„*Memoria subversiva*: Untersuchungen zu der politischen Theologie auf Kuba im Dialog mit Johann Baptist Metz' Theologie nach Auschwitz"

Dissertation
Zur Erlangung des Grades des
Doktors der Theologie

Dem Fachbereich Evangelische Theologie
in der Fakultät für Geisteswissenschaften
der Universität Hamburg

vorgelegt von

David Puig Jordan

aus Havanna (Kuba)

Hamburg, den 04.02.2013

Vom Fachbereich Evangelische Theologie als Dissertation
angenommen am: 16.01.2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Ulrich Dehn

Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch

Datum Rigorosum: 31.01.2013

In Erinnerung an die Opfer der UMAP

Inhaltverzeichnis

Einleitung..... 8
. Der Anlass..... 8
. Die Grundlage……..... 11
. Über das Gedächtnis im theologischen Diskurs..... 12
. Die These..... 16
. Zur Gliederung und Methodologie der Arbeit..... 17

Erster Teil: Vermittlungen von der PTM aus. Untersuchungen der Neuen Politischen Theologie nach J. B. Metz

Kapitel I: Die politische Wende in der Theologie der 1960er Jahre..... 20
I.1 Der Politisch in der Theologie: eine kurze Annäherung..... 20
I.2 Die Politische Theologie als Praxisfundamentaltheologie
am Anfang der PTM……. 22
I.2.1 Ein neues Theorie-Praxis Verhältnis..... 23
I.2.2 Faktoren der Wende in der sich zur Praxis orientierten Theologie..... 25
a. Der Dialogantrag an die gegenwärtige „säkularisierte“ Welt beim Zweiten Vatikanischen Konzil durch Gaudium et spes..... 26
b. Die Hermeneutik nach der anthropologischen Reform Karl Rahners... 28
c. Der von Marx in der 11. These über Feuerbach geforderte Imperativ... 31
I.3 Zusammenfassung..... 35

Kapitel II: Theologische Voraussetzungen aus der Entwicklung der PTM..... 38
II.1 Das metaphysisch–anthropozentrisch-säkularisierte Stadium..... 38
II.2 Das eschatologisch-kritische Stadium..... 40
Exkurs I: PTM zur Diskussion..... 42
II.3 Die Einführung der PTM in die Fundamentaltheologiemethode..... 49
Exkurs II: Zu einer Mystik der Compassion oder die Herausforderung anamnetischer Vernunft: Von der Theorie des kommunikativen Handelns Habermas´ zu den Geschichtsthesen Benjamins..... 57
II.4 Das Stadium eines erinnernd-prophetischen Paradigmas..... 74
II.5 Resümee..... 87

Zweiter Teil: Zur Bestimmung der protestantischen Theologie Kubas nach der Revolution

Kapitel III: Zur Darstellung der gesellschaftlich-religiösen Wirklichkeit Kubas in den 1960er Jahren aus einer protestantischen Sicht……..... 91

III.1 Zum geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext Kubas nach der Revolution.. 91
III.2 Annährung an die protestantische Kirche Kubas in den ersten Jahren nach dem Triumph der Revolution: Eine geschichtliche Perspektive..... 101
III.2.1 Eine generelle Euphorie..... 102
III.2.2 Von der Euphorie zur Spannung..... 105
III.3 Annährung an die protestantische Theologie Kubas im Kontext der Revolution. Die Wende in der theologischen Lehre..... 115
III.3.1 Auf dem Weg zu einer kontextuellen „bodenständigen“ theologischen Lehre..... 115
III.3.2 Der Fall des Evangelisch-Protestantischen Theologischen Seminars.... 118

Kapitel IV: Eine Darstellung des Marxismus-Christentum Verhältnisses aus einer ökumenischen Sicht..... 121

IV.1 Kleine Darstellung der Rezeption des Marxismus in Lateinamerika: Der Fall der Befreiungstheologie..... 121
IV.2 Marxistische Vorfälle in der Gesellschaft Kubas vor der Revolution..... 122
IV.3 Der Marxismus als Philosophie und politisch-gesellschaftliches Parteiprogram der Revolution..... 123
IV.4 Die Antwort der römisch-katholischen kubanischen Kirche..... 127
IV.5 Anfang des Dialogs der Christen mit der Revolution. Der Wandel in der Politik der Regierung den Christen gegenüber..... 128
IV.6 Die Antwort der römisch-katholischen Kirche: Von der Spannungszeit bis zum Besuch des Papstes..... 131
IV.7 Evangelisches Fest 1999. Ende der Spannungszeit..... 134

Dritter Teil: Zur Untersuchung der politischen Theologie auf Kuba: Die Theologie in Revolution

Kapitel V: Neue Voraussetzungen und Vermittlungen der christlichen Botschaft Kubas..... 136

V.1 Die TRK: Entstehung einer „bodenständigen“ politischen Theologie..... 136
V.2 Rafael Cepeda..... 137
V.3 Adolfo Ham..... 141
V.3.1 Atheismus gegen eine abgöttische und fetischistische Vorstellung des Christentums..... 145

Kapitel VI: Sergio Arce und die Voraussetzungen einer Theologie in Revolution. Die Revolution als Vermittlung der christlichen Botschaft in der kubanischen Kirche..... 147

VI.1 Voraussetzungen der christlichen Botschaft im Kontext der 1960er Jahre nach S. Arce..... 149
a. Die christliche Theologie als zur politischen Praxis orientierte Botschaft.. 149
b. Die christliche Botschaft als säkulares Christentum..... 151
c. Christliche Fundamente zu einer Anthropologie: das Anthropozentrische der Theologie..... 153
VI.1.2 Der Begriff „Arbeit“ als anthropologisches Prinzip: σινεργός..... 154
VI.2 Zur Radikalisierung der kubanischen Theologie: Der Entwurf einer Theologie in Revolution..... 158
VI.2.1 Jesus der Revolutionär..... 158
VI.2.2 TRK als Ablehnung des Kapitalismus..... 161
VI.2.3 Zur Theologie in Revolution..... 164
VI.2.4 Die Revolution als Herausforderung und endgültige Vermittlungen der kubanischen Theologie..... 166
a. Die politische Praxis der Liebe..... 167
b. Die Materialisation des Gottes Reiches..... 169
c. Inkarnation der kubanischen Kirche: Die Kirche als Mitarbeit der Revolution..... 171
VI.3 Perspektiven und Verhältnisse der Theologie zu der kubanischen Revolution: Zu einer Kurzfassung der TRK..... 172
VI. 3.1 Die zutage getretene Vermittlung..... 174
VI.3.2 Die Vermittlung in der Zeit (καιρός)..... 174
VI.3.3 Die Vermittlung im Ort (επουράνιος) der theologischen Tätigkeit…..... 174
VI.3.4 Die Vermittlung in der Form (μορφέ)..... 175
Exkurs III Das presbyterianischer Glaubensbekenntnis (1977)..... 177
Das presbyterianische Glaubensbekenntnis Kubas zur Diskussion. Wiederverlust der Mitte?..... 179

Vierter Teil: Zu einer kritischen Beurteilung der TRK nach der von der PTM entwickelten Memoria Passionis

Exkurs IV: Die UMAP oder die Herausforderung der Leidensgeschichte für die kubanische Theologie..... 182
Kapitel VII: Zu einer kritischen Beurteilung der TRK..... 195
VII.1 Drei Hypothesen für die Beurteilung der TRK..... 195
VII.2 Zur Beurteilung der TRK..... 197

I Eine politisch-dualistische Theologie..... 198
II Eine fetischistische Theologie der Arbeit..... 209
II.1 Die UMAP oder Die Implementierung des faschistischen Konzeptes der Arbeit als „Fetisch“..... 210
II.2 Der Begriff Arbeit in der Entwicklung des Marxismus…..... 211
II.3 Zur kritischen Beurteilung der Vergöttlichung der Arbeit..... 213
III Eine triumphalistische amnestische (indolente) Theologie: Der Skandal der UMAP vs. die Autorität des Leidens..... 217
III.1 Die UMAP als *Auctoritas* der Leidende in der kubanischen Geschichte oder die Herausforderung einer Theologie nach Auschwitz..... 221

Fünfter Teil: Impulse einer neuen politischen Theologie für die Zukunft der Mission der protestantischen Kirche auf Kuba

Kapitel VIII: Kurse Darstellung der politisch-ökonomischen Wirklichkeit Kubas (1990-2011)..... 224
VIII.1Kurse Darstellung der Rolle der kubanischen Kirche in den letzten zwei Jahrzehnten aus einer theologisch-politischen Sicht..... 224
VIII.2 - Zu einer Bilanz der letzten Jahrzehnte..... 229

Kapitel IX: Zusammenfassung. Zwei Thesen zu einer kritisch-leidempfindlichen Theologie im Kontext Kubas..... 232
IX.1 Die Bedeutsamkeit des Politischen in der Theologie im Kontext Kubas..... 232
1. These. Zur Annahme einer in der christlichen Eschatologie eingebundenen schöpferisch-kritischen Hoffnung..... 235
2. These. Zur Kategorie Erinnerung als „gefährliche solidarische Anamnese“: Eine geschichtliche Leidendeempfindlichkeit..... 238

Bibliographie..... 243

Einleitung

Der Anlass

Als ich mein Studium am Seminario Evangélico von Matanzas (ab jetzt SET) beendet hatte, wurde ich von meiner baptistischen Kirche zu einer kleinen Gemeinde als Pastor entsandt. Die Gemeindemitglieder lebten in einem Dorf im Zentrum der Insel, sie waren Bauern, sehr arm und von der Außenwelt „vergessen". Der Name des Dorfes war eigentlich „Bolivia", doch es wurde von allen „Cunagua" (Cuna del agua – Wiege des Wassers) genannt.

Die Herausforderung für mich war groß. Ich kam gerade aus dem akademischen Betrieb, hatte meine Bachelor-Arbeit über den „Einfluss der Quantenphysik auf den Dialog zwischen Wissenschaft und Religion" fertig gestellt und sollte nun die Botschaft des Evangeliums und des christlichen Glaubens einer Gemeinde einfach und verständlich verkünden, in der die Hälfte der Gläubigen kaum lesen und schreiben konnte. Aber es geschah, wie es viele Male schon geschehen ist, ich kam, um zu lehren und wurde belehrt, ich wollte „evangelisieren" und wurde selbst „evangelisiert".

Ich erinnere mich noch an die Worte des Präsidenten meiner Kirche am Tag meiner Einsetzung zum Pastor. Er empfahl mir, alles, was ich im SET gelernt hatte, zu vergessen, denn an diesem Ort werde mich eine völlig andere Realität erwarten als die, der ich in den Büchern und in den Vorlesungen des SET begegnet bin. Dort werde ich meine Feuerprobe erhalten und dort werde meine wirkliche Konversion zum Pastor und christlichen Theologen stattfinden.

Tatsächlich geschah dort inmitten dieser einfachen, doch großherzigen Menschen meine Neugeburt zum Theologen. Es war allerdings nicht unbedingt die Konversion, auf die der Präsident meiner Kirche Bezug genommen hatte.

Meine Neugeburt geschah an einem Frühlingsmorgen im Jahr 2002. Ganz Kuba setzte sich durch eine Initiative der revolutionären Regierung politisch in Bewegung, um auf das so genannte „Projekt Varela" zu reagieren. Es handelte sich dabei um eine Gruppe von politischen Dissidenten, die, geschützt durch die Verfassungsänderung 1992, Unterschriften sammeln wollten, um sich für politische Reformen zugunsten von mehr individuellen Freiheiten einzusetzen. Um diesem Projekt entgegen zu wirken, berief die Regierung auf der ganzen Insel massive Zusammenkünfte ein. Die meisten fanden in Gegenwart des „Líder Máximo", Fidel Castro, statt.[1]

[1] Mit diesen Handlungen versuchte man, sowohl dem Projekt der politischen Gegner die Legitimation zu entziehen, als auch die kubanische Verfassung zu berichtigen, damit ihr sozialistischer Charakter unangefochten und von Dauer bleibt. Der spanische Jurist Antonio-Filiu Pérez hat dies Jahre später als eine „zu Stein gewordene Reform" bezeichnet. (Vgl. hier Franco Pérez, Antonio-Filiu; S. 217 ff). Der Vorschlag der Regierung siegte zum Schluss und mit einer Unterstützung des Volkes von 98 % war es gelungen, den sozialistischen Charakter der kubanischen Verfassung zu „zementieren". Viele derer, die die Unterschriftenaktion des Projektes Varela unterstützt hatten, wurden wegen Verbrechen gegen die Sicherheit des Staates ein Jahr später im so genannten „schwarzen Frühling von Kuba" angeklagt und zu langen Haftstrafen verurteilt.

Eine dieser Versammlungen unter der Leitung von Fidel wurde ausgerechnet in der Nähe unseres Dorfes zelebriert, was zur Folge hatte, dass das Leben der Menschen zum Stillstand kam und sich jeder und alles diesem politischen Akt unterwarf. Für diesen Zweck wurden alle im Dorf verfügbaren Transportmittel abkommandiert, denn alle Bürger „mussten“ hinfahren, um den Anführer der Revolution zu unterstützen und gegen „jene Feinde“ Kubas zu protestieren, die die Revolution stürzen wollten. Abgesehen davon, dass diese Mobilisierung das Ego der Regierung stärkte, die zusah, wie das Volk in Massen herbeieilte, um jede politische Parole der revolutionären Regierung zu hören und ihr zu applaudieren, führte sie dazu, dass es für eine Woche keinen öffentlichen Verkehr in Cunagua gab.

In diesen Tagen warteten wir ungeduldig an der einzigen Bushaltestelle des Dorfes auf die Ankunft des Busses, der natürlich niemals eintraf. Viele von uns mussten auf alternative Transportmöglichkeiten aus vergangenen Zeiten zurückgreifen, um unsere Zielorte zu erreichen.

Eines Tages erklärte ein Angestellter des Omnibusbahnhofes der dort wartenden Menge den wahren Grund, warum der Bus nicht abfahren konnte. Die dem einzigen öffentlichen Verkehrsmittel des Dorfes zugewiesene monatliche Benzinration war schon vor Tagen aufgebraucht worden, um Personen von Cunagua zu dem Ort zu befördern, wo sie die Rede Fidels hören konnten. Das war wie immer nicht notwendig, denn die Rede wurde live in fast allen Fernsehkanälen übertragen.

Als wir die Erklärung des Angestellten hörten, konnten wir unseren Ärger angesichts dieser Gleichgültigkeit uns gegenüber nicht verbergen. Plötzlich schrie ein Mann unter uns: „Das ist unfassbar, das ist nicht Sozialismus, sondern Faschismus“.

Ich habe diesen Mann nie wieder gesehen, ich weiß nicht, ob ihm nach diesen gewagten Worten wohl etwas zugestoßen sein könnte. Seine Worte jedoch habe ich nie vergessen. Zwischen dem Unbehagen, der Ohnmacht und der Frustration, die sich an dieser Haltestelle angehäuft hatten, haben seine Worte meine Augen für eine andere Realität geöffnet, die ich bis dahin, aus welchem Grund auch immer, geleugnet hatte, anzuerkennen. Dieser Fremde, der wie ein einfacher Bauer aussah, hat wahrscheinlich nie Benito Mussolini gelesen, als er das Konzept des faschistischen Staates wie folgt definierte: „all embracing; outside of it no human or spiritual values can exist, much less have value. Thus understood, Fascism, is totalitarian, and the Fascist State – a synthesis and a unit inclusive of all values – interprets, develops, and potentates the whole life of a people”.[2]

Dieser Mann hat möglicherweise auch nicht gewusst, dass Mussolinis Staatstheorie den Weg und die Praxis für die faschistischen totalitären Staaten jener Zeit bereitet und gestaltet hat.

In welcher Beziehung aber könnte Mussolinis Faschismus zu unserem Kuba der Revolution stehen? Ist dieser Vergleich angemessen oder überhaupt hilfreich? Ich

[2] Mussolini, B.; S. 7–42.

habe immer gedacht, dass es sinnlos oder zumindest unergiebig ist, die faschistischen und totalitären Regime von damals, das heißt Italien unter Mussolini, Deutschland unter Hitler, Russland unter Stalin mit Kuba unter Fidel soziologisch zu vergleichen. Selbst die aggressivsten Gegner und Kritiker der kubanischen Revolution und Fidel Castros haben sich geweigert, die Realität Kubas mit dem Faschismus oder Hitler und Mussolini mit Fidel Castro gleich zu setzen. Es würde auch jeglicher akademischer Ernsthaftigkeit entbehren, würde man beabsichtigen, die Geschichte der kubanischen Revolution mit der faschistischen und nationalsozialistischen Geschichte gleich zu setzen.

Doch an diesem Tag wurden mir durch die Erfahrung an jener Bushaltestelle Ähnlichkeiten zwischen der politischen faschistisch-totalitären und der revolutionären kubanischen Theorie Fidel Castros irgendwie deutlich.

Wenn ein totalitärer Staat dadurch gekennzeichnet ist, dass er darauf besteht, seine Ideologie auf alle Aspekte des Lebens anzuwenden, sie über die Grundbedürfnisse des Volkes stellt, außerdem „Pluralismus“ und politische Opposition verbietet und als einen Fluch bezeichnet, bleibt für mich kein Zweifel, dass sich Kuba auf dem Weg zu einem totalitären Staat befindet.

Das war das erste Ereignis unter vielen, das meine „allmähliche Bekehrung“ herbei führte. Meine mir von klein auf vermittelten Ideale und Träume von einem neuen Menschen und einem gerechten Vaterland aller und für alle, wie es sich der Freiheitsapostel der Kubaner, José Martí, gewünscht hatte, begannen endgültig in sich zusammen zu stürzen. Die klare Vorstellung eines totalitären Staates und einer Gesellschaft, die am Personenkult des höchsten und ewigen Führers krankt, zerstörten meine Träume. Von nun an konnte ich die Geschichte der Revolution und meine eigene als ihr Verteidiger nicht mehr auf die gleiche Art und Weise betrachten.

Auf einmal waren mir die standrechtlichen Erschießungen Tausender Kubaner nach dem Triumph der Revolution, die militärischen Einheiten zur Unterstützung der Produktion (die Arbeitslager), die Säuberung der Schulen und der Betriebstätten von Homosexuellen, die öffentlichen Versammlungen, um die Dissidenten oder die Auswanderungswilligen zu diffamieren und viele andere zu verachtende Vorkommnisse zuwider, die mir innerhalb der Logik, die „Errungenschaften der Revolution“ zu verteidigen, bis dato normal erschienen waren.

Aber als Pastor und Christ fand ich auch heraus, dass „meine“ Theologie, die ich mit Sorgfalt von meinen Pastoren und vielen meiner Theologieprofessoren erlernt hatte, dass diese politische und revolutionäre Theologie seltsam steril blieb angesichts der anderen Seite der kubanischen Geschichte, die ich spät in jenem armen Dorf entdeckte. Ich erkannte vielmehr, dass diese Theologie lediglich das politische Programm der Regierung wiedergab, und dazu beitrug, dass die krankhafte Seite unserer Gesellschaft und unserer Geschichte verschleiert und negiert wurde, und

dass die Regierung, also die Revolution, verhindert, dass die anderen Geschichten erzählt werden.

Ich entdeckte auch, dass „unsere revolutionäre Theologie“ diesem unbekannten Bauern an der Bushaltestelle wenig oder gar nichts zu sagen hatte, der sich angesichts der frustrierenden Situation durch seinen theoretisch wie rhetorisch unwahrscheinlichen wie empirisch unwiderlegbaren Aufschrei: „Das ist kein Sozialismus, sondern Faschismus“ Erleichterung verschaffte (was vielleicht auch zu seiner Verdammung führte).

Diese Doktorarbeit ist aus der Motivation entstanden, den Mangel und die Grenzen unserer Theologien aufzuzeigen und ein theologisches Wort an die unter der totalitären Macht und der offiziellen Geschichte der Revolution leidenden, unbekannten und missachteten Personen zu richten. Diese Arbeit wird motiviert durch diese „Bekehrung“, die an jener Bushaltestelle in jenem armen Dorf begann. Heute weiß ich, dass ich diesem Jahr als Pastor in jener Gemeinde in Cunagua sehr viel zu verdanken habe.

Die Grundlage

Die erste Grundlage für die vorliegende Arbeit finden wir in der Entwicklung der Politischen Theologie des deutschen katholischen Theologen Johannes Baptist Metz (ab jetzt PTM). Bereits in meiner Magisterarbeit, die ich im Mai 2006 im SET vorgelegt hatte, habe ich mich mit seiner Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie in Lateinamerika zwischen 1967 bis 1977 beschäftigt. Während unserer Erforschung der Entwicklung der PTM seit den 1960er Jahren sind politisch-theologische Voraussetzungen entdeckt und herausgearbeitet worden, auf welche wir uns für die Erarbeitung unserer These gestützt haben. Diese durch den Dialog mit der PTM entdeckten Voraussetzungen können im Wesentlichen durch zwei Aussagen formuliert werden:

1 - Durch seinen Versuch, die Politische Theologie zu definieren, sprach Metz aus, dass die Politische Theologie mit keinen weltlichen Ideologien verwechselt werden soll. Sie wird dagegen als „negative Theologie“ dargestellt, die aus der eschatologischen Perspektive die gegenwärtigen Ideologien in Frage stellen bzw. in Verdacht bringen soll. Das wurde von Metz als „die schöpferisch–kritische Eschatologie“ der Kirche angesichts des biblischen eschatologischen Gottesvorbehaltes bezeichnet.

2 - Ein anderer Beitrag der PTM ist die Aufnahme des Subjektes des Leidens (die Politische Theologie des Subjektes) bzw. die Autorität der Leidenden als Kriterium der politisch-theologischen Beurteilung in der Geschichte und der Gesellschaft (die Forderung nach einer Theodizee-Empfindlichkeit), die Metz unter dem Einfluss der Geschichtethesen Walter Benjamins und dem Dialog mit der Frankfurter Schule erarbeitet und in die Dogmatik durch die theologischen Kategorien Erzählung, Solida-

rität und Erinnern, nämlich „subversive Anamnese“ eingeführt hat. Diese Kategorien wurden in den letzten Jahrzehnten durch den von Metz erarbeiteten Begriff „Theologie nach Auschwitz“ bzw. „Memoria Passionis“ weiterentwickelt.

Über das Gedächtnis im theologischen Diskurs

Im Unterschied zur Aufklärung und zur Reformation, wo die Wiedergewinnung der Vergangenheit eine entscheidende Rolle in ihren Voraussetzungen spielte, ergibt die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit für die klassische Moderne wenig Sinn. Für viele Denker der Neuzeit führt der wissenschaftliche und technologische Fortschritt automatisch zum sozialen und moralischen Fortschritt bzw. zur fortschreitenden Humanisierung der sozialen Beziehungen. Dieser Prozess der Emanzipation und des Glaubens an den menschlichen Fortschritt der klassischen Moderne hebt die Möglichkeit auf, praktische und sinnvolle Antworten in der Vergangenheit finden zu können.

Doch das optimistische Menschenbild, die fortschrittlich progressive Geschichtsphilosophie der klassischen Moderne wurden durch die geschichtlich-moralischen Katastrophen des 20. Jahrhundertes endgültig zerbrochen. Sie lassen „den gegenwärtigen Menschen“ die Ereignisse der Vergangenheit, vor allem die Katastrophen im 20. Jahrhundert nicht mehr missachten. Wie Jan-Heiner Tück in seiner Doktorarbeit über die Christologie und Theodizee bei Metz formuliert: die Stichworte „Auschwitz“, „Hiroshima“ und „Archipel Gulag“ – die Momente menschlicher Unheilsgeschichte würden sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein fortsetzen lassen –-, würden die geschichtliche Hypothek benennen, die das Konto der europäischen Aufklärung und ihrer Ideen definitiv belasten.[3]

Aber selbst inner- und außerhalb dieser enormen Leidensgeschichten auf den Schaubühnen der Sinnlosigkeit der Geschichte vollziehen sich unbemerkt andere kleine Geschichten mit ihren Opfern, die immer noch von den Eliten und den Mächten dieser Welt vergessen werden. Jene Mächte beanspruchen jedoch für sich auch die Autorität, zu entscheiden, was Geschichte ist und was es verdient, erzählt zu werden, und die vor dem Scheitern des „aufgeklärten“ Menschen und dem Scheitern der „Geschichte als Fortschritt“ in Auschwitz hatten definieren wollen, was Fortschritt war und was nicht.

Für viele Strömungen im Bereich der Wissenschaft und der Kunst ist das Thema der Erinnerung und des historischen Gedächtnisses fast schon zur Mode geworden. Dennoch wird in vielen Fällen das in den Geschichten aus der Vergangenheit verborgene Leiden der Opfer entweder geleugnet, übergangen oder auf ästhetische oder anekdotenhafte Weise präsentiert.

[3] Tück; S. 15.

In der Theologie war es Johann Baptist Metz, der als einer der wenigen sich mit dem Thema des Gedächtnisses konsistent beschäftigt hat. Er hat vor allem die Leiden-Theodizee-Empfindlichkeit in der Geschichte, die in den folgenden Jahren als Memoria Passionis bezeichnet werden sollte, zur Kategorie und zum Zentrum seiner politischen Theologie gemacht. Mit ihr setzt er sich angesichts einer Kultur des Vergessens und der Gleichgültigkeit gegenüber dem Schmerz des Fremden und des Anderen nicht nur mit den siegreichen Mächten dieser Welt auseinander, die es übernommen haben, die Geschichten aufzuschreiben und zu erzählen, sondern auch mit jenen sozialen Theorien der letzten Jahrzehnte, die die Aufklärung wieder beleben wollen, während die leidenden Personen übersehen blieben.

Mit diesen Voraussetzungen einer Theologie als Memoria Passionis, deren Hauptquelle Metz im Dialog mit den geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins findet, präsentiert sich eine neue Herausforderung für die Theologien des 20. Jahrhunderts, vor allem für die so genannten politischen Theologien. Denn sie überzeugt uns, nicht so hastig auf den Zug der Neo-Moderne oder Postmoderne aufzuspringen, nicht auf die naive Verkündigung des so genannten Fortschritts herein zu fallen, nicht für einen Moment die Gegenüberstellung des gesamten Denkens mit der Realität und den großen und kleinen Geschichten aus den Augen zu verlieren und vor allem die in den Geschichten Unerwähnten und Besiegten nicht zu vergessen. Nur durch Anerkennung und Erinnerung an die „Vergangenheit der Besiegten", kann die Theologie auf die Herausforderung des Politischen im Heute dauerhaft antworten. Diese „Vergangenheit der Besiegten" überlebe laut Benjamin in seiner These IX über den Angelus Novus nur als ein Trümmerhaufen, über den der träge Marsch der Sieger gleite.[4]

Reyes Mate behauptet, diese politische Theologie stütze sich nicht auf ein nostalgisches Gefühl oder auf die Erinnerung, die die Kriegsveteranen besäßen, noch auf die Erzählung von der Frühzeit der Freiheit (auf den Preis, der dafür gezahlt werden müsse, damit zukünftige Generationen glücklich leben können), noch auf die Vergangenheit, die die Hermeneutik auf den aktuellsten Stand bringt und die stets von einer positiven Vergangenheit spricht. Diese politische Theologie gründe in der Memoria Passionis, in der solidarischen Erinnerung an die Vergangenheit des Lebens und an das Leiden von Menschen, die dafür gekämpft hätten, anerkannt zu werden.[5]

Aber die Anerkennung der Opfer birgt in sich zunächst ein nicht einfach zu lösendes Problem. Nicht immer ist es leicht, zwischen Opfern und Henkern zu unterscheiden, besonders wenn die Letzteren später selbst besiegt wurden. Metz mit seiner Theologie nach Auschwitz bzw. der Memoria Passionis könnte z. B. damit kon-

[4] „…Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel (laut Benjamin das Angelus Novus, der Engel der Geschichte) sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm." Benjamin; 1971; S. 85.

[5] Mate, Reyes; 1990; S. 57.

frontiert werden, dass die Nazis sich als Opfer der Alliierten fühlen könnten. In diesem Fall wäre es logisch, zu fragen, ob diese Erinnerung den Sinn eines kritischen Vorbehaltes habe, der in den Thesen von Benjamin und in der PTM zugeschrieben wurde. Reyes Mate versucht, diese Aporie mit der These aufzulösen, dass die Nazis, so besiegt sie auch waren, sich in eine fortschrittsgeschichtliche Philosophie eingereiht haben. Um dieses Problem zu beseitigen, müsse man, so Mate, an die gesammelte geschichtliche Erfahrung appellieren, um zwischen Erinnerungen und Erinnerungen zu unterscheiden.[6] Für mich liegt der Schlüssel aber auch in der Anerkennung und Identifizierung jener Subjekte der Geschichte, jener Subjekte unserer Leidensgeschichten, die Benjamin mit den ihrer Rechte beraubten Opfer identifiziert, die für ihre Emanzipation und ihre Anerkennung kämpfen.[7]

Eine zweite Grundlage für diese Arbeit finden wir in der protestantischen kubanischen Theologie; genauer in der Entstehung der so genannten kubanischen Theologie in Revolution.

Die protestantische Kirche Kubas zeichnete sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts durch einen deutlichen gesellschaftlichen Dualismus aus, von dem eine Seite die Mission der Kirche überaus spirituell mit dem Rücken zu der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit Kubas bestimmt hat.

Nachdem im Jahr 1959 Fidel Castro seine kommunistisch–sowjetische Revolution auf Kuba durchführte, begann eine neue Etappe für die Kubaner. Verschiedene Aspekte des Lebens und die Traditionen der Kubaner änderten sich. Tatsächlich stellte das die kubanische Kirche, deren Mission bis zu dieser Zeit dem von den US-Missionaren beigebrachten angelsächsischen pragmatischen Modell gefolgt war, vor große Herausforderungen im Bezug auf die Umstellung ihrer Mission und ihrer Theologie.

Außerdem entschieden sich die meisten Pfarrer und Theologieprofessoren selbst im Jahr 1959 dafür, ins Exil, hauptsächlich in die USA, zu fliehen. Danach war die Herausforderung für die Christen, die sich dafür entschieden haben, auf Kuba zu bleiben, bzw. ihre Gemeinde zu begleiten, noch größer. Ein Teil dieser Christen fühlte sich verantwortlich, um das Evangelium im kubanischen Vatersland zu retten und dem „kommunistischen Antichrist“, der Revolution, zu widerstehen und zugleich die von den US-Missionaren beigebrachte Missionshaltung unverändert beizubehalten.

Dagegen fingen auf der anderen Seite eine Gruppe von kubanischen Christen und Pastoren an, die neue sozialistische Wirklichkeit Kubas als einen Kairos zu betrachten, in dem Gott zu der kubanischen Kirche reden wollte. Die Revolution wurde von ihnen weniger als Feind denn als eine segensreiche Herausforderung verstanden, die

[6] A.a.O.; S. 56.
[7] Siehe These XII; Benjamin; 1971; S. 88.

theologische Botschaft und christliche Arbeit in der Gesellschaft Kubas zu verbessern.

Damit begann ein Prozess neuer theologischer Formulierungen auf Kuba, der die Möglichkeit eines Wandels der theologischen Richtung ankündigte, indem man in erster Linie versuchte, sowohl das US-amerikanische missionarische Erbe kritisch zu betrachten als auch die Herausforderung, eine kontextuelle politische Theologie in einer marxistischen Gesellschaft zu entwickeln, anzunehmen.

Als Anfangspunkt dieser neuen Theologie findet man zwei vom kubanischen Pfarrer Dr. Rafael Cepeda in den ersten Monaten nach dem Triumph der Revolution veröffentlichte Artikel: „Der Gott, der spricht" (1959) und „Fidel Castro und das Gottesreich" (1960). Zwei Jahre später hat Dr. Cepeda vor dem Ökumenischen Rat der Kirche Kubas einen Vortrag mit dem Titel „Kirche in Revolution" gehalten. Einige der Punkte des Vortrages waren: 1) in diesem Moment sage und tue Gott etwas durch die Revolution; 2) das sei genau die Zeit, in der sich die Kirche bzw. ihre Theologie reinigen lassen müsse; 3) die wichtige Rolle, die das Volk im kubanischen Staat gerade spiele, müsse der kubanischen Kirche ein Beispiel sein, damit ihre Laien aktiver sein könnten; 4) man müsse gegen die „Ghettoeinstellung" kämpfen, die die kubanische Kirchen einzunehmen beginnen würden.[8]

Ein anderer wichtiger Beitrag stammt aus dem Jahr 1965, als der presbyterianische Pfarrer Dr. Sergio Arce seinen Artikel „Die Mission der Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft: eine theologische Analyse der Berufung der gegenwärtigen Kirche" veröffentlichte. Außerdem wurde in diesem Jahr seine bekannte Konferenz an der Philosophiefakultät der Universität Havanna mit dem Titel „Biblische Gründe für eine christliche Anthropologie" durchgeführt. Jahre später wurden die Voraussetzungen dieser beiden Arbeiten im Glaubensbekenntnis der presbyterianischen Kirche (1977) bzw. in seinem Buch „Theologie in Revolution" (1988) gesammelt bzw. systematisiert.

Damit hatte ein neues Gesicht der Kirche auf Kuba und eine neue bodenständige Theologiebewegung angefangen, welche von Sergio Arce als „Theologie in Revolution" (ab jetzt TRK) in den 1980er Jahren bestimmt wurde.

Bis heute wird die TRK als der wichtigste Ansatz der Theologie der Kirche auf Kuba im Bezug auf ihre theologische Originalität und ihre Systematisierung betrachtet. Sie bot den kubanischen Kirchen, im Gegensatz zu der anderen Gruppe von Christen, welche die Mission der Kirche noch bürgerlich, unpolitisch und nur innerhalb der Tempel verstanden haben, ein neues Bezugsfeld an, in dem sich damals viele Kirchen durch die Veränderung ihrer Theologie an den neuen herausfordernden Kontext Kubas gewöhnen konnten.

[8] Ham, Adolfo; 2004; S. 10.

Doch die TRK setzte darüber hinaus damit ein neues theologisches Denken, das eigentlich versuchte, sich für die Prinzipien der kubanischen Revolution zu engagieren. Obwohl im Prinzip diese neue Theologie im Kontext Kubas eine Erneuerung der Mission der Kirche bedeutete, stand in diesem Kontext das Wort „Revolution“ nicht für „revolutionieren“ oder „Revolutionierung“, besser gesagt, eine sich ändernde Theologie; sondern für eine Theologie, die ihre Rede von Gott im Zusammenhang mit den Prinzipien des kommunistischen Staat erarbeitete.

Die vorliegende Arbeit möchte zu beiden Äußerungen oder Positionen, die die kubanische Kirche beim Triumph der Revolution eingenommen hat, Stellung beziehen, bezieht sich aber schwerpunktmäßig auf die zweite Position.

Die These

Die TRK – ein gutes Drehbuch mit einer schlechten Inszenierung.

Die TRK war für eine protestantische Kirche auf Kuba, die ihre Kernaufgaben hauptsächlich im Bereich „der Seele“ sah, anfänglich ein gesundes Projekt. In diesem Kontext hat die TRK als politische und soziale Theologie, die kubanische Kirche zu einem Paradigmenwechsel, zu einer Kontextualisierung des theologischen Denkens und zu einer Öffnung für die politisch-soziale Wirklichkeit Kubas geführt. Bei diesem theologischen Projekt traten jedoch Aporien und theologische Widersprüche zutage, die m. E. die TRK, seit sie im Dialog mit der PTM stand, als kontextuelle, prophetische und politische Theologie unbrauchbar machten. Sie war eher eine pseudo-prophetische und pseudo–politische Theologie, die sich besonders in ihrer bedingungslosen Allianz mit der politischen Macht auf Kuba verdächtig machte.

Während die PTM ihre Theologie als leidempfindliche negative Theologie entwickelte, die von der Kehrseite der Geschichte ausging, Kritik an den Mächtigen der Neuzeit, die eine Kultur des Vergessens errichten, üben wollte und solidarisch an die Opfer der Vergangenheit dachte, stützte sich die Entwicklung der TRK auf ein bedingungsloses und unkritisches Engagement für diejenigen, die auf Kuba ausgerechnet die Macht repräsentieren und zwar die absolute Macht – die Revolution.

Meiner Meinung nach soll die gegenwärtige Mission der Kirche auf Kuba auf der Grundlage einer kritisch-politischen Theologie durchgeführt werden, die ihre Voraussetzungen als Politische Theologie erneuern sowie veränderte Formulierungen im Bezug auf die Opfern der Vergangenheit und der Gegenwart in der Gesellschaft Kubas umfassen muss, wenn sie heutzutage eine politisch-theologische sinnvolle Rede von Gott an das kubanische Volk richten will.

Während unserer Erforschung sowohl für die Magisterarbeit wie auch dieser Doktorarbeit wurden ähnliche gemeinsame Voraussetzungen zwischen der PTM und der TRK erkannt, insofern einerseits beide Theologien eine soziale bzw. politische gesellschaftliche Rolle der Kirche herausarbeiteten. Mit dieser hier vorgelegten Arbeit

konnten auch verschiedenen Thesen in der Entwicklung der PTM herausgearbeitet werden, welche uns dazu führen, die Voraussetzungen und grundsätzlichen Aussagen der TRK als politische Theologie kritisch zu beurteilen. Ebenso fordert die PTM die protestantische Kirche heraus, ihre Mission angesichts einer kritisch-politisch-solidarisch-anamnetischen Theologie zu formulieren.

In dieser Dissertation nehmen wir daher im Dialog mit der PTM zwei Herausforderungen an: in negativer Hinsicht die Herausforderung einer kritischen Beurteilung der TRK als prophetische und politische Theologie, und in positiver Hinsicht die Herausforderung, theologische Voraussetzungen und Vermittlungen vorzuschlagen für die Entwicklung der Mission der Kirche in der kubanischen Gesellschaft.

Zur Gliederung und Methodologie der Arbeit

Im ersten Teil der Arbeit konzentrieren wir uns auf die Präsentation der PTM ausgehend von den wichtigsten theologischen Triebfedern, die zur politischen Wende in der Theologie der 60er Jahre, im Wesentlichen im Kontext der römisch-katholischen Theologie in Europa geführt haben. In der vorliegenden Arbeit werden diese Triebfedern folgendermaßen identifiziert: der „institutionelle Antrieb“ im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965); der „anthropologische Antrieb“ in der Hermeneutik nach der anthropologischen Reform Karl Rahners und der „ideologische Antrieb“ des von Karl Marx in der 11. These über Feuerbach geforderten Imperativs der Praxis als Wahrheitskriterium.

Im zweiten Kapitel des ersten Teils stellen wir die Entwicklung der PTM anhand eines Schemas dar, das in vier Stadien geteilt ist. Damit wollen wir die wichtigsten Voraussetzungen, Entwürfe, Einflüsse sowie die Auseinandersetzungen der PTM seit den 1960er Jahren bis zur Veröffentlichung des Buches „Memoria Passionis“ im Jahr 2006 aufnehmen.

Wichtig für unsere Forschung und unsere These sind der Exkurs II „Zu einer Mystik der Compassion“ und das vierte Stadium. Dort hat Metz den Begriff der solidarischen Erinnerung, die durch den Dialog mit den geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins und durch die Auseinandersetzung mit den Äußerungen der klassischen Moderne weiterentwickelt wurden, als Voraussetzung und essentielle Kategorie der PTM vorgestellt.

Im zweiten Teil (Kapitel 3 und 4) beschäftigen wir uns mit der kubanischen Theologie in der Zeit der Revolution. Die ersten Abschnitte des dritten Kapitels enthalten eine kurze Vorstellung des sozialen und politischen Kontextes auf Kuba zur Zeit der Revolution, die uns dazu dient, den Kontext zu verstehen, in dem die so genannte „Theologie in Revolution“ entstanden ist. Da eine derart radikale Revolution wie die kubanische eine sehr unterschiedliche und einander widerstreitende Literatur hervorgebracht hat, stellte es sich als sehr schwierig für unsere Forschung heraus, die

Realität jener ersten Tage der Revolution darzustellen, ohne auf den manichäischen Mythos eines absoluten Bösen oder Guten hereinzufallen, der mit ihrer Darstellung oft einhergeht.

Angesichts des Risikos, die ideologische Leidenschaft sowohl der Sympathisanten der Revolution als auch ihrer Verleumder zu vervielfältigen, versuchen wir in diesem Kapitel, Historiker und Autoren unterschiedlicher politischer Couleur zu Rate zu ziehen, was uns dazu verhelfen kann, von den Ereignissen zu Beginn der Revolution ein differenziertes und möglichst neutrales Bild zu vermitteln. Der zweite Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit der Realität der protestantischen Kirche nach dem Triumph der Revolution. Es handelt von den unterschiedlichen Reaktionen und Haltungen, die angesichts der auf Kuba stattgefundenen sozialen Veränderungen eingenommen wurden, wie auch vom endgültigen Wandel, den ein Bereich der Kirche vollzogen hat in seinem Bemühen, die Mission und die theologische Erziehung in einer sozialistischen Gesellschaft zu verstehen.

Im vierten Kapitel versuchen wir, aus ökumenischer Perspektive die Entwicklung der Beziehung zwischen Marxismus und Christentum seit den unruhigen 1960er Jahren zu beschreiben, als Kirche und marxistischer Staat in einem Kampf ohne Pardon aufeinander prallten, bis zu den 90er Jahren, insbesondere bis zum Papstbesuch Johannes Paul II. im Jahr 1998 und der Celebración Evangélica im Jahr 1999. Das waren zwei Meilensteine in der Geschichte der kubanischen Kirche, die die Geburt einer Zeit der Entspannung in den Beziehungen zwischen Christentum und Marxismus auf der Insel symbolisieren, obwohl es auch in dieser Epoche Episoden gab, die die kritische und prophetische Seite der Kirche reflektieren. Wir beziehen uns daher in diesem Kapitel auf den Pastoralbrief „Die Liebe hofft alles“ vom September 1993.

Im dritten Teil (Kapitel 5, 6 und Exkurs III) beschäftigen wir uns mit den Entwürfen einer Theologie in der Revolution, die in dieser Arbeit als Teil der politischen Theologien, die im Kontext der 1960er Jahre sowohl in Europa als auch in Lateinamerika entstanden sind, verstanden wird.

Im fünften Kapitel ist von zwei ihrer Initiatoren, Rafael Cepeda und Adolfo Ham, die Rede, und es wird gefragt, inwieweit sich ihre theologischen und philosophischen Vorschläge in den ersten Jahren der Revolution zu Impulsen und Ansporn für den Sektor der protestantischen kubanischen Kirche verwandelten, der die Herausforderung durch den Marxismus und die Revolution positiv aufnahm. Nichtsdestotrotz ist es der Theologe und Pastor Sergio Arce, der, besser als jeder andere in dieser Generation, der beginnenden Bewegung der theologischen Erneuerung auf Kuba entschieden die akademische und systematische Ernsthaftigkeit und außerdem ihren Namen „Theologie in der Revolution“ verlieh. Das sechste Kapitel dieses dritten Teils beschäftigt sich mit der Entwicklung seines Entwurfs, seinen wichtigsten Voraussetzungen und Äußerungen.

Im vierten Teil (Exkurs IV und Kapitel 6) entwickeln wir die erste unserer Thesen, indem wir die Aporien und Inkonsistenzen der TRK als politische und prophetische Theologie vorstellen. Zur Veranschaulichung beschreiben wir eine der bedauernswertesten Geschichten seit Beginn der Revolution, die sich zu Recht in die Leidensgeschichten Kubas einreiht. Sie begann in den 60er Jahren, als die TRK begründet wurde. Wir beziehen uns dabei auf die Arbeitslager, die von der Regierung euphemistisch als „militärische Einheiten zu Unterstützung der Produktion" bezeichnet wurden. Diese hinterließen, obwohl sie offiziell „nur" drei Jahre (1965-1968) dauerten, eine tiefe Spur des Schmerzes bei Tausenden von jungen Kubanern und ihren Familien, die Opfer dieser Arbeitskonzentrationslager wurden. Im Exkurs 6 versuchen wir wiederzugeben, was diese „Militärischen Einheiten zur Unterstützung der Produktion" waren. Da im Exil sehr wenig Literatur über dieses Thema existiert, und auf der Insel fast gar keine, verwenden wir für diesen Exkurs Zeugnisse der Hauptbetroffenen, die in Zeitschriften und in einer Film-Dokumentation namens „Improper Conduct" zusammen getragen sind. Diese wurde in den 80er Jahren mit Zeugnissen vieler homosexueller Opfer dieser Lager erstellt und gewann den Preis „Best Documentary Audience Award" 1984 auf dem Internationalen Filmfestival in San Fransisco. Außerdem werden drei Bücher von Historikern auf Kuba und im Exil verwendet, die in den letzten Jahren publiziert wurden. Ein Werk mit dem Titel „Dios no entra en mit oficina" („Gott hat keinen Zutritt zu meinem Arbeitszimmer") wurde mutig auf Kuba publiziert. Es handelt sich dabei um das Tagebuch des baptistischen Pastors Alberto Gonzáles, eines der Opfer, der die meiste Zeit in diesen Lagern verbracht hat.

Dieses traurige Ereignis bzw. das Schweigen der protestantischen Kirche, besonders der neuen revolutionären politischen Theologie auf Kuba angesichts dieser Leidensgeschichte, hat uns den Weg geebnet für die Auseinandersetzung mit der PTM und für die kritische Beurteilung seiner wichtigsten und radikalsten Äußerungen. Da handelt das siebte Kapitel.

Im fünften und letzten Teil unserer Arbeit beschäftigen wir uns schließlich mit einer zweiten These, nämlich mit der Bestimmung neuer Voraussetzungen für eine politische Theologie auf Kuba im Dialog mit der PTM. Nach einer kurzen Vorstellung des politischen, sozialen und religiösen kubanischen Kontextes in den letzten beiden Jahrzehnten (Kapitel 8) schlagen wir als Zusammenfassung der vorliegenden Arbeit zwei Thesen einer schöpferisch-kritisch-politischen Theologie mit der Absicht vor, neue theologische Perspektiven im Dialog mit der PTM und auch Impulse zu präsentieren, die dazu beitragen, sich der Herausforderung für die Mission der kubanischen protestantischen Kirche zu stellen.

Aus Gründen der Übersichtlichkeit und besseren Lesbarkeit wird in dieser Arbeit bei Bezeichnungen jeweils meistens die männliche Form verwendet, doch Frauen und Männer sind gleichermaßen gemeint.

Ein Dankeswort

Abschließend möchte ich allen danken, die in irgendeiner Weise diese Arbeit unterstützt haben, so dass sie im "endgültigen und erfolgreichen Hafen" angekommen ist. Es sind viele gewesen, bei denen ich mich von Herzen bedanken möchte, durch welche Gott seine Gnade und unendliche Liebe erneut offenbart hat: bei der Missionsakademie für seine finanzielle und akademische Unterstützung, vor allem bei Ulrich Dehn, meinem Doktorvater, bei der Studienleitung, Michael Biehl, Sabine Förster, Werner Kahl, Daniel Chiquete, Uta Andrée, Claudete Beise; bei Adolfo Ham für den durch so viele Jahre geführten Dialog, aus dem die meisten Thesen dieser Arbeit entstanden sind; bei Tony Ramos für die "entscheidende bisher unbekannte Perspektive" von Kuba; bei meinen Kollegen, Freunden und meiner Familie, für ihre bedingungslose Unterstützung, Korrekturen und Ermutigung zu allen Zeiten; bei meiner Mutter für ihre beständigen Gebete; bei meiner Frau und Liebe Julia, weil sie als ein Engel des Lichts zur richtigen Zeit in meinem Leben erschien; und bei Helena Ruth, unserem größten Schatz, weil ihre Ankunft die endgültige Inspiration bedeutete.

Erster Teil: Vermittlungen von der PTM aus. Untersuchungen der Neuen Politischen Theologie nach Metz

„Ich verstehe sie (die Politische Theologie)
positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft
unter den Bedingungen unserer
gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren“
J. B. Metz[9]

„Wo die Erinnerung versiegt, rettet kein Platonismus oder Idealismus
unsere christliche Identität…
heute ist die Art, wie wir in der Kirche mit Auschwitz umgehen,
ein Anzeichen dafür, ob wir nur eine kultische Anamnese feiern,
in der Eucharistie, oder ob wir auch eine anamnetische Kultur entwickeln,
in unserer Lebenswelt.“ J. B. Metz[10]

Erstes Kapitel: Die politische Wende in der Theologie der 1960er Jahre

I.1 - Das Politische in der Theologie: eine kurze Annäherung

Die Begriffe politische Theologie bzw. politische Religion sind schon in der Antike von den Stoikern verwendet worden.[11] Max Pohlenz behauptet in seinem Buch „Die Stoa: Geschichte einer geistlichen Bewegung“, dass Panaitios zwischen drei Klassen von Göttergestalten im antiken Griechenland unterschieden hat: den als Personen gedachten Naturkräften, den Göttern der Staatsreligion und denen des Mythos (genus physikon, politikon, mythikon). Außerdem hat er damit die tripartita theologia begründet, die sich namentlich in der rationalistischen Theologie Roms durchgesetzt hat.[12] Im Kontext des Römischen Reiches wurde der von der Stoa begründete Begriff als *Civilis Theologia* zur Legitimierung des bestehenden „absoluten“ Verlangens des Staates gegenüber der Natürlichen Theologie benutzt. In der Renaissance

[9] Metz; 1968; S. 99.
[10] Schuster, E.; S. 43.
[11] Die Geschichte des Begriffes Politische Religion ist von E. Peterson Der Monotheismus als politisches Problem, 1935; H. Maier Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, 1965; J. Moltmann Kirche im Prozess der Aufklärung; J. Taubes (Hg.) Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1 1983, S. 117 – 180; S. Wiedenhofer Politische Theologie 1976; und, genau in Bezug auf die PTM, M. Ulbricht Rationalität und Reich Gottes, 1980 wie auch Metz, Politische Theologie in Sacramentum Mundi; 1968a hinreichend erläutert worden.
[12] Moltmann, J. in Metz; 1970; S. 21.

wurde dieses römische Konzept durch Machiavelli und Hobbes in ihrer politischen Theorie in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche und die restaurative Idee eines „christlichen Staates“[13] wieder aufgegriffen. Die politische Theorie von Hobbes wurde im Zeitalter des Absolutismus und der französischen Revolution zur politischen Praxis. Ihre Auswirkungen auf das Verhältnis von Staat und Kirche waren noch in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts zu beobachten. In diesem Sinne sollen demnach der Absolutismus und die Revolution gemeinsam behandelt werden.[14]

Im 20. Jahrhundert wurde der Begriff Politische Theologie von dem deutschen Staats- und Rechtstheoretiker Carl Schmitt verwendet, der diesen unter dem Einfluss der aufklärungskritischen Ideenlehre des französischen Traditionalismus des 19 Jahrhunderts entwickelte, nämlich der Rückkehr zu einer theokratischen und ständischen Gesellschaftsordnung. Im Jahr 1922 führte Schmitt den Begriff Politische Theologie mit der Veröffentlichung seiner gleichnamigen Schrift in die intellektuelle Diskussion ein. Kurz darauf erschien dieser theologische Gedanke in seinem Buch „Der Begriff des Politischen“ (1932 - eine Erweiterung seines Aufsatzes von 1927).

Nach Schmitt ist Theologie immer politische Theologie: “Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe”.[15] Als Gegner der Weimarer Republik und der parlamentarischen bzw. liberalen Demokratie versuchte der „tridentinisch katholisch“ erzogene Staatrichter, seine Idee des Politischen wie auch der Souveränität, deren Verhältnis zueinander Schmitt durch sein Gottesbild bestimmte, auf den absolutistisch verstandenen Staat zu fokussieren.[16] Mit diesem Staatsverständnis gilt er als ein Wegbereiter des nationalsozialistischen Staatsgedanken.

Der Begriff Politische Theologie meint im späteren 20. Jahrhundert einen anderen Zusammenhang zwischen Politik und Theologie. A priori kann es sich bei der Analyse dieses Begriffes um zwei grundverschiedene Bedeutungen des Politischen und der Theologie handeln.

Einerseits kann Politische Theologie als Unterstützung, bzw. Propagandavehikel des Staates, als moralisches Druckmittel für bestimmte politisch-religiöse Interessen angesehen werden,[17] Anderseits und im Gegensatz zu der bis in die 60er Jahre benutzten Bedeutung wird Politische Theologie grundsätzlich im Kontext Europas und Amerikas[18] als kritisch-dialektische Reflexion der eschatologischen Botschaft des christlichen Glaubens im Gespräch mit der Gesellschaft benutzt.

---

[13] Metz, 1969a.; S. 1233 ff.
[14] Ulbricht, M. S. 14
[15] Schmitt, C. 1993, S. 43.
[16] Schmitt, C. 1963, S. 70.
[17] So lautet eine der Thesen Petersons in seinem Beitrag „Der Monotheismus als politisches Problem“; Vgl. Peterson, Erik; S. 104, 105.
[18] Hier beziehen wir uns unter anderem auf die sogenannten Befreiungstheologien in Lateinamerika und auf den Entwurf der sogenannten „Theologie der Revolution“ in den USA.

Theologisch-philosophische Motive und die Entwicklung einer so im römisch-katholischen Raum von Metz verstandenen Politischen Theologie sollen der Inhalt dieses Kapitels sein. Dies aber ist kein Versuch, „etwas Neues“ über die Theologie von Johann Baptist Metz zu sagen, oder gar die neue Politische Theologie zu rekonstruieren. Es geht in diesem Kapitel genau um eine Darstellung bestimmter Voraussetzungen und Aussagen, die m.E. im Zusammenhang mit der TRK und herausfordernd ihr gegenüber stehen bzw. sich mit der kritischen politischen Theologie von Metz auseinandersetzen.

I.2 - Die Politische Theologie als Praxisfundamentaltheologie am Anfang der PTM: Primat der Praxis in der Theologie

In den 1960en Jahren kam es zur politischen Wende in der Fundamentaltheologie. Diese fand nicht nur in Lateinamerika statt, wo eine Atmosphäre der geschichtlich-revolutionären Herausforderungen gegenüber der theologischen Botschaft herrschte. Auch im gesellschaftlich „erregten“ Europa gab es diese Wende: beispielsweise im deutschen Sprachraum durch die Theologie der Hoffnung Moltmanns (1964) sowie durch die von der evangelischen Theologin Dorothee Sölle formulierte Kritik der Existentialhermeneutik Rudolf Bultmanns (1971)[19], aber hauptsächlich durch die von Metz begründete Politische Theologie, die im Prinzip „sowohl aus einer sich zunehmend säkularisierenden als auch zunehmend politischer werdenden Stimmung des verbürgerlichenden Nachkriegsdeutschland entstand“.[20] Diese wurde von Metz anfangs als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie bestimmt[21], wie auch als Versuch, die eschatologische Botschaft des christlichen Glaubens in Bezug auf einen gesellschaftlich kritisch-praktischen Entwurf zu formulieren. Damit fügte Metz, als Vertreter einer politisch engagierten Theologengeneration in den 1960er Jahren, eine neue Komponente und zwar eine Wendung zur Praxis in die Fundamentaltheologie ein.

Die Bedeutung des Begriffes der Fundamentaltheologie hatte sich in den letzten Jahren verändert. Im römisch-katholischen Raum wurde diese Veränderung in den Werken unter anderen von H. de Lubac, Marie-Dominique Chenu, I. Congar, K. Rahner, H. Urs von Balthasar, wie auch durch die Enzyklika Gaudium et Spes und Dei Verbum des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich gemacht.[22]

---

[19] Sölle, D., Politische Theologie; 1971.
[20] U. Dehn; S. 215.
[21] Metz; 1968; S. 99.
[22] Meiner Meinung nach waren es zwei dieser Vertreter, nämlich Marie-Dominique Chenu mit der „nouvelle théologie“ und Karl Rahner mit der „anthropologischen Reform“, und das Zweite Vatikanische Konzil, die überhaupt den Grundstein gelegt haben, damit die römisch-katholische Theologie sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickeln bzw. verändern konnte. Ich schließe mich der Sichtweise von Gustavo Gutierrez an, dass die Befreiungstheologie in Lateinamerika Empfängerin der Auswirkungen der sogenannten “Arbeiterpries-

Wenn die Fundamentaltheologie im 19. Jahrhundert als Apologie konzipiert wurde, wird sie aufgrund der Entwicklung der römisch-katholischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nun anders verstanden. Heute ist eine neue Sichtweise entstanden: Das Verstehen ist wichtiger als die Widerlegung. Außerdem wird dargelegt, dass es heute in der Theologie notwendiger ist, den Glauben zum Dialog zu motivieren und sich gegenüber der Gesellschaft zu öffnen als den Glauben zu verteidigen. Ich schließe mich der Meinung von Heinrich Fries an, dass in der Gegenwart nicht versucht werden soll, die Fehler der Vergangenheit zu verwerfen, sondern dass erfolgreiche Voraussetzungen zu ihrer Vermeidung erarbeitet werden müssen. Es soll eigentlich versucht werden, zuzuhören, Grundfragen zu stellen, Praxisfragen zu beantworten, „Kontaktwege" zu finden.[23]

„Die Glaubwürdigkeit der Kirche beruht vielmehr auf ihrer Fähigkeit und ihrer Bereitschaft, dass, wie das II. Vatikanum sagt, das Licht Jesu Christi, der das Licht der Völker ist, auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, dass sie die Transparenz der Person, des Wortes und des Werkes Christi in ihrem Sinn, Tun und Verhalten gewährt… Die Kirche wird heute glaubwürdig, indem sie in Wort und Tat Anwalt Gottes und damit Anwalt des Menschen wird, Anwalt seiner ursprünglichen Rechte, Würde und Freiheit, besonders überall dort, wo diese unterdrückt und zerstört werden".[24]

Angesichts dessen stehe die Theologie vor der Herausforderung, durch die Vermittlung des christlichen Glaubens mit der umgebenden Gesellschaft zusammenzukommen, um ihre Botschaft für diese relevant zu machen, das heißt, wie es Moltmann in „Der gekreuzigte Gott" darstellte, die sogenannte Spannung zwischen Identität und Relevanz[25] zu schaffen. Darüber hinaus soll der Glauben aus der Eschatologie heraus in die Abhängigkeit von der Veränderung bzw. der Zukunft der Gesellschaft geführt werden und sich in die Praxis verwandeln. Dies wären die Forderungen einer von der politischen Theologie in den 1960er Jahren erarbeiteten Fundamentaltheologie.

I.2.1 Ein neues Theorie-Praxis Verhältnis: ein neues Grundproblem für die Theologie

Am 2. Februar 1968, so erzählte Piet Schoonenberg in seinem Beitrag „Orthodoxie und Orthopraxis" 1968, nachdem im Fernsehen Berichte von den Kämpfen in Saigon – der "Tet"- Offensive der Vietkong – zu sehen waren und unmittelbar darauf die

---

ter" in Frankreich war, deren Haupthistoriker/-theologe M.-D. Chenu war, sowie des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Einsichten von CELAM in Medellín 1968.

[23] Vgl. Fries, H. „Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie" in: Bauer, Johannes; S. 127ff; wie auch Fries, H. "Hacia una comprensión de nuestra actual teología fundamental" in: Concilium, (46) 68 – 97.

[24] Fries, H.: „Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie"; in: Bauer, Johannes; S. 141.

[25] Moltmann, J.; 1972; S. 12ff.

Diskussion über den Neuen Katechismus, der im Auftrag der niederländischen Bischöfe herausgegeben wurde, begann, fragte sich Schoonenberg, ob denn eine theologische Debatte wirklich so wichtig sei, während die Welt von Kriegen erschüttert werde?[26] Diese Frage spiegelte den Antrieb einiger Theologen, sensibel zu realen Bedrohungen der Menschenwürde und von Menschenleben, dem biblischen Hauptthema bzw. der antiken Diskussion zwischen Orthodoxie und Orthopraxis, zurückzukehren.

Nach Jürgen Moltmann hat jede Theologie, die auf „ihre eigene Weise" als politische Theologie bestimmt wird, eine bestimmte Voraussetzung, die sie voran treibt: die Analyse der politischen und praktischen Situation, in der Theologie gedacht, diskutiert und verbreitet wird. Sie sei keine Theorie, die nach einer Praxis rufe, sondern eine Reflexion der vorhandenen Praxis im Lichte des welterneuernden Evangeliums. Das Theorie-Praxis Verhältnis solle nicht mehr einlinig idealistisch dargestellt, sondern in dialektischer Verschränkung gesehen werden. Das heißt für Moltmann nicht, dass nun die Praxis die Theorie materialistisch bestimme. Beides, die Theorie und die Praxis, sollten sich von dieser neuen Perspektive aus im Lichte des befreienden Evangeliums gegenseitig korrigieren lassen.[27]

Dieser neue „Theologieantrieb" in den 1960er Jahren entstand aus einem „apologetischen Interesse", wodurch die neue theologische Hermeneutik, als Fundamentaltheologie, einen betont geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter erhält und damit zugleich auf eine Wahrheit zielt, die sich als dialektische Einheit von Theorie und Praxis, von Orthodoxie und Orthopraxis darstellt.

Metz berief sich in einem 1966 erschienen Artikel Kirche und Welt im eschatologischen Horizont auf die Kirchenkonstitution in Bezug auf das neue Orthodoxie-Orthopraxis Verhältnis. Der Christ sei „Mitarbeiter" an dem verheißenen Reich des universalen Friedens und der Gerechtigkeit. Die Orthodoxie seines Glaubens müsse sich ständig bewahrheiten in der Orthopraxie seines endzeitlich orientierten Handels, denn die verheißene Wahrheit sei eine Wahrheit, die „getan werden muss".[28] Außerdem wird das Ziel der Theologie und der Mission der Kirche von ihm daher in einer „hominisierten" Welt im Lichte einer politischen Theologie so verstanden:

> „Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis (…) Die Rede von der politischen Theologie sucht in der gegenwärtigen Theologie das Bewusstsein zu reklamieren vom anhängenden Prozess zwischen der eschatologischen Botschaft Jesu und der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit".[29]

---

[26] Schoonenberg, Piet "Orthodoxie und Orthopraxie" in: Karl Rahner; 1968; S. 28.
[27] Moltmann, J.; 1984; S. 9.
[28] Metz; 1968 S. 86.
[29] A.a.O.; S. 104, 105.

Sie (PT) werde als nachidealistische Theologie betrachtet, insofern sie in diesem Sinne versuche, als Korrektiv gegenüber einer situationsfreien Theologie, gegenüber allen idealistisch geschlossenen theologischen Systemen ihren Ansatz zu finden. Sie nähre sich aus einer gewissen Beunruhigung, ja aus einem gewissen Erschrecken, aus einer Erfahrung von Nichtidentität. Darüber hinaus nehme sie die konkrete geschichtlich-gesellschaftliche und kulturelle Situation wie auch die Leidensgeschichte auf, über die noch näher Auskunft zu geben sein werde.[30]

Ein solcher Versuch, die Spannung bzw. den Dualismus zwischen Immanenz-Transzendenz, Diesseits-Jenseits, Natur-Übernatur, Gott-Welt, Orthodoxie-Orthopraxie theologisch aufzuheben, wurde in den 1950er bzw. 1960er Jahren auf verschiedene Weise unternommen, im deutschem Sprachraum, außerhalb von den oben genannten Entwürfen von Metz, bei Karl Rahner mit seiner anthropologischen Methode und seinem Dialogantrag an den Marxismus; bei Edward Schillebeeckx mit der anthropologischen Christologie, bei Jürgen Moltmann mit der Theologie der Hoffnung; bei Dorothee Sölle mit ihrem politischen Nachtgebet bzw. der sogenannten „Theologie nach dem Tode Gottes"; in der englischsprachigen Theologie bei John A. T. Robinson mit der auf Deutsch sogenannten „Gott-ist-Tot-Theologie"; Harvey Cox und Richard Shaull mit einer Theologie der Revolution; bei Ruben Alves und Gustavo Gutierrez (jeweils im spanischen und portugiesischen Sprachraum) unter anderen im lateinamerikanischen Kontext mit seinem Entwurf einer Befreiungstheologie.

I.2.2 Faktoren der Wende in der zur Praxis orientierten Theologie

Wie wurden „dieses neue Bewusstsein" in der Fundamentaltheologie und ihre Hinwendung zur Praxis in der Gesellschaft wahrgenommen? Wie hat sich diese neue theologische Richtung etabliert, in der die sozio-politischen Voraussetzungen als *loci theologici* verstanden wurden? Es gibt in den 1950er und 1960er Jahren hauptsächlich drei Entwicklungen, die im Kontext der römisch-katholischen Kirche einen entscheidenden Einfluss auf theologische Bewegungen in Europa und Amerika, in unserem Falle auf die PTM in den ersten Jahren, ausgeübt haben und die sogenannte Wende zur Praxis herbeiführten: der Dialogvorschlag an die säkularisierte Welt beim Vatikanische Konzil, die anthropologische Wende Karl Rahners und der Dialog mit dem Marxismus.

[30] Metz; 1997; S. 167, 197.

a - Der Dialogvorschlag an die gegenwärtige „säkularisierte“ Welt beim Zweiten Vatikanischen Konzil durch *Gaudium et Spes* (Der institutionelle Antrieb)

Die Forderung nach einer säkularisierten Gesellschaft bzw. einer „hominisierten“ Welt war in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vor allem in der protestantischen Theologie erhoben worden. Die römisch-katholische Kirche, die als Institution damals noch tridentinisch orientiert war, wartete bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil damit, einen Dialogantrag an die gegenwärtige säkularisierte Welt zu stellen.[31] Dieser Dialogantrag wurde weitgehend durch die von Ives Congar und Karl Rahner ausgearbeitete Pastorale Konstitution Gaudium et Spes (GS) dargelegt. Eine revolutionär neue Perspektive in der Geschichte der Römisch-Katholischen Kirche war entstanden, welche die Mission und die Rolle der Kirche in der gegenwärtigen Welt sowohl als Dialog mit der säkularisierten Gesellschaft als auch als Vermittlung der Gerechtigkeit und Menschenwürde zu verstehen versuchte.

Im 4. Kapitel der Konstitution wird behauptet, dass die Kirche, die die Erlösung der Menschen zum Ziel hätte, nicht nur das Evangelium und das neue christliche Leben verkündigen, sondern auch den Menschen das Gotteslicht bringen, bzw. sie ins Gotteslicht führen sollte. Sie müsste die Würde der Menschen heilen bzw. erhöhen. Ferner sollte sie versuchen, die Verbindung zwischen allen Menschen aus verschiedenen Kulturen und Traditionen zu stärken. Die Kirche würde einen tieferen Sinn erfüllen, indem sie versucht, eine plurale und menschlichere Gesellschaft zu bilden.[32] Somit entstand ein neuer Begriff der Mission, nämlich die sogenannte Integralberufung der Kirche. Bei der Benutzung dieses Begriffes in der Konstitution (GS §10, 11, 57, 59, 61, 63, 75, 91) wurde versucht, die Grenzen zwischen Glaubensleben und säkularer Tätigkeit - zwischen Kirche und Welt - zu überwinden.

Mit dieser theologisch progressiven Weitläufigkeit des Begriffes Mission wurde die pastorale Konstitution Gaudium et Spes zu einem der einflussreichsten Dokumente des Konzils bzw. der Geschichte der Römisch-Katholischen Kirche, mit dem zumindest zwei zentrale Themen der Theologie weiterentwickelt wurden: die der Welt und des Menschen. Sie wurden zur Grundlage für die weitere Entwicklung der PTM.

In der Konstitution *Dignitatis humanae*, der letzten des Konzils, wurde der Mensch sowohl als Ebenbild Gottes als auch als sozialer Mensch dargestellt, der mit Subjektivität ausgestattet ist, d.h. mit Bewusstsein und Freiheit.[33] Gaudium et spes hatte daher bereits die drei Begriffe der Französischen Revolution als Fortschritte des modernen Menschen in sich aufgenommen, nämlich: Freiheit (G.S. § 17), Gleich-

[31] Man kann hier einige Ausnahmen im römisch-katholischen Raum nennen, nämlich J. Turmel (1859 – 1943) A. Loisy (1857 – 1940), M. Blondel (1861 – 1949) als Vertreter des sogenannten Modernismus, die die historische Methode bei der biblischen Interpretation anzuwenden versuchten.
[32] Salaverri, Joaquín; S. 367.
[33] A.a.O. S. 819.

heit (G.S. § 29) und Brüderlichkeit (G.S. § 32). Außerdem behauptete die Konstitution, man solle die Grundgleichheit aller Menschen anerkennen, da alle als *Imago Dei* erschaffen worden wären, (…) alle sozialen und kulturellen Arten der Diskriminierung, z.B. auf Grund des Geschlechtes, der Religion, der Rasse oder des Volkes solle man überwinden bzw. beseitigen, weil sie dem Schöpfungsplan Gottes widersprächen (G.S. § 29).[34]

Andererseits wird der Begriff „Welt" erarbeitet bzw. dargestellt, der im Lauf der Dogmengeschichte auf unterschiedliche Weise und widersprüchlich verwendet wurde. Vor allem sah man die Welt in verschiedenen Epochen 1. als System, auf welches seine Gegner und die feindlichen Kräfte gegen Gott einwirken (offenbar manichäistische Einstellung); 2. als die ganze Schöpfung; 3. als einen Ort, an dem die Menschen leben; und 4. als Kosmos, der durch Christus als eine neue Schöpfung erlöst bzw. erneut worden ist.

Während die Tradition vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Prinzip die erste Begriffsbestimmung übernahm, mit der die Welt verteufelt wurde, wurden bei der GS die letzten drei Begriffsbestimmungen verwendet, um die Welt eindeutig positiv zu begreifen.[35]

Darüber hinaus wurden die Autonomie, die Emanzipation und die Werte der „weltlichen Institutionen" anerkannt. Laut der Konstitution haben Kirche und Politikgemeinschaften, obwohl sie sich in ihren jeweiligen Methoden und Zielen voneinander unterschieden, gemeinsame Elemente bei ihrer gesellschaftlichen Berufung, und zwar unter anderem, den Dienst an der persönlichen und der sozialen Menschenwürde.[36]

Die Kirche befinde sich heute, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auf der Suche nach einer anderen Art, die Welt in ihrer Verschiedenheit zu betrachten: mit großem Respekt, mit mütterlicher Sympathie, und mit großmütiger Liebe solle alles in der Welt (von der Kirche) berücksichtigt werden.[37]

Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Konstitution Gaudium et spes setzten für das Verhältnis der Kirche als Institution zur gegenwärtigen Gesellschaft eine positive Wende und einen radikalen Perspektivenwechsel im Vergleich zu den vergangenen Prinzipien der Römisch-Katholischen Kirche voraus. Die Worte von Paul VI bei der Abschlussrede haben dieses bestätigt:

---

[34] A.o.A. S. 373, ff.

[35] Die bei der GS positiv verwendeten „Welterfahrungen" nimmt Metz an, um durch seine These „Welt als Geschichte" auch im Gespräch mit der sogenannten Theologie der Säkularisierung seine Theologie zur Welt zu begründen. Kurz nach dem Konzil fragte er sich: „Ist die Kirche denn etwas anders als die Welt? Ist sie nicht auch Welt? Sind wir Christen, die wir doch die Kirche bilden, nicht auch Welt? Wohin wenden wir uns, wenn wir uns zur ‚Welt' wenden? Die Kirche ist nicht einfach Nicht-Welt, sie existiert nicht ‚neben' oder ‚über' unserer säkularisierten Gesellschaft, sondern in ihr". Siehe Metz; 1968; S. 85.

[36] Metz; 1968; S. 393.

[37] Floristan, Casiano. S. 137.

> "Another point we must stress is this: all this rich teaching is channeled in one direction, the service of mankind, of every condition, in every weakness and need. The Church has, so to say, declared herself the servant of humanity, at the very time when her teaching role and her pastoral government have, by reason of the council's solemnity, assumed greater splendor and vigor: the idea of service has been central".[38]

Nach Metz bildete das Konzil selbst nur einen kleinen Schritt zur notwendigen Veränderung der Theologie der Kirche in Bezug auf die sozio-politische Förderung der gegenwärtigen Gesellschaft.[39] Im Wesentlichen war es dennoch der Grundstein in der römisch-katholischen Kirche und wurde von nicht wenigen Theologen als ein neuer Versuch bezeichnet, die Einstellung des Kirchenvaters Irenäus zur Welt einzuführen. Anstatt einer Kirche, die entweder sich von der „Welt" zu trennen versuchte, oder sogar sich gegen sie einsetzte, ist eine „neue" Kirche entstanden, die sucht, mit ihr eins zu werden, sich für die Menschenwürde zu engagieren, ihr zu dienen. Auch wenn ihre Wirklichkeit oft negativ aussah, wurde hiermit eine positive Atmosphäre aufgebaut, in der neue Fragen die Theologie aufwühlten und daraus neue Methoden entwickelt werden konnten.

b - **Die Hermeneutik nach der anthropologischen Reform Karl Rahners (Der anthropologische Antrieb)**

Der französische dominikanische Theologe Claude Geffré hat bereits in seinem Buch *Le christianisme au risque de l'interprétation* aus dem Jahre 1984 das neue Verhältnis von Hermeneutik und Dogma im 20. Jahrhundert beobachtet, welches die gegenwärtige theologische Botschaft vor Herausforderungen stellte.[40] Unter Dogma kann man im Wesentlichen zwei Begriffsbestimmungen unterscheiden, und zwar: einerseits Dogma als dogmatischer unkritische Behälter der Glaubenswahrheit, was eine Verknöcherung der christlichen Botschaft zur Folge hat. Das ist mittlerweile eine veraltete Sichtweise. Andererseits wird heute Dogma als dogmatische Theologie dargestellt, besser gesagt als Grundlage des (christlichen) Systems, zur Darstellung der christlichen Wahrheiten, die sich auf jede Zeit bzw. an jeden Kontext anpassen lassen. Um diese Sichtweise effektiv in der Gesellschaft darzustellen, die Kontextualisierung der christlichen Wahrheiten, ist die Hermeneutik, die sich im 20. Jahrhundert entwickelt hat, notwendig. Laut Geffré sei die Hermeneutik der Gegenwart, in Bezug auf die dogmatische Theologie, eine theologische Denkbewegung, die bei ih-

---

[38] In http:// www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/index.htm (abgerufen am 11.01.10).

[39] Das lässt sich aus seinem 1968 in Münster zusammen mit Karl Rahner vorgelegten Beitrag „Probleme des Konzils und Probleme der gegenwärtigen Kirche" in: Rahner, 1968, S. 9 – 27; wie auch in „Kirche und Welt im eschatologischen Horizont" in: Metz; 1968; S. 75 ff. und in seinen zwei Exkursen in gleichem Buch „Über Institution und Institutionalisierung" und „Über die Beteiligung der Christen am Politischen Friedenswerk", S. 122 – 130, ableiten.

[40] C. Geffré; S. 186 ff.

rem Versuch, die Vergangenheit in einen Zusammenhang mit der Gegenwart bzw. mit dem Kontext zu bringen, dazu herausfordere, verschiedene Ansichten und neue Interpretationen der christlichen Wahrheiten (Dogma) für jede Realität anzunehmen.[41] Eine solche Anwendung der Hermeneutik innerhalb der dogmatischen Theologie führte dazu, eine nicht „autoritäre“ Autorität und eine nicht „traditionelle“ Tradition zu begründen. Außerdem wird heute versucht, die christliche Botschaft plural und kontextuell aufzufassen, insofern sie mit einer bestimmten politisch-sozialen Realität in Verbindung steht.

Einer der römisch-katholischen Theologen, der in der Vor- bzw. Nachgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgreich die Herausforderung der Hermeneutik für die dogmatische Theologie herausstellte, war der Jesuitenpriester Karl Rahner,[42] im Wesentlichen durch sein Gespräch mit der existentiellen Philosophie M. Heideggers, der die Hermeneutik nicht nur als Verständnis des Seins gesehen hatte, sondern als Grundlage des menschlichen Daseins in der Welt und der Geschichte.

Karl Rahner, dessen theologischer Entwurf unter dem Einfluss ignatianischer Spiritualität, der Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, die durch die neuzeitliche Transzendentalphilosophie J. Maréchals vermittelt wurde, und der Ontologie Heideggers entstanden war, hatte die theologische Botschaft der Kirche nicht als einfache Information, sondern als historischen Dialog zwischen Gott und den Menschen in Bezug auf die Erlösung betrachtet.

Im Zentrum dieses Dialogs zwischen Gott und Mensch, der schon von Rahner zuerst als „Geist in der Welt“[43] und später als Hörer und Behälter der Gottesoffenbarung in der Geschichte[44] dargestellt wurde, steht die Erfahrung der Gnade Gottes.

Die Lehre von der Gnade wurde der Schwerpunkt seiner Theologie, in Verbindung mit seiner Anthropologie. Bei einem Interview 1974 „Gnade als Mitte menschlicher Existenz“ behauptete Rahner, die Selbstmitteilung Gottes als Gnade sei die innere Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit. Diese Gnade sei ein Angebot, welches man annehmen oder ablehnen könne, der Mensch könne somit aus der transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens gar nicht heraustreten. Hieraus ergibt sich das, was Rahner Anonymes Christentum nennt, sowie auch, dass er keine Religion, gleichgültig welcher Art, fand, in der nicht die Gnade Gottes, wenn vielleicht auch in einer verborgenen Weise gegeben sei.[45] Das Konzept der Gottesgnade als etwas Transzendentes/Existentielles begründete die Entwicklung seiner

---

[41] A.a.O. S. 205.

[42] In diesem Kontext gilt auch die Wirkung der sogenannten „Kerygmatischen Theologiebewegung“ an der Theologiefakultät in Innsbruck in den 1930er Jahren, in Bezug auf ihren Versuch, dass die Theologie eine aktuell wirksamere Verkündigung des Evangeliums wurde. Indirekt hat diese Bewegung einen Einfluss auf die Theologie des damals jungen Dogmatikdozenten Karl Rahner ausgeübt. Der „Kerygmatischen Bewegung“ gehörte auch der ältere Bruder Rahners, Hugo Rahner, als Mitglied an. Vgl- A. Angellini „El desarrollo de la Teologia Catolica del siglo XX” in: Pacomino, Luciano, S. 768 auch Gibellini, R.; S. 244.

[43] Siehe Rahner, K.: Geist in Welt; in: Sämtliche Werke. Band II; 1996.

[44] Siehe Rahner, K.: . Hörer des Wortes; 1963.

[45] Rahner, K.; 1974; S. 83.

Transzendentaltheologie bzw. seiner These vom Anonymen Christentums, nämlich, das Christsein als manifestes Menschsein und umgekehrt. Nach Rahner ist Menschsein als ein anonymes Christ-sein darzustellen.

Die Grundfrage der Philosophie der Neuzeit mit der Frage:„Was ist der Mensch?“ erlangte in diesem Kontext einen theologisch neuen Antrieb. Nicht Gott, sondern die Geschichtlichkeit des Glaubenden, nicht der objektive Glaube, sondern das subjektive Gläubig-sein rückten „ins Zentrum“.[46] Die Inkarnation, das Ereignis Jesus Christus, war demnach nicht nur die Antwort auf das Bedürfnis des Menschen nach Erlass der Sünden sondern auch das endliche Ziel der Schöpfung, die Grundlage des Mensch-seins.

Obwohl Rahners Begriff wahres Menschensein in seinem Entwurf des Anonymen Christentum seinen Ursprung im Christ-Sein hatte bzw. aus einer christlichen Perspektive entstand,[47] was m.E. heute umstritten sein kann, wurde dieser nicht nur als theologisch christliche Grundlage für den Dialog unter den Religionen benutzt[48] sondern auch als Eröffnung zum Dialog mit den Naturwissenschaften und dem Marxismus. Der Jesuitenpriester erarbeitete seine These kurz darauf beim Zweiten Vatikanischen Konzil bei der Begegnung mit der vom deutschen Priester Erich Kellner im Jahre 1956 begründeten Paulusgesellschaft.[49]

Mit dem Versuch, den Kern des christlichen Glaubens existentiell bzw. aus der menschlichen Perspektive innerhalb der Geschichte zu definieren, hat Rahner die Entwicklung der Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der römisch-katholischen Kirche (wie auch im protestantischen Raum) maßgeblich beeinflusst. Man spricht hier von einer anthropologischen Wende. Für die römisch-katholische Theologie bedeutete diese Entwicklung das Ende der Schultheologie.

In seiner transzendentalen Theologie spricht Metz 1974 in einer *Laudatio* auf Karl Rahner zu dessen 70. Geburtstag davon, dass Rahner das System der Schultheologie auf „das Subjekt“ hin aufgesprengt habe. Sie (die transzendentale Theologie) habe das Subjekt herausgebrochen aus dem Fels eines scholastischen Objektivismus, in den die Schultheologie eingeschlossen war. Als Subjekt bezeichne man demnach den Menschen in seiner Erfahrungsgeschichte. In diesem Sinne habe der Jesuitentheologe die religiöse Lebensgeschichte bzw. die „existenzielle Erfahrung der Verschiedenheit der Menschen“ zum objektiven Thema der Dogmatik erhoben.[50]

Die Konsequenzen der Transzendentaltheologie Rahners bzw. seine Verwendung der philosophischen Hermeneutik Heideggers in Bezug auf das Welt- und Selbstver-

---

[46] Moltmann, J.; 1988a; S. 75.

[47] Siehe Rahner „Die Anonymen Christen“ in: STh VI, S. 545-554; und „Bemerkungen zum Anonymen Christen“ in: STh X; S.531–546.

[48] Wohlleben, E. S. 101ff.

[49] Piediscalzi, N. S. 42. Neben Rahner nahmen damals E. Bloch, R. Garaudy, J. Hromadka und Metz an den Tagungen im Jahre 1965 bis zum sogenannten „Prager Frühling“ teil, deren Beiträge Auswirkungen auf die marxistische Sichtweise ausübten. Siehe Mojzes, P. S. 158.

[50] Metz 1977; S. 199.

ständnis des Christen wurden 1961 von Metz in seiner theologischen Dissertation „Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquin“ gezogen. Diese durch die Theologie Rahners aufgenommene christliche Anthropozentrik, durch die Metz die Denkform von Thomas von Aquin als prinzipiell anthropozentrische Subjektivität und Geschichtlichkeit darstellte,[51] wird in der Entwicklung der PTM m.E. als die erste theologische Motivation betrachtet, mit der Metz versuchen wird. die Theodizeefrage zu beantworten.[52]

c - Der von Marx in der 11. These über Feuerbach geforderte Imperativ (Der ideologische Antrieb)

Von dem dreifachen Antrieb ist der marxistische der wörtlich am wenigsten überzeugende im ersten Moment der PTM. Trotzdem ist uns deutlich, wie diese Formulierung von Marx den christlich-marxistischen Dialog der sechziger Jahre beiderseits durchdrang.[53] Außerdem gehen wir davon aus, dass die Absicht, welche die marxistische These durchdringt, deutlich präsent vor dem Hintergrund des praktisch politisch-sozialen Fundaments der PTM ist. Ich beziehe mich hier auf Metz sogenannte praktische Fundamentaltheologie, die am Anfang seiner Politischen Theologie (Abschnitte II und III Zur Theologie der Welt) skizziert wird, damit eine andere Hauptthese in der Entwicklung der PTM ermöglicht wird, nämlich die Politische Theologie des Subjektes. Darüber hinaus ist der marxistische Antrieb bei der Entwicklung der PTM deutlich gemacht worden, prinzipiell durch die Auseinandersetzung mit Ernst Bloch und den Vertretern der Frankfurter Schule.

Siegfried Wiedenhofer verteidigt in seinem Buch „Politische Theologie“ 1976 die These, nach der sich die Entwicklung der Politischen Theologie chronologisch in zwei Phasen einteilen lässt.[54] Nach Wiedenhofer sei die erste Phase bei den Vertretern der neuen Politischen Theologie vor allem gekennzeichnet durch eine Aufnahme der Traditionen, der Ideologiekritik und des utopischen Denkens, „also der speziell politisch-sozialen Linie der Aufklärung“, sowie des Marxismus.[55] Obwohl ich mit einer solchen These in Bezug auf die Weiterentwicklung der PTM nicht gänzlich übereinstimmen kann, übernehme ich dennoch prinzipiell seinen Gedanken, um die

---

[51] Metz, 1962; S. 52–59; 89–94; 124–134.

[52] Obwohl die Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule, wie auch besonders der Dialog mit den Geschichtsthesen Benjamins die entscheidende Rolle in der Entwicklung der PTM gespielt haben, hat Metz oft während seines Lebens anerkannt, wie positiv, wenn auch kritisch, die Theologie Rahners in seiner Theologie beeinflusst hat. Metz; 1997; S. 95.

[53] Siehe in unserem Literaturverzeichnis Garaudy, R. „Der Dialog“; Mojzes, Paul „Christian. Marxist Dialogue in Eastern Europe”; Piediscalzi, Nicholas, (Hg.). “Three worlds of Christian–Marxist Encounters”; Ancic, Nedjeljko “Die Politische Theologie von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus“; Kellner, Erich (Hg.) „Gespräche der Paulus-Gesellschaft“; Wiedenhofer, S. „Politische Theologie“; Arens, Edmund. „Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie“.

[54] Wiedenhofer, S. 20 ff.

[55] A.a.O.; S. 20, 31.

Wende von Metz´ Theologie zur Praxis in einen Zusammenhang mit den Voraussetzungen zu bringen, die für die gesellschaftliche Praxis analysiert wurden. Hier berufe ich mich hauptsächlich auf den von Marx in der 11. These über Feuerbach geforderten Imperativ, dass es nicht darauf ankomme, die Welt verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verändern.

Mit Beginn der europäischen Moderne hatte sich das Wahrheitskriterium tiefgründig verändert. Nach Garaudys Auffassung bedeutete das Rationale nach Kant nicht mehr die Analogie der Erkenntnis mit dem Erkannten, sondern die Wirksamkeit der Beziehung Zweck-Mittel in der Praxis. Für Marx sei in seinen Thesen über Feuerbach der Hauptmangel allen bisherigen Materialismus gewesen, „dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung gefasst wird, nicht aber als menschliche sinnliche Tätlichkeit, Praxis, nicht subjektiv".[56] Durch diese Kritik wurde die Praxis als Wahrheitskriterium in die Philosophie eingeführt.

Die Bedeutung der Praxis als das einzige Kriterium der Wahrheit, wie in der 11. These über Feuerbach zusammengefasst, ist in den Fischtschen und Hegelschen Anfängen der Philosophie von Marx, genau bei den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" aus dem Jahre 1844 erschienen, obwohl die sogenannten elf Thesen von Marx über Feuerbach kurz nach seinem Tod in einer Kritik an der klassischen deutschen Philosophie von Engels veröffentlicht wurden. Im Kontext des Marxismus wird das Primat der Praxis in einen Zusammenhang mit der menschlichen Arbeit gebracht. Nach Garaudy habe der Marxismus den Akt der menschlichen Arbeit materialistisch interpretiert, bzw. die Tätigkeit der Menschen nicht in der Weise der idealistischen Philosophen auf die geistige Tätigkeit eingegrenzt. Die Entdeckung dieser zur Praxis orientierten Auffassung der Arbeit als schöpferische Aktion von Marx besteht darin, „sich der Verbindung zwischen dem Akt des Denkens und der Gesamtheit der gesellschaftlichen Praxis bewusst geworden zu sein".[57]

In den 1950er und 1960er Jahren wurde diese Auseinandersetzung mit den marxistischen Thesen über Feuerbach unter anderen von Ernst Bloch in seinem Opus magnum „Das Prinzip Hoffnung" weiterentwickelt.[58]

In der Religionskritik der Neuzeit ist nichts Anderes passiert. Obwohl sich der Einfluss der marxistischen Theorie im Prinzip auf das 19. Jahrhundert bezieht, und ihr Schwerpunkt in der Praxis, in ihrer Beziehung zur Weltveränderung lag, wurde

---

[56] Garaudy, R.; S. 66.

[57] A.a.O.; S. 68.

[58] Vgl. Bloch, Ernst; 1959 (zweites Kapitel). Dies spielte eine wichtige Rolle im Dialog zwischen Metz und Bloch in den ersten Jahren der PTM. Doch die Entwicklung des Begriffes Arbeit im Marxismus als Grundelement der Erzeugung und Erziehung des Menschen ist auch skeptisch bzw. kritisch beurteilt worden, da manchmal eine solche Verwendung des Begriffes gerade in marxistischen Kontexten zur Einrichtung von Konzentrationslagern bzw. zu einem Fetisch der Arbeit in der Gesellschaft geführt hat. W. Benjamin war einer der ersten Denker, der eine solch negative Entwicklung des Begriffes kritisiert hat. Vgl. Die XI. These der Geschichte in: Benjamin; 1971; S. 90. Auf dieses Thema gehen wir im Exkurs IV bzw. Im 7. Kapitel über die Arbeitskonzentrationslager auf Kuba, die sogenannten „UMAP" zurück.

trotzdem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre Auseinandersetzung mit der Religion betont.[59] Die Religionskritik hat keine religiöse Sachkritik mehr an den Inhalten des Glaubens angeboten, sondern eine rein funktionale Kritik an den psychischen, politischen und sozialen Wirkungen dieses Glaubens. Nun wurde das neuzeitliche Theorie-Praxis-Verhältnis, das vom Marxismus als Kriterium der Wahrheit hergestellt worden war, zum hermeneutischen Grundproblem der Theologie. In diesem Sinne haben die politischen Theologen in den 1960er Jahren in Europa und Lateinamerika diese neue „Perspektive", das „neue" Wahrheitskriterium aus dem Marxismus übernommen. Sie haben die Praxis zum Kriterium der Wahrheit, und zwar, als Ort der Theologie gemacht. In dieser Auseinandersetzung mit der Religionskritik bzw. mit dem Marxismus, wurde die Theologie von ihnen als Geschichtstheologie dargestellt.[60] Sie wird zur Geschichtsbotschaft in praktischer Absicht, in Bezug auf die Kritik an der Gesellschaft, der Kirche, und selbst der Theologie. Damit bekam der Wahrheitsbegriff im theologischen Raum „einen geschichtlich-antimetaphysischen und praktisch-operativen Charakter".[61] Zum Kriterium der Wahrheit wird jetzt die herzustellende Einheit von Theorie und Praxis, von Orthodoxie und Orthopraxie. Dazu schreibt Moltmann, es sei unter diesen Bedingungen notwendig, dass sich die Theologie selbstkritisch auf das Wahrheitskriterium „Praxis" einlasse und nicht mehr nur die Orthodoxie des Glaubens, sondern ebenso die Orthopraxie der Liebe betone.[62]

In einer Veröffentlichung zum 60. Geburtstag Moltmanns zeigt Metz, wie der Marxismus die christliche Theologie im Kontext einer politischen Theologie herausfordert, insofern als dass in ihr ein neues Paradigma, und zwar ein „nachidealistisches Paradigma" angenommen wird, bei dem „die in der christlichen Tradition verwahrte Verheißung" gerettet wird.[63] Das stellt Metz durch eine zweifache marxistische Herausforderung dar, die an die Wurzeln der Theologie selbst reicht. Nach Metz berühre die erste Herausforderung des Marxismus durch seine Religionskritik die Wahrheitsfrage. Es gehe hier um das Verhältnis von Erkenntnis und Interesse, da jede Erkenntnis in der Theologie interessebedingt sei. Deswegen habe das Christentum seit Marx seine kognitive Unschuld verloren, während Theologie und Religion auch unter den subversiven Augen der gesellschaftskritisch gewendeten Ideologiekritik Marx´ auf „ihren gesellschaftlichen Interessenzusammenhang hin dechiffrieren würden".[64]

---

[59] Gutierrez, G.; 1990; S. 77.
[60] Im Falle von Metz, „Theologie der Welt als Geschichte", vgl. Metz; 1968; S. 46 ff.
[61] Vgl. Berdesinski, Dieter. Die Praxis, Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? 1973, S. 30; in Wiedenhofer, S.; S. 39.
[62] Moltmann; 1988a; S. 101.
[63] Siehe Metz, „Nochmals: die marxistische Herausforderung"; 1986b; S. 414-422. Diesen Punkt des nachidealistischen Paradigmas in der Theologie und dessen Annahme bei der PTM vertiefen wir noch im 4. Stadium bei der Darstellung der Entwicklung der PTM in diesem Kapitel.
[64] A.a.O. S. 415.

Die zweite Herausforderung des Marxismus an die Theologie findet Metz im diesem Artikel in der epochalen Entdeckung des Marxismus, also „in der Entdeckung der Welt als Geschichte, als historisches Projekt, in dem die Menschen Subjekte ihrer Geschichte werden. Damit berührt und entfaltet der Marxismus ein anderes Grundthema des Christentums: die Geschichte".[65] Insoweit Marx in seinen Formulierungen die Geschichte und die Menschenwerdung und die Menschenbefreiung in ihr betont, so wird die Theologie auch vom Marxismus herausgefordert. Im Angesichte dieser marxistischen Herausforderung wird die PTM den christlichen Glauben sowohl als eine Gottesrede bzw. eine Glaubenspraxis, deren universales Interesse am Hunger und Durst nach universaler Gerechtigkeit für Lebende und Toten ist, wie auch als eine Theologie der Geschichte in praktisch-kritisch-solidarischer Absicht darstellen.

Im Kontext der Annahme des Marxismus in Theologie spielt auch die Hermeneutik eine entscheidende Rolle. Während aber bei der sogenannten „anthropologischen Reform" Rahners die Hermeneutik als metaphysisch-transzendentale Reflektion verstanden wurde, im existenziellen Sinne, wird jetzt im Falle der Politischen Theologie die Vermittlung mit dem Marxismus, in Beziehung auf die 11. These über Feuerbach, als grundlegend betrachtet; die Hermeneutik durfte nicht nur ein einfaches Interpretationswerkzeug bleiben, sondern musste der Umwandlung der Gesellschaft dienen. Heute befinde sich die Theologie – hat Gustavo Gutierrez 1971 in seiner Theologie der Befreiung geschrieben – in einem unvermeidbaren und produktiven Gespräch mit dem Marxismus, insoweit sie die Weltveränderung bzw. die Praxis der Menschen in der Geschichte vom Marxismus in ihre Methode einführe.[66]

Dies war deutlich sichtbar in der Auseinandersetzung zwischen Garaudy und Metz bei einer Tagung der Paulus-Gesellschaft in Salzburg 1965.[67] Obwohl Garaudy bei seinem Beitrag anerkannte, was das „Christentum zur Humanisierung der Menschheit" geleistet habe, und er außerdem die von den Marxisten oft vorgetragene These, nach der die Religion jederzeit und überall den Menschen von der Aktion, vom Kampf und von der Arbeit abhalten würde, kritisch betrachtete, sowie feststellte, dass sie ebenfalls in kritischem Widerspruch zur historischen Realität stehe,[68] warf er dennoch dem Christentum, in diesem Falle "ganz im Stil der klassischen marxistischen Religionskritik" vor, dass es nicht wenig zu einer gefährlichen Mythisierung bzw. Selbstentfremdung menschlichen Daseins beigetragen habe.[69] Die Verpflichtung, eine gegenwärtige gerechte Gesellschaft zu bilden, ausdrücklich von den Marxisten übernommen bzw. verwirklicht werden solle,[70] und dass die Alternative

[65] A.a.O. S. 418.
[66] Gutierrez, G.; 1990; S. 78.
[67] Garaudy, „Die Besinnung auf das Wesentliche bei den Marxisten" und Metz J. B. „Nachwort" in: Garaudy; S. 27 – 138.
[68] Garaudy regiert so auf die Marxisten, die den von Marx im Jahre 1843 aufgestellte Entwurf, die Religion sei das Opium des Volkes gewesen, „dummerweise" verallgemeinert haben. Garaudy; S. 92 ff.
[69] A.a.O. S. 122.
[70] A.a.O. S. 82.

zwischen Verheißung und Forderung, zwischen Erwartung und Kampf, zwischen christlicher Endzeithoffnung und revolutionärer Weltgestaltung für den Christen nicht bestehen würde.[71] Eine solche Beurteilung entspricht nicht einem von der Politischen Theologie dargestellten Glauben. Im Gegensatz zur Bestimmung Garaudys dachte Metz, dass die christliche Hoffnung nie als rein betrachtende Erwartung gesehen werden konnte.[72] Nach Metz sei es eine übermäßige Vereinfachung oder ein Missverständnis gewesen, das durch die Endzeitlehre des Neuen Testamentes erklärt werden soll.[73] Im Hintergrund dieser Erklärung von Metz liegt deutlich der von Marx in der 11. These zu Feuerbach geforderte Imperativ. So behauptete Metz auf eine so radikal bzw. emphatische Weise, wie damals der Begründer des Marxismus, die in der christlichen Hoffnung gesuchte und angezielte, im Kreuz Christi begründete Zukunft der Menschen sei aber eine entstehende und ausstehende Wirklichkeit. Sie werde oft, vom Neuen Testament aus, immer Hoffnung gleichzeitig als Harren und als Kampf, als „einen weltüberwindenden Sieg“ (St. Paulus) vermitteln. Die eschatologische Erwartung, wie sie sich in der Haltung der christlichen Urgemeinde spiegeln würde, sei eine kämpferische, weltverändernde Erwartung. Denn Jesus sei für des Bewusstseins dieser Gemeinde nicht der Lehrer einer Weltanschauung oder kein Weiser oder Weltdeuter, sondern in der Tat ein Revolutionär gewesen, der handelnd-leidend in Konflikt mit der bestehenden gesellschaftlichen Welt gestanden habe.[74]

I.3 - Zusammenfassung

Wir können nach dem oben Dargestellten sagen, dass die Notwendigkeit eines Dialogs mit der säkularisierten Kultur, der Wandel in der theologischen Perspektive mit der Sensibilität gegenüber der menschlichen Erfahrung, und schließlich das Verständnis der Theologie als Vermittlung bei den sozialen Umwandlungen, Schlüsselelemente bei der politischen Wende der Theologie in den 1960er Jahren und die Antriebe waren, die auch auf Metz einen entscheidenden Einfluss ausgeübt haben, damit er die Methode seiner entstehenden Politischen Theologie ausgearbeitet hat. Nach diesem dreifachen Antrieb werden sich alle „Metzschen“ theologischen Versuche im Prinzip um die Forderung vom 1. Petrus 3: 15[75] drehen, nämlich „als Apolo-

[71] A.a.O. S. 126.
[72] Ibd.
[73] Kurz nach dieser Tagung wird dieses in seiner „Theologie der Welt“ bei seinem Begriff die „schöpferische“ kritische Eschatologie wiederaufgenommen bzw. erarbeitet. Metz; 1968; S. 84 ff.
[74] Garaudy, R. Der Dialog; S. 127 ff. Vgl. auch die Benutzung dieses erforderten Imperativs von Marx bei der Kritik von Metz an der Geschichtlichkeit in der Philosophie über die Verborgenheit des Zukunftsproblems in der Metaphysik wie auch an der Theologie über den „Verlust an Eschatologie in der Theologie“. Metz; 1968; S. 89 ff.
[75] 1 Peter 3:15 „Seid allezeit bereit zur Verantwortung (Verteidigung) jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist“.

gie einer Hoffnung".[76] Für Metz wird diese „apologetische" Forderung die gesamte Fundamentaltheologie bestimmen bzw. kennzeichnen, und sie soll zugleich versuchen, sich von allen idealistischen Entwürfen zu entfernen und die Praxis bzw. die Menschengeschichte in der gegenwärtigen Gesellschaft zu übernehmen.

Die römisch-katholische Kirche, sowohl bei der scholastischen Erziehung wie auch bei der Neuscholastik oder Neuthomismus in den 19. und 20. Jahrhunderten, wich dem Kontakt und dem Dialog mit der Moderne stillschweigend aus. Viel mehr definierte sie ihre Mission als Verteidigung und Widerstand gegen die moderne Welt.

Im protestantischen Raum hat sich etwas Vergleichbares ereignet. Obgleich es in den protestantischen Kirchen kein einheitliches Dogma oder eine einzige Schultheologie gab, wurde generell das Gotteswirken und die christliche Botschaft übermäßig privat, „unweltlich" und „spirituell" dargestellt. Eine Situation, die schon von Bonhoeffer in Tegel als ein gefährlicher Zentrumverlust der Kirche warnend benannt wurde.

Die apologetische Phänomenologie und Immanenzmethode Blondels, die Dialektische Wort-Gottes Theologie vom „frühen" Barth, die Korrelationsmethode Paul Tillichs, die Säkularisierungstheologie Gogartens und die Transzendentale Methode Rahners haben neben anderen in diesem Kapitel genannten theologischen Entwürfen auf unterschiedliche Weise versucht, einen Ostrazismus in der Theologie, die eine verkümmerte Botschaft anbot, aufzubrechen und aus einer anderen Perspektive in Dialog mit der säkularisierten Moderne zu treten.

Trotzdem sind diese Versuche für Metz nicht ausreichend gewesen. Sie haben sich für die gegenwärtige Welt nur aus einer theoretisch kritischen Haltung eingesetzt. Man brauche aber dringend ein Engagement der Theologie in der gegenwärtigen Gesellschaft. In diesem Sinne erarbeitete Metz seinen theologischen Entwurf mit Geschichtsvoraussetzungen, genauso wie die oben genannten Theologien. In seinem Falle aber forderte er von der Theologie eine praktische Botschaft, die nicht nur nach dem Sinn des Glaubens und der Geschichte frage, sondern die versuche, die praktische Erfahrung des Glaubens im Geschichtskontext zu verwirklichen.[77] Für Metz war die gegenwärtige gesellschaftliche Identitätskrise des Christentums nicht eine Krise der Glaubensinhalte gewesen, sondern eine Krise der christlichen Subjekte und Institutionen, die sich dem praktischen Sinn dieser Inhalte, der Nachfolge, versagten.[78] Infolgedessen sollte der Christliche Glaube in der Geschichte und der Gesellschaft praktisch werden, weil die Hauptfrage des Christentums nicht mehr war, was Christsein von theoretischen und metaphysischen Voraussetzungen aus bedeutete,[79] sondern wie die Memoria Passionis Jesu Christi in der Praxis verkündigt bzw. verwirklicht werden konnte.

---

[76] Metz; 1977; S. 3.
[77] Metz; 1977; S. 144 ff.
[78] A.a.O. S. 148
[79] Hier die Auseinandersetzung mit Hans Küng und seinem Buch Sein Christ wie auch die Kritik an der Trans-

Bis heute hat sich diese Theologie weiterentwickelt und haben sich Kategorien und Voraussetzungen erschlossen, die das geschafft haben, was im Laufe der Zeit selbst Metz als das sogenannte „Programm der Neuen Politischen Theologie“ bezeichnet. Die ursprünglichen Entwürfe, deren Voraussetzungen und Kategorien, wie auch die Debatte um die PTM werden in der Fortsetzung dieses Kapitels bei der Entwicklung seiner Politischen Theologie thematisch erläutert.

zendentalidealistischen Theologie.

Zweites Kapitel: Voraussetzungen aus der Entwicklung der PTM

Im den letzten Jahrzehnten sind mehrere Studien über die PTM veröffentlicht worden, in denen die Entwicklung der Theologie von Metz in verschiedenen Weisen dargelegt worden ist.[80] Meine Untersuchung teile ich in vier thematische Stadien, um die Entwicklung der PTM bis in die Gegenwart darzustellen, damit die wichtigen Voraussetzungen sowie die gegenwärtige Elemente seiner Theologie für die Hauptthese dieser vorliegenden Arbeit übernommen werden können. Für jedes Stadium wird versucht, die wichtigsten Entwürfe und die Einflusse sowie die Auseinandersetzungen der PTM zu erfassen. In dieser Entwicklung werden einige von uns bereits dargelegten Aussagen von Metz wieder aufgenommen. Einige Wiederholungen innerhalb der Gesamtansicht der Theologie von Metz glaube ich jedoch in Kauf nehmen zu können, um die Vermittlungen von einer politischen Theologie für die Mission der Kirche auf Kuba besser herausfinden bzw. bestimmen zu können, und auch um zu zeigen, wie ich auf diese Schwerpunkte für die Beurteilung der TRK durch die PTM gekommen bin.

II.1-Das metaphysisch–anthropozentrisch-säkularisierte Stadium

Zum Anfang der PTM möchten wir uns auf die ersten Jahren nach der theologischen Dissertation von Metz 1961 beziehen, obwohl die "offizielle Biografie des Denker" mit seiner ersten Publikation im Jahre 1953 begonnen hat, und zwar mit einer Zusammenfassung seiner philosophischen Dissertation in der Zeitschrift „Scholastik" über „Martin Heidegger und das Problem der Metaphysik".

Eng verbunden mit der neuscholastisch-theologischen Lehre Rahners – der sein Doktorvater bei seiner theologischen Dissertation war – und im Wesentlichen mit der kirchlichen Erneuerungsbewegung im Umfeld des Vatikanischen Konzils entfaltete sich m. E. das erste Stadium, welches in dieser Arbeit als metaphysisch–anthropozentrisch-säkularisiert bestimmt wird. Über seine Doktorarbeit hinaus hat Metz in dieser Zeit verschiedene Artikel veröffentlicht, deren Gedanken er in „Armut in Geiste" (1961),[81] „Weltverständnis im Glauben" (1965) und in „Zur Theologie der Welt" (1968) in einer systematischeren Weise formuliert hat.

[80] Zur Entwicklung der PTM vgl. Taubald, Benjamin. Anamnetische Vernunft, 2001, S. 15 ff; Tück, Jan-Heiner. Christologie und Theodizee, 1999, S. 88 ff; Schauer, Manfred. Die Evangelischen Räte, S. 275ff; Ulbricht, Mechthild, Rationalität und Reich Gottes, 1980, S. 47 ff; Bauer, Gerhard. Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt, S. 9ff; Xhaufflaire, Marcel. La Teología Política, (Spanische Ausgabe) 1974.

[81] Im Literaturverzeichnis „Armut im Geiste: Passion und Passionen"; 2007.

Sowohl durch sein methodisches Instrumentarium einer Trennung zwischen transzendental und kategorial, mit dem er die kategorialen kosmozentrischen Aussagen des griechischen Denkens von der Anthropozentrik von Thomas abzuheben versucht,[82] als auch mit der Hypothese, dass „theologisches Verstehen immer auch geschichtliches Verstehen ist“,[83] die in Zur Theologie der Welt als Voraussetzung seiner Politischen Theologie systematischer erarbeitet wird, übernimmt Metz die Denkform des Thomas von Aquin in seiner Doktorarbeit als hermeneutischen Schlüssel für ein theologisches Verständnis der Welt und der Geschichte.[84]

Bei dieser Rezeption thomanischer Anthropozentrik in Zug seiner wissenschaftstheoretischen Reflexion versuchte Metz auch, genauso wie *Gaudium et Spes*, das neue Bewusstsein von der Welt und die Welt als Geschichte zu vertreten. „Die Welt ist heute weltlich geworden (…) und der Glauben ist von dieser universalen Weltlichkeit gestellt und gefragt“.[85] Also, dass die Welt weltlich geworden sei, müsste für Metz heißen, dass sich der moderne Mensch selbst seiner Geschichtlichkeit bewusst geworden ist. In diesem Sinne „ergibt sich die These von der Welt als Geschichte für eine entsprechende Theologie der Welt auch aus dem Versuch, anhand der neutestamentlichen Aussagen zum Weltthema ein theologisches Verständnis von Welt zu ermitteln“.[86] Wie bei seinem ‚Lehrer und Freund‘ Rahner ist auch in diesem Moment in der Entwicklung seiner Theologie das Interesse an der Geschichte bzw. an der Menschenerfahrung eng fokussiert, das sich später in einen offenen kritischen Dialog mit den Schwerpunkten der Aufklärung bzw. den Theoretikern der Moderne (damals Neuzeit genannt) verwandeln wird.[87]

Nach Metz stellte der „irreversible“ Säkularisierungsprozess der Welt den Glauben vor der Herausforderung, eine neue Kirchenrede zu formulieren, um die Gottesbotschaft dem modernen Menschen deutlicher zu machen, bzw. dem modernen Glauben ein effektives Weltverständnis anzubieten. Da werden die Voraussetzungen des Säkularisierungsprozess der letzten Jahrhunderte theologisch übernommen, die als eine „geheime“ Fortführung der Gottesmenschwerdung in Jesus Christus be-

---

[82] Metz, 1962, S. 23.

[83] A.a.O.; S. 25.

[84] Bedeutsam ist es m. E. dieser Versuch in der Doktorarbeit von Metz, den Neueinsatz der thomanischen Theologie als einen Paradigmenwechsel in der Theologie darzustellen, und zwar von einer kosmozentrischen Weltanschauung hin zu einer Anthropozentrik (Metz, 1962; S. 23; 43 ff.). Jahre später wurde dieses Thema der Paradigmentheorie bzw. des Paradigmenwechsels in der Geschichte des Christentums von Hans Küng als Hauptthese in seinem Buch Christentum - Wesen und Geschichte (1994) veröffentlicht. In Wesentlichen stützte Küng sich auf das für die Wissenschaftstheorie des Bestsellers *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) von Thomas S. Kuhn.

[85] Metz; 1968; S. 11.

[86] A.a.O.; S. 46.

[87] Trotz seiner grundsätzlich positiven Aufnahme und Wertung des „Verweltlichungsprozesses“ in der Moderne verkennt Metz nicht dessen jeweilige Anomalien und Widersprüche. Eine solche Selbstverwaltung der Welt kann trotzdem möglicherweise als ein entstehendes Missverständnis gesehen werden. Siehe Metz; 1968; S. 35, 36. Diese Behauptung wurde offenbar in den kommenden Jahren durch die Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule.

trachtet und erklärt wurden.[88] Dann wird die „Verchristlichung“ der Welt, wie man immer die Aufgabe des Christen in der Welt benannt hat, in die „Verweltlichung“ der Welt umgewandelt.[89] Die Hauptthese dieses Stadiums in der PTM, dass die radikal weltlich gewordene, moderne „hominisierte" Welt nicht eine Bedrohung, sondern eine Auswirkung des christlichen Glaubens sei, entsprach prinzipiell der traditionellen zeitgenössischen Theologie der Säkularisierung, besonders der von Gogarten.

II.2 - Das eschatologisch-kritische Stadium

In einem zweiten Stadium, welches wir das eschatologisch-kritische nennen, finden wir die Kritik von Metz an der Zweideutigkeit und der Ambivalenz der modernen säkularisierten Welt im Hinblick auf den eschatologischen Gottesvorbehalt noch deutlicher. Im diesem Stadium werden von den Vertretern der Politischen Theologie die Entwürfe der Ideologiekritik und des utopischen Denkens, also die politisch-sozialen Linien der Aufklärung, adäquat aufgenommen. Dadurch wurde die eschatologische Dimension des Glaubens für die Theologie neu wichtig.

Die wichtigsten politisch-theologischen Beiträge von Metz in diesem Stadium finden sich in Artikeln und Aufsätzen. In „Für eine Theologie der Zukunft“ von 1966 gab Metz erstmals seiner theologischen Aussagen den Namen „politische Theologie“.[90] In diesem Artikel wird erstmals die Distanzierung von der hermeneutischen Theologie Bultmanns deutlich, wie auch von der Existentialphilosophie Heideggers, die in seiner philosophischen Dissertation noch zu seiner Voraussetzungen gehörte. Darüber hinaus wurden die sich ausdrücklich mit „einer Theologie der Welt“ befassenden Arbeiten, wie im ersten Stadium, im Jahre 1968 im Buch mit gleichem Titel „Zur Theologie der Welt“ thematisch zusammengefasst veröffentlicht.

Genauso wie bei Moltmann mit der „Theologie der Hoffnung“ 1964 wie auch bei Dorothee Sölle mit ihrer Veröffentlichung „Atheistisch an Gott glauben“ 1968 haben sowohl die Begegnungen bei der Paulusgesellschaft wie auch hauptsächlich Blochs Werk Das Prinzip Hoffnung aus dem Jahr 1959 einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des gerade geborenen Programmes der PTM ausgeübt.

Die erste Begegnung zwischen Metz und Bloch geschah eigentlich im Jahre 1963 bei „einer Tagung in Weingarten über Mensch und Zukunft“. Einige Zeit später begann eine enge Verbindung zwischen beiden Denkern durch gemeinsame öffentliche Disputationen, bis zum Tod des Marxisten 1977[91], die über seine Auseinandersetzung mit Rahner hinaus für die Theologie der Welt von Metz abschließend waren. Schon im Jahre 1965 schrieb Metz in der Widmung seines kleinen Beitrages zur

[88] Metz; 1968; S. 21–29.
[89] A.a.O.; S. 44 ff.
[90] Siehe Metz, 1966; S. 325 ff.
[91] Über die Entwicklung des Bloch-Metz Verhältnisses vgl. Metz: „Ernst Bloch – im Spiegel eines theologisch-politischen Tagebuchs“; In: Bloch, Karola; S. 78-89; auch In: Metz; 1981; S. 58–70.

Bloch-Festschrift „Gott vor uns. Statt eines theologischen Argumentes“: „Für Ernst Bloch, den Achtzigjährigen, dem ich erst spät begegnete, im Gespräch nach gemeinsamen Diskussionen, und von dem ich, der junge Theologe, nie fortging ohne Dankbarkeit und größere Nachdenklichkeit“.[92]

Unter dem Prinzip Hoffnung, genau unter den von Bloch bezeichneten Begriffen „antizipierendes Bewusstsein“, „Konkrete Utopie“, Ungleichzeitigkeit“ und den Kategorien der „Wunschbilder des erfüllten Augenblicks“, fand Metz zu dieser Zeit teilweise nicht nur seine theologische Motivation, sondern auch Voraussetzungen für die Formulierung einer erforderlich christlichen Eschatologie. Metz schrieb 1965 in Ernst Bloch zu Ehren, nach diesem Prinzip Hoffnung (welche für Metz nicht im Widerspruch zu dem in der Bibel vorgestellten Verheißungsglauben stehe[93]) werde die Welt nie als ein Fixum betrachtet, das in einem von sich aus leeren Zeitraum sich in abgeschlossenen Totalitäten beliebig wiederhole, sondern als eine entstehende, auf die Zukunft Gottes hin entstehende Welt, für deren Prozess die Hoffenden in Verantwortung stehen würden.[94]

Dieser neue Ansatz von Metz, der auch in den 1960er und 1970er Jahren als eine Entprivatisierung der evangelischen Botschaft in der Kirche begriffen wird, bestand in einer neuen Zukunftsorientierung der Theologie, welche nicht „kontemplativ“ sondern „operativ“ verstanden werden soll: „Das Weltverhältnis, vor dem der christliche Glaube seine Hoffnung verantworten muss, ist in einem fundamentalen Sinne zukunftsorientiert; es ist deshalb nicht rein kontemplativ, sondern betont operativ ausgerichtet“.[95] Nach Metz liegt die „goldene Zeit“ nicht hinter uns, sondern vor uns. Sie werde nicht träumend erinnert, sondern schöpferisch erwartet.[96] Bloch hatte bereits im Prinzip Hoffnung etwas ähnlich formuliert: „Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende“.[97]

Die göttlich-eschatologische Verheißung in der Bibel wird in diesem Kontext als Voraussetzung für den Glauben aufgenommen. Von diesem Grundsatz ausgehend kann man die Hoffnung und den menschlichen Geschichtszweck nicht mehr als Offenbarwerden des *homo absconditus* bestimmen, sondern, wie Rudolf Siebert erläutert, als freie und kreative Gotteszukunft[98], die in dem Begriff eschatologischer Vorbehalt Gottes gefasst wird: „denn dieser ‚eschatologische Vorbehalt’ bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein dialektisch-kritisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart“.[99]

---

[92] Metz, 1981; S. 59.
[93] Metz, 1978; S. 80 ff.
[94] Metz, 1965a, S. 241.
[95] So lautet die erste These des Artikels „Kirche und Welt im eschatologischen Horizont“; in: Metz; 1978; S. 75-89.
[96] Metz; 1978; S. 77.
[97] Bloch, E.; 1959; S. 1628.
[98] Siebert, R.; S. 376.
[99] Metz; 1968; S. 144. Zur Klärung des Begriffes „eschatologischer Vorbehalt“ vgl. den Artikel Christliche „Verantwortung für die Zukunftsplanung in einer Weltlichen Welt“, in gleichem Buch; S. 132–146.

Diese eschatologische Orientierung im christlichen Glauben soll auch den aktuellen geschichtlichen Säkularisierungsprozess beurteilen, ergänzen bzw. möglicherweise ersetzen, insofern sie sich als Freiheitsreferenten des modernen Subjektes in der Gesellschaft einzusetzen versucht. Außerdem soll diese so verstandene Eschatologie gebraucht werden zur Entdeckung und Anzeige der Widersprüche des Prozesses der Moderne. Darüber hinaus fordere man von der Kirche bei diesem Gottesvorbehalt, jenseits und trotz der gesellschaftlich aktuell wirksamen „Mächte", das Gottesreich bzw. die Botschaft des Evangeliums zu verkündigen.

Genau aus diesem Grund sollte die PTM mit keiner Ideologie der Gegenwart verwechselt werden, wie manche Kritiker in den 1970er Jahren es taten.[100] Eher sollte die PTM von ihrer „Zukunftsneigung" aus als eine kritische oder „negative" Theologie (nicht im Sinne einer apophatischen Theologie) verstanden werden, im Hinblick auf ihren Verdacht und ihre Kritik an den ideologisch-politischen Systemen. Rebecca Chopp drückte das mit anderen Worten so aus: der christliche Gott im Hintergrund der Metzschen Eschatologie werde auf unbenannte Weise durch eine Orientierung an die Zukunft erlebt, und zugleich werde er durch die Kritik der Kirche an den Anomalien der gegenwärtigen Gesellschaft „thematisch" vorgestellt.[101]

Das Programm der PTM war seit seinem ersten „Auftreten" von verschiedenen Fachmenschen kritisiert wie auch ihre Verwirklichung in Frage gestellt worden. Das führte zu einer intensiven Debatte um den Begriff Politische Theologie, an der sich die wichtigsten Vertreter der Politischen Theologie, nämlich neben Metz, J. Moltmann, Hans Meier und D. Sölle beteiligten. Trotzdem gehen wir davon aus, dass diese „Diskussion zur Politischen Theologie" selbst die PTM herausforderte, sich weiterzuentwickeln, insoweit sie neue Voraussetzungen entdeckte und ihre Entwürfe systematischer formulierte.

Exkurs I: Die PTM zur Diskussion

Als sich Metz im Jahre 1966 im oben genannten Artikel „Für eine Theologie der Zukunft" erstmals auf den Begriff Politische Theologie berief, um eine neue Wende in seiner theologischen Methode anzuzeigen, gab es wenige Menschen, die, im theologischen Kontext, eine solche Aussage ernst genommen haben. Einige Theologen dachten, diese Wende sei erregte Studentenfantasie, typisch für den politischen Aktivismus und das Engagement dieser Zeit.[102] Doch kurz darauf, nachdem Metz gemeinsam mit den anderen Vertretern der Politischen Theologie ihre theologischen Entwürfe in einer strukturierten Weise als politische Hermeneutik/Ethik des Evange-

[100] Vgl. in diesem Kapitel den ersten Exkurs „Die PTM zur Diskussion".
[101] Chopp, R.; S. 32.
[102] Xhaufflaire M.; S. 47.

liums vorzustellen versuchte, begannen vielen Medien, die PTM mit Verdacht und Unruhe zu betrachten. Es wurden von den Kritikern alle Verteidigungsmechanismus hervorgerufen, als ob, um es metaphorisch zu sagen, alle Dämonen der Vergangenheit freigesetzt worden wären.

Die sogenannte Debatte um die PTM bezieht sich auf die letzten Jahre der 1960er bis zum Ende der 1970er Jahre. Wir heben drei Kontexte hervor, in denen sowohl die Kritiken an der PTM wie ihre entsprechenden Antworten verfasst wurden.

Die erste Kritik kam aus dem englischsprachigen-nordamerikanischen Kontext durch die moderne Soziologie, so bei Peter Berger und seiner Begriffsbestimmung von Kirche und Sekte,[103] also von Relevanz und Identität. Nach Berger befand sich das Christentum damals vor einem Dilemma: wenn es wirksam für die Gesellschaft sein wollte, musste es die traditionellen religiösen Haltungen aufgeben, weil sie in der Tat unwichtig für die sich säkularisierte verselbständigte Gesellschaft sind. Wollte das Christentum stattdessen die „traditionellen" Einstellungen beibehalten, müsste es sich in den kirchlichen Raum zurückziehen und akzeptieren, dass sich die Christen als eine gesellschaftlich kognitive Minderheit wiederfinden, das heißt, dass sie sich als eine Sekte in der Gesellschaft sehen müssten. Nur so, wie eine Sekte, könne das Christentum in einer säkularisierten Welt bestehen bleiben, weshalb dann eine Öffentlichkeit seiner Botschaft unnötig sei.[104]

Bei einer Veröffentlichung mit Jürgen Moltmann und Willi Oelmüller 1970 versuchte Metz auf diese Kritik einzugehen und zugleich seine Einstellung zu bestimmen. Eine der wichtigsten Aufgaben der Politischen Theologie liege darin, die Kirche vor der kirchlichen Sektenmentalität zu bewahren.[105] Die Kirche, im Gegensatz zu den Aussagen Bergers, könne ohne Schwierigkeiten zustimmen, Minderheit in der Gesellschaft zu sein. Doch sie hätte ihre Identität als Trägerin einer öffentlichen Erlösungsbotschaft verloren, wenn sie in theologischer Weise die Sektenmentalität, also in negativer Bedeutung, übernehmen würde. Wichtig für die Kirche sei zu verstehen, dass sie ihre Identität nie für sich selbst leben könne, „aus der bloßen Reproduktion ihrer eigenen Traditionen"; denn „ihre Gründung begann damit, dass die Scheidewand zwischen Juden und Heiden fiel, dass die Synagoge zur Kirche unter den Menschen, für die Menschen wurde".[106] Damit wurde auch das Evangelium relevant und explizit für alle in jeder Zeit, denn die Botschaft von der Erlösung im Kreuz Jesu Christi ist in der Tat unzeitgemäß, und sie wird es öffentlich immer bleiben.[107]

Die zweite Kritik an der PTM tritt in deutschsprachigem Raum auf. In diesem Kontext wurde 1969 eine der Kritiken in Robert Spaemanns Veröffentlichung „Zur

[103] Vgl. Xhaufflaire, M.; S. 50 ff; Gibellini, R.; S. 330 ff.
[104] Berger, P. L. Zur Soziologie kognitiver Minderheiten, in: Internationale Dialogzeitschrift, S. 131, 132.
[105] Metz, 1970, S. 83, 89.
[106] A.a.O.; S. 80, 81.
[107] A.a.O.; S. 84.

Kritik der politischen Theologie“ formuliert, mit der der Autor erstens die These vom Primat der Zukunft in der PTM beanstandete, ob eine solche einseitige Fixierung auf das Zukunftsproblem nicht die Bedeutung des Vergangenen unterschätzen würde, und zugleich das zukunftsgerichtete Pathos der Weltveränderung abstrakt bleiben würde,[108] also die Kritik an der futurischen Engführung des theologischen Ansatzes, die sich mit der Rezeption der modernen Zukunftsorientierung ergeben hatte (Ähnliche Kritikpunkte wurden Jahre später an die PTM von einigen Theologen der Befreiungstheologie in Lateinamerika gerichtet). Damit nahm Spaemann in gewisser Hinsicht die weitere Entwicklung der PTM vorweg. Spaemann richtete an die Politische Theologie folgende Anfragen: „Weshalb bedarf es zu dieser Revolution, weshalb zu dieser politischen Position einer Eschatologie, weshalb eines Prinzip der Zuversicht? Geschichtliche Zukunft als Gegenstand christlicher Hoffnung scheint immer ein Moment des Hohnes auf alle vergangenen Leiden zu enthalten. Weshalb sollte es eine Forderung des christlichen Glaubens sein, an die Privilegierung der später Lebenden vor den früher Lebenden zu glauben?“.[109] Spaemann fand den Versuch der Vertreter der politischen Theologie zu sakralisiert, wie auch den Wirkungskreis zu limitiert. Nach ihm könne man mit der PTM nichts viel mehr sagen als bereits beispielweise durch die Soziologie und die Wirtschaftswissenschaft herausgefunden bzw. geschafft werden könne. Die PTM sei nicht eigentlich in der Lage, „politische Resultate auf schlüssige Weise hervorzubringen“.[110]

Ein anderer Kritikpunkt lag im Namen der PTM selbst. Sowohl Spaemann wie auch Hans Meier wiesen auf die Belastung des Begriffes „Politischen Theologie“ hin, insofern er die auf Carl Schmitt zurückgehende politische Theologie in Erinnerung rief, also „die unerlaubte Theologisierung existierender Staats-und Gesellschaftsformen, ihre religiöse Verklärung im Sinn eines Ineinander von Staatlichem und Göttlichem, Kult und Politik“.[111] In diesem Zusammenhang kritisierten beide anfänglich die angeblich „naive“ Verwendung des Begriffes durch Metz.

Doch soll der Begriff des Politischen bei der PTM nicht auf staatliche Institutionen bezogen werden, sondern – im Gegensatz zu Carl Schmitts christlicher Interpretation des Politischen – prinzipiell für gesellschaftsbezogene Aussagen überhaupt.[112] Metz versuchte von Anfang an sein Programm immer deutlicher als kritisch-eschatologisch-schöpferischen Entwurf sowohl für die Gesellschaft wie auch für die Kirche vorzustellen. Zugleich distanzierte er sich von der Verwendung des politi-

---

[108] Spaemann, R.; Theologie, Prophetie, Politik: Zur Kritik der politischen Theologie; in: Zur Kritik der politischen Utopie; S. 57–76.
[109] A.a.O.; S. 64.
[110] A.a.O.; S. 74.
[111] Vgl. H. Meier; „Politische Theologie? Einwände eines Laien“; in: Peukert, H. (Hrsg.) 1969; S. 5; Spaemann, R.; S. 69 ff; auch die Ansatze Erik Petersons an die politische Theologie von Carl Schmitt; „Der Monotheismus als politisches Problem“ in: Peterson, E.; S 45– 47.
[112] Peukert, H.; 1969; S. XI.

schen Alltages in der Religion durch Carl Schmitt. Schon in „Zur Theologie der Welt“ weist Metz dieses Missverständnis zurück:

> „Die Rede von der politischen Theologie sucht in der gegenwärtigen Theologie das Bewusstsein zu reklamieren vom anhängenden Prozess zwischen der eschatologischen Botschaft Jesu und der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit. Doch sie betont, dass das von Jesus verkündete Heil zwar nicht in einem naturhaft-kosmologischen Sinn, wohl aber in einem gesellschaftlich-politischen Sinne bleibend weltgezogen ist: als kritisch befreiendes Element dieser gesellschaftlichen Welt und ihres geschichtlichen Prozesses. Die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition – Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung – lassen sich nicht privatisieren. Sie zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein. Gewiss, diese Verheißungen sind mit keinem gesellschaftlichen Zustand einfach identifizierbar, wie immer wir ihn von uns bestimmen und beschreiben mögen. Die Geschichte des Christentums kennt (hier in offenbarem Hinweis zur Carl Schmitts politischen Theologie) solche direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen zur Genüge“.[113]

Im Artikel Was will die „Politische Theologie“? 1970[114] macht Metz die Unbestimmtheit der Anwendung des Begriffes Politische Theologie klar, nicht nur, was das „Politische“ angeht, sondern auch das „Theologische“, und vor allem die Verbindung beider Begriffe miteinander. In dieser Verbindung müssen für Metz zumindest zwei Voraussetzungen übernommen werden, dass nämlich einerseits „politisch“ hier nicht als bloße Taktik der Machtapplikation auf die Gesellschaft und als Handhabung von Macht innerhalb der Gesellschaft verstanden werden könne. Andererseits könne man sich nicht eine Kirche und deren Theorie, genannt Theologie vorstellen, die sich nun erdreisten würden, Ansprüche zu reklamieren und sich in den politischen Bereich einzumischen.[115] Die Politische Theologie kann zu diesem Zeitpunkt in zwei Thesen gefasst werden. Sie werden von Metz in diesem Artikel als Einstiegspunkte in die Bestimmung der Politischen Theologie gegeben:

> „Politische Theologie ist also nicht der Versuch, die Kirche für eine ganz bestimmte konkrete Politik neu aufzuladen, sondern zunächst einmal der Versuch, dies zu verhindern“[116].
>
> „Die Kirche muss sich heute verstehen bzw. bewähren als die öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Erinnerung der Freiheit in den Systemen unserer Gesellschaft, die sich emanzipatorisch nennt“.[117]

Ein drittes Moment in der Debatte um die PTM entdecken wir im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, obgleich der Begriff „Befreiungstheologie Lateinamerikas“ in den letzten Jahren wegen seiner Vielfältigkeit oftmals im Plural,

---

[113] Metz; 1968; S. 105.
[114] Siehe Metz; 1997; S. 62–74.
[115] A.a.O.; S. 62, 63.
[116] A.a.O.; S. 65.
[117] A.a.O.; S.66.

nämlich Befreiungstheologien, benutzt wird. Sie können als ein gleichartiger Versuch der Vermittlung des Politischen in der Theologie oder als eine kontextuelle kritische Theologie gesehen werden. Unserer Meinung nach spielt dieses Stadium auch für die weitere Entwicklung der PTM eine entscheidende Rolle.

Während Kritiker in Deutschland die PTM zu sakralisiert gesehen haben, fanden die Theologen in Lateinamerika sie dagegen zu versöhnlich vor dem wohlhabenden geschichtlichen Hintergrund der sogenannten Ersten Welt, also mit dem „Ballast" traditioneller europäischen Soziologie und Ideologien. Darüber hinaus sahen sie in der PTM eine sehr begrenzte und unzulängliche Analyse des Politischen bzw. eine ungeeignete Benutzung von konkreten Vermittlungen zwischen Theorie und Praxis.

Gleichzeitig mit der Entstehung der PTM im europäischen Kontext entstand nämlich in Lateinamerika eine neue theologische Methode, die sogenannte Befreiungstheologie. Die Befreiungstheologie in Lateinamerika entstand aus einer Entrüstung über die Armut und die Marginalisierung von Millionen Menschen auf dem Kontinent (Leonardo Boff), wie auch aus dem Engagement vieler Christen für die Politik und in Wirtschaftsbefreiungsbewegungen in den Gesellschaften. Deswegen erhielt in diesem Falle das Wort Befreiung eine hoch subversive revolutionäre Bedeutung im Sinne seiner theologischen Voraussetzungen bzw. Tätigkeit, also „eine theologische Befreiungspraxis in der Geschichte" (Juan. L. Segundo).[118]

Im Prinzip wurde diese neue Suche sowohl nach einer Befreiungstheologie wie auch nach einer Befreiung der Theologie von der Voraussetzung her konzipiert, alle bisherigen europäische-angelsächsischen Theologien, sogar die politische Theologie, unter Verdacht zu stellen bzw. kritisch zu beurteilen.

Die Unterschiedlichkeit beider Theologien voneinander kann in zwei Bereichen festgestellt werden, nämlich dem sozial-wirtschaftlich-politischen und dem epistemologischen. Nach Giulio Girardi ist die Übernahme der Bedeutung der realen sozialen Konflikte und wirtschaftlichen Widersprüche in die Befreiungstheologie der Hauptgrund zur Entfernung der lateinamerikanischen Theologen von den Theologen in Europa.[119]

Rubem Alves und Hugo Assmann, beide aus Brasilien, waren die ersten Theologen der Befreiung, die sich „in systematischer Weise" für eine allgemeine Kritik an der Ersten Welt-Theologie eingesetzt haben, insofern diese Theologie keine geeignete Sprache benutzte, um dem Glauben eine Verständnissmöglichkeit für die wirkliche

---

[118] Zum Thema der Befreiungstheologie in Lateinamerika in deutschsprachigen Veröffentlichungen vgl.: Sölle, D. Die Erde gehört Gott; Silva-Gotay, S. Christentum und Revolution in Lateinamerika und der Karibik; Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus; Moltmann, J. Friedenstheologie – Befreiungstheologie; Boff, Leonardo Und die Kirche ist Volk geworden; -, Eine neue Erde in einer neuen Zeit; -, Wie treibt man Theologie der Befreiung?; Boff, Clodovis Die Befreiung der Armen; Lehmann, Karl: Theologie der Befreiung; Silva, Sergio: Glaube und Politik; Dussel, Enrique Ethik der Gemeinschaft; Sobrino, J. Christologie der Befreiung; Metz, J. B. (Hg.), Die Theologie der Befreiung; Fornet-Betancourt, Raul Befreiungstheologie: Bd. 1,2,3; Miguez Bonino, Jose Theologie im Kontext der Befreiung; Schauer, Manfred Die Evangelischen Räte.

[119] Siehe Ellacuria, I.; S. 52 ff.

Menschenexistenz anbieten zu können[120]. Deshalb wurde auch die Politische Theologie Europas von ihnen kritisiert. Obwohl die theologischen Entwürfe von Metz und Moltmann sich in Bezug auf eine politische Dimension von den vergangenen Theologien zu distanzieren versuchten, fanden die lateinamerikanischen Theologen die Politische Theologie im Kontext Europas noch zu abstrakt, in der die Theologie von der Ethik getrennt worden ist.[121]

Nach Assmann ist die europäische politische Theologie nicht ganz in der Lage, sich vom Ballast der Metaphysik bzw. von der Ersten-Welt-Perspektive zu entfernen und gesellschaftlich eine echte kritische Theologie zu sein. Kurz nach seiner Promotion in Deutschland, wo er Schüler von Metz gewesen war, distanzierte sich Assmann deutlich von der europäischen politischen Theologie:

Man kann keine "politische Theologie" treiben, die wirklich die kritischen Aspekte des Glaubens, bezogen auf die geschichtliche Praxis, aufdecken würde, ohne eine analytische Sprache zu gebrauchen. Das bedeutet, man muss sich immer auch für einen bestimmten Typ analytischer Instrumente entscheiden; eine solche Option enthält bereits eine ethische Entscheidung und ist nicht einfach die neutrale Wahl eines analytischen Instrumentariums ... Die europäischen Theologen tun sich enorm schwer, positiv eine Ideologie anzunehmen; sie wäre aber eine unverzichtbare Waffe für den Befreiungskampf und sogar für die Wahl des einen und nicht des anderen analytischen Instrumentariums. Diese Schwierigkeit, eine Ideologie anzunehmen, entfremdet diese Theologen beständig von ihrer Fähigkeit, analytische Daten mit Bezugspunkten zum Glauben zu erheben. So verlieren sie sich darin, ewig von neuem die Bedingungen der Möglichkeit einer engagierten Reflexion festzustellen, anstatt sich einmal auf sie einzulassen.[122]

In die gleiche Richtung argumentierte der baskische Theologe Jon Sobrino in seiner Veröffentlichung „Teologia de la liberacion y teologia europea progresista" 1984, mit der Sobrino vom Kontext El Salvadors aus der „progressistischen Theologie Europas", also der Politischen Theologie, grundlegend zwei Mängel vorwirft.

Einerseits würden sich beide Theologien durch ihr Verständnis der gesellschaftlichen Realität voneinander unterscheiden.[123] In diesem Sinne dachte Sobrino, dass die europäische politische Theologie zu schnell auf den Leim der „neokapitalistischen" Ideologie gegangen war. Sie sei nur bei der „ersten Aufklärung" geblieben und habe sich nur mit der Befreiung der Subjektvernunft vom Autoritarismus und Dogmatis-

---

[120] Zur Auseinandersetzung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit der europäischen Theologie in den 1960er und 1970er Jahren vgl. auch in spanischsprachigem Raum: Dussel, Enrique. Para Una Etica de la Liberacion Latinoamericana, 1973; Teologia de la liberacion e Historia, in: Caminos de liberacion latinoamericana, 1974; Hinkelammert, F., Pablo Richard, Guillermo Cook: Teología alemana y Teología Latinoamericana de la Liberación, 1990; Martínez Diez, Felicísimo: Teología Latinoamericana y Teología Europea, 1989.

[121] Gotay, S.; S. 88 ff.

[122] Assmann, H.; S. 117.

[123] Sobrino, J.; 1984; S. 9.

mus beschäftigt. Die Theologen in Europa würden auf die soziale Realität nur durch die Vermittlungen des Denkens (Kultur, Philosophie, Theologie, etc.) kommen, was verhindern würde, Millionen Menschen in den lateinamerikanischen Ländern auch von der konkreten Erbärmlichkeit ihrer Lebensumstände zu befreien. Deshalb würden die Theologen in Lateinamerika versuchen, die Forderungen der sogenannten „zweiten Aufklärung", also den Bedarf einer vollständigen Befreiung des konkreten Lebens der Menschen anzunehmen. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie könne nicht, im Gegensatz zu der politischen Theologie Europas, bei ihrem Verständnis der Realität in der Gesellschaft neutral bleiben, sondern sie engagiere sich durch die ethisch-praktische Dimension ihrer Theologie für die Wahrheit über das Leben von und für Millionen von Leidenden.[124]

Der andere Schwerpunkt bei Sobrinos Beurteilung der Politischen Theologie, m.E. noch überzeugender, betrifft das Thema der Vermittlungen des Gottesreiches. Nach dem Jesuiten Sobrino verfahre sich die Politische Theologie, wenn sie den eschatologischen Vorbehalt des Gottesreiches bei der Relativierung aller historischen Tatsachen so vorstelle, als ob sich alle Realitäten in gleichen Abständen von diesem „Reich" befinden würden. Das Verstehen eines Gottesreiches als „absoluter Wohlstand" könne aber nur in einem Kontext wie dem in Europa normal sein, wo die grundlegenden Lebensrechte aller Menschen gesichert seien.[125]

Nach Sobrino könne der eschatologische Vorbehalt nicht nur eine bloße „liturgische" Erinnerung an das „zukünftige" Gottesreich bedeuten, an das, was noch nicht gesehen sei. Die Botschaft des Gottesreiches verlange von der Theologie eine Praxis und ein kontextuelles Vorgehen, die uns durch bestimmte konkrete Vermittlungen zur „partialen" Erfüllung dieses Gottesreiches führen sollten. Als „Utopie" sei dieses Reich als nicht zu verwirklichen zu begreifen. Das ist Sobrino klar. Doch als Prinzip solle es Methode, Aktionen, Praxis, ethische Werte in der konkreten Welt fördern.[126]

Bis da hin bewährte sich die Kritik der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in meinen Augen als die wichtigste externe Motivation zur Weiterentwicklung der PTM. Trotzdem scheinen die Argumente dieser Theologie nicht völlig zutreffend zu sein. Sie versuchte im Wesentlichen, die Wirkung einer so verstandenen politischen Theologie Europas für die nicht europäischen Kontexte für ungültig zu erklären. Aber man kann nicht deswegen die Wichtigkeit der PTM aberkennen und abwerten. In diesem Sinne muss man an das Prinzip erinnern, dass jede Theologie kontextuell und zeitlich per Definition sein soll, und dass sie wegen dieses Theologieprinzips von einem bestimmten Kontext abgegrenzt wird.

Dennoch stellte sich Metz dieser Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie in Respekt und theologischer Demut. Es wurde versucht, die PTM sowohl durch den

[124] A.a.O.; S. 11ff.
[125] A.a.O.; S.16
[126] Ibd.

Dialog mit der Befreiungstheologie wie auch durch die Auseinandersetzung mit den Vertretern der Frankfurter Schule weiterzuentwickeln.

II.3-Das Stadium der Einführung der PTM in die Fundamentaltheologiemethode

Nach der Veröffentlichung von „Zur Theologie der Welt“ eröffnete Metz ein neues Moment in der Entwicklung der PTM mit dem wichtigen Artikel „Politische Theologie“, der 1969 in „Sacramentum Mundi“ erschien, und mit dem Metz erstmals seine politisch-theologischen Entwürfe in systematischer Weise in Form und Inhalt zu erläutern versuchte. Dieser Versuch ist in seinem Buch „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ 1977 noch deutlicher geworden.

Während in „Zur Theologie der Welt“ sich das Programm der Politischen Theologie auf die Diskussion um eine Neudefinition des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt fokussiert, wird bei dem systematischen Abriss seiner bisherigen politisch-theologischen Entwicklung in „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ die Politische Theologie in den Entwurf einer zur Praxis orientierten Fundamentaltheologie einbezogen. Die christliche Theologie wird sowohl im Vorsatz, der sie antreibt, wie auch bei der Aufgabe, die sie übernimmt, als „Apologie der Hoffnung“ bestimmt.[127] Metz beruft sich damit auf die apologetische Forderung aus 1. Petr 3, 15. Diese apologetische Dimension zeichnet die Fundamentaltheologie, die als Untersuchung über die Grundlagen der Religion verstanden wird, aus. Für Metz kann die Fundamentaltheologie in der Gegenwart nicht mehr als eine Metatheorie in der Theologie abgefasst werden. Sie muss unbedingt eine praktische Konnotation annehmen und so zu einer „praktischen Fundamentaltheologie“ werden, zu einer „apologetischen Praxis“. Außerdem wird in diesem Stadium versucht, sich prinzipiell von allen idealistischen Theologien, hauptsächlich von der existentiellen Theologie Rahners zu entfernen.

Metz geht davon aus, dass die „Apriori-Transzendentaltheologie“ Rahners wie auch sein Vorgriff des Subjekts auf Gott, also die ursprüngliche Verweisung des Menschen auf das Geheimnis bzw. den letzten Sinn seines Menschseins, in Zeit und Geschichte lokalisiert werden müssen. Dadurch kann sich die Theologie weiterentwickeln. Es ist zweifellos unnütz zu formulieren, dass Gott einfach der Horizont des Menschenverständnisses ist, oder dass es in diesem Mensch eine Verweisung auf Gott gibt, wenn der Begriff Gott in der Geschichte dieses Menschen nicht verstanden bzw. bestimmt werden kann. Für Metz sollte die politische Theologie wagen, die idealistische Theologie zu kritisieren, in diesem Falle zu einem dialektischen postmetaphysischen Theorie-Praxisverhältnis, genauso wie es in der Philosophie mit ihrer Selbstkritik an dem Idealismus getan wurde. Metz findet diese persönliche Intersubjektivität bei einem so existentiell und idealistisch verstandenen Christentum

[127] Vgl. Metz, „Politische Theologie“ in: SM; wie auch Metz; 1977; S. 3.

ungeeignet für die Forderung einer gegenwärtigen Theologie, da die Gefahr besteht, die Ich–Du Erfahrung des (heideggerschen) Existenzialismus anzunehmen. Damit wird die Beziehung zu Gott hauptsächlich als eine Ich–Gott Erfahrung verstanden. Reyes Mate[128] entdeckt im Vorwort der spanischen Ausgabe der theologischen Dissertation von Metz zwei Gründe dafür, warum der deutsche Theologe die Theologie vor der Gefahr dieser Ich-Du Erfahrung des Existenzialismus Heideggers warnt. Denn einerseits sei die Intersubjektivität, die in sich selbst bei der Mensch-Mensch Erfahrung eine theologische Bedeutung hat, theologisch nicht ernst genommen worden, und andererseits werde das kennzeichnende Subjekt des christlichen Glaubens vergessen, das im Neuen Testament nicht als isolierter Mensch, sondern im Nächsten vorgestellt sei.[129]

Nach Metz gäbe es aber natürlich auch in der Botschaft des Neuen Testamentes eine legitime Individualisierung des einzelnen vor Gott, die als Grundpointe der neutestamentlichen Botschaft – vor allem in ihrer paulinischen Tradition – betrachtet werden könne. Diese solle durch die geforderte Entprivatisierung auch nicht in Frage gestellt werden.[130] Doch die Theologie stehe heute durch eine solche privatisierende existenzielle Tendenz in der Gefahr, das Zentrum der evangelischen Botschaft zu verlieren, insofern ein subjektlos-abstraktes Evangelium verkündigt und „der Glaube gerade unkritisch und unkontrolliert modernen gesellschaftlich-politischen Ideologien ausgeliefert werde.[131]

Außerdem kann die PTM auch bis zu dieser Phase ihrer Entwicklung vor allem eschatologisch-zukunftsorientiert, operativ und gesellschaftkritisch definiert werden. Sie stellt sich als kritisches Korrektiv gegenüber der deutschen Theologiegeschichte dar, welche unter dem Einfluss des heideggerschen Existentialismus und Personalismus zu einer übermäßigen Individualisierung des christlichen Glaubens geführt hat. Im Programm der PTM wurde dieser Versuch zuerst am Ende der 1960er Jahre als eine „Entprivatisierung der Theologie“[132] später als ein „nachidealistisches Paradigma“ in der Theologie bezeichnet.[133]

Im dritten Teil in „Zur Theologie der Welt“ betont Metz auch, dass die evangelische Botschaft, die inhaltlich als ein öffentlicher Konflikt gegenüber der Gesellschaft gefasst wurde, allein auf den persönlichen Bereich, auf die Ich-Du Erfahrung, reduziert und zugleich drastisch privatisiert worden ist. Nach ihm kann dieser ursprüng-

---

[128] Spanische Philosoph, geb. 1942. Promotion in Münster, NRW. 1987 Begründer des Philosophieinstituts von CSIC (Rat für wissenschaftliche Forschung), die größte öffentliche Forschungseinrichtung Spaniens. Geschäftsleiter dessen 1990 – 1998. In den letzten Jahren hat sich mit dem Thema Erinnerung und der Philosophie nach der Holocaust beschäftigt.

[129] Metz, 1971; S. 15.

[130] Metz, 1968; S. 102.

[131] A.a.O.; S. 100.

[132] Die Entprivatisierung der Theologie ist schon als die „primäre theologisch-kritische Aufgabe der politischen Theologie“ im Artikel „Kirche und Welt im Lichte einer Politische Theologie“ dargestellt worden. In: Metz, 1968; S. 101.

[133] Vgl. Metz; 1985; S. 209; auch in: Metz; 1997; S. 103-118.

liche Inhalt des Evangeliums nur durch eine „Entprivatisierung“ der theologischen Botschaft wieder errungen werden, insoweit die metaphysischen, transzendentalen Entwürfe aller bisherigen theologischen Methoden überwunden werden.

Bei diesem Versuch die christliche Religion zu entprivatisieren bzw. die evangelische Botschaft in die Öffentlichkeit zu bringen, setzt sich Metz zugleich sowohl mit den Vertretern der Aufklärung[134] wie auch mit den Vertretern der Aufklärungskritik, besonders der Frankfurter Schule, auseinander. Zur Erarbeitung einer Philosophie der Geschichte brachten die ersten Vertreter der Frankfurter Schule, hauptsächlich Horkheimer und Adorno, mit ihrer „Dialektik der Aufklärung“, Benjamin mit den Geschichtsthesen eine Kritik der Aufklärung vor.[135] Daneben möchte ich auch die Auseinandersetzung der PTM mit der Theorie des kommunikativen Handelns bzw. der Universalpragmatik Habermas und Appels „Kommunikationsgemeinschaft“ betonen.[136] Helmut Peukert hat schon in den 1970er Jahren die Auseinandersetzung mit der Handlungstheorie und deren Einfluss auf die Fundamentaltheologie des Subjektes dargestellt. Damals schrieb er, der Ansatz einer fundamentalen Theologie bei einer Theorie kommunikativen Handelns erweise sich gerade darin als fundamental und fruchtbar, dass er die Interdependenz der Dimensionen so sichtbar mache, dass sie nicht mehr gegeneinander ausgespielt werden könnten. Die universale Kommunikationsgemeinschaft der aus der Evolution auftauchenden, sich untereinander verständigenden Wesen fordere eine eigene Solidarität. Die wissenschaftstheoretische Einsicht von der Konvergenz der Fragestellungen in einer Theorie kommunikativen Handelns enthalte also auch die Einsicht, dass man aus der Solidarität aller endlichen Wesen nur um den Preis des Verlustes der eigenen Identität ausbrechen könne. Das gelte auch für Theologen.[137] Doch Metz glaubt, dass sowohl diese in der ersten Phase der Frankfurter Schule (besonders Horkheimer und Adorno) im Rahmen einer „Aufklärung der Aufklärung“ dargelegte Philosophie der Geschichte wie auch die neuen Handlungstheorien nicht geeignet für eine politische Theologie des Subjektes seien.[138] Dennoch ist die wesentliche Voraussetzung der PTM in diesem Stadium das philosophische Instrumentarium der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. In diesem Falle stellt sich die PTM der Herausforderung der sogenannten „Zweiten Aufklärung“.

Metz ist ein aufklärerischer Theologe, der Kritiker der Aufklärung sein will. Bei dieser Auseinandersetzung mit der Aufklärung wird Metz als Theologe in der Be-

---

[134] Besonders mit I. Kant und seinem sittlichen Praxispostulat, vgl. Metz; 1977; S. 47 ff.
[135] Vgl. Jay, Martin; S. 253 ff.
[136] Vgl. Metz; 1977, die Auseinandersetzung mit Horkheimer und Adorno, S. 42 ff, 104 ff; sowie mit Habermas, S. 172 ff, 104 ff und Appel S. 208.
[137] Peukert; 1976; S. 353, 355.
[138] Metz; 1977; S. 29 ff. Trotz der Anerkennungsposition stellt sich Peukert auch zu Habermas´ Theorie kommunikativen Handels kritisch, insofern deren normativen Implikationen für die Identität von Subjekten, wie für die Struktur einer Gesellschaft aporetisch zu denken versucht werden. Von dieser Auseinandersetzung von Peukert mit den Exponenten der kommunikativen Handlungstheorie aus hatte Metz bereits am Anfang der 1970er Jahre ein klares Bewusstsein, in welche Richtung sich einzusetzen. Vgl. Peukert; 1976; S. 252–274.

wahrung evangelischen Inhalts, in seinem Falle in der jüdisch-christlichen Tradition bleiben. Deshalb wird er sich offenbar bei dieser Kritik der Aufklärung näher bei Benjamin als bei Habermas und Foucault, näher bei Marx als bei Althusser fühlen. In den späteren theologischen Arbeiten von Metz werden Benjamins Werke, der die eigentliche Schlüsselfigur der PTM war, und dessen Zitate von Metz als wesentliche Argumentationspfeiler verwendet wurden, als der Schnittpunkt zwischen der Aufklärungskritik und der PTM angenommen. Die für die PTM abschließenden Kategorien, welche in dieser Arbeit als konkrete Instanzen der Vermittlung der PTM an die Mission der Kirche auf Kuba benutzt werden, sind eigentlich schon im Werk Benjamins, besonders in seinen Geschichtsthesen vorweggenommen. Bei denen fand Metz die Schlüsselelemente zu einer politischen Theologie des Subjektes als praktisch-kritische Disziplin in der Geschichte und in der Gesellschaft bzw. die Voraussetzungen einer als christlich-prophetischen Memoria-Passionis vorgestellten Theologie, mit der er sich in den letzten Jahrzehnten beschäftigen hat.[139]

Obwohl die programmatische Berufung von Metz auf Horkheimer, Adorno, Habermas und Benjamin seit dem Beginn des Programmes der PTM deutlich gewesen ist,[140] werden die Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule und besonders der Dialog mit Benjamin sowohl in dem 4. Stadium seiner Entwicklung wie auch im Exkurs II genauer behandelt. Ich verstehe, dass der Einfluss dieses Dialogs deutlicher bei den Voraussetzungen und in der Darstellung seiner sogenannten „Theologie nach Ausschwitz“ bzw. Mystik der Compassion ist.

Darüber hinaus befand sich die katholische Theologie nach Metz am Ende der 1960er Jahre vor einem tiefgreifenden Schisma zwischen theologischem System und theologischer Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie.[141] In diesem Kontext wurde die Dogmatik immer mehr zur objektivistisch verkümmerten Lehre, und sie wirkte „nicht selten wie die zum System gewordene Berührungsangst vor dem unbegriffenen Leben“.[142] Er bezieht sich hier auf die Regel der Schultheologie, die einzelne Ausnahmen bestätigen mag. Infolgedessen ist heute die Kirche nach der Relevanz der dogmatischen Lehre, nach ihrem „Sitz im Leben“, nach ihrer praktisch-pastoralen Bedeutung gefragt.[143]

Wie müsste eine Theologie aussehen, die versucht, dieses Schisma zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte durch ihre Aussage zu überwinden und beide uneinigen Begriffe in einen Zusammenhang zu bringen? Metz nennt eine solche Theolo-

---

[139] Vgl. den 2. Exkurs in diesem Kapitel.

[140] Vgl. Metz, 1969a; S. 267ff; und „Politische Theologie“ in SM; 1969b. Vgl. auch die Antwort von Metz in: Schuster, Ekkehard; S. 28 ff.

[141] Vgl. Metz, 1974, S. 305 ff. auch „Theologie als Biographie?“; in: Metz; 1977; S. 195 ff.

[142] Metz, 1977; S. 196

[143] Auch für Moltmann war es die Aufgabe der christlichen Theologie als politische Theologie im protestantischen Raum eine Synthese von Identität und Relevanz zu erstellen: Relevanz durch Identität oder wie oben genannt eine Spannung zwischen Relevanz und Identität. Vgl. Moltmann, 1972; S. 12–33.

gie „lebensgeschichtliche Dogmatik“, eine „Art theologische Existentialbiographie“.[144] Biographisch bedeutet hier, die mystische Biographie der christlichen Erfahrung, der Menschenlebensgeschichte vor Gott, in die Doxographie des Glaubens ein zu prägen. Eine so benannte lebensgeschichtliche Theologie soll das Subjekt zum Kern der Dogmatik bringen bzw. „ins dogmatische Bewusstsein der Theologie“ aufheben. Das heißt für Metz: Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen; ein für allemal theologische Doxographie und mystische Biographie zusammenbringen.[145]

Aber war nicht die transzendentale Theologie Rahners, die als „nicht-tautologische Subjekttheologie“, sondern als Existentialtheologie verstanden werden kann, neben anderen deutlicheren Beispielen, selbst für Metz ein Paradigma dafür, das beklagte Schisma zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte zu beenden?[146] Hatte sie nicht das Subjekt erfolgreich herausgebrochen „aus dem Fels eines scholastischen Objektivismus?“[147] Doch dieser „leidenschaftliche Versuch Rahners“ ist nicht genug gewesen. Es geht hier für Metz darum, welches konkrete Subjekt theologisch angenommen werden soll. Welches Subjekt kann hier weggelassen bzw. seine Identität verhindert werden?

Für Metz hatte es der Marxismus in der Revision der Aufklärung geschafft, ein gesellschaftlich „ausgeblendetes Subjekt“ zu finden bzw. dessen Identität als Subjekt in der Gesellschaft zu verteidigen. Dieser Versuch der Marxisten sollte im Prinzip die gegenwärtige Theologie herausfordern, über ein konkretes Subjekt zu reden. Infolgedessen will Metz seine praktische Fundamentaltheologie als politische Theologie des Subjekts entwerfen. „Praktische Fundamentaltheologie als politische Theologie des Subjekts sucht diese Herausforderung (vom Marxismus aus) im Prinzip anzunehmen – über ihre bisherige, häufig zu subjektlos und deshalb zu abstrakt geführte Auseinandersetzung mit nachidealistischer Religions- und Ideologiekritik hinaus“.[148] Die heutzutage meist metaphysische Theologie ist nun vor allem zu fragen, welche konkreten, gesellschaftlichen Subjekte sie in ihren Abstraktionen: Mensch, Existenz, Person, Subjekt eigentlich meint; ob sie weiß, was sich da ereignet, wenn sie das Subjekt der Moderne, also den Bürger, dessen gesellschaftliche Entsprechung sie nicht bedenkt, als das einzige religiöse Subjekt übernimmt.[149] In diesem Punkt entwickelt Metz seine politische Theologie des Subjekts als theologische Kritik der bürgerlichen Religion. Damit wird etwas mehr theologische Klarheit über die Aufklärung und ihre Folgen gewonnen, in Form eben einer theologischen „Aufklärung über die Aufklärung“ und ihrer Subjekt.[150]

---

[144] Metz, 1977; S. 196
[145] A.a.O.; S. 197.
[146] A.a.O.; S. 198.
[147] A.a.O.; S. 199.
[148] Metz; 1977; S. 28.
[149] A.a.O.; S. 30.
[150] A.a.O.; S. 31.

Diese Beurteilung des Aufklärungsprozesses, der sich gerafft verstehen lässt als Prozess der Privatisierung und Verbürgerlichung von Religion, fließt ein in die Intentionen und das Konzept einer praktischen Fundamentaltheologie als politischer Theologie des Subjekts. Diese unterstreicht, dass Aufklärung nicht abstrakt zu rezipieren oder gar zu beerben ist; dass Subjekt, Existenz, Person nicht in unkritischer Manier als Resultat der Neuzeit und ihres Privatisierungsprozesses in die Theologie übernommen werden dürfen. Das Bürgerlich-Private, als Ergebnis des neuzeitlichen Aufklärungsprozesses, ist eben nicht identisch mit Subjekt in einem religiös und theologisch relevanten Sinn. Es handelt sich um Rückbildungen jenes Subjektseins vor Gott einklagt und beschreibt – als solidarisches Subjektsein, aller, welches nur dann möglich ist, wenn Religion nicht nachträglich zur gesellschaftlichen Konstitution des Subjekts hinzutritt.[151]

Metz will, dass die konstitutive Praxis einer Politischen Theologie nicht subjektlos gefasst werden soll. Deshalb bedarf sie schon in diesem Punkt der näheren Erläuterung und Präzisierung. Der Kampf einer Politischen Theologie als Fundamentaltheologie, die sich in dieser Phase als theologische Kritik der bürgerlichen Religion versteht, muss jetzt auf das Subjektwerden und seine Identität in der Gesellschaft fokussieren. Eine in der PTM ausgearbeitete Theologie des Subjekts wird sich darum mit drei Grundkategorien beschäftigen: Erinnerung, Erzählung und Solidarität. Mit diesen Kategorien wird der letzte praktische Sinn der theologischen Vernunft erklärt. Diese Kategorien sollen in Ansicht der PTM die fundamentalen Kategorien der Vergewisserung und Rettung von bedrohter Identität der Menschen in den geschichtlichen Kämpfen und Gefährdungen sein, in denen sie sich als Subjekte erfahren und konstituieren.

Von Erinnerung wird im Verständnis von Metz nun vorwiegend von den Inhalten des christlichen Erinnerns gesprochen, die in praktisch-kritischer Funktion mobilisiert werden, also als „praktische Erinnerung".[152] Es handelt sich also nicht um eine in nostalgisch-romantischem Sinn verstandene Erinnerung, durch die die Vergangenheit verklärt werden soll, sondern um eine „gefährliche Erinnerung", die „die Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil sie an unausgestandene Zukunft erinnert".[153]

Die Kategorie Erinnerung steht im Zusammenhang mit der Erzählung. Das, woran erinnert wird, muss erzählt werden. Das ist das Motto der Erzählung als Hauptkategorie der PTM: die Erinnerung zeugt die Erzählung. Als Ergänzung bzw. Korrektiv einer bis jetzt nur argumentativen Theologie arbeitet Metz eine Narrative Theologie aus. In diesem Kontext soll das Erzählpotential der jüdisch-christlichen Traditionen die christliche Botschaft „gegen den Bann einer vermeintlich post-narrativen Zeit" in

[151] A.a.O.; S. 42.
[152] A.a.O.; S. 180.
[153] A.a.0.; S. 176.

neuer Weise mobilisieren.[154] Die PTM, die sich als praktische Apologie der christlichen Hoffnung dem Hauptproblem der Theologie stellt, und zwar wie die theologische Vernunft praktisch werden kann, soll die narrative Funktion der Theologie annehmen, weil die Erzählung performativ ist, weil sie auch Erfahrung mitteilen und neue Erfahrungen wecken will. Die PTM will deswegen den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, dessen Taten man erzählen kann, hervorheben (wie die Mémoire Pascals), anstatt „den Gott“ der Philosophen, über den man lediglich diskutieren und argumentieren kann.[155]

Zuletzt stellt Metz die Kategorie Solidarität zur Bestimmung der praktischen Fundamentaltheologie als politischer Theologie des Subjekts vor, „welche geleitet ist vom Gedanken des Subjektwerdens aller vor Gott“.[156] Die beiden Kategorien Erinnerung und Erzählung können auch nicht ohne die Solidarität gefasst werden, denn sie können nur durch die Solidarität praktisch werden, und nur gemeinsam können sie die Kategorien einer praktischen Fundamentaltheologie sein.[157] Die Solidarität wird von Metz nicht nur als eine Solidarität „nach vorn“, sondern auch als eine Solidarität „nach rückwärts“, mit den Toten, mit den Besiegten und mit den Opfern, mit der menschlichen Leidensgeschichte verstanden.[158]

Bis jetzt kann die gesellschaftlich-theologische Geltung der als praktische Fundamentaltheologie konzipierten PTM durch zwei Aspekte dargestellt werden.

Einerseits versteht sich die PTM als politische Hermeneutik bzw. als eine gesellschaftliche Befreiungsbotschaft, welche im Prinzip sowohl den Säkularisierungsprozess wie auch den Unterschied zwischen Staat, politischen Parteien und Gesellschaft ernst nimmt. Ferner übernimmt sie das Engagement für die Emanzipation der Gesellschaft durch die Kritik an der Geschichte.

Anderseits wird die PTM als eine kritische Disziplin in zwei Funktionen vorgestellt: in der Tendenz der vergangenen „weltfremden“ individualistischen Theologien zur „Entprivatisierung der theologischen Begriffswelt, der Verkündigungssprache und der Spiritualität“[159], aber auch am Inneren der Kirche selbst, damit sie von allen privatisierenden Konzepten und bürgerlichen Vorbildern befreit werden kann. Im Kontext der Befreiungstheologie Lateinamerikas war dieser Versuch als „Befreiung der Theologie selbst“ bekannt.[160]

---

[154] Metz, 1973; S. 139.
[155] Metz, 1977; S. 189.
[156] A.a.O.; S. 204.
[157] A.a.O.; S. 207.
[158] Die Begriffe Erinnerung und Solidarität in der Entwicklung der PTM wird im 2. Exkurs und im 4. Stadium in Bezug auf den Dialog mit den Geschichtsthesen von Benjamin und die Darstellung des Begriffes „Memoria Passionis“ weiter behandelt. Die Betonung der genannten Kategorien ist bedeutsam für die Darstellung sowohl der wichtigsten theologischen Achsen im vierten Stadium wie auch der Vermittlungen der PTM im Kontext der TRK. Deswegen wird eine solche Wiederholung erneut in Kauf genommen.
[159] Metz; 1969a; S. 1233.
[160] Vgl. Juan Luis Segundo; S. 331.

Das erste führte Metz zu einer Kritik bürgerlicher Religion, welcher die biblische „messianische Religion“ gegenübergestellt wird. Für Metz ist die bürgerliche Religion eine eigennützige Religion, insofern sie sowohl bestrebt ist, die religiösen Bedürfnisse des isolierten Subjektes zu befriedigen, wie auch zur Bestätigung und Bestärkung für die bereits Habenden und Besitzenden wird, für die ohnehin Aussichts- und Zukunftsreichen dieser Welt.[161] Die messianische Religion ist aber uneigennützig, insofern sie den Sinn der Liebe bevorrechtet. „Der Sinn des Habens wird durchkreuzt vom Sinn der Liebe“.[162]

Das zweite führte ihn dazu, seine These der „Zweiten Reformation“ zu entwickeln, die weder aus Rom noch aus Wittenberg kommt, sondern aus dem Befreiungschristentum der armen Kirchen dieser Welt.[163] Mit diesem Entwurf wurde Metz der europäische Theologe im katholischen Raum, der nicht nur die Begrenztheit der „modernen Vernunft“ bzw. des Aufklärungsprozesses deutlicher als die bisherigen europäischen Theologen angezeigt hat, sondern der auch die Herausforderung der Kirchen in der sogenannten ersten Welt durch die Kirchen in den armen Ländern besser als andere ausgedrückt hat.[164]

Nach Metz haben die Befreiungstheologie, die Basisgemeinden (die kirchliche Basisgemeinschaft) und die Kirchen der Armen einen ausschlaggebenden Einfluss auf das Dasein und auf die theologische Botschaft der Kirche, besonders der europäischen Kirche ausgeübt, sodass sie nach neuen Subjekten, neuen *loci*, neuen theologischen Antrieben suchen muss. Obwohl für Kritiker das Vorkommen der sogenannten Befreiungstheologie in Lateinamerika in der PTM nur formal und nicht inhaltlich gewesen ist, hat meiner Meinung nach der Kontakt mit der Theologie in Lateinamerika in der Tat eine ausschlaggebende Rolle in der Entwicklung der PTM gespielt, insofern die PTM die Anomalien und die Begrenztheiten der Aufklärung zu überwinden, wie auch die Begriffe Gnade/Erlösung–Befreiung, Vernunft-Mystik, Politik-Gebet in Zusammenhang zu bringen versuchte.[165]

---

[161] Metz; 1980; S. 9.
[162] A.a.O.; S. 10.
[163] A.a.O.; S. 73 ff.
[164] Über die Wichtigkeit der Befreiungstheologie und ihre Rezeption in der PTM vgl. Tamayo, Juan. J: „Recepcion en Europa de la Teologia de la Liberacion”, in: Sobrino, J.: Mysterium Liberationis; Regidor Ramos, J: Jesús y el despertar de los oprimidos; Tracy, D. The Analogical Imagination; Chopp, R. The Praxis of suffering.
[165] Vgl. Ein biographischer Durchblick: „Wie ich mich geändert habe“; in: Metz, 1997, S. 207 ff; Metz, 1977, S. 4 ff.; „Wenn die Betreuten sich ändern“: Unterwegs zu einer Basiskirche; in: Metz, 1980, S. 111 ff.

Exkurs II: Zu einer Mystik der Compassion oder die Herausforderung anamnetischer Vernunft: Von der Theorie des kommunikativen Handelns Habermas´ zu den Geschichtsthesen Benjamins

Zu einer Erläuterung der bestimmenden Entwürfe und Kategorien der PTM in den letzten Jahren ging ich in den vorherigen Abschnitten davon aus, dass man für eine Auseinandersetzung mit den Vertretern der Frankfurter Schule wesentlich auf den Dialog mit der kritischen Theorie Habermas´ und mit den Geschichtsthesen Benjamins zurückgehen muss. Ich meine, dass der Einfluss dieses Dialogs sowohl in der Formulierung der sogenannten „Theologie nach Ausschwitz" und der „Memoria-Passionis These" wie auch bei den Voraussetzungen der von Metz erarbeiteten „politischen Mystik der Compassion"[166] entscheidend ist.[167] Daher folgt jetzt die Beschäftigung sowohl mit der Theorie des kommunikativen Handelns Habermas´ wie auch mit den Geschichtsthesen Benjamins im Verhältnis zu der Entwicklung der PTM.

Im Unterricht der Philosophiegeschichte auf Kuba hat ein Gastprofessor über seine erste Begegnung mit der Frankfurter Schule in den 1960er. Jahren erzählt. Als er damals am Flughafen Frankfurt ankam, nahm er ein Taxi und fragte den Taxifahrer, ob er ihn in die Frankfurter Schule bringen könne. „In welche" fragte daraufhin der Taxifahrer: „Es gibt hunderte Schulen in Frankfurt".[168]

Damals hätte eine solche Unkenntnis (oder Gleichgültigkeit) auch in verschiedenen intellektuellen und theologischen Kreisen auftreten können. Doch als die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas im Jahre 1981 erschien, konnte die Frankfurter Schule akademisch-theologisch nicht mehr übersehen werden. Auf verschiedene Art und Weise mussten sich Gesellschafts- und Religionswissenschaftler, die bis zu diesem Zeitpunkt kein Interesse an den kritischen Theorien der Frankfurter Schule hatten, mit dem Lesen des Tausende von Seiten umfassenden

---

[166] Immer wieder hatte Metz versucht, ein überzeugendes deutsches Wort für die elementare Leidempfindlichkeit der christlichen Botschaft zu finden. Im Kapitel „Compassion als Weltprogramm des Christentums" seines Buches Memoria Passionis (2006) erklärt er die Verwendung dieses Begriffes Compassion. Nun gäbe es in der deutschen Sprache kein Wort, das die in einem als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft definierten Christentum elementare Leidempfindlichkeit – und die Tatsache, dass Jesu erster Blick dem fremden Leid galt – unmissverständlich zum Ausdruck bringe. Außerdem sei „Mitleid" für Metz kaum mehr unschuldig zu gebrauchen. Es klinge jedenfalls zu gefühlsbetont, zu praxisfern. „Mitleid" und „Empathie" würden ihm zu unpolitisch, zu wenig gerechtigkeitsorientiert klingen. So bleibt er bei dem Wort, mit dem er bei nicht deutsch-sprachigen Zuhörern selten Schwierigkeiten haben sollte: bei Compassion. Compassion ist memoria passionis, Eingedenken vergangener Leiden; bedeutet fremdes Leid wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen. Vgl. Metz; 2006, S. 70 ff., S. 166 ff.; Taubald, B.; S. 143 ff. Das Fremdwort „Compassion" wird im Kontext der PTM als Schlüsselbegriff sowohl für das Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der „Globalisierung" wie auch für die politische Mystik verwendet.

[167] Vgl. Metz; 1989; S 733ff; Metz; 1997; S. 95 ff.; 149 ff.; Metz, 2006; S. 35–41; 158–179; 215-226; 252 ff.

[168] Eine ähnliche Erzählung, aber mit einem US-Amerikaner, wurde in der ehemaligen Bundesrepublik Deutschland bekannt. Vgl. Reyes Mate, 1990, S. 64.

Werkes von Habermas beschäftigen.[169] Kurz nach der Veröffentlichung der Theorie kommunikativen Handelns hat Thomas McCarthy, einer der im englischsprachigen Raum klarsten Gesprächspartner mit der kritischen Theorie Habermas´, im Vorwort seines Buches „The critical theory of Jürgen Habermas“ behauptet: „There is scarcely an area of the humanities or social sciences that has not felt the influence of his thought (Habermas)“.[170] In den 1980er und 1990er Jahren konnte man entweder gegen die kritische Theorie Habermas´ sein oder mit ihr übereinstimmen. Aber man konnte sich nicht Habermas gegenüber gleichgültig verhalten.

Wer vor der Aufgabe steht, Habermas´ Theorie des kommunikativen Handelns zu lesen bzw. verstehen zu wollen, fühlt sich, als ob er vor einem riesigen Berg steht, welcher den Leser kleiner und müde macht bzw. zum „Lehrling degradiert“.[171] Denn wenn es auch in unserer Zeit immer weniger große Denksysteme gibt, wird die Theorie des kommunikativen Handelns von vielen Akademikern heutzutage als ein Meisterwerk angesehen, in dem das Wissen einer Generation zusammengefasst wird, und neue Wege der Erkenntnis angezeigt werden.

Vor diesem Hintergrund begrenze ich mich darauf, die Entwicklung der PTM im Verhältnis zu der gesellschaftlichen Theorie von Habermas zu verstehen.

Man kann sagen dass es hier um einen Versuch einer gesellschaftlichen rationalisierten Universalsolidarität in Bezug auf die Prinzipien der Aufklärung geht.

Wie andere Vorhaben in der Vergangenheit, z.B. „die gesellschaftliche Theorie der Rationalisierung“ Webers oder „die Dialektik der Aufklärung“ Adornos und Horkheimers,[172] versuchte Habermas mit seiner kritischen Theorie prinzipiell das Aufklärungsprojekt trotz seiner deutlichen Widersprüche und seines Paroxysmus in einen „sicheren Hafen“ zu bringen. Wenn auch die Aufklärung als geschichtliches Projekt fehlgeschlagen sei, heißt das nicht, dass man sich mit diesem Fehlschlag abfinden müsse.

---

[169] Bedeutsam ist es uns in diesem Kontext, dass Metz seit den 1960er Jahren die theologische Botschaft zur Auseinandersetzung mit den Schwerpunkten der kritische Theorie Blochs, Adornos, Horkheimers, und Habermas gestanden hat.

[170] McCarthy, Th.; S. iX.

[171] Eine ähnliche Formulierung wurde 1982 im Bericht über die Veröffentlichung der Theorie des kommunikativen Handels im Spiegel benutzt. Vgl. K. M. Michel über Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns; in: DER SPIEGEL 12/1982: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14338285.html; abgerufen am 07.04.10. Bei der Darstellung der Theorie des kommunikativen Handels Habermas stütze ich mich in diesem Exkurs auf die eigenen Erklärungen von Habermas zu seiner Theorie, aber prinzipiell auf die kritische Beurteilung von Sozialwissenschaftlern, besonders sowohl auf die Rezeption Habermas im Ausland (genau in Spanien und in den USA) wie auch im Deutschland. Vgl. Peukert, H.: Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie, 1976; Habermas, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns, 1989; McCarthy, Th.: The critical theory of Jürgen Habermas, 1981; Honneth, A.: Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Habermas Theorie des kommunikativen Handelns, 1988; Honneth A.: Kritik der Macht, 1989; Zamora, José A.: Krise-Kritik-Erinnerung, 1995; Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen, 1996; Mate, Reyes. Mística y Política, 1990.

[172] Die soziologischen Analysen von Adorno und Horkheimer stellt A. Honneth auch in seinem Buch „Kritik der Macht“ als aporetische Versuche der kritischen Theorie in der Vorgeschichte der gesellschaftlichen Theorie Habermas dar. Honneth, A. 1989; S. 11 ff; S. 180 ff.

Nach Habermas gilt die Aufklärung als das wertvollste Erbe Europas. Außerdem will er über eine „unvollendete Aufklärung“ sprechen anstelle einer „zerstörten Aufklärung“. Für den Philosophen ist es deshalb verpflichtend, die Aufklärung anzunehmen, sie von ihren Aporien und Widersprüchen zu säubern, und vor allen Dingen, sie fortzuführen. In diesem Kontext sollte nicht die Moderne mit den Voraussetzungen der Aufklärung verwechselt werden. In dieser Richtung versucht Habermas in der Darstellung seiner in zwei Bänden veröffentlichten Theorie, sich mit der These Webers „Entzauberung der Welt“ – welche meiner Meinung nach neben dem Kantischen Begriff der „Mündigkeit“ die Moderne besser bestimmt hat – unter anderen gesellschaftlichen Vermittlungen auseinander zu setzen.[173] Für Habermas führte die Entzauberung der Welt zu einem Paradox, welches er nicht annehmen will.

Was ist hier gemeint? Die Entzauberung hat die Entwicklung der Rationalität im Westen begründet, was von den Aufklärungsapologeten zu Recht unterstrichen wird. Andererseits führte sie auch zu einem Verlust an Sinn und Freiheit in Bezug auf das Potential des Menschen, weil alles nur der Vernunft unterworfen wird. Das wird zur Kritik der Aufklärung ins Feld geführt. So wird das Aufklärungsprojekt unter die „Pathologien“ der Moderne gezählt. Doch Habermas anerkennt ein solches Paradox nicht. Die Ursachen des Sinn- und Freiheitsverlustes in der Moderne liegen niemals in einer Rationalisierung der Welt und in der Komplexität ihrer Entfaltung, sondern in einer Verarmung der Kultur.[174]

Die positiven Voraussetzungen des Aufklärungsprojekts, welches ursprünglich davon träumte, die Welt durch die Entwicklung der Vernunft besser zu interpretieren, adäquate Entfaltung der Moral hervorzubringen und das Wohlfühlen der Menschen zu bewirken, könnten (und sollten) gerettet werden. Dafür fordert Habermas ein neues Gesellschaft-Rationalitätskonzept zu begründen, welches „als Sprachtheorie bzw. als Theorie kommunikativen Handelns zu verstehen“ ist.[175] Er sieht die Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie konsequenterweise darin, „die Bedingungen für eine Rückkoppelung der rationalisierten Kultur mit einer auf vitale Überlieferung angewiesenen Alltagskommunikation zu untersuchen“.[176] So wird Habermas´ Denken von Egbert Scheunemann in seinem Buch „Vom Denken der Natur“ beschrieben. Habermas versuche – schreibt Scheunemann – die Einheit wie die Entfaltung der Vernunft (und damit die zivilisatorischen Entwicklung der Menschheit) kommunikationstheoretisch zu rekonstruieren, um die zugrundeliegende Einheit wie die grundsätzlich wünschenswerte Entfaltung des Wahren, Guten und Schönen bzw. des Projektes Humanismus und Aufklärung jenseits mystisch-religiöser (traditionale Gesellschaften, Naturrecht), idealistischer (Kant, Hegel), nihilistischer (Nietzsche), metaphysisch-ontologischer (Heidegger), dezisionistischer (Positivismus) oder

[173] Habermas, J. 1995; B. I; S. 225 ff; 262 ff.
[174] Habermas, J. 1995; Bd. II; S. 470 ff.
[175] Scheunemann, Egbert; S. 13.
[176] Habermas, J.; 1995, Bd. II; S. 522.

relativistischer Ansätze und Kritiken (Foucault, Derrida etc.) rational zu begründen und zu verteidigen sowie die Pathologien der Aufklärung nicht als Exzesse der Vernunft, sondern als Deformationen der Vernunft aufzuzeigen.[177]

Wenn man also in wenigen Worten die Theorie des kommunikativen Handelns zusammenfassen darf, kann man sagen, dass sich das kommunikative Handeln darauf gründet, dass die eigenen bzw. individuellen Phänomene der Welt des Lebens, und zwar: die Kulturreproduktion, die soziale Integration und die Entfaltung der Persönlichkeit durch einen Rationalisierungsprozess realisiert werden können. Dieser Prozess versteht sich in der gesellschaftlichen Theorie Habermas als „Linguistisierung", also als Versuch einer intersubjektivistisch universal-kommunikativ-solidarischen Vernunft.

Zum Gelingen dieser universal-interkulturellen Kommunikation braucht man a priori Habermas´ Entwurf zufolge den Konsens, der sich auf die „zwanglos einigende Kraft argumentativer Rede" stützen muss. Das bedeutet, dass diese Rede die Fähigkeit zur Überzeugung hat, da durch sie Wahrheiten vermittelt und glaubwürdig vorgetragen werden sollen.[178] Theo Sundermeier versucht in seinem Buch „Den Fremden verstehen", sich mit dem kommunikations-theoretischen Entwurf Habermas´ auseinanderzusetzen, unter der Voraussetzung, dass man sich zuerst mit dem Fremden in Dialog setzen muss, um ihn verstehen zu können. Ihm zufolge wolle Habermas mit seiner Theorie den Weg zur rational und demokratisch orientierten Gesellschaft ebnen, in der jeder Einzelne das gleiche Recht und den gleichen Anspruch auf Sprechen und Gehörtwerden habe. Jeder solle in gleicher Weise wie die anderen das, was er zu sagen habe, argumentativ einbringen und die anderen zu überzeugen suchen, sich von den Argumenten der anderen überzeugen zu lassen, so dass eine Symmetrie im ganzen Gesprächspartnersystem geschaffen bzw. ein Konsens gefunden werde, der für alle Gültigkeit habe und zur Handlungsnorm werde.[179]

In den 1970er Jahren, in der Entstehungszeit der Theorie des kommunikativen Handelns Habermas´, hat H. Peukert die Kommunikationstheorie Habermas´ als das aktuellste Vorbild der Aufklärung vorgestellt, weil sie das alte Aufklärungsideal zurückfordere, in dem sich Freiheit und Wahrheit ergänzen, wenn auch in seinem Buch Habermas kritisch betrachtet wird.[180] Doch das Ideal unbegrenzter Kommunikationsgemeinschaft, auf die sich die kommunikativen Handlungstheorien gründen, ist nun nach Peukert, selbst widersprüchlich, bzw. aporetisch, insofern sie zum Widersinnigkeit anamnetischer Solidarität führen muss, so Benjamin Taubald in seinen Untersuchungen zu einem Begriff der Neuen Politischen Theologie.[181] „Denn ihr Be-

[177] Scheunemann, Egbert; S. 17, 18.
[178] Habermas, J.; 1995, Bd. I; S. 27ff: Vgl. auch Sundermeier, Theo; S. 84.
[179] Sundermeier, Theo; S. 85.
[180] Peukert, H.; 1976; S. 272 ff.
[181] Peukert, H.; 1988; S. 308; in: Taubald, B.; S. 116.

griff fordert einen Begriff ebenso unbegrenzter Solidarität als für die Kommunikationsgemeinschaft konstitutives Element reziproker Anerkennung. Genau diese Forderung ist aber aporetisch".[182]

Für Reyes Mate steht auch Habermas´ Modell unter Verdacht, den Dialog nur zwischen gleichberechtigten Vernünftigen zu fördern bzw. der Wissenschaft (Vernunft) vor der Moral den Vorrang zu geben. Außerdem könne ihm zufolge dieses solidarische Intersubjektivitätsmodell, das sich auf das Aufklärungsideal berufe, durch zwei ganz deutlich unterschiedliche Meinungen von Intersubjektivität dargestellt werden, was ebenso zu zwei verschiedenen Einstellungen zu den Auswirkungen einer Universalsolidarität führe. Reyes Mate nennt die unterschiedlichen Begriffe von Intersubjektivität als zwei Möglichkeiten: die durch Konsens „symmetrische Intersubjektivität", deren Deszendenzsolidarität zum Dialog zwischen gleichen befreiten Subjekten fordert, und die durch Anerkennung „unsymmetrischer Intersubjektivität", deren Aszendenzsolidaritätprinzip innerlich auf das Verhältnis zwischen ungleichen Menschen verweist.[183]

Die Deszendenzsolidarität durch Konsens stützt sich auf eine Fortschritts- und Geschichtsphilosophie. Diese hängt mit einer evolutionären Fortschrittstheorie zusammen, welche sich auf das Naturpotential gründet bzw. durch die Wissenschaft und die Technik weiterentwickeln lässt. Nach dem spanischen Philosophen werde hier die Vergangenheit begraben, jedoch nicht erklärt.[184]

Das Aszendenzsolidaritätsmodell einer unsymmetrischen Intersubjektivität führt zu einem Modell von Diskontinuität. Die Versöhnung zwischen Ungleichen führt zu einem Abbruch des Konsenses, da dieser Konsens wegen der Ungleichheit möglich gewesen ist, die man eigentlich mit diesem Konsens zu überwinden versucht. Hier liegt der Grund der Solidarität nicht in einer evolutionären Fortschrittstheorie, sondern in der Erinnerung. Das bedeutet, dass der kritische Vorbehalt, welcher im Nicht-Subjekt bei seinem Menschenwerdenskampf liegt, nicht in den gewaltigen kraftvollen Momenten begriffen werden kann, sondern in den niederschlagenden. Nach diesem Modell rechnen nun die Besiegten in ihrer Unterdrückungsgeschichte mit einem neuen Mehrwert (wie Metz oft das „Plus" des Leidens in der Geschichte bestimmt): mit einer neuen *Auctoritas* gegenüber den Siegern. Aus dieser Perspektive soll die Begründung bzw. die Verwirklichung einer Universalsolidarität beim Versuch einer Geschichtstheorie durch die Annahme der Erinnerung begriffen werden. Hier wird diese Geschichtstheorie nicht als Wissenschaft, sondern als *Memoria*, genauer als „Leidensgeschichte der Welt" verstanden. Deswegen haben für Reyes Mate die Wissenschaft und die Utopie keine wichtige Rolle spielen können, denn die erste

[182] Ibd.
[183] Mate, Reyes; 1990; S. 51 ff.
[184] A.a.O.; S. 55, 62.

fühlt sich außerstande, sich mit etwas zu beschäftigen, was es nicht gibt; und die zweite ist nicht in der Lage, den Ballast der Gegenwart zu verdrängen.[185]

Einige Kritiken an der Kommunikationstheorie Habermas` begrenzen den Geltungsbereich des kommunikationstheoretischen Entwurfes räumlich auf den deutschen, höchstens nordamerikanisch-europäischen Kontext, obwohl sein vorbildlicher Kommunikationsentwurf universale Gültigkeit beansprucht.[186] Doch entsteht nicht in der nordamerikanisch-europäischen Lebenswirklichkeit die gesellschaftlich-geschichtliche Spannung zwischen Siegern und Besiegten, zwischen Opfern und Folterern?

Wie soll denn für den Fall, dass ein gesellschaftliches Kommunikationsgemeinschaftparadigma durchgeführt werden kann, wie Habermas´ kritische Theorie es darstellt, das geschichtliche Sieger-Besiegter Verhältnis begriffen werden? Welche Rolle spielt der neue „Mehrwert", also die *Auctoritas* der Leidenden der Vergangenheit in einer solchen Theorie? Wie werden bei diesem Versuch einer intersubjektivistisch universal-kommunikativ-solidarischen Vernunft die Katastrophen bzw. die Schmerzen der Vergangenheit, die von der Politischen Theorie unter dem Begriff „Auschwitz" gefasst werden,[187] und deren Folgen, die nur in den von den Siegern vergessenen Leidensgeschichten der Besiegten geblieben sind, was so oft in unseren Geschichten zum Mythos der Sieger geführt hat, behandelt?

Dieses Thema verschweigt Habermas´ gesellschaftlich-kritische Theorie. Die Erinnerung vergangenen Leidens, was im Prinzip die Ungleichheit und die unsymmetrische Intersubjektivität der Gesprächspartner in der Gesellschaft zeigt, hat keinen systematischen Stellenwert in seinem Modell der kommunikativen Vernunft.[188] Obwohl Habermas in den „Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie kommunikativen Handelns" mit der Einstellung Benjamins zu dem vergangenen Leiden übereinstimmt, die von ihm als mitleidende Solidarität mit den Geschlagenen und Gepeinigten gedeutet wird, akzeptiert er dennoch nicht dieses „Mitleiden" als Kategorie bzw. Voraussetzung einer gesellschaftlichen Theorie kommunikativen Handelns.[189]

Bei der Vorstellung der Kategorie Solidarität reagiert Metz auch auf diese Mängel und Aporien sowohl der Habermas´schen Universalpragmatik wie auch der Kommunikationsgemeinschaft Apels, deren Solidaritätsentwurf unter dem Einfluss eines Hegelschen Idealismus nur zwischen „rationalen bestimmten Menschen", also sehr umschrieben, umgefasst werden kann. Außerdem haben „alle in diesen und vergleichbaren Theorien kommunikativen Handelns entwickelten Beziehungen, sowohl

---

[185] A.a.O.; S. 56–58.
[186] Vgl. Sundermeier, Theo; S. 84.
[187] Im Prinzip verwendet die PTM den Namen Auschwitz, um sich unter diesem Namen die geschichtlich-schrecklichen Erfahrungen zusammenziehen zu fassen, von Adorno an, der schon im Jahre 1947 begann, der weltgeschichtlichen Katastrophe den Namen „Auschwitz" zu geben. Vgl. Taubald, B. S. 87.
[188] Vgl. Metz, 1977; S. 54 ff; 1989, S. 733–738; 2006; 227 ff, 236 ff. Auch Schuster, E.; 1993; S. 29 ff.
[189] Habermas, J. 1984; S. 515 ff.

die postulierte unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, als auch die intendierte universale Solidarität – tendenziell – den Charakter einer Tauschrelation".[190]

Man kann sich jetzt noch einmal im Verhältnis zu der PTM fragen: Besteht eigentlich die Verwirklichung einer „gleichberechtigten Universalsolidarität"? Kann ein so naives Solidaritätsmodell wirklich mit den Opfern der Geschichte umgehen?[191] Was passiert mit den „Nicht-Vernünftigen" und mit denen, deren Leidensgeschichten in den Siegeserzählungen nicht gleichberechtigt anerkannt worden sind? Hier sei nach Siebert die gleiche Gefahr, als in der Aufklärung behauptet wurde, dass die „Mündigkeit" angekommen sei,[192] wie Immanuel Kant in der Veröffentlichung „Beantwortung der Frage: was ist die Aufklärung" beschreibt, was aber in der Wirklichkeit ein Trugbild war.

Deswegen will auch Metz jedenfalls jetzt gegenüber Habermas´ gesellschaftlicher Theorie skeptisch bleiben, denn er habe einerseits wie kaum ein anderer deutscher Intellektueller sensibel auf die Katastrophe Auschwitz reagiert, und anderseits sei dabei niemand so dezidiert und so einflussreich wie er gewesen. Umso verwunderlicher sei es für Metz, dass Auschwitz in seinen Fundamentalschriften zur kommunikativen Vernunft mit keinem Wort vorkommt.[193]

Das Thema Ausschwitz wird erst in seinen „Kleinen Politischen Schriften" angesprochen, in denen man die eindrucksvolle Bemerkung lesen kann: „Ausschwitz hat das Band der Kommunikation zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, zutiefst verletzt".[194] Hätte aber – fragte sich Metz – eine solche Aussage nicht auch ihr Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heile die Kommunikationstheorie alle Wunden? Wie sei von dem zu sprechen, was, wenn überhaupt, eine andere Art der Vergebung brauche, als die Vergebung durch die Zeit, von der wir sagen würden, dass sie alles heile, oder als die Vergebung durch die Theorie, die alle Wunden heile, die alle Wunden schließe? Was bleibe denn, wenn sich diese kulturelle Amnesie vollendet hat?[195]

In einer Veröffentlichung von Interviews mit Metz und Elie Wiesel aus dem Jahr 1993 wird der katholische Theologe nach den Begegnungen bzw. der Auseinandersetzung mit Habermas und nach seinen Differenzen zur kritischen Theorie gefragt. Damals äußerte Metz, er vermisse bei Habermas etwas, was bei Benjamin wichtig war, den Stachel einer Art negativer Metaphysik.[196] Aus dieser Sicht ist der Streit um

---

[190] Metz; 1977; S. 207 ff.

[191] Gleiche Bemerkungen könnten an das Konzept der Solidarität Richard Rortys bei seinem Versuch der Rekonstruktion der als „glücklichen Fügung dargestellten" Moderne gestellt werden, im Verhältnis – höflich gesagt – zu seinem naiven Optimismus. Vgl. Das abschließende Kapitel seines Buches „Kontingenz, Ironie und Solidarität"; 1989; S. 309 ff. Auch Taubald, B.; S. 166 ff. in Bezug auf die Darstellung der anamnetischen Vernunft Metz.

[192] Siebert, R.; S. 463 ff.

[193] Metz; 2006; S. 241.

[194] Habermas, J.; „Kleine Politische Schriften"; S. 163; in: Metz; 2006; S. 242

[195] Metz; 2006; S. 242, 243.

[196] Schuster, E.; S. 29.

die von Metz so genannte anamnetische Vernunft der Streit darum, ob und wie sie überhaupt in der griechisch geprägten Denkgeschichte beheimatet ist und ob sie nicht grundlegender ist als die von Habermas favorisierte kommunikative Vernunft. Parallel dazu habe Metz aus der Sicht einer anamnetischen Ethik Vorbehalte gegenüber der Habermaschen Diskursethik und ihrer Reichweite. Erinnerungen seien für ihn nicht nur Gegenstände von prüfenden Diskursen, sondern auch der Boden von Diskursen, ohne den sie ins Leere fielen. Sie könnten Diskurse nicht nur beflügeln oder illustrieren, sondern auch unterbrechen und auslösen. Er habe eigentlich in der Entwicklung seines Denkens nur eine schlechthin universelle Kategorie gekannt, sie heiße Memoria Passionis. Und er habe nur eine Autorität gekannt, die durch keine Aufklärung und keine Emanzipation abberufen werden könne: die Autorität der Leidenden.[197]

In diesem Kontext übte die Rezeption der Geschichtsthesen Benjamins den ausschlaggebenden Einfluss auf die Entwicklung der PTM aus. Die geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins boten Metz die Möglichkeit, sowohl die Mängel der kritisch-gesellschaftlichen Theorien zu überwinden, wie auch seine theologischen Aussagen über den Schrecken der Vergangenheit, besonders über Auschwitz, überbrücken zu können.[198]

In der Entwicklung der PTM sind bis in die Gegenwart tatsachlich drei Namen besonders hervorzuheben. Dies sind: Karl Rahner, Ernst Bloch und Walter Benjamin, dessen Einfluss zwar im Vergleich mit den ersten beiden in den Texten von Metz kaum sichtbar war, aber der Metz die grundlegenden Elemente für die Erarbeitung der Kategorie Erinnerung in den 1970er Jahren wie auch der sogenannten „Theologie nach Auschwitz“ bzw. „anamnetischen Vernunft“ in den letzten Jahren gegeben hat.

Was ist aber in Benjamins Denken besonders zu betonen, was im Zusammenhang mit der PTM steht und eine so entscheidende Rolle in ihrer Entwicklung gespielt hat?

Die Theologie des 20. Jahrhunderts sollte Metz danken, dass er die Themen „Memoria Passionis“, „Compassion“, „Erzählung“ zur theologischen Debatte angestoßen hat. Das ist uns klar. Dennoch war es Benjamin, der Jahre vorher versuchte, in Verbindung mit seinen jüdischen Wurzeln die Wissen-Geschichtstheorien mit den jüdisch-christlichen Erlösungstraditionen bzw. mit dem Messianismus in Zusam-

---

[197] A.a.O.; S. 30.

[198] Man muss auch sagen, dass die Themen Ausschwitz bzw. Erinnerung bei der Auseinandersetzung Metz´ mit Adorno präsent gewesen sind. Ich gehe aber davon aus, dass die geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins, die er kurz vor seinem Tod beendet hat, also einige Jahre bevor bekannt wurde, was sich in Ausschwitz ereignet hat, als Voraussetzungen unserer vorliegenden Arbeit geeigneter sind, insofern als sie sowohl die hervorragende Leistung erbringen, die Schrecken der Vergangenheit zu beachten, als uns auch vor dem Schrecken in den gegenwärtig-künftigen Geschichten zu warnen. Außerdem tritt in den Thesen das Erbe jüdischer Traditionen hervor, mit denen die Aussagen einer politisch-theologisch-anamnetischen Vernunft im Zusammenhang mit den Voraussetzungen einer „neuen politischen Theologie in Revolution“ deutlicher dargestellt werden können.

menhang zu bringen. Ein solches In-Beziehung-Setzen von richtig verstandenem historischen Materialismus und Momenten jüdischer und christlicher Theologie bzw. Mystik wurde sowohl bei „Das Theologisch-politische Fragment“ als auch besonders bei den geschichtsphilosophischen Texte dargestellt.[199]

Seinen Versuch kann man a priori als einen „weltlichen Messianismus“ oder als „eine messianische Säkularisierung“ (R. Mate) in Bezug auf die gesellschaftliche Emanzipation und Befreiung verstehen. In diesem Punkt verlaufen die Rezeption bzw. die Interpretation dieser Themen in den geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins bis jetzt an unvereinbaren Fronten. Die hängen im Wesentlichen davon ab, aus welcher Perspektive der Leser sie betrachtet. An einer Front steht Hermann Schweppenhäuser, der versucht, Benjamin ganz auf die Seite der marxistischen Geschichtstheorie zu ziehen. Aus einer anderen Perspektive kann man Gershom Scholem nennen, der eine Verbindung zwischen mystischen Institutionen und rationalen Ansichten durch die Dialektik in den Geschichtsthesen Benjamins erkennt.[200] In gleicher Richtung stellt Reyes Mate in seinem Buch “ Medianoche en la Historia” 2006 die Geschichtsthese Benjamins dar. Für ihn versuchte Benjamin sowohl mit seinen geschichtsphilosophischen Thesen als auch mit dem im Jahre 1921 erschienenen „theologisch-politischen Fragment“ die aufgeführten materialistischen und theologisch-mystischen Momente der Geschichte zusammenzubringen, und sie nicht getrennt zu begreifen.

Nach Mechthild Ulbricht zeigt die Religion in Benjamins Denken „eine Totalitätskategorie für die nachaufklärerische Epoche“ an. Deshalb versucht er besonders in seinen „theologischen“ Schriften, theologische Antworten auf die offenen Fragen der marxistischen Geschichtstheorien bzw. des historischen Materialismus zu geben. Diese Umgestaltung des Marxismus bei Benjamin kann man durch zwei Versuche darstellen. Auf der einen Seite will Benjamin die Theorie der transzendentalen Subjektivität in den historischen Materialismus einführen.[201] Doch für Habermas ist dieser Versuch bei Benjamin nicht erfolgreich gewesen, insofern Benjamin seine Intention, Aufklärung und Mystik zu vereinigen, nicht eingelöst habe, denn der Theologe in ihm könnte sich nicht dazu verstehen, die messianische Theorie der Erfahrung für den Historischen Materialismus dienstbar zu machen.[202]

Auf der anderen Seite versucht Benjamin, so Mechthild Ulbricht, „die biologistisch evolutionären Momente der naturwissenschaftlichen Weltanschauungen aus dem historischen Materialismus zu eliminieren, da er durch sie zum abstrakten Fortschrittsglauben wurde, der in den Kategorien der Menschheitsgattung denkt und

---

[199] Vgl. Ulbricht, M.; S. 60.
[200] A.a.O.; S. 61.
[201] A.a.O.; S. 58.
[202] Habermas, Jürgen: „Zur Aktualität Walter Benjamins“, 1972; in: Witte, Bernd; S. 146. Nicht weniger Aufschlüsse sollte auch Benjamin seinen Frankfurter Freunden über die Verwendung „theologischer Metaphern bzw. jüdischer Begriffe geben, um die „reinige“ Stellung als Philosoph bewahren zu können (Vgl. Mate; 2006; S. 37).

den technologischen Fortschritt mit der verwirklichten Humanität verwechselt". Das bedeutete für Benjamin die einzige Möglichkeit, „die Weltgeschichte nicht als Gang in die Katastrophe verstehen zu müssen".[203]

Hier tritt der Begriff Messianismus, welcher ihm hauptsächlich durch die Begegnungen mit Gershom Scholem vermittelt wurde,[204] im Verhältnis zu seinem Erlösungsmystik in der Geschichte auf.

Henning Günther, der zwar aus der marxistischen Perspektive Benjamins Denken in seinem Buch „Benjamin und der humane Marxismus" vorzustellen versucht, behauptet aber, es gäbe bei Benjamin auch affirmative Züge zur Zukunft der Theologie, die er im Mittelpunkt des Denkens Benjamins als eschatologisches Motiv der Erlössung im Gedanken des Reiches darstellt:

„Mit der Rechtfertigung eng zusammenhängend steht im Mittelpunkt seines Denkens das eschatologische Motiv, wie man heute sagen würde: die Versöhnung oder Erlösung im Gedanken des Reichs. Der Erlösungsgedanke hat ebenso einen politischen Aspekt: die Zukunft eines Reiches reiner Gewalt, die als göttliche Gewalt über die Zweck-Mittel-Rationalität hinausgeht. Benjamin verbindet den Gedanken mit dem trotzkistischen Gedanken der Weltrevolution…

Das Motiv der Erlösung ist in Benjamins Werken unmittelbar greifbar mit dem Begriff des Messianismus. Auch hier durchdringen sich Christliches und Jüdisches, denn der Messias ist nicht nur Erlöser, sondern Überwinder des Antichristen. Der Messias ist nicht zukünftiger Erlöser, sondern im augenblicklichen Durchbruch in der Aktualität wird ein christliches Motiv, die Erlösung, hier und jetzt in den Messianismus hineingenommen… Ebenso ist Benjamin jüdischer und christlicher Theologie gleich nah, wenn er die Erlösung als profane versteht. Eine spiritistische Verfälschung des Christentums darf hier nicht den Blick verstellen. Das Profane des Erlösungsdenkens liegt für Benjamin darin, dass er es an der Idee des Glücks orientiert".[205]

Aber man könnte hier sagen, dass vielleicht deshalb Benjamin doch in der Lage wäre, das ganze Potential der Mystik aus der jüdisch-christlichen Tradition herauszuziehen, denn er werde wegen seiner ersten Funktion als „profaner" Philosoph, oder wie sich Benjamin selbst in seinen Geschichtsthesen vorgestellt, als historischer Materialist eingeschränkt. Nur ein Theologe wie Metz könnte die Leidensgeschichte mit den Themen Gott und Erlösung ohne Komplex, große Aporien oder grundlegende Widersprüche in Verbindung bringen.

Die Geschichtsthesen wurden im Jahre 1940 verfasst,[206] als sich die Welt auf einem sinnlosen Weg befand. Benjamin war einige Jahre zuvor nach Frankreich gereist

---

[203] Ulbricht, M.; S. 59.
[204] Vgl. Reyes Mate; 2006; S. 23.
[205] Günther, H.; S. 40, 41.
[206] Die geschichtsphilosophischen Thesen hat W. Adorno erstmals im Jahre 1955 mit Mitwirkung von Gretel Adorno und Friederich Podszus als Schlüssel zum Gesamtwerk Benjamins veröffentlicht. Vgl. Zons, Raimar; S.

und dort geblieben, um wegen seiner jüdischen Wurzeln vor dem immer größer werdenden Antisemitismus in Deutschland zu flüchten. Aber ganz Europa war damals ein einziges Schlachtfeld, und ein riesiges Konzentrationslager. Also kein sicherer Ort für Juden und für Freigeister. Als Frankreich im Jahre 1940 von der Wehrmacht besetzt wurde, hatte Benjamin nur eine einzige Möglichkeit zu überleben, indem er sich vor den deutschen Soldaten versteckte und definitiv Europa verlassen musste. Inzwischen hatten seine gute Freunde, die Frankfurter Adorno und Horkheimer, ihm im Frühling 1940 ein US-Visum erwirkt. Das Problem war, dass er Frankreich verlassen musste, um durch Spanien, dessen Regierung Komplize des Faschismus war, Portugal erreichen zu können, wo das Schiff in Richtung USA auslaufen würde. Benjamin konnte das Ziel nicht erreichen. Aus Angst, von der spanischen Polizei festgenommen und in ein deutsches Konzentrationslager gebracht zu werden, entschied er an der französischen Grenze, sich das Leben zu nehmen. Einige Wochen davor beschäftigte er sich mit seiner letzten großen Arbeit, und zwar mit den geschichtsphilosophischen Thesen.[207]

In diesem Kontext sind die Thesen entstanden, als die Welt von vielen Menschen, noch mehr von Benjamin aus der Perspektive des Exils, des Schreckens, des Nonsens, der Hoffnungslosigkeit betrachtet werden musste. Es war für die Welt (zumindest für die europäische Welt) die Stunde der tiefsten Finsternis in der Geschichte.

Die Hauptachsen der Thesen Benjamins zu verstehen, ist in sich auch keine einfache Aufgabe. Sie sind unterschiedlich interpretiert worden. Allgemein können sie auf zwei Feldern umschrieben werden: auf dem Feld der Epistemologie und auf dem Feld des Politischen (Hier kann man ähnliche Voraussetzungen mit der gesellschaftlichen Theorie Habermas´ sehen). Außerhalb der genannten Diskussion, ob dieses politische Feld entweder als marxistisch-säkularisierter Messianismus oder als eine mit messianischen Metaphern „ausgeschmückte“ neue Marxismusart bzw. ein neuer historischer Materialismus verstanden werden soll, möchte ich mich in den letzten Sätzen dieses Exkurses auf zwei in Zusammenhang stehende Themen in den Thesen, die m.E. als Voraussetzungen einer politischen Theologie anerkannt werden, kurz beziehen. Dies sind: 1. - Die Kritik der Aufklärung durch eine neue Geschichts-Wissenstheorie und 2. - die Memoria.

1. - In der Kritik der Aufklärung will Benjamin im Wesentlichen vorschlagen, ein neues Konzept der Geschichte, welche immer aus der Siegerperspektive, also unter dem Mythos des Siegers, erzählt bzw. geschrieben worden ist, zu begreifen, welches nämlich dem Leiden der Vergangenheit Recht sprechen kann.

Benjamin geht, im Gegensatz zu den Habermaschen Voraussetzungen, davon aus, dass die Aufklärung in Bezug auf Religion und Geschichte erblindet ist. Das war für

---

365.

[207] Zu den biographischen Daten Benjamins vgl. Scholem, Gershom; in: Unseld, S.; „Walter Benjamin zu ehren“; S. 77–124; Mate; 2006; S. 11–18; Witte, B.; 1997; S. 131 ff.

Benjamin seit seinen ersten philosophischen Schriften der Ausgangspunkt eines neuen philosophischen Programmes bzw. einer neuen Wissenstheorie.

> „Das Programm einer kommenden Philosophie ist also mit dem Ziel entworfen, der Moderne einen Erfahrungsbegriff zurückzugewinnen, der ihr die konkrete Totalität erschließen würde… Das Denken wird dialektisch, wenn es gilt, die Einheit des Mythisch-Ganzen nach der Auflösung durch die Aufklärung zu bewahren…Die Menschen sind nicht die autonomen Subjekte der Selbstbefreiung; sie können sich auch nicht selbst durch Aufklärung von dem Schicksal befreien, das Natur und Geschichte ihnen bereitet…
>
> Die wichtigste Einsicht in die Methode einer Philosophie der Phänomene selbst ist nach Benjamin die Arbeit der Geschichte an ihnen. Denn der Seinsbegriff der philosophischen Wissenschaft ersättigt sich nicht an Phänomenen, sondern erst an der Aufzehrung der Geschichte… Die Phänomene geben sich preis in der Konstellation der Ideen, im Torso der Totalität, sie sind geschichtlich und in nur historischer Perspektive offenbar“.[208]

Darüber hinaus bezieht sich aber auch Benjamin mit der Kritik der Aufklärung, oder der kritischen Beurteilung des falsch genannten Fortschrittes der Moderne in seinen Thesen nicht nur auf das schreckliche Erlebnis mit dem Nationalsozialismus, sondern auch auf seine Enttäuschung vom sowjetischen Kommunismus (genauer gesagt auf den Deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt, oder Hitler-Stalin-Pakt) und auf die „Farblosigkeit“ der Sozialdemokratie damals in Deutschland.

Diese Enttäuschung und die Kritik der Aufklärung angesichts ihrer „sturen Fortschrittsglaube“ werden in den 10. und 11. Thesen und besonders in der 9. These, die These des Bildes „Angelus Novus“ von Paul Klee beschreibt,[209] welches Benjamin von den 1920er Jahren bis zu seinen letzten Tagen begleitet hat.

In Benjamins Werk kann man eine lange Beziehung zu Engeln finden.[210] In der 9. These ist also der persönliche Engel Benjamins, der zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zwischen „Schrecken und Hoffnung“ steht und ihn veranlasst, „dahin zurückzufahren, woher ich kam“, in einer neuen Deutung von Klees familiärem Bild zum Engel der Geschichte geworden. Das Bild zeigt den „rückwärtsgewandten Historiker als einen, der das Scheitern der Geschichte wahrnimmt, und als einen, der selber scheitert“.[211]

---

[208] Günther, H.; S 58 ff., 97.

[209] „Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm“. Benjamin, W.; 1971; S. 84, 85.

[210] Scholem, Gershom; in: Unseld, S.; S. 77 ff.

[211] Witte, B.; S. 135.

Nach Gershom Scholem treffen sich in den Sätzen dieser These zwei Motive, die Benjamin wohlbekannt waren:

> „Ein Motiv aus dem christlichen Barock und ein anderes aus der jüdischen Mystik. Schon im Ursprung des deutschen Trauerspiels heißt es, dass die Geschichte für die barocken Allegoriker kein Prozess war, in dem ewiges Leben sich gestaltet, sondern viel mehr ein ‚Vorgang unaufhaltsamen Verfalls'. Die barocke Zerstückelung, von dem im Trauerspielbuch so oft die Rede ist und die der Engel dieser These wiederaufnimmt, wenn er das Zerschlagene zusammenfügen will, hängt mit der melancholischen Sicht auf die Vergangenheit zusammen… Zugleich steht in Benjamins Sinn aber der kabbalistische Begriff des Tikkun, der messianischen Wiederherstellung und Ausbesserung, die das im ‚Bruch der Gefäße' zerschlagene und korrumpierte ursprüngliche Sein der Dinge und auch der Geschichte zusammenflickt und wiederherstellt. Freilich, die Toten zu erwecken und das Zerschlagene, Zerbrochene wieder zusammenzufügen ist für die lurianische Kabbala Aufgabe nicht eines Engels, sondern des Messias".[212]

Diese Idee ist den ersten Thesen nicht fremd. Aber obwohl diese Aufgabe in den ersten Thesen Benjamins vom Messias erfüllt werden kann, besteht jetzt hier eine solche Aufgabe für den Engel der Geschichte. Doch die Erfüllung der Engelsaufgabe wird mit dem Sturm „vom Paradiese" verhindert, welchen Benjamin „den Fortschritt" nennt.

Genau in diese Richtung zum Fortschritt laufen nach den letzten Thesen Benjamins sowohl der Nationalsozialismus wie auch der sowjetische Kommunismus und die deutsche Sozialdemokratie zusammen. Deshalb seine Enttäuschung. Dennoch soll den Menschen die Hoffnung bleiben.

Mit Kafkas Satz, den Benjamin selbst als Kommentar zu dessen Scheitern zitiert, ließ sich auch von ihm sagen: „So ist denn, wie Kafka sagt, unendlich viel Hoffnung vorhanden, nur nicht für uns".[213] Aber genau bei dieser Negation des Menschlichen findet nach Benjamin das messianische Moment seinen Ursprung und sein Ziel. Nach Auschwitz kann man zu Gott weiterbeten, „weil auch in Auschwitz gebetet wurde".[214]

Aber die Utopien, auf die sich die modernen gesellschaftlichen Theorien stützen, werden bloß eine Karikatur, wenn sie nur den Menschen, die sie geschichtlich erreicht haben, Freude bereiten können. Darin liegt die Kritik Benjamins an den gesellschaftlichen Fortschrittstheorien der Moderne.

In den 1970. Jahren wurde die Rezeption der Geschichtsthesen Benjamins von der PTM deutlich. Damals verwendete Metz das Bild des Zwerges in der ersten These Benjamins in Bezug auf seine Kritik der gesellschaftlichen Fortschrittstheorien zur

---

[212] A.a.O.; S. 118, 119.
[213] Walter Benjamin; 1972 Gesammelte Schriften; B. 1; Zitat von Witte, B.; S. 135
[214] Metz; 1984; S. 385.

politisch-theologischen Darstellung der Zukunft aus der Perspektive der in der Vergangenheit Leidenden:

> „Es gibt die Geschichte vom Kampf zweier Riesen, von denen der eine, schwächere, fast schon besiegte doch immer einen unvermuteten Streich führt und sich schließlich aus der Umklammerung des anderen befreit. Er vermag das, weil in seinem Riesenohr ein kleiner buckliger Zwerg sitzt, der ihm Mut macht und immer wieder neue Spielarten des Widerstandes einflüstert. Für diesen Kampf lässt sich als Gegenstück der Streit zwischen Technik und Politik, zwischen rein technologisch-ökonomischer Planung und politischem Entwurf der Zukunft denken. Die politische Phantasie wird sich von den technologischen Zwängen nicht endgültig aufsaugen lassen, wenn sie jene moralische Phantasie und Widerstandskraft behält, die aus dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens erwächst. Der Zwerg bezeichnet das Gedächtnis dieses Leidens, da ja das Leiden in unseren fortgeschrittenen Gesellschaftssystemen sowieso als hässlich gilt und ohnehin kleingeschrieben wird“.[215]

2.- Jetzt ist es nach Benjamin klar geworden, dass es keine richtige gesellschaftliche „Aufklärung“ ohne Versöhnung bzw. Erlösung des vergangenen Leidens gibt. Die Welt könnte mit der Aufklärung oder mit dem Primat der Vernunft entzaubert, doch nicht erlöst werden.

Diese Erlösung soll durch das „Zusammenfügen des Zerschlagenen“ (Benjamin), durch „die Wiederherstellung der Geschichte“ (Gershom Scholem) oder besonders durch die „Erinnerung an die Leidenden und Niedergeschlagenen“ (PTM) verwirklicht werden.

Oft werden die Geschichtsthesen Benjamins als Überlegungen über die Memoria betrachtet, welche nichts mit der Methode der traditionalen Historie, also des Historizismus zu tun haben, wenn auch Benjamin sie geschichtlich-philosophische These genannt hat.[216] Und das könnte richtig sein. Obwohl der Historizismus und die Memoria (Erinnerung) beide die Interpretation bzw. Erzählung der Vergangenheit als gemeinsame Aufgabe haben sollen, wird der Begriff Erinnerung in Benjamins Werk ganz anders verwendet. Obwohl er die positive Rolle des Historizismus in der modernen Gesellschaft nicht anerkennen will, übt er seine Kritik am Historizismus im Bereich der Universalgeschichte (These XVII[217]). Wenn es in der Universalgeschichte

---

[215] Metz; 1972; S. 401.

[216] Mate, 2006; S. 43.

[217] „Der Historismus gipfelt von Rechtswegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch vielleicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Schock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Le-

darum geht, Ereignisse zu sammeln und zu erzählen, wie der Historizismus es versucht, dann muss sie alle und alles erzählen und sammeln. Hier liegt aber nach Benjamin genau das Problem, oder besser gesagt der Widerspruch des Historizismus: er macht weder das eine noch das andere. Er erzählt ja, aber nur was ästhetisch hervorragend bemerkenswert geschehen ist. Er vergisst oft das Kleine in der Geschichte, denn es ist schwieriger, an die Namenlosen der Geschichte zu erinnern, als an die Berühmten.[218] Außerdem soll eine Universalgeschichte nicht nur alles erzählen, was geschehen ist, sondern auch was nicht geschehen ist, weil es im Vergessen, in den abstrusen Ecken der Geschichte, geblieben ist. In der Erzählung der Geschichte geht es nicht nur um Ereignisse, sondern auch um Nicht-Ereignisse. Für Reyes Mate kann man das erklären, weil der Historizismus im Wesentlichen dem Prinzip der Empathie gefolgt ist. Das Wissen für die Historiker setzt eine Empathie oder eine Beihilfe zwischen Vergangenheit und Gegenwart, in der die Gegenwart die Vergangenheit fragt, um die Realität zu verstehen.[219]

Aber Benjamin sieht das anders. Die Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit durch Empathie ist keine „naive“ unschuldige Aktion, sondern eine sehr überlegte Übereinkunft zwischen Großeltern und Enkelkindern einer gleichen Familie zum Bewahren des Erbes. Die in jeder Zeit Beherrschten sind die Erben derer, die eines Tages besiegt wurden. Die Empathie mit dem vergangenen Sieger wird tatsächlich von der gegenwärtigen Beherrschung profitiert.[220] Darüber hinaus wird das durch die Empathie des Historizismus bewahrte Erbe des Siegers durch das Leiden der Besiegten der Geschichte ermöglicht. Die Memoria versucht die „Umtauschrelation“ des Historizismus zu denunzieren, insofern sie gefährlich „hässliche“, kleine provozierende Momente aus der Vergangenheit herbei ruft.

In den geschichtsphilosophischen Thesen und im Umkreis der Kritik der historisch orientierten Geschichtserkenntnis bestimmt Benjamin die Voraussetzungen für die Erkennbarkeit der Leidenden in der Vergangenheit. Aber eine solche Erkennbarkeit „der unterdrückten Vergangenheit“ sei, so Ottmar John in seinem Beitrg „Fortschrittskritik und Erinnerung“, nicht jedem, an jedem Ort und zu jeder Zeit gegeben, sondern nur im Augenblick der Gefahr.[221]

So wird die Erinnerung der Leidensgeschichte als Maßstab der Benjaminschen Kritik betrachtet. In die gleiche Richtung schreibt John Ottmar weiter, die Erinnerung als Erkenntnisquelle werde also abgeleitet aus dem an sich selbst erkannten Verlust von Erfahrungskompetenz und Erkenntnisfähigkeit. Die Reflexion auf die Möglich-

---

benswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, dass im Werk das Lebenswerk, im Lebenswerk die Epoche und in der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem Innern“. Benjamin; 1971; S. 92.

[218] Benjamin, W.; GS; Bd. I; S. 1241.

[219] Mate; 2006; 43 ff.

[220] Benjamin, W.; GS; Bd. I; S. 1241.

[221] Arens, E.; S. 76.

keit von Erkenntnis bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse unter den Bedingungen dieser Verhältnisse führe dazu, der Vorgeschichte der Gegenwart, der Erinnerung an vergangene Menschen und ihre Leiden einen epistemologisch-moralisch hohen Rang einzuräumen. Das sei dann keine Erinnerung um ihrer selbst willen, sondern es handle sich um Erinnerung als eine Quelle, die die Maßstäbe zur Deutung von Geschichte und Gegenwart liefere.[222]

Die Erinnerung bei Benjamin hat zum Ziel, das Recht zur Gerechtigkeit vor dem Vergessen bzw. vor der vergessenen Vergangenheit zu retten, oder genauer gesagt, eine noch geltende Ungerechtigkeit in der Vergangenheit der Besiegten zu erkennen. Sie versucht also die frustrierten Projekte und unerfüllten Träume der Vergangenheit von allen (besonders von sterbenden Generationen) nicht als notwendige Ereignisse zum Fortschritt, sondern als immer noch aktuelle Gerechtigkeitsaufgabe herzubringen.

Metz war klar, dass die Voraussetzungen einer gesellschaftlich solidarisch-politischen Theologie nicht aus den kritisch-gesellschaftlichen Theorien stammen könnten. Von ihm wird das Schlüsselelement einer Fundamentaltheologie angesichts der Politischen Theologie, die auch nach der Universalsolidarität fragt, in einer solidarisch-anamnetischen Vernunft gefunden. Für ihn kritisiere deshalb praktische Fundamentaltheologie als scheinsolidarisch- angesichts der objektiven Leidensgeschichte den auf universale solidarische Freiheit gerichteten Diskurs der Vernünftigen und Gleichberechtigten, um den alle gegenwärtig relevanten Wissenschafts-Handlungstheorien zu kreisen scheinen.[223]

Wenn die Kritik Habermas´ sowohl an der Aufklärung wie auch am Marxismus von der Hauptsache abschweift, findet die PTM in den Geschichtsthesen Benjamins sowohl die Voraussetzung wie auch das Hauptkriterium der gesellschaftlichen Kritik, und zwar: in den Leidenden in der Geschichte.

Deshalb gehen wir davon aus, dass sie die wichtigste Rolle in der Rezeption Benjamins in der Entwicklung der PTM gespielt hat, und die Metz, im Gegensatz zu der von Habermas entworfenen kommunikativen Vernunft, zum Erarbeiten einer anamnetischen Vernunft führt. Die ist nach der PTM keineswegs gegenaufklärerisch orientiert.[224]

> „Denn in ihr verlautbaren sich jene Traditionen, in denen das Interesse an Freiheit – und damit, fügt der Theologe an, die Anerkennung der Schuldfähigkeit als Würde der Freiheit - entstand. Und sie widersteht dem Vergessen vergangener Leiden. Die Autorität der Leidenden definiert ihren rezeptiven Charakter. Sie dient nicht der rationalisierenden Einebnung der Diskontinuitäten und geschichtlichen Brüche im Interesse individueller und kollektiver Identitätssicherung der gegenwärtigen Lebenden. Sie sichert viel mehr die

[222] A.a.O.; S. 67.
[223] Metz; 1977; S. 208.
[224] Metz; 1989; S. 736.

> Unbeliebigkeit des öffentlichen Gebrauchs der Geschichte. Sie ist und bleibt in diesem Sinn gefährlich. Denn sie widersteht der Auffassung unserer Lebenswelt als, fugendichte Normalität dessen, was sich nun einmal durchgesetzt hat".[225]

Eine politische Mystik des Christentums unter dem Primat der anamnetischen Compassion fremden Leidens verwahrt sich gegen die kommunikativen vernünftigen Theorien, gegen „einen Pragmatismus der Freiheit, welcher sich vom Leidensgedächtnis losgesagt hat und so zunehmend moralisch erblindet". Wenn auch die Autorität der Leidenden nach den modernen Kriterien von Konsens und Diskurs eine „schwache" Autorität geworden ist,[226] liegt für Metz, wie Benjamin Taubald formuliert, „in einer Anerkennung der Autorität der Leidenden - (nicht: des Leidens), denn „Jesu erster Blick" galt „dem fremden Leid …",[227] - in praktischer Hinsicht die Möglichkeit „Handlungsräume angesichts der katastrophalen Geschichten der Welt zu erschließen, ohne die Opfer dieser Geschichte auszuschließen und so planmäßig die Sensibilität der grundlegendsten moralischen Institution: der Empörung über das ungerechte Leiden, zu demontieren."[228]

Diese „schwache" Autorität der Leidenden erachtet Metzt als die einzige universale Autorität, die uns in unseren globalisierten Verhältnissen geblieben ist. Die Anerkennung dieser Autorität der Leidenden ist in negativer Form die Anerkennung der unantastbaren „Würde des Menschen".[229] Sie soll eine anamnetische Kraft im Christentum werden, welche die Christen zu einer Mystik der Mitleidenschaft, der Compassion mobilisiert bzw. herausfordert.

Compassion, behauptet Metz in „Passion und Passionen" 2007, sei einerseits kein bloßes Mitgefühl von oben oder von außen, sie sei grundsätzlich teilnehmende Wahrnehmung fremden, nicht nur sozialen sondern auch gewissermaßen kulturellen, Leids: Leid der Fremdheit und der Würdelosigkeit…sie „verlangt die Bereitschaft dazu, uns selbst immer auch mit dem Augen der anderen, der leidenden und bedrohten anderen, anzuschauen und einzuschätzen".[230] Anderseits bedeutet diese Mystik angesichts der Politischen Theologie keine „antlitzlose Naturmystik", sondern eine „Mystik der offenen Augen", eine Mystik der unbedingten Wahrnehmungspflicht für fremdes Leid, besonders der Non-Subjekte in der Gesellschaft. Sie ziele prinzipiell auf ein immer tieferes Hineinwachsen in einen Bund zwischen Gott und den Menschen, in dem das Ich des Menschen schließlich in einer Mystik der Compassion beansprucht werde. In der Folge werde sie auch als Gottesleidenschaft betrachtet, welche sich als Mitleidenschaft (Compassion) in der Gesellschaft erfahre

[225] A.a.O.; S. 737
[226] Metz; 2006; S. 173
[227] A.a.O.; S. 166; auch Metz; 2007; S. 68.
[228] Taubald, B.; S. 144
[229] Metz; 2006; S. 174.
[230] Metz; 2007; S. 70.

und bewähre; denn in der Mystik der Compassion ereigne sich dramatisch nicht nur die Begegnung mit dem fremden Leid, sondern auch selbst mit der Passion Christi.[231]

II.4-Das Stadium eines erinnernd-Profetischen Paradigmas: Memoria Passionis oder die Herausforderung einer Theologie nach Auschwitz

Die Entwicklung der Metzschen Theologie von seiner theologischen Dissertation bis in die letzten Jahre kann durch diese Formulierung zusammengefasst werden: Von einer „existentiellen Theologie" zu einer Theologie der Säkularisierung. Von einer Theologie der Säkularisierung zu einer „Theologie der Welt". Von einer Theologie der Welt zu einer politischen Theologie, die als eine praktische Fundamentaltheologie gefasst wird. Und schließlich von einer praktischen Fundamentaltheologie in politisch-theologischen Chiffren zu einer solidarisch-anamnetischen Vernunft: Memoria Passionis. Um die letzten Entwürfe bei der Entwicklung der PTM wird es in diesem Stadion gehen.

Die Kritik an der bürgerlichen Religion durch die politische Theologie des Subjekts von Metz schien in den ersten Jahren noch etwas abstrakt gewesen zu sein. Das wurde anhand der Kritik der Theologen der Befreiung in Lateinamerika an der PTM in unserem ersten Exkurs dargestellt. In diesem Kontext spielte die Kategorie Erinnerung, welche von Metz als Memoriathese parallel verwendet wird, wie im zweiten Exkurs gezeigt wird, die entscheidende Rolle in der Entwicklung der PTM bis in die Gegenwart in Bezug auf ihre Radikalität und Konkretheit.[232] Da wird der Glaube als Memoria, als Erinnerung, nachdrücklich interpretiert bzw. gedacht.

> „Christlicher Glaube [als Memoria] -schrieb Metz in ‚Zur Diskussion der Politischen Theologie' 1969- ist hier also als jenes Verhalten, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet. Weder das intellektualistische Modell der Zustimmung zu Glaubenssätzen noch das existentialistische der unverfügbaren Existenzentscheidung steht hier im Vordergrund der Glaubensinterpretation, sondern die Figur der Erinnerung".[233]

---

[231] A.a.O.; S. 71-74.

[232] In seinem Studium der Theodizee und der Christologie bei Metz stellt J. Tück 1999 die Memoria These seit dem Jahre 1969 als „konzeptionelle Erweiterung der neuen Politischen Theologie" vor. Tück beruft sich hier auf die oben genannte Konfrontation von Metz mit R. Spaemann über die Betonung der politischen Theologie, besonders von Moltmann und Metz, auf das Primat der Zukunft und die Unterschätzung der Bedeutung des Vergangenen. Vgl. Tück; S. 106 ff. Trotzdem ist m. E. diese Erweiterung der PTM durch die These Memoria in Bezug auf die Geschichte der Leidenden in den Veröffentlichungen der letzten Jahre konkreter und deutlicher geworden.

[233] Peukert, H.; 1969; S. 286.

Zugleich haben die Theologen der Befreiungstheologie in Lateinamerika ähnliche theologische Voraussetzungen formuliert. Jose Ramos Regidor sagte, die lateinamerikanische Befreiungstheologie in den 1970er Jahren sei von den Erzählungen, von den vergangenen Verzweiflungserfahrungen, von den Kämpfen um die Befreiung der Völker Lateinamerikas aus entstanden, welche die Befreiungstheologie mit den Erzählungen der Geschichte Jesu, der Juden und der Kirche verknüpft hätten.[234] Gerne nehme ich die These Regidors auf, um sie mit der Entwicklung der PTM zu verbinden.

Tatsächlich war es die Erinnerung an die Praxis Jesu, an das Leiden bzw. die Kämpfe der Völker, welche die Theologen der Befreiung in Lateinamerika im Prinzip zu einer neuen Praxis im Verhältnis zu der Nachfolge Jesu von Nazareth führte, also zu einem neuen Christsein, einer neuen christlichen Spiritualität in der Geschichte. Deshalb wird dieser theologische Versuch von vielen Theologen in Lateinamerika und Europa als eine „Mystik der Befreiung" betrachtet, in der das neue Kontemplationssubjekt die Mystik und das Politische verbindet.[235] Dafür verwendet dieses neue Subjekt der Kontemplation der Befreiung die praktisch-erzählend-leidenden Erfahrungen der Nicht-Subjekte in der Gesellschaft.

Die Erinnerung-Erzählstruktur ist in den letzten Jahren bei vielen jüdischen, weniger bei christlichen Theologen bedeutsamer geworden. Es ist aber so bei der PTM und der Befreiungstheologie in Lateinamerika. Bei dem deutschen Theologen, wie oben dargelegt worden ist, wird versucht, die praktisch-erzählende Struktur durch die subversive Anamnese in die Fundamentaltheologie einzufügen. In dieser subversiven Anamnese des *Passionis, Mortis et Recsurretionis Jesu Christi* werden die Geschichten der Verbannten und Leidenden von der PTM aufgerufen, deren Würde und Rechte als Subjekt in der Gesellschaft verhindert worden sind. Mit solchen politisch-theologischen Entwürfen versucht Metz aber nicht, "das Reich Gottes zum Ziel der Politik und der Ökonomie zu erheben".[236] Diese Erklärung ist seit dem Anfang unserer Vorstellung der PTM immer wieder formuliert worden. Solche Metzschen Überlegungen beziehen sich im Wesentlichen darauf, dass Religion durch nichts schuldiger wird als durch den Versuch, sich durch Teilnahmslosigkeit gegenüber den geschichtlichen Kämpfen um das Subjektseinkönnen aller Menschen ihre politische Unschuld zu erkaufen. Genau diese vermeintliche Unschuld und Neutralität der Kirche benutzte die PTM als Grund ihrer Kritik an der bürgerlichen Religion. Sie versteht sich nun auch „als Option für das solidarische Subjektseinkönnen aller Menschen".[237] Die kirchliche Theologie darf sich nicht mehr erlauben die Leiden in der Gesellschaft zu vergessen. Die Schreie der Subjekte, die empfindlicher gegenüber der Unterdrü-

[234] Ramos Regidor, J.; S. 511.
[235] Vgl. Tracy, David; 1981: "The analogical imagination"; Chopp, Rebecca, 1986: "The Praxis of Suffering; Frei Betto, Leonardo Boff, 2000: Mistica y Espiritualidad; J. J. Tamayo, 2003: "Nuevo Paradigma Teológico".
[236] Metz; 1977; S. 69.
[237] Ibd. Ähnliche Voraussetzungen werden in der Befreiungstheologie in Lateinamerika formuliert.

ckung, dem Leid, dem Vergessen in der Gesellschaft sind,[238] soll das Christentum nach Metz in seine christliche Botschaft definitiv einfügen, wenn man eine wirksame Rede halten will.

Diese aufgerufene Erinnerung an die Leidensgeschichte im Zusammenhang mit der politisch-öffentlichen Dimension der evangelischen Botschaft wird im Entwurf eines narrativ-erzählend-praktischen Christentums erfasst.

> „In der narrativen Konzeption des christlichen Heils treten Geschichte und Geschichten, die eine Heilsgeschichte und die vielen Geschichten des Heils und des Unheils der einzelnen, zusammen und ineinander… Denn die erzählte (und erinnerte) Universalität und Endgültigkeit des Sinns der Geschichte macht die geschichtliche Praxis des Widerstands gegen Sinnlosigkeit und Unheil nicht überflüssig… Die Universalität des Heilsgebots im Christentum hat nicht den Charakter eines transzendentalen oder universalgeschichtlichen Begriffs von Universalität. Sie hat den Charakter der ‚Einladung'. Der einladende Logos des Christentums zwingt nicht, er hat primär Erzählstruktur in praktisch-befreiender Intention. Christologisch gewendet heißt das: Das in Christus ‚für alle' begründete Heil wird nicht über eine Idee universal, sondern über die intelligible Kraft einer Praxis, die Praxis der Nachfolge. Diese Intelligibilität des Christentums ist aber theologisch nicht rein spekulativ zu transportieren, sondern – narrativ: narrativ-praktisches Christentum".[239]

Wenn Metz in seinen ersten Veröffentlichungen die Herausforderung für die christliche Botschaft zuerst als einen Versuch zu einer christlichen Orientierung in einer hominisierten weltlichen Gesellschaft und danach als eine Kritik der Zweideutigkeit und der Ambivalenz der modernen säkularisierten Welt im Hinblick auf den eschatologischen Gottesvorbehalt verstand - beides in Bezug auf die Formulierung einer praktischen Fundamentaltheologie -, so entwickelt er sich in den letzten Jahren vor allem durch die Einfügung der Kategorie Erinnerung an die vergangenen Leiden, in der Beanspruchung einer Mystik der Compassion,[240] in seiner Theologie weiter.

Genauso wie in Lateinamerika Theologen über eine „konkrete Universalität" reden – denn die absolute Dimension des Gottesheils in Jesu Christus tritt ausgerechnet in konkreten Kontexten von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Tod durch die Möglichkeit des Kreuzes Jesu Christi bzw. der Berufung des Heiligen Geistes zur Hoffnung, zur Befreiung und zum Leben auf – will Metz auch über ein Gottesheil erzählen, welches universal und geschichtlich durch die Nachfolgepraxis verwirklicht wird. Gustavo Gutierrez, Ruben Alves und die ersten Vertreter der Befreiungstheologie in Lateinamerika entwarfen ein neues Verständnis der theologischen Praxis

[238] Diese Subjekte des Leidens, deren Schreie in den 1960er Jahren bis in die 1990er Jahre der TRK bei ihrer politisch-theologische Rede gleichgültig waren, erkenne ich in den Homosexuellen, den Christen und den politischen Gegnern. Darum wird es in den letzten Kapiteln vorliegender Arbeit gehen angesichts der Vermittlungen einer politischen Theologie für die Mission der Kirche auf Kuba.
[239] Metz, 1977; S. 147.
[240] Metz, 2007; S. 71.

bzw. eine neue Methode in der Theologie, welche in der Befreiungspraxis der Armen entdeckt wird. Ebenso versucht Metz jetzt eine neue praktische Fundamentaltheologie im Hinblick auf die solidarische Praxis mit den Leidenssubjekten in der Geschichte zu formulieren. Die Gottesrede und die Gotteskenntnis werden in einer Praxis begriffen, welche an die befreiende Gottesvertretung in der einzelnen Geschichte bzw. in den Geschichten erinnert.

Eine Emanzipations - bzw. Fortschrittsgeschichte ohne Erinnerung an die vergangenen Leiden bzw. ohne Solidarität mit den Leidenden der Vergangenheit bedeutet für Metz eine unvollendete, meist „leere" Geschichte, denn sie versteht sich nur unter dem Maßstab des Sozialdarwinismus bzw. aus der Perspektive des Siegers. Doch aus einer gesellschaftlich emanzipatorischen vollkommenen Perspektive soll die Vergangenheit als „Leidensgeschichte" erfasst werden. So wird durch diese Verwendung der Erinnerung die Solidarität als „asymmetrische Solidarität" (Mate) angenommen, d.h. als Erfahrung zwischen „asymmetrischen" Subjekten, welche um gesellschaftliche Anerkennung bzw. um ihre Würde kämpfen. Einige von diesen Menschen schaffen das, die anderen, die Nicht-Subjekte, haben es nicht geschafft. In diesem Kontext tritt die Solidarität als gegenseitige Anerkennung der Subjekte und Nicht-Subjekte auf. Aber für die PTM gibt es noch eine unzerstörbare Voraussetzung, welche aus den Thesen Benjamins kommt: Das Prinzip der Solidarität sind die Nicht-Subjekte, besonders die, auf deren vergangene Leiden sich der Sieg der „gegenwärtigen Geschlechter" stützt.

Damit leistete Metz, wie Gustavo Gutierrez in Lateinamerika, einen Paradigmenwechsel in der Theologie ein, insofern als er die Theologie definitiv von einer transzendentalen zu einer politischen Mystik des Christentums in Bezug auf eine politisch solidarisch-erinnernde Berufung bringt.

Worum geht es in dieser politisch solidarisch-erinnernden Berufung der Theologie?[241]

Die neue Erfahrung in der theologischen Methode, die Metz zufolge den Wandel und den Bruch, den Weg von einer transzendentalen zu einer Politischen Theologie und Mystik des Christentums veranlasst und rechtfertigt, ist mit dem Namen Auschwitz verbunden. Dieses neue Paradigma soll im Angesicht von Auschwitz, im Angesicht des Holocausts durchgeführt werden[242]. Genau hier, im Angesicht der Katastrophe Auschwitz, findet Metz seinen endgültigen Anlass, seine Theologie in Bezug auf ihre Konkretheit weiterzuentwickeln. Von da an, genauer gesagt vom „Apathiegehalt der christlichen Botschaft angesichts der Shoah" an, versuchte er, „christliche Theologie im Bewusstsein der Situation nach Auschwitz' zu betreiben, nicht etwa mit der Ansicht einer theologischen Sinngebung oder gar christlichen

[241] Obwohl es in den letzten Abschnitten dieses Kapitels behandelt worden ist, finden wir jetzt eine deutlichere Erläuterung der Verwendung des Begriffes Erinnerung von der PTM wichtig, jetzt im Verhältnis zu Auschwitz.
[242] Vgl. Metz; 1997, S. 95. ff.

Vereinnahmung dieser Katastrophe, sondern ‚Theologie nach Auschwitz' vor allem als Theologiekritik".[243]

Im Artikel „Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie" von 1985 sieht Metz im Rahmen der katholischen Kirche vor allem drei miteinander konkurrierende Entwürfe der Theologie am Werk, die er als Paradigmen kennzeichnet:[244] 1 – Das „neuscholastische Paradigma", welches das bestimmende Paradigma in den letzten Jahrhunderten bis jetzt gewesen ist. Das soll man als Widerstand gegenüber den Herausforderungen der Moderne verstehen. 2– Das transzendental-idealistische Paradigma, welches vor allem durch Rahners Theologie gekennzeichnet ist. Das ist im Wesentlichen beschrieben durch den Versuch, „ die klassischen Traditionen der Väter und der Scholastik gerade in einer offensiv-produktiven Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der europäischen Moderne zu beerben".[245] Es handelte sich hier sowohl um die Entdeckung der Subjektivität (und deren entsprechende Krise der klassischen Metaphysik), wie auch um die kritisch-produktive Konfrontation mit dem deutschen Idealismus (besonders mit Kant), mit dem Existentialismus, mit der Säkularisierung und der wissenschaftlichen Zivilisation. 3–Das nachidealistische Paradigma, welches die Theologie freilich mit neuen Krisen konfrontiert. Trotz der entwickelten Schritte des transzendental-idealistischen Paradigmas befindet sich die Theologie nach Metz vor neuen Problemen und Herausforderungen, welche nicht in diesem Paradigma erfolgreich bearbeitet werden können. Deswegen fordert man von der Theologie einen neuen Wandel in ihrer Methode, nämlich einen nachidealistischen. Für Metz gewinnt dieses Paradigma sein eindeutiges Profil erst in dem gegenwärtigen Ringen sowohl um die Befreiungstheologie wie auch um die Vertreter der neuen Politischen Theologie.[246] Die neuen Herausforderungen, welche vor der Theologie in den 1970er bis 1990er Jahren lagen, und für die die vergangenen theologischen Methoden keine bzw. limitierte Antworte entwickeln könnten, sind:

- Die marxistische Herausforderung, oder die Theologie angesichts des Endes ihrer kognitiven Unschuld und angesichts des Endes eines dualistischen Geschichtsverständnisses.[247]
- Die Herausforderung der Dritten Welt, d.h. die Herausforderung einer sozial antagonistischen und kulturell polyzentrischen Welt oder die Theologie am Ende ihres sogenannten Eurozentrismus.
- Die Herausforderung der Katastrophe von Auschwitz oder die Theologie angesichts des Endes aller subjektlosen idealistischen Sinn- und Identitätssysteme.

---

[243] A.a.O.; S. 149.
[244] In: Bauer, J. B. 1985; S. 209–233. Auch mit gleichem Titel; Metz; 1997; S. 103–118. Diese Paradigmen wurden im Laufe der vorliegenden Arbeit verschiedentlich behandelt.
[245] Bauer, J. B.; 1985; S. 209.
[246] Metz; 1997; S. 105, 106.
[247] Vgl. Metz; 1986b; S. 418ff.

Auf die dritte Herausforderung, und zwar auf die Herausforderung der Shoah im Zusammenhang mit der theologischen Kategorie Erinnerung soll in den letzten Absätzen in der Entwicklung der PTM eingegangen werden.

Häufig hat Metz in seinem Lebensweg als Theologe erklärt, dass das Geschehen in Auschwitz der Ansatzpunkt seines Versuches geworden ist,[248] von Gott zu reden.

> „Es gibt für mich keinen ‚Sinn', den man mit dem Rücken zu Auschwitz retten könnte. Und es gibt für mich keinen Jesus, dem man mit dem Rücken zu Auschwitz nachfolgen könnte. Und es gibt für mich keine Spiritualität, die mit dem Rücken zu Auschwitz ‚christusförmig' bleiben könnte".[249]
>
> „Christliche Theologie ist nicht schicksalslose Metaphysik, sondern Anrufung und Bezeugung von Wahrheit in der Geschichte: ‚Das Wort ist Fleisch geworden'... Geschichtliche Situationen sind dem Logos der Theologie immanent. Irgendwann und irgendwie wurde mir (Metz) – endlich – die Situation bewusst, in der ich Theologie zu treiben suche und ohne die ich nicht deutlich genug wissen kann, wo mir der theologische Kopf steht. Diese Situation heißt für mich: ‚nach Auschwitz'.[250]

Die neue Politische Theologie bildete sich ein Bewusstsein darüber, dass die Gottesrede „Theologie nach Auschwitz" sein soll, dass diese Katastrophe ein deutlicher Schlag für die Situation im Inneren der Kirche ist, und dass nach Auschwitz die Theologie sich nicht mehr unschuldig fühlen darf.

Elie Wiesel zufolge habe sich die Sprache in der Shoah, sowohl die religiöse wie auch die literarische, verändert. Die Worte, besonders die religiösen Worte, hätten ihre Unschuld in Auschwitz verloren. Da ist der naive Zugang zu Gott versperrt.[251]

Zentral wird deshalb für Metz darum die Frage danach, ob Gott auch in Auschwitz war. Gewiss – wird darauf Metz überzeugend rufen –, mit Gott als leidendem Gott. Niemals kommen wir Christen hinter Auschwitz zurück, schrieb Metz im Artikel in „Concilium" 1984 über eine christliche Theologie nach Auschwitz angesichts des Dialogs mit dem Judentum. Vor allem: „Wenn es für uns keinen Gott in Auschwitz gibt, wie soll es ihn dann für uns anderswo geben?".[252]

„Wo war Gott in Auschwitz?" sind die jüdischen und christlichen Theologen in der Diskussion zu der Theodizeefrage angesichts von Auschwitz ständig gefragt worden. Elie Wiesel hat das Drama dieser Gottesfrage m.E. treffender als die Aussage der „traditionellen Theologen", in seinem autobiographischen Roman „Nacht" durch die einzigartige und weithin bekannte Erzählung vom Hängen des Kindes Malka, vielleicht das berühmteste bzw. herzzerreißendste Bild des Romans, erläutert.

---

[248] Vgl. Metz; 1984, S. 383, 384; Metz; 1985, S. 215, 216; Metz; 1997; S. 111, 149, 169, 207, 208.
[249] Metz; 1997; S. 96.
[250] A.a.O.; S. 111, 112.
[251] Vgl. Schuster, E.; S. 60, 74, 75.
[252] Metz; 1984; S. 385.

„Das Lagerkommando weigerte sich, als Henker zu dienen. – beschreibt Eliezer - Drei SS-Mäner übernahmen die Rolle. Drei Hälse wurden in einem Moment in drei Schlingen gesteckt. ‚Es lebe die Freiheit!' schrien die Erwachsenen. Aber das Kind sagte nichts. ‚Wo ist Gott? Wo ist er?' fragte einer hinter mir. Die drei Stühle kippten zu Boden… Wir marschierten vorbei… die zwei Männer lebten nicht mehr… aber das dritte Seil bewegte sich noch… das Kind war leichter und lebte noch… Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: Wo ist Gott jetzt? ' Und in mir hörte ich eine Stimme, die ihm antwortete: Wo ist er? Hier ist er – er hängt am Galgen.' In dieser Nacht schmeckte die Suppe nach Leichen".[253]

Für Metz sei nur ein Jude wie Wiesel in der Lage, „von einem Gott am Galgen" in Auschwitz zu sprechen. Es gäbe hier keinen Sinn, den die Christen - die eigentlich die Juden in eine solche Situation der Verzweiflung geschickt oder in der Hölle von Auschwitz belassen haben - ohne das in Auschwitz verzweifelte jüdische Volk bezeugen könnten. Über Auschwitz hinaus können wir Christen das nicht mehr allein, nur mit den Opfern von Auschwitz. Ferner sei dort die christliche Gottesrede zum Unsinn, zur Gottlosigkeit verurteilt.[254]

Obwohl diese Aussagen im genannten Artikel Metz´ in „Concilium" 1984 im Kontext eines Dialogs mit dem Judentum formuliert wurden, wird sich Metz in den nächsten Jahren auf die Frage nach dem Gottessinn bzw. Gottestod in Auschwitz im Zusammenhang mit der Forderung nach einer Theodizee-Empfindlichkeit in der Politischen Theologie beziehen.

Überhaupt soll über Gott nach Auschwitz anders gedacht und aus einer anderen Perspektive geredet werden.[255] Die christliche Gottesrede solle Metz zufolge nun vom Maßstab des Geschehens in Auschwitz, der Verzweiflung der Opfer, wieder formuliert werden. Diese Anerkennung sei der Prüfstein dafür, ob wir Christen bereit seien, diese Katastrophe von Auschwitz als solche zu erfassen und sie als die Herausforderung, als die wir sie häufig moralisch beschwören, theologisch auch wirklich ernst zu nehmen. Nach seinem Verständnis sei das letztlich der Preis für die Kontinuität des Christentums. Denn es gehe im Hinblick auf Auschwitz um eine Revision christlicher Theologie überhaupt.[256]

„Auschwitz signalisiert einen Schrecken jenseits aller vertrauten Theologie, einen Schrecken, der jede situationsfreie Rede von Gott leer und blind erschienen lässt. Gibt es denn einen Gott, dem man mit dem Rücken zu einer solchen Katastrophe anbeten kann? …Warum sieht und hört man der Theologie – frag-

[253] Ich habe diese Geschichte von Wiesel vor langer Zeit erstmalig auf Englisch kennengelernt und sie in den letzten Jahren in vielen meiner Predigten benutzt. Nachdem ich diese Geschichte auch bei Metz zitiert gefunden habe, verwende ich jetzt lieber die deutsche Version von Metz in seinem Artikel „Angesichts der Juden". Metz, 1984; S. 385.
[254] A.a.O.; S. 386.
[255] Elie Wiesel will es anders formulieren. Über Gott könne man nicht reden, sondern nur – wie es Kafka sagte – zu Gott reden. Schuster, E.; S. 93.
[256] Metz; 1984; S. 386.

te sich Metz weiter – die Katastrophe, wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen, so wenig oder überhaupt nicht an?

Dieser Situation ‚nach Auschwitz' standzuhalten, heißt nämlich nichts anders als dies: den Einbruch der konkreten Geschichte in den Logos der Theologie und die damit verbundene theologische Erfahrung von Nicht-Identität endlich zu akzeptieren. Angesichts von Auschwitz kann sich die Theologie, sie selbst – als Rede von Gott – ihre geschichtliche Unschuld nicht bewahren".[257]

Aber nicht nur die Idee von Gott ist in Auschwitz zerbrochen worden, sondern auch die Idee des Menschen. Die theologische Frage nach Auschwitz ist nicht nur: Wo war Gott in Auschwitz? Es wird nicht nur nach dem Schweigen von Gott in Auschwitz gefragt, sondern auch nach dem Schweigen des Menschen. Wo war der Mensch in Auschwitz?

Mit dem Namen „Auschwitz" ist die Krise der Moderne besonders im europäischen Kontext genannt worden. Nach den tatsächlichen Ausmaßen dieser Katastrophe, selbst wenn historische Daten und die Gesamtzahl der Opfer für „revisionistische" Autoren hauptsächlich in Deutschland, Frankreich, Österreich, Kanada und den USA unklar bzw. umstritten bleiben,[258] ist uns klar geworden, dass man Auschwitz, „dieses verdammte, unmenschliche Reich, wo der Tod am laufenden Band produziert wurde wie in anderen Fabriken Zahnpasta",[259] mit keinem anderen Moment der Barbarei in der modernen Geschichte vergleichen darf. Denn diese Katastrophe hat die metaphysische und moralische Schamgrenze zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt. Sie hat das Band der Solidarität zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, verletzt.[260]

Aber die Gefahr liegt jetzt nicht mehr in Auschwitz selbst, in diesem zu einem Museum gewordenen und von der UNESCO zum Welterbe gehörenden Ort erklärt, in der Nähe von Krakau, den viele neugierige Touristen jedes Jahr besuchen, sondern im Vergessen was dort geschah: „im gegenwärtigen Triumph der Amnesie". Elie Wiesel beschreibt diese „Siegesneurose" der heutzutage Gesellschaft sehr genau:

„Als ich die Mauer fallen sah…sah ich junge Menschen von beiden Seiten, die sich in die Armen fielen, die Sekt tranken. Es war ein schönes Zeichen, und darum fühlte ich Freude. Kurz darauf hörte ich die Reden der Politiker… und hörte besonders einen sehr berühmten in Berlin sagen: ‚Von nun an wird der 9. November in die Geschichte eingehen. ' Ich dachte, mein Gott, hat man schon vergessen, dass der 9. November längst in die Geschichte eingegangen ist? Am 9. November war die ‚Kristallnacht'. Das bedeutet, der Sieg, der menschliche und demokratische Sieg in Berlin hat die ‚Kristallnacht' überschattet und verdunkelt".[261]

---

[257] Metz; 1997; S. 149, 169.

[258] Vgl. Rudolf, Germar: Gutachten über die Bildung und Nachweisbarkeit Cyanidverbindungen in den Gaskammern von Auschwitz, 1992; Beiler-Galanda, Brigitte: Die Auschwitzleugner, 1996; Shermer, Michael: Denying History, 2000.

[259] Schuster, E.; S. 61.

[260] Metz; 1997; S. 154.

[261] Schuster, E.; 1993; S. 86.

Die moderne westliche Welt sei von einer kulturellen Amnesie geprägt worden, behauptet Metz oftmals. „Die Vision vom Glück der Menschen gründet nun ganz schlicht im Vergessenkönnen (hier die Auseinandersetzung mit Nietzsche), in der Amnesie der Sieger".[262] Sowohl die christliche, traditionelle Theologie, als sie sich von den jüdischen Traditionen trennte, wie auch die modernen wissenschaftlich-gesellschaftlichen Theorien, brechen für Metz nicht diesen Bann der gegenwärtigen kulturellen Amnesie. In unserer westlichen Zivilisation sind sie der Inbegriff der Normalität, der Kultivierung des Vergessens, der Verhinderung des Erinnerns. Was also bei Metz mit kultureller Amnesie gemeint ist, ist dies: „die Stilllegung des Schmerzes der Erinnerung im kulturellen Gedächtnis der Menschen".[263] Das Eingedenken fremden Leids bleibe eine fragile Kategorie in einer Zeit, in der sich die Menschen am Ende nur noch mit der Waffe des Vergessens, mit dem Schild der Amnesie gegen die immer neu hereinstürzenden Leidensgeschichten und Untaten wappnen zu können meinen.[264] Gestern war Auschwitz, aber auch die sowjetischen Gulag; heute Bosnien, Ruanda, Irak, Afghanistan, und morgen? Darin liegt die heutige Gefahr von Auschwitz. Doch diese Amnesie bleibt nicht ohne Folgen. Was hat aber die Theologie hier zu sagen?

Für Reyes Mate gab es drei vereinigte Perversionen, die zum Holocaust in Auschwitz führten: eine hundertjährige kulturelle Perversion, welche den Juden metaphysisch zur Verbannung aus dem Universalkonzeptes des Menschen verurteilt hatte; eine politische Perversion, welche den Genozid konzipierte bzw. verwirklichte; und eine soziale Perversion, durch die alles mit der expliziten oder impliziten Akzeptanz fast eines ganzen Volkes geschah.[265]

Eine solche Barbarei legt die Negativität der Geschichte offen, welche in zwei Richtungen interpretiert werden kann: einerseits als Verleugnung der Geschichte, sozusagen als Behauptung der Sinnlosigkeit des Lebens; anderseits als Herausforderung, die Geschichte in ihrer Negativität wahrzunehmen bzw. sie als „konstitutionellen gefährdeten Ort theologischer Wahrheitsfindung und Wahrheitsbezeugung" zu verstehen.[266]

Metz nimmt in seiner Theologie diese Herausforderung an. Auschwitz kennzeichnete für ihn den Unsinn des Idealismus der Geschichte, die Krise der sogenannten Moderne, vor allem eine Theologie – und Humanitätskrise. So soll diese Katastrophe von der Theologie betrachtet werden. Aber wie soll denn die Herausforderung, die Geschichte in ihrer Negativität zu verstehen, in der Theologie wahrgenommen werden, ohne den marxistischen Fehler noch einmal zu begehen, die ver-

[262] A.a.O.; S. 150, 151.
[263] A.a.O.; S. 150.
[264] A.a.O.; S. 154.
[265] Mate, R.; 1990; S. 96.
[266] Metz; 1997; S. 112.

gangene Leidensgeschichte als den notwendigen Preis der Freude der gegenwärtigen Menschen über den gesellschaftlichen Fortschritt zu verstehen. Für den deutschen Theologen Metz liegt die endgültige Antwort in dem jüdisch-christlichen Erbe.

> „Damit diese Wahrnehmung der Geschichte in ihrer Negativität nicht zur Tragik gerate – d.h. zum Abschied von Geschichte – müssen die Katastrophen in praktisch-politischer Absicht erinnert werden… Gerade weil Christen an einen endzeitlichen Sinn von Geschichte glauben, können sie geschichtliches Bewusstsein wagen: den Blick in den Abgrund; gerade deshalb können sie eine Erinnerung wagen, die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern auch das Verlorene erinnert und die sich so – als gefährliche Erinnerung – gegen die Identifizierung von Sinn und Wahrheit mit der Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet".[267]

Wer davon ausgeht, der Geschichte einen begrenzten Sinn zu geben, denn sonst wären nur die Sieger die Träger des Sinnes und der Wahrheit, ist in der Lage, es zu wagen, eines solchen Ereignisses wie Auschwitz ohne Zynismus zu erinnern, denn für diese Person ist der Sinn der Geschichte nicht der Sinn der Sieger. Dann kommt die Hoffnung auf die Rettung aus der Erinnerung.[268] Man erinnert, um die Folgen von Auschwitz zu überwinden, aber besonders um in der Zukunft Katastrophen wie Auschwitz verhindern zu können.

Das Schicksal des jüdischen Volkes in Auschwitz war die härteste Verletzung der Geschichte im 20. Jahrhunderte, das böseste Ereignis, welches die Geschichte der Moderne zwischen einer Zeit vor Auschwitz und einer Zeit nach Auschwitz trennt: ein *point de non retour*(Mate).

Das Gottes-Menschenschweigen in Auschwitz gilt im Kontext der PTM als der Kollaps einer europäischen Zivilisation, welche weitgehend auf den Prinzipien des Christentums gegründet wurde. Dieses Gottesschweigen festzustellen, heißt zuerst die theologisch-politische Anzeige gegen eine bestimmte Theologie bzw. Religion (für Metz „bürgerliche Religion"), welche vor einer solchen Katastrophe gleichgültig blieb. Doch er will nicht nur bei dieser Anzeige bleiben. Es gibt noch einen weiteren wichtigen Grund, Auschwitz in den Mittelpunkt einer Politischen Theologie zu stellen: die mystische Epiphanie Gottes zeigt sich deutlich in der menschlichen Verzweiflung, in der Würde des Leids. Im lautlosen Schrei der Verzweiflung eröffnet sich der Gottesraum und die Nähe Gottes ereignet sich. Diese Theodizee-Empfindlichkeit gegenüber dem fremden, vergangenen Leid wurde die grundlegende Voraussetzung und Motivation einer Politischen Theologie nach Auschwitz, durch die die Kirche zur gesellschaftlichen Praxis mobilisiert wird.

Abschließend ist hier die Betonung, mit der das Außergewöhnliche von Auschwitz in diesem Kontext beschrieben wird, mit zwei Ideen hervorzuheben.

---

[267] Metz; 1997; S. 112.
[268] Vgl. Schuster, E.; S. 81.

1 - Einerseits versuche ich als Kubaner mir vorzustellen, wie unermesslich schwer und widersprüchlich einem Deutschen die Geschichte des Nationalsozialismus sein kann. Von da an, vom Geschehen in diesem Augenblick der Geschichte der Menschen an, muss alles: die Identität als Volk, die Idee des Nationalismus, die Vernunft, die Technik, die Poesie, die Gottesrede, das Gebet wieder betrachtet bzw. aufgeworfen werden, denn dies alles hat sich in Auschwitz gekreuzt. Diese Begriffe sollen nicht nur für die Deutschen sondern auch für jeden Menschen gelten bzw. bedeutsam werden. Besonders den Kubanern sollen solche Begriffe Volk, Nationalismus, Vaterland, Fortschritt, Gottesrede nach den Ereignissen des deutschen Nationalsozialismus etwas sagen.

Selbst die politischen „Siege" im gegenwärtigen Deutschland können nicht ohne den Rückblick auf diese „beschämende" Zeit anerkannt werden, wie Elie Wiesel durch den Vergleich des Mauerfallens mit der „Kristallnacht" behauptete. Ihre Wahrheit kann man nicht mit dem Rücken zu diesem Zeitpunkt verteidigen.

Ich habe die Bedeutung des Absurdums von Auschwitz angesichts des deutschen Bewusstseins in kaum einem anderen theologisch-literarischen Text besser beschrieben gefunden als im „Deutschen Requiem" von Otto Dietrich zur Linde in „Der Aleph" von Jorge Luis Borges.[269] Eigentlich, laut Borges´ Erklärung vom „Deutschen Requiem" im Epilog der Erzählungen gehören alle Namen und die Geschichte dieser Fiktionserzählung nur zur Phantasie Borges´, obwohl einige Inhalte des „Deutschen Requiems" derselben Biographie Borges´ zu entsprechen scheinen.[270] Trotzdem ist m. E. selten das Ausmaß der Nazi Geschichte für die deutsche Kultur so deutlich und präzis wie in diesem Text gezeigt worden. Borges hat geschrieben, die Geschichte sei eine Art der Fiktion.[271] Selbst Auschwitz war in sich selbst ein Surrealismus der Geschichte. Deshalb wäre es notwendig, den Surrealismus der Fiktion zu verwenden, um verstehen zu können, was dort geschah

Wenn sich die Sprache der Epistemologie, in unserem Falle der theologischen Epistemologie, ohne Wortschatz, ohne geeignete und treffende Worte zur Vermittlung ihrer Botschaft vor den Ereignissen der Geschichte befindet, kann man manchmal eine andere Disziplin, und zwar die Literatur verwenden, um ihre Botschaft in der Geschichte deutlich zu machen. Deswegen wird die literarische Beschreibung Borges´ hier zum Versuch einer Erläuterung des Absurdums der Geschichte des Nationalsozialismus verwendet.

In diesem Falle stellt Borges sie aus der doppelten Perspektive des Opfers und des Niederschlagenden dar. Es geht in dieser Erzählung um das selbst geschriebene

---

[269] Vgl. Borges, J. L.; 2009; S. 72-79.

[270] Uns ist es bedeutsam, wie ähnlich einige biografischen Erzählungen von Otto Dietrich zur Linde mit dem Leben Borges´ sind. Oftmals hat Borges behauptet, dass sich sein Agnostizismus hauptsächlich auf die Philosophie Schopenhauers, genauso wie bei zur Linde, gründet. Auch waren die ehrwürdigen Alter Borges´ berühmte Militär der Geschichte Argentiniens wie bei zur Linde im Falle der Geschichte Deutschlands.

[271] Paoletti, B.; S. 99.

politische Testament des Deutschen Otto Dietrich, der nach dem Zweiten Weltkrieg, vermutlich während der sogenannten Nürnberger Prozesse, als Folterer und Mörder zum Tod verurteilt wurde. Otto Dietrich hatte sich im Jahre 1929 für die Nazi Partei eingesetzt, denn er begriff, „dass wir (die Deutschen) an der Wende einer Neuen Zeit standen, dass diese Zeit, vergleichbar den Frühzeiten des Islams oder des Christentums, neue Menschen erforderte… (und) der Nazismus war seinem Wissen nach eine moralische Angelegenheit".[272] 1941 wurde er zum stellvertretenden Leiter des Konzentrationslagers in Tarnowitz ernannt. Obwohl es ihm nicht angenehm war, dieses Amt auszuüben, ließ er sich doch nie eine Nachlässigkeit zuschulden kommen. Dort hat er den jüdischen Dichter David Jerusalem aus Breslau kennengelernt, den er, trotz der Versuchung des „hinterhältigen Mitleides", gnadenlos vernichtete, weil er nicht die letzte Sünde für Zarathustras Übermenschen, Mitleid zu haben, begehen durfte. Aber seine Geschichte kam bald zum Ende. „Unter dem Ansturm weiträumiger Kontinente starb das dritte Reich. Es hatte die Hand gegen alle erhoben und alle die Hand gegen es".[273] Otto Dietrich hatte keine andere Wahl, als die Niederlage zu akzeptieren. Da erkennt er sein Schicksal, wie auch viele andere Deutsche. Stunden vor seiner Hinrichtung formuliert er es als sein politisches Testament:

> „Die Niederlage befriedigt mich, weil ich mich im Stillen schuldig weiß und allein die Strafe mich lossprechen kann…die Geschichte der Völker lässt eine geheime Kontinuität erkennen. Als Armin in einem Sumpf die Legionen des Varus niedermetzelte, wusste er nicht, dass er der Vorläufer eines Imperiums deutscher Nation war; Luther, der Übersetzer der Bibel, ahnte nicht, dass er dazu ausersehen war, ein Volk zusammenzuschmieden, das auf immer die Bibel vernichten sollte…Die Welt siechte am Judentum zu Tode und an jener Krankheit des Judentums, das der Glaube an Jesus ist; wir haben sie die Gewalt gelehrt und den Glauben an das Schwert. Dieses Schwert tötet uns, und wir sind jenem Zauberer zu vergleichen, der ein Labyrinth ausspinnt und sich dazu verurteilt sieht, bis an sein Lebensende darin irrezugehen, oder David, der über einen Unbekannten richtet, ihn zum Tode verurteilt, worauf ihm offenbart wird: ‚Du bist dieser Mensch'. Viele Dinge müssen zerstört werden, um die neue Ordnung aufzurichten; heute wissen wir, dass eines dieser Dinge Deutschland war. Wir haben etwas mehr als unser Leben gegeben, wir haben das Schicksal unserer geliebten Heimat gegeben. Mögen andere fluchen, mögen andere weinen; mich beglückt, dass unsere Gabe weltweit und vollkommen ist.
>
> Nun senkt sich über die Welt eine unbarmherzige Epoche. Wir haben sie geschmiedet, wir, die längst ihr Opfer sind. Was zählt es denn, dass England der Hammer ist und wir der Amboss. Es zählt allein, dass die Gewalt regiert, nicht die sklavische Zagheit des Christentums. Wenn der Sieg, die Ungerechtigkeit und das Glück nicht für Deutschland sind, mögen sie es für andere Nationen sein. Soll es den Himmel geben, auch wenn unser Platz die Hölle ist".[274]

[272] Borges, J. L.; 2009; S. 74.
[273] A.a.O.; S. 78.
[274] A.a.O. S.; 78, 79.

Obwohl die menschliche Geschichte in den letzten Formulierungen von Zur Linde betont pessimistisch betrachtet wird und der christliche Glauben auf eine einfache „sklavische Zagheit" irrtümlich reduziert wird,[275] was darüber hinaus gar nicht mit der geschichtlich-theologischen Perspektive vorliegender Arbeit zu tun hat, wird hier trotzdem in meinen Augen der kulturell-psychologische Schock für das Volk Deutschlands, zumindest für einen Teil der Bevölkerung, vortrefflich beschrieben, bzw. die vor den gesellschaftlichen psychologischen Folgen des Nationalsozialismus gewarnt, selbst wenn die Beurteilung und die Erzählungen in diesem Falle weder aus einem Deutschen noch aus einem Protagonist dieser historischen Katastrophe kommt, sondern aus der leidenden Ansicht eines "deutschfreundlichen" ausländischen Zuschauers, wie sich Borges selbst in der Erklärung dieser Erzählung vorgestellt hat.[276] Außerdem hat Borges im Laufe seines Lebenswerkes immer betonnt, wie eng er sich mit der Geschichte und Kultur Deutschlands bzw. Europas verbunden fühlte. Nicht zufällig wurde er nach seinem Wunsch in Genf begraben, wo er die ersten entscheidenden kulturellen Begegnungen seines Lebens erlebt hatte. Selbst Metz, der sowohl „im Land der Täter" aufgewachsen ist, wie auch, genauso wie viele Junge damals in Deutschland, "gegen Ende des Zweiten Weltkrieges aus der Schule herausgerissen und zum Militär wurde"[277], hat m.E. kaum die psychologischen Folgen so deutlich wie bei dieser Erzählung Borges´ ausgedrückt.

2 - Die andere Idee kann man durch die folgende These formulieren: „Jeder soll sein Auschwitz selbst herausfinden: dort wo auch ständig gefragt ist: wo war (ist) Gott, wo ist der Mensch? und von da an die anderen verstehen." Für einige war es in Sibirien (bei den sowjetischen Gulags), Hiroshima, für andere in Ruanda, Tschernobyl, Bosnien, Irak, Camagüey.[278] Doch wenn man mit dem fremden Leid umgeht, besteht die Gefahr darin, es ästhetisch zu interpretieren. Das passiert, wenn man das Leid als feststehenden Ausdruck bestimmt: z.B. „Immer und überall ist Ungerechtigkeit und Leiden gewesen. Immer wird es so sein". Das fremde vergangene Leid, die fremden Verzweiflungsgeschichten kann man nur durch Analogie bzw. Empathie verstehen. Aber, um sie zu umfassen, ist es notwendig, dass jeder „in ihre Hölle" hinein kommt.[279]

Der kirchlichen Theologie soll es auch nach der Katastrophe Auschwitz klar sein, dass sie nicht mehr alle gesellschaftlichen Wunden „heilen" bzw. auf alle Fragen

---

[275] Eine ähnliche Reduzierung des Christentums ist meiner Meinung nach in der Auseinandersetzung zwischen Hegel und Schleiermacher aufgetreten, als der Autor der „Phänomenologie des Geistes" aus einer falschen Interpretation die Religionstheorie Schleiermachers kritisierte. Wenn die Religion das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit sei, so tadelte Hegel Schleiermacher, sehe dann nicht ein guter Christ wie ein Hund aus? Vgl. Hegel, G. W. F.: Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie; in: Küng, Hans;1994b; S. 201.
[276] Vgl im Epilog der Veröffentlichung von „Der Aleph"; Borges, J. L.; 2009; S. 149.
[277] Vgl. Metz; 1997; S. 207.
[278] Provinz Kubas, wo die UMAP (Militärische Einheiten zur Unterstützung der Produktion) stattgefunden wurden.
[279] Vgl. hier Mate, R.; 1990; S. 96-100.

antworten kann. Sie befindet sich nicht mehr im Mittelalter, sondern in einer hominisiert-säkularisierten Gesellschaft. Die Kirche soll sich selbst ihrer ehemaligen gesellschaftlichen Vorherrschaft entäußern (*kenó*)[280], zugleich soll sie eine neue Rolle in der Gesellschaft annimmt. Metz ist davon überzeugt. Von ihr fordert man jetzt im Wesentlichen in Bezug auf die Voraussetzungen einer Politischen Theologie sowohl die Annahme der Geschichte als Leidensgeschichte wie auch die Überwindung der kulturellen Amnesie durch die subversive Anamnese an die Leiden angesichts der Botschaft des *Passionis, Mortis et Resurrectionis Jesu Christi.* Diese „Entäußerung" ist der Theologie die Möglichkeit ihres Daseins bzw. ihrer Wirkung in die Öffentlichkeit. Selbst in dieser Vernichtung ihrer gesellschaftlich traditionellen Rolle findet sie ihre Kräfte und ihre gewaltig-provozierende Berufung in der Gesellschaft. Diese Berufung hat für Metz nicht mehr mit Allmacht und Vorherrschaft zu tun; sie bedeutet, die Erinnerung an die Schwachen und Opfer wachzuhalten und die Autorität der Leidenden anzuerkennen. Dezidiert fordert Metz von der Theologie der Kirche, dass die Gottesrede entgegen dem postmodernen Unschuldsmythos stets angesichts der Leidensgeschichte der Welt formuliert werden muss. Ständig wird in seiner Theologie der letzten Jahre hervorgehoben, dass es keine „humane Rationalität" ohne die Erinnerung an Leid und Unrecht gibt. Entschieden stellt er sich daher wider den Bann kultureller Amnesie in einer Gesellschaft, und fordert letztmalig zur Memoria Passionis auf, um dem Schrei der Leidenden ein Gedächtnis und ein Gewissen bzw. der Zeit ein Ziel zu geben.

II.5 – Resümee

Die politisch-theologischen Aussagen Metz´ gelten in den unterschiedlichen Stadien seines Denkens im römisch-katholischen Kontext als einer der wichtigsten theologischen Entwürfe, der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erarbeiteten Theologie, insofern er versucht, sich in einer kritischen Auseinandersetzung mit den zentralen Fragen der Moderne in der gegenwärtigen Gesellschaft zu beschäftigen.

Politische Theologie wurde hier im Prinzip als Korrektiv bzw. als theologische Kritik an den Denksystemen dargestellt, insofern diese sich als Ideologie des Status Quo, als Legitimation der herrschenden Politik bzw. als Verschleierung ihres „dunklen" Gesichtes zeigen. Jedoch waren die Entwürfe einer solchen formulierten Politischen Theologie am Anfang noch nicht in der Lage, die Schreie und die zerbrochenen Hoffnungen der Leidenden radikal bzw. konkreter anzunehmen.

Wenn sich auch die bei Jürgen Moltmann in den 1960er und 1970er Jahren im protestantischen Raum verwendete „politische Theologie der Hoffnung und des Kreuzes" unter dem Einfluss des Prinzips Hoffnung von Bloch grundsätzlich auf das

[280] Hier benutze ich die gleiche Formulierung Paulus´ (die sogenannte *Kenosis* Christi) (Phil. 2,7), aber jetzt in Bezug auf das Leerwerden der traditionellen Rollen der Kirche.

Kreuz Jesu Christi bezog, waren die inkarnationstheologischen Bejahungen der Politischen Theologie damals noch naiv und tendenziell zu optimistisch in Bezug auf die Widersprüche und auf den gesellschaftlichen Paroxysmus der Moderne. Etwas Ähnliches ist bei den „optimistischen" Formulierungen der Enzyklika *Gaudium et Spes* geschehen. Da wurde das Leid der Opfer in der Gesellschaft in einer meist abstrakten utopischen Ordnung mit messianischen Elementen bagatellisiert. Obwohl die PTM in den ersten Jahren bei der Auseinandersetzung mit Blochs Forderung eines radikalen Atheismus, dass nur ein Atheist ein guter Christ sein könne[281], behauptete, dass diese Kritik Blochs beschränkt war, denn es gehe in ihr im Prinzip um das Gottesbild des traditionellen Theismus, konnten die Herausforderungen der Moderne für die Theologie nicht genau treffend angenommen werden. Sie hatte nur die Transzendenz des „großen Gottes" (*deux maior*) in der eschatologischen christlichen Hoffnung vor den säkularen Utopien verteidigt, aber hatte den „kleinen Gott", den anderen christlichen Gott vergessen.

Eigentlich waren die dialektische Theologie Barths des Römerbriefes und besonders die Theologie des „schwachen Gottes" Bonhoeffers in Tegel, welche genauso wie die Geschichtsthese Benjamins im schlimmsten Angesicht der Moderne, „Mitternacht in der Geschichte", so Mate, entwickelte wurde, ein Bruch mit jeder gesellschaftlich optimistischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Solche theologischen Aussagen bedeuteten der erste Versuch in der Geschichte der Theologie des 20. Jahrhundertes im europäischen Kontext, eine im Diesseits konzipierte eschatologische Hoffnung bzw. einen Glauben an den „anderen" Gott von Jesu, an diesen schwachen Gott des Kreuzes, der gerade dort die Welt erlöst, zu entwerfen. In diese Richtung entwickelte sich die PTM endgültig weiter.

Metz hatte im Prinzip auf die Herausforderungen der Moderne durch den Begriff „der eschatologische Gottesvorbehalt" geantwortet. Damit war gemeint, dass der Sinn der Geschichte nicht nur zum Handeln von Menschen gehört. Es gibt einen vorbehaltenen Bereich, einen eschatologischen Vorbehalt, der andeutet, dass der letzte Sinn des Lebens auch als Schenkung betrachtet bzw. eschatologisch erfüllt werden kann. Alles ist nicht „menschliche Arbeit". Aber man brauchte noch einen anderen präzisen Begriff, der die Beschränkungen dieses Begriffes überwinden kann, und zwar: „die gefährliche Erinnerung".

Der eschatologische Vorbehalt deutet nur die Begrenztheit des geschichtlichen Handelns an, doch nicht was jenseits der „offiziell" erzählenden Geschichte geschieht. Das menschliche Handeln kann vieles in der Geschichte erklären. Doch es ist nicht in der Lage, weder das Leid der Unschuldigen noch den Sinn der Niedergeschlagenen der Geschichte überzeugend zu erläutern. Auf diesen Bereich kann sich nur die Kategorie Memoria auswirken, welche im Mittelpunkt der Geschichte die Hoffnung der Verzweifelnden stellt. Die Herausforderung der Memoria für die Theo-

[281] Bloch; 1968; S. 24.

logie liegt darin, dass der Sinn der Geschichte auch vor allem im Verworfenen der Geschichte liegt. Dieser Sinn bedeutet für Metz die Anerkennung des Rechtes aller Menschen, besonders der kleinsten in der Gesellschaft, auf ihre Freude. Davon gehen wir im Kontext Kubas aus: dass man keine fortschrittliche Theorie der Geschichte, sowohl aus den Ideen der Rechten wie auch aus denen der Linken formulieren darf, in denen das Leid der Minderheit im Namen einer besseren Zukunft in Kauf genommen bzw. nicht beachtet wird.

Aber Metz wollte weiter in der Entwicklung seiner Politischen Theologie. Das Leid der Opfer ist eine Tatsache in unseren Gesellschaften. Das wirkt auf den Sinn sowohl des Folterers wie auch des teilnahmslosen Betrachtern. Und genau dieser Sinn in der Geschichte, der aus dem gesellschaftlichen Leiderfahren kommt, wird von der PTM als die einzige theologisch universale *Auctoritas*, also die Autorität der Leidenden, anerkennt. Diese Anerkennung der Autorität der Leidenden bedeutet für die PTM das Ende der platonischen Ideen bzw. der Illusionen, dass die Wahrheit in einer idyllischen Welt am Rande der Leiderfahrungen liegt. Das Leid in den Opfern ist jetzt einerseits eine theoretische Autorität, insofern es den Sinn der Geschichte bestimmt. Anderseits ist es praktisch geworden, wenn man eine Gesellschaft mit menschlichem Gesicht bilden will.

Die PTM geht davon aus, dass man christliche Theologie von der Krise des Optimismus der Moderne an erarbeiten soll. In diesem Falle bleibt Metz nicht nur bei den utopischen Konzepten der Philosophie Blochs, sondern fügt seine theologische Entwürfe in die Kritik an dem sozialen Darwinismus der Utopien der Moderne in der „Dialektik der Aufklärung“ ein. Damit versucht er, eine neue politische Theologie von der „Rückseite der Geschichte“ aus zu formulieren. Darüber hinaus wird so der „schwache“ und solidarische biblische Gott, in dem die Leiden der vom Fortschritt bzw. von den gesellschaftlichen Utopien vergessenen Menschen umgefasst werden, durch die Memoria *Passionis et Resurrectionis* Jesu Christi aufgerufen.

Im Gegensatz zu den politischen Theologien in der Vergangenheit Europas setzt sich die PTM mit der Moderne auseinander, nicht im Sinne einer Verleugnung der Modernegeschichte, sondern durch einen gesellschaftlich provozierenden Diskurs zu der herrschenden Logik der Moderne in Verhältnis zu der Erinnerung und der Solidarität mit deren Opfern. Im Wesentlichen will die PTM hier im theologischen Bereich die Stimme des *Non-Dominatus* in der Gesellschaft betonen und die fortschrittlichen Geschichten der Moderne mit der „anderen“ Geschichte, der Geschichte der Niedergeschlagenen, einander gegenüberstellen.

Aus einer gegenteiligen „anderen“ Logik des „schwachen“ und leidenden Gottes, dessen Rede die Krise der Utopien anzeigt, entlarvt diese neue Politische Theologie die Krankheiten und Idole der Utopien des Fortschrittes, deren Logik manchmal zum Tod und zum „Trümmerhaufen“ (Benjamin) geführt haben. Von dieser Entlarvung an wird eine zweite Moderne, erinnernd und solidarisch mit ihren eigenen Op-

fern, eine „theologische Aufklärung über die Aufklärung“ (Metz) vorgeschlagen. Von da an wird eine neue Vision der christlichen Botschaft in der Gesellschaft an den Grenzen der Moderne im Zusammenhang mit den radikalen Aussagen des Evangeliums originell und mutig wieder aufgeworfen. Von da an wird ein neues Politische-Theologieverhältnis entwickelt.

Aus dieser neuen Perspektive werden Vermittlungen entdeckt, die die protestantische Kirche auf Kuba dazu herausfordern, ihre Mission heute zu beurteilen. Sie entsprechen den betonten Hauptthesen vorliegender Darstellung der Entwicklung der PTM und werden als Anforderungen für die Theologie und die Mission der Kirche Kubas in nächsten Kapiteln behandelt, insofern sie im kubanischen Kontext eine neue politische Theologie in Revolution fordern.

Zweiter Teil: Zur Bestimmung der kubanischen Theologie nach der Revolution

Drittes Kapitel: Zur Darstellung der gesellschaftlich-religiösen Wirklichkeit Kubas in den 1960er Jahren aus einer protestantischen Sicht

III.1-Zum geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext Kubas nach der Revolution

„Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte“
K. Marx[282]

„...es beginnt mit der Idee, dass der Staat alles richten soll;
dass es besser ist, eine Korporation zu haben,
die die Dinge lenkt, und dass nicht alles dem Chaos
oder den persönlichen Umständen überlässt;
und so kommt man zum Nazismus oder zum Kommunismus.
Jede Idee beginnt als wundervolle Möglichkeit,
und dann, wenn sie alt wird,
wird sie zu Tyrannei und Unterdrückung missbraucht.“
-Jorge Luis Borges[283]

Wenn wir die Geschichte der kubanischen Revolution darstellen, fühlen wir uns nicht nur den geschichtlichen Ereignissen verpflichtet, sondern ebenso den Einstellungen dazu, die ihren Ursprung in der Erfahrung haben, in dem Land aufgewachsen zu sein, das durch diese Ereignisse entscheidend geprägt wurde. Obwohl jegliche Geschichtsschreibung per se die Gefahr der Subjektivität des Schreibenden in sich birgt, ist sie in diesem Fall besonders nahe liegend, wenn der Autor Teil dieser Geschichte war, die so viele gegensätzliche leidenschaftliche Positionen zu ihr hervorgebracht hat.

In diesem Kapitel geht es nicht in erster Linie um eine politische und wirtschaftliche Bewertung der Kubanischen Revolution, auch wenn fast immer Erzählung und Urteil über die Ereignisse Bestand der Texte über ihre Geschichte sind. Mit diesem Abschnitt der Dissertation versuchen wir im Wesentlichen, uns auf kritische Weise

[282] Marx, K. „Die Klassenkämpfe in Frankreich“; S. 34.
[283] Borges, J. L.; 1998; S. 207.

Kubas sozialpolitischem Kontext zum Zeitpunkt des Triumphes der Revolution im Jahr 1959 zu nähern, denn das ist der Kontext, in dem die "Theologie der Revolution" entstehen sollte, dem Schwerpunkt unserer nächsten Kapitel.[284] In jedem Fall bleibt es eine Herausforderung zu versuchen über diesen so komplexen Teil der Geschichte meines Landes kritisch, kreativ und möglichst objektiv zu schreiben, wissend darum, dass die kubanische Revolution den Kurs von drei Generationen von Kubanern bestimmt hat, die für Jahrzehnte das politische Leben in Lateinamerika beeinflusste und die die Welt angesichts eines möglichen nuklearen Krieges für einige Tage in Alarmbereitschaft hielt. Zu viele Darstellungen sind dem schwarzweiß malenden Mythos vom "puren" Bösen und dem "absoluten" Guten verfallen, nach dem so häufig die kubanische Realität aus der Perspektive einer der ideologischen Antipoden geschildert wird.

Was lässt sich nach diesen Vorbemerkungen nun über diese Revolution sagen?

Im Jahre 1959 tauchte Kuba, eine Insel mit 6,5 Millionen Einwohnern auf den Titelseiten der meisten wichtigen Tageszeitungen in der Welt auf: Der Diktator Fulgencio Batista, ein Militär, der mit harter Hand und vermutlich aufgrund von Korruption seit 1952 die Macht in den Händen hielt, war nach einem Putsch aus dem Land geflohen.

Der Fall und die Flucht Batistas am 31. Dezember des Jahres 1958 war ein merkwürdiger Vorfall, aber nicht einzigartig in der gewaltvollen Geschichte Kubas. Diesem Vorfall gingen diverse, nicht weniger gewaltvolle Vorfälle in der kurzen Geschichte der kubanischen Republik voraus. Eine große Ausnahme bildete das Jahr 1940, in welchem die so genannte "Verfassung von 1940" verabschiedet wurde, die in vielen Gesichtspunkten eine der fortschrittlichsten und demokratischsten Verfassungen jener Zeit war.[285]

Der Vorfall vom 1. Januar 1959 war Anlass zum Jubel für die ganze Nation und ein Grund zum feiern. Der Diktator Batista war von einer revolutionären Bewegung gestürzt worden, deren Kopf ein junger Rechtsanwalt namens Fidel Castro war. Ohne Zweifel versorgte diese Tatsache die Medien mit den notwendigen Bildern, um die Legende zu erzählen von den "Guten", die gegen die "Bösen" kämpfen und sie besiegen. Auf Kuba, so dachte die internationale Gemeinschaft, wie auch die überwäl-

---

[284] Wegen der Vielfältigkeit der Auffassungen zur Geschichte der kubanischen Revolution je nach der politischen Orientierung habe ich bei der Darstellung der historischen Daten versucht, sowohl Quellen zu benutzen, die auf Kuba bzw. aus einer freundlichen und offiziellen Perspektive wie auch solche, die im kubanischen Exil veröffentlicht wurden. Zur Geschichte der Revolution Kubas vgl. Cardenal, Ernesto: En Cuba, 1972; Crahan, Margaret E. (Hrsg.) Religion, Culture and Society: the case of Cuba, 1995; Cordova, Efren (Hrsg): 50 años de revolución en Cuba: el legado de los Castro, 2009; Grinewitsch, Emilia: Kubas Weg zur Revolution, 1978; Mathews, Herbert L.: Revolution in Cuba: an essay in Understanding, 1970; Marquez Sterling, Carlos: La Historia de la Isla de Cuba, 1975; Perez-Stable, Marifeli: The Cuban revolution: origins, course and legacy, 1993; Ramos, Marcos Antonio: La Cuba de Castro y despues: entre la historia y la biografia, 2007; Guevara, Alfredo. Algunas interrogantes en el proceso actual del pueblo cubano, 2003; Prieto, Jose Manuel: Die kubanische Revolution und wie erkläre ich sie meinem Taxifahrer, 2008; Thomas, Hugh: Cuba: the pursuit of freedom, 1971; Girardi, Giulio: El ahora de Cuba tras el derrumbe del comunismo y tras la visita del Papa, 1998.

[285] Vgl. Marquez Sterling, C.; S. 287 ff.

tigende Mehrheit der Kubaner, hatte man Gerechtigkeit geschaffen, dank des Heldentums und der Opfer dieser Gruppe von "Bärtigen", angeführt von Fidel, die gegen das Heer des Diktators Batista kämpften und schließlich triumphierten.

Wer war also dieser Fidel Castro? Zum Zeitpunkt des Triumphes der Revolution wusste man wenig über Fidel. Man wusste, dass er Jura an der Universität von Havanna studiert hatte und dass er seit seiner Studienzeit als eine charismatische Führungspersönlichkeit in zahlreichen rebellischen Aktionen innerhalb und außerhalb Kubas aufgefallen war. Ende der 40er Jahre wurde er auf Grund politischer Verbrechen und versuchter Morde angeklagt, was aber gerichtlich nie bewiesen werden konnte.[286] Man erfuhr, dass er im Jahr 1953 zwei Kasernen im Osten Kubas überfallen hatte, wobei es zahlreiche Tote, sowohl unter den Angreifern, als auch unter den Offizieren gab. Ebenso, dass er, nachdem er gefasst worden war, verurteilt wurde (kurioserweise konnte er auf alle demokratischen Grundrechte zählen, obwohl auf Kuba Diktatur herrschte) und auf Grund einer Amnestie durch den Präsidenten drei Jahre später wieder auf freien Fuß gesetzt wurde.

Zu diesem Zeitpunkt entscheidet er sich nach Mexiko auszuwandern, um den Kampf gegen Batista von dort fort zu setzen. In diesem Land lernt er Che Guevara und andere Revolutionäre kennen, mit denen er beschließt, in einem Schiff nach Kuba zurückzukehren, um erneut mit Waffengewalt zu versuchen die Tyrannei auf Kuba zu stürzen. Ihm gelingt dieses Vorhaben nach zwei Jahren Krieg in den Bergen und Städten mit der Flucht des Diktators im Dezember 1958. Zu jener Zeit gab es verschiedene Gruppierungen in Opposition zum Regime und zwei wesentliche Strategien: diejenigen, die danach strebten die Demokratie durch freie und saubere Wahlen zurück zu gewinnen und diejenigen, die versuchten den Tyrannen mit Waffengewalt loszuwerden.[287] Fidel etablierte schließlich den bewaffneten Kampf als einzig gültige und "vaterlandstreue" Strategie, was ihn letztendlich an die Regierung brachte.

Nachdem das Regierungsgebäude besetzt war, überschlugen sich die die Ereignisse und Kubas Schicksal änderte sich einmal mehr auf drastische Art und Weise. Wenn für die Mehrheit der politischen Experten auf Kuba wie im Ausland die bewaffnete Bewegung Fidels politische Reformen bedeuteten, bewiesen die "Bärtigen aus den Bergen" bald, dass ihre Revolution weiter reichen sollte. Auch wenn Fidel und seine Kämpfer einerseits voller Utopien und Träume waren, die noch verstärkt wurden durch die mehrheitliche Unterstützung der Bevölkerung, die in Fidel eine Art erlösenden Messias sah, fehlte es andererseits an plausiblen Plänen wie das Land verwaltet und entwickelt werden sollte.[288] Dessen ungeachtet stellte sich die neue Regierung, indem sie mehr auf ihre Träume von sozialer Gerechtigkeit als auf Erfah-

[286] Montaner, Carlos Alberto; "Epílogo y resumen: 50 años de Revolución a vuela pluma"; in: Córdova, Efren; 2009; S. 534.
[287]. A.a.O.; S. 535.
[288] Mathews, Herbert; S. 126.

rung und “objektive” Pläne zählte, die Aufgabe die wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen des Landes zu transformieren. Die neue revolutionäre Regierung, an ihrem Kopf Fidel[289], führte soziale Reformen durch, die bereits seit dem Urteil wegen des Überfalls auf die Kaserne Moncada im Jahre 1953 formuliert waren. Wenige Monate nach dem Triumph der Revolution wird das Gesetz der Agrarreform verkündet, nach welchem Besitzurkunden an Kleinbauern verteilt wurden. Etliche dieser Grundstücke gehörten geflohenen Großgrundbesitzern, deren Land zuvor verstaatlicht worden war. Es wird ebenfalls das Gesetz der urbanen Reform erlassen, das Personen dabei unterstützt Wohnraum zu erwerben, der von Exilierten verlassen, oder zuvor durch die revolutionäre Regierung verstaatlicht worden war. Aber ohne jegliche Zweifel war eine der wichtigsten Errungenschaften der Revolution, die die am tiefsten greifenden sozialen Veränderungen auf Kuba mit sich brachte, die Reform des Bildungssystems, welche mit der Alphabetisierungskampagne 1961 eingeläutet wurde. Auch wenn Kuba zu jener Zeit eines der besten Bildungsniveaus im Vergleich der lateinamerikanischen Länder hatte, waren damals und vor dem Jahr 1959 23,6% der Personen auf Kuba Analphabeten, 50% der Kinder besuchte keine Grundschulen, 90% der Jugendlichen konnten keine weiterführenden Schulen besuchen und 95% war ein Universitätsstudium unmöglich.[290] Mit der Reform des Bildungssystems kehrten sich diese Zahlen vollkommen um. Das gesamte Bildungssystem wurde öffentlich, und Kuba erreichte binnen weniger Jahre Zahlen im Bereich der Bildung und Erziehung, die vergleichbar sind, wenn nicht besser, als die der Länder der so genannten Ersten Welt. Ebenso wie das Bildungssystem stellte sich die neue revolutionäre Regierung die Aufgabe der Umstrukturierung des Gesundheitswesens. Dies wurde, gemeinsam mit der Bildung, zu den beiden großen Errungenschaften der Revolution, die gleichzeitig zu ihren besten Aushängeschildern im Ausland wurden. Trotz des Exodus vieler Ärzte und Angehöriger von Berufen im Gesundheitsbereich in den Anfängen der Revolution gelang es der neuen Regierung innerhalb kurzer Zeit, eine große Zahl an Ärzten auszubilden, das Gesundheitssystem auszudifferenzieren und zu erreichen, dass allen Personen kostenfreier Zugang zu allen Bereichen des Gesundheitssystems gewährleistet werden konnte.[291]

In wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht ähnelte die kubanische Gesellschaft damals mehr und mehr dem sozialen und politischen Modell der kommunistischen Länder Osteuropas. Doch war die Revolution prinzipiell mit dem Ziel durchgeführt

---

[289] Selbst wenn es dem Namen nach einen Präsidenten der Regierung gab, den Richter Manuel Urrutia, ein Politiker in liberaler Tradition, der nach der Flucht Batistas die Präsidentschaft übernommen hatte, war es Fidel, der von Anfang an tatsächlich den Kurs des Landes bestimmte und der richtungsweisende Entscheidungen traf. Präsident Urrutia gab im Juli 1959 die Präsidentschaft auf, nach Meinungsverschiedenheiten eben genau mit Castro, und auf Grund der stetig zunehmenden Präsenz von Kommunisten innerhalb der Regierung. Infolge dessen wurde er zum Premierminister ernannt und durch Osvaldo Dorticós ersetzt, der eine größere Nähe zu den politischen Ideen Fidels vertrat.

[290] Cardenal, Ernesto; S. 181.

[291] Vgl. Perez-Stable, Marifeli; S. 92.

worden die Demokratie wieder zu errichten und die in der Verfassung von 1940 zugesicherten Freiheiten wieder herzustellen, die mit dem Putsch Batistas und seiner Diktatur verschwunden waren?

Fidel Castro, der bei diversen Gelegenheiten zugesichert hatte kein Kommunist zu sein, änderte in gerade einmal zwei Jahren sein Auftreten: Er bestimmte die sozialistische Ausrichtung der Revolution (April 1961, Stunden vor der Schlacht von Playa Girón); er verstaatlichte alle privaten nationalen und ausländische Unternehmen[292]; er bemächtigte sich der Medien; er etablierte eine Einheitspartei als politisches System; er errichtete eine wirtschaftliche und ideologische Allianz mit der Sowjetunion, und dank seiner geografisch strategischen Position erlangt er eine neue Rolle als Speerspitze im Kalten Krieg gegen die USA.

Selbst wenn von Anfang an einer der Schwerpunkte Fidels in seinen Diskursen die Tatsache war, dass das kubanische Volk mit seiner Revolution definitiv seine wahre Unabhängigkeit erreichte, war dies nicht mehr als ein rhetorisches Stilmittel, vielleicht mit demagogischen Aspekten, die natürlich ihre Wirkung auf die sehnsüchtigen Anhänger der Unabhängigkeit unter den Kubanern entfalteten. Trotzdem erlebte Kuba für viele mit der „sowjetischen Allianz" eine dritte Phase des "Kolonialismus". Als erste waren es die Spanier in der Kolonialzeit (1492-1898), danach die US-Amerikaner in der Zeit der so genannten „mediatisierten Republik" (1902-1958) und nun war das neue Mutterland die Sowjetunion, dessen Sprache, kulturelle Traditionen und politisches System den meisten Kubanern so fremd waren, als Fidel Castro an die Macht gelangte. Die kubanische kommunistische Partei hatte vor 1959 sehr wenige Anhänger. Dennoch prägte diese kubanisch-sowjetische Union die Regierung Fidels von Anfang an und sollte die Politik und das Leben der kubanischen Gesellschaft für eine Zeit von drei Jahrzehnten prägen, bis zum Verschwinden des sozialistischen Blocks zu Beginn der 90er. Sie spielte eine Rolle, nicht nur für die politische und wirtschaftliche Entwicklung der Insel, sondern prägte ebenso erkenntnistheoretische und ideologische Grundannahmen, aus denen sich die Positionen der so genannten Theologie der Revolution nährten. Das Verhältnis zwischen Marxismus und dem Christentum war ein Thema, das in der kubanischen theologischen Reflexion tatsächlich vollkommen abwesend war.

Für die Kritiker der Revolution war die Idee, sich mit der Sowjetunion zu verbünden, ein von Fidel seit dem bewaffneten Kampf gegen die herrschende Tyrannei ausgeheckter Plan, den er aber niemals öffentlich zugab, da er nach ihnen wusste, dass ihm dies den Verlust von weiten Teilen der Unterstützung auf der Insel selber wie auch im Ausland eingebracht hätte, ohne die ihm aber sein Triumph und das Ergreifen der Macht nicht möglich gewesen wäre. Für die kubanische Regierung nach

[292] Im Jahr 1968 gelangte die Politik an jenen extremen Punkt, an dem alle kleinen und mittleren privaten Betriebe verstaatlicht wurden. Private Aktivitäten jeglicher Art wurden ab diesem Datum bis in die 1990er Jahre hinein für illegal erklärt. Der sozialistische Staat übernahm absolut jegliche Produktionsaktivität.

der Revolution war diese Allianz im Gegenteil eine außergewöhnlich notwendige Maßnahme auf Grund des wirtschaftlichen Drucks und der äußeren Bedrängung durch die USA, die versuchten, den Fortschritt einer Volksrevolution und eine Radikalisierung des kubanischen revolutionären Prozesses durch ökonomische Repressionen und die Unterstützung von oppositionellen Gruppen auf Kuba, die in den ersten Jahren entsprechend stark auftauchten, zu verhindern. Diese Erklärung geriet jedoch bald in Zweifel, denn Castro besuchte im März 59, also drei Monate nach seinem Triumph, die USA auf Grund einer Einladung durch den nordamerikanischen Botschafter in Havanna. Auf dieser selben Reise fand ein Gespräch mit Richard Nixon statt, dem späteren US-Präsidenten, und nachfolgend mit dem sowjetischen Botschafter in Washington, Mikhail Menshikov. Sieben Monate später, in einer Situation, in der die politischen Beziehungen und Handelskontakte mit den USA in einem guten Zustand waren, besuchte der Agent des sowjetischen Geheimdienstes, Alexandr Alekseyev, Kuba und wurde von Castro empfangen. Noch einmal vier Monate später besuchte der sowjetische Vize-Premierminister Anastas I. Mikoyan Kuba.[293] Das Bündnis zwischen der revolutionären Regierung und der Sowjetunion und die Assimilation des sowjetischen Modells wurden schnell zur Tatsache für die kubanische Gesellschaft. Die sowjetische Präsenz konnte man in der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Organisation des Landes wahrnehmen. Ein Beispiel dafür war, dass der Russischunterricht den Englischunterricht als zweite Pflichtfremdsprache an den kubanischen Schulen ablöste, es wurden sogar sowjetische Militärbasen auf kubanischem Terrain errichtet.[294] Dieser Prozess der "Sowjetisierung" der kubanischen Gesellschaft sollte seinen Höhepunkt in den 1970er Jahren erleben, insbesondere als sich ein neues Parlament bildete, das vollkommen der Ideologie der kommunistischen Partei entsprach, der einzig erlaubten Partei auf der Insel, und das eine neue Verfassung der Republik verabschiedete (1976). Nun wurde der materialistische, marxistisch-leninistische und atheistische Charakter des kubanischen Staates angeordnet.[295] Hiermit wurde die Institutionalisierung des revolutionären Prozesses besiegelt, so wie auch meiner Meinung nach die konstitutionelle Legitimierung des sozialistischen Staates abgesichert wurde, die sich mit diesem letzten Schritt in der Praxis dadurch äußerte, dass es keine parlamentarische Opposition gab und die "absolute" Macht bei der kommunistischen Partei lag.

---

[293] Vgl. Kirk, John M.; S. 80, 81; auch Ramos, Marcos Antonio; 2007; S. 252, 253, 255.

[294] Es kam dazu, dass auf den sowjetischen Militärbasen auf kubanischem Boden Langstreckenatomwaffen installiert wurden, was die so genannte Oktoberkrise der Raketen im Jahr 1962 hervorrief, die die größte Gefahr eines Atomkriegs bis zum heutigen Tag darstellte.

[295] In seinem Artikel "Reformen zur Versteinerung? Die Kubanische Verfassung von 1976" versucht Antonio-Filiu Franco, Mitglied des Verbandes der Verfassungsrechtler Spaniens, den Einfluss der sowjetischen Theorien auf den Staat und die Verfassung von 1976 zu beschreiben. Gleichzeitig weist er Parallelen derselben zu alten materialistischen Theorien der Verfassung auf, wie sie beispielsweise in den Werken des deutschen Juristen Carl Schmidt zu finden sind, die die "Politisierung ihrer Funktion [der Verfassung] ausgehend von ihrem politischen Objekt vorschlugen". Vgl. Franco, Antonio-Filiu; S. 222, 223.

Ernesto Cardenal beschreibt in seinem Buch “In Cuba”, einer Sammlung von Interviews, die die kubanische Realität dieser ersten Jahre zeigen, wie diese organische Beziehung mit der Sowjetunion gestaltet war und bis zu welchem Punkt diese Nation die kubanische Gesellschaft beeinflusste. Cardenal berichtet vom Erfolg des Prager Frühlings und wie ganz Kuba auf der Seite des tschechischen Volkes stand, alle auf den Straßen unterstützten seine Sehnsucht nach Reformen und Freiheit, bis zu dem Zeitpunkt, als Fidel in einer Ansprache die sowjetische Invasion in der Tschechoslowakei verteidigte, indem er „erwähnte“, dass die sowjetischen Streitkräfte die sozialistischen Errungenschaften verteidigen mussten gegen die von den kapitalistischen Mächten aus dem Westen ausgehende Subversion.[296] „Nach dieser Ansprache schien die sowjetische Invasion allen als gut”.[297]

Fidels Revolution war in ihren ersten Jahren einerseits durch eine Sozialpolitik gekennzeichnet, die in vielen Fällen paternalistisch war, vor allem auf der Seite der für gewöhnlich von den traditionellen Politikern vergessenen Bereiche der Gesellschaft, wie der ländlichen Bevölkerung, wo die sozialen Errungenschaften der Revolution qualitativ wie auch quantitativ spürbar waren. Aber parallel dazu zeichnete sie sich auch aus durch ihr schonungsloses Entgegentreten gegenüber jeglicher innerer und äußerer Opposition, was von Anfang an fast einen Ausnahmezustand schuf. Die Möglichkeit anderer Meinung zu sein, passte nicht in die gesellschaftlichen Vorstellungen der neuen Regierenden. Die Einheit der Revolution, was für die Regierung der Schlüssel zur Rettung der erlangten sozialen Errungenschaften war und die Chance den sozialen Staat der Gerechtigkeit weiter zu perfektionieren, konnte nicht durch das Erlauben von politischer Abweichung riskiert werden. Darüber hinaus hatte es seit den ersten Jahren der Revolution tatsächlich zahlreiche Versuche von Sabotage und bewaffneter Subversion gegeben, um die Revolution zu destabilisieren, teilweise finanziert durch die USA. Mit deren Bekämpfung wurden zahlreiche Ausnahmemaßnahmen begründet, durch die das Leben der Kubaner vom Staat bestimmt, begrenzt oder kontrolliert wurde, um den Erhalt dieser Einheit zu sichern. Genau das berichtete Herbert Mathews, Journalist der New York Times, der mit Sicherheit eine der Stimmen war, die am meisten zu einem positiven Bild der Revolution im Ausland beigetragen hatte, bereits seit der Zeit des bewaffneten Kampfes in den Bergen: “Für Fidel war von Anfang an klar: Revolution oder Freiheit”.[298]

Auf einer berühmten Versammlung von Schriftstellern und Künstlern im Jahr 1961 auf der Insel sollte Fidel die Kulturpolitik der Regierung definieren, die ebenso

[296] Das gleiche Argument verwendet die kubanische Regierung bis zum heutigen Tag inner- und außerhalb Kubas, und zwar gegen jegliche versuchte Opposition gegen ihre Politik. In der offiziellen Politik der Regierung Fidels sind Gegner und Kritiker seiner Politik fast immer als Söldner dargestellt worden, die den Interessen des Imperiums folgen (USA).
[297] Cardenal, E.; S. 61.
[298] Mathews, H.; S. 217.

gut auf alle weiteren Bereiche der kubanischen Gesellschaft übertragen werden konnte. In diesem Rahmen also verlautbarte Fidel in einer Ansprache: "Innerhalb der Revolution alles. Außerhalb der Revolution nichts".[299]

Bereits seit den ersten Jahren bildeten sich Massenorganisationen, um die Politik der revolutionären Regierung zu unterstützen. In diesen formierten sich fast alle sozialen Bereiche und der Großteil der kubanischen Bevölkerung. Unter diesen Massenorganisationen, die gebildet wurden, kann man insbesondere folgende hervorheben: Territorialbürgermilizen (Milicias de Tropas Territoriales Populares), zu der etwa 300.000 bewaffnete Milizionäre gehörten; die Komitees zur Verteidigung der Revolution (CDR) mit ungefähr 800.000 Mitgliedern, die sich der "Überwachung" jedes Viertels widmeten und die Vereinigung Kubanischer Frauen, die sich zur Aufgabe stellte, die Mehrheit der Frauen, in erster Linie die Hausfrauen, in Gruppen zu organisieren.[300] Diese Organisationen und weitere wie das Bündnis von Schriftstellern und Künstlern Kubas oder die Union Junger Kommunisten oder auch andere, die schon Jahre vor dem Triumph der Revolution gegründet worden waren, wie die Vereinigung der Universitätsstudenten und die Gewerkschaftsorganisation Kubas, wurden vollständig den politischen und ideologischen Leitlinien der Revolution untergeordnet. Von dort an war eine freie Bündnisbildung verboten.

Eine der traurigen Episoden in dieser neuen Phase waren die Hinrichtungen von Angehörigen des Militärs und Politikern des alten Regimes, obwohl einige von ihnen keine Sympathisanten der alten Diktatur gewesen waren. In der Tat hatte es über Jahre unter der Macht des Diktators Batista Verbrechen gegeben[301], einige Zahlen sprechen von 20.000 Gefolterten und Ermordeten durch das Militär, auch wenn diese Zahlen von einigen Historikern in Frage gestellt werden. Ohne Zweifel gab es unter vielen Kubanern einen derart lauten Schrei nach Gerechtigkeit und der Abscheu gegenüber den Verbrechen in der Zeit der Diktatur, dass die Mehrheit die Hinrichtungen unterstützte. Diese Zustimmung war sogar unter den Protestanten zu finden, von denen die überwältigende Mehrheit der Pastore und Professoren der wichtigsten Seminare auf die eine oder andere Weise die Hinrichtungen unterstützte. Auch die nordamerikanischen Missionare, die sich auf Kuba niedergelassen hatten, verteidigten sie und stellten sich sogar ihren entsprechenden missionarischen Institutionen und der Presse ihres eigenen Landes entgegen, als diese Kritik an den Hinrichtungen laut werden ließen. Ein vereinzelter Fall war die Kirche der Freunde (Quäker), die sich sehr kritisch äußerte, soweit, dass sie den sofortigen Einhalt der

[299] Vgl. Cardenal, Ernesto; "En Cuba"; Ramos, M. A., 2007, S. 262.
[300] Vgl. Pérez-Stable, M.; S. 99.
[301] Meine Mutter verklagte im Alter von 15 Jahren und identifizierte öffentlich den Soldaten, der eines morgens in ihr Haus eindrang und ihren Bruder gefangen nahm. Dieser wurde am folgenden Tag tot in einer der Straßen von Santiago de Cuba gefunden. Der Bruder meiner Mutter war Leiter einer Aktions- und Sabotagegruppe innerhalb der „26. Juli Bewegung" (Movimiento 26 de Julio) (einer Bewegung zur Unterstützung des bewaffneten Kampfes Fidels in den Städten). Diese Gruppe legte Bomben und verübte Attentate auf die Kräfte der Diktatur.

Erschießungen forderte.[302] Die Regierung nutzte diesen Schrei des Volkes nach Gerechtigkeit um massiv Hinrichtungen auszuführen, mitunter ohne Gerichtsverfahren oder mit "stark abgekürzten Verfahren" (schnellen Standgerichtsverfahren). Che Guevara war der Leiter und Befehlshaber in der Festung "La Cabaña" während der meisten Hinrichtungen der ersten Jahre der Revolution.

Marcos Antonio Ramos beschreibt in seinem Buch "La Cuba de Castro y después" (Castros Kuba und danach) die traurigen Vorkommnisse während der ersten Jahre der Revolution:

> „Die ersten Hinrichtungen wurden ohne formale Gerichtsverfahren vollstreckt... viele Militärs oder Politiker wurden fast sofort in Santiago de Kuba hingerichtet, was der Beginn eines Prozesses war, der sich in ganz Kuba verbreitete. Die Zahl der Hingerichteten war groß auf ganz Kuba... (dies) war ein Prozess voller Verwirrungen und Widersprüche, wie im Fall einiger Piloten, die angeklagt waren Sagua de Tanamo (ein kleines Dorf im Osten des Landes) bombardiert zu haben. Weil sie nicht im ersten Prozess verurteilt wurden, gab es ein zweites Gerichtsverfahren. Hunderte Personen wurden im Jahr 1959 hingerichtet. Über Jahrzehnte sollte die Hinrichtung von Kubanern fortgesetzt werden. Die neuen Gründe dafür: Verrat oder Kampf gegen die Revolution".[303]

Che Guevara gestand die Hinrichtungen in einer gewöhnlichen Versammlung des Rates der Vereinten Nationen im Dezember 1964 ein und verteidigte sie in seiner Reaktion auf die Anschuldigungen, die einige Länder über die Vorkommnisse auf Kuba erhoben: "Wir müssen hier die bekannte Wahrheit gestehen, die wir immer der Welt gegenüber vertreten haben: wir erschießen standrechtlich und werden damit fortfahren, solange es notwendig sein wird. Unser Kampf ist ein Kampf um Leben und Tod".[304]

Damit jedoch initiierte man eine Hexenjagd, jenseits der vermeintlichen Gerechtigkeit, die das Volk forderte und erwartete, die eine Kultur des Hasses und der Gewissensbisse schuf, und die bis heute auf beiden Seiten der ideologischen Grenzen fortdauert: im Exil und auf kubanischem Boden. Che Guevara selber bezeichnete, einige Monate vor seinem Tod im Guerillakampf in Bolivien, in seiner Botschaft an die Völker der Welt bei der „Tricontinental Conference", was für viele sein politisches Vermächtnis war, den Hass als lebenswichtiges Element der Revolutionen und des Triumphes. Natürlich ist der Kontext auf den sich dieses Dokument bezieht, von bewaffneten Befreiungskämpfen gegen die Kolonialmächte geprägt, insbesondere gegen den US-amerikanischen Imperialismus. Dennoch sind seine Worte auch im Kontext der kubanischen Revolution gültig, wo die Mehrheit derjenigen, die nicht "innerhalb der Revolution" waren, auch ohne sich eines Verbrechen schuldig ge-

---

[302] Vgl. Corse, Theron; S. 36, 37.
[303] Ramos, M. A.; 2007; S. 251, 252.
[304] Guevara, Ernesto "Che": Discurso en la Asamblea de Naciones Unidas, Diciembre, 1964; in: http://www.scribd.com/doc/9619462/Che-Guevara-Discurso-en-la-ONU (abgerufen am 25.04.2011)

macht zu haben, auf unterschiedliche Art und Weise Opfer des Hasses, der Volksverhetzung, der Exilierung und in einigen Fällen des Gefängnisses und des Todes wurden:

> „Sie treiben uns in (den) Kampf; es hilft nichts mehr als ihn vorzubereiten und sich zu entscheiden ihn zu beginnen...
> Der Hass als Element des Kampfes; der unnachgiebige Hass gegen den Feind, der über die natürlichen Grenzen des menschlichen Wesens hinaustreibt und es in eine effiziente, gewaltbereite, selektive und kalte Tötungsmaschine verwandelt. Unsere Soldaten müssen so sein; ein Volk ohne Hass kann nicht über einen brutalen Feind triumphieren. Man muss den Krieg soweit bringen wie der Feind ihn treibt: zu ihm nach Hause, an seine Orte des Zeitvertreibs; ihn total machen. Man muss verhindern, dass er auch nur eine Minute Ruhe findet, eine Minute Stille außerhalb seiner Kasernen und sogar in sich selbst: ihn angreifen wo auch immer er sein mag; ihn eine hetzende Bestie spüren lassen an jedem Ort, durch den er kommt“.[305]

Es war vielleicht Jean-Paul Sartre, der besser als jeder andere Beobachter benannte, was man von einer Revolution wie der kubanischen erwarten konnte, wohl auch aus der so wohlwollenden Perspektive auf die Revolution, welche er in den 1960er Jahren einnahm: Für ihn war “die Revolution eine Pferdemedizin; eine Gesellschaft bricht sich die Knochen unter Hammerschlägen; zermalmt ihre Strukturen; bringt ihre Institutionen durcheinander... die Medizin ist extrem und häufig muss sie mit Gewalt verabreicht werden... Die Ausmerzung der Widersacher und einiger Verbündeter ist unumgänglich”.[306]

Im Vorfeld der kubanischen Revolution hatte es andere emanzipatorische und revolutionäre Versuche in Lateinamerika gegeben. Einige hatten die politischen oder demokratischen Wege für ihre sozialen Reformen gewählt, so wie im Falle Argentiniens mit Juan Domingo Perón oder in Mexiko mit Lázaro Cárdenas und seiner Politik der Verstaatlichung der nationalen Ressourcen. Andere hatten den Weg der Gewalt und des bewaffneten Kampfes gewählt, wie in Kolumbien im Fall des so genannten “Bogotazos” (1948) oder in der Dominikanischen Republik, wo es in den 1940er und 1950er Jahren zu bewaffneten Angriffen seitens der linken Gruppierungen kam, um den Diktator Rafael Leonidas Trujillo zu stürzen. Aber der kubanische Prozess, der 1959 begann, unterschied sich in vielen Gesichtspunkten von seinen Vorgängern. In ihm wurden, wie nie zuvor, die radikalsten sozialen Utopien durchkonjugiert. Dieses Modell wurde schon sehr früh auch durch die kubanische Regierung auf diverse andere Kontinente exportiert, aber vor allem innerhalb Lateinamerikas. Che Guevara sollte zu seinem größten Aushängeschild werden. Kuba

[305] Guevara, Ernesto “Che”, Mensaje a los pueblos del mundo a través de la intercontinental; 1967; in: http://www.filosofia.org/hem/dep/cri/ri12094.htm (abgerufen am 25.04.2011)
[306] Sartre, J. P.; S. 68.

wurde zum Leuchtturm für andere Prozesse und inspirierte und unterstützte fast alle Prozesse der sozialen Befreiung und politischen Subversion.

In einem unvergleichlichen Klima brodelnder Politik, Utopien, Reformen und sozialistischer und nationalistischer Weisungen, welche einerseits zum Internationalismus des Proletariats aufriefen[307] und andererseits zum "Hass gegen den Feind" und zum "Krieg des ganzen Volkes" gegen alles, was die Errungenschaften der Revolution bedrohte, beginnt Kuba in den 1960er Jahren eine neue Etappe, in der sich alle Grundlagen der Gesellschaft ändern sollten.

Die christliche Kirche stand als Teil der kubanischen Gesellschaft nicht außerhalb dieses Klimas, und seit dem Triumph der Revolution stand sie vor einer Herausforderung, die bis zu diesem Moment einzigartig in ihrer Geschichte war: Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft zu sein.

III.2-Annäherung an die protestantische Kirche Kubas in den ersten Jahren nach dem Triumph der Revolution: Eine geschichtliche Perspektive.

Die protestantische Kirche auf Kuba entstand wie in den meisten Ländern Lateinamerikas im Rahmen der Arbeit von nordamerikanischen Missionswerken, und ihre Ursprünge liegen bereits am Ende des 19. Jahrhunderts. Seit ihren Anfängen teilte jede Konfession auf der Insel die wesentlichen Merkmale ihrer entsprechenden Mutterkirche in den USA, sowohl im Bezug auf ihre Organisation a1ls auch ihre theologischen Fundamente. Bereits im 20. Jahrhundert, nach der Unabhängigkeit von Spanien als Mutterland, in den Zeiten der Republik, als die Verbindungen als Nation mit den USA begannen organischer zu werden, wurde auch der Einfluss der nordamerikanischen Kirchen zunehmend bedeutsamer. Der Einfluss und die Art der Beziehung zwischen den Mutterkirchen in den USA und den kubanischen protestantischen Kirchen gingen so weit, dass die Missionspolitik auf der Insel von den auf den Home Mission Boards bestimmt wurde, wie auch auf Puerto Rico, was bedeutet, dass die kubanischen protestantischen Kirchen als Teil des Territoriums der USA galten.

Im Jahre 1959 bestand die kubanische protestantische Bewegung aus einer kleinen Gruppe, ungefähr aus 6% der Bevölkerung, ihr Einfluss auf die kubanische Gesellschaft machte sich jedoch auf gewisse Weise zunehmend bemerkbar. Die zahlenmäßig größten protestantischen Konfessionen im Bezug auf Kuba waren die Baptisten, die Methodisten, die Pfingstkirchen, die Presbyterianer, Episkopalen Kirchen, Adventisten und Quäker. Auf dem Papier war Kuba, wie die Mehrheit der lateiname-

[307] Dieser Internationalismus des Proletariats äußerte sich sowohl im Versenden von 100.000 Bluttransfusionen, die freiwillig vom kubanischen Volk für das Volk von Peru nach dem Erdbeben von 1970 gespendet worden waren, wie auch durch aktive Eingriffe mit Waffen und Personal in bewaffnete Auseinandersetzungen in anderen Ländern.

rikanischen Länder, namentlich katholisch. Aber nur auf dem Papier. Während sich 72,5% der Kubaner als katholisch bezeichneten und 91% der kubanischen Kinder katholisch getauft wurden, bekannten nur 24% der Bevölkerung katholisch praktizierend zu sein.[308] 1% der Bevölkerung erklärte den Zeugen Jehovas anzugehören, während weniger als 1%, etwa 15.000 Personen, sich als Juden bezeichneten.[309] Über andere religiöse Praktiken, und zwar die so genannten afro-kubanischen Religionen oder Santería und Spiritismus, findet man keine vertrauenswürdigen Statistiken.

Mit Batistas Aufgabe der Macht im Dezember 1958 und dem Antritt der neuen revolutionären Regierung mit ihren ersten Anzeichen von Sozialismus, bezog die kubanische protestantische Kirche verschiedene Positionen. Eine bedeutsame Anzahl der Leiter entschied sich das Land zu verlassen, etwa 70 % während der zehn ersten Jahre der Revolution[310], was dazu führte, dass einige Konfessionen und theologische Seminare an einem Mangel an Lehrkräften und Pastoren litten; andere akzeptierten auf passive Art und Weise die neuen Veränderungen und wieder andere nahmen aktiv an den Transformationen, die in der Gesellschaft entstanden, teil.

III.2.1 Eine generelle Euphorie

Bereits während des Kampfes in den Bergen hatte es besonders zu erwähnende Protestanten gegeben, die gemeinsam mit Fidel kämpften. Einer der berühmtesten war Frank País, ein junger Baptisten, Sohn eines prominenten baptistischen Pastors, der zweiter Chef der „Bewegung 26. Juni“ wurde. Er starb in einer Schlacht noch vor dem Triumph der Revolution.[311] Ebenfalls wurden viele andere Fälle von protestantischen Gruppen bekannt, die den Revolutionären im Kampf ihre Unterstützung anboten[312]. Diese nahezu einheitliche Unterstützung durch die Mehrheit der protestantischen Konfessionen auf der Insel sollte in den ersten Monaten der Revolution andauern.

---

[308] Kirk, John M.; S. 45 – 47.
[309] Ramos, M. A.; 2009; S. 389.
[310] Masón, C.; S. 32.
[311] Berühmt war der Fall des Priester „Comandante“ Guillermo Sardiñas (1918-1964), dessen Fall, wie Giulio Girardi in seinem Buch „El ahora de Cuba“ (Der jetzige Moment Kubas) unterstreicht, mehr Aufmerksamkeit verdient hat (Vgl. Girardi, G.; S. 183). Padre Sardiñas schloss sich 1957 dem Kampf Fidels in den Bergen an und erlangte in kurzer Zeit den Kommandeurgrad. Bei ihm handelt es sich um den ersten revolutionären katholischen Priester in Lateinamerika (Camilo Torrez hat sich erst im Jahre 1965 für den bewaffneten Kampf in Kolumbien eingesetzt). Nach dem Triumph der Revolution ging Padre Sardiñas zu seiner Arbeit als katholischer Priester in eine kleine Gemeinde zurück.
[312] Während der berühmten Schlacht von Santa Clara, die Che Guevara leitete, einer der letzten bevor die Truppen der Diktatur geschlagen waren, erhielten die Truppen der Rebellen Unterstützung in Form von Lebensmitteln und Medikamenten durch eine adventistische Schule. Vgl. Ramos, Marcos Antonio; 1989; S. 65. Vermutlich verhalf diese Geste der adventistischen Schule in Santa Clara dazu, nicht beschlagnahmt zu werden, wie es das Schicksal der anderen Privatschulen zu Beginn der 60er Jahre war. Merkwürdigerweise wurde die Schule nach dem Tod Che Guevaras in Bolivien (1967) doch konfisziert und wie die anderen auch in staatliche Hand gegeben. Ramos, M. A.; 2009; S. 396.

Gleichermaßen standen, als am 8. Januar 1959 Fidel Castro gemeinsam mit dem Zug seiner Guerilleros triumphierend in Havanna einzog und an diesem Tag seine erste Rede vom Palast des Präsidenten aus an die gesamte Nation richtete, auf der Tribüne des Präsidenten einige bekannte protestantische Pastoren.

Fast vier Wochen nach dieser Rede trafen sich 15.000 Protestanten im Zentral-Park von Havanna zu einem Dankgottesdienst zur Erinnerung an die Befreiung Kubas durch die Revolution. Außerdem haben Raúl Castro und seine Frau in Mai 1959 an einem ökumenisch organisierten Empfang teilgenommen, wo ihnen eine Bibel geschenkt wurde. Bei diesem Empfang dankte der Revolutionsheld den Protestanten für ihre Unterstützung bzw. Teilnahme am Bürgerkrieg und "sah in ihrer Betonung von Einfachheit und Bescheidenheit ein Merkmal, das Christen und Revolutionäre gleichermaßen mit Christus verbinde".[313] Folglich wurden einige führende Politiker mit protestantischer Tradition und Bildung aufgerufen, Teil der neuen Regierung nach dem Triumph der Revolution zu werden.[314] Niemals zuvor in der Geschichte Kubas war die protestantische Kirche derartig aktiv an den gesellschaftlichen Veränderungen beteiligt.

Abgesehen von wenigen Ausnahmen kann man sagen, dass die protestantische Kirche als Ganze den Triumph der Revolution im Januar 1959 mit Euphorie begrüßte. Einige moralisch fundamentalistische Konfessionen sahen in Fidel eine Führungspersönlichkeit, der in der Lage war, die Korruption und die sozialen Missstände auf Kuba abzuschaffen. Andere Konfessionen sahen darüber hinaus in der Revolution den Weg um die sozialen Ungerechtigkeiten der Insel auszumerzen. Selbst nordamerikanische Missionare sparten nicht mit Lob an der Revolution. Eine der bedeutendsten Stimmen war die des Missionarspaares Mr. und Mrs. Coudill, die als Superintendenten der US Southern Baptist Convention auf Kuba in der Baptistischen Versammlung des westlichen Kubas arbeiteten, eine der zahlenmäßig größten Zusammenschlüsse der Insel. In einem ihrer Berichte an die Executive Committee Collection ihres Zusammenschlusses in den USA im Januar 1960 schrieb Marjorie Coudill:

> "I could write pages telling of the marvelous reforms of Cuba´s new government…Gambling, prostitution, and the drug traffic have been practically eliminated. You can´t bribe officials of this regime… Hundreds of new roads, bridges and public schools with 100,000 new classrooms the first year and 10,000 next year; new technical schools; and the revamping of the entire educational system, modeled after the system in the USA;… and, the best, the agrarian reform, modeled after the US agrarian reform in Japan. The poor tenant farmers who averaged $125,00/year…now have small farms with legal title with government in the way of seeds, scientific help, etc.
>
> We are seeing the effects of these reforms in our mission work. Evangelicals are held in high esteem as never before. The new school will make it possible

[313] Vgl. Tschuy, Theo; S. 363 und Anders, Christoph; S. 26.
[314] Vgl. Ramos, M. A.; 1989; S. 66, 67.

for our young people who feel called to the ministry to get the secular preparation they need".[315]

Ebenso viele enthusiastische Artikel von protestantischen Prominenten erschienen in verschiedenen bekannten Zeitschriften auf Kuba wie auch im Ausland. Ein für diesen Enthusiasmus repräsentativer Artikel erschien im Januar 1959 im presbyterianischen Kirchenblatt „Heraldo Cristiano":

> „Das kubanische Volk ist in einem Klima der wahren und absoluten Freiheit wiedergeboren (vuelto a renacer) dank der heldenhaften Schlacht, die von der größten und bestorganisierten Revolutionsbewegung Kubas und des ganzen Amerika geschlagen wurde. Sie wurde von einem außerordentlich erleuchteten Kopf erdacht und geschaffen, der gleichzeitig eine ungewöhnliche Willenskraft und Körperstärke sein eigen nennt: Doktor Fidel Castro Ruz, der Oberkommandierende des Rebellenheers und der Streitkräfte des freien Kubas".[316]

Einen Monat später wurde in der gleichen Zeitschrift unter dem Titel „Das Fest des befreiten Vaterlandes" zur theologischen Unterstützung des revolutionären Triumphs geschrieben:

> „…Fest des kubanischen Herzens, Fest des Revolutionsgeistes, diese reine Revolution... Fest der Freiheitsideale. Lasst uns alles tun, dass das befreite Herz sich auf ewig des frohen und hoffnungsvollen Ausspruchs Christi erinnere… Die göttliche und auch die menschliche Wahrheit ist die Wahrheit Gottes, der sich nicht der feigen Menschen erfreut, sondern denen zuneigt, die zu kämpfen und zu siegen wissen. Die große Wahrheit, die uns frei macht, ist die Gotteserkenntnis und die Zusammenarbeit mit jenen Menschen, die Er ausgewählt hat, damit unser Vaterland seinen Platz unter den großen Völkern des Universums frei und unabhängig einnehmen darf".[317]

Insgesamt waren die Euphorie und die Freude über den Triumph der Revolution in den protestantischen Reihen allgemein und unvergleichlich. Trotzdem waren diese "Flitterwochen" zwischen der protestantischen Kirche und der Revolution nicht von langer Dauer.

Mit der wachsenden Beteiligung von Vertretern der Sozialistischen (Kommunistischen) Volkspartei und anderen Sektoren der Linken an der neuen Regierung, unter ihnen viele mit antiklerikalen Positionen, schmälerte sich in beträchtlichem Ausmaß der Einfluss, den Vertreter der Religion zu Beginn hatten, während sich auf der anderen Seite die Ängste in den christlichen Reihen vor einer anwachsenden Säkularisierung, des Atheismus wie auch vor einem marxistischem Einfluss in der Gesellschaft nährten.[318]

---

[315] Corse, Theron; S. 30.
[316] Heraldo Cristiano; Januar 1959; S. 3. In: Tschuy, Theo; S. 361.
[317] Ibd.
[318] Vgl. Ramos, M. A.; 2009; S. 393 ff.

Im Unterschied zu den Protestanten zeigte sich die katholische Kirche von Anfang an dem Triumph der Revolution gegenüber reserviert. Im selben Jahre 59 hörte man häufig in den Predigten der Römischen Katholischen Kirchen Kubas (RKKK) direkte Kritik an den von Fidel durchgeführten Aktionen und seiner sozialen Revolution. Im August 1960 sollte ein gemeinsamer Rundbrief des Kubanischen Episkopats veröffentlich werden, in dem man energisch die Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen mit der Sowjetunion und den Ländern des sozialistischen Blocks nach sieben Jahren ohne offizielle Verbindungen hinterfragte. Das Dokument war betont antikommunistisch. Dies sollte eine der ersten von vielen Episoden der Konfrontation zwischen der katholischen Kirche und der kubanischen Regierung sein.[319] Von diesem Augenblick an wurden sie immer häufiger.[320]

Aber was geschah in der protestantischen Kirche?

III.2.2–Von der Euphorie zur Spannung

Während von der RKKK ein rauer ideologischer Konflikt mit der Regierung von Beginn an ausgetragen wurde, war die protestantische Kirche noch versunken in der allgemeinen Freude über den Triumph der Revolution und ihr breites Programm sozialer Reformen und betrachtete die bittere Auseinandersetzung zwischen der Hierarchie der RKKK und der Regierung mit einem gewissen Grad an Zufriedenheit, in dem Maße, in dem sie eine Gelegenheit sah, einen größeren Einfluss auf die Regierung und die Gesellschaft auszuüben.[321]

Aber nach dieser ersten Euphorie der ersten Monate begannen Episoden von Zusammenstößen zwischen einigen Protestanten und der revolutionären Regierung. Wir haben bereits den Fall der Kirche der Freunde (Quäker) erwähnt, die sich gemäß ihrer Tradition schon in der Vergangenheit gegen die Todesstrafe gestellt hatten und ihre Reaktion auf die anwachsende Welle von Hinrichtungen, die in den ersten Monaten des Jahres 59 durchgeführt wurden. Unter den anderen Konfessionen, die begannen die Arbeit der neuen Regierung kritisch wahrzunehmen, ragt der Fall baptistischer Pastore heraus, die sich im Januar 1959 bei den revolutionären Behörden in Santiago de Kuba gegen die Hinrichtung von Bonifacio Haza einsetzten, der ein berühmter Baptist in dieser Stadt war und der Polizeichef in den letzten Mona-

[319] A.a.O.; S. 394.

[320] Zur Geschichte des Verhältnisses zwischen der Römischen Katholischen Kirche und der kubanischen Revolution vgl. in deutscher Sprache: Fornet Betancourt, Raul (Hrsg.): Philosophie, Theologie, Literatur: Kubanische Beiträge aus den letzten 50 Jahren, 1999; Kopp Mathias: Kirche auf Kuba in: Seibel, Wolfang (Hrsg.), 1998, S. 219-230. In Spanisch Alonso Tejeda, Aurelio: Iglesia y política en Cuba, 2002; Cardenal, Ernesto: En Cuba, 1972; Girardi, Giulio. El ahora de Cuba tras el derrumbe del comunismo y tras la visita del Papa, 1998; Gómez Treto, Raúl: La iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba, 1987. In Englisch: Hageman, Alice; Wheaton, Philip E. (Hrsg.): Religion in Cuba today, 1971; Kirk, John M.: Between God and the Party, 1989.

[321] Vgl. Tschuy, Theo; S. 392.

ten der Diktatur Batistas. Die Anstrengung der Pastore war vergeblich.[322] Viele fühlten sich frustriert und entschlossen sich das Land zu verlassen. Kurioserweise waren viele dieser Pastore Unterstützer der Revolution in den geheimen Kämpfen in den Städten gewesen.

Ein hervorzuhebender Fall ist ebenfalls der des methodistischen Theologen und Schriftstellers Justo González Carrasco mit seinem Buch „Die ausbleibende Revolution", geschrieben im selben Jahr 1959, in dem er kritisch die historischen Voraussetzungen der kubanischen revolutionären Bewegung untersucht, während er gleichzeitig prophetisch darauf hinweist:

> "Man kann nicht erwarten, dass eine gewaltige und siegreiche Bewegung, die in Gewalttaten entstand, nach dem Triumph das messerscharfe Schwert, dem sie den Sieg zu verdanken hat, in ein Kreuz der Liebe verwandelt.
> […]
> [Die notwendige Revolution] muss zu Gunsten der Völker und der Individuen durchgeführt werden. Zu Gunsten der bestimmten Freiheit jedes Mannes und jeder Frau. Wirtschaftliche Freiheit. Freiheit der Meinungsäußerung. Freiheit des Bewusstseins und der Religion. Politische Freiheit. Freiheit ohne Druck von politischen Mächten, noch von hypnotisierten Volksmassen, noch autokratischen Regierungen. Revolution ohne Blutbäder. Revolution ohne Gewalt. Revolution des Friedens, der Liebe und des Verzeihens. Diese Revolution fehlt uns. Die christliche Revolution".[323]

Die ersten Anzeichen des Konflikts und des Misstrauens gegenüber der Revolution auf konfessionellem Niveau gingen trotzdem nicht von den so genannten "traditionellen Konfessionen" (historischem Protestantismus[324]) aus, sondern von den kleinen Konfessionen mit kurzer Geschichte auf der Insel. So unter anderen im Fall der Konservativen Baptisten (Conservative Baptist Association of America), der Mennoniten und der Brüder in Christus[325], die, ihren expliziten pazifistischen Traditionen geschuldet, wie im Falle der beiden letzteren, den Zuwachs des Militarismus in der kubanischen Gesellschaft ablehnten. Für ihren Teil drückten die Brüder in Christus und die konservativen Baptisten ihre Ängste angesichts einer wachsenden Beliebtheit Fidels aus, nicht nur innerhalb der säkularen Reihen, sondern auch unter den Christen und darüber, dass diese Beliebtheit sich steigend in eine Art von Idolatrie oder Personenkult verwandelte.[326] Es ist verständlich, dass aus diesen Gründen

---

[322] Ramos, Marcos Antonio; 1989; S. 68.

[323] Justo González: *La Revolución que falta*; La Habana, Editorial Cenit, S.A.; 1959; S. 70, 114; in: Molina, Carlos: El Protestantismo cubano en una era de revoluciones; S. 13.

324 Unter dem Begriff historischer Protestantismus werden alle evangelischen Kirchen, welche im 19. Jahrhunderte auf Kuba gegründet wurden, zusammengefasst und zwar: Die episkopale, presbyterianische, methodistische, und baptistische Kirche.

[325] Corse,Th.; S.37-39.

[326] Den Personenkult um Fidel Castro wollten die Befürworter der kubanischen Revolution immer abstreiten. Vielleicht aus Angst davor, dass das Werk der Revolution mit anderen populistischen Diktaturen verglichen würde, die von Führern geleitet wurden, die fanatisch von der Mehrheit der Bevölkerung verehrt wurden, wie es unter anderen in Hitlers Deutschland oder in Francos Spanien der Fall war. Aber die Warnungen der Konfessio-

diese Konfessionen die ersten waren, die Schwierigkeiten und ernsthafte Konflikte mit den Autoritäten und Nachbarschaften in ihren örtlichen Gemeinden zu berichten hatten, die Mehrheit davon in ländlichen Gegenden des Landes.[327] „Merkwürdigerweise“ konnten diese Konfessionen ihre Arbeit auf der Insel nicht fortsetzen.

Im so genannten „historischen“ Protestantismus vollzog sich die Auseinandersetzung mit der Revolution im ersten Moment ebenfalls auf einer ideologischen Ebene. Der Zusammenstoß dabei geschah nicht nur zwischen den Vertretern der Kirchen und der Regierung, sondern ebenfalls im Schoß der Kirche zwischen Theologen und Pastoren, die vor den Gefahren des Kommunismus warnten, und anderen die die Revolution in ihrer Entwicklung zu einem sozialistischen Staat unterstützten. Paradigmatisch für das Szenario dieses Konfliktes in der protestantischen Kirche war die Debatte auf dem Kubanischen Ökumenischen Konzil Evangelischer Kirchen (CCIE auf Spanisch), eines der ersten seiner Art auf der Welt. Das CCIE war von der Mehrheit der größten kubanischen Konfessionen im Jahr 1940 gegründet worden. Obwohl auf persönlicher Ebene die theologisch/ideologische Debatte zwischen Kritikern und Verteidigern des sozialen Prozesses der Revolution schon im Jahre 1959 begann[328], wurde das Thema des Kommunismus im November 1960, im Rahmen der jährlichen Vollversammlung des CCIE, in die offizielle Debatte eingebracht.[329] Von da an weiteten sich die politischen Spannungen zwischen Personen auf die institutionelle kirchliche Ebene aus. In dieser Vollversammlung wurde Cecilio Arrastía als Präsident des CCIE gewählt, der gemeinsam mit Manuel Viera Bernal, Leiter der So-

---

nen in Bezug auf die wachsende Idolatrie um Fidel zeigten eine Gefahr an, die, obwohl für viele noch schwer zu erkennen war, immer offensichtlicher in der kubanischen Gesellschaft wurde. Ein Beispiel, auf den ersten Blick anscheinend unwichtig, doch kennzeichnend für den erwähnten Personenkult um Fidel in der kubanischen Gesellschaft war die exzessive Verbreitung von Fotos und Plakaten von Fidel, die über Jahrzehnte nahezu alle Räume des Lebens der Kubaner überfluteten. Nicht nur, dass der Meinung des “máximo lider” der Revolution fast immer ohne Möglichkeiten des Widerspruchs gefolgt wurde (wie bereits erwähnt im Falle der sowjetischen Invasion in Prag), sondern ebenfalls, dass sein Bild in fast allen sozialen Räumen gegenwärtig war. Auch wenn zu Beginn der Revolution alle Plakate und öffentlichen Werbeflächen von Handelsprodukten durch Botschaften mit sozialem Inhalt, auch durch Propaganda für die Revolution ersetzt wurden (es war eines der Dinge, die ausländischen Besuchern am meisten auffielen, vgl. Cardenal, Ernesto “In Kuba”), ist es auch wahr, dass Fidel jegliche graphische oder bildhauerische Darstellung der noch lebenden Führungspersonen der Revolution verbat. Trotzdem änderte sich dieses “Verbot” mit der Zeit. Mit der Entwicklung der Institutionalisierung der Revolution wurden zunehmend mehr Plakate von Fidel gedruckt. Sie erschienen immer öfter an Autobahnen, Arbeitszentren, Schulen, öffentlichen Plätzen usw. In den 1990er Jahren durchlitt das Land eine der schlimmsten wirtschaftlichen Krisen seiner Geschichte. Auf Grund dieser wirtschaftlichen Krise war es in den Schulen nahezu unmöglich, dass jedes Kind mit Papier zum Schreiben oder Büchern zum Lernen kam. Trotzdem wurde die Politik der Propaganda der Revolution durch gedruckte Bilder von Fidel fortgesetzt. Selbst zu dieser Zeit war es schwierig, nicht in jedem Klassenzimmer Poster mit den Protagoniosten der Revolution zu finden, in der Regel mit dem “máximo líder”.

[327] Theron Corse stellt darüber hinaus andere Argumente vor, die das frühe Auftreten der Schwierigkeiten zwischen diesen Konfessionen und den Autoritäten der Regierung vor Ort, wo ihre Kirchengemeinden arbeiteten erklären. Für Corse war es eine Mischung aus ländlicher Isolierung, Sprachproblemen (die Mehrheit ihrer Pastoren kamen aus den USA), das Fehlen tiefer Verbindungen zu der Gemeinschaft und die tiefe Trennung zwischen Glauben und Kultur, was das Anschwellen der Feindseligkeiten gegen diese religiösen Gemeinschaften beschleunigte. Vgl. Corse, Th.; S. 38.

[328] In diesem theologischen Konflikt wurden die Fundamente dessen, was später die Theologie der Revolution wurde, konstruiert. Wir werden uns dieser Diskussion später in diesem Kapitel widmen.

[329] Vgl. die detaillierten Arbeiten von Theron Corse; S. 26-51; wie auch von Theo Tschuy; S. 381-400.

zial-Christlichen Bewegung (MSC auf Spanisch) einen explizit harten antikommunistischen Kurs als institutionelle Politik durchsetzte. In dieser Vollversammlung unterschrieb man eine neue Prinzipienerklärung. Wenn auch die MSC und das CCIE in ihren Programmen weiterhin die politisch theologischen Grundannahmen beibehielten, die sie zu Beginn ihres Auftretens formuliert hatten, namentlich "Kritik am Kapitalismus, Förderung des Genossenschaftswesens, Alphabetisierung der Gesellschaft", wurden nun mit der neuen Erklärung andere Akzente gesetzt. Die Institution zeigte sich offen in der Auseinandersetzung: "Die Ablehnung einer vom Kommunismus unterwanderten Revolution".[330] Das CCIE orientierte darüber hinaus sein politisch theologisches Programm an folgenden Zielen: Errichtung einer christlichen sozialen Ordnung; Anklage der Fehler des Marxismus; Verteidigung des absoluten Demokratieprinzips und die Heiligkeit der menschlichen Person.[331]

Die Anzahl der Christen, die sich der Regierung widersetzten, stieg nun beträchtlich an. Viele in den Reihen der protestantischen Kirchen glaubten an einen baldigen Sieg der Konterrevolution, was für sie in wenigen Worten die Rückkehr zu den sozialen Freiheiten auf Kuba bedeutete. Dies trug dazu bei, dass sie die Politik der neuen Erklärung des CCIE unterstützten, die von Cecilio Arrastia und Manuel Viera vorangetrieben wurde und sich indirekt kritisch gegenüber den Grundzügen der Revolution äußerte.

Die Revolution hatte bis zu diesem Jahr mit der mehr oder weniger ausgeprägten Unterstützung der größten ökumenischen Institution rechnen können, die die Mehrheit der kubanischen Protestanten umfasste. Ab dieser Versammlung sollte die Lage sich ändern, auf beiden Seiten. Auf Seiten der protestantischen Kirche bedeutete die Vollversammlung von 1960 einen Richtungswechsel in der Haltung des CCIE gegenüber der kubanischen Regierung, für einige Historiker wie Tschuy "einen konservativen Richtungswechsel".

Theo Tschuy, der 1961-1971 als Lateinamerikareferent beim Ökumenischen Rat der Kirche gearbeitet hat, schätzt diese Abkehr des CCIE in seinem wichtigen Buch „Hundert Jahre kubanischer Protestantismus" so weiter ein:

> „1 – Auffallend sind die Lücken in der Erklärung des MSC wie auch in der Liste der für das Arbeitsjahr 1960 vorgezeichneten Aufgaben. Die früher immer wieder gestellte Forderung nach einer Landreform wird nicht mehr erwähnt, obgleich die Revolutionsregierung ihre erste Aufmerksamkeit gerade diesem Punkt geschenkt hatte. Auch die anderen Forderungen von einst (Bekämpfung der Korruption in der Staatsverwaltung, Abschaffung von Lotterie) werden nicht mehr aufgeführt… Auch der sich um jene Zeit gefährlich zuspitzende Konflikt mit den Vereinigten Staaten wird außer Acht gelassen. Diese Lücken deuten darauf hin, dass sich die führenden protestantischen Gremien von der Revolutionsregierung vollkommen losgesagt hatten.

[330] Tschuy, Th.; S. 396.
[331] Ibd.

2 - In seinem 1974 erstellten Rückblick über die Geschichte der kubanischen Kirche meinte Sergio Arce, ‚der kubanische Protestantismus habe sich Ende 1960 ideologisch auf den "liberalen Individualismus" und die "sittlichen Werte des Bürgertums" festgelegt. Auf diese Weise habe er sich unversehens mit der aus den Vereinigten Staaten ferngesteuerten „Kontrarevolution" identifiziert. Die sonderbare Betonung von „Evangelisation" (Einzelbekehrung und Festhalten am überlieferten Glauben) habe in diese Richtung gedeutet' (Arce, Sergio: Un Analisis Critico; in: Mensaje; 1974)… Auf jeden Fall stellen wir fest, dass sich der bedroht glaubende kubanische Protestantismus wieder verstärkt des ihm überlieferten und bekannten Instrumentariums bedienen wollte: der Evangelisation! An diesem Punkt stoßen wir jedoch auf die von Arce religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der aus dem Pietismus hervorgehenden Evangelisations-Tradition: sie ist außerhalb des durch den politischen Liberalismus gegebenen Rahmens kaum denkbar. Da sich 1960 nicht nur die konservative, sondern auch die mittelständische liberale politische Tradition Kubas im Kampf gegen die sozialistisch/marxistische Revolution befand, muss die Frage gestellt werden, ob und wieweit der auf der Vollversammlung des CCIE 1960 geforderte evangelistische Einsatz nicht wirklich konterrevolutionäre Züge trug.

3 - Im Herbst 1960 glaubten viele Beobachter der kubanischen Verhältnisse, dass die Revolutionsregierung zu weit vorgeprellt sei. Verschiedene Gründe wurden angeführt: a) Es galt als „ungeschriebenes Gesetz", dass sich keine lateinamerikanische Regierung auf die Dauer gegen den Willen der katholischen Kirche halten konnte. b) Weit ernsthafter waren die schon seit mehreren Monaten durch die leitenden politischen Kreise in den USA gemachten Interventionsdrohungen gegen die Revolutionsregierung. Zum Zeitpunkt der Vollversammlung des CCIE war es für die Teilnehmer nicht abwegig zu glauben, dass eine baldige Rückkehr zu den früheren politischen Zuständen nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich war". [332]

Die Gründe der politischen Wendung der meisten evangelischen Kirchen zu einer politisch kritischen Haltung dürfen meiner Meinung nach nicht nur aus der Sicht der Theologen der Revolution, nämlich ihrer marxistischen Sicht beurteilt werden.

Tschuys Annahmen und die seiner Quellen, um die politisch/theologische Debatte im CCIE zu erklären, ähneln m. E. den herablassenden Methoden, die die Revolution über Jahrzehnte angewandt hat, um jegliche Opposition und Kritik an der Amtsführung der Regierung in Verruf zu bringen. Auch wenn der theologische und politische Rufmord an den Texten des kubanischen Protestantismus im Exil und der Theologen auf Kuba gemein ist (ein Spiegel der deutlichen ideologischen Polarisierung durch die Revolution in der gesamten kubanischen Gesellschaft) vertrete ich die Idee, dass die Theologen, die sich mit dem revolutionären Offizialismus identifizierten, bei der Analyse der theologischen und ideologischen Debatte innerhalb des kubanischen Protestantismus einen theologisch/sozialen Reduktionismus der Ideen der Kontrahenten an den Tag legten, in diesem Falle der regierungskritischen Stimmen. Damit wurde im Vorfeld bereits jeglicher Versuch eines Dialogs zerstört. Des

[332] A.a.O.; S. 397, 398.

Weiteren ignorierte und entwertete dieser Reduktionismus Elemente der prophetischen Mission der Kirche, die in den "konterrevolutionären" Sektoren des CCIE präsent waren, die a priori theologisch und politisch in Verruf gebracht wurden.

Die Absichten hinter der neuen kritischen Position des CCIE entsprachen nicht nur der bloßen Christianisierung der Gesellschaft oder einer bedingungslosen Unterordnung unter die Interessen der USA, wie es in den Vorwürfen der oben genannten Theologen des Offizialismus beschrieben wird. In ihrer Prinzipienerklärung fanden auch Motive ihren Platz, die von einer globalen und sozialen Mission der Kirche zeugten, wie in dem Ruf nach einer kritisch/konstruktiven Studie über das Werk der Revolution aus der Perspektive des Evangeliums.[333] Auf der Suche nach einem Gleichgewicht zwischen beiden politischen Perspektiven, zwischen Kapitalismus und Kommunismus, versuchte die Erklärung etwas Ähnliches wie eine sozialdemokratische Demokratie aus einer protestantisch evangelischen Perspektive zu verfolgen. In einem der Abschnitte heißt es:

> "Unter diesen Prinzipien verstehen wir eine neue soziale Ordnung, die Gott als die letzte Autorität, die Mensch und Geschichte verbindet, anerkennt. Diese neue soziale Ordnung muss auf den sozialen Prinzipien Christi basieren, die die Werte der menschlichen Person fördern, das Leben verehren, die Freiheit des Individuums, den Geist des Dienens, der sozialen Gerechtigkeit und der Geschwisterlichkeit zwischen den Menschen". [334]

Aber jenseits der Gründe und Interessen, die die Kritiken motivierten, jenseits der ideologischen Debatte, erinnerten viele der "Gegner" der Revolution innerhalb der Kirche mit ihren Anschuldigungen lediglich an ihr Recht auf Meinungsäußerung aus einer gewaltfreien Perspektive. Viera selber äußert sich zu Beginn des Jahres 1961 gemeinsam mit Theologen in einem Dokument:

> „Der MSC: Er ist keine politische oder terroristische Organisation, sondern eine Vereinigung evangelischer Bürger, die Ideen mit Ideen bekämpfen. Er verlangt sein Recht in unserer Verfassung (der Republik Kubas): „Jedermann darf ohne vorhergehende Zensur sein Denken schriftlich oder mündlich frei ausdrücken, indem er dafür jegliches von ihm gewählte Werbemittel verwendet". Unser Motto lautet: "Die Stärke des Christentums ist die Gewaltlosigkeit".[335]

Für viele der Unterzeichner der neuen Erklärung des CCIE wurde dies auf diese Weise zu einem Freiraum, in dem die Kirchen ihre sozialen Sorgen ausdrücken

---

[333] Vgl. MSC-Una Declaración de Principios-Un Mensaje a los Evangélicos-Acta CCIE (MSC-Eine Prinzipienerklärung - Eine Botschaft an die Protestanten-Akten des CCIE) in: Tschuy, Th.; S. 396.

[334] MSC-Una Declaración de Principios-Un Mensaje a los Evangélicos-Acta CCIE, (Eine Prinzipienerklärung-Eine Botschaft an die Protestanten) November, 1960; S. 3; in: Corse, Th.; S. 49.

[335] Thschuy, Th.; S. 399.

konnten.[336] Diese Räume wurden in der kubanischen Gesellschaft zunehmend kleiner.

Parallel zu dieser ideologischen Debatte im Rahmen des CCIE ist in dieser Zeit ebenfalls eine Gruppe von protestantischen Pastoren und Führern hervorzuheben, die sich auf eigene Verantwortung in Arbeiten gegen die Revolution einmischten. Diese schlossen sich oppositionellen Gruppen an, die in ihrer Mehrheit aus dem Ausland finanziert wurden. Einige ihrer Arbeiten bestanden darin Visa zu organisieren, um den Gegnern der revolutionären Regierung das Exil zu erleichtern.[337]

Wenn auch das Klima zwischen den Protestanten und der Regierung in den ersten Monaten nach dem Triumph der Revolution positiv gewesen war, sollte es ab diesem Moment radikal umschlagen, in dem Maße, in dem die Kritik in den protestantischen Reihen laut wurde und die Revolution sich ideologisch radikalisierte.

Im April 1961, fünf Monate nach dem Prinzipienbeschluss der Versammlung des CCIE kommt es zu einer Invasion durch Exil-Kubaner am Playa Girón mit dem Ziel, die kubanische Regierung zu stürzen, die sich für sozialistisch erklärt hatte. Im Vorfeld der Invasion kam es zu terroristischen Attentaten und Angriffen gegen strategische Abteilungen der Regierung, um die Invasion zu unterstützen. Die Invasion war in gerade einmal 72 Stunden niederschlagen, was bei den oppositionellen Organisationen zu Demoralisierung und einem Verlust von Glaubwürdigkeit führte und die Erfolgsaussichten einer internen Konterrevolution auf ein Minimum reduzierte. Im Fall der Oppositionellen innerhalb der protestantischen Kirche gab es einen weiteren Faktor, der ihre Destabilisierung unterstützte: der Bruch der diplomatischen und wirtschaftlichen Beziehungen zu den USA im Januar 1961[338], von wo aus die hauptsächliche wirtschaftliche Unterstützung der meisten protestantischen Kirchen auf Kuba kam. Diese Einflüsse waren der definitive Anlass für einen massiven Exodus kubanischer Protestanten, vor allem in die USA. Auch die Mehrheit der ausländischen Missionare entschied sich die Insel endgültig zu verlassen.

Selbst als die Mehrheit der oppositionellen Christen sich entschied auszuwandern, entschieden sich einige wenige auf der Insel zu bleiben und eine kritische Haltung beizubehalten. Die große Mehrheit derjenigen, die blieben, entschieden sich dagegen dafür neutral zu bleiben, für eine “apolitische” Position, konzentriert auf ihre „evangelistische“ Arbeit und fern der Debatte über soziale und politische Entwicklungen der Gesellschaft. Aber unter der Annahme, dass eine “politische Neutralität nicht existiert” wurde die Position dieser Christen oftmals von der Regierung als konterrevolutionär und antisozial verstanden. Der berühmte Satz Fidels gegenüber den kubanischen Intellektuellen “innerhalb der Revolution alles, außerhalb der Revolution nichts” verwandelte sich in eine Voraussetzung, unter der ebenfalls das

[336] Corse, Th.; S. 50.
[337] Massón, Ca.; S. 30.
[338] A.a.O.; S. 32.

Verhalten der „apolitischen“ Kirchen verurteilt wurde. Auf der anderen Seite gab es zunehmend den Verdacht und die Furcht seitens der kubanischen Regierung, dass die Arbeit der Kirchen im kalten Krieg durch die CIA genutzt wurde, um die Revolution zu destabilisieren. Dies sollte eine Welle von Verurteilungen und Verhaftungen auslösen, vor allem unter den protestantischen Christen[339]. Dennoch gibt es Dokumente und die Zeugnisse der kubanischen Kirchenleiter im Exil und auf Kuba, die beweisen, dass außer vielleicht in vereinzelten Fällen die Kirche und die kubanischen Pastoren nicht im kalten Krieg gegen Kuba genutzt worden waren.[340]

Die kubanische Regierung hatte die Zustimmung der Mehrheit der Bevölkerung auf ihrer Seite, zudem noch die moralische Unterstützung durch eben den Sieg von Playa Giron, und nun begann sie eine Offensive in Medien und Politik gegen die protestantische Kirche. Man hörte immer mehr von Zensur und von abschätzigen Missbilligungen über Kreise der evangelischen Kirchen in den Reden der Leiter der Revolution.

Im Jahr 1963 erscheint der Artikel “Der ideologische Kampf gegen die religiösen Sekten” von Blas Roca, einem Gewerkschaftsführer mit kommunistischer Ausbildung und einem der Ideologen den Revolution. Der Autor, der bereits “Die Fundamente des Sozialismus in Kuba” veröffentlicht hatte, wo er versucht hatte, die ideologischen Leitlinien der Revolution auszuarbeiten und zu definieren[341], stellt sich nun die Aufgabe, ein “Kampfprogramm” gegen bestimmte christliche Gruppen aufzustellen, die Fidel in einer Rede desselben Jahres als “gefährlich” für die Gesellschaft und die Revolution eingestuft hatte.[342] Obwohl in dieser Gruppe ausschließlich El Bando Evangélico de Gedeón (Soldiers of Cross Church), die Siebenten-Tags-Adventisten, Pfingstkirchen und die Zeugen Jehovas genannt wurden, wurde die Feindseligkeit und die Vorurteile gegen die Christen im Allgemeinen massiver. In dieser Zeit begann auch die Konfiszierung von Kinderheimen in kirchlicher Hand, außerdem von Schulen und Lehrstätten. Die Werke der Heilsarmee, die in jeglicher Gesellschaft durch ihre soziale Arbeit herausragt, wurden auf ein Minimum reduziert. Im Jahr 1963 wurde die Wehrpflicht per Dekret erlassen, wodurch mit äußerst wenigen Ausnahmen alle Christen und Pastoren im entsprechenden Alter gezwungen waren, ihn abzuleisten, ohne Rücksicht auf die antimilitaristischen Prinzipien einige protestantische Konfessionen. Die Zeugen Jehovas wurden ebenfalls verpflichtet den Militärdienst gegen ihren Glauben zu leisten und diejenigen, die sich weigerten, wurden festgenommen; darüber hinaus verbot man ihnen, sich an ihren Kultstätten zu versammeln, die geschlossen wurden. Religiöse Aktivitäten außerhalb

[339] Der bekannteste Fall war der des Westlich Baptisten-Bundes Kubas (Convención Bautista de Cuba Occidental) im Jahr 1965, als 48 ihrer Pastoren und Laien zu mehreren Jahren Gefängnisstrafe verurteilt wurden, auf Grund einer Anklage wegen Verbindungen zum CIA. Vgl. Ramos, M. A.; 2009; S. 401.
[340] Vgl. Corse, Th.; S. 58.
[341] Vgl. Fernández Ceballos, Raúl; S. 44.
[342] Vgl. Roca, Blas; 1963; S. 28-41.

der kirchlichen Räume wurden fast komplett verboten. Die kirchlichen Veröffentlichungen wurden auf ein Minimum reduziert durch die Tatsache, dass den Kirchen der Kauf von Papier erschwert wurde. Erinnern wir uns daran, dass der Staat der einzige Lieferant war. Viele Ladungen an Bibeln wurden konfisziert. Im Bereich der höheren Bildung wurde fast allen Studierenden mit einer religiösen Überzeugung der Zugang zu universitären Studiengängen verweigert, vor allem in Geschichte, Philosophie, Sozialwissenschaften, Politik oder Journalismus. Viele Christen beschwerten sich ihrerseits darüber, dass sie in ihren Arbeitsbereichen keine verantwortungsvollen Posten erlangen konnten, weil sie sich öffentlich zu ihrem Glauben bekannten.[343]

Aber vielleicht war der Höhepunkt dieser Feindseligkeit gegen die Christen im Jahr 1965 erreicht mit der Einrichtung der sogenannten Militärischen Einheiten zur Unterstützung der Produktion (Unidades Militares de Apoyo a la Producción, ab jetzt UMAP - Abkürzung auf Spanisch). Die UMAP waren Zwangsarbeitslager, in die tausende Kubaner gebracht wurden, unter ihnen ein beträchtlicher Prozentsatz an Christen. Die UMAP sollten offiziell im Jahr 1968 geschlossen werden, vor allem auf Grund der großen Kritikwelle aus dem Ausland, als bekannt wurde, was in diesen Lagern geschah.[344]

So endete ein Jahrzehnt, das erste Jahrzehnt für die protestantischen Kirchen Kubas, nach dem die Bärtigen unter der Anführung Fidels triumphierend in Havanna mit einmarschiert waren. Wie wir berichteten, war es auch für die Christen ein erschütterndes und komplexes Jahrzehnt von Freuden und Enttäuschungen, Euphorie und Frustration, das den Ausgangspunkt für eine Neubestimmung des Kirche-Seins bedeutete.

Der reformierte Theologe und Historiker Rafael Cepeda beschrieb auf diese Weise das Ende dieser Periode:

> "... die Zeit der Euphorie endet, oder wird gebremst als der Marxismus die Staatsideologie wird und später das geschriebene Gesetz mit all seinen Konsequenzen. Die Christen konnten leicht mitleben und sich sogar entschieden integrieren in eine sozialistische Revolution ohne anderen Beinamen. Denn die großen Fortschritte der Revolution, die großen Wohltaten, die dem Land zu Gute kamen, vor allem den Ärmsten und Opfern der kapitalistischen Gesellschaft, waren mehr als beweisbar und Teil der christlichen Hoffnung auf ein besseres Vaterland. Es war nicht schwer mit der Revolution zu leben, in der Revolution zu arbeiten und sogar für die Revolution zu kämpfen und zu sterben. Die Probleme entstanden in den Beziehungen mit den Staatsfunktionären, weil einige von ihnen auf ihre Weise verstanden, dass «die Religion das Opium des Volkes ist» und es für korrekt hielten eine Politik der Beseitigung, Lähmung, Rufschädigung, banalen Anschuldigungen zu entfalten. Aber ehrlicherweise kann man

[343] Ramos, M. A.; 2009; S. 398-401.

[344] Auf Grund der Bedeutung für das Thema unserer Doktorarbeit, zudem sensibel für die Kirchengeschichte in der revolutionären Phase, werden wir uns im Folgenden besonders um die UMAP und ihre theologische Bedeutung kümmern.

nicht von Verfolgungen sprechen, sondern von Einschränkungen mit der Absicht den möglichen Einfluss des christlichen Glaubens auf die neue Gesellschaft aufzuhalten oder wenigstens zu neutralisieren".[345]

Nach diesen ersten Jahren sollten die kubanischen Kirchen nie wieder dieselben sein. Aus unterschiedlichen Gründen erlitten sie institutionelle Veränderungen (alle ohne Ausnahme wurden nationalisiert bzw. unabhängig von den Mutterkirchen in den USA). In bestimmten Kirchen begann auch ein Prozess der Veränderung der theologischen Fundamente, in dem Maße, dass einige ihrer Führungspersonen, die sich mit dem sozialistischen Regime identifizierten, den christlich-marxistischen Dialog vorantrieben, während sie gleichzeitig diesen historischen Moment Kubas als den einzigen Kairos definierten, der die Christen herausforderte, die eigentliche Mission der Kirche in der Gesellschaft herauszufinden. Mit dieser letzten Gruppe und deren Theologen, von denen dieser neue Reflexionsprozess in der protestantischen Kirche ausging, werden wir uns in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels beschäftigen.

In gewissem Maße beeinflusste die Haltung dieser Gruppe von Theologen, die nach dem Exodus der Mehrheit der protestantischen Führungspersönlichkeiten die wesentlichen Posten des CCIE und in ihren entsprechenden Kirchen besetzten, in hohem Maße, so dass die erlebten Spannungen zwischen der kubanischen Regierung und der protestantischen Kirche sich in den folgenden Jahrzehnten nicht wiederholten. Am Anfang der 1990er Jahre verschwanden die größten Spannungen[346].

Zu Gunsten der christlichen Werke auf Kuba vollzog sich eine zunehmende Annäherung zwischen dem kubanischen Staat und den Kirchen im Allgemeinen. Das begünstigte eine Atmosphäre der Entspannung und Begegnung zwischen beiden Institutionen. Man ließ das feindselige Jahrzehnt der 1960er Jahre hinter sich. Die Fragen der Kirche lauteten jetzt: Wie kann man die Herausforderung der marxistisch sozialistischen Gesellschaft annehmen und zur selben Zeit der Botschaft des Evangeliums treu sein? Mit anderen Worten, wie kann man den der kirchlichen Mission innewohnenden Ansprüchen an Relevanz und Identität gerecht werden? Auf der anderen Seite: dürfen die Widersprüche und "Fehler" dieses Jahrzehnts bei dem Versuch der protestantischen Kirche ihre Mission, ihre Theologie und ihren Platz in der kubanischen Gesellschaft neu zu definieren vergessen bzw. ignoriert werden?

[345] Cepeda, Rafael: "Análisis histórico de la relación Iglesia-Revolución", in: Molina, Carlos; S. 17.

[346] Die Beziehung der kubanischen Regierung zu den christlichen Kirchen nach dem Jahr 1959 werden wir im Kapitel über den Marxismus-Christentum-Verhältnis im Fall Kubas vertiefen. Einige Wiederholungen sollen wegen des Flusses der Darstellung in Kauf genommen werden.

III.3-Annäherung an die protestantische Theologie Kubas im Kontext der Revolution. Die Wende in der theologischen Lehre

III.3.1-Auf dem Weg zu einer kontextuellen „bodenständigen“ theologischen Lehre

Wie schon in den vorangegangen Abschnitten erwähnt, wurde die nordamerikanische Missionsarbeit in den protestantischen Kirchen Kubas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer intensiver. Dieser Prozess ging mit einer steigenden Abhängigkeit der kubanischen von den amerikanischen Kirchen einher, insbesondere bei den Finanzen, der Verwaltung, der Ausbildung der Pastoren usw. Dies führte bei den protestantischen Kirchen Kubas dazu, die Identität der US-amerikanischen „Schwesterkirchen“ mehr oder weniger anzunehmen.

Diese Bindung an die US-amerikanische theologische Ausbildung hat dazu geführt, dass der „American way of life“ und dessen kulturelle Voraussetzungen damals einen riesigen Einfluss auf die Gesellschaft Kubas und ebenso auf die auf der Insel entwickelte Theologie ausübten. Die auf Kuba erarbeitete Theologie zeigte sich in allen wesentlichen Aspekten ganz an die US-amerikanische Theologie gebunden. Sie hat in jedem Fall damals einerseits den typischen US-amerikanischen Pragmatismus betont und anderseits ihren näheren, nämlich den karibischen bzw. lateinamerikanischen Kontext, vernachlässigt. Darüber hinaus haben alle US-Missionare wie in ganz Lateinamerika versucht, das Evangelium aus einem fundamentalistischen und pietistischen Denken zu vermitteln, in dem die puritanische individualistische Ethik bzw. die moralische Reinheit des Lebens hervorgehoben wurde.

Nach dem Triumph der Revolution, nach der von der Regierung geforderten Nationalisierung aller privaten Geschäfte und dem Bruch der Beziehungen mit den USA begann auch innerhalb der christlichen Konfessionen Kubas ein deutlicher Prozess zu finanzieller Autonomie und politischer Unabhängigkeit von den US-Missionsgesellschaften. Doch diese Trennung vom US-amerikanischen Modell war vom Anfang an nicht so sichtbar bei der theologischen Ausbildung. Außerdem blieb noch in den ersten Jahren der 1960er Jahre die Tendenz in allen theologischen Seminaren, die Theologie entweder als spirituell moralisches oder rein dogmatisches Glaubenswissen zu begreifen.

Im Jahre 1984, fünfundzwanzig Jahre nach dem Triumph der Revolution und einhundert Jahre nach dem offiziellen Beginn der evangelischen Mission auf Kuba, feierte man im SET in Matanzas jenes Ereignis und debattierte zwischen kubanischen Pastoren und Repräsentanten der nordamerikanischen Kirchen deren missionarisches Erbe in den kubanischen Kirchen. In vielen Vorträgen, bei denen natürlich auch die positiven Beispiele der nordamerikanischen Mission herausgestellt wurden,

wurde der Grad der Abhängigkeit der kubanischen Kirchen von ihren US-Kollegen, insbesondere zu Beginn der Revolution, und damit einhergehend ihre fehlende eigene Identität, hinterfragt. Dies spiegelte sich nicht nur im Bereich der Ekklesiologie und der Theologie wider, sondern auch im Sozialen. Der Pastor und presbyterianische Theologe Sergio Arce bestätigt in einem Artikel der Zeitschrift „Mensaje" über die Rolle der Kirchen seit der Kolonialzeit:

> „...wenn der katholische Missionar auf der Insel ankam als Instrument der Konsolidierung der spanischen Herrschaft mit der Absicht den in Europa misslungenen mittelalterlichen alten Traum der ‚christlichen Gesellschaft' zu verwirklichen, so kam der protestantische Missionar als Instrument der Durchdringung der USA, mit der Absicht den in den USA misslungenen bürgerlichen Traum einer ‚puritanischen Gesellschaft' zu verwirklichen." [347]

Für Adolfo Ham, einen weiteren Teilnehmer der presbyterianischen Kirche an diesem Treffen, war „die Erbsünde der protestantischen Mission Kubas die Übernahme nicht nur der Organisationsstrukturen der US-Kirchen, sondern vor allem ihre Ideologie der Mittelklasse".[348]

Die zentralen thematischen Achsen, die die Vorträge während dieser Zusammenkunft entwickelten, erwiesen sich als inspirierend und herausfordernd, insbesondere dann, wenn sie ein vollkommen überarbeitetes, kreatives und kritisches Modell der kirchlichen Mission vorschlugen. Einhergehend mit der bereits genannten Kritik an der kapitalistischen Konsumgesellschaft als elementarer Bestandteil der evangelischen Mission mischten sich auch kurioserweise kritische Töne gegenüber dem Marxismus und seiner Effizienz innerhalb der kirchlichen Mission ein. Diese wurden aber sehr zaghaft eingestreut und fanden bei den Diskussionen im Plenum kaum Raum. Die folgenden Thesen resümieren einige der während dieser Zusammenkunft debattierten Hauptpunkte, welche auch in das Abschlussdokument aufgenommen wurden:

- Während der ersten Dekaden bis zum Jahr 1959 der missionarischen Beziehungen zwischen nordamerikanischen und kubanischen Kirchen legte man keinen besonderen Wert auf das „Gemeinsame", noch nicht einmal von der Seite der Kubaner, um von hier eine nationale und eigenständige Betrachtungsweise zu entwerfen. Kuba erbte die Ideen der US-Missionare durch die typische theologische und kulturelle Ausbildung und wich so einem einheimischen, nationalen Ausdruck des christlichen Glaubens aus.

- Einige Missionare und einige Kirchen auf Kuba praktizierten die Rassendiskriminierung oder sahen über diese Missstände schlicht hinweg anstatt sie anzuklagen.

---

[347] Arce, Sergio; "Un análisis crítico del papel de la iglesia desde la colonia hasta el presente"; in: Cepeda, Rafael; 1984; S. 58

[348] Cepeda, R.; 1984; S. 59.

- Die Missionare bestanden auf einem unzeitgemäßen Moralismus und zeigten sich bei politischen und wirtschaftlichen Themen extrem leichtgläubig gegenüber den offiziellen amerikanischen Positionen. Sie schienen sich des Schadens nicht bewusst zu werden, welche das Expansionsfieber der Geschäftsleute, der Industriellen und der Politiker der USA der kubanischen Gesellschaft zufügten. Zudem waren fast alle Missionare der Überzeugung, dass die USA auserwählt waren, um alle anderen Völker zu retten; genährt wurde diese Mutmaßung durch die Monroe-Doktrin und die sog. „offensichtliche Bestimmung" (Manifest Destiny), welche die missionarische Übermächtigkeit implizierte.

- Der Protestantismus wurde seit seinen Ursprüngen als Teil der wirtschaftlichen Abhängigkeit der Insel von den USA verstanden. Diese wirtschaftliche Abhängigkeit brachte eine mentale Abhängigkeit mit sich, eine Form der mentalen Unterentwicklung. Auf diese Weise an die Vision der US-Missionare, mit ihren Produktionsschemata des Kapitalismus und der Marktwirtschaft gebunden, hat für eine große Verlorenheit während einiger Momente der kubanischen Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft gesorgt.

- Für die Neukonzipierung der kirchlichen Mission muss man die neuen Themen derselben (wieder) entdecken. Es gibt schon längst nicht mehr jene, die die Missionsarbeit tun und jene, die sie aufnehmen: es gibt inzwischen eine neue Mission, in der alle geben und nehmen und teilen müssen und aus Beziehungen und gemeinsamen wachsen.

- Die kubanische Kirche soll sich in Folge der Wiederentdeckung ihrer Mission fragen: Welche sind die befreienden Elemente der protestantischen Tradition, die inmitten des Revolutionsprozesses wieder belebt werden müssen?

- Angenommen, dass der christliche Glauben zutiefst geistlich ist, erlangt er in einer Gesellschaft wie der kubanischen einen hohen Stellenwert. Es ist nicht nur das Wirtschaftliche, welches das soziale Handeln festlegt: es gibt andere subjektiv-spirituelle Anreize. Im Spirituellen ergänzen sich gewisse Werte und Triebfedern des Handelns, welche der Marxismus nicht immer effizient erreichen kann. [349]

- Sowohl der Kapitalismus als auch der Marxismus sind für den Christen in Lateinamerika fremde Mächte. Beide arbeiten gegen die Würde der menschlichen Person. Eins häuft Kapital an und die Gewinne sind die vordergründigste Sorge. Das Andere sorgt sich um den Menschen nur in kollektiver Hinsicht. Wir sollten die Tatsache benennen, dass sich Lateinamerika zwischen beiden Optionen gefangen findet und auch von beiden Optionen abhängig bleibt. Aber so sollte es nicht bleiben... dies ist eine inakzeptable Situation für jeden mit Gespür und Sensibilität für Menschenrechte.[350]

---

[349] A.a.O.; S. 75-81.

[350] Mercado, Victor: La Tarea de las Iglesias Bautistas Americanas; in: Cepeda, Rafael; 1984; S. 34. Diese Bewertung von Victor Mercado, Baptist der US-amerikanischen Baptistenvereinigung, ist bei Weitem die

III.3.2-Der Fall des Evangelisch-Protestantischen Theologischen Seminars

Als die Revolution triumphierte, gab es auf Kuba viele Seminare und theologische Schulen, in die die Pfarrer der Kirchen zur theologischen Ausbildung geschickt wurden. Viele Pfarrer waren trotzdem im Ausland, die meisten in den USA und Puerto Rico, ausgebildet worden. Die presbyterianische Kirche war diejenige unter den ‚traditionellen' konfessionellen Kirchen, die hauptsächlich in den 1940er und 1950er Jahren systematisch ein weiterführendes Studium für ihre Pastoren forderte. Die meisten Pastoren wurden an das presbyterianische Seminar von Princeton, damals eines der berühmtesten in Amerika, geschickt[351]. Daher kann man von allen Seminaren auf Kuba das im Jahre 1946 von den methodistischen, presbyterianischen und episkopalischen Kirchen begründete Evangelisch-Protestantische Theologische Seminar in Matanzas als das Seminar mit dem höchstem Ausbildungsniveau in dieser Periode Kubas nennen, welches kurz vor dem Sieg der Revolution auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung war. Doch selbst im SET blieben noch am Anfang der 1960er Jahre auf Grund des US-amerikanischen konservativen Erbes starke Vorurteile gegenüber fast jeder Form wissenschaftlicher Bibelkritik bzw. „liberaler" und zeitgenössischer Theologie. Statt die historische und Literarkritik zu akzeptieren, wurde die biblisch-evangelische Botschaft wörtlich ausgelegt und angesichts der neuen gesellschaftlichen Bedingungen im Kontext Kubas anachronistisch verkündigt.

In einem Artikel von Adolfo Ham über die Einbringung der protestantischen Theologie in den letzten 50 Jahren auf Kuba wird die theologische Ausbildung im SET in den ersten Jahren der Revolution beschrieben. Im seinem Artikel zitiert der Autor einen Bericht von E. A. Smith vom 30. März 1960, den er erstellte, weil das SET am Ende der 1950er Jahre die Aufnahme in die American Association of Theological Schools beantragt hatte. Smith beschreibt die theologische Lehre im SET damals so:

> „Es hat sich kein ausgeprägtes analytisches, theologisches Interesse entwickelt. Das Hauptinteresse der Leiter des SET besteht in der Lösung unmittelbarer Fragestellungen. Das liegt vielleicht daran, dass die Gemeinschaft im Seminar noch nicht darauf aufmerksam geworden ist, dass gerade die gesellschaftliche Revolution mit den damit einhergehenden ethischen Problemen viele theologische Denker in letzter Zeit beschäftigt hat. Aus welchen Gründen auch immer, jedenfalls sind die Kenntnisse der Tradition des ökumenischen Denkens gering. Die tiefe Einbeziehung der evangelischen Kirche Kubas in die Revolution ist ein wichtiger Grund dafür, dass sie sich für ein lebendiges theologisch-ethisches Denken sowie ein anwendungsbezogenes Verständnis der Bibel und der Kirchengeschichte einsetzen sollte. Im Grunde ist die Gemeinschaft

kritischste gegenüber den vorherrschenden Ideologien Lateinamerikas und wurde nicht in den Abschlussbericht aufgenommen.

[351] Vgl. Arce, S.; 1975b; S. 133.

des Seminars gut für die Beschäftigung mit diesen Problemen der Revolution ausgerüstet, auf der anderen Seite jedoch gibt es keine ausgeprägte Tradition kritischen Denkens, weswegen das Seminar Schwierigkeiten mit der Behandlung diffuser Problematiken und somit der Lenkung der Kirchen des Landes hat…“[352]

Sergio Arce zufolge sah sich die protestantische Kirche in den 1960er Jahren vor einem riesigen Problem als Folge dieses Mangels an theologischer Bildung und im Hinblick auf die siegreiche sozialistische Revolution, insofern sie sich vor dem neuen gesellschaftlichen Szenario rat- und hilflos gefühlt hat bzw. nicht in der Lage gewesen sei, „in positiver Weise“ angesichts der marxistisch-leninistischen Revolution zu reagieren.[353] Hier ging es darum, „die Tatsache Revolution zu interpretieren, auch darum, die Ideologie der Kirche theologisch umfassend und verantwortlich neu zu interpretieren. Dabei traf der wissenschaftliche Atheismus des Marxismus-Leninismus die Kirche auf Kuba völlig unvorbereitet“.[354]

Nach dem Jahre 1959 und besonders nach der Autonomie der Kirchen in den 1960er Jahren, während die meisten US-amerikanischen Missionaren und Theologieprofessoren aus Angst vor der kommunistischen Regierung Kuba verließen, trafen einige kubanischen Pfarrer und Theologen, die im Ausland sowohl zu theologischer Ausbildung wie auch zu Kursen für Postgraduierte waren, die Entscheidung, nach Kuba zurückzugehen, um dort als Theologieprofessoren zu arbeiten und sich für die kubanische Kirche in einer solchen herausfordernden Gesellschaft zu engagieren. Die meisten von diesen Theologen waren methodistische, presbyterianische, episkopalische und Baptistenpfarrer, die in Verbindung mit dem SET standen. Einer dieser Theologen war Sergio Arce. So erklärt er seine Gründe, warum er eine solche Entscheidung getroffen hat. 1 Er hat seit Langem geglaubt, dass die sozialistischen Voraussetzungen näher am Christentum als die kapitalistischen waren. 2 Sowohl Sergio Arce wie auch einige von diesen Pfarrern hatten einige Mitglieder der revolutionären Bewegung in den 1950er Jahren kennen gelernt, die in der neuen revolutionären Regierung waren. Von da an war es ihnen bekannt, dass die neue Regierung ihre Politik aus humanistischen und gerechten Gründen fördern wollte. 3-Diese komplexe und herausfordernde Zeit, in der viele aus Angst die Gemeinde und die Seminare verlassen haben, war für diese Pfarrer vor allem ein Kairos, in dem sie gerufen wurden, eine neue christliche Mission auf Kuba zu verwirklichen.[355] Für ihn und für anderen Theologen, die dieselbe Berufung eines neuen Kairos für Kuba gesehen haben, bedeutete die Revolution nicht mehr den Feind, vor dem man verteidigen müsste, sondern im Gegenteil ein Segen für die kubanische Kirche, denn sie hat

[352] Ham, A.; 2004b; S. 7. Benutzt wurde für das Zitat die deutsche Ausgabe des Artikels in: Fornet-Betancourt, Raul; 1999; S. 150, 151.
[353] Arce, S.; 1975b; S. 136.
[354] A.a.O.; S. 137.
[355] Arce, S.: Itinerario teologico; in: Tamayo, Juan-Jose; S. 116, 117.

den Christen theologische Quellen freigelegt, aus denen die kubanischen Christen zu ihrer Erneuerung, zum Finden ihrer Zeitgemäßheit Kraft schöpfen können. Für sie war die Revolution ebenfalls eine segensreiche Herausforderung, ihre theologische Arbeit zu verbessern, und ganz ernsthaft darüber nachzudenken, was es wirklich heißt, in ihrer sozialistischen Gesellschaft zu leben und dort ein biblisch-christliches Zeugnis abzulegen.[356]

Damit begann ein Prozess neuer theologischer Formulierungen auf Kuba, der die Möglichkeit eines Wandels in der theologischen Richtung ankündigte, in dem man in erster Linie versuchte, sowohl das US-amerikanische missionarische Erbe kritisch zu betrachten wie auch im Wesentlichen die Herausforderung, eine kontextuelle Theologie in einer marxistischen Gesellschaft zu entwickeln, anzunehmen.

[356] Arce, S.; 1975b; S. 139, 140.

Viertes Kapitel: Eine Darstellung des Marxismus-Christentum-Verhältnisses aus einer ökumenischen Sicht. Vom Triumph der Revolution bis zu den 1990er Jahren.

In dem Versuch, die christliche Botschaft zu kontextualisieren, fand sich die kubanische Theologie in den 1960er Jahren mit einem bis dato komplett neuen gesellschaftlichen Phänomen wieder, nämlich dem Marxismus, dessen Beziehung zu den christlichen Kirchen nicht einfach in der oben genannten ideologischen Auseinandersetzung in den ersten Jahren (nach der Revolution) zusammengefasst werden kann. Nach dem Triumph der kubanischen Revolution hörte die marxistische Philosophie auf, ein simples Studienfach einer Fakultät oder ein politisches Programm einer Partei zu sein und konvertierte zum essentiellen und konstituierenden Element der neuen kubanischen Gesellschaft.

IV.I-Kleine Darstellung der Rezeption des Marxismus in Lateinamerika: Der Fall der Befreiungstheologie

In den 1950er Jahren hatte es der Marxismus geschafft, eine gewisse Wahrnehmung in den theologischen Kreisen Lateinamerikas zu erreichen, vornehmlich über die christliche Soziallehre der katholischen Kirche. Dennoch wurde er überwiegend als unzureichend angesehen, die sozialen Probleme des Kontinents zu lösen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte mit dem *aggiornamento* einen wichtigen Schritt getan, um den marxistisch-christlichen Dialog zu eröffnen. Die kubanische Revolution war aber der Auslöser, welcher viele Bereiche der Kirche und damit einhergehend ihre sozialen und politischen Überlegungen radikalisiert hat. Hervorzuheben ist hier das Schlussdokument der Bewegung Christen für den Sozialismus in Chile aus dem Jahre 1972, in dem der berühmte Aufruf von Che Guevara an die Christen zitiert wird: „An dem Tag, an dem die Christen sich trauen, sich vollständig der Revolution zu verpflichten, wird die Revolution in Lateinamerika unbesiegbar.“[357]

Andererseits begünstigten die Erfahrung mit der Christlichen Demokratie auf dem lateinamerikanischen Kontinent und speziell ihre Unzulänglichkeiten eher die Radikalisierung christlicher Gruppen, welche sich immer mehr konkreten Erfahrungen öffneten, die eine revolutionäre Transformation der politisch-sozialen Struktur zum Ziel hatten. In diesem Kontext entsteht eine neue Form christlichen Verstehens und Handelns, welche unter dem Namen Befreiungstheologien Lateinamerikas bekannt wurde. Jene erreichten, dass die christliche Botschaft über die lateinamerikanische Realität den kritischen Apparat des Marxismus mit biblischer und theologi-

[357] Girardi, G.; S. 158.

scher Hermeneutik beeinflussten. Die ‚Option für die Armen' radikalisiert sich methodologisch, existentiell und politisch und wird zudem zur wichtigsten theologischen Kategorie. Auf gleiche Weise wie in der europäischen politischen Theologie, weitet sich der praktische Begriff des Marxismus aus: Er wird als neues wahrhaftiges Kriterium verstanden, obwohl es im Fall der Befreiungstheologien eher als „politisch-revolutionäres Handeln" verstanden wird. In dieser Wahrnehmung wird mit der Lehrtätigkeit des „atheistischen Ausbilders der Theologen",[358] Ernst Bloch, zudem die utopische Zutat des Marxismus betont. Außer Bloch sind in diesem Zusammenhang noch Althusser, Gramsci und die kritische Frankfurter Schule als Sprachrohre der neuen marxistischen Theologie zu nennen.

IV.2-Marxistische Vorfälle in der Gesellschaft Kubas vor dem Triumph der Revolution

Vor dem Jahre 1959 wurde dem Marxismus keine relevante Wahrnehmung in den politischen, gesellschaftlichen oder akademischen Kreisen Kubas zuteil. Marxistische Theoretiker und revolutionäre Führer haben sich bemüht die ideologischen Grenzen zwischen den Vorschlägen der marxistischen Revolution und den Vätern der Unabhängigkeitsbewegung gegenüber der spanischen Kolonialmacht und die daraus resultierende soziale Bewegung zu überschreiten und zu vereinigen

Nicht wenige politische Literatur wurde in diesem Zusammenhang veröffentlicht, oftmals von äußerst schlechter Qualität und geringer Genauigkeit.[359] Einige dieser Versuche erinnern mich an meine baptistische Sonntagsschule, wo sich der von der „landmarkism" Tradition geprägte Lehrer bemühte, die geschichtliche Entwicklung des Baptismus von heute bis zu den Anfängen von Jesus und Johannes dem Täufer als ununterbrochene Linie darzustellen, als ob davon die Glaubwürdigkeit unserer Konfession abhängen würde. Das interessanteste Beispiel eines vergleichbaren „landmarkistischen Marxismus" tritt mit José Martí in Erscheinung, der für die gesamte kubanische Bevölkerung, egal welch politischer Couleur, die herausragendste Figur der Unabhängigkeitskämpfe und den Nationalhelden darstellt. Nicht wenige kubanische Marxisten haben versucht, den Unabhängigkeitskampf und den Kraussismo des Kubaners mit dem Klassenkampf, der materiellen Dialektik und der Diktatur des Proletariats des deutschen Philosophen in Verbindung zu bringen. Einige gehen sogar soweit, dass das ganze Denken des Apostels Kubas Quelle der Inspiration und Legitimation für den jetzigen Aufbau einer klassenlosen Gesellschaft auf Kuba gewesen sei.[360] Dennoch erscheint diese ideologische Mixtur des Autors der „Versos Sencillos" und dem Autor des „Kapital" eine unmögliche Synthese.[361]

---

[358] Vgl. Cerutti Guldberg, H.; S. 80.

[359] Vgl. hier die großartige Arbeit von Ottmar Ette über die Geschichte der Rezeption Martis auf Kuba und im Ausland. Ette, O.; 1991; 232ff.

[360] A.a.O.; S. 234. Vgl. auch Fung Riverón, Thalía: Rezeptionsprobleme des Marxismus nach 1959. Der Marxis-

Die kommunistische Partei Kubas wurde 1925 gegründet. Unter den Gründungsvätern und den Parteiführern befand sich ein junger studentischer Anführer namens Julio Antonio Mella und ein Veteran der Unabhängigkeitskriege gegen Spanien, Carlos Baliño. Dennoch dauerte es bis 1943, bis unter der Leitung von Blas Roca „Die Fundamente des Sozialismus auf Kuba“ fertig gestellt und mit diesen zum ersten Mal auf Kuba eine integrale Vision des Marxismus formuliert wurde, welcher sich zugleich als umfassende Lösung aller sozialen Probleme auf Kuba verstand.[362]

Obwohl während der Zeiten der Republik die sozialistischen und kommunistischen Parteien keine große politische Macht darstellten, spielten sie trotzdem in einigen entscheidenden Momenten in der kubanischen Geschichte vor 1959 eine wichtige Rolle. Zwei Beispiele dafür sind die Erarbeitung der Verfassung von 1940, an der einige Mitglieder der kommunistischen Partei wie Blas Roca und Juan Marinello beteiligt waren, sowie die Beteiligung einiger Mitglieder der sozialistischen Partei (Partido Socialista Popular) an der ersten Regierung (nach demokratischen Wahlen) von Fulgencio Batista 1940-44.

IV.3-Der Marxismus als Philosophie und politisch-gesellschaftliches Parteiprogram der Revolution

Nach Erklärung des sozialistischen Staates seitens der revolutionären Regierung im April 1961 transformierte sich der Marxismus auf Kuba substantiell und fand von einer unbedeutenden Rolle, fast unbekannt in der Gesellschaft, zu einem integralen Bestandteil. Einer der ersten Bereiche, in dem der Marxismus offensichtlich wurde, lag im Akademischen, wo die Lehre des Marxismus´ vor 1959 mit Ausnahme

---

mus in Kuba: eine Forschungsperspektive; in: Fornet Betancourt, R.; 1999; S. 41.42.

[361] Obwohl die Unterschiede zwischen Martí und dem europäischen Sozialismus bekannt sind, welchen er als eine Art „zukünftige Versklavung“ beschuldigt, in der „der Mensch vom Sklave seiner Selbst zum Sklave des Staates wird“, sind seine Bezugspunkte zu Marx in seinen Werken eher gering. Die bekannteste erscheint zum Tode des deutschen Philosophen. In dieser schreibt Martí einen Artikel über den Tod Marx‘ für die argentinische Zeitung *La Nación* am 13. Mai 1883 für die er als Korrespondent in New York arbeitete. In diesem schrieb er zwar, dass dem deutschen Philosoph Ehre gebührt - welcher „ein edler Held und mächtiger Denker der Arbeitswelt“ sei und sich „an die Seite der Schwachen gestellt hat... und die Schlafenden weckte“ -, aber dennoch war er alarmiert von dem Vorschlag Marx‘, „den Menschen über den Menschen zu stellen“. Martí beendet seinen Text mit folgender Beunruhigung: „Musik läuft, Lieder wiederholen sich; aber man bemerkt dass es nicht die des Friedens sind“. Für einige Historiker ist dieser Text Martís über Marx der erste historisch-philosophische über den Marxismus in Lateinamerika. Vgl. Zitat von Marti in: Tarcus H.; S. 198; auch Rojas, Rafael: Marx, Marti y la Cuba del Siglo XXI; in der Zeitung “El Pais”; España, 06.10.2011. Als zusätzliche Literatur über Marti und den Marxismus vgl. auch Fornet Betancourt, Raul: “José Martí y su crítica de la Filosofía Europea”,1995; “Anotaciones sobre el pensamiento de Jose Marti y la posibilidad de interpretarlo desde el punto de vista marxista”, en: Cuadernos Salamantinos de Filosofía IV, 1978; “Marti und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der Kubanischen Unabhängigkeitsbewegung”, 1993; Ette, Ottmar, und Heydenreich, Titus (Hrsg.): “José Marti 1895-1995”, 1994.

[362] Vgl. Fung Riverón, Thalía: Rezeptionsprobleme des Marxismus nach 1959. Der Marxismus in Kuba: eine Forschungsperspektive; in: Fornet Betancourt, R.; 1999; S. 43.

der Universidad de Oriente und der Universidad de las Villas keinen Einzug in die Lehranstalten gefunden hatte.

So beschreibt die Doktorin der Philosophiewissenschaften Thalia Fung, Professorin und Lehrstuhlinhaberin an der Universität von Havanna, in ihrem Artikel von 1999 „Rezeption des Marxismus nach 1959“ den Prozess der gesellschaftlichen Aufnahme des Marxismus in den ersten Jahren der Revolution:

> „Nach dem Sieg der kubanischen Revolution fanden viele anerkannte Marxisten Eingang in den akademischen Lehrkörper. Dies galt nicht nur für die Humanwissenschaft, sondern auch für andere Spezialgebiete.
>
> Im Anschluss an die Universitätsreform wurden die Fakultäten umgewandelt…Daraufhin wurden auf der Basis von a) Werken von Marx, Engels und Lenin und b) Büchern sowjetischer Herkunft sowie auf Kuba erstellter Arbeiten, unter denen „Los Fundamentos del socialismo en Cuba“ („Die Fundamente des Sozialismus auf Kuba“) von Blas Roca eine besondere Rolle spielte, grundlegende Kurse im Marxismus abgehalten. Es wurde eine Schule für die Ausbildung von Universitätsabsolventen unterschiedlicher Fachrichtungen zu Professoren im Marxismus-Leninismus eingerichtet. Daraufhin erfuhr der Unterricht in marxistischer Philosophie allgemeine Verbreitung und passte sich den Fachrichtungen der einzelnen Universitätsstudenten an…“[363]

Hugo Assmann und Reyes Mate zufolge gab es in der Entwicklung des Marxismus im 20. Jahrhundert heterodoxe und orthodoxe Einstellungen, mit denen der Marxismus vorgestellt bzw. verwirklicht worden sei. In groben Umrissen spalten sich diese Einstellungen in: 1- die leninistische Tradition; 2- die Tradition der praktischen Heterodoxen; 3- die Tradition der kritischen Theoretiker.[364] Obwohl es in jedem Falle ungenau wäre, das kubanische Denken über Philosophie und politische Theorie des Marxismus für uniform zu halten, wie es im Artikel von Thalia Fung dargestellt wird[365], wird prinzipiell in den meisten politischen Kreisen auf Kuba bzw. in der revolutionären Regierung die leninistische Tradition aufgenommen, welche nach der Ära Lenins unter dem Stalinismus vertieft und verstärkt worden war und welche eine deutliche Dichotomie zwischen Atheismus-Materialismus und Idealismus-Religion voraussetzte. Eine solche marxistische Interpretation übte von Anfang an den vorherrschenden Einfluss auf die Rezeption des Marxismus bei der kubanischen Regierung aus. Giulio Girardi verteidigt die These, dass die kubanische Revolution, in ihrer Geschichte von einer Dialektik zwischen zwei Sozialismusseinstellungen, nämlich einer humanistisch-populären und einer autoritären und technokratisch zur Wirtschaft orientierten, beeinflusst wurde. Die erste wird auf die autochthone Tradition Kubas, hauptsächlich auf das Denken der Unabhängigkeitsnationalhelden und Fidels und Ches selbst zurückgeführt; die zweite wird mit dem Modell der osteuropäischen kommunistischen Staaten und mit den aus der Sowjetunion stammenden

[363] Fung Riveron, Thalia; „Rezeption des Marxismus nach 1959“; in: Fornet Betancourt, R.; 1999; S. 44.
[364] Mate, R.; 1979; S. 11.
[365] Vgl. Fung Riveron, Thalia; „Rezeption des Marxismus nach 1959“; in: Fornet Betancourt, R.; 1999; S. 45.

Lehrbüchern des Marxismus-Leninismus eng verbunden[366]. Doch die zweite spielte m.E. die beherrschende Rolle in der Rezeption des Marxismus auf Kuba in den 1960er Jahren.

Im Vergleich zu Lateinamerika, in dem die Rezeption des Marxismus über Denker wie E. Bloch, A. Gramsci, die kritische Frankfurter Schule, François Houtart oder L. Trotzky selbst erfolgte, war die kubanische Variante eher die leninistisch-stalinistische Version des Real-Sozialismus der marxistischen Staaten Europas, mit der grundlegenden Repräsentation der Fundamente des sowjetischen „Diamat" (Dialektischer Materialismus) und des „Hismat" (Historischer Materialismus), welche wiederum sich an die Schemata des marxistisch-leninistischen Instituts der Sowjetunion anlehnten und praktisch so auf der Insel eingeführt wurden. Diese Schemata wurden quasi im gesamten Bildungssystem durchgesetzt, vor allem als Schulfach in Militärschulen, Gewerkschaftsschulen, Parteischulen, in der Ausbildung der Lehrkräfte und der Staatsdiener.[367] Dies zog für viele Christen einen ideologischen und politischen Affront mit den Kirchen und dem religiösen Denken im Allgemeinen nach sich.

Nach der unruhigen Dekade der 1960er Jahre begann in den 1970er Jahren ein Prozess der Institutionalisierung des Marxismus-Leninismus, was wiederum eine Radikalisierung der Auseinandersetzung mit dem Thema Religion mit sich brachte. 1971 wurde der erste Nationalkongress der Bildung und Kultur zelebriert, bei dem die Grundlagen für eine Atheisierung der Gesellschaft gelegt und die Religion im Allgemeinen als ein Relikt der Vergangenheit betrachtet wurde, welche durch eine wissenschaftliche Weltanschauung zu ersetzen war.[368] Vier Jahre später wurde der erste Parteitag der kommunistischen Partei Kubas veranstaltet, auf dem die Politik gegenüber der Gläubigen, der Religion und der Kirchen festgesetzt und offiziell der Staatsatheismus erklärt wurde. In Zusammenhang mit den Vereinbarungen dieses Kongresses wurde 1976 eine neue Verfassung erlassen, in der die Rechte und Pflichten der kubanischen Bevölkerung niedergeschrieben wurden. In zahlreichen Artikeln (insbesondere in Art. 35 und Art. 54) verkündete das Gesetz ein Interesse, künftige Generationen frei von religiösen Bildern und Dogmen zu formen und alle religiösen Aktivitäten zu regulieren. Aus Artikel 54 der Verfassung: „Der sozialistische Staat gründet seine Aktivitäten auf dem wissenschaftlich-materiellen Konzept des Universums und erzieht sein Volk dementsprechend."[369] In diesem Zusammenhang wurde das gesamte Bildungssystem der offiziellen Politik der Partei sowie des Staates unterworfen. Auf Seiten der Wissenschaften und Forschungszentren mussten diese auf die marxistisch-leninistischen Lehrbücher aus der Sowjetunion verweisen (berühmt

[366] Girardi, G.; 1998; S. 40.
[367] Vgl. Matos Domínguez, M. del C.; S. 11.
[368] Zu der damaligen Zeit waren auch Märchen in vielen Schulen und Kindergärten verboten, obwohl es eigentlich keine offizielle Politik des Ausbildungsministeriums war.
[369] Girardi, G.; S. 172.

ist u.a. das Handbuch von Lomonosov), um die kubanische Realität zu erklären.[370] Im Parteiorgan der kommunistischen Partei von Kuba konnte man 1979 lesen:

> „Zwischen den Formen des Bewusstseins findet man die Religion, welche durch die Konstruktion einer verfälschten und fanatischen Spiegelung der äußeren Realität charakterisiert ist. Die marxistische Weltanschauung hält die Überwindung der religiösen Bekundungen und Ideen nur für möglich, indem die Welt, welche sie fehlerhaft widerspiegeln, verändert wird durch das Auslöschen der sozialen Umstände, aus denen jene hervorgehen und eine erzieherische Arbeit zu entwickeln, basierend auf dem Konzept der Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften... Wissenschaft und Religion stehen sich unversöhnlich gegenüber. So, wie sich Materialismus und Idealismus gegenüberstehen. Als Konsequenz richtet die Partei so weit wie möglich die Mittel und Methoden der Erziehung an den aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnissen aus, und zwar als Kondition und Prämisse für den Erfolg, illusionäre und falsche Weltanschauungen zu überwinden".[371]

Die gesamte ideologische Re-Strukturierung der Gesellschaft hatte direkte Konsequenzen für das Leben der Christen. Wir haben in diesem Kapitel bereits einige Kontroversen der 1960er Jahre erwähnt. Dennoch wurde die Situation der Gläubigen nach der Institutionalisierung des Marxismus-Leninismus und des wissenschaftlichen Atheismus noch weit komplexer. Wohl kann man kaum von einer Verfolgung sprechen, trotzdem begünstigte die materialistisch-atheistische Weltanschauung des Staates in Bezug auf Erziehung und Kultur die Diskriminierung und den Ausschluss der Gläubigen, nicht nur in politischen und öffentlichen Ämtern, sondern in vielen Bereichen der Gesellschaft, wie in den Schulen oder im Arbeitsleben. Den Christen war es nicht nur offiziell verboten, in kommunistischen Parteiorganen mitzuwirken, sondern auch in der Lehre tätig zu werden-auf allen Niveaus und bis auf wenige Ausnahmen. Dies galt auch für viele Studiengänge. Zu den offiziellen Ausschlüssen kamen noch viele andere im bürokratischen Alltag systematisch vorangetriebene. In den Schulen identifizierten und diskriminierten Lehrer ihre Schüler, die sich als Gläubige bekannten. So wurden der christliche Glaube und die praktizierte Religion vor der gesamten Schule in Abrede gestellt.[372]

Die durch diese Politik generierten Effekte des institutionalisierten Marxismus-Leninismus und des wissenschaftlichen Atheismus in den 1970er Jahren (und teilweise der 1980er Jahre) stellten eine noch höhere Eingrenzung der Meinungs- und Glaubensfreiheit dar. Nicht nur jene, die mit der Politik der Regierung nicht einverstanden waren, sahen sich gezwungen zu schweigen, sondern auch viele Gläubige, die nun nicht mehr über ihren Glauben sprechen durften oder diesen gar verleugnen mussten,–nur, um auf ihren Arbeitsplätzen zu verweilen oder um ein Studium aufnehmen zu können. Obwohl viele sich dazu entschieden, komplett mit ihren religiö-

[370] Vgl. Matos Domínguez, M. del C.; S. 14. Auch Giulio, G.; S. 163ff.
[371] Girardi, G.; S. 173.
[372] A.a.O.; S. 174.

sen Wurzeln zu brechen, gab es andere, die im Geheimen ihren religiösen Überzeugungen in christlichen Gemeinschaften nachgingen. Dies hatte eine wachsende Doppelmoral in der kubanischen Bevölkerung zu Folge.

IV.4-Die Antwort der römisch-katholischen kubanischen Kirche

Während in Lateinamerika die zumeist von römisch-katholischen Theologen entwickelten Befreiungstheologien den Marxismus durch den Dialog mit dem christlichen Denken und der Erkenntnistheorie erneut verarbeiteten, blieben insbesondere die römisch-katholischen Kirchen Kubas in einem Dialog mit den sozialistisch-marxistischen Strömungen sowie dem Atheismus stecken. Die RKKK, welche strukturell in den tridentinischen Kanones bzw. bei der Antimodernitätsstellung des Ersten Vatikanischen Konzils stehen blieb, ignorierte den Entwurf in *Gaudium et Spes* zu einer engsten Verbundenheit der Kirchen mit der Menschheitsfamilie bzw. zu einer „Ethik der Alterität" (In den Worten von Emmanuel Levinas).

Im Allgemeinen fand das *aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils bei den Priestern und Theologen Kubas keine Rezeption, wie es im Gegenteil in vielen römisch-katholischen Verbänden Lateinamerikas wahrgenommen wurde. Der so genannte Dialog, die Ökumene, nicht nur mit anderen christlichen Religionen, sondern auch mit anderen Kulturen und philosophischen Traditionen wurde vom Großteil des Klerus äußerst skeptisch beargwöhnt und auch offiziell abgelehnt. Dies war ein Grund unter anderen, dass die Befreiungstheologie Lateinamerikas nie einen wirklichen Verbündeten bei der RKKK fand. Das Gegenteil geschah in bestimmten protestantischen Kreisen.[373]

Die „Klassenkämpfe" und Gramscis Kategorie des „Kampfes um Hegenomie", sozusagen der Kampf um die intellektuelle Überlegenheit und gesellschaftliche Moral, sind zwei fundamentale Gründe, die nach Giulio Girardi die feindliche Haltung der kubanischen katholischen Kirche gegenüber dem Marxismus bzw. gegenüber der revolutionären Regierung erklären. Selbst in den Grenzen dieses ideologisch-klassischen Reduktionismus aus marxistischen Kreisen, die Geschichte aus den Klassenkämpfen und Machtkämpfen zu erklären, könnten aus meiner Sicht die Thesen Girardis angemessen sein.[374] Nach ihm stellt sich die RKKK anfänglich der revo-

[373] Ein interessantes Beispiel waren die sog. Jornadas Teológicas „Camilo Torrez", welche im SET während der 1970er Jahre stattgefunden und zu denen wichtige katholische Freiheitstheologen eingeladen wurden. Die größte Überraschung für die ausländischen katholischen Besucher war die Tatsache, dass kurioserweise fast alle Teilnehmer entweder der protestantischen Kirche oder akademischen Institutionen der Regierung angehörten. Von Seiten der RKKK war, mit wenigen Ausnahmen, kaum jemand vertreten.

[374] Obwohl, wie es in den ersten Jahren der Revolution bei der kritischen Position, die der MSC und der CCIE einnahm, passiert, erkennen wir in der Entwicklung der Konfrontation der RKKK mit dem marxistischen Staat zudem prophetische ethische Elemente des christlichen Glaubens. Diese hatten nichts mit dem bloßen Klassenkampf und dem Kampf um die Macht zu tun.

lutionären Regierung nicht nur deswegen feindlich entgegen, weil sie die Interessen der Bourgeoisie bekämpfte (welche den Katholizismus auf Kuba überwiegend ernährte), sondern weil die Revolution ein ganz neues Weltbild, ein Konzept des neuen Menschen und ein Bildungsprojekt aufstellte, das eine neue Alternative zu denen der Kirche aufzeigte; ein neuer Hegemonialanspruch auf katholischem Terrain, welche bis dahin seit der Kolonialisierung und bis zu den Zeiten der Republik in der privilegierten Situation war, die Deutungshoheit in der Gesellschaft inne zu haben.[375] Zudem war es evident, dass nach der Bestätigung des wissenschaftlichen Atheismus durch die Revolution als essentiellen Bestandteil der Staatsideologie und fundamentalen Bestandteil seines Bildungssystems, das den Kirchen, welche hauptsächlich an einem kirchen- und glaubenszentrierten Weltbild festhielten, ein klares Argument bot, sich als Verteidiger von „Gottes Interessen" in der kubanischen Gesellschaft zu gerieren.

IV.5-Anfang des Dialogs der Christen mit der Revolution. Der Wandel in der Politik der Regierung den Christen gegenüber

Wie schon in den Abschnitten zuvor in diesem Kapitel erläutert, begann der Prozess der Reflexion und des Dialogs mit dem Marxismus und der Revolution grundsätzlich im Herzen der protestantischen Kirche.

Im Jahre 1960 hatten einige Mitglieder des so genannten repräsentativen Komitees der evangelischen Kirche Kubas unter der Führung von Dr. Alfonso Rodriguez Hidalgo versucht, eine antikommunistische Front in der evangelischen Kirche zu gründen. Doch dieses anfängliche Ziel wurde nicht erreicht. Im Gegenteil wurde in den Schlussworten festgestellt, es sei die Überzeugung der Kirchen, dass die Hand Gottes die kubanische Revolution unterstütze und lenke und das Volk auf die politische Freiheit und soziale Gerechtigkeit vorbereite, wie auch auf die Ankunft des gekreuzigten und wieder auferstandenen Christus.[376]

Nach dem Fehlschlag der von Dr. Rodriguez Hidalgo geforderten antikommunistischen Front begann innerhalb der protestantischen Kirche ein Prozess einer Verständigungspolitik der revolutionären Regierung gegenüber. Es ist in dieser Zeit hervorzuheben, dass die Christliche Studentenbewegung Kubas (MEC auf Spanisch) theologische Bücher übersetzte und veröffentlichte, welche die Mission der Kirche aus einer anderen Perspektive bzw. den Dialog mit dem Atheismus und dem Marxismus vorstellten. Einige der veröffentlichten Titel waren „El Evangelio para los Ateos" („Das Evangelium für Atheisten") von J. Hromadka; „Honestos para con Dios" („Gott ist anders") von J. T. Robinson; und besonders „Ein Christ in der DDR" von

[375] Vgl. Girardi, G.; S. 163ff.
[376] Ham, A.: Theologie und nationale Traditionen; in: Fornet Betancourt, R.; 1999; S. 154.

Johannes Hamel, „in dem die Theologie der DDR angesichts der Herausforderung einer sozialistischen Gesellschaft besprochen wurde.“[377]

Stück für Stück wuchs in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren ein Bereich im kubanischen Protestantismus heran, der im Evangelischen und der Revolution sehr viel mehr Gemeinsamkeiten entdeckte, als Gegensätze. Man begann damit, die Theologie in Zusammenhang mit anderen Wissenschaftsdisziplinen zu verstehen, insbesondere mit der Wirtschafts- und Sozialwissenschaft. Man muss dabei herausstellen, dass in jenen Zeiten dieser Bereich der protestantischen Bewegung Kubas einen wichtigen Einfluss seitens einiger Theologen und Philosophen der Befreiung in Lateinamerika erhielt (u.a. Rubem Alves, Paulo Freire) und zum anderen aus der politischen Theologie Europas mit ihrer offenen Haltung gegenüber dem Marxismus. Speziell ragen hier die Rezeption der Arbeiten Hromadkas, Moltmanns und Metz‘ heraus (letzterer besuchte die Insel zu einer Zusammenkunft von Christen und Sozialwissenschaftlern im Jahre 1979).

In diesem Kontext nimmt dieser Bereich der protestantische Kirche aus einer positiven Vision heraus die Herausforderung an, eine Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft zu sein, welche zugleich die kirchliche Mission neu bestimmt, indem sie für eine ekklesiologische, theologische und liturgische Erneuerung einsteht. Damit bildete sich die Basis für einen Dialog mit der revolutionären Regierung, selbst wenn dieser sich in seinen ideologischen Voraussetzungen radikalisierte.

Aber dieser Dialog hing einerseits von der Anerkennung aller Politiken der Regierung ab. Der Spruch Castros „Innerhalb der Revolution alles, außerhalb der Revolution nichts!“ markierte die wichtigste zu berücksichtigende Voraussetzung, um in jedweden Dialog mit der Regierung zu treten. Anderseits ging diese Beziehung m. E. ebenfalls mit der Einsicht von Fehlern, einem *mea culpa* seitens der Kirche, einher und einer Kritik ihrer der Revolution vorangegangenen Arbeiten. Bei einigen jener Theologen entstand sogar das Bewusstsein, dass vor 1959 und bis zu dieser neuen Definition der Kirche im revolutionären Kontext gar keine wahrhafte christliche Kirche existierte; insofern sie die Machtstrukturen der dem US-Imperialismus untergeordneten Regierungen aufdeckten.[378] Der methodistische Theologe Israel Batista, einer der herausragendsten Figuren in diesem Prozess, machte diese Position in einem Artikel aus der Dekade der 1970er Jahre deutlich:

> „Das Problem der Kirche liegt nicht in der Revolution, es liegt in ihr selbst. Wer die Gesellschaft herausfordert, wer die Gesellschaft bewegt, ist die Revolution. Die Kirche hat ihre Herausforderung verloren... die Kirche hat sich auf sich selbst fixiert. Wir erinnern uns, dass die Problematik der zeitgenössischen Kirche ein Phänomen ihrer Selbstbereicherung ist. Selbstverständlich existierten viele Probleme... viele dieser Probleme traten aufgrund der Unterentwicklung der Kirche auf. Es ist sehr schwer für einen revolutionären Prozess

[377] Vgl. Ham, A.; 2009b; S. 203, 204.
[378] Vgl. hier die Recherche aus einer parteiischen marxistischen Sicht in: Masón, C.; S. 9.

sich nicht mit den Problemen einer Kirchen zu konfrontieren, die nicht auf der Höhe der Zeit und deren Umstände ist.“[379]

Aber nicht nur von dieser Seite der Kirchen gab es Transformationen, die eine Annäherung an das Regime mit sich brachten. Von Seiten der Revolution begann man in den 1970er Jahren Schritte in Richtung einer Verständigung mit den Christen einzuleiten.

Fidel Castro, gewitzter Politiker und scharfsinniger Beobachter des politischen Lebens in Lateinamerika, begann die Bedeutung von Camilo Torres in den kommunistischen Kreisen Lateinamerikas für die Revolution zu erkennen, ebenfalls in dem bedeutenden Papier der „Christen für den Sozialismus“, der Volkskirche und der Befreiungstheologien.[380]

Während der Präsidentschaft von Salvador Allende in Chile (1970-73) machten Fidel Castro und andere Führer dort lange Aufenthalte, um die sozialrevolutionären Prozesse Allendes zu begleiten und zu „führen“. Bei diesen Aufenthalten in Chile kam Castro wiederholt mit revolutionär gesinnten Christen zusammen und schlug ihnen die ursprünglich von Che Guevara stammende Idee der strategischen Allianz zwischen Marxisten und Christen auf dem lateinamerikanischen Kontinent vor. Ein Vorschlag der, nach Giulio Girardi, eine Übereinkunft zwischen den einen und den anderen in Bezug auf die revolutionären Ziele einschloss. Später werden in diesem Kontext noch weitere Treffen zwischen revolutionären Christen und dem kubanischen Revolutionsführer stattfinden: In Jamaica (1977), Nicaragua (1980), Venezuela (1989) und Brasilien (1990).[381]

Dank dieser Kontakte Fidels zu den “revolutionären” Christen in Lateinamerika, begann ebenfalls ein Gesinnungswandel in der Regierung im Bezug auf die Kirchen. Dieser Wandel erlaubte sogar im Jahr 1984, dass Jesse Jackson, baptistischer Pastor und Kandidat der Vorwahl der Demokratischen Partei in den USA Kuba besuchte und eine Liturgie in einer methodistischen Kirche im Beisein Fidels feierte. Ein Jahr später interviewte der brasilianische Priester Frei Betto den “Maximo lider” der Revolution über das schwierige Thema der Religion auf Kuba, was 1986 zu der Publikation des Bestsellers “Fidel und die Religion” führte.

Zu Beginn der 90er Jahre prägten zwei Ereignisse die Beziehungen zwischen der protestantischen Kirche und dem Staat. Im April 1990 versammelten sich Fidel und hohe Beamte der kubanischen Regierung mit Leitern und Pastoren der Mehrheit der kubanischen protestantischen Kirchen, wo sie sehr sensible Themen im Interesse der protestantischen Kirche diskutierten. Im Jahr 1992 wird die Verfassung der Republik von 1976 reformiert. Unter den verabschiedeten Änderungvorschlägen war

[379] Batista, I.: Encuentro cristiano-marxista en Cuba; in: Díaz, Uxmal Livio (Hrsg.): Cristo vivo en Cuba. Reflexiones teológicas cubanas; S. 84, 85.
[380] Giulio G.; S. 181.
[381] A.a.O.; S. 159; Vgl. auch hier Ramos, M. A.; “Cincuenta años de Revolución: La Religión en Cuba”; in: Cordova, Efren; 2009; S. 405.

die Rückkehr zur Laizität des Staates, was Mitgliedern der kommunistischen Partei die Möglichkeit gab, christliche Kirchen zu besuchen, und Christen die Chance, sich im öffentlichen und politischen Leben einzubringen, ohne ihren Glauben verstecken zu müssen.

IV.6-Die Antwort der römisch-katholischen Kirche: Von der Spannungszeit bis zum Besuch des Papstes

Die RKKK, welche einstimmig eine sehr feindselige Position gegenüber der Revolution eingenommen hatte, versuchte in den 1980er Jahren die Spannungen abzubauen und Punkte der Übereinstimmung zwischen ihr und der Regierung zu suchen. In den 1960er Jahren wurde der apostolische Pro-Nuntius Cessare Zachi mit belegbarem Einfluss des Zweiten Vatikanischen Konzils eingesetzt. Dies bedeutete, dass im Gegensatz zu seinem Vorgänger der öffentliche Diskurs der Kirche gemäßigter ausfiel. Der Pro-Nuntius bestand sogar darauf, dass die kubanischen Christen sich im revolutionären Prozess integrieren sollten. Dies ließ ihn unter den kubanischen Autoritäten an Zustimmung gewinnen. Im Jahr 1984 wurde Kuba vom katholischen Erzbischof von Lille (Frankreich), Mons. Jean Vilnet, besucht, um die Unterstützung sozialer Projekte seitens der französischen Kirche zuzusagen. Sein Besuch fand in den kubanischen Medien hohen Zuspruch.

1986 wurde die erste Nationale Kirchenversammlung (ENEC auf Spanisch) nach einer langen Periode der landesweiten Selbstreflexion abgehalten, an der alle Mitglieder der Kirche teilnahmen. Das ENEC legte, neben einer aufmerksamen Reflexion über die Vergangenheit, den Grundstein für die zukünftige römisch-katholische Kirche auf Kuba. Es war der ernsthafte Aufruf der Kirche, einen pastoralen Plan in Übereinstimmung mit der sozialen Wirklichkeit zu entwerfen. Die Kirche begann damit, überkommene Konzepte und Vorurteile über Bord zu werfen und verpflichtete sich in der Gesellschaft betend, leibhaftig und evangelisierend zu sein. Dem „pastoralen Ghetto“ wurde ein Ende gesetzt, und es wurde der Anfang gemacht, eine aktivere Kirche zu sein, mit einer expliziten Verkündung des Evangeliums und mehr weltlicher, sozialer Partizipation. In diesen Jahren wurde ein Zuwachs der Mitglieder in der katholischen Kirche, sowie in anderen religiösen Bekundungen festgestellt.[382]

Im Unterschied zur protestantischen Kirche wurde dieser aufgeblähte Annäherungsprozess der katholischen Kirche gegenüber dem revolutionären Regime auch mit kritischen Stimmen bedacht. Im September 1993, während das Volk Kubas unter einer der schrecklichsten Gesellschafts- und Wirtschaftskrise in seiner Geschichte litt, veröffentlichte die kubanische Bischofskonferenz einen Brief, der mit dem Titel „Die Liebe hofft alles“ überschrieben war. Mit diesem Brief wurden die traditionellen, religiösen wie kulturellen Werte Kubas hervorgehoben. Die Bischöfe warnten

[382] Vélez, Ángel; S. 13.

zudem vor dem Niedergang der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Politik im Land und schlugen vor, als einzigen Lösungsweg der Probleme einen landesweiten Dialog einzuleiten. Einen Dialog, der nicht nach Schuldigen, sondern nach Lösungen suchte und von dem niemand ausgeschlossen war.

> „Einen Dialog nicht nur der ideologischen Genossen, sondern von Freunden zu Freunden, von Brüdern zu Brüdern, von Kubanern zu Kubanern, die wir alle sind, von Kubanern, die sich miteinander sprechend verstehen und denken, dass wir fähig sind, gemeinsam zu akzeptablen Kompromissen zu gelangen. Einen Dialog mit verantwortlichen und freien Verhandlungsführern. In den möglichen Dingen können wir alle einen Wahrheitsteil haben, aber niemand kann sich die Wahrheit komplett zuschreiben, denn dies kann nur Jesus Christus indem er sagt: ‚Ich bin die Wahrheit' (Jn. 14,6), ‚der, der nicht mit mir ist, ist gegen mich' (Lk. 11,23).
>
> Auf Kuba gibt es nur eine Partei, eine Presse, ein Radio und ein Fernsehen. Aber der Dialog, den wir meinen, sollte die Vielfalt der Menschen, der Wege berücksichtigen, so wie der Heilige Vater es ausdrückt: „das Zusammenleben erschöpft sich nicht im Staate, sondern verwirklicht sich in verschiedenen Gruppen dazwischen, beginnend mit der Familie und gefolgt von wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Gruppierungen, welche gleich der menschlichen Natur ihre eigene Selbstständigkeit besitzen, ohne aus dem Gemeinwohl auszuscheren. (Centesimus Annus, n.13)"[383]

Über die Ausschließlichkeit des christlichen Glaubens hinaus, fragwürdig im multireligiösen Kontext Kubas, ist dieser Brief m.E. eines der mutigsten und weitsichtigsten Dokumente in der Beziehung des Christentums zur kubanischen Revolution innerhalb der letzten Jahrzehnte. Die Botschaft der Bischöfe wurde in der Bevölkerung wohlwollend aufgenommen, sowohl bei Katholiken, als auch Protestanten, anderen Gläubigen sowie Atheisten. Wie zu erwarten, kritisierte die offizielle Presse das bischöfliche Dokument aufs Schärfste.

Ein anderes Ereignis von nationaler und internationaler Tragweite in den 1990er Jahren war der Besuch des Papstes Johannes Paul II. vom 21. bis zum 25. Januar 1998, der erste eines „römischen Bischofs" in der ganzen Geschichte Kubas. Während des Besuchs feierte man vier Messen auf öffentlichen Plätzen, die letzte auf dem berühmten Revolutionsplatz in Havanna, auf dem Fidel Castro seine denkwürdigsten und längsten Reden hielt. Für den päpstlichen Besuch hatte man sich Jahre voraus vorbereitet, welches viele und gegensätzliche Erwartungen von beiden Seiten des ideologischen Spektrums hervorrief. Zu einem Teil wurde der Pontifex wie ein „Erzengel" gegen den Kommunismus empfangen; der mit seinen Botschaften und Besuchen den Niedergang des Kommunismus in Europa provozierte. Aus diesem Grund erwarteten nicht wenige, dass der Kommunismus, ähnlich wie in Polen, nach dem päpstlichen Besuch untergehen würde.[384] Auf der anderen Seite erwarteten die

[383] Kubanische Bischofkonferenz: «El amor todo lo espera»; S. 2.
[384] Girardi, G.; S. 219.

Treuen des Sozialismus, beeinflusst auch durch die Bilder, die Castro den Kubanern präsentierte, Rückenwind und Unterstützung der kubanischen Revolution, vor allem im internationalen Aspekt, da Johannes Paul II. sich wiederholt in verschiedenen Situationen gegen den Neoliberalismus und gegen das Wirtschaftsembargo der USA ausgesprochen hatte. Der Papst sprach während der vier Predigten insbesondere Themen wie Abtreibung, Alkoholismus, Drogenkonsum, Vergewaltigung und Prostitution an, obwohl in einigen Treffen in La Habana auch über die Freilassung von Gefangenen und die Pressefreiheit gesprochen wurde.[385] Die kritischste und schärfste Stimme kam vom Erzbischof von Santiago de Cuba, Mons. Pedro Maurice, welcher in Anwesenheit von Raúl Castro in einer Messe in seiner Stadt das Fehlen von Freiheit auf der Insel und die Spaltung des kubanischen Volkes aufgrund der marxistisch-leninistischen Ideologie verurteilte.

Damals sagte Mons. Pedro Maurice:

> „Ich möchte Ihnen, heiliger Vater, jenes Volk vorstellen, das ~~mir~~ immer zuversichtlich war. Eure Heiligkeit, dies ist ein edles Volk und es ist auch ein Volk, das leidet... Unser Volk respektiert Autorität und ihm gefällt die Ordnung, aber es muss lernen, die falschen Erlöser zu entmystifizieren. Dies ist ein Volk, welches über Jahrhunderte für soziale Gerechtigkeit gekämpft hat und heute wieder nach einem Weg sucht, die Ungleichheiten und die fehlende Mitbestimmung zu überwinden. Heiliger Vater, ich stelle Ihnen die Seele einer Nation vor, welche sich danach sehnt, die Brüderlichkeit auf der Basis von Freiheit und Solidarität wiederherzustellen. Ich möchte Ihnen in dieser Eucharistie jene Kubaner vorstellen, die keinen Sinn in ihren Leben sehen, die keine Wahl hatten, einen eigenen Lebensweg zu gehen, bedingt durch die Entpersonalisierung durch die Entmündigung. Ich stelle Ihnen zudem eine zunehmende Zahl von Kubanern vor, die ihre Heimat mit einer Partei verwechseln, die Nation mit einem historischen Prozess, den wir in den letzten Jahrzehnten erlebten, und die Kultur, die mit Ideologie verwechselt wird. Es gibt eine andere Wirklichkeit, die ich Ihnen vorstellen muss: Die Nation, welche hier lebt und die, die in der Diaspora lebt. Der Kubaner hier leidet, lebt und hofft und der Kubaner dort leidet, lebt und hofft ebenfalls. Wir sind ein Volk, welches die Vereinigung sucht, die nicht Frucht der Uniformität ist, sondern einer gemeinsamen Seele der geteilten Vielfalt. Die Kirche in Lateinamerika kümmerte sich seit Puebla um die Armen und die Ärmsten unter uns sind diejenigen, die die Gabe der Freiheit nicht haben.“[386]

Nach dem Besuch des Papstes gab es verschiedene Lesarten dieses Ereignisses. Kurz darauf behauptete Fidel Castro in einem Treffen mit Theologen der Befreiung, der Besuch sei ein Erfolg und ein klarer Sieg für die Revolution, sowohl im Inland wie im Ausland. Das Volk, sogar die Nicht-Gläubigen, hätten an jeder vom Papst geleiteten Veranstaltung respektvoll und diszipliniert teilgenommen. Damit hätte die

[385] Ramos, M. A.; “Cincuenta años de Revolución: La Religión en Cuba”; in: Cordova, E.; 2009; S. 413.
[386] Maurice, Pedro; S. 4,5.

ganze Welt sehen können, dass das revolutionäre Volk ein vereinigtes und zivilisiertes Volk sei.[387]

Auf der Seite der römisch-katholischen Kirche sprach Kardinal Jaime Ortega nach dem Besuch des Papstes optimistisch davon, dass die Zukunft der Kirche Kubas begonnen habe.[388] Nach Mathias Kopp, der damals als Referent für Presse- u. Verlagswesen im Bereich Kirche und Gesellschaft der Deutschen Bischofskonferenz tätig war, gelte der Besuch des Papstes als konsequente Fortsetzung eines Weges gegenseitiger Annäherungen und des Dialogs, auch wenn die staatlichen Medien die zahlreichen kritischen Worte weitgehend ignoriert hätten. Das revolutionsbedingte Spannungsverhältnis der Kirche zwischen Resignation und Unterdrückung werde es deshalb so nicht mehr geben.[389]

IV.7-Evangelisches Fest 1999: Ende der Spannungszeit

Nach dem Besuch des Papstes erlaubte die Regierung 1999 den evangelischen Kirchen auf den Hauptplätzen des Landes, inklusive dem Revolutionsplatz in Havanna, Gottesdienste zu feiern. Die Veranstaltung wurde Celebración Evangélica genannt und waren prinzipiell ähnlich denen, die während des Papstbesuches autorisiert waren. Tausende Christen aller Konfessionen kamen zusammen, um den christlichen Glauben zu feiern. Solch eine Begebenheit hatte es niemals zuvor in der Geschichte des kubanischen Protestantismus gegeben. Diese Feierlichkeiten zeigten auch den wachsenden Zuspruch der evangelischen Bewegung auf Kuba, nicht zuletzt durch die Live-Übertragung des kubanischen Staatsfernsehens. Durch die Organisation der Feierlichkeiten durch das CCIE waren diese, im Unterschiede zum Papstbesuch, eine klare Stärkung und Unterstützung der Regierung.

Zudem zeigten der Papstbesuch sowie die massenhaften Festlichkeiten der evangelischen Kirche, dass die starken Spannungen zwischen dem marxistischen Regime und den Kirchen weitgehend abgebaut waren. Nach dem Fall der Berliner Mauer und dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem einhergehenden Wegfall der Subventionen aus der UdSSR, suchte die Regierung während der Wirtschaftskrise der 1990er Jahre neue strategische Partnerschaften. Diese Annäherung an die Kirchen und die besseren Beziehungen mit der religiösen Welt wurde von einigen Beobachtern als strategische Politik verstanden, um ein positives Bild der Religionsfreiheit zu zeichnen und daraus die breite Unterstützung der Kirchenmitglieder zu erfahren. Dennoch klaffte zwischen der Religionsfreiheit Kubas und der in anderen Ländern der Umgebung und Europas ein große Lücke.[390]

---

[387] Vgl. Girardi, G.; S. 210 ff.
[388] Vgl. Kopp, M.; S. 228.
[389] Ibd.
[390] Vgl. Ramos, M. A.; “Cincuenta años de Revolución: La Religión en Cuba”; in: Cordova, E.; 2009; S. 414.

So schien das religiöse Leben auf Kuba, wenn auch in einer Minderheitenposition und mit der offiziellen Gnade der Regierung-und auch oftmals ohne sie und unter aggressiver Politik gegen die Religion-wieder aufzuerstehen. Ohne Zweifel ist die Zeit der Revolution für die Kirchen eine schwierige und komplexe Etappe gewesen, bei der die Beziehung Christentum-Marxismus die ideologische Debatte weitestgehend bestimmte und das alltägliche Leben der Christen maßgeblich beeinflusste. Letztere verstanden es aus unterschiedlicher Weise und verschiedenen Betrachtungsweisen die Mission einer christlichen Kirche in einer marxistischen Gesellschaft plausibel zu begreifen. In diesem Zusammenhang hat keine öffentliche Gewalt es geschafft, die Nation - obwohl sie nie übermäßig religiös gewesen ist - in ein atheistisches Land zu verwandeln.

Dritter Teil: Zur Untersuchung der politischen Theologie auf Kuba: Die Theologie in Revolution

„Nun sag': wie hast du es mit der Religion?"
Faust: J. W. von Goethe[391]

„Wahre Religion ist keine Frage von Dogmen,
Orthodoxien…
der wahrhaft religiöse Geist ist frei von allen Gurus…"
Krishnamurti, Jiddu[392]

Fünftes Kapitel: Neue Voraussetzungen und Vermittlungen der christlichen Botschaft Kubas.

V.1-Die TRK: Entstehung einer „bodenständigen" politischen Theologie

Dem Theologen Sergio Arce zufolge sei die Theologie eine dynamische Aufgabe, welche sich ins Herz des Volkes verwurzeln müsse, um sich vom Saft des Leidens, des Verlangens und der Träume zu ernähren.[393] Ich akzeptiere gerne diese allgemeine Definition als Voraussetzung und Startpunkt für eine kritische Untersuchung und Beurteilung der TRK in diesem Kapitel.

Für S. Arce ist es daher bis zum Triumph der Revolution unmöglich, von einem authentischen kubanischen systematisch-theologischen Gedanken zu sprechen. Er bestätigt in dem Artikel „Kubanische Theologie" aus den 1970er Jahren, dass vor dem Jahr 1959 im Allgemeinen kein religiöser Gedanke und keine Kirche im kubanischen Volk wirklich verankert waren, sondern sie waren eher „die Hochburgen einer entfremdeten und befremdlichen religiösen Ideologie." Beim Triumph der Revolution fehlte allen Kirchen eine geeignete Pastoral für die kubanische Realität. Sie spiegelten eher eine von Arce als „Anti-Theologien" gekennzeichnete Pastoral wider, welche als Unterstützung entfremdender Politik bzw. tödlicher Ideologien eines ausplündernden Regimes entwickelt wurde. Wenn in irgendeinem Moment die Kirchen die kulturellen Werte, die Folklore und die kubanische Geschichte ansprachen, schränkte man dies in der vorherrschenden Meinung auf eine ausländische Einflussnahme ein. Eine Theologie, welche eine für die Geschichte eines Volkes und für das Volk selbst engagierte Pastoral entwickelt, konnte auf Kuba nicht existieren, weil

[391] Von Goethe, J. W.; S. 126.
[392] Krishnamurti, J.; S. 157.
[393] Arce, Sergio; 1980; S.65.

im Allgemeinen eine ausreichende schöpferische Identifizierung der Kirchen und deren Führer mit dem Volk und seinen Freiheitskämpfen gegen die spanische Kolonialmacht des 19. Jahrhunderts und gegen den nordamerikanische Neoliberalismus des 20. Jahrhunderts fehlten. Aus all diesen Gründen, urteilt S. Arce, sei es unmöglich, von einer „kubanischen Theologie“ vor dem Jahr 1959 zu sprechen. [394]

Die Geschichte Kubas aber machte mit dem Sieg der Revolution eine substantielle Wende. Wie schon in diesem Kapitel herausgestellt, schlug die politisch-soziale Wirklichkeit auf Kuba abrupt um, und es begann innerhalb der protestantischen Kirche ein konsequenter Prozess der Reflexion mit der revolutionären Praxis des Volkes bei der Konstruktion einer sozialistischen Gesellschaft, was mit den Worten von S. Arce bedeutete, dass damit zum ersten Male eine „kubanische Theologie“ gemacht wurde, die im nach hinein von ihm als „Theologie in Revolution“ definiert und bezeichnet wurde.

Die Theologie in Revolution ist ein Produkt „kreativer“ Bewusstwerdung kubanischer Theologen, die grundsätzlich im Rahmen der Reformierten Presbyterianischen Kirche Kubas (IPRC Abkürzung auf Spanisch) und dem SET gruppiert waren. Jene begannen die Vorstellungen und Darlegungen des christlichen Glaubens in dialogischer Relation mit der marxistischen Revolution auf Kuba zu verstehen. Obwohl die Liste dieser „Theologen in Revolution“ lang erscheint, konzentrieren wir uns in diesem Kapitel auf die Arbeit von dreien, die in der kreativsten theologischen Produktion besonders hervorstachen. Es handelt sich um Rafael Cepeda, Adolfo Ham und Sergio Arce.

Diese neue Theologie soll als ein Prozess des Erwachsenwerdens oder der Radikalisierung verstanden werden, welche zwar in den ersten Monaten nach dem Sieg der Revolution entstand, aber ihre institutionelle, systematische und epistemologische Strenge erst in den späten 1970er Jahren erlangt und in der Dekade der 1980er Jahre die Publikation zweier grundlegenden Werke, die „Theologie in Revolution“ von Sergio Arce und die Erarbeitung des Glaubensbekenntnisses der Reformierten Presbyterianischen Kirche, erlebte.

V.2-Rafael Cepeda und die erste Herausforderung der Anerkennung der Stimme Gottes in der säkularisierten Geschichte der Revolution

Cepeda studierte Theologie am McCormick Theological Seminary in Chicago und promovierte an der Universität Havanna in Philosophie und Literatur. Zum Zeitpunkt der Revolution im Januar 1959 befand er sich mit seiner Familie im Ausland,

[394] Arce, Sergio; 1980; S. 63 ff. Vgl. auch Arce, Sergio: «Evaluación de la teología cubana», Revista Mensaje; 1991; S.30 ff; in: Domínguez Matos, María del Carmen; 2002; S. 100 ff.

aber das verhinderte nicht seine unmittelbare Rückkehr auf die Insel am 20. Januar 1959[395], um seine Arbeit als Pastor der IPRC und als Lehrer am SET fortzusetzen.

Die kubanische Geschichte veränderte sich radikal und in einem schwindelerregenden Tempo, was nach Cepeda eine Herausforderung darstellte, die Signale der neuen Zeiten in theologischer Hinsicht zu deuten. Es sind zwei Abhandlungen des presbyterianischen Theologen, nämlich „El Dios que habla“ (1959) (Der Gott, der spricht) und „Fidel y el Reino de Dios“ (1960) (Fidel und das Gottesreich), in denen die neue Herausforderung für die Kirche dargestellt wird. In jenen Werken verorten wir den Ursprung dieser neuen Sichtweise der in den sozialen Transformationsprozessen engagierten Theologie, welche auf Kuba mit der Revolution auftraten.[396] Sein großes Wissen um die spanische Sprache und Geschichte erlaubten ihm, komplexe und kontroverse politische Themen in einfache Definitionen zu verwandeln, erreich- und interpretierbar für jeden Leser, sowohl für den Akademiker, als auch für das einfache Gemeindemitglied.

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass R. Cepeda in seiner Reflexion von der reformierten barthianischen Prämisse ausgeht, dass der christliche Gott nicht durch eine philosophische Problematik zu verstehen ist, noch nicht einmal aus der theologischen Analyse. Gott offenbarte sich in Jesus Christus, er offenbarte sich durch sein Wort, die Bibel und er offenbart sich fortwährend durch die Verkündung. Aber darüber hinaus ist Gott ein Gott, der zu den Menschen spricht, sich zeigt, weder im Sinne eines Amuletts, noch eines Fetischs, sondern in einer kreativen Interaktion in der menschlichen Geschichte.

In der Epoche des Alten Testaments nahmen die Propheten die Verkündung der Nachricht eines Gottes durch die geschichtlichen Geschehnisse auf sich. „Der wahrhaftige Prophet Israels war derjenige, der die Krisen in der Geschichte des auserwählten Volkes zu interpretieren verstand.“[397] Wenn man von der Annahme ausgeht, dass der Gott Israels, der Gott von Jesus Christus, der Gott der Geschichte ist, muss man nach Cepeda die Botschaft eines Gottes zu verstehen wissen, der sich durch die Ereignisse der Geschichte offenbart. Im Falle Kubas hat Gott zum kubanischen Volk gesprochen, zunächst während der schrecklichen Diktatur Batistas (1952 - 1958), die die kubanische Bevölkerung durchlebte, und dem Bürgerkrieg (1956 - 1959) mit seinen tausenden Toten. Auf der anderen Seite sprach Gott während des revolutionären Prozesses weiter. In diesem Kontext findet Cepeda in der Schilderung Matthäus 25, dem Gericht der Völker, die Herausforderung bzw. die biblische Beurteilung

[395] Cepeda, Rafael; 2004; S. 173.

[396] Auch wenn Arce im Artikel „Teologia cubana“ die Entstehung dieser „bodenständigen“ politischen Theologie in einem Aufsatz „La Mision de la iglesia en una sociedad socialista“ seiner Urheberschaft unterstellt (vgl. hier Arce, Sergio; 1980, S.66), verstehen wir dennoch die Artikel von Cepeda als Ursprung eines Perspektivenwechsels im biblisch-theologischen Diskurs der Kirche in Relation zur Revolution. Adolfo Ham präsentierte die Texte von Cepeda als die ersten Versuche der protestantischen Kirche, ein Fundament für eine positive biblisch-theologische Interpretation der kubanischen Revolution zu bieten (vgl. Ham, Adolfo; 2004b; S.10).

[397] Cepeda, Rafael; 1988; S. 142.

für die kubanische Kirche. Wenn in der Christologie Rahners' die Schilderung des „Gerichts der Völker" bei Matthäus das biblische Fundament eines anonymen Christentums als theologisch-christliche Grundlage für den Dialog unter den Religionen (vgl. in der vorliegenden Arbeit Kapitel 1, II.2.2) ist, ist es für Cepeda der bekannte Text von Matthäus (25, 31-46), welcher sich nun in das Argument und den biblischen Ruf für die Orthopraxis der kubanischen Kirche und für die Anerkennung der neuen Subjekte der Geschichte und der Theologie einfügt. Auffallenderweise geschah dies lange bevor Leonardo Boff, Jon Sobrino und die lateinamerikanischen Befreiungstheologien im Allgemeinen eine ihrer Voraussetzungen ihrer ekklesiologischen und christologischen Reflexion im Text von Matthäus erkannten. Dazu bestätigt Cepeda:

> „Jetzt ist es, wann ich es sehen kann, in all seiner Brutalität, die Realität der Vergessenen, der Unterdrückten, der Übergangenen, der Elendigen dieser Erde... Wie kann es möglich sein, dass die kubanische Kirche all' die Jahre nichts zu sagen hatte, ausgegrenzt aus aller sozialer Verpflichtung? Wie erklären wir unsere Blindheit gegenüber dem ausgebeuteten Menschen, gegenüber der ausgehungerten Frau, gegenüber dem barfüßigem Kind, voller Parasiten?
> Ich habe hin und wieder an die vielleicht für uns bestimmten Worte des Herrn Jesus gedacht, der sagte: „Geht weg von mir, ihr Verfluchten... Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich nicht aufgenommen…Was ihr nicht getan habt einem von diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan…"[398]
> Der christliche Gott, schrieb Cepeda später, ist kein Gott des Balkons... (hier der Bezug zur These des presbyterianischen Theologen John. A. Mackay, über den „Gott des Balkons und den Gott des Weges"[399]) Er ist ein schöpferischer Gott der durch die geschaffenen Personen bedrängt wird. Es ist ein Gott, der bei den Ereignissen auf der Welt interveniert und die Initiative übernimmt, wenn es um die Erlösung des menschlichen Wesens geht."[400]

Im Juli 1960 publizierte Cepeda in der Zeitschrift „Bohemia", möglicherweise das bekannteste Magazin Kubas, ein Artikel mit der Überschrift „Fidel Castro und das Gottesreich". In diesem Artikel beginnt der presbyterianische Theologe die These, dass Jesus Christus seine Mission im Prinzip als politischen Kampf gegen die römischen Besatzer verstand, zu hinterfragen; dies sei eher eine Sehnsucht seiner Anhänger gewesen, nicht von Jesus selbst, von dem der Satz im Johannes-Evangelium überliefert ist: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". Doch für Cepeda ist es klar, dass dieser Satz Gott von den Problemen dieser Welt abspalten will, denn die Tatsache der Gottesmenschwerdung in Jesus Christus bekundet schließlich, dass „sein Reich" selbstverständlich von dieser Welt sein muss, insofern realisiert sich die

[398] Cepeda, R.; 2004; S. 63.
[399] Vgl. Hier Mackay, John A.: A Preface to Christian Theology; 1948; S. 14ff.
[400] Cepeda, Rafael; 1988; S.152.

imago Dei in jedem Menschen.[401] Das heißt in den Worten von Cepeda, Gott gebe den Menschen die Fähigkeit, ihn zu verstehen und die Rolle zu begreifen, die er für sie in der Geschichte aufzeige.[402]

Später, im möglicherweise polemischsten Teil seines Artikels, wird die Problematisierung einer impliziten Theologie, oder in rahnerscher Sicht, eines anonymen Christentums behandelt, insofern das Handeln des *maximo lider* der Revolution die Kirche herausfordert, den Weg der Orthopraxis anzunehmen. Cepeda fragt sich: „Ist Fidel Castro Christ?" Mit dieser Frage bezieht er sich auf die Besorgnis vieler Christen bezüglich des Fehlens von Glauben und des religiösen Inhalts der Reden des Revolutionsführers. Die Frage ist eigentlich überflüssig, behauptet Cepeda. Eigentlich kann der religiöse Glaube Fidel Castros nicht an den Gelegenheiten, zu denen er Gott erwähnt oder religiöse Sätze in seinen Reden benutzt, gemessen werden. Wir sollten uns einfach an eine weitere Feststellung Jesus Christus erinnern: „an seinen Früchten werdet ihr es erkennen".[403] Unmittelbar danach präsentiert uns der Autor einige Fragen, die nach seiner Vorstellung den Mittelpunkt der Überlegungen und der Besorgnis der Christen über Fidel Castro und die kubanische Revolution darstellen:

> „Ist es nicht die Sorge der Christen um eine Welt ohne unnützen Hass, großzügig und rein? Ist nicht der christliche Weg das Engagement für die Ausgenutzten und Unterdrückten, für die, die nicht essen, sich nicht bilden, für das barfüßige Kind, die unterernährte Frau, den Menschen ohne Hoffnung? (...) Ist es nicht Aufgabe für den Christen eine neue Ära zu ermöglichen mit Gleichheit und Möglichkeiten für alle? Ist es nicht die Aufgabe von Christen, die Rechte des schwarzen Mannes anzuerkennen, des Analphabeten, des kranken Mannes? Ist es nicht die Aufgabe von Christen, Schulen für alle sicherzustellen, Krankenhäuser für alle, Arbeit für alle, Brot für alle?"[404]

Um diese soziale Utopie der Kirche Wirklichkeit werden zu lassen, um den Christen den „korrekten Weg" (Orthopraxis) zum Reich Gottes in der kubanischen Geschichte anzuzeigen, ist Fidel Castro nach Cepeda der auserwählte Diener Gottes.

> „Ich habe die Überzeugung, welche ich hier mit aller Verantwortung mitteile, dass Fidel Castro ein Instrument in Händen Gottes ist für Erschaffung seines Königreiches unter den Menschen... Ich glaube, dass Fidel Castro auf Kuba genau das erreicht, was Gott für alle vergessenen Völker will: eine neue Möglichkeit angemessen und in Würde zu leben. Ein Gott der Liebe - mit grenzenloser Liebe wie der Gott Jesu Christi - kann nicht weniger als dies für die menschlichen Wesen wünschen. Aber er benötigt „Instrumente", „Diener", für

[401] In solchen Aussagen Cepedas finden wir Ähnlichkeiten mit den Beiträgen über die „Verweltlichung der Welt" bzw. über die Theologie der Säkularisierung in der PTM. Vgl. hier Metz; 1978; S. 21-29; 44ff.
[402] Cepeda, Rafael; 1988; S. 150 ff.
[403] A.a.O. S. 152, 153.
[404] A.a.O. S. 155.

die Erfüllung dieser erhabenen Aufgabe. Fidel Castro ist eines dieser Instrumente, ob er religiösen Glauben hat oder nicht.“ [405]

Mit diesem Aufruf öffnete Cepeda die Tore zu einer Reflexion und Debatte in der kubanischen Kirche in Bezug zur revolutionären Herausforderung Kubas und in Bezug auf die Herausforderung, christliche Theologie im Dialog und Verpflichtung mit dem Werk der Revolution zu gestalten.[406]

V.3-Adolfo Ham und der Entwurf eines Atheismus/Christentum Dialogs.

Ham begann seine philosophische Ausbildung an der *Universidad de Oriente*, in Santiago de Cuba, wo er als Doktor der Philosophie und Literatur promovierte. Parallel realisierte er ein Studium der Theologie am *Seminario Teológico Bautista Oriental*. An der Fakultät für Philosophie der *Universidad de Oriente* unterrichtete er als Professor Fächer wie „Geschichte der Philosophie“, „Logik-Mathematik“ und „Mystik“. Von 1958 bis 1961 nahm er an Postgraduiertenkursen in Philosophie und Theologie in Basilea und Bossey teil und war Schüler von u.a. Karl Barth, Johannes Wilenbrands, Karl Jaspers und Oscar Cullmann. Vor allem ist es Barth, der ihn in der Entwicklung seiner Gedanken beeinflusst, allerdings nicht der Barth der Dogmatik oder des Römer Briefes, sondern eher der „sozialistische“ Barth. Auch dem sozialistischen und antikapitalistischen Erbe H. Gollwitzers fühlte sich Ham in der Entwicklung seiner Theologie dankbar.

Während des Aufenthaltes in Bossey ereignet sich die kubanische Revolution und er entscheidet sich wie Cepeda früher nach Kuba zurückzukehren und sich der kubanischen Kirche im neuen sozialen Kontext zu verpflichten. Dort trat er als Mitverantwortlicher des ökumenischen Rates der Kirchen Kubas und als Theologielehrer am SET auf.

Adolfo Ham trug zur Entwicklung der kubanischen Theologie bei Fragestellungen zu angrenzenden Wissenszweigen bei, speziell in der Philosophie. Während für Cepeda die von Fidel Castro vorangetriebenen sozialen Transformationen Gottes Stimme waren, welche die kubanische Kirche aufrief und anhielt, ihre Rolle in der Gesellschaft auf andere Art zu interpretieren, entdeckte Ham in der sozialistischen

[405] A.a.O. S. 156.

[406] Derselbe Cepeda beklagte 1989 auf einer Konferenz über die Beziehung Kirche-Revolution der Vollversammlung des lateinamerikanischen Kirchenrates dennoch einige Exzesse der christliche Kirche, konkret einige extreme Positionen einiger Theologen (die als Opportunisten betrachtet worden sind) im Dialog mit der Revolution. Jene versuchten, den Kongregationen revolutionär-marxistische Denkweisen aufzuzwingen. Dieses waren, laut Cepeda, nicht mehr als „pseudorevolutionäre Dränge“, die nichts mit christlichem Glaube gemein hatten. (vgl. Cepeda, R. 2003; S. 104)

Revolution Kubas eine weitere Herausforderung für die Mission und theologische Verkündung der kubanischen Kirche, nämlich den Atheismus.[407]

Trotz Ermangelung an systematischer Strenge und Kreativität seines Schriftwerks - er selbst hat sich mehrere Male als „nicht origineller" Denker eingestuft -ist sein Beitrag bezüglich der Wege der Koexistenz bzw. der Synthese zwischen der Theologie und dem philosophisch-marxistischen Atheismus, welche er gefordert hat, dennoch nicht zu verachten und stellt im kubanisch-theologischen Kontext in der Revolution m.E. eine ähnliche Synthese dar, wie die der frühen christlichen Kirchen mit dem Logosbegriff von Justin dem Märtyrer, oder auch im 20. Jahrhundert der Omegapunkt von Teilhard de Chardin, welcher Überschneidungspunkte zwischen den Evolutionstheorien und den christologischen Dogmen der Kirche herausstellte.

Während einer Konferenz über Missiologie im Rahmen der *Carribean Christian Community* 1975, urteilte Ham: „For us, the revolutionary Christians, the revolution has been the best teacher of the church".[408] Von daher stach also der marxistische Atheismus hervor als eines der besten Gesprächspartner des Erziehungswesens in der Revolution.

Wie schon im vorherigen Anhang erwähnt, wurde der wissenschaftliche Atheismus nicht vor den 1970er Jahren, hier mit der neuen Verfassung von 1976, als Staatsideologie offiziell gemacht; dennoch wurde der Atheismus nach Verkündung des sozialistischen Charakters der Revolution im Jahre 1961 zu einem intrinsischen Merkmal der politisch-sozialen Struktur der Insel. Für Ham gab es also keine Möglichkeit eine Theologie im Dialog mit dem revolutionären Prozess zu entwickeln, wenn vorher nicht ein Dialog mit seinem philosophischen Fundament entwickelt wurde. Dass er in den 1950er und 1960er Jahre in Europa den Dialog zwischen Christentum und Atheismus erfahren konnte, war für ihn eine ausschlaggebende Motivation.

In einem Artikel der 1990er Jahre namens „*Crónicas de una muerte anunciada*" (Chronik eines angekündigten Todes) stellt Ham die Denker dar, die am Anfang, nach seiner Beurteilung, zwischen der christlichen Theologie und dem marxistischen Atheismus vermittelt und zu einer Annäherung und Dialog zwischen beiden motiviert haben.

Die erste Mediation fand er in der „phänomenologischen Methode" oder der „Methode des Dialogs" des römisch-katholischen Philosophen Gabriel Marcel, im Wesentlichen in seinem Buch *Du refus à l'invocation* (1940). Von hier aus lädt G. Marcel im Prinzip ein, zu versuchen, einerseits den Glauben des Atheisten anzusprechen,

---

[407] Für die Darlegung des Themas Adolfo Ham haben wir uns hauptsächlich an Artikel aus den 1970er bis 1990er Jahre gehalten und darüber hinaus an seine Vorlesungen und theologischen Kurse. In dem Fall, dass sich eine benutzte Quelle nicht erschließen lässt, korrespondieren die Zitate in diesem Abschnitt mit meinen Aufzeichnungen aus den genannten Kursen. In diesem Moment befindet sich eine Publikation in Arbeit, welche Grundlegendes aus seinen Vorlesungen zur Systematischen Theologie im SET und im ISECRE zusammenfasst.

[408] Hamid, Idris; 1977; S. 180.

im Sinne eines Verständnis des Anderen, des Fremden, um seine Haltung begreifen zu können, so wie sie für ihn ist, andererseits den Atheismus des Christentums zu erforschen. Sich in mit dieser Haltung auf die Kommunikation mit dem Anderen, der sich ungläubig nennt, einzulassen, lässt entdecken, dass der Andere die Wirklichkeit der Praxis des Glaubens effizienter verkündigen kann, als der Gläubige, während man ebenso entdecken kann, wie weit das Christentum vom evangelischen Vorbild entfernt ist.[409] Damit, behauptet Ham, wird uns gezeigt, dass „sich der Atheismus als Phänomen nicht eigentlich im gegensätzlich Anderen befindet, sondern in allen, und dass er nicht notwendigerweise als negativ oder gottlos verwerflich ist. Diese von G. Marcel vorgeschlagene kritische Untersuchung ist immer und in jedweder menschlicher Dimension notwendig.“[410]

Auf gleicher Wellenlänge mit diesem Modell sieht Ham als zweite Mediation die Arbeit des reformierten Theologen Josef L. Hromadka, welche hauptsächlich in seinem kleinen Buch „Das Evangelium für Atheisten“ (1958) verarbeitet ist. Hromadka zeigt in diesem Werk auf, dass in der Geschichte der Kirche sich immer wieder Personen unaufhörlich gegen den wahrhaftigen Gott gestellt haben, den Gott des Evangeliums Jesus Christus, durch Machtpositionen, durch zahlreiche Kreuzzüge gegen Heiden, Hexer und Ungläubige. Es ist daher logisch, behauptet deshalb Ham, dass der säkulare Atheismus den „kirchlichen Atheismus“ reflektiert hat. In Wirklichkeit ist der Atheist ein „unglückliches Opfer geistlichen und ethischen Schwäche der Kirche, der dogmatisch-ekklesiastischen Kälte, der generellen zerfressenden Skepsis der modernen Menschheit“.[411] In anderer Richtung entdeckt Ham mit Hilfe des Werks von Hromadka, dass die letztendliche Frage der Debatte Christentum-marxistischer Atheismus nicht beschränkt werden sollte auf die philosophisch-theologische bzw. ontologische Problematisierung des „Gotteskonzept“ oder auf die Auseinandersetzung unter den philosophisch-theologischen Voraussetzungen, sondern dass dies eine ideologische Frage darstellt. Worum es sich hier handelt, ist, dass sowohl Kommunisten als auch Christen zu Diensten der Befreiung der Menschheit stehen oder dass sie, ob ihrer respektiven Ideologien, mit anderen Absichten missbraucht werden. Im Kern handelt es sich dabei nicht um eine spekulative Frage, sondern vor allem um eine politische Frage. Dieser Frage unterwerfen sich fortwährend sowohl Christen als auch atheistische Marxisten hin zu einem letztendlichen, praktischen und befreienden Sinn ihrer Ideologien: „für was existiert letzten Endes die Kirche oder die Partei?“.[412]

Schließlich präsentiert Ham in jenem Artikel die Arbeit von E. Bloch als entscheidendes vermittelndes Werkzeug im christlich-marxistischen Dialog, wobei die Uto-

---

[409] Marcel, Gabriel: Filosofía Concreta; 1959; S. 203; in: Ham, Adolfo; “Crónica de una muerte anunciada” (Chronik eines angekündigten Todes); in: Forcano; 2001; S. 210.
[410] A.a.O.; S. 211.
[411] Ibd.
[412] A.a.O.; S. 212.

pie potentiell als gemeinsame Art zwischen beiden Lagern dargestellt wird. Kurioserweise hat sich Bloch gefragt, als er sich kritisch mit dem Marxismus auseinandersetzte: „Was würde mit dem leeren Raum passieren, der durch das Verschwinden Gottes entstünde?“ Dafür geht er als Herausforderung an die Übernahme des positiven Vermächtnis der Religionen heran, welche nach Bloch „das Wesen der Hoffnung in allem“ ist. Später in „Atheismus im Christentum“ (1968) bestätigt er diese These wiederholt, als er aufzeigt, dass es „ein enormes utopisches Potential auf der Welt gibt: Möglichkeiten von einem übernommenen Optimum, von etwas unbesiegten Negativen“. „Als der Atheismus die Erledigung der Gott-Hypostase, des ‚Topos des Heiligen‘, durchsetzte, öffnete er einen Leerraum, einen anderen Topos, in dem das endgültige und einzige Mysterium ans Licht gebracht wurde: das reine Mysterium des Menschen. Im Christentum und sogar *post Christum* wird dieses Mysterium „unser Reich“ genannt“.[413]

Mit dieser Überlegung entdeckte Ham für den kubanischen Kontext den Schlüssel, oder besser gesagt den entscheidenden Punkt der Begegnung zwischen Marxismus und Christentum. Damit präsentierte sich für ihn zum einen die Herausforderung der Kirche, ihre Mission in der kubanischen Gesellschaft von der evangelischen Prämisse der Utopie des Gottesreiches aus zu verstehen, während sich die Marxisten sich des sozial-utopischen Potentials bewusst wurden, welches ebenfalls in der christlichen Hoffnung wohnt.

In diesem Sinne versuchte Ham zwar insbesondere in den letzten Jahren, eine kritische Rezeption - wobei er die negativen Aspekte des Atheismus nicht ausgeblendet hat - des Marxismus zu entwerfen, welcher in seiner radikalsten Form die Ignoranz der letzten und transzendenten Frage des menschlichen Daseins anstrebt, die für ihn, als Theologen, sich in allen Religionen der Welt endgültig findet.

Dennoch hat der Atheismus, außerhalb dieses Schwachpunktes, ein originelles und essentiell positives Phänomen geschaffen, weil es nach Ham „den begrenzten Charakter des Phänomens Religion aufgezeigt hat; es bedeutete eine wahrhaftige Entdeckung des Menschen und half, Modelle und Traditionen zu beseitigen, welche sich der Religion entfremdeten. Der Atheismus reagierte auf ein verfälschtes und manipuliertes Gottesbild, welches die Christen ihm gegeben haben“.

Daher sollte unterstrichen werden, dass die Gläubigen eine nicht ganz kleine Mitschuld am Aufkommen des Atheismus hatten. Durch die Vernachlässigung des Religionsunterrichts, durch die unangemessene Auslegung der Doktrin, durch das moralische und soziale Versagen hat sich die wahrhaftige Gestalt Jesus Christus, des König der Evangelien, verschleiert, anstatt sich zu offenbaren.

[413] A.a.O.; S. 214.

V.3.1-Atheismus gegen eine abgöttische und fetischistische Vorstellung des Christentums

Heutzutage kann man nicht mehr an den biblischen Gott glauben, ohne sich mit den Idolen und Fetischen des dominanten Systems zu konfrontieren, äußerte Ham häufig in seinen Lehrveranstaltungen. Das Problem Gottes kann für die Christen einzig über eine sozio-politische Perspektive theologisiert werden, bei ganzem Widerstand gegen das Produktions- und Legitimationssystem der Idole. In diesem Sinne gewinnt das biblische Zeugnis über den Kampf gegen Idole an Wichtigkeit. Die Verneinung falscher Götter war, sowohl im Alten Testament als auch im frühen Christentum, eine atheistische Haltung der Ablehnung und Verurteilung der falschen Götter. Diese anti-götzendienerische Haltung in der jüdischen Prophezeiung und in den primitiven christlichen Gemeinschaften basierte auf dem befreienden Charakter von Yahveh und Jesus Christus. Für Ham ist nach den hermeneutischen Kategorien der lateinamerikanischen Befreiungstheologien klar,, dass Gott sich in der Bibel als Befreier zeigt, so dass nur das Bild des befreiten Menschen in der Gesellschaft die Transzendenz des wahren Gottes zeigen kann. Reichtum, Macht und Götzenverehrung gehen in den biblischen Schilderungen immer zusammen, mit der entsprechenden Ungerechtigkeit gegenüber dem Armen und Gebrechlichen. Aus dieser Sichtweise präsentiert sich nach Ham der kubanischen christlichen Theologie im marxistischen Kontext die Herausforderung, zum einen „die zeitgenössischen Formen der Idolatrie zu entlarven“ (E. Fromm), so wie das Selbstverständnis als politische Theologie der Befreiung, als subversive und kritische Kraft grundlegend gegen die kapitalistische Doktrin zu mämpfen, weil sich der Kapitalismus in die höchste Ausdrucksform der Idolatrie im 20. Jahrhundert verwandelt hat. „Wenn der Kapitalismus atheistisch wäre, hätte unser Glauben vielleicht nicht diese subversive innere Kraft zu einer befreienden politischen Praxis, aber dieser ist nicht atheistisch, sondern ein Götzenbild, was ein theologisches sowie politisches Problem zugleich stellt (Pablo Richard)“.[414]

Die kubanische Kirche sollte, schrieb Ham nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Lagers in Europa, den Feind und Antichrist nicht im atheistischen Marxismus der sozialistischen Länder Europas suchen (so wie viele evangelische Theologen und Pastoren den Marxismus zum Zeitpunkt der Revolution definierten). Der Kollaps der marxistischen Regime Osteuropas sollte uns nicht freuen und an das Ende des Atheismus denken lassen, weil alles, was jene machten, war: „uns das fertig gestellte Produkt zu zeigen, was sie mit uns gelernt haben und das verweste Skelett aus dem Schrank der westlichen Kultur ans Licht zu bringen“.[415] Darum sollte die kubanische Kirche und Theologie hoffen, dass der Geist das kritisch-positiv Pro-

[414] Ham, Adolfo: Praxis teológica; 2007; S. 96, 97.
[415] A.a.O.; S. 99.

phetische des Atheismus beibehält, immer tiefe Buße zeigend über Auslassungen und Verzerrungen und Deformierung und Entfremdungen von Gott, beteuernd dass dasselbe Evangelium radikal oder kritischer als selbst in der Kritik an falschen Göttern und der ganzen Religion sein sollte.

Schließlich wäre es für Ham, vom Standpunkt der apophatischen Theologie, ein totaler Irrtum und eine Banalität auf einem Diskussionsniveau zu verbleiben, auf dem versucht wird, Gott in provisorische Kategorien der Existenz oder Inexistenz einzuschließen, weil man dem Subjekt Gott nichts beimessen kann, weder die Aussage über Existenz oder Inexistenz, noch der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit. In diesem Sinne kehrt er zur Aussage von P. Tillich zurück: „es ist so atheistisch zu beanspruchen, die Existenz Gottes zu bestätigen, als auch sie zu verneinen".[416] Aus diesem Grund gab der Dialog der kubanischen Kirche mit dem Marxismus die Möglichkeit, sich der Debatte aus der Mitte der Lebenserfahrungen und des Wertesystems der beiden Seiten zu stellen, zugleich den Weg der ideologische Disqualifizierung zurückweisend, die philosophischen Aporien intellektuell lösend, welche nie zuvor etwas gebracht haben, so Ham. Damit lernte man, dass die Theo-Praxis, nämlich nach Gott zu leben, nach den ethischen Prinzipien des Evangeliums zu leben, wichtiger ist, als die Theo-Logie.[417]

[416] Ham, Adolfo: "Crónica de una muerte anunciada" (Kronik eines angekündigten Todes); in: Forcano, Benjamín; 2001; S. 210.
[417] A.a.O.; S. 209.

Sechstes Kapitel
Sergio Arce und die Voraussetzungen einer Theologie in Revolution: Die Revolution als Vermittlung der christlichen Botschaft in der kubanischen Kirche

Sergio Arce ist zweifellos der bedeutendste Vertreter der theologischen Reflexion innerhalb des kubanischen revolutionären Prozesses. Er ist der bekannteste und der anerkannteste kubanische Theologe im Bereich der theologischen Erneuerung der letzten Jahrzehnte in den Kirchen Lateinamerikas. Einige nicht weniger wichtige Stimmen im lateinamerikanischen theologischen Kontext, so etwa Julio de Santa Ana, betrachten ihn – neben Rubem Alves (Brasilien) und José Míguez Bonino (Argentinien) – als einen der drei transzendentesten protestantischen Theologen der lateinamerikanischen politischen Theologien.[418]

Arce war der originellste und kreativste Theologe innerhalb der Gruppe christlicher kubanischer Denker, die sich der Herausforderung einer theologischen Reflexion aus Sicht der revolutionären sozialistischen Realität Kubas stellten. Aufgrund seiner wissenschaftlichen Akribie ist ihm mehr als jedem anderen aus dieser Gruppe zu verdanken, dass diese Theologie, von ihm selbst als „in Revolution“ definiert, über eine Systematisierung und ein solides theoretisches Fundament verfügt.

Sein gesamtes theologisch-politisches Denken muss im Rahmen des Kontextes der 60er bis 80er Jahre studiert und verstanden werden, in deren weltweiten Umbrüchen die meisten Gesellschaften sich auf die eine oder andere Weise mit revolutionären marxistischen und sozialemanzipatorischen Gruppen auseinanderzusetzen hatten,. Doch unterscheidet sich seine Sicht der Revolution und des Marxismus in Verbindung mit der christlichen Botschaft von anderen zeitgenössischen politischen Theologien durch eine ihm eigene Radikalität.

Sein akademisches Werk ist sehr umfangreich. Angesichts seiner herausragenden Rolle bei der Entwicklung der Theologie in Revolution wird die Darstellung seines theologischen Werdegangs den größten Teil dieses Abschnitts einnehmen, in dem die Voraussetzungen und Darlegungen der TRK ausgeführt werden. Zur Untersuchung der Theologie von S. Arce konzentrieren wir uns hauptsächlich auf die in zwei Bänden veröffentliche „Theologie in Revolution“ von 1988 (bei der überraschenderweise Zitate und Verweise auf die von ihm verwendete Literatur fehlen) und auf eine Anthologie theologischer Texte von Arce, die 2009 unter dem Titel „Cómo es que aún no entendéis?“ (Warum versteht ihr noch nicht?) herausgegeben wurde. In diesen beiden Werken sind vom Autor in vorangegangenen Jahrzehnten

[418] Vgl. Das Vorwort von Ary Fernández; in: Arce, Sergio: ¿Cómo es que aún no entendéis? (Warum versteht ihr noch nicht?); 2009; S. 12.

erarbeitete Artikel, Predigten und Vorträge in der Absicht zusammengestellt worden, seinen Entwurf einer Theologie in Revolution zu systematisieren.[419] Zudem stützen wir uns auf Arces im Jahr 2002 veröffentlichte „Systematische Theologie: Prolegomena“, die im Wesentlichen seine hauptsächlich am SET gehaltenen Theologie-Vorlesungen beinhaltet.

Der theologische Werdegang von S. Arce beginnt im Jahr 1942 mit seinen ersten Theologiestudien im Evangelischen Seminar von Rio Piedras in Puerto Rico, einer Institution, die er selbst Jahrzehnte später als „eine Institution von großer intellektueller Freiheit“ bezeichnete.[420] Dort prägte ihn insbesondere jener Teil der Professoren, die Unabhängigkeitsideen und in gewissem Maße eine marxistische Ideologie vertraten. Mit dem Marxismus war er schon Jahre vorher in Berührung gekommen, nämlich während seines Studiums der Philosophie und Geisteswissenschaften an der Universität von La Habana, an der er den Titel des Doktors der Philosophie erlangte.[421] Nach Abschluss seines Theologiestudiums in Puerto Rico nahm er Doktorandenstudien in Theologie an der Universität von Princeton auf, die er jedoch 1961 unterbrechen musste, bevor er seine Doktorarbeit einreichen konnte. Nach dem massiven Exodus kubanischer Pastoren und Professoren empfand er es als seine Verantwortung, nach Kuba zurückzukehren und sich in seiner presbyterianischen Kirche zu engagieren. Aus seiner Studienzeit an der Universität von La Habana, in Puerto Rico und in Princeton identifiziert Arce selbst einige für seine theologische Ausbildung und letztendlich für die Formulierung seiner Theologie in Revolution grundlegende Elemente. Darunter nennt Arce an erster Stelle die Ethisierung der reformierten Tradition, die ihm in seiner presbyterianischen Kirche und durch die Unabhängigkeitsbewegung gegen den US-Kolonialismus im Evangelischen Seminar von Rio Piedras in Puerto Rico vermittelt worden ist. An diesem Institut erlangte zudem der spanische Anthropozentrismus, insbesondere der der sogenannten „Generación del 98“, eine besondere Bedeutung für ihn. Auch der Einfluss des christlichen Existentialismus, gekennzeichnet durch eine Geschichtsauffassung aus kantianischer und marxistischer Perspektive, stammt aus dieser Zeit. Die so entstandene Synthese führte zur Bildung eines grundlegenden Anthropozentrismus, der S. Arce als „ideologischer Filter“ für den Dialog mit den bedeutendsten Denkern aus der Dogmengeschichte diente. Unter diesen räumt der kubanische Theologe Origenes, Thomas von Aquin, Johannes vom Kreuz, U. Zwinglio, J. Calvin, Juan de Valdés, K. Barth, den Brüdern Reinhold und Richard Niebuhr, Richard Shaull, J. Moltmann und J. B. Metz eine herausragende Stellung ein.[422]

---

[419] Ähnliches geschah bei den Veröffentlichungen von J.B.Metz zu seiner Politischen Theologie, vgl. ders., Zur Theologie der Welt 1968; Glaube in Geschichte und Gesellschaft 1977; Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1997.

[420] Arce, S. 2009; S. 21.

[421] Vgl. Arce, Sergio: Itinerario Teológico; (“Theologischer Weg”) in: Tamayo, Juan-José; S. 115 ff.

[422] Vgl. Arce, S.; 2009; S. 22 ff.

Die Theologie von S. Arce bzw. seine Theologie in Revolution kann nur im Zusammenhang mit dem kubanischen revolutionären Kontext verstanden werden. Dessen Entwicklung hat die Richtung und die Intensität seiner theologischen Reflexion bestimmt. Die Entwicklung seiner Theologie vollzog sich in zwei grundsätzlichen Bereichen. In einen ersten Bereich ordnen wir die Überlegungen zu den Voraussetzungen seiner Theologie ein. Seinen Ausgangspunkt stellen die neuen sozio-politisch-religiösen Herausforderungen dar,[423] denen sich das Christentum überall im Kontext der 60er Jahre stellen musste. Ebendiese allgemeinen Voraussetzungen erkennen wir, wenn auch mit einigen Abweichungen, ebenso in den Anfängen der PTM, so etwa die Motivationen bzw. Faktoren der Wende der Theologie in den 1960er Jahren im Kontext Europas. In einen zweiten Bereich ordnen wir jene Darlegungen ein, die von der konkreten kubanischen Realität und der direkten Beziehung zum kubanischen marxistischen Prozess ausgehen, der als Vermittler schlechthin für die christliche Botschaft auf Kuba dargestellt wird.

VI.1-Voraussetzungen der christlichen Botschaft im Kontext der 1960er Jahre nach S. Arce

a- Die christliche Theologie als auf die politische Praxis orientierte Botschaft

Für Arce ist das Evangelium ein Ereignis, das ein κήρυγμα (Botschaft), eine διδαχή (Lehre) und eine κοινωνία (Gemeinschaft/Solidarität) umfasst. Hinsichtlich der Botschaft geht es unmittelbar um das Theologische, da man damit beginnen muss, zum Christentum selbst zu predigen; hinsichtlich der Lehre um das Pädagogische, denn wir sollen „allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann sein, der Rechenschaft über die Hoffnung fordert“ (1 Petr. 3, 15) und schließlich hinsichtlich der Solidarität um die Ethik, denn nun „ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung“ (Röm. 13,10). Das Evangelium ist im Wesentlichen mehr eine Angelegenheit der Ethik als der Philosophien. Von den Christen werden demnach solche Gesinnungen und Handlungen erwartet, die dessen ethischen Inhalt materialisieren. Das Evangelium ist ein befreiender Glaube, der sich zu einer konkreten Hoffnung, die gelehrt wird, und einer liebenden Solidarität, die gelebt wird, bekennt.[424] Dies macht die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche zu einem in das Leben der Polis eingebetteten Ereignis und wird damit politisch. All dies bringt die theologische Botschaft der Gesellschaft

[423] Mit dem neuen Kontext in den 1960er Jahren, welcher die christliche Botschaft gesellschaftlich und politisch herausgefordert hat, beziehen wir uns auf soziale, politische und religiöse Ereignisse, welche Einfluss auf die verschiedenen Gesellschaften in diesem Jahrzehnt und in den nächsten Jahrzehnten ausgeübt haben. Sie erkennen wir im Wesentlichen im Zweiten Vatikanischen Konzil; in den sozialen Emanzipations- und Menschenrechtsbewegungen in Europa und in Nordamerika; und auch in den Befreiungs-und Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika, Afrika und dem Nahem Osten, mit denen die kubanische Revolution auf verschiedene Weise in aktiver Verbindung gestanden hat.

[424] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 95.

näher, denn:

> „Die Welt von heute interessiert sich aus ‚historischen' Gründen mehr für die Aktion als für die Idee, mehr für die Tat als für das Wort. Die beiden Aspekte sind nicht ganz voneinander zu trennen, aber wie Marx sagte, komme es nicht darauf an, die Welt verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verändern. So haben wir in der Vergangenheit von der Liebe Gottes gesprochen, doch unseren Nächsten nicht geliebt; wir haben uns selbst mehr geliebt als unsere Nächsten. Wir Christen haben mehr für uns selbst als Individuen gelebt, die Kirche mehr für sich selbst als Institution als für die anderen. Damit haben wir die Fähigkeit aufgegeben, das Evangelium zu verkünden, was die verwandelnde und liebevolle Tat Gottes in Jesus Christus ist".[425]

Später behauptete S. Arce im Zuge seiner Reflexion über das Werk Jesu Christi hinsichtlich der gesellschaftlichen Befreiung:

> „Der Glaube wird im Grunde genommen nicht gelehrt, er wird nicht pädagogisiert. Was gelehrt und pädagogisiert wird, ist die Hoffnung. Der Glaube wird nicht vermittelt. Was vermittelt wird, ist die Liebe durch das (tägliche) Tun".[426]

Die Vorstellung der Liebe als alltägliche Praxis ist aber vergessen worden denkt S. Arce , besonders in den kapitalistischen Gesellschaften, wo zwar sonntags in den Kirchen das evangelische Gebot, die Nächsten wie sich selbst zu lieben, gefordert wird, doch ist diese Forderung ab dem Montag verstummt, insofern „dem Gebot" des Egoismus und des Individualismus gefolgt, bzw. die Nächstenliebe vergessen wird.

In solchen egoistischen Kontexten, wo darüber hinaus die Christen zu oft vergessen, konkrete barmherzige und liebevolle Vorgehen durchzuführen, und sich stattdessen mit abstrakten und intellektuellen Überlegungen beschäftigen, welche gar nichts mit der *fides* zu tun haben, fordert man von der christlichen Theologie, dass sie sich als kritische Disziplin in erster Linie innerhalb der Kirchen zeigt. Die aktuelle Krise der Theologie, behauptet S. Arce, liege eigentlich im Verlust ihres kritisch-praktischen Sinnes (*τέλος*), insofern sie sich in eine bloß theoretische Disziplin verwandelt habe.[427]

Von daher wird oft in der Theologie S. Arces das biblische Gebot der praktische Liebe als theologischer *τέλος* und Äußerung der christlichen Praxis dargestellt und dazu aufgefordert. Das Beispiel von Camilo Torres, der mit seiner revolutionären Praxis versucht hat, die Liebe, noch genauer „el amor eficaz" (die wirkungsvolle Liebe), zu allen durchzusetzen und zugleich diese durchgesetzte Praxis der wirkungs-

---

[425] A.a.O.; S. 53.
[426] A.a.O. S. 165.
[427] A.a.O. S. 72, 74. Vgl. hier im ersten Kapitel vorliegender Arbeit die ähnlichen Überlegungen und Gründe für die Identitätskrise der christlichen Theologie, welche Metz in der Veröffentlichung „Glaube in Geschichte und Gesellschaft"in der Auseinandersetzung mit Hans Küng entwickelt.

vollen Liebe als Maßstab des Gottesgerichtes in der Geschichte darzulegen, bedeutete für Arce im Kontext der lateinamerikanischen Kirchen die herausragendste Äußerung des evangelischen Gebotes bzw. der Nachfolge Jesu Christi.[428] S. Arce zufolge ist dieses Beispiel für die kubanische Kirche bedeutsam geworden, da es hier, wie es Niklaus Schmid in seiner Untersuchung der politischen Theologie von Arce formuliert, „auf den Boden der Erfahrung einer kirchlichen Praxis fiel, in welcher Liebe entweder als bloßes Gefühl missverstanden wurde, oder wo Liebe im alleinigen Allmosengeben keine dauerhafte Wirkung zeigte".[429]

b. Die christliche Botschaft als säkulares Christentum

Für S. Arce kann es keine echte Verkündung des Evangeliums geben, die Kirche kann niemandem Hoffnung geben, ohne zunächst zu versuchen, ihre Botschaft zu säkularisieren, und zugleich die Gleichzeitigkeit mit der säkularisierten Gesellschaft durch ihre Praxis zu erreichen.

Nicht nur eine gesellschaftsnahe christliche Praxis wird die Mission der Kirche noch weiter klären, sondern auch der Versuch des Christentums, seine Botschaft zu säkularisieren und selbst an einer neuen, säkularisierten Gesellschaft teilzuhaben.

Wenn Metz im gesellschaftlichen „säkularen" neuen Kontext der 1960er Jahre, überhaupt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, sowohl die christliche Herausforderung eines Dialogs mit der säkularisierten Kultur und Welt (Vgl Das metaphysisch–anthropozentrisch-säkularisierte Stadium in der Entwicklung der PTM in der vorliegenden Arbeit II.1), wie auch die Elemente für seine Kritik an der bürgerlichen Religion, welche die christliche Botschaft übermäßig privat und „unweltlich" darstellte[430], fand, bedeutet jetzt für S. Arce die neue gesellschaftliche Wirklichkeit Kubas nicht nur den Anlass zur Säkularisierung der christlichen Botschaft, um in Dialog mit einer immer säkularer, marxistischer und „revolutionärer" gewordenen Gesellschaft zusammenzusetzen, sondern auch ein Gottesgebot des Zeugnisses der evangelischen Botschaft für das Zusammenleben in ihr, nicht wie ein isoliertes We-

---

[428] Arce, S.; 1983; S. 26, 32.

[429] Schmid, Niklaus; S.63; Vgl. auch: Arce, S; "El pensamiento de Camilo desde la perspectiva de la teología cubana" (Das Denken Camilos aus der Perspective der kubanischen Theologie) in: Arce, S. 1983; S. 21-38.

[430] Obwohl im Prinzip die Voraussetzungen einer Kritik an der bürgerlichen Religion in den ersten Jahren der TRK zu finden sind, fuhr Metz dennoch seine Kritik an einer extrem spirituellen unweltlichen Interpretation des Glaubens in der bürgerlichen Religion in späteren Stadien seiner theologischen Entwicklung fort. Beim Artikel „Von der produktiven Ungleichzeitigkeit der Religion: Eine Antwort an Jürgen Habermas" in den 1980er Jahren hob Metz das produktive Vorbild der Basisgemeinde hervor, welche als Alternative des kritisierbaren Modells der bürgerlichen Religion in einer säkularisierten Welt gilt, insofern die Basisgemeinden eine neue Vermittlung von privaten und öffentlichen Belangen geworden sind, ohne den häufigen Fehler zu begehen, die christliche Botschaft in eine bloße säkulare Praxis zu verwandeln. Hier wird außerdem gezeigt, dass genau in „den ungleichzeitigen Inhalten der christlichen Religion, wie z.B. denen der Sünde und der Umkehr der Herzen, des Opfers und der Gnade, die sich von ihrem Ursprung her allemal einer reinen Verinnerlichung widersetzen, eigentlich eine größere politische Brisanz und Widerstandskraft, weil radikalere Beanspruchbarkeit der Menschen liegt, als in ihren puren Säkularisaten". Vgl. hier Metz; 1981; S. 18 ff.

sen, sondern wie lebendiges und wirksames Element in ihr.

Wie Metz und R. Cepeda geht S. Arce von der Voraussetzung aus, dass viele der zentralen biblischen Themen – insbesondere die Schöpfungsgeschichte im ersten Kapitel des 1. Buch Mose, in der kritisch und prophetisch der Versuch unternommen wird, die Welt der Natur zu entmythisieren und zu „ent-göttlichen", ebenso wie das Ereignis Jesus Christus selbst, die Menschwerdung Gottes in den Evangelien oder die von Paulus im Brief an die Philipper beschriebene Kenosis, laut S. Arce die Darstellung der „absoluten Säkularisierung Gottes, der zum Menschen des 1. Jahrhunderts wird, galiläischer Jude und Zimmermann" – in perfekter Harmonie zu den Voraussetzungen und Darlegungen einer Säkularisierungstheologie stehen. In diesem Punkt ist der Einfluss der Theologien des anglikanischen Bischofs J. A. T. Robinson und vor allem von Harvey Cox zu erkennen.[431]

Von da aus stellte sich die Forderung, in der Geschichte nicht mehr zwischen angeblich säkularen und heiligen Ereignissen zu unterscheiden, wie es die Kirchen bei ihren traditionellen Dogmen und der von ihnen entwickelten bürgerlichen Religion, wie Metz sie definiert hat, oft getan haben, sondern es wird gerade gefordert, die gesamte Geschichte als eine einzige und gemeinsame zu betrachten.

Nach S. Arce sei das Historische, aus der „horizontalen" menschlichen Perspektive, das Geschehen der Verwirklichung der Menschen, wohingegen aus der „vertikalen" Perspektive Gottes, die Ewigkeit das Geschehen der menschlichen Verwirklichung sei. Das Ereignis Jesus Christus, genau seine Kreuzigung bedeutete für S. Arce den eigentlichen höchsten Konvergenzpunkt in der Geschichte, wo die „vertikale" und „horizontale" Perspektive zusammentreffen: Gott wurde endgültig Menschen. Von daher müsse es keine säkulare Geschichte und heilige Geschichte geben. Jedes historische Ereignis sei heilig und säkular gleichzeitig.[432]

Dieser Entwurf eines säkularen Christentums wird in der S. Arces Theologie durch den Ruf an die kubanische Kirche, die Geschichte der Kirchen Kubas in einer Einheit mit der säkularen Geschichte, also mit der Geschichte der neuen kubanischen Gesellschaft in Revolution zu betrachten, konkretisiert.

> „Die Kirche ist dazu berufen, Kirche in der Welt zu sein, und sollte sich nicht zum Ziel setzen, die Welt in Kirche zu verwandeln. (Deshalb) besteht unsere evangelistische Aufgabe in dem Versuch, auf indirektem Wege zu ermöglichen, dass die Welt jenen Christus entdecke, der bereits da ist, und zwar in dem, was an ihren politischen Strukturen gerecht ist, in dem, was an ihren sozialen Strukturen friedlich ist, in dem, was an ihren wirtschaftlichen Strukturen egalitär ist... Dies ist die Entdeckung, die die Welt zu einer ‚evangelisierten' Welt machen würde... die sie zu einer besseren Welt machen würde, aber nicht zu einer Kirche. Das Höchste, das wir als Gläubige erreichen, ist es, ‚Zeugen' des Wortes zu sein, das bereits in der Welt ist".[433]

---

[431] Vgl. hier Arce, S. 1988; Bd. I; S. 42, 43, 66, 125.
[432] A.a.O. S. 103, 104
[433] Arce, S. 1988; Bd.II; 13, 14, 15.

c- Christliche Fundamente einer Anthropologie: Das Anthropozentrische der Theologie

Wie bereits vorweggenommen, zeigt die kubanische Theologie einen deutlichen Einfluss des Barthianischen Denkens, bei dem die biblische Offenbarung als Ausgangspunkt und Zentrum der theologischen Reflexion fungiert. S. Arces Theologie stellt keine Ausnahme dar. Insofern wäre es nicht zutreffend, sie als anthropozentrisch zu bezeichnen.[434]

Im Dialog mit einem anderen reformierten Theologen jedoch, in diesem Fall mit dem Gründer der reformierten Tradition, mit Johannes Calvin, würde S. Arce den biblischen Glauben im Grunde genommen als höchst anthropozentrisch bezeichnen. Genau dies war der Schwerpunkt seines an der Philosophischen Fakultät der Universität von La Habana gehaltenen Vortrags „Biblische Grundlagen für eine Anthropologie“, welche ihm zufolge den Ausgangspunkt der Theologie in Revolution darstellte. S. Arce geht von der gleichen gnoseologischen Voraussetzung aus, auf die sich der Reformator aus Genf in seiner Institutio Christianae Religionis bei der Definition des christlichen Glaubens stützt: „Gott erkennen ist den Menschen erkennen und den Menschen erkennen ist Gott erkennen“.[435]

Die Anthropologie stellt ein großes biblisches Anliegen dar.

Für S. Arce steht fest, dass eines der Interessen der Autoren des 1. Buch Mose darin besteht, die Welt zu entgöttlichen und damit säkularer zu machen. Dies unterschied das hebräische Volk von den anderen Kulturen und Religionen, mit denen es zusammenleben musste und bei denen kosmogonische Angelegenheiten im Vordergrund standen. Allerdings ist die Absicht der biblischen Autoren, bei der Darstellung des Universums den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, ebenfalls offensichtlich. Die ersten beiden Kapitel der Bibel sprechen vom Menschen, indem sie ihn just ins Zentrum des göttlichen schöpferischen Tuns stellen.

S. Arce zufolge entspricht diese Auffassung dem anthropologischen Interesse der biblischen Autoren. Eine biblische Kosmogonie als solche existiert nicht. Der Gott der Bibel ist der Gott der Kreatur, der Gott des Menschen, durch den Menschen und im Menschen. Wenn die Bibel andere Bereiche thematisiert, tut sie es stets in enger Beziehung zum Menschen, selbst das Thema Gott. Diese Eigenschaft zeigt sich noch deutlicher in der wichtigsten Doktrin der christlichen Theologie: der Menschwerdung. Der „biblische“ Mensch begreift sich selbst in dynamischer Beziehung zu den Kräften, die auf das Leben wirken, insbesondere, wenn diese sich in der Geschichte und der Gesellschaft zeigen. S. Arce zufolge führt uns all dies zur Auffassung der Geschichte als heilige oder göttliche Geschichte insofern sie uns von der Geschichte des Menschen berichtet. „Die Geschichte ist heilige Geschichte, weil sie menschliche

[434] Vgl. hier das Vorwort von Ary Fernandez in: Arce, S.; 2009; S. 16.
[435] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 32.

Geschichte ist".[436]

Damit findet der kubanische Theologe Ähnlichkeiten zwischen dem biblischen Anthropozentrismus, vor allem in den mythisch-poetischen Erzählungen des 1. Buch Mose, zum anthropologischen Denken von Karl Marx, wenn letzterer behauptet, „nur der Mensch hat es fertig gebracht, der Natur seinen Stempel aufzudrücken, indem er nicht nur Pflanzen und Tiere versetzte, sondern auch den Aspekt, das Klima seines Wohnorts, ja die Pflanzen und Tiere selbst so veränderte, dass die Folgen seiner Tätigkeit nur mit dem Absterben des Erdballs verschwinden können".[437]

Für S. Arce bildet diese Herrschaft und Kontrolle des Menschen, der der ihn umgebenden Welt seinen Stempel aufdrückt, den Mittelpunkt des biblischen Begriffes des Menschen, die Bedeutung des „Ebenbildes" Gottes. „Die Freiheit des Menschen über die Vorgaben der Natur ist das Wesen der Spiritualität", seiner „Transzendenz", seines „Menschseins".[438]

VI.1.2- Der Begriff „Arbeit" als anthropologisches Prinzip. Συνεργός: „Meine Arbeit sind Sie".

Die Aussagen Arces zur Arbeit hängen mit christlichem Anthropozentrismus zusammen. Sowohl bei Feuerbach wie auch in der Bibel, genauer in der paulinischen Theologie, wird für S. Arce in der anthropologischen Vorstellung des Christentums das Leibliche zum Zentrum der Konzeption des Menschen. Laut der zweiten Schöpfungserzählung in 1. Mose wird der Mensch aus Staub, bzw. aus den gleichen Stoffen wie die Schöpfung gemacht. Von daher stellt S. Arce die Arbeit als eine notwendige menschliche Kategorie dar, die wie das Ökonomische bei den Marxisten als das Fundament der menschlichen Existenz verstanden wird.[439]

Im Gegensatz zur Auffassung der klassischen griechischen Philosophie, in deren Rahmen besonders Aristoteles versuchte, die verschiedenen Formen der Beziehung des Menschen zu seiner Welt darzustellen, und die lehrte, dass nur die Sklaven arbeiten und „wirkliche Menschen", die sich auf ein hohes Ziel richten, ihre Zeit der Meditation widmen sollten, womit die Arbeit als „Aktivität von weniger Bedeutung und niedrigem Wert" eingeordnet wird,[440] findet S. Arce in der Bibel, und zwar schon von den Erzählungen des 1. Buch Mose an, eine vollkommen andere Bedeutung der Arbeit: Die Arbeit als eine schöpferische, revolutionäre und deshalb würdige Tätigkeit. Die Schöpfungserzählungen in 1. Mose zeigen uns vor allem, dass die schöpferische Arbeit Gottes nicht mit seinem Schöpfungswerk in sechs Tagen abgeschlossen ist. Das bedeutet für S. Arce, dass der Mensch laut der biblischen Erzählungen

[436] A.a.O. S. 33.
[437] Ebd.
[438] A.a.O.S. 34.
[439] Vgl. Arce, S. 1988; Bd. I; S. 37ff; 1985; S. 33ff; auch Schmid, Nikolaus; S. 84ff.
[440] Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 46.

den Auftrag bekommen hat, die schöpferische Arbeit Gottes fortzuführen.[441]

Darüber hinaus erkennt S. Arce den Wert von Hegels These an, insofern dieser „korrekt erkannte“, dass das „Wesen des Menschen“, welches S. Arce als „menschliche Spiritualität“ definiert, durch kreative Arbeit verwirklicht wird. Laut Hegel ist es die Arbeit, die das Erreichen, Entwickeln und Verwirklichen der spirituellen Wesenheit des Menschen möglich macht.[442] Allerdings ist S. Arce der Ansicht, dass diese essentielle und grundlegende Eigenschaft im Wesen des Menschen, die Hegel für S. Arce zutreffenderweise in der Arbeit, in der menschlichen Tätigkeit, erkannte, bereits in der Bibel zum Ausdruck kam.

So wird laut S. Arce der Mensch von der biblischen Schöpfungsgeschichte als dasjenige Wesen dargestellt, das sich selbst in seiner eigenen historischen Tätigkeit schafft, und zwar durch seine Arbeit, also als ein Wesen, das seine Wesenheit selbst realisiert. Für S. Arce besteht keinerlei Zweifel, dass der Mensch in der gesamten Bibel als Ko-Schöpfer Gottes dargestellt wird, und zwar in dem Maße, in dem er durch seine Arbeit das göttliche Schöpfungswerk fortsetzt. Daher sei die „Arbeit“ des Menschen schon immer „das Maß des Erreichens oder Realisierens seiner Menschlichkeit“ gewesen.[443]

Damit verlieh S. Arce, in gewisser Weise Erbe des calvinistischen protestantischen Erbes, der menschlichen Arbeit eine heilige Konnotation, oder zumindest stellte er sie als intrinsisches Element der Beziehung des Gläubigen zu Gott dar. Nach der bekannten These von M. Weber sei dies den Calvinisten in den ursprünglichen kapitalistischen Gesellschaften sehr präsent gewesen, obwohl die „Vergöttlichung“ der Arbeit kein exklusiver Anspruch der protestantischen kapitalistischen Gesellschaften sei. Auch in den sozialistischen Staaten fand eine gewisse Sakralisierung bzw. Verehrung der Arbeit statt.[444]

S. Arce nimmt sich vor, seine anthropologische These über die Arbeit aus biblisch-theologischer Perspektive über den neutestamentarischen bzw. paulinischen Begriff συνεργός zu entwickeln.[445] Für S. Arce ist der Mensch vor allem ein συνεργός. Damit kommt es dem kubanischen Theologen nicht nur darauf an, den Wert und das Potenzial der schöpferischen Arbeit des Menschen anzuerkennen, sondern er stellt diesen als συνεργός dar, das heißt, „als Kamerad und Gehilfe der schöpferischen Kräfte Gottes, die in der Welt in einem Schöpfungsprozess wirksam werden“ und die gleichzeitig, aus der Perspektive einer Theologie im revolutionären marxistischen Kontext, einen integrierenden und befreienden Prozess bedeuten.[446]

---

[441] Vgl. Arce, S. 1985; S. 41ff.
[442] Vgl. Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 34, 35.
[443] A.a.O. S. 145.
[444] Im hiermit zusammenhängenden Kapitel über die UMAP und die kritische Beurteilung der TRK werden wir versuchen, dieses Phänomen der Verehrung der Arbeit mit Bezug auf den marxistischen kubanischen Kontext zu vertiefen.
[445] Mit Ausnahme einer Stelle im 3. Brief des Johannes tritt der Begriff συνεργός nur im „Corpus Paulinum“ auf.
[446] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 37.

Auch wenn das Thema von S. Arce schon in den 70er Jahren behandelt wurde, insbesondere in „Das presbyterianische Glaubensbekenntnis“ (1977), vertieft er es in einem Artikel aus dem Jahr 1981, in dem er von einer exegetisch-philologisch-theologischen Analyse der Bedeutung des Begriffs συνεργός ausgeht. Der kubanische Theologe konzentriert sich auf 1 Kor 3,9, den von der presbyterianischen Kirche Kubas für dieses Jahr ausgewählten Bibeltext.

Wie bereits angedeutet, vertrat S. Arce den Standpunkt, dass nach der Bibel, also schon lange, bevor der Marxismus und das hegelianische Denken es so darstellten, der Mensch das sei, was er schaffe, und das, was er schaffe, sei der Mensch.[447] Nun hingegen versucht er, aus christlicher Perspektive das *Telos* der Arbeit des Menschen zu vertiefen, indem er den Arbeiter in seiner Beziehung zu Gott nicht nur als denjenigen darstellt, der das göttliche Schöpferwerk fortsetzt, sondern auch als συνεργός, als „Helfer“, „Arbeitskamerad“, „Kollege“ Gottes:

„In συν-εργός entdecken wir schließlich den gleichen Sinn, der sich aus philologischer Sicht von der etymologischen Bedeutung des Begriffs herleitet. Hier geht es nicht um diejenigen, die als Individuen nebeneinander arbeiten. Die Wirkung eines „Arbeiters“ oder einer „Arbeit“ erstreckt sich auf den „anderen“, sie schaffen sich gegenseitig, sie integrieren und befreien sich im Sein und im Wirken in und auf das Sein und Wirken des anderen, das heißt, in der Gegenseitigkeit ihrer Arbeiten (gegenseitige Arbeiten). Es sind nicht mehr nur zwei Arbeiter, sondern nun ist der eine der Arbeitskamerad des anderen und umgekehrt, und sie werden zu Mit-Arbeitern“.[448]

Dieses συνεργός, der Arbeitskamerad Gottes zu sein, ist, was laut Paulus im Korintherbrief die „Spirituellen“ auszeichnet.

Was aber bedeutet die Auffassung der Arbeit als συνεργία des Arbeiters bzw. als συνεργός für eine (presbyterianisch-reformierte) kubanische Kirche, die ihre Identität und den Sinn ihrer Mission in einem sozialistischen Kontext sucht, also als Kameradin Gottes? „Was ist dieses „gegenseitige Arbeiten“, das „füreinander Ergebnis der Arbeit des anderen sein“, fragt sich S. Arce. Der kubanische Theologe findet die Antwort in dem alltäglichen kubanischen Leben selbst, als Frucht des revolutionären Prozesses. Und wie? Nämlich auf die einfachste Art und Weise, so wie Gott die tiefsten Geheimnisse offenbart. In diesem Sinn bezieht sich S. Arce auf seine Erfahrungen beim Besuch gastronomischer Betriebe. Dort findet sich häufig ein Schild, das allen Gästen mitteilt: „Meine Arbeit sind Sie“. Das heißt, überlegt S. Arce, ich, eine Person, ein Subjekt, konstituiere mich von dem Moment an, da ich mich anschicke, mich von einem Kameraden bedienen zu lassen, in dessen Arbeit. Das Motto der Gastronomen besitzt für S. Arce eine ganz außerordentliche, offenbarende und relevante, Kraft: „Mit diesem Prinzip wird die menschliche Kondition des mich bedie-

[447] Arce, S.: “Compañeros de trabajo de Dios”; in: Cepeda, R.; 1988; S. 27.
[448] A.a.O. S. 30, 31.

nenden Kameraden und meiner selbst, in diesem Fall als sein Arbeitskamerad, auf ein höheres Niveau der Humanisierung erhoben... Ausgehend von diesem Prinzip ist die Arbeit kein Objekt mehr, sondern die Arbeit bin ich, bist du, ist er, das heißt, ein Subjekt".[449] Auf diese Weise wird der Ballast der Objektivierung abgeworfen, welche die Arbeit besonders in den kapitalistischen Gesellschaften zu einer entfremdeten Tätigkeit und so zu einem Instrument der Ausbeutung gemacht hat, während die gewünschte Subjektivierung der Arbeit erreicht wird, was der „Humanisierung" unseres Tuns gleichkommt. Aber Arce geht noch weiter:

> „Mit dem Verschwinden des Raums, in dem die Objektivierung stattfindet, gibt es keinerlei Möglichkeit der Entfremdung mehr. Die getane Arbeit eröffnet tatsächlich einen Raum, damit Gott in den Prozess eintritt – da sich jener Raum, in dem Sünde geschehen kann, schließt. Uns alle in der Arbeit der anderen zu konstituieren, die einen in der der anderen, bedeutet, uns als Mitschöpfer zusammen mit Gott zu konstituieren, als Arbeitskameraden Gottes in seinem schöpferischen, integrierenden und befreienden Werk, Kameraden Gottes und der anderen Menschen".[450]

Aus diesem Grund erinnert S. Arce seine Kirche daran, dass sie die kubanische historische Realität nicht genau in dem Punkt ignorieren und ungenutzt lassen könne, wo sich ihr neue Schlüssel zur Befreiung präsentieren, um die evangelische Botschaft zu verstehen und ihre Mission zu erfüllen. Zu diesem Zweck, denkt S. Arce, müsse die Kirche beginnen, die Gemeinschaft der Arbeitskameraden Gottes zu sein, befreit von jeder entfremdenden und sündigen Objektivierung in ihren verschiedenen Werken.[451]

Diese neue Einstellung der Kirche führe sie zum „Spirituellen", indem sie sie gemäß den paulinischen Kategorien vom „Fleischlichen" wegführe. Und die spirituelle Fülle besteht S. Arce zufolge darin, dass die Arbeit ihre höchste menschliche Realisierung erreicht, was den Menschen wirklich und konkret zur *imago dei* macht. Für die Spirituellen, und das ist laut S. Arce das Paradigma für die Kirche, macht die Arbeitskameradschaft mit Gott zu ihrem Kameraden, und gleichzeitig alle anderen Menschen zu „seiner Arbeit". Die wirkliche Zugehörigkeit der Kirche zu Christus bedeute, wirkliche „Arbeitskameraden Gottes" geworden zu sein, mit all dem, was dies für die Gemeinschaft der Gläubigen bedeutet.[452]

---

[449] A.a.O. S. 47.
[450] A.a.O. S. 49, 50, 51.
[451] A.a.O. S. 52.
[452] A.a.O. S. 56, 68.

VI.2 - Zur Radikalisierung der kubanischen Theologie durch die Wirklichkeit der Revolution: Der Entwurf einer Theologie in Revolution

Der Glaube an einen Schöpfergott, Befreier und Integrierer, stellt für S. Arce gemäß einer seiner trinitarischen Thesen im Artikel „Zu einer Theologie der Befreiung" von 1971 das sozio-theologische radikalisierende Prinzip dar, das den revolutionären Christen aufgrund der Bedeutung, die der Revolution angesichts dieses trinitarischen Glaubens zukommt, in seiner Praxis stützen soll. So schrieb er: „Die Revolution ist die göttliche Form, Methode, Methodologie: zu schöpfen, zu befreien und zu integrieren".[453] Für S. Arce zwang der revolutionäre soziale Kontext Kubas dazu, sich umgehend der Herausforderung zu stellen, die christliche Theologie auf Kuba und ihre Beziehung zur Revolution zu definieren. Diese Beziehung war zu einer zentralen Frage für viele Christen geworden, in *locus theologicus*, auch wenn sie anfangs nicht frei von Zweideutigkeiten und Widersprüchen gewesen war. Dennoch erkannten viele in der kubanischen revolutionären Praxis den Sinn einer Verwirklichung der Humanität und des christlichen Lebens.

VI.2.1. - Jesus, der Revolutionär

In S. Arces Theologie kommt ein Interesse an einer Entwicklung einer systematischen Christologie nicht zum Vorschein, da sich seine Theologie hauptsächlich auf andere Aspekte der systematischen Theologie stützt.[454] Konrad Stock behauptet in seiner kritischen Arbeit über das Glaubensbekenntnis der presbyterianischen Kirche Kubas, die wichtigsten christologischen Themen würden in der Theologie S. Arces im Formelhaften verborgen bleiben. Jesus Christus werde zwar bei Arce als Zentrum der Theologie dargestellt, doch eine solche christozentrische Vorstellung bekomme in der Tat Konkurrenz durch den Weg des Marxismus zur Erreichung der sozialistischen Gesellschaft, dem Arce den Vorrang in jedem Sinne gebe.[455]

Dennoch lässt sich ein christologischer Aspekt in seiner Theologie erkennen, der zur Voraussetzung seiner politischen Theologie in Revolution wird und gleichzeitig eine seiner radikalsten Thesen darstellt: Jesus Christus, der Revolutionär.

S. Arce, der wohl kaum dazu neigt, die Postulate der Befreiungstheologien in Lateinamerika unkritisch anzunehmen, geht bei diesem christologischen Aspekt von einer gemeinsamen Prämisse mit jenen Theologen aus, die die Figur Jesu Christi als Befreier entwickeln. Im Grunde genommen akzeptiert er, Jesus als Befreier zu ver-

[453] Vgl. Arce, S. 2009; S. 31, 32.
[454] In den Prolegomena seiner Systematischen Theologie 2002 nimmt das Thema Jesus Christus im Vergleich zu Themen der Ekklesiologie und Doktrin Gottes recht wenig Raum ein.
[455] Vgl. Stock, Konrad; S. 95ff. Vgl Auch Schmid, Niklaus; S. 107.

stehen. Für ihn bestehen keine Zweifel, dass Jesus von Nazareth vor allem den befreiten religiösen Menschen darstellt, während er gleichzeitig die Befreiung des religiösen Menschen bejaht. Jesus selbst sagte nach der Erzählung aus dem Johannesevangelium zur Samaritanerin: „Die Befreiung kommt von den Juden...", und die Geschichte endet mit der Behauptung der Frau: „Ich glaube, du bist der Christus". S. Arce zufolge behauptet sie dies im Bewusstsein, er sei „der Befreier". Eine Befreiung kann es jedoch weder im religiösen noch im persönlichen noch im individuellen Bereich geben, wenn dieser keine soziale Befreiung vorangeht. Die Gesamtheit dieser drei Stadien, die S. Arce zufolge in der paulinischen Theologie in den drei Typologien des Menschen (Körper, Seele und Geist) repräsentiert werden, ebenso wie in den in der Philosophie von Søren Kierkegaard entwickelten drei Lebensstadien, nämlich der ästhetischen, der ethischen und der religiösen Existenz, bilden die „Trilogie der menschlichen Befreiung" und führen zur endgültigen, vollständigen Befreiung.[456]

Nun beansprucht S. Arce, mit Jesus Christus als Figur der Befreiung noch weiter zu gehen, denn aus der Sicht des kubanischen und lateinamerikanischen Kontextes muss Jesus noch eher als Guerrillero und Revolutionär gesehen werden, denn:

> „Jeder Versuch, den Menschen aus Armut, Unterdrückung, Unwissenheit, Ausbeutung zu befreien, wie es Jesus von Nazareth mit seiner deutlich soziopolitisch-ökonomischen Botschaft vom Reich Gottes ankündigte, muss für uns naturgemäß eine Revolution bedeuten. Die Revolution bedeutet die Zerstörung der versklavenden Strukturen, aber was noch wichtiger ist, die Revolution ist Neu-Schöpfung des Menschen, der sich von den geschaffenen Interessen befreit, um sich auf die Suche nach neuen, im Wesen menschlicheren, also sozialen, Interessen zu machen. Dieser historische Moment wird in der Sprache des Lukasevangeliums das Gnadenjahr des Herrn genannt".[457]

Für S. Arce gibt es bei dem Versuch, Jesus als revolutionäres Paradigma darzustellen, jedoch noch ein weiteres entscheidendes Element, und zwar dessen Zugehörigkeit zur „Guerrilla"-Befreiungsbewegung der Zeloten.

S. Arces Darlegungen sind denen der sogenannten „Theologen der Revolution" ähnlich, bei denen seine These hauptsächlich in den 60er Jahren eine überaus positive Aufnahme fand.[458] Für seine These von Jesus als Zeloten stützt er sich auf eine Reihe von Publikationen, teils schon aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die auf den letzten archäologischen Entdeckungen basieren und die eine Zugehörigkeit Jesu zur Zeloten-Bewegung untermauern zu sein. Dies ist beispielsweise der Fall bei Robert Eisler, den Gershom Scholem in seinem Buch „Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des

---

[456] Siehe "Cristo y la liberación social" (Christus und die sozialle Befreiung); in: Arce, S. 1988; Bd. 1; S. 153-203.

[457] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 175.

[458] Vgl. hier die kleine Arbeit von Martin Hengel „War Jesus revolutionär?", in der sich der Author mit den wichtigsten Arbeiten zum Thema Theologie der Revolution beschäftigt. Hengel, Martin; S. 6ff; S. 27.

Gerechten“ (1929) als einen der „phantasievollsten und gebildetsten Religionshistoriker“ bezeichnet, „der für alle großen ungelösten Probleme genial-falsche Lösungen der überraschendsten Art bereit hatte“[459]; bei der Publikation von S. G. F. Brandon aus Manchester, „Jesus and the Zealots“ (1967); und bei Paul Winter mit seinem Werk „On the trial of Jesus“ (1974).

Zurzeit Jesu existierten zahlreiche politische, religiöse und revolutionäre Gruppen oder Parteien. S. Arce nennt als die bedeutendsten die Sadduzäer, die die politisch-religiöse Partei der Aristokratie bildeten; die Pharisäer, die sich als die Gesonderten, die Heiligen, die „Apolitischen“ auffassten; die Essäer [Essener?], die eine „gesellschaftlich entwickelte“ Gruppe darstellten, wenn auch in Form eines Ghettos aufgrund ihrer asketischen und monastischen Sitten; die Herodianer, die eine „paramilitärische“ Gruppe der jeweiligen Regierung waren; die Publicani, die Steuereintreiber Roms, die als ehrgeizig und egoistisch dargestellt werden; und schließlich die Gruppe der Zeloten, die der Nationalisten und Rebellen.

Für S. Arce besteht kein Zweifel an der Zugehörigkeit zu oder zumindest an der Sympathie Jesu der Zeloten-Bewegung gegenüber. Dabei geht er von der Prämisse aus, dass der evangelischen Erzählung zufolge der Diskurs und die Praxis Jesu der Gruppe der Zeloten viel näher stand als der aller anderen. In diesem Sinne ist hervorzuheben:

- Seine Verkündigung der sofortigen Ankunft des Gottesreiches.
- Seine kritische Haltung Herodes gegenüber.
- Die Tatsache, dass er Zeloten bei seinen Jüngern hatte.
- Die Reinigung des Tempels.
- Die Tatsache, dass seine Jünger auf Getsemani zu den Waffen greifen.
- Die Gerichtverhandlung und das von den Römern gefällte Urteil gegen ihn.
- Seine öffentlichen Vorwürfe gegen die Reichen.[460]

Auch wenn S. Arce mit Oscar Cullmann und dessen Werk „Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit“ 1970 darin übereinstimmt, dass im Diskurs Jesu Kritiken an der Zeloten-Bewegung enthalten sind, sieht er darin keinen Grund, an der Zugehörigkeit Jesu zu dieser politischen Gruppe zu zweifeln – im Gegensatz zu O. Cullmann –, und noch viel weniger dafür, an seinen revolutionären Einstellungen zu zweifeln, denn „um Revolutionär zu sein, um aktiv und engagiert mit einer revolutionären Politik oder Ideologie zu sympathisieren, ist es nicht erforderlich, dass der Revolutionär unkritisch ist, sondern das genaue Gegenteil“.[461]

Die Botschaft Jesu stimmte weder inhaltlich noch formell mit den anderen großen sozio-politisch-religiösen Bewegungen jener Zeit überein. Der kubanische Theologe

---

[459] Scholem, Gershom: Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft, 1975; in: Hubner, Andreas: „Robert Eisler“; website des Instituts für Kunstgeschihte, Wien Universität; http://www.univie.ac.at/geschichtegesichtet/r_eisler.html; abgerufen am 31.12.2011.
[460] Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 198, 199.
[461] Ebd.

behauptet, es seien eben „die Pharisäer, die Sadduzäer, die Essäer und die Publicani von heute“, die beabsichtigten, die revolutionären und guerrilla-ähnlichen Seiten Jesu zu verbergen. Bestenfalls stellen sie ihn als „spirituellen Revolutionär“ dar. Interessanterweise sind es dieselben, die „Gott zu einem Imperialisten und Kapitalistenfreund machen“.[462]

Jesus war der Revolutionär schlechthin: ein Guerrillero. Zweifellos „war er der Marx seiner Zeit“, behauptete Arce kürzlich in einem Interview.[463] Das Evangelium und seine Geschichte bestätigen, dass Jesus ein Befreier war, aber vor allem ein Revolutionär. So akzeptiert Arce mit voller Überzeugung, dass Christus und der revolutionäre Guerrillero zwei Figuren darstellen, die kaum voneinander trennbar sind. Daher war Camilo Torres Restrepo, der als Guerrillero im Kampf in Kolumbien fiel, zu seiner Zeit paradigmatisch für das lateinamerikanische Christentum, wie auch andere christliche Guerrilleros, die die wichtigste Eigenschaft der Figur Jesu verstanden und annahmen: die des Zeloten, des Revolutionärs und Guerrilleros.

Die christologische Reflexion Arces gipfelt in der These, dass es infolge der vorangegangenen Ausführungen antibiblisch wäre, zu behaupten, Jesus sei Sadduzäer, Pharisäer, Publicano, Essäer, Herodianer etc. gewesen. Die einzige ausreichend biblisch fundierte Möglichkeit, die uns dann offensteht, ist die, dass Jesus ein Zelot war, oder zumindest ein Pro-Zelot.

> „Wenn Christus kein Zelote war, war er Pharisäer oder Essäer oder Publicanus etc., was ein untolerierbarer Widerspruch des Evangeliums wäre. Und wenn er nichts von alledem war, auch wenn er in der Tat der Revolutionär schlechthin war, das Reich Gottes selbst unter den Menschen, dann war er wie ein Pharisäer, und zwar von der schlechtesten Art [...]
>
> Anders ausgedrückt: entweder, er war Zelot, oder wenigstens Pro-Zelot und damit Christus, oder er war Pharisäer und daher war er nicht der Christus. Entweder, wir glauben an einen Christus, den Zeloten oder Pro-Zeloten, oder wir sind aus der Sichtweise des Evangeliums unverbesserliche Atheisten, weil wir den einzigen und wahrhaftigen Gott ablehnen, der in Christus vor allem Feind jeden Pharisäertums wurde“.[464]

VI.2.2.- TRK als Ablehnung des Kapitalismus

Die Welt, in der die TRK entstand, wurde euphemistisch unterteilt in eine erste (kapitalistisch entwickelte) Welt, eine zweite (sozialistisch entwickelte) Welt, und eine unterentwickelte Welt, damals als dritte Welt bekannt. Über den offensichtlichen linguistischen Euphemismus hinaus weist S. Arce auf den irreführenden Charakter einer solchen Klassifizierung hin. Für S. Arce ist die folgende Unterteilung

[462] A.a.O.; S. 194.
[463] Magoulas, Erasmo: “Jesús fue el Marx de su tiempo y Marx el Jesús del suyo: Entrevista a Sergio Arce” (Jesus war der Marx seiner Zeit und Marx der Jesus seiner Zeit: Interview mit Sergio Arce); in: Librínsula, Digitale Ausgabe; Nu. 84; 12. August 2005.
[464] Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 201.

einfacher und zutreffender, und daher bringt sie uns der wirklichen politisch-sozialen Realität unserer Kontexte näher. Er schreibt: „Die Welt teilt sich also eigentlich (nur) in zwei Welten auf: die Welt der (kapitalistischen) Ausbeutung und die Welt der (sozialistischen) Befreiung".[465]

Aus dieser Perspektive attackiert er das kapitalistische System, während er die gegen diese mörderischen kapitalistischen Systeme kämpfenden marxistischen Befreiungsbewegungen in den verschiedenen Kontexten hervorhebt. Von daher entwickelt S. Arce den Entwurf einer Theologie in Revolution im Prinzip als Kritik am Kapitalismus, insofern die kapitalistische Ideologie als unmenschlich-unchristliches System verstanden wird.

Der Kapitalismus ist mit seiner merkantilistischen Haltung und seinem gesellschaftlichen Modell der Tauschrelationen der eigentliche und wahre Materialismus aus theologischer Sicht, denn er ist nicht in der Lage, allen Leuten besonders den „kleinen" in der Gesellschaft sowohl sozialen Wohlstand wie Arbeit zu sichern. Ganz im Gegenteil versuchen die Kapitalisten, Arbeit und Wohlstand so minimal wie möglich zu gestalten, um davon so viel wie möglich zu profitieren. Eine Theologie, die sich als eine Disziplin versteht, die sich für die Verwirklichung des sozialen und menschlichen Wohlstands durch Arbeit einsetzt, muss unbedingt anti-kapitalistisch sein, denn der Kapitalismus hat die Realisierung der Menschen als *Imago Dei* in der Geschichte gestohlen. Der *télos* der kapitalistischen Ideologien führe zu einem dämonischen Schicksal, insofern es hier bei denen um ein individualistisches Schicksal geht, was im Wesentlichen dem Gemeinschaftsschicksal der Menschheit, das Schicksal der biblischen Offenbarung, der biblischen Verheißung bzw. des Gottesreiches widerspricht.[466]

Deshalb unternimmt S. Arce es, den atheistischen Charakter des Kapitalismus zu enttarnen. Für ihn existieren aus theologischer Perspektive drei Arten von Atheismus.[467] An erster Stelle gibt es den Atheismus, der sozusagen als Religionszugehörigkeit „den Glauben leugnet" und der hauptsächlich im Marxismus zu finden ist. Dies ist der am wenigsten gefährliche; in der Tat ist dieser in der Entwicklung der christlichen Theologie entscheidend gewesen. Wenn es irgendeinen Widerspruch zwischen dem marxistischen Atheismus und dem christlichen Glauben gibt, ist dies im Bereich des rein Theoretischen der Fall, bei den Ideen, auf dem Gebiet des Metaphysischen, von dem S. Arce, ebenso wie Ham, denkt, diese Diskussionsebene sei dem Wesen des Evangeliums fremd.[468] Der zweite ist der Atheismus, der den Glauben als Substanz der rational menschlichen Hoffnung leugnet. Dieser kann aufgrund seines nihilistischen Charakters gefährlich sein. Der dritte jedoch ist äußerst gefähr-

[465] A.a.O. S. 186.
[466] A.a.O. S. 17.
[467] Vgl. hier "La teología y el ateísmo contemporáneo" (Die Theologie und der zeitgenose Atheismus) in: A.a.O. S. 203-238.
[468] A.a.O. S. 124.

lich. Es ist der Atheismus, der den Glauben als menschliche solidarische Liebe leugnet: „Das ist der Atheismus der Ungerechtigkeit... Es ist der Atheismus des imperialistischen Kapitalismus. Dieser Atheismus ist teuflisch. Es ist die unverzeihliche Sünde... Es ist der wirkliche Atheismus".[469]

Die kapitalistische Gesellschaft, behauptet S. Arce im gleichen Artikel, mache es dem kapitalistischen Menschen mit ihren politisch-sozialen unterdrückerischen Strukturen, ihrem kulturell-ideologischen diskriminierenden „Ethos" und ihren sozio-spirituellen Werten unmöglich, das Vaterunser aufrichtig zu beten, und verhindere, vielleicht unbewusst, aber auf systematische und entscheidende und gleichzeitig repressive und grausame Weise, dass der Mensch die Liebe Gottes und die Gerechtigkeit des Reiches Gottes erfahren und so evangelisiert werden könne.[470]

In einer 1977 in der Provinz Matanzas unter dem Titel „Lehre uns zu beten" gehaltenen Predigt, möglicherweise eine der bedeutendsten in seinem theologischen Werdegang, nimmt Arce in seiner Kritik am kapitalistischen System als antievangelischem System das Gebet des Vaterunsers von Jesus wieder auf:

> „In voller Verantwortung sage ich, dass dieses Gebet (das Vaterunser) nicht (aufrichtig) von einem Kapitalisten gesprochen werden kann. Dies ist ein antikapitalistisches und antiimperialistisches Gebet. Denn im Kapitalismus lehrt man uns, für mein Brot zu arbeiten, für viele Tage, während 20.000 Menschen (in anderen Zitaten spricht er von 30.000) täglich, jeden Tag, an Hunger sterben. Heute betet die überwiegende Mehrheit der Christen diese Bitte im Vaterunser wie ein Papagei... doch damit haben wir uns über Gott lustig gemacht. Die Tatsache, dass die Welt von heute eine Welt des Klassenkampfes geworden ist, in der die, die eine Welt mit einer kommunistischen Wirtschaftsordnung verteidigen, ebenso wie die, in der die ersten Christen lebten, „Atheisten" sind, ist nichts als das Ergebnis des Verrats am Christus des Gebets des Vaterunsers; „gib uns unser tägliches Brot".[471]

Die Theologie, oder Pseudotheologie, wie Arce sie oft nennt, die im kapitalistischen Kontext entsteht, der diese Ideologie nährt und stützt, kann nicht besser eingestuft werden denn als sadduzäische Theologie. Es ist eine ideologisierte Pseudotheologie, die die Botschaft des Evangeliums verlacht, indem sie über Geburt, Leben und Tod spricht, aber nichts über die Auferstehung sagt. Sie hat nichts zu sagen über die christliche Hoffnung, das Reich Gottes, da im Mittelpunkt ihrer Botschaft das Reich das Mammons steht: das kapitalistische Reich jener, die sich auf Kosten des Lebens von Millionen von Menschen bereichert haben, die schon nicht mehr als Menschen existieren, auch wenn sie körperlich noch nicht gestorben sind.[472]

---

[469] A.a.O. S. 207. Oft beschreibt S. Arce den Marxismus als „*ateísta* oder (in der deutschen Sprache formuliert) gottlose, religionslose Theorie", während er den Kapitalismus als die Praxis des Atheismus darstellt. (Marxismus = *ateísta*; Kapitalismus = *ateo*)

[470] A.a.O. S. 211.

[471] Arce, S. 1988; Bd. II; S. 131, 132.

[472] Arce, S. 2002; S. 34, 35.

Für Arce war die Kirche auf Kuba größtenteils an veraltete ethisch-sozial-kulturell kapitalistische Modelle gebunden, die im neuen sozialistischen Kontext zum Anachronismus werden. Er nennt es „barockes Christentum“, da es sich mit „tausenden von ästhetischen und theologischen Oberflächlichkeiten“ schmückt, die seine ethische und spirituelle Armut verbergen. In seinem Kern enthält dieses Christentum kapitalistische Modelle, bürgerliche ideologische Strukturen, individualistische Psychologien, aus denen sich konservative, reaktionäre und konterrevolutionäre ekklesiologische Strukturen entwickeln. Dieses Christentum steht im Dienst der rückschrittlichen Kräfte der Geschichte und hat der neuen kubanischen revolutionären Gesellschaft nichts zu sagen oder sie zu lehren.[473]

In diesem Zusammenhang sagte S. Arce in einem Vortrag vor der Nationalkonferenz der IPRC 1974:

> „Viele Götzenbilder haben wir als Kirche auf Kuba im Laufe dieses Jahrhunderts angebetet. Die Kirche muss beginnen, ihre eigenen Götzenbilder zu zerstören. Solange die kubanische Kirche an die kapitalistischen Götzenbilder glaubt und sie anbetet, an die freie Marktwirtschaft oder den „American way of life“, kann sie inmitten der marxistischen Welt kein Zeugnis ablegen. So muss das prophetische Zeugnis mit unserer Dankbarkeit für Gott für die Existenz des Marxismus beginnen, der uns mit der prophetischen Kritik unserer politischen, sozialen, ökonomischen etc. Götzenbilder konfrontiert. Der Marxismus zerstört den Mythos, das politische Götzenbild der Freiheit im Sinne des rationalistischen, liberalen und bürgerlichen Modells; das soziale Götzenbild der Klassentrennung oder der Überlegenheit gewisser Eliten; das ökonomische Götzenbild der Heiligkeit des Privateigentums...“[474]

Mit dieser neuen Botschaft entstehe die neue kubanische soziale Realität und präsentiere sich als Träger einer entmythologisierenden, lebendigen und herausfordernden Botschaft an die kubanische Kirche. Ebenso wie für A. Ham wird der Marxismus für S. Arce im kubanischen Kontext zum wichtigsten Meister der Kirche und zum wichtigsten Vermittler für eine konsequente und befreiende Verkündung des Evangelium.

VI.2.3- Zur Theologie in Revolution

S. Arce beschränkt sich nicht darauf, die Revolution als das marxistische soziale Projekt zu akzeptieren, das in der Lage war, alle Götzenbilder zu stürzen und die Kirche von denjenigen zu befreien, die in den vorangegangenen Ausbeutungsgesellschaften geschaffen worden waren, und die für die Kirche entmythologisierende und befreiende Wirkung anzuerkennen, die vom Dialog mit dem Marxismus ausging, ebenso wie andere Theologen vor ihm, unter denen er Barth als „Antifaschist“ und

[473] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 142ff.
[474] Arce, S. 1988; Bd. II; S. 50.

„Sozialist“ hervorhebt.[475] Vielmehr ist S. Arce der Überzeugung, das Entscheidende zu diesem Zeitpunkt der Revolution auf Kuba sei es, die theologische Reflexion in eine wirklich revolutionäre zu verwandeln: in Theologie in Revolution. Dies sollte sein oberstes Ziel werden: ein kubanisches theologisches Denken aus presbyterianisch-reformierter, marxistisch-leninistischer und revolutionärer Perspektive zu formulieren. Diesen Ansatz verfolgt er mit einer Radikalität, die sowohl sein theologisches als auch sein politisch-ideologisches Denken wie bereits angedeutet von dem anderer Revolutionäre und Marxisten seiner Zeit unterscheidet. Deshalb stehen sein Werk und sein Denken der Theologie Richard Shaulls näher als dem von Gustavo Gutiérrez, dem politischen Denken von Lenin, Fidel, Che Guevara, L. Althusser, J. Habermas näher als dem von J. Hromadka, G. Casalis oder R. Garaudy; der revolutionären Praxis von Camilo Torres näher als dem Modell pazifischen Widerstands von Martin L. King Jr., dem sowjetischen und kubanischen sozialistischen Modell näher als dem tschechischen Projekt eines „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“[476] oder auch der nicaraguanischen Revolution.

Für S. Arce bedeutet jeder Versuch in der Geschichte, den Menschen aus Armut, Unterdrückung, Unwissenheit und Ausbeutung zu befreien, wie es im Evangelium heißt, an sich schon einen revolutionären Versuch.[477] Die Revolution bedeutet also Zerstörung der versklavenden Strukturen, aber was noch wichtiger ist, die Revolution ist Neu-Schöpfung des Menschen, der sich von individualistischen und egoistischen Interessen befreit, um sich auf die Suche nach neuen, echter menschlichen, echter sozialen Interessen zu machen. Dies führt ihn zu einer höheren Phase der menschlichen Entwicklung, welche im Lukasevangelium das „Gnadenjahr des Herrn“ genannt wird.[478]

Dieser befreiend-revolutionäre Moment in der Geschichte ist der Moment des Radikalismus. Die Menschen, die heute die revolutionäre Herausforderung der Geschichte annehmen, die für den Sieg der menschlichen Befreiung kämpfen, radikalisieren sich. Aber auch die reaktionären Kräfte in der Welt, die den unterdrückerischen „Status quo“ zu erhalten trachten, radikalisieren sich. Dies sind laut S. Arce Kräfte, die falsche Frömmigkeit zeigen, die die fehl bezeichnete „bürgerliche Freiheit“ predigen, die es darauf anlegen, sich mit falscher Würde zu schmücken, deren

[475] Vgl. hier Arce, S. 1988; Bd. II; S. 50 ff.

[476] S. Arce war einer der Theologen, die gegenüber der sowjetischen Invasion der Tschechoslowakei im August 1968 nach dem „Prager Frühling"“ keine kritische Haltung einnahmen. Im Gegensatz dazu hatte die Mehrheit der europäischen und amerikanischen marxistischen Theologen, welche viele der kubanischen Theologen in Revolution beeinflusst hatten, ihre Ablehnung der „imperialistischen“ sowjetischen Invasion der Tschechoslowakei zum Zweck der Unterdrückung des „Prager Frühlings“ geäußert. Die bekanntesten waren R. Garaudy und J. Hromadka. Die Diskrepanzen unter den Mitgliedern der Christlichen Friedenskonferenz hinsichtlich der sowjetischen Invasion, ihrer Ablehnung seitens J. Hromadkas – für den sie die größte Tragödie seines Lebens darstellte (vgl. Zademach, Wieland: Zum Gedenken an Josef L. Hromadka) – und weiterer Theologen einerseits und Befürwortung durch eine Reihe ihrer Mitglieder andererseits, führten zu deren Spaltung, die nie mehr überwunden wurde. S. Arce, Mitglied der CFK, hatte das Amt ihres Vizepräsidenten 1971, 1978 und 1985 inne.

[477] Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 175.

[478] Ebd.

Lebensstile aber in Wirklichkeit dazu führen, dass täglich Tausende von Menschen verhungern, dass alle 25 Sekunden ein Kind in Lateinamerika stirbt. Der kubanische Theologe beurteilt diese Kräfte – ungeachtet dessen, wie andere ihn nennen – als unmenschlich, antitheologisch in Inhalt und Bedeutung, vor allem aber sind sie im Wesentlichen „konterrevolutionär", und zwar in dem Maße, in dem sie sich der Befreiung des Menschen entgegensetzen.[479]

Angesichts dieser schon immer da gewesenen reaktionären und „konterrevolutionären" Kräfte zeigt der Aufruf des Lukas im Magnifikat von Maria dem Christen den befreienden, radikalen Moment der Geschichte: den revolutionären Moment.

Die Theologen von damals, behauptet S. Arce, ebenso wie viele heute, strebten eine „religiöse", eine „spirituelle" Befreiung an. Sie wollten keine Befreiung, die mit Wirtschaft oder Politik zu tun hätte: keine soziale Befreiung. Der revolutionäre Moment jedoch, dieses Gnadenjahr des Herrn, das Lukas und die anderen biblischen Schriften ankündigen und predigen und verwirklichen wollen, ist eine untrennbar mit dem Sozialen, dem Ökonomischen und somit auch dem Politischen verbundene Befreiung.[480]

Die völlige Offenbarung Gottes im Menschen nach dem Evangelium und der biblischen Botschaft zeigt sich im Moment der umfassenden Befreiung des Menschen. Hier ist es, wo sich seine höchste schöpferische und wiederherstellende Macht manifestiert.

So behauptet S. Arce oft, jeder revolutionäre Moment in der Geschichte sei ein höchst heiliger Moment der Kreativität Gottes und je revolutionär desto radikaler zeige sich die Aktivität des Schöpfergottes.[481]

VI.2.4 - Die Revolution als Herausforderung und endgültige Vermittlung der kubanischen Theologie

In den wenigen theologischen Seminaren von S. Arce, an denen ich teilgenommen habe, hörte ich ihn oft behaupten, die Sprache des Evangeliums könne irreführend und kontraproduktiv sein, wenn man die herausfordernden Stimmen seines Kontextes nicht höre und den sozio-politischen Anforderungen nicht gewachsen sei. In diesem Sinn stimmt S. Arce ausnahmsweise mit Roger Garaudy überein, der in seinen Vorträgen über die „Methodologie des Marxismus" die Ansicht vertritt, dass, wenn der Hl. Augustinus in der Vergangenheit die Philosophie Platons assimilierte, Thomas von Aquin die Philosophie von Aristoteles, Malebranche die Philosophie von Descartes, in der Gegenwart die Herausforderung darin bestehe zu versuchen, den Marxismus zu assimilieren. Für den kubanischen Theologen liegt hier die hauptsäch-

[479] A.a.O. S 92, 93.
[480] A.a.O. S. 177.
[481] Vgl. Arce, S. 1978; S. 47ff; Auch vgl. hier Schmid, Nikolaus; S. 66ff.

liche Problemstellung und Aufgabe der kubanischen Philosophie und Theologie.[482] Die theologische Reflexion der kubanischen Kirche muss, wenn sie den Anspruch erhebt, die Botschaft des „fleischgewordenen Wortes“ in der Geschichte zu sein, ihre Gleichzeitigkeit, also die gegenseitige Interaktion zwischen ihr selbst und der zeitgenössischen sozialen Realität berücksichtigen.[483] Diese Realität hat im Kontext der kubanischen Kirche einen eigenen Namen: Sozialistische Revolution.

Im Laufe seiner theologischen Reflexion beschreibt S. Arce mehrere Punkte, in denen der Marxismus im Allgemeinen und das kubanische sozialistische Projekt im Besonderen die Theologie und die Mission der kubanischen Kirche herausforderten. Von daher entwickelt er neue Anforderungen für die kubanische Theologie angesichts der neuen revolutionären gesellschaftlichen Wirklichkeit.

a - Die politische Praxis der Liebe

Wir schrieben bereits über die Voraussetzung einer politischen Praxis, nach der S. Arce die dringendste Herausforderung des Marxismus an die Theologie des 20. Jahrhunderts darin sah, an erster Stelle die Sprache der Botschaft der Aktion zu klären, der Orthopraxis, noch genauer: die Praxis der Liebe. In einem Artikel über die theologische Ausbildung in einer sozialistischen Gesellschaft wie der kubanischen fährt er 1974 fort, über diese Herausforderung im spezifischen kubanischen Kontext nachzudenken. In der kubanischen sozialistischen revolutionären Philosophie wird der Mensch dazu angehalten, für die anderen zu leben, zu arbeiten und zu sterben. In ihr wird Liebe zu einem sozialen Gesetz, einer objektiven Realität oder, in Worten Che Guevaras, zu „konkreten Liebestaten“.[484] Damit zeigte sich der Kirche und der christlichen Theologie der Weg der Nächstenliebe, dem evangelischen Prinzip zufolge der Weg zum Erkennen Gottes, der bereits als „Liebe“ in der Bibel definiert ist. Mit diesem kubanischen sozialen Modell löste sich in S. Arces Augen die in den kapitalistischen Gesellschaften vorhandene Dichotomie zwischen „christlichem“ Sonntag, an dem das Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten gepredigt wurde, und „weltlichem“ Montag, an dem das „darwinistische“ Recht des Stärkeren vorherrschte, auf. Doch die kubanische sozialistische Gesellschaft, in der es darum ging, Menschen mit einem Blick für die Bedürfnisse der anderen zu schaffen, die an das Leiden, an die Wünsche und Probleme der anderen denken, die Mitleid und Nächstenliebe bis zur Selbstaufopferung empfinden, zeigte der Kirche die wirkliche Erfüllung des evangelischen Gebots der Nächstenliebe, die Liebe zu Gott ist.[485]

---

[482] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 62, 63. Dies ist einer der wenigen Momente, in denen der kubanische Theologe mit dem französischen Marxisten übereinstimmt. In Anschluss daran verschärfte sich die Auseinandersetzung zwischen S. Arce und Garaudy zunehmend, vor allem nach den Ereignissen des Prager Frühlings, der Kritik Garaudys am sowjetischen Sozialismus und seiner Konfrontation mit der Kommunistischen Partei Frankreichs.
[483] A.a.O. S. 137.
[484] A.a.O. S. 122.
[485] A.a.O. S. 123.

Für viele Christen war es nach dem Beitrag der politischen Hermeneutiken und Theologien der letzten Jahre klar, dass die Erlösung (η σωτερία) Gottes in Jesu Christi, der Schwerpunkt der evangelischen Botschaft, auf keinen Fall persönlich und spirituell zu verstehen ist, sondern vielmehr ganzheitlich und gemeinschaftlich. In diesem Sinn sieht S. Arce im Marxismus-Leninismus das beste Modell, das der Kirche die wissenschaftliche Antwort liefert, um die soziale Befreiung in die ganzheitliche zu integrieren:

> „(Die kubanische marxistische Revolution) veranschaulicht und liefert die revolutionären Mittel, um die soziale Befreiung in die Befreiung jedes einzelnen Menschen als Individuum zu integrieren, indem sie sie zu Personen macht... Der kubanische Christ von heute kann nicht nur, sondern soll, soll nicht nur, sondern muss den Befreiungskampf mit dem Instrument der Analyse und der befreienden revolutionären Praxis in Einklang bringen, die ihm der Marxismus-Leninismus bietet. Er hat keine andere Wahl, und es ist gut, dass es so ist".[486]

Angesichts dieser Voraussetzung wird es der kubanischen Kirche auferlegt, sich ganz und gar mit diesem kubanischen historischen Moment zu identifizieren, mit der Revolution, nicht nur wegen der offensichtlichen politischen und sozialen Errungenschaften dieser Jahre, sondern auch aus zwingenden Gründen des Evangeliums selbst, wegen der Bedeutung der Revolution für ihre soziale Arbeit, für die Umsetzung der Liebe zu Gott im Nächsten, für die frohe Botschaft an die Unterdrückten, die Armen etc.:

> „Das Thema einer revolutionären Theologie erlangt also für uns Kategorien historischer Notwendigkeit...
> Es handelt sich nicht um eine Revolution „auf europäische Art". Es handelt sich nicht um einen aus seinem Kontext herausgenommenen „Desarrollismo"... Es handelt sich um eine Revolution „auf kubanische Art", das heißt, um eine Theologie der Befreiung durch eine marxistisch-leninistische Revolution".[487]

Wenn S. Arce über die revolutionäre gegenwärtige Herausforderung für die kubanische Kirche redet, bezieht er sich konkret auf diejenige, die sich in ihre marxistisch-leninistische Besonderheit und ihre kontingente sozialistische Provisionalität einfügt:

> „Heutzutage ist der Marxismus für die kubanische Theologie die revolutionäre Theorie, die hinter jeder sozio-ökonomischen (sowie ideologischen und somit auch theologischen) Befreiungsstrategie steht; und der Leninismus ist heutzutage die revolutionäre Praxis, die hinter der entsprechenden politischen Taktik steht".[488]

---

[486] A.a.O. S. 184, 185.
[487] Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 90, 91.
[488] Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 5.

Gewiss ist für S. Arce der Marxismus-Leninismus, der nämlich auf Kuba durch die Revolution gefordert wird, die gesellschaftliche Alternative bzw. die einzige erfolgreiche Ideologie, deren revolutionäre Praxis den endgültigen Maßstab der Wahrheit und der Transzendenz wissenschaftlich für die kubanischen Kirchen gezeigt hat.[489]

b - Die Materialisation des Gottes Reiches

Eine zweite Herausforderung für die kubanische Theologie sieht S. Arce in der Anerkennung der kubanischen Revolution als *Topos* der Materialisierung des Reiches Gottes. Sie ist der Raum in der Geschichte, in dem, mit den Worten des presbyterianischen Theologen ausgedrückt, „das Reich Gottes fermentiert", sie ist „das Ferment des Reiches Gottes, das uns dem Tag der endgültigen Erlösung immer näher bringt".[490]

Wie in vorangegangenen Absätzen schon beschrieben, definierte S. Arce die neue kubanische marxistische Gesellschaft als das ideale Substrat, aus pädagogischer Sicht gesprochen, um „säkularisierte" Elemente des Evangeliums zu finden, die die Mission der christlichen Kirche konkretisierten. Die kubanische Gesellschaft, schrieb er in „Die theologische Ausbildung in einer sozialistischen Gesellschaft", sei der Ort, wo sich uns die wirkliche Würdigung der Werte des Geistes aufdrängt, die andere Gesellschaftsmodelle nur idealistisch gewürdigt haben, aber ohne allgemeine objektive Realisierung, so wie die Liebe, die altruistische Geisteshaltung, die menschliche Brüderlichkeit, das Leben in Gemeinschaft, die Chancengleichheit, die Gerechtigkeit als Funktion der menschlichen Entwicklung, die Demokratie. In der im Aufbau begriffenen kubanischen Gesellschaft werden all diese menschlichen Werte objektiver, wirklicher, effektiver. Der Mensch erscheint als das, was er ist, als Schöpfer.[491]

In einer Gesellschaft wie der kubanischen – selbst wenn sie noch im Werden begriffen ist, wie S. Arce anerkennt –, in der nicht das „Haben" die Quelle der menschlichen Werte ist, sondern das „Sein", und in der die Dinge sich humanisieren, statt dass das Humane sich „verdinglicht", ist der christliche Glaube verpflichtet, das Tun und das Vorhaben Gottes in der Geschichte zu erkennen, die die Theologie als Anti-

---

[489] Merkwürdigerweise sind laut der „Arceschen" politisch-theologischen Einstellungen nicht nur die neoliberalen Modelle, welche eine Art vom aggressiven Kapitalismus und Imperialismus beinhalten, kritisierbar und aus ethisch-evangelischen Gründen ablehnbar sondern auch die auf die Linke orientierten „pseudoalternativen" Modelle zum Kapitalismus: z.B. unter anderen, der antisowjetische Sozialismus, die antikubanische Sozialdemokratie, die anarchistische Linke und der maoistische Patriotismus. (Vgl. hier Arce, S. 1978; S. 34 ff; auch Schmid, Nikolaus; S. 74 ff) Auch aus gleicher Perspektive wird interessanterweise von S. Arce die nicaraguanische sandinistische Revolution wegen ihrer gemischten Wirtschaft skeptisch betrachtet. Das führte zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem französischen Theologen Georges Casalis, der sich jahrelang für die sandinistische Revolution eingesetzt hat, und der als Revisionist von S. Arce bestimmt wird. Dorothee Sölle formulierte eine solche Unversöhnlichkeit Arces im Vorwort der Veröffentlichung „The Church and Socialism" 1985 als Vorwurf gegen den kubanischen Theologen. (Vgl. Arce, S. 1985; S. XIX)

[490] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 139.

[491] Ebd.

zipation des Reiches Gottes beschreibt.[492] Metz formuliert auch dieses christliches Vorbild durch den Begriff „messianische Religion“, wo „der Sinn des Habens vom Sinn der Liebe durchkreuzt wird“.[493]

S. Arce beabsichtigt nicht, die „Zukünftigkeit“, dieses „Noch nicht“ der evangelischen Verkündung des Gottesreiches zu ignorieren, doch zieht er es vor, das „Schon“ zu betonen: „Die Zukunft des Reiches Gottes wird nicht dadurch entkräftet, dass es schon in der Gegenwart entsteht ... Die Zukunft Gottes leugnet nicht die Bedeutung der Gegenwart, sondern ganz im Gegenteil“.[494]

„Das Reich Gottes materialisiert sich in der Geschichte“ ist eine der Voraussetzungen der Theologie von S. Arce. Im konkreten Fall Kubas sieht er dies in der sozialistischen Revolution. Damit nimmt er eine christliche Deutung der konkreten Geschichte im revolutionären Kuba vor und geht sogar so weit, hier „das Reich Gottes unter uns“ zu erkennen.

Zweifellos stellt diese Behauptung S. Arces eine der radikalsten Folgerungen seiner Theologie dar. Darüber hinaus wird diese These im Glaubensbekenntnis der IPRC von 1977, an dessen Verfassung S. Arce maßgeblich beteiligt war, noch weiter entwickelt.

Im Teil IV des Glaubensbekenntnisses „Das Gottes Reich und die Fülle der Geschichte“, genau im Abschnitt b “Das verstoßende Reich” wird behauptet, die kubanische Kirche solle verkündigen, dass das Reich Gottes beständig wachse und dass die Errungenschaften von Gerechtigkeit und Frieden in der Welt in das Reich als Fülle der Geschichte eingehen werden würden. Die Kirche solle freudig lehren, dass die Neue Sozialistische Verfassung unseres Vaterlandes zur Errichtung einer gerechteren Gesellschaft führe, indem sie betone, dass es „das oberste Gesetz“ unserer Republik sei, dass die Kubaner der vollen Würde des Menschen dienen würden. Außerdem lebe die Kirche in der verantwortlichen Teilnahme ihrer Glieder an der Errichtung einer Neuen Gesellschaft, nämlich durch die staatlichen Einrichtungen[495] in allen ihren Funktionen: in den Territorialbürgersmilizen (MTT); in den Komitees zur Verteidigung der Revolution (CDR), in den Genossenschaften, im Bund Kubanischer Frauen (FMC), im Bund von Schriftstellern und Künstlern Kubas (UNEAC), in den Organisation der Pioniere, der Studenten, der Bauern, in der Union Junger Kommunis-

---

[492] A.a.O. S. 139 ff.

[493] Vgl. Metz; 1980; S. 10.

[494] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 141. Bemerkenswerterweise behauptete S. Arce in seinem Artikel „Pädagogik der Hoffnung“ 1972, dass die christliche Hoffnung das „Nein“ zur Gegenwart, zum Heute, als letztem und endgültigem Erfolg, sei. So ist die Hoffnung der Schrei der Auflehnung, des Nichteinverstandenseins mit dem Heute, der Unzufriedenheit mit dem bisher Erreichten, denn wenn die Gegenwart uns als endgültiges „Schon“ dargestellt wird und ihr „Noch nicht“ wegfällt, täuschen wir uns, indem wir uns „gottesgleich“ glauben (vgl. Arce, S. Bd. I; S. 113 ff). Beim ersten Lesen scheinen diese Behauptungen jenen über „das Ferment des Reiches Gottes in der konkreten Geschichte“ zu widersprechen. Die Pädagogik der Hoffnung von S. Arce, bzw. sein Aufruf zum Nichteinverstandensein mit der Gegenwart wird jedoch von ihm auf den kapitalistischen Kontext beschränkt.

[495] Vgl. hier in der vorliegenden Arbeit das Kapitel III.1 „Zum geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext Kubas nach der Revolution“.

ten, im Bündnis der Arbeiter Kubas; in jener Anstrengung und jeder Arbeit in unserer Gesellschaft, die geschieht, um eine neue Gesellschaft von Produzenten und nicht nur von Konsumenten zu formieren, die der Bildung einer neuen Weise des Menschseins Raum gebe, für das die Liebe kein Sonntagsgesetz mehr, sondern das Gesetz sei, dass alle alltäglichen Tätigkeiten bestimme. Durch das Wirken aller dieser gesellschaftlichen „staatlichen" Einrichtungen und alle diese Anstrengungen könne die Kirche Jesu Christi betrachten, dass das Gottesreich „mitten unter uns" (Lk 17, 21) sei, und nicht nur „kommend".[496]

c - Inkarnation der kubanischen Kirche: Die Kirche als Mitarbeiterin der Revolution

Die These vom Gottesreich, das sich in der Geschichte verwirklicht, und zwar aus kubanischer Perspektive in der neuen sozialistischen Gesellschaft, ist in der Theologie von S. Arce eng mit dem christologischen Dogma der Menschwerdung verbunden. Hier unternimmt er den Versuch, das christologische Dogma ekklesiologisch neu aufzuwerfen, in diesem konkreten Fall mit der Frage, was die Menschwerdung für die kubanische Kirche aus Sicht einer Theologie in Revolution bedeutet.

S. Arce hatte in seiner These über die Notwendigkeit, allgemein die christliche Botschaft zu säkularisieren, von der Kirche verlangt, sich zunächst in einer zunehmend säkularen Welt zu erkennen, wobei das Endziel dieses säkularisierenden Prozesses der Kirche in ihrer Inkarnation in der aktuellen Welt bestünde. Damit gelänge es der Kirche, überhaupt erst Kirche sein zu können.[497]

Die gleiche Anforderung stellt er an die kubanische Kirche im neuen revolutionären Kontext, insofern er von der in diesem Kontext entstandenen Kirche verlangt, in der kubanischen Gesellschaft „Fleisch zu werden".

Wenn die kubanische Kirche lerne, denkt S. Arce, mit den sozialen Kräften für eine Gesellschaft Gleichberechtigter zusammen zu arbeiten, für eine engagierte Solidarität mit all denen, die in unserem Kontext für Frieden und Gerechtigkeit kämpfen, dann habe sie die Verwirklichung und den Sinn des Kirche-Seins, den ekklesiologischen und konkreten Sinn der Inkarnation erfüllt.[498]

Für S. Arce hat der kubanische Christ als Mitglied dieser kubanischen Kirche, die in dieser neuen sozialistischen Gesellschaft im Entstehen begriffen ist, die Pflicht, nicht nur die Revolution zu akzeptieren, sondern auch auf jede erdenkliche Weise mit ihr an der Konstruktion eines neuen Menschen und einer neuen, gerechteren und solidarischeren Gesellschaft zusammen zu arbeiten. Als Erbe der Botschaft Jesu Christi, als Sprachrohr des Evangeliums, der Maria vom Engel verkündeten frohen

---

[496] Glaubensbekenntnis der Presbyterianisch-Reformierten Kirche Kubas 1977 (Deutsche Ausgabe); in: Stock, Konrad; S. 74ff.
[497] Vgl. hier Arce, S. 1988; Bd. I; S. 119 ff.
[498] A.a.O. S. 124ff.

Botschaft, dem Magnificat von Maria, muss er auch die Aufgabe der Revolution der Erneuerung der Gesellschaft als seine eigene annehmen. Im Rahmen dieser Aufgabe müssen die Christen und die kubanische Kirche im Einklang mit der Revolution eine engagierte Pastoral entwickeln.[499] Das bedeutet für S. Arce keine neue „Konstantinisierung der Kirche", sondern es spiegelt vielmehr die Freude einer Kirche wider, die mit der Inkarnation im revolutionären kubanischen Prozess anerkennt, an der Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte und an der Erfüllung seiner Aufgabe beteiligt zu sein.

VI.3 - Perspektiven und Verhältnisse der Theologie zur kubanischen Revolution: Zu einer Kurzfassung der TRK

S. Arce sieht sich schließlich vor der Herausforderung, die Beziehungen und vor allem die Vermittlungen zwischen den beiden Realitäten, also zwischen der kubanischen Revolution und der kubanischen Theologie, zu definieren.

In den 80er Jahren, in der Phase vor der Herausgabe seiner zwei Bände „Theologie in Revolution" von 1988, erscheint als Antwort auf den „Imperativ der historischen Gegebenheiten" ein Artikel, mit dem der presbyterianische Theologe beabsichtigt, die neue theologische Realität zu definieren, wobei das „obligate Thema" in den letzten 25 Jahren für ihn und eine Gruppe ebenfalls für das Ereignis der kubanischen Revolution sensibler Theologen das Verhältnis zwischen Theologie und Revolution war.[500]

Wiederholt hatte der kubanische „Líder Máximo" die von ihm angeführte Revolution als „Aufgabe der einfachen Menschen, durch die einfachen Menschen und für die einfachen Menschen" bezeichnet. So war für S. Arce – dem zufolge die theologische Tätigkeit stets als provisorische, niemals als definitive, menschliche Tätigkeit verstanden werden musste, begrenzt durch den sündigen Charakter der Menschen,[501] weshalb sie eben auch nie eine Aufgabe „der Stolzen" sein könnte, sondern immer der einfachen Menschen für die einfachen Menschen – dieses von Fidel ausgedrückte Prinzip der Revolution eine weitere gemeinsame Voraussetzung und ein guter Ausgangspunkt, um die theologische Tätigkeit der Kirche mit dem revolutionären Werk Kubas zu verbinden. Damit erkennt S. Arce konzeptuell bei beiden Realitäten (Revolution und Theologie) ein gemeinsames Subjekt und Objekt: „die einfachen Menschen", das heißt, das Volk als alleinigem Protagonisten und Adressaten der Revolution bzw. der gesellschaftlich-ökonomisch-politisch-theologischen Befreiung.[502]

Von diesem Kontext ausgehend hebt S. Arce zwei Formen hervor, die beiden frag-

[499] Vgl. hier Arce, S. 1985; S. 50ff; auch; 1980; 63. Schmid, Nikolaus; S. 95ff.
[500] Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 1ff.
[501] Vgl. hier Arce, S.: Einführung an die Systematische Theologie; 2002; 16 ff.
[502] Vgl. hier Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 5.

lichen Realitäten oder Begriffe, Theologie und Revolution, in Verbindung zu setzen. Die eine nennt er „konjunktional“ und die andere „präpositional“. S. Arce steht auf dem Standpunkt, dass eine „konjunktionale“ Beziehung, sei es Theologie *und* Revolution (kopulative Beziehung) oder Theologie *oder* Revolution (disjunktive Beziehung) auszuschließen sei, da sie zu Missverständnissen und Widersprüchen hinsichtlich des eigentlichen Wesens der theologischen Reflexion und der kubanischen Revolution führt und gleichzeitig die wirkliche Beziehung zwischen beiden entstellt.[503]

Der kubanische Theologe ist der Ansicht, dass die „konjunktionalen Beziehungen“ die aufzuklärende Problematik zwischen Theologie und Revolution nicht lösten, es müsse vielmehr eine Art von Beziehung gefunden werden, die einen Sinn von Vermittlung in sich trüge, daher eine „präpositionale“ Beziehung.

Dennoch sieht S. Arce auch in dieser Art von Beziehung Gefahren bezüglich des Ziels, das die kubanische Theologie in diesem Moment beschäftigt. Hier warnt S. Arce, deutlich unter dem Einfluss des Theologen der DDR G. Bassarak mit seinem Buch „Theologie des Genitivs“, vor der Gefahr der Theologien des Genitivs, insofern diese laut Bassarak falsche bzw. unzugängliche Wege westlicher Theologien repräsentieren, welche „eklektizistisch einzelne Elemente bürgerlicher und marxistischer Wissenschaftszweige“ doch mit sublimem Antikommunismus aufnehmen,[504] während sie andererseits in die Parteilichkeit verfallen, die Realität zu fragmentieren, statt das zu ergründen, was sie zu suchen vorgeben, nämlich die Besonderheit ihrer Kontextualität.[505] Zudem drücke der Genitiv eine Beziehung von Eigentum, Besitz oder Zugehörigkeit aus, und das spiegele nicht die wirkliche Realität unserer Theologie wider, ebenso wenig wie die der kubanischen marxistischen Revolution, welche, da sie sich selbst als essentiell atheistisch und anti-religiös versteht, keine Theologie zu „besitzen“ braucht,[506] und aus dem gleichen Grund könne die Revolution

---

[503] A.a.O. S. 6-10.

[504] Vgl. hier Bassarak; S.14.

[505] Vgl. Arce, S.; 2009; S 57ff; auch 1988; Bd. I; S. 11ff. G. Bassarak zufolge ist die Zunahme der Theologien des Genitivs im 20. Jahrhundert ein Beispiel für die Krise der Theologie, welche sich analog zur Krise der westlichen Gesellschaften oder ihrer herrschenden Kreise in verschiedenen Wellen vollzogen habe. (Vgl. Bassarak, G. S. 11ff) In dieser Liste der Theologien des Genitivs von Bassarak stehen merkwürdigerweise die Theologie der Hoffnung Moltmanns und der Entwurf einer Theologie der Revolution von R. Shaull, für deren Beiträge sich S. Arce dennoch in seiner Theologie erkenntlich zeigt.

[506] Viele Kritiker der TRK haben darauf hingewiesen, dass sie im Grunde genommen das gleiche getan habe wie diejenigen Theologen, die den Kapitalismus heiligten, nur in diesem Fall den Marxismus-Leninismus. Zu ihrer Verteidigung führten die Theologen der TRK an, über die abgrundtiefen ethischen Unterschiede zwischen Kapitalismus und Kommunismus hinaus brauche der Kommunismus mit seiner anti-religiösen Ideologie keinerlei Heiligsprechung seitens der Kirche, im Gegensatz zum Kapitalismus und anderen repressiven ökonomisch-sozialen Systemen, die in der Religion eine ideologische Stütze fänden. Hier berufen sich die meisten, stark von der Barthianischen Theologie geprägten, Theologen der TRK auf die Auseinandersetzung zwischen Barth und dem anderen Schweizer Theologen, Emil Brunner, als letzterer dem Autor des Kommentars zum Römerbrief die Frage stellte, warum seine Kritik am Kommunismus nicht genau so heftig sei wie die am Nationalsozialismus. Da antwortete Barth, dass der Kommunismus anti-religiös sei, und nicht versucht habe, das Evangelium zu verdrehen, um es in den Dienst seiner Ideologie zu stellen, während der Nationalsozialismus die christliche Religion missbraucht und ausgenutzt habe. (Vgl. Jehle, Frank: Lieber unangenehm laut als angenehm leise. Der Theologe

auch nicht zum „Rohstoff“ der theologischen Reflexion werden, denn letztere verlöre ihren Sinn. Aus diesem Grund lehnt S. Arce jeden Versuch ab, eine Theologie „der“ Revolution zu formulieren.

VI. 3.1 **Die zutage getretene Vermittlung**

Laut S. Arce muss man sich, um die wirkliche Beziehung zwischen Theologie und kubanischer Revolution zu ergründen, auf das Gebiet der Vermittlung zwischen beiden begeben. Von der Aufhebung und Ablehnung des Kapitalismus aus als gemeinsame Voraussetzung muss die Vermittlung zwischen Theologie und Revolution prinzipiell mindestens drei Elemente berücksichtigen, die für die ideologische Tätigkeit grundlegend sind, das heißt, für die Theologie in ihrer Beziehung zur Praxis der kubanischen Revolution, ohne die Besonderheiten einer von ihnen zu mindern. Diese sind: die Zeit (καιρός); der Ort (επουράνιος); die Form (μορφέ).[507]

VI.3.2- Die Vermittlung in der Zeit (καιρός), im Sinn der „zeitlichen Reife der Geschichte“

Was die „Zeit“ betrifft, erscheint die kubanische Theologie im historischen Moment der Revolution kontextualisiert. Das heißt, die Zeit der definitiven Befreiung von der imperialistischen Unterdrückung und die sozialistische Rekonstruktion unseres Volkes.

Der „Moment“, den die kubanische Revolution der theologischen Tätigkeit auf Kuba liefert, führt sie zur Wiederentdeckung des Menschen, nicht in Körper und Geist fragmentiert (wie es die repressiven klassistischen Kulturen tun), sondern als psychosomatische Einheit; nicht als Konsument, sondern als Erzeuger, ein nach Gottes Vorbild erschaffenes Wesen und somit auch ein Schöpfer.

Die Revolution bietet den „καιρός“, die die Theologie benötigt, damit die kubanische Kirche dem Volk sinnvoll Zeugnis von der Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi geben kann.[508]

VI.3.3- Die Vermittlung im Ort (επουράνιος) der theologischen Tätigkeit

Was den Ort betrifft, glaubt S. Arce, die mit dem Sieg der Revolution aufgenom-

---

Karl Barth und die Politik; Zürich; 1999; auch Díaz, Libio-Uxmal: Cristo vivo en Cuba; S. 37; und Ham, Adolfo; 2009b; S. 204)

[507] Alle Übersetzungen aus dem Griechisch von S. Arce scheinen uns nicht in Übereinstimmung mit seinen Erklärungen der Vermittlungen der TRK zu sein. Trotzdem versuchen wir sie so darzustellen, wie S. Arce sie in seinem Buch heraus gearbeitet hat.

[508] Arce, S. 1988; Bd. I; S. 14, 15, 16.

mene theologische Reflexion, die er oft „kubanische Theologie“ nennt (obwohl sie eigentlich auf eine kleine Gruppe kubanischer Christen und Pastoren begrenzt ist), sei eine Theologie, die vor allem im spezifischen „Sitz im Leben“ kontextualisiert ist, das heißt, am revolutionären „Ort“, insofern dieser „Ort“ mittels der Auffassung der Arbeit als Verwirklichung der sowohl göttlichen als auch menschlichen Spiritualität verstanden wird:

> „Unsere Theologie beinhaltet in ihrem „locus“ die Arbeit als spirituelle Essenz des Menschen... (aber auch) als marxistische Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft als repressives, fetischistisches und daher entfremdendes System für den Menschen und seine Spiritualität“.[509]

Daher ist für S. Arce klar, dass in dieser in ausbeutende, kapitalistische, entfremdende Gesellschaften einerseits und sozialistische Gesellschaften, die kämpfen und sich von dieser kapitalistischen Unterdrückung befreien, andererseits geteilte Welt der „Ort“ unserer Theologie nicht der kapitalistische sein kann, sondern der sozialistische, der revolutionäre.

„Dieser Ort (die Arbeit) ist der Sitz im Leben, wo der Geist Gottes in unserem Körper als Personen, als Gemeinschaft Gläubiger und als Volk wohnt. So bietet uns die Revolution den επουράνιος für unsere theologische Tätigkeit“.[510]

VI.3.4- Die Vermittlung in der Form (μορφέ), insofern es um ihre „Materialität“, ihre „intime Realität“ geht.

Die Theologie wird im historischen „Modus“ der Gegenwart des Heiligen Geistes kontextualisiert. Der Heilige Geist ist aus Sicht der theologischen biblischen Hermeneutik der Urheber jeder κοινωνία (Bruderschaft, Kameradschaft). Im Gegensatz zur „Kameradschaft“ der unerbittlichen Konkurrenz und der Unterdrückung, die S. Arce in den kapitalistischen Gesellschaften findet, stellt die Kameradschaft, die in der Praxis des Aufbaus der sozialistischen Gesellschaft gepflegt wird, den greifbarsten Beweis für die wirkungsvolle Weise dar, jede theologische Tätigkeit zu vermitteln.

Für den kubanischen Theologen bedeutet „das Ernstnehmen dieser 'Vermittlung', das heißt, die 'Weise', die wir in der revolutionären Praxis, eine neue Gesellschaft aufzubauen, entdecken“, das Volk ernsthaft und mit höchstem Respekt als Subjekt seiner eigenen Geschichte anzusehen. „Auf diese Weise wird der Mensch zum zentralen Objekt unseres theologischen Interesses“.[511]

Der Mensch wird auf die „Weise“, die die Revolution S. Arce zufolge gezeigt hat, nicht als abstraktes Wesen der idealistischen Philosophien aufgefasst, sondern als

[509] A.a.O. S. 17, 18.
[510] A.a.O. S. 19.
[511] A.a.O. S. 20.

das konkrete, historische Subjekt, das „Revolution“ macht und dabei jede Struktur zerstört, die seine Verwirklichung als Mensch behindert. „Von dieser Voraussetzung ausgehend“, schreibt S. Arce, „wird die 'revolutionäre Weise' unserer Theologie behaupten, dass wir Gott lieben, insofern wir unsere Brüder lieben, dass wir auf Gott hoffen, insofern wir an den Menschen glauben, insbesondere an die Menschen, Nächsten und Brüder, denen der Kapitalismus – bereits von Gott verurteilt wegen seiner „unverzeihlichen Sünde gegen den Heiligen Geist“ und dessen Tempel, den menschlichen Körper – ihren Charakter als solche verneint.“

Auch wenn die Theologie von S. Arce häufig als „bloßer Humanismus illustrierten Einschlags“ abgetan wird, verteidigt er sich dagegen, indem er geltend macht, dass die Gründe für die zentrale Stellung des Menschen nicht philosophischen Charakters seien. Genau dies, denkt S. Arce, sei das Revolutionär-Skandalöse an Jesus gewesen, die zentrale Stellung, die er dem Menschen einräumte und die nun für die kubanische Kirche deutlich geworden sei durch die „Weise“, mit der die Revolution das präsentiert, was sie präsentiert.

„In der revolutionären Praxis der befreiten sozialistischen Völker bietet sich diese „Weise“ für unsere theologische Tätigkeit, das heißt, die Grundvoraussetzung, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist ... Dies bekräftigt den evangelischen Glauben...

So wird also die Revolution für unsere Theologie zur vermittelnden μορφέ, die unserer Tätigkeit Kontextualität verleiht“.[512]

Mit dieser „Form“ und in diesem revolutionären „kubanischen“ καιρός findet die kubanische Kirche definitiv die historische Bedeutung ihrer Botschaft und ihrer Mission, während sie gleichzeitig als Mithelfer von Gott in der höchsten Berufung des Menschen kooperiert: die, ein εκόνομο zu sein.

Aufgrund all dessen bleibt S. Arce zufolge dem kubanischen Christen, der dazu aufgerufen ist, aktiv sowohl am Körper Christi, der die Kirche ist, als auch am kubanischen revolutionären Vaterland, in dem die Kirche existiert und lebt, teilzunehmen, kein anderer Weg als den Ballast bürgerlicher und kapitalistischer Theologien hinter sich zu lassen und „revolutionärer Christ“ zu sein. In anderen Worten: Er hat keine andere Wahl als seine Praxis und seine christliche Botschaft in das kubanische marxistisch-revolutionäre Vaterland einzugliedern. Deshalb kann auch keine andere theologische Methode entwickelt werden; für die christliche Reflexion auf Kuba kann es keinen anderen Namen geben als den einer „Theologie in Revolution“.

[512] A.a.O. S. 22.

Exkurs III: Das presbyterianische Glaubensbekenntnis von 1977

Wie schon in vorangegangenen Kapiteln vorweggenommen begann in den 70er Jahren ein Prozess der Institutionalisierung der kubanischen Revolution. Dieser Prozess materialisierte sich mit der Verfassung der kubanischen Republik von 1976. Damit wurde die im Januar 1959 eingesetzte revolutionäre Regierung endgültig legitimiert, die seit Beginn der Revolution schon eine große Unterstützung der Bevölkerung erfahren hatte. Laut Antonio-Filiu Franco Pérez, Juraprofessor der Universität von Oviedo, wurden damit „eine staatliche Struktur und eine juristische Ordnung nach dem Maß der politisch-militärischen Kraft eingerichtet, die dank ihrer tatsächlichen Situation im Kontext der kubanischen Gesellschaft zur politisch dominierenden Kraft geworden war“,[513] während gleichzeitig das konstitutionelle Modell nach sowjetischem marxistisch-leninistischem Stil angenommen wurde.

Ein Jahr nach der Verabschiedung dieser neuen Verfassung durch die gerade gebildete Asamblea Nacional del Poder Popular (Nationalversammlung der Volksmacht) trat in der protestantischen Kirche Kubas, genauer gesagt, in der IPRC, ein Phänomen auf, das meines Erachtens Gemeinsamkeiten zu den Geschehnissen auf juristisch-konstitutionellem Gebiet auf nationaler Ebene aufwies. Die neuen, im Schoße der Revolution entstandenen theologischen Strömungen wurden institutionell aufgenommen, nun im Schoße der Kirche, nämlich durch das presbyterianische Glaubensbekenntnis von 1977, das nach einem vierjährigen Entwicklungsprozess 1977 in der Versammlung der IPRC angenommen und proklamiert wurde.

Auch wenn es nicht unproblematisch ist, die Verfassung eines Staates mit dem Glaubensbekenntnis einer Kirche zu vergleichen, so bedeutete das presbyterianische Glaubensbekenntnis meines Erachtens doch auf gewisse Weise ebenso wie die kubanische Verfassung von 1976 eine „institutionelle“ Legitimität, in diesem Fall die ekklesiologische Unterstützung dieser neuen kubanischen Theologie, die, unter Annahme der marxistisch-leninistischen Kategorien als Vermittler der christlichen Botschaft, versuchte, ein neues Gesicht des Kirche-Seins und des Theologie-Treibens im kubanischen Kontext zu zeigen.

Das presbyterianische Glaubensbekenntnis war das erste auf Kuba im Laufe des revolutionären Prozesses hervorgebrachte Glaubensbekenntnis und selbstverständlich auch die erste offizielle Erklärung einer Kirche, die die wichtigsten Aussagen und Voraussetzungen einer Theologie im Dialog mit dem Marxismus und der Revolution positiv bewertete und hervorhob.[514]

Auch wenn das Glaubensbekenntnis das Ergebnis der Arbeit eines Komitees ist –

[513] Franco Pérez, A.; S. 227ff.

[514] Vgl. hier Arce, Reinerio: Zur Geschichte der Presbyterianisch-Reformierten Kirche in Cuba; in: Stock, Konrad; S. 25, 26.

z. B. war Adolfo Ham daran beteiligt, der sich mit dem Abschnitt über den Menschen und die Technologie beschäftigte –, so war tatsächlich doch der Beitrag der Theologie von S. Arce der herausragendste, der die Leitprinzipien und den Entwurf erarbeitete, einen Großteil der Abschnitte verfasste und die abschließende Bearbeitung des Textes übernahm.[515]

Vom Vorwort an versucht das Glaubensbekenntnis, sich in die lange Tradition der christlichen und reformierten Glaubensbekenntnisse einzureihen. Aus der Reihe vorausgegangener Bekenntnisse werden besonders die von Barth erstellte Erklärung von Barmen wegen ihrer prophetischen Antwort auf das Hitler-Regime und das Bekenntnis der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA von 1967 hervorgehoben, das die geistige (sozio-politische) Krise der zeitgenössischen kapitalistischen Gesellschaften, die sich in erster Linie in einer sozialen Desintegration zeige (am Beispiel der US-Gesellschaft).[516]

Das kubanische Glaubensbekenntnis, auch wenn es sich vom kirchlenzentrierten Charakter anderer christlicher Glaubensbekenntnisse distanzieren will und damit der Erklärung von Barmen ähnelt, versucht an erster Stelle, die Glaubenserlebnisse der Gemeindeglieder, mit dem Sieg der Revolution als Ausgangspunkt, anzuerkennen und aufzunehmen, und gleichzeitig den christlichen Glauben durch die Aussagen eines auf einer politisch-sozialen Praxis beruhenden evangelischen Glaubens auf die kubanische sozialistische Gesellschaft zu projizieren. Mittels drei grundlegender sozio-theologischer Kriterien entwickelt das in fünf Teile gegliederte Glaubensbekenntnis seine These. Die drei grundlegenden Kriterien sind:[517]

1- Das Kriterium der historisch treibenden Kräfte oder die menschliche Geschichte als durch die Praxis befreiende Geschichte (Teile I,III). Dieses Kriterium umfasst folgende Punkte:

- Die Geschichte ist die Geschichte der Klassen angesichts der spirituellen Rekonstruktion des Menschen als Arbeiter.

- Die Geschichte ist der kommunistische Kampf um die sozioökonomische Rekonstruktion des Menschen, sie ist befreiende Geschichte, die nicht auf der Ebene der Ideen, sondern in der Praxis geschieht.

- Jesus Christus, das Wort Gottes für den Menschen, das die politisch-theologische Rekonstruktion des Menschen veranschaulicht.

- Die Kirche, Körper Jesu Christi, als Vorhut der menschlichen Geschichte und der messianische Charakter dieser Rekonstruktion.

2- Das anthropo-zentripetale Kriterium oder der Mensch als Mittelpunkt des Inte-

---

[515] Die bedeutende Rolle S. Arces bei der Erarbeitung des Glaubensbekenntnisses wurde von anderen Theologen und den anderen Mitgliedern der Kommission anerkannt. Vgl. hier Díaz, Uxmal Livio; S. 35.

[516] Vorwort des Glaubensbekenntnisses der IPRC; in: Stock, Konrad; S. 35ff.

[517] Diese Kriterien sind eine Zusammenfassung der Darstellung der Bedeutung des Glaubensbekenntnisses angesichts der Mission der Kirche und der Theologie auf Kuba, die Adolfo Ham 1978 in einer gemeinsamen Veröffentlichung mit anderen kubanischen Theologen vornahm. Vgl. Díaz, Libio-Uxmal: Cristo vivo en Cuba; S. 27ff.

resses und Brennpunkt des Ausdrucks des Glaubens (Teile I,II). Dieses Kriterium umfasst folgende Prinzipien:

- Die Arbeit als primäre Berufung des Menschen und Ausgangspunkt seiner Spiritualität.
- Das Soziale ist das spezifisch Menschliche.
- Der Mensch ist die Geschichte seiner Ökonomie, also der Beziehungen, die er zur Verwaltung der Güter der Welt eingeht.

3- Ekklesio-zentrifugal oder die Kirche nicht als Selbstzweck, sondern nur als Instrument der Verwirklichung des Menschlichen und seiner Geschichte (Teile IV, V). Dieses dritte Kriterium umfasst folgende Aussagen:

- Der Heilige Geist als dynamische Kraft in der Verwirklichung unserer Hoffnung.
- Das Reich, das sich auf Gerechtigkeit und Frieden gründet, und von dem Christen hoffen, dass es ihnen gelingt, es zu erbauen.

Das presbyterianische Glaubensbekenntnis Kubas zur Diskussion. Wiederverlust der Mitte?

In einem Artikel über Bonhoeffer behauptete der noch jung J. Moltmann, dass der große Beitrag Karl Barths und der dialektischen Theologie der 1920er und 1930er Jahre zur theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts darin bestanden habe, das Zentrum der christlichen Reflexion zurück zu gewinnen, das heißt, das transzendente, offenbarte und verkörperte Wort Gottes als Thema und Mittelpunkt der christlichen Reflexion, das von der liberalen Theologie und dem christlichen Rationalismus des 19. Jahrhunderts „vernachlässigt“ oder „vergessen“ worden war.[518]

Abgesehen natürlich von den offensichtlichen Unterschieden zwischen beiden Kontexten und ihren theologischen Voraussetzungen geschah mit der TRK, insbesondere im Kontext des presbyterianischen Glaubensbekenntnisses Kubas von 1977, etwas Ähnliches wie mit der liberalen Theologie im 19. Jahrhundert, insofern, dass der Kern der christlichen Botschaft in der kubanischen Theologie, wenn er auch nicht ganz in Vergessenheit geraten war, so doch vor dem politisch-ideologischen Apparat der kubanischen marxistischen Revolution in den Hintergrund gedrängt worden zu sein schien.

Nachdem das presbyterianische Glaubensbekenntnis bekannt gemacht worden war, ließen diesbezügliche Kritiken und Kommentare nicht auf sich warten, während gleichzeitig Kreise entstanden, mehr im Ausland als auf der Insel selbst, in denen

[518] Danach bestünde die Herausforderung darin, den Horizont dieses Zentrums für die christliche Theologie bzw. die Wiedergewinnung des Horizontes für die Mission der Kirche zu bewahren. Eine Herausforderung, die D. Bonhoeffer laut Moltmann als eine der wichtigsten Anregungen für die nachfolgenden Generationen von Theologen annahm; vgl. Moltmann, J: Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer; 1959; auch vgl. Moltmann, J.: Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer; in: Gibellini, R.; S. 99 ff.

das kubanische Glaubensbekenntnis studiert und debattiert wurde.[519]

Viele fragten sich: Wie sind das kubanische Glaubensbekenntnis und die Erklärung von Barmen miteinander vereinbar?[520] Andere kritisierten einen gewissen übertriebenen Optimismus bzw. eine gewisse Sakralisierung des sozialistischen Modells, während sie zum einen darauf hinwiesen, dass das kubanische Glaubensbekenntnis die Permanenz der strukturellen Sünde ignorierte, auch nach jeder „Revolution", und zum anderen darauf, dass der Glauben auf einen bloßen Humanismus reduziert wurde, z. B. in der Aussage „die Kirche glaubt an Gott, weil sie an den Menschen glaubt" (Teil I.1), wo es doch umgekehrt sein sollte.[521] Einige bezeichneten es als ein neues „Konkubinat der Kirche mit der menschlichen Macht".[522]

All diese Kritiken, selbst die, die von der „theologischen Linken" kamen, wurden von der Mehrheit der kubanischen Theologen in Revolution und von der Hierarchie der IPCR anfangs kaum ernsthaft wahrgenommen oder bestenfalls skeptisch betrachtet. Die kritischen Beobachtungen der Kollegen aus anderen Kontinenten, die die Arbeit der kubanischen Kirche und Theologie in Revolution zwar mit Sympathie und gewisser Bewunderung aufnahmen, aber vor den Gefahren des Verlustes der christlichen Identität warnten, wurden außer Acht gelassen. Im Gegensatz zum Verlust oder zur Nichtbeachtung wesentlicher Wahrheiten des Evangeliums stand die Tatsache, dass die Worte des „Líder Máximo" der Revolution unkritisch als Voraussetzung und Motivation für die theologische Praxis und als Kerygma angenommen und wiederholt wurden.

An dieser Stelle möchten wir auf eine der wichtigsten Reden Fidels in Bezug auf die Rolle der Christen in der Revolution Bezug nehmen, die er 1977 auf Jamaika hielt. Bemerkenswerterweise schloss Adolfo Ham seinen Artikel über die Mission der Kirche und der Theologie auf Kuba in den 70er Jahren, in dem er wie gesagt den Beitrag des presbyterianischen Glaubensbekenntnisses von 1977 kommentiert, mit einigen Sätzen von Fidel Castro aus dieser Rede ab.[523]

Damals sagte der „Líder Máximo":

> "We have to work together so that when the political idea triumphs, the religious idea isn't set apart and doesn't appear to be the enemy of change. There are no contradictions between the proposals of religion and socialism. We should make an alliance - a strategic one - between religion and socialism, between religion and the revolution".[524]

---

[519] Zur kritischen Rezeption des presbyterianischen Glaubensbekenntnisses außerhalb Kuba siehe: McAfee Brown, Robert „Living Joyfull in the Midst of he Revolution: Presbyterian-Reformed Confession of Faith"; in: Cuba Review; Vol. IX, No. I; Feb. 1979; Rostagno, Sergio: Chiesa presbiteriana riformata a Cuba: Confessione di Fede 1977; Claudiana - Torino; Collana della Facolta valdese di teologia; 1980; Stock, Konrad: Kubanisches Glaubens-Bekenntnis; 1980; Schmid, Nikolaus; 1985.
[520] Vgl. Stock, Konrad; S. 85ff.
[521] Ham, Adolfo: La misión de la iglesia y de la teología en la Cuba de hoy; in: Díaz, Libio-Uxmal; S. 36, 37.
[522] Schmid, Nikolaus; 1985; S. 95.
[523] Vgl. Ham, Adolfo: La misión de la iglesia y de la teología en la Cuba de hoy; in: Díaz, Libio-Uxmal; S. 38.
[524] Rede Fidels auf Jamaica, 1977, in: López Vigil, M. S. 20, 21.

Die TRK, die in ihren Anfängen die Herausforderung angenommen hatte, eine kontextuelle Theologie und eine Erneuerung der Mission der Kirche angesichts der soziopolitischen Veränderungen auf Kuba nach dem Sieg der Revolution zu formulieren, ignorierte die kritischen Stimmen innerhalb und außerhalb von Kuba, welche die ideologische Radikalität ihrer Voraussetzungen und Aussagen in Frage stellten, was meines Erachtens nicht nur dazu führte, die protestantische Kirche zu einem vorbehaltlosen und unkritischen Verbündeten der revolutionären Regierung zu machen, sondern auch dazu, dass sie als Kirche Jesu Christi die Perspektive und damit das Zentrum des christlichen Glaubens verlor.

Vierter Teil: Zu einer kritischen Beurteilung der TRK nach der Memoria Passionis

„Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber,
dass der ´Ausnahmezustand´,
in dem wir leben, die Regel ist“.
- W. Benjamin[525]

Exkurs IV: Die UMAP oder die Herausforderung der Leidensgeschichte für die kubanische Theologie

Über Jahrzehnte sind die Geschehnisse in den “Unidades Militares de Apoyo a la Producción” (Militärische Einheiten zur Unterstützung der Produktion) [ab jetzt UMAP] nahezu verheimlicht worden. Von einigen aus Angst vor Repressionen, von anderen um nicht an traurige und beschämende Fehler der Vergangenheit zu rühren, und einige Opfer bewahrten ihr Schweigen, weil sie noch nicht die Traumata überwinden konnten, die ihnen dort zugefügt worden waren. Viele auf Kuba wissen, dass es die UMAP gab und dennoch ist die christliche Literatur über dieses Thema auf der Insel sehr beschränkt. Innerhalb der religiösen Reflexion findet man noch weniger Arbeiten über die UMAP. Als Ausnahme können die Abschlussarbeit für das Lehramt der Fakultät für Geschichte an der Universität Matanzas über die Beziehung zwischen Christentum und Marxismus des presbyterianischen Pastors Raymundo García genannt werden, in der das Thema der UMAP als ein “negatives Element”[526] vorgestellt wird, sowie das biographische Buch des baptistischen Pastors Alberto Gonzáles „Gott hat keinen Zutritt zu meinem Büro“, in dem der Autor seine Erfahrungen in diesen Arbeitslagern beschreibt. Jenseits dieser beiden Beispiele und der ein oder anderen Erwähnung in Artikeln und Interviews, blieben die UMAP unerwähnt in der theologischen Debatte Kubas.

Was waren diese UMAP? Mit welchem Ziel wurden sie geschaffen? Wer erlitt diese Jahre der Zwangsarbeit?

Schon der Name “Militärische Einheiten zur Unterstützung der Produktion“ ist ein Euphemismus. Die UMAP wurden von der Regierung offiziell als Alternative zum verpflichtenden Militärdienst entworfen. Aber diese Einheiten waren in sich nicht

[525] Benjamin; 1971; S. 84.
[526] Massón, Caridad; S. 117.

militärische Zentren, sondern Zwangsarbeitslager, wohin man Menschen brachte, die als "soziale Missstände" betrachtet wurde, die der Staat für untauglich für den Militärdienst hielt. Als "sozialen Missstand" verstand die revolutionäre Regierung darüber hinaus alle Personen, deren Verhalten nicht den Grundsätzen einer marxistisch-sozialistischen Gesellschaft entsprach, weswegen man sie an diese Orte brachte, um sie erneut "ideologisch und sozial" zu erziehen. In diese Zwangsarbeitslager wurden tausende von Kubanern gebracht, Christen, Homosexuelle, politische Oppositionelle, Künstler, Rocker, Hippies, Kleinstraftäter und andere Kriminelle. Laut der Regierung sollten die um-erziehenden Methoden und die produktive Arbeit diese Personen zu "angemessenem" Verhalten anleiten. Aber die brutale Wirklichkeit, die diese Personen an jenen Orten erlebten, war mehr als bloß einfache Methoden der Um-Erziehung, obwohl bereits das Argument der Um-Erziehung selber als geforderter Mechanismus zum Schaffen einer politischen und sozial monolithischen Gesellschaft nach dem marxistisch-leninistischen staatlichen Modell spiegelte, wie neurotisch die kubanische Regierung und die Gesellschaft, die dieses Vorgehen erlaubte, schon waren. Darüber hinaus bedeuteten die UMAP im Wesentlichen den definitiven Schritt der kubanischen Regierung zum Totalitarismus. Da ähnelte sich die kubanische Revolution mit den totalitären Staaten in Osteuropa und der Sowjetunion.

Der Begriff Totalitarismus ist in den letzten Jahren unterschiedlich behandelt worden. Johann P. Arnason verteidigt die These, das heutzutage als „common place" entwickelte Begreifen der Sowjetischen Union als totalitärer und imperialistischer Staat sei einfacher als Fakt zu betrachten als soziologisch zu theoretisieren.[527] Obwohl man damit allgemein übereinstimmen kann, versuchen wir trotzdem, das Konzept „Totalitarismus" zu begreifen, um es im Kontext Kubas problematisieren zu können. In diesem Sinne verweisen wir auf das Konzept des totalitären Staates als ein politisches System das versucht alle möglichen Bereiche der Personen zu umfassen und sie konsequent zu kontrollieren. Dieser Begriff des Totalitarismus entwickelte sich im 20. Jahrhundert, als eine Art "common sense" prinzipiell nach dem Erfahren von den Geschehnissen in der Sowjetischen Union bzw. nach dem Untergang des sozialistischen Blocks in Europa. In diesem Sinne schließe ich mich der Meinung von Hannah Arendt an, dass der totalitäre Staat die einzige Staatsform sei, in der es keinerlei Form von Koexistenz und keinen Raum zum Widerspruch zur vorherrschenden Auffassung geben könne.[528] Eine ähnliche These verteidigt Arthur Versluis in seiner wichtigen Arbeit „The New Inquisitions", wo er versucht, die gemeinsamen Voraussetzungen der mittelalterlichen Inquisition mit denen der gegenwärtigen totalitären Staaten in Bezug auf die Verfolgung der Häresie (der persönlichen eigenen Meinung) gesellschaftlich darzustellen. Laut A. Versluis gibt es verschiedene Elemente, welche die Inquisition mit dem aktuellen Totalitarismus in Zu-

[527] Vgl. hier Arnason, Johann P., The future that failed; S. X ff.
[528] Vgl. Arendt, Hannah; S. 479 ff.

sammenhang bringen. Das wichtigste sei für ihn „the crime“, nämlich „the crime of thought“:

> „That is: by definition, heresy is independent thought that diverges from standard Church doctrine. Anti-heresiologists seek to enforce uniformity of thought (…) In this enforced corporatism, more than in any other place, we see the predecessor of the totalitarian state, where again, dissent is considered a criminal act. Enforced corporatism is seen as vital to the centralized, totalizing state, just as it was to the medieval Church”.[529]

Der kubanische Journalist und Historiker Carlos Alberto Montaner, Vizepräsident der Liberalen Internationalen, beschreibt den Totalitarismus der kommunistischen Staaten angesichts der Wirklichkeit der osteuropäischen kommunistischen Staaten und Kubas noch schärfer in einem Artikel über die Gründe des Einbruchs des sozialistischen Gebietes in Europa als jene Staaten “wo (in gleicher Weise) standesrechtliche Erschießungen auftraten, die unzähligen Gefängnisse, die Folterungen, die öffentlichen Gerichte, die ständig wachsamen Einheiten der Denunzianten, die paranoide politische Polizei stets auf der Suche nach Verrätern und nach Personen mit Kontakten ins Ausland, die Verfolgung von ideologischen, sexuellen und mitunter ethnischen Minderheiten, und die totale Kontrolle des Lebens der Personen die nicht einmal mehr auswandern konnten, denn der Wunsch zu Gehen wurde zum klaren Beweis der Illoyalität zum Vaterland”.[530]

Vorfälle in den UMAP

Den UMAP war die Einrichtung des verpflichtenden Militärdienstes vorausgegangen. Diese Entwicklung, wie wir bereits in den vorausgehenden Abschnitten reflektiert haben, bedeutete für viele Christen einen Widerspruch zu den Grundsätzen ihres Glaubens. Aber generell bedeutete sie einen Kurswechsel in der kubanischen Gesellschaft. Ausgehend von dieser Tatsache, möchten wir einige Überlegungen vorstellen, die mit dem zentralen Thema dieses Exkurses in Beziehung stehen.

Im Jahr 1963 gibt Fidel Castro in seiner üblichen Rede am 26. Juli die Absicht der kommunistischen Partei bekannt, den verpflichtenden Militärdienst einzurichten. Am 12. November desselben Jahres wurde dieser gesetzlich verankert. Das Projekt war zu Beginn breit angelegt und schloss Männer zwischen 17 und 45 Jahren sowie Frauen bis 35 Jahre ein.[531] Einige Zeit später sollten die Altersklassen reduziert und die Verpflichtung für die Frauen aufgehoben werden.

Die Einführung dieses Gesetzes bietet meines Erachtens Raum für zweierlei Interpretationen der Absichten, die man damit verfolgte. Einerseits erlaubte es Fidel

[529] Vgl. Verluis, A.; S. 6 ff.
[530] Vgl. Montaner, Carlos Alberto; 2005; S. 8 .
[531] Vgl. Ros, Enrique; S. 13; 31, 32; Ramos, Marcos Antonio; 2009; S. 399.

mit mehr Personal und Kräften im Militär zu rechnen, um möglichen bewaffneten Angriffen aus dem Ausland, die sich organisierten, um seine Regierung zu stürzen, die Stirn bieten zu können. Die Kubaner lebten seit damals dauerhaft mit der Furcht vor einem militärischen Angriff der USA, eine Angst, die durch die offizielle Propaganda hartnäckig kultiviert wurde. Dennoch ist die so sehr angekündigte militärische Aggression nie eingetreten. Selbst die Mehrheit der oppositionellen Gruppen, die in den ersten Jahren der Revolution terroristische und bewaffnete Pläne entwickelt hatten, begannen ab den 70er Jahren den Weg des bewaffneten Kampfes zu verlassen und suchten nach friedlicheren und demokratischeren Wegen des Widerstandes.[532] Für die Regierung aber musste der "aggressive und gewalttätige Feind" weiterhin existieren. Es war etwas, das wir Kubaner sehr präsent haben mussten, denn man gab uns den Befehl "bereit zu sein für den Krieg der gesamten Bevölkerung". Im Nachhinein wurde dieses jugendliche Heer nicht nur gebraucht, um die Nation gegen mögliche Angriffe zu verteidigen, sondern auch um den Krieg in andere Länder zu bringen, wie es in den 70er und 80er Jahren mit den Kriegen in u.a. Angola und Äthiopien der Fall war.

Auf der anderen Seite bedeutete die militärische Wehrpflicht einen weiteren wichtigen Schritt im Prozess der "Militarisierung der Gesellschaft". Hier beziehen wir uns mit dem Terminus "Militarisierung der Gesellschaft" auf den Versuch, die Bevölkerung wie ein großes militärisches Heer zu formen.[533]

Die militärische Konzeptionierung innerhalb der sozialen Strukturen war nichts Neues. Es war ein Mechanismus, der in verschiedenen modernen Gesellschaften sowohl kapitalistischen als auch sozialistischen Konzepts genutzt worden war und der zu den Annahmen von "Autorität und Kontrolle" in Beziehung gesetzt wurde.

Der US-amerikanische Soziologe Richard Sennet erkennt Autorität „als einen Komplex von sozialer Abhängigkeit.[534] Für ihn würden die Tyrannen versuchen, Macht und Folgebereitschaft durch Einsetzen roher Gewalt zu gewinnen, um Gehorsam zu erzwingen. Doch jemand, der Autorität fordere, wie Max Weber es beschrieben hatte, stoße dagegen auf freiwillige Folgebereitschaft. „Die Untergebenen glauben an ihn. Sie mögen ihn für grob, grausam oder ungerecht halten, aber dennoch gibt es noch etwas anders. Die Untergebenen verlassen sich auf die ihnen Übergeordneten".[535] Außerdem kann man nach Sennet in der Folge von Weber zwei Kategorien von Autorität (im Kontext der gesellschaftlichen Institutionen) unterscheiden, und zwar: charismatische und bürokratische Autorität. Bei der charismatischen Autorität würden die Untergebenen glauben, die Autoritätsgestalt werde vervollkomm-

[532]Vgl. Beitrag von Carlos Albertos Montaner "Sobre la oposicion democrática en Cuba" [Über die demokratische Opposition auf Kuba], in: http://www.youtube.com/watch?v=7AEC77CN1hU&feature=related

[533]Seit damals war "Deserteur" der offiziell gebräuchliche Terminus für die meisten Fälle in denen "zivile" Kubaner entschieden aus unterschiedlichen Motiven auszuwandern.

[534] Vgl. Sennet, Richard: "Autorität"; 1985. Auch, „Die Kultur des neuen Kapitalismus"; 2008; S. 49ff.

[535] Sennet, Richard; 2008; S. 49.

nen und zur Befähigung führen, was unvollkommen und unfähig an ihnen sei. Bei der bürokratischen Autorität würden sie glauben, die Institution (im Fall Kubas die Regierung) werde die Verantwortung für sie übernehmen. Armeen seien ein deutliches Beispiel für die beiden Formen von Autorität gewesen. Ein Soldat sei bereit immer zu sterben, unabhängig davon, wer und wie sein Befehlshaber sein könne.[536]

Obwohl ein solches Phänomen, dass die zivilgesellschaftlichen Institutionen die soziale Struktur der Armee nachgeahmt hätten, um soziale Bindungen und Folgebereitschaft gegenüber Autorität zu sichern, in kapitalistischen Kontexten aufgetreten ist, wie auch Max Weber bemerkt hatte, hat nach Sennet der Staatssozialismus geradezu mit Freuden das Vermächtnis des militärischen Kapitalismus übernommen.[537]

Im Rahmen der Logik der Revolution bedeutete dies für das Heer der Regierung m.E. den Versuch, die Unterstützung der Massen zu sichern, wie auch die Kontrolle über das Leben der Personen zu erlangen. Es ist gut daran zu erinnern, dass zu diesem Zeitpunkt theoretisch noch die Verfassung aus dem Jahre 1940 gültig war, die eine Verfassung war, die die Gewaltentrennung und den Rechtstaat betonte. Sie gab eigentlich nicht viel Spielraum für einen totalitären Staat. Obwohl die Regierung Rückhalt in der Bevölkerung fand und Autorität hatte Dank der sozialen protektionistischen Maßnahmen und insbesondere Dank der charismatischen Figur Fidel Castros (vgl. die These Webers über das große transformative Potential einer charismatischen Autorität[538]), brachte gerade auch die als Heer strukturierte Gesellschaft dem Staat die perfekten Voraussetzungen, um sowohl die "sozial-politische Kontrolle wie auch die massive freiwillige Folgebereitschaft" zu garantieren. Wenn die Thesen Max Webers und Richard Sennets auf den kubanischen Kontext der 60er Jahre bezogen werden, verschaffte diese Vorstellung des Militärs der Regierung "Legitimität" und totale Autorität ohne Gewalt anwenden zu müssen und schuf gleichzeitig eine ideologisch einheitliche Nation.

Dennoch passten nicht alle so sehr in eine "militarisierte" Gesellschaft wie es in einer einheitlich regulierten Gesellschaft gemäß des marxistisch-leninistischen Kanons erwartet wird. Zu dieser nicht kleinen Gruppe gehörten sowohl Personen der mittleren und oberen Klasse (die stigmatisierte "bürgerliche Klasse"), als auch Christen, Intellektuelle, Künstler, etc.

Was tun mit diesen Menschen, die laut der Revolution in keine ihrer moralischen und sozialen Vorschriften passten? Einer Gruppe aus diesem Kreis gab man die "Möglichkeit" sich ausbürgern zu lassen. Für sie öffnete sich der Hafen von Camarioca im Jahr 1965, wo jene Personen von ihren Familienangehörigen mit Schiffen abgeholt werden konnten. Auf diese Weise ereignete sich der erste große Exodus in der Geschichte der Revolution. Es sollten später der Exodus von Mariel im Jahr

[536] A.a.O.; S. 2008; S. 50.
[537] A.a.O.; S. 143 ff.
[538] Vgl. Weber, Max; S. 45 ff. Auch in Bezug auf den Fall Kubas in: Hoffmann, Bert; S. 8 ff.

1980 und die so genannte "Krise der Flößer" von 1994 folgen. Auf diese Weise entledigte sich die Regierung einer Gruppe wichtiger politischer Oppositioneller und moralisch "unerwünschter" Personen. Um viele der anderen, die nicht die Möglichkeit hatten abgeholt zu werden, oder die nicht auswandern wollten, sollte sich ein neuer Plan kümmern, um die Gesellschaft von diesen "antisozialen" Elementen zu reinigen. Ursprünglich hieß er "Plan Fidel"[539], später erhielt er den Namen der Militärischen Einheiten zur Unterstützung der Produktion.

Die Machenschaften, die den UMAP vorausgegangen waren, waren die so genannten "moralischen Säuberungen". Diese hatten in den ersten Monaten des Jahres 1965 in den Schulzentren begonnen, vor allem in der Universität von Havanna.[540] Sie geschahen zu einer Zeit, als die "politischen Säuberungen" angeblich nicht mehr durchgeführt wurden. Die Mehrzahl der Oppositionellen befand sich im Exil oder in Gefängnissen, laut der Regierung auf Grund von Verurteilungen wegen Angriffen gegen die Sicherheit des Staates. Nun richtete sich die Offensive gegen jene, die moralisch ein "unangemessenes Verhalten" an den Tag legten. Die Homosexuellen und Künstler, die die "dolce vita" lebten, waren die hautsächlichen Leidtragenden dieser moralischen Säuberungen. Während zu Beginn der Revolution die Abtrünnigen von der Revolution verfolgt wurden, waren nun die Homosexuellen die neuen Dissidenten der bürgerlichen moralischen Norm, der Familien mit Mann und Frau als Eltern, die merkwürdigerweise auch von den kommunistischen Staaten adaptiert wurde.

Wie wurden diese moralischen Säuberungen durchgeführt? Besonders in den Schulzentren berief man eine Generalversammlung durch die Union der jungen Kommunisten (UJC) ein, an der alle Schüler und Lehrer teilnehmen mussten. Zu diesen Versammlungen brachte die UJC eine Liste der Personen mit, die entweder homosexuell waren oder es zu sein schienen, und geläutert werden mussten. Man forderte die Teilnehmenden der Versammlung auf sofort öffentlich die Beweise der Homosexualität der zu Läuternden vorzustellen, was in den meisten Fällen in Streitschriften voller Beschimpfungen und Beleidigungen ausartete. Kuba war, wie die meisten Länder des lateinamerikanischen Kontextes, immer ein kulturell machistisches Land. Dies trug dazu bei, dass viele der "Geläuterten" die Schulen und Universitäten verließen.[541] Auch wurden Fälle des Suizids von Jugendlichen bekannt, die dem sozialen und familiären Druck nach der öffentlichen Vorstellung als homosexuell nicht mehr Stand halten konnten. Die Homophobie ist immer ein Element der lateinamerikanischen Gesellschaften gewesen. Aber der Unterschied zum kubanischen Kontext der 60er Jahren war, dass sie endgültig in Staatspolitik umgesetzt wurde.

---

[539] Ros, Enrique; S. 42.

[540] Bermudes, Cesar; in der Reportage „Improper Conduct", 1985; http://www.youtube.com/watch?v=wcF5ubWiy5k&feature=related; abgerufen am 24.06.2011.

[541] Bermudes, Cesar; in der Reportage „Improper Conduct", 1985; http://www.youtube.com/watch?v=wcF5ubWiy5k&feature=related; abgerufen am 24.06.2011.

Neben der Homosexualität gab es andere "unangemessene Verhaltensweisen", jenseits des studentischen oder Arbeitslebens, von denen Menschen gereinigt bzw. umerzogen werden mussten. Für diese wurden in besonderer Weise die UMAP geschaffen.

Wie entstanden die UMAP?

Im Jahr 1965 ist Raúl Castro, Fidels Bruder und späterer Verteidigungsminister, auf einer Reise durch die Sowjet Union und andere sozialistische Länder Osteuropas davon beeindruckt, wie frei ihre Straßen von sogenannten antisozialen und homosexuellen Elementen waren. Die Straßen von diesen "Subjekten" mit extravagantem Verhalten zu säubern war über etlichen Jahren eine Sorge der Leitung der Revolution. Die Regierung sorgte sich um das Auftreten Jugendlicher auf der Straße, viele von ihnen im militärfähigen Alter, die auf Grund ihres Verhaltens und Erscheinungsbildes nicht am revolutionären Prozess beteiligt waren. Viele dieser von der revolutionären Anstrengung abgespaltenen Jugendlichen hatten sich darüber hinaus noch darum bemüht das Land zu verlassen, und etliche weitere waren aktive Mitglieder von religiösen Kreisen.[542] Dies waren genügend Gründe um sie als "unangemessene Elemente" und als Abtrünnige des neuen sozialen Projektes zu katalogisieren.

Ausgerechnet in Bulgarien fragte der Verteidigungsminister nach der von der Regierung dieses Landes angewandten Methode, das erreicht hatte seine Straßen von diesen sozialen Lastern zu säubern. Dort lernte er aus erster Hand die bulgarische Erfahrung mit Zwangsarbeitslagern kennen, eine exakte Kopie der sowjetischen Gulags die offiziell in den 50er Jahren verschwunden waren. In diese Lager wurden all jene gebracht, die die bulgarische kommunistische Regierung als "Sozialparasiten" und Volksfeinde empfand. Diese Erfahrung schien ihm auf Kuba anwendbar zu sein und bei seiner Rückkehr auf die Insel entschied er gemeinsam mit Fidel Castro sie in die Praxis umzusetzen.[543]

Diese verirrten Jugendlichen, hauptsächlich auf den Straßen Havannas, gehörten zu keiner militärischen Einheit, noch zu einer Massenorganisation wie die UJC, CTC, FMC, etc. Und sie befanden sich deshalb außerhalb jeglicher Organisation, in der sie hätten erzogen werden können. Damit sie sich nicht verlören, mussten sie in eine Institution eingegliedert werden die, mehr noch als sie anzuleiten, sie dazu bringt, zu der Produktion beizutragen. Diese "ideologische Umerziehung" sei die Mission der UMAP, erklärte Fidel in einer Ansprache: "es bedeutet dafür zu sorgen, dass diese Jugendlichen ihre Haltung ändern, lernend, sich bildend und sich rettend".[544]

Für Fidel Castro und die Führung der Revolution war klar: diese Jugendlichen, die sich an zentralen Plätzen der Städte versammelten, deren Haltungen sozial nicht

---

[542] Ros, Enrique; S. 13.

[543] Padilla, Heberto; in der Reportage „Improper Conduct", 1985; http://www.youtube.com/watch?v=wcF5ubWiy5k&feature=related; abgerufen am 24.06.2011.

[544] Zeitung "Granma", 14.04.1966; in: Ros, Enrique; S. 14.

tolerierbar waren und die das Missfallen der revolutionären Bevölkerung erregten, mussten umerzogen werden. Durch die Arbeit würde es gelingen, sie in für die Gesellschaft positive Personen zu verwandeln. In einem Diskurs zum Jubiläum der CDR (Komitees zur Verteidigung der Revolution) im Jahr 1968, anlässlich der Vorkommnisse des Prager Frühlings, beantwortete Castro einige laut gewordenen Kritiken im Bezug auf die Aussonderung, die die in die UMAP verschickten Personen erlitten. Es macht in einer jedes Mal kennzeichnenderen Geste der totalitären Staaten deutlich, dass man nicht nur keinerlei Abtrünnigkeit von der durch die Revolution gezeichneten Politik zulassen würde, sondern auch keine "Koexistenz" (Arendt) mit anderen Verhaltensweisen jenseits der marxistisch-sozialistischen Normen. Folglich erklärte er:

> "Und was wollten sie? Hier eine wieder belebte Version von Prag einführen? Ambulante Prostitution, den Verkauf von Frauen? Parasitentum? Ideologische Verweichlichung dieses Volkes?... Und was haben sie geglaubt? Dass wir in einem liberal bürgerlichen Regime leben? Nein. Wir sind kein bisschen liberal. Wir sind Revolutionäre! Wir sind Sozialisten und Kollektivisten!
>
> Der Genosse Bildungsminister versuchte sie (diese auf Abwege geratenen Jugendlichen) mit überzeugenden Methoden zu beraten. Aber nur mit Ratschlägen hätten sie nicht nachgegeben. Also mussten sie es mit anderen Vorgehensweisen verstehen. Schlicht und ergreifend weil die Revolution dies unter keinen Umständen erlauben konnte, hat sie alle geschnappt. Das Volk wird sie umerziehen. Es wird die Fälle behandeln, wie sie behandelt sein müssen, aber vor allem wird es sie durch die Arbeit umerziehen, sie ist die meisterhafte Form der Erziehung".[545]

Im Oktober 1965 begann das Sammeln jener als "antisozial" betrachteten Personen und jener mit für die revolutionären Normen negativem Verhalten. Die Operation wurde von der Abteilung für Soziale Laster des Innenministeriums durchgeführt.

Die Auswahl dieser Personen geschah auf willkürliche Art und Weise, so gab es sogar viele Personen, die in die UMAP gebracht wurden, die weder religiös, noch homosexuell waren, noch in dem Alter waren, das für den Militärdienst festgelegt worden war. Das gemeinsame "Delikt" dieser Personen war, dass sie einen Reisepass beantragt hatten, um ins Ausland zu reisen, oder dass sie illegal versucht hatten, das Land zu verlassen. In einigen Fällen war die Einberufung einiger Personen persönlichen Konflikten mit Individuen geschuldet, die über gewissen Einfluss in der Regierung verfügten und ihre Position nutzten, um sich eines Feindes zu entledigen und sich darüber hinaus mit seinem Eigentum zu bereichern. Im Bezug darauf schreibt Efrén Córdoba in seinem Buch "Die Zwangsarbeit auf Kuba": "Es wurden keinerlei juristische oder verwaltungsmäßige Vorgehensweisen eingerichtet um die vorgeworfene Bedingung nachzuweisen und noch viel weniger um die antisozialen

[545] Zeitschrift Bohemia; 4. Oktober; 1968; in: Ros, Enrique; S. 254.

oder schädlichen Effekte derselben zu belegen".[546]

Am 19. November 1965 begann man auf der ganzen Insel tausende von Jugendlichen in die militärischen Einheiten ihrer Region zu berufen, ohne ihnen jegliche Information zu geben, warum sie einberufen wurden. Der Großteil dieser ersten Einberufung fand in Havanna statt. Als sie in die regionalen Büros kamen, wurden sie unmittelbar darüber informiert, dass sie nicht mehr nach Hause zurück kehren konnten und in eine militärische Einheit überführt würden. Über die wirklichen UMAP verlor man kein einziges Wort. Die Mehrheit konnte noch nicht einmal ihre Familienmitglieder informieren. Niemand wusste, wo sich diese militärischen Einheiten befanden und wie viel Zeit sie dort verbringen mussten. Die Jugendlichen, die in Havanna zusammengerufen worden waren, wurden bis zum zentralen Bahnhof in Militärfahrzeugen gebracht, von Soldaten eskortiert, die Waffen auf sie richteten. Von dort aus fuhr der Zug, der sie in die angeblichen militärischen Einheiten bringen und der auf seinem Weg andere Jugendliche aus dem Landesinneren aufnehmen sollte. Im Zug und noch während der Eskortierung durch bewaffnete Militärs wurde inoffiziell bekannt, dass der Zug in Richtung Camagüey, einer Provinz 600 Km östlich von Havanna unterwegs war. Die Reise dauerte etwa 24 Stunden und sie erhielten während der gesamten Fahrt nur eine Mahlzeit: "ein Schächtelchen mit Reis und Mangold ohne Wasser... ein Fraß" – erzählte einer der Reisenden in diesem Zug.[547]

Nach der Ankunft in der Provinz Camagüey wurden sie in Lastwagen des Militärs in ein Baseballstadion gebracht. Dort wurden alle von der gesamten Insel gesammelt, die durch diese erste Einberufung zitiert worden waren. In diesem Moment wurden sie darüber informiert, dass sie in dieser Provinz liegende Camps des Militärs zur produktiven Arbeit gebracht würden.

José Mario Rodríguez, kubanischer Dichter und Schriftsteller, Opfer dieser Politik der Aussonderung von Homosexuellen, beschreibt seine Ankunft in einem dieser Arbeitslager auf diese Weise:

> „Am Eingang gab es ein Schild mit einem Satz Lenins: `Die Arbeit wird euch zu Männern machen`. Da also erinnerte ich mich an jenen Satz, den Salvatore Quasimodo zitiert und der am Konzentrationslager von Auschwitz angebracht war: ‚Die Arbeit macht frei'".[548]

Bei der Ankunft in die militärischen Einheiten verloren alle ihren Namen und erhielten an Stelle dessen Nummern, bei denen sie gerufen wurden. Nie mehr, solange der Aufenthalt in den Arbeitslagern dauerte, konnten sie sich mit ihren entsprechenden Namen ansprechen, die Beziehungen zu den Zellennachbarn und Arbeits-

---

[546] Córdoba, Efrén; 2001.

[547] Zeugniss von Renato Gómez; in: Ros, Enrique; S. 51.

[548] Zeugnis von Jose Mario in der Reportage „Improper Conduct", 1985 in: http://www.youtube.com/watch?v=wcF5ubWiy5k&feature=related; abgerufen am 22.07.2011.

kollegen eingeschlossen.[549]

Das Lager war von einem zweieinhalb Meter hohen elektrifizierten Draht eingezäunt. Es war immer von bewaffneten Männern bewacht. Außerdem musste man auf Hängematten in Baracken schlafen. Allgemein war harte Arbeit für alle, obwohl es wenige gab, die einige „Privilegien“ besessen, und sie durften im Lager bleiben. Aber fast alle mussten 12 bis 16 Stunden am Tag auf dem Feld arbeiten, sonntags nur 12 Stunden. Dazu musste jeder fast jeden Tag für die erwartete Umerziehung an einem politischen Unterricht teilnehmen, was in der Tat eine Unterweisung bzw. eine Indoktrination in der marxistischen Ideologie war. Im Prinzip handelte es sich um Umerziehung, doch alle wurden dort als Verbrecher behandelt.

So beschreibt ein katholischer Junger seine Erfahrung in diesem Lager: „Am schlechtesten wurden die Zeugen Jehovas behandelt. Ich weiß noch, wie sie Latrinen ausgraben mussten. Das waren Löcher voller Wasser, und in diesem Wasser standen die Zeugen Jehovas bis zum Gürtel“.[550]

Auf ähnliche Weise erzählt Alberto Gonzales, der damals am baptistischen Seminar von Havanna studierte, von seinen bitteren Erfahrungen, die er und andere vom ersten Tag an in den Lagern der UMAP erleben mussten:

> “Sofort begannen die Probleme mit den Zeugen Jehovas. Sie weigerten sich, die ‚militärische‘ Uniform anzuziehen, die mehr nach Gefängnis als nach Militär aussah... Uns erschreckten die ‚überzeugenden und erzieherischen Maßnahmen‘, die die Chefs benutzten, um die Zeugen Jehovas zu überzeugen. Vor unseren Augen nahmen sie ihnen ihre Kleidung weg und stellten sie in die Sonne und ins Freie, ohne ihnen Wasser oder Essen zu geben.
>
> - Dort werden sie bleiben, bis sie sich entscheiden, die Uniform anzuziehen oder sie sterben! – schrie ein Offizier – Man muss lernen, die Revolution zu respektieren!
>
> So blieben die Zeugen Jehovas draußen bis einer nach dem anderen im Laufe der Tage umfiel. Soldaten mit Gewehren passten auf, dass niemand ihnen Lebensmittel gab. Wenn sie ohnmächtig zusammenbrachen, brachten sie sie weg, wohin wussten wir nicht. Am ersten Tag fesselten die Chefs einen von ihnen an den Füßen und sie tauchten ihn mehrere Male mit dem Kopf nach unten in eine Fäkaliengrube, um ihn am Ende zu überzeugen die Uniform anzuziehen...”.[551]

So wie im Fall von Alberto Gonzáles wurden auch viele andere baptistische, katholische (sogar der in den 1990er Jahren Erzbischof der Erzdiözese Havanna, Kardinal Jaime Ortega) Seminaristen und Presbyterianer und auch Angehörige anderer Konfessionen mit dem ersten Aufruf im November 1965 in diese Zwangsarbeitslager verschickt. Im Fall der Seminaristen bedeutete dies die Unterbrechung ihrer Studien in den Hochschulen. Für letztere war der anscheinend einzige Grund sie in die UMAP zu bringen, die schlichte Tatsache, an einem religiösen Seminar zu studieren.

---

[549] González, Alberto; S. 30.
[550] Cardenal, Ernesto; S. 337.
[551] Gonzáles, Alberto; S. 30.

Die Mehrheit hatte keine politisch konterrevolutionäre Vorgeschichte, noch hatte sie die Absicht gezeigt das Land zu verlassen, was damals nahezu ein politisches Delikt war. Alberto Gonzáles sollte nahezu drei Jahre in diesen Lagern verbringen, bis sie geschlossen wurden. Nach dieser Erfahrung entschied er auf Kuba zu bleiben und als Pastor der Westlichen Baptistischen Konvention zu arbeiten. Er sollte weiterhin einer der wenigen sein, die auf Kuba blieben und sich entschieden von ihren Erfahrungen in diesen Lagern zu berichten, in der das menschliche Wesen bis an unvorstellbare Grenzen "gedemütigt und erniedrigt" wurde. Sein autobiographisches Buch betitelte er "Gott kommt nicht in mein Büro" und ließ sich durch die Erfahrung einer Mutter inspirieren, deren Sohn in die UMAP gebracht wurde, ohne sie zu informieren wohin man ihn bringen würde. Auf der Suche nach dem Aufenthaltsort ihres Sohnes stößt die Mutter auf einen Offizier, der sich weigert sie darüber zu informieren, wo ihr Sohn sich befindet. Sie antwortet ihm, dass Gott sie auf irgendeine Art und Weise wissen lassen würde, wo ihr Sohn sich befindet. Die arrogante Antwort des Offiziers war: "Ich weiß nicht wie, denn Gott kommt nicht in mein Büro".[552]

Im Frühling 1968 wurde das Gerücht laut, dass die Lager der UMAP geschlossen werden sollten. Vor allem in Europa wurden zunehmend kritische Stimmen über das, was in den UMAP passierte, laut. Auch und wenn die Details nicht vollkommen bekannt waren, rief die Tatsache der Existenz von Konzentrationslagern im Stile der sowjetischen Gulags auf der Insel bei vielen europäischen intellektuellen "Linken", die sich durch ihre Sympathie zur kubanischen Revolution auszeichneten, Ablehnung hervor. Zu ihnen gehörten Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Graham Greene und Pier Paolo Pasolini. Der Präsident des CCIE Dr. Angel Fuster und der Exekutivesekretär Dr. Adolfo Ham hatten ebenfalls einen Protestbrief im Januar Jahre 1966 an die kubanische Regierung gerichtet, adressiert an den Verteidigungsminister Raul Castro, in welchem sie sich über die Situation in diesen Lagern bzw. über die „Umerziehung" der Christen beschwerten und ihre Befreiung erbaten. Der Brief fand nur unter den Gläubigen Erwähnung.[553] Dennoch gab es keine erfolgreiche Antwort.

Viele Politiker der kommunistischen Staaten in Osteuropa begannen ebenfalls davor zu warnen, dass die UMAP schädliche Auswirkungen für das Bild der Revolution haben könnten. Immer mehr Personen innerhalb dieser Länder verglichen die Erzählungen die aus diesen Lagern hinaus drangen mit dem Roman "Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch". Der Roman war in den Ländern des sowjetischen Blocks und kurioserweise auf Kuba in der Zeit der UMAP veröffentlicht worden.[554] Das Buch beschrieb, wie das Leben eines Verdammten in den sowjetischen Gulags Tag für Tag aussah. Der Text bietet keinen Vergleich zu der grausamen Erzählung des "Archipel

[552] A.a.O.; S. 15.
[553] Ham, Adolfo; 1961.
[554] Masón, C.; S. 115.

Gulag", die in der Mehrheit der sozialistischen Ländern zensiert war, und als das beste Werk über die schreckliche Realität in diesen stalinistischen Konzentrationslagern ausgezeichnet war. Trotzdem denunzierte es die Geschehnisse in diesen Lagern auf klare Weise. Die Kenntnis darüber, was in den Gulags geschah, bedeutete für die Regierungen Osteuropas, die sich dem sowjetischen Modell angeschlossen hatten, einen diplomatischen Rückschlag. Dasselbe Risiko ging die kubanische Revolution ein, wenn sie weiterhin die Existenz dieser Lager zulassen würde.

So begann im Frühling des Jahres 1968 der Prozess der Räumung dieser Einheiten und der Abbau der Truppen der Verdammten. "Eine Woche vor der Räumung" – erzählt Luis Bernal Lumpuy" –, „gab man den Befehl, alle Ausweise einzusammeln, die uns als Soldaten der UMAP' identifizieren würden. Ich wusste, dass sie diese Dokumente verbrennen würden, mit der Absicht, keine Spuren dieser Konzentrationslager zu hinterlassen".[555] Der Prozess der Räumung dauerte bis zum Herbst desselben Jahres. Auf diese Weise endete die offizielle Geschichte der UMAP. Zu diesem Zeitpunkt waren mehr als 25.000 Kubaner zu diesen Zwangsarbeitslagern verurteilt worden.[556]

Laut Juan Vivés in "Les Maitres de Cuba" starben 72 Personen in diesem Zeitraum von drei Jahren der UMAP, auf Grund der Misshandlungen und des Systems der Zwangsarbeit in das sie gezwungen worden waren; 500 wurden in Krankenhäuser gebracht und in psychiatrische Behandlungen eingewiesen.[557] Es gab zahlreiche Selbstverstümmelung, mit der Absicht sich für einige Zeit aus den harten Arbeitsabläufen zu befreien. In vielen Fällen war der Preis sehr hoch. Einige blieben verletzt oder mit körperlichen Einschränkungen für den Rest ihres Lebens zurück.[558] Viele, die physisch und mental "unverletzt" diese Hölle wieder verließen, sollten in ihrer Erinnerung unauslöschliche Spuren des Schmerzes behalten.

Tatsächlich gab es eine Reihe von Personen, die die UMAP anders betrachteten. Sie identifizierten sich nach ihrer Entlassung mit der kubanischen Regierung und engagierten sich für sie. So entwickelte eine Zahl der christlichen Opfer der UMAP eine versöhnliche Position zur Revolution und zum Marxismus und unterstützten sogar bedingungslos die revolutionäre Regierung, während sie die soziale Passivität der Kirchen und ihr "unpolitisches" Dasein in einigen Fällen und in anderen Fällen ihre Unterstützung der Konterrevolution kritisierten.[559] Obwohl viele dieser Christen weiterhin ihrem Glauben und ihren Kirchen verpflichtet blieben, schien es, dass das von der Regierung mit den UMAP verfolgte Ziel, die Umerziehung und die ideologische Indoktrinierung, bei diesen Personen Resultate erbracht hatte.

---

[555] Lumpuy, Luis Bernal: "Tras cautiverio, libertad"; 1992; in: Ros, Enrique; S. 250.
[556] Einige Geschichteforscher verteidigen die These, dass es in den UMAP ungefähr 40.000 Häftlinge gegeben hat. Vgl. Juan Vivés; "Les Maitres de Cuba"; in: Ros, Enrique; S. 33.
[557] Vgl. Ross, Enrique; S. 33.
[558] Vgl. Córdoba, Efrén, 2001, S. 176 ff.; Ros, Enrique, S. 188 ff.
[559] Vgl. die Notizen aus den Gefangenenlagern des Baptisten-Pfarrer Raymundo García; 2. Oktober, 1966; in: Thschuy, Theo; S. 419.

Es erscheint schwierig, dieses komplexe Phänomen zu erklären und die Gründe zu verstehen, die diese Personen bewegten, die sich von Opfern einer der größten Ungerechtigkeiten, die im kubanischen revolutionären Prozess begangen wurden, zu Mitarbeitern und Fürsprechern des Systems entwickelten. Für den kubanisch-US-amerikanischen Historiker Marcos Antonio Ramos waren Gründe für einige der kubanischen Christen, die die Revolution nach der Erfahrung der UMAP unterstützten, für ihre "pro-revolutionäre" Praxis ihre Sorge um ihr Überleben, für andere Opportunismus, jedoch keine ideologisch-theologische Übereinstimmung mit den Ideen und Vorgehensweisen der Revolution.[560] Dieser doch recht pauschalen Beurteilung kann man sich nicht ohne Weiteres anschließne, und es ist spekulativ, diese These auf alle Verdammten der UMAP zu verallgemeinern. Ramos bietet keine Belege dafür, ob die Entlassenen nach der Umerziehung nicht doch mit der revolutionären Ideologie übereinstimmten. Zu bedenken ist auch, wie die Erfahrung der Lager verarbeitet wurde. Hier könnte m.E. auch das so genannte "Stockholm Syndrom" Erklärungen aus der Sicht der menschlichen Psyche beisteuern.[561] Der Psychologe Nils Bejerot prägte diesen Begriff, nach dem er gemeinsam mit der Polizei am Befreiungsprozess der Geiseln während des Überfalls auf die Kreditbank in Stockholm arbeitete. Er beschreibt das Phänomen, dass Geiseln, Inzestopfer, Kriegsgefangene oder Insassen von Konzentrationslagern sich mit ihren Peinigern identifiziert haben.[562]

[560] Interview von Marcos Antonio Ramos; August, 2009, Miami.
[561] Das "Stockholm-Syndrom" versucht ein psychologisches Phänomen zu erklären, nach dem Opfer von Entführungen sich mit ihren Entführern und deren Gründen identifizieren, so weit, dass sie mitunter zu ihren Komplizen werden.
[562] Vgl. Bejerot, Nils; S. 486 ff. Auch Carver, Joseph M.; S. 1.

Siebtes Kapitel: Zu einer kritischen Beurteilung der TRK

VII.1 Drei Hypothesen für die Beurteilung der TRK

Von der in den vorherigen Kapiteln erarbeiteten Vorstellung der TRK aus entwickeln wir drei Hypothesen, die uns in eine kritische Beurteilung der TRK leiten sollen.

Hypothese 1:

Innerhalb der Gruppe der so genannten „politischen Theologien", welche in den 1960er und 1970er Jahren in verschiedenen Kontexten entstanden, versteht sich die TRK grundsätzlich als politische Theologie in der kubanischen Revolution.

Hypothese 2:

Obwohl diese im Kontext der Revolution Kubas entstandene neue Theologie anfangs eine Erneuerung der Theologie und der Mission der Kirche versuchte, und trotz der Ablehnung einer Theologie der Revolution, also einer Genitiv-Bestimmung der TRK, entwickelte sie den Begriff „Revolution" nicht als „Revolutionierung", besser gesagt, als eine sich ändernde Theologie weiter;[563] sondern eher als eine verkümmerte „offizielle" Theologie, bzw. als eine Theologie, deren Voraussetzungen und Rede von Gott im engen Zusammenhang mit den Prinzipien des marxistischen kubanischen Staates erarbeitet und ihnen untergeordnet worden sind.

Hypothese 3:

Die TRK war ein gutes Drehbuch, wurde jedoch eine verfehlte Inszenierung. Damit will ich sagen, dass dieser Versuch der kubanischen Theologen am Anfang der Revolution in Dialog mit den sozialen Änderungen bzw. mit der Revolution zu treten, um unter Kritik an vorherigen personalistischen und extrem privatisierenden Theologien eine kontextuelle politische Theologie zu entwickeln, der adäquate theologische Weg war, angesichts der in der PTM grundlegenden Voraussetzung, Politische Theologie als Formulierung der christlichen Botschaft unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft zu begreifen.[564] Doch in der Entwicklung der neuen, kubanischen Theologie, in der sie sich als Theologie in Revolution verstanden hat, herrschen in den wichtigsten Texten der TRK Anomalien und theologische Inkonsistenzen, welche dazu führten, dass die Mission der Kirche damals und heute nicht angemessen erfasst wurde. Außerdem brachte die bedingungslose Rezeption der

[563] Oder wie in Richard Shaulls Definition „Revolution als Strategie der permanenten Veränderung". Vgl. dazu „Der Begriff Revolution bei Richard Shaull"; in: Gerd-Dieter, F.; S. 11ff.
[564] Vgl. Metz; 1968; S. 99.

marxistisch-kubanischen Revolution die TRK in Verdacht bzw. es bestand die Gefahr für sie, die evangelische Botschaft mit einer bestimmten Ideologie zu verwechseln.[565]

Welche Bedeutung hat es dann, heutzutage eine kritische Analyse der kubanischen Theologie in Revolution durchzuführen? Welchen Wert hat es heute, in Deutschland oder auf Kuba die Anomalien, Aporien, die theologische Inkonsistenz und ebenfalls die Aufhebung dieser Theologie angesichts einer nach Metz verstandenen politischen Theologie zu versuchen darzustellen?

Die heutige Unwirksamkeit eines solch radikalen Vorschlags - politisch wie ideologisch - aufzuzeigen, erscheint mir als eine Aufgabe von Gewicht.

Scheinbar ist mehr als zwanzig Jahren nach Fall der Berliner Mauer, als die großen Widersprüche des so genannten realen Sozialismus in Osteuropa ans Licht kamen und dessen Fehler und Verbrechen evident wurden, einer kritischen Beurteilung der TRK nicht viel hinzuzufügen, welche zudem als Basis für eine politische Theologie für das heutige Kuba dient. Sind nicht die Realitäten des gescheiterten realen Kommunismus ausreichend, um jenen, in unserem Falle den Revolutionstheologen, ihr Scheitern aufzuzeigen, welche bedingungslos und unkritisch die kommunistischen Staaten stützten?

Jedoch handelt es sich bei unserer kritischen Beurteilung der TRK nicht in erster Linie um eine Kritik am realen Sozialismus - obwohl indirekt zahlreiche seiner sozial-wirtschaftlichen und politischen Aussagen hinterfragt werden -, sondern vielmehr um die Offenlegung der existierenden Gefahr für Kirche und christliche Theologie, wenn wir die Vorschläge einer politischen Theologie durcheinander bringen - welche nach unseren Kriterien im Wesentlichen als ein Andenken an die Opfer verstanden werden muss - und anstelle dessen Staat und Patriotismus verwechseln, kirchliche Mission mit politischem Programm, soziale Entwicklung mit Gottes Reich.

Mit der gleichen Überlegung fand Metz zur der Notwendigkeit, seinen politisch-theologischen Entwurf vor dem düsteren Hintergrund des Nationalsozialismus zu begründen. Deswegen stellt er seine „Memoria passionis“ der „Theologie nach Auschwitz“ gleich. Welchen Sinn hat aber die Entwicklung dieses theologischen Projekts in den letzten Jahrzehnten, wenn Auschwitz und der Faschismus vergangene Ereignisse sind, welche für die Mehrheit der Menschen Synonyme für Horror und Barbarei aus einer Vergangenheit sind, welche vor allem aus dem Gedächtnis gestrichen werden sollte?

Jedoch liegt der Zugewinn und die Erleuchtung einer Theologie nach Auschwitz nicht nur in der Verurteilung der Barbarei des Faschismus, sondern zum großen Teil auch in der Verurteilung einer stummen Kirche und vor allem im Appell für eine theologische Kategorie des Erinnerns, einer gefährlichen Erinnerung, welche die ver-

[565] Diese Gefahr einer marxistischen Überfremdung des christlichen Glaubens wurde auch in den 1970er Jahren während der so genannten Debatte um die PTM in Bezug auf das Problematische der theologischen Rezeption des Theorie-Praxis-Verhältnisses in der Politischen Theologie diagnostiziert, die implizit oder explizit auf eine Inmanentisierung oder Politisierung der Theologie zu trieb. Vgl. hier Wiedenhofer, S. S. 39ff.

gessenen Opfer der Geschichte ins Gedächtnis ruft. In diesem Sinne entwickelt Metz seine politische Theologie nicht als Kritik am Faschismus und Nationalsozialismus, weil er hier nichts Neues in die theologische Diskussion einbringen würde, sondern als Kritik und Warnung für eine europäische Theologie, welche während des Nationalsozialismus und in der Zeit danach ihren theologischen Diskurs mit dem Rücken zum Irrsinn der Geschichte zu behaupten versuchte, welchen Metz mit dem Begriff Auschwitz und dem in der jüdischen *shoa* personifizierten menschlichen Leiden verband.

An diesem Punkt nehmen wir mit großer Zustimmung die Herausforderung einer Theologie nach Auschwitz, der Memoria Passionis Metz, für unsere kritische Beurteilung der christlichen und theologischen Wirklichkeit auf Kuba als Grundlage an.

Darüber hinaus existiert die Versuchung, in den Geschichten unserer mit Widersprüchen und Ungerechtigkeiten belasteten Völker, in denen bisher auch nie der unersättliche Appetit der imperialistischen Mächte gefehlt hat, dass die neuen „revolutionären" Führer als sozialer Messias, als nationalistische Befreier proklamiert werden; es fehlt nicht die Versuchung für die Kirche, diesen bedingungslos zu folgen; die Versuchung, dagegen jene nicht zu hören, welche unter diesen messianischen Führern zu Opfern wurden oder diese im schlimmsten Falle sogar zu vergessen. Dieses Überhören oder Vergessen ist nichts Exklusives für den europäischen Kontext im 20. Jahrhunderts oder gar dem Kubanischen der 1960er Jahre. Traurigerweise werden sie auch nicht die Letzten sein.

Abgesehen von den Fehlern und Widersprüchen der sozialwirtschaftlichen Politik sowjetischen Modells, welches - wie beschrieben - als eine „tropische" Version von der revolutionären Regierung Kubas übernommen wurde, erkennen wir in unserer Arbeit Paradoxien und Anomalien in der TRK aus theologischer Perspektive.

Unser Herausstellen der Anomalien innerhalb der TRK versucht, abgesehen von der ideologischen Ebene, sich mit ihren theologisch-politischen Voraussetzungen und Aussagen aus der Perspektive einer politischen Theologie auseinanderzusetzen.

VII.2 - Zur Beurteilung der TRK

In den Dekaden der 1970er bis 1990er Jahre erschienen zahlreiche Artikel und wissenschaftliche Arbeiten unter dem Einfluss der Diskussion und der Auseinandersetzung mit der TRK, speziell mit der Theologie nach S. Arce. Im Allgemeinen hinterfragten die kritischen Beobachtungen den Grad der „Unterwerfung" der TRK unter den Marxismus und die kubanische Revolution, während die kubanische Theologie es nicht nur schaffte, marxistische Kategorien für die Theologie zu übernehmen, sondern eher theologische Kategorien nach marxistischen Vorgaben transformierte. In diesem Sinne fragten viele nach der transzendenten oder prophetischen Rolle der

TRK in der kubanischen Gesellschaft. Ihre prophetische Rolle könnte besser dargestellt und verstanden werden im Kontext des Kapitalismus.

Selbst wenn wir diese an der TRK vollzogene Kritik übernehmen, werden wir uns jedoch in diesem Kapitel auf die Voraussetzungen und Aussagen der TRK aus der Perspektiven der Metzschen Politischen Theologie konzentrieren, welche sich uns im kubanischen Kontext als Anomalien und Inkonsistenzen präsentieren und welche dazu führen, die TRK eher als eine politische Theologie zu begreifen, die 1.) eine dualistische Theologie ist, 2.) eine fetischistische Theologie der Arbeit und 3.) eine triumphalistische Theologie der Amnesie. Die letzten beiden kritischen Bestimmungen, verstanden vor dem Hintergrund der Herausforderungen der theologischen Verkündung Kubas, folgen nicht nur aus der Analogie zur PTM, sondern aus der Herausforderung der Geschehnisse der UMAP.

I Eine politisch-dualistische Theologie

Es ist anerkannt, dass, seit ihrer Gründung, einer der großen Beiträge der TRK das Brechen mit dem in den meisten protestantischen Kirchen vor der Revolution vorhandenem Dualismus war, dessen Herkunft sich aus dem Erbe der nordamerikanischen Missionsarbeit ableitet; dem Dualismus zwischen Welt und Kirche, säkularer Arbeit und christlicher Arbeit, zwischen Vernunft und Glauben und zwischen Geist und Körper.

Sowohl der Versuch von R. Cepeda, die Offenbarung Gottes nicht nur innerhalb der Kirchenwände zu verstehen, sondern auch aus dem weltlichen Geschehen heraus; als auch - und vor allem - mit S. Arce in seinem anthropologischen Versuch, menschliche Handlung und das menschliche Wesen an sich als eine psychosomatische Einheit, als Einheit aus Geist und Körper zu konzipieren,[566] eröffneten der kubanischen Theologie eine neue Hermeneutik und Sprache, um ihre Mission im neuen revolutionären Kontext zu artikulieren.

Dank dieser theologischen Projektion haben sich viele heutige protestantischen Kirchen auf Kuba von der Last des griechischen Doketismus, des religiösen und kosmogonischen Dualismus befreien können, was die evangelische Botschaft zweifellos transparenter und tief greifender gemacht hat.

Doch die TRK konnte sich, und vor allem auch die Theologie S. Arces, in ihrer Analyse der kubanischen Wirklichkeit nicht dem gefährlichen sozio-politischen Manichäismus totalitärer Staaten entziehen, der die erste große theologische Inkonsistenz der TRK provozierte und diese in eine gesellschaftlich-politisch dualistische Theologie verwandelte.

[566] Vgl hier seinen im Jahr 1965 an der Philosophischen Fakultät der Universität von La Habana gehaltenen Vortrag „Biblische Grundlagen für eine Anthropologie“. Arce, S. 1985; S. 41 ff.

Seit den frühen Jahren der Revolution, welche sich in ihrer ideologische Auslegung und Radikalisierung immer mehr den kommunistischen osteuropäischen Ländern anpasste, fragmentierte sich die kubanische Gesellschaft in zunehmendem Maße. In diesen Gruppen fand man laut der Meinung der Regierung einerseits die „Fidelisten“, die „Revolutionäre“, die „Patrioten“ und in der anderen Ecke die „Konterrevolutionäre“, „Vaterlandsverräter“ und die „Würmer“.

Die TRK legte unbewusst dieses manichäischen Schema ihrer sozio-politischen Analyse zugrunde, in der der Kapitalismus nicht nur als nekrophiles, abgöttisches, anti-evangelisch und inhumanes System definiert wurde,[567] sondern in der die Gegner der kubanischen Revolution in gleicher Manier als Gegner und Widersacher der kubanischen Revolutionskirche angesehen wurden.[568] Kurioserweise wurden selbst Sozialisten, ob innerhalb oder außerhalb Kubas, als Feinde dargestellt, die reformerische Ideen besaßen oder im Dissens mit der offiziellen Politik der Revolution standen.[569]

Eines der hermeneutischen biblischen Argumente in der Theologie von S. Arce, welches diese dualistische politisch-soziale Analyse verstärkte, war die Idee von Jesus als Zelot und Guerillero und seinem „Hass“ gegenüber dem römischen Reich, seinen Agenten und Vertretern in Israel und den Pharisäern.[570] Wie wir bereits in der Darstellung der Theologie Arces herausgestellt haben, ist dies eine seiner radikalsten Ansichten, nach welcher die Menschen in die eingeteilt wurden, die sich im revolutionären und im Widerstand kämpfenden Jesus wiedererkannten und jene Gruppen, die als die „Feinde Jesus“ ausgemacht wurden, die Pharisäer, die Sadduzäer, die Zöllner, usw., kurz: die Ausbeuter (bei Arce konkret: die Kapitalisten) und Konterrevolutionäre.

Es ist wahr, dass in jeder Epoche versucht wurde, das Werk Jesus im Zeichen der Zeit zu reflektieren. Dies ist ein Fakt, den Albert Schweitzer in seiner Leben-Jesu-Forschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts klar herausstellte.[571] Es ist daher logisch, dass die TRK das Interesse verfolgte, Jesus als den Prototyp des Guerillero herauszustellen. Die Epoche, in der die TRK sich gründete und in der das Bild des kämpfenden Che jesusgleich auf Foren der Emanzipierung auftauchte, konnte nicht günstiger sein für ein solches Jesus-Bild.

Dennoch bringt der Radikalismus der TRK bzw. der Theologie S. Arces die kubanische Kirche an einen ethisch-theologischen Scheideweg. So bringt er uns, die wir in gewisser Weise den Guerrillero-Charakter Jesu in Zweifel stellen, sei es aufgrund mangelnder historischer und biblischer Belege oder aus ethischen Überzeugungen

[567] Vgl. Arce, S.; 1988; S. 203 ff; 2009; S. 17 ff.
[568] Siehe A.a.O. S. 92 ff.
[569] Siehe hier die Kritik D. Sölles an der Theologie Arces. A.a.O. S. XV ff.
[570] So beschreibt S. Arce die Beziehung Jesu zu den Pharisäern: „Jesus war der Erzfeind der Pharisäer mit einer aggressiven, gewalttätigen und unduldsamen Feindschaft…Er hatte keine Compassion oder Leidenschaft ihnen gegenüber“ Vgl. Arce, S. 1988; Bd. I; 194 ff.
[571] Vgl. Hengel, M.; S. 11ff.

heraus, die von seinen verschieden sind, in eine Zwickmühle. S. Arce zufolge haben wir nur zwei Alternativen: entweder, wir glauben an das Postulat von Jesus als dem Zeloten und Guerrillero oder wir sind dumme Atheisten, oder die Reaktionäre, die Pharisäer also die „Konterrevolutionär“ unserer Zeit.[572]

Arce, der sich für den oben genannten Artikel „Christus und die soziale Befreiung“ genau auf die breite Bibliographie von dem revolutionären Jesus und dem Zeloten stützte, erwähnte mit keinem Wort das kleine Buch Martin Hengels „War Jesus Revolutionär?“, welches Anfang der 1970er Jahre erschien.

Martin Hengel, welcher schon in den 1960er Jahren eine umfangreiche Studie über die Kommune der Zeloten geschrieben hatte,[573] machte sich zur Aufgabe, jede einzelne der oft verwendeten Hypothesen aufzudecken und nachzugehen, die bestätigen sollten, dass Jesus der Zeloten-Bewegung angehörte.

Neben den bereits im Kapitel über die S. Arces Theologie genannten biblischen Prämissen für die Nähe der Praxis Jesu zu den Zeloten waren laut Martin Hengel die am häufigsten verwendeten biblischen Erzählungen zur Unterstützung jener Hypothesen:

- Jesu triumphaler Einzug in die Stadt Jerusalem;
- Die Tempelreinigung;
- Die Hinrichtung Jesu als Revolutionär gegen die römische Fremdherrschaft;
- Die Verurteilung zum Tode durch Kreuzigung;
- Die Kreuzigung zwischen zwei vermutlich zelotischen Räubern.[574]

Doch solche biblischen Erzählungen, deren historischen Details für Hengel in Wesentlichen aus dem Zusammenhang gerissen und willkürlich interpretiert worden sind,[575] können tatsächlich nicht erweisen, dass sich Jesus selbst als zelotischen revolutionären Führer verstanden hat, oder dass er mit dem zelotischen Vorhaben verbunden war. Ganz gewiss nicht, denkt Hengel, denn weder das Verhalten Jesu während der letzten dramatischen Tage in Jerusalem noch seine ganze Wirksamkeit und Verkündigung würden derartige Vermutungen stützen.[576]

Hengel hatte in seinem ersten Buch über die Zeloten herausgestellt, dass sich das jüdische Volk vom Rest der durch die Römer besetzten Völker darin unterschied, dass sie ein Nationalgefühl entwickelt hatten, welches den römischen Besatzern am meisten Widerstand entgegensetzen konnte. Diese nationalistische und widerstandskämpferische Kultur hatte ihre Wurzeln in der makkabäischen Erhebung im 2. Jahrhundert vor Christus. Im Fall der durch Judas dem Galiläer gegründeten zelotischen Bewegung definiert sich diese durch den bewaffneten Kampf, welcher durch

[572] Vgl. Arce, S.; 1988; Bd. I; S. 201.
[573] Vgl. hier Hengel, Martin: Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheits-Bewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.; Leiden/Köln; 1961.
[574] Vgl. A.a.O; S. 8-11.
[575] Hengel, Martin; 1970; S. 15.
[576] A.a.O.; S. 16ff.

römischen Truppen niedergeschlagen wurde und durch den „Eifer für das Gesetz“, welcher noch strikter war, als bei den Pharisäern. Im Prinzip sollte der zelotische Kampf laut Hengel um die Befreiung durch den Eifer für das Gesetz bzw. durch den Kampf mit der Waffe gegen die heidnischen Gesetzlosen und die jüdischen Gesetzesbrecher geschehen.[577]

Martin Hengel greift dieselbe These der religiösen zelotischen Bewegung in seinem Buch „War Jesus revolutionär?“ wieder auf, um zu zeigen, dass genau dieses Gefühl der Freiheit gegen das römische Imperium ihn daran hinderte, einerseits jemanden wie Kyrios wiederzukennen, einen Namen der nur dem Gott Israels zufallen kann, und andererseits die Entwicklung extremer nationalistischer und xenophober Gefühle hervorrief. Es war daher unwahrscheinlich, dass die Zeloten selber den messianischen Charakter Jesus akzeptierten, den ihm seine Anhänger zuerkannten und noch viel weniger sein Wirken und den universalen Diskurs, wie er sich beispielsweise in der Parabel des barmherzigen Samariters, der Heilung der Aussätzigen und sogar von Verwandten römischer Soldaten, der Gleichbehandlung der Samariter etc. zeigte.[578]

Das Hauptargument Hengels nimmt aber gerade eines der zentralen Momente in der Verkündung Jesu auf. Hengel meint die evangelische Botschaft der Liebe gegenüber seiner Feinde (Lk 6, 27-36; Mt 5, 38-48; Lk 6, 27), in der vor allem da in aufscheinende Gewaltfreiheit Jesu als Gegensatz zu den Thesen dargestellt wird, in denen versucht wird, Jesus in Zusammenhang mit gewalttätigen Guerillabewegungen zu bringen.

In den Worten von Hengels:

> „Die Neuzeit hat bestenfalls die Methoden (der Antike) verfeinert, mit denen die revolutionären Diktatoren die Massen zu einem Glück zwingen, das diese u. U. gar nicht wollten, bzw. ihnen einhämmern, unter ihrer Herrschaft glücklich werden zu müssen.[579] Jesu Weg ist dagegen der der Gewaltlosigkeit, des persönlichen Appells, der sich primär an das Gewissen des einzelnen richtet, der Weg der geduldigen Überzeugung und der konkreten Lebenshilfe… Jesus sucht das echte „Einverständnis“, nicht eine durch Gewalt oder Furcht erzwungene Zustimmung. Hier begegnet uns keine Spur jenes tierischen Ernstes, jenes zelotischen Fanatismus, der unter dem Vorwand höherer Ziele das Antlitz des Nächsten schändet und in dualistischer Weise den anderen verteufelt und diffamiert.
>
> Der Verzicht auf Gewalt ist bei ihm (Jesus) nicht Schwäche, im Gegenteil, er ist wie nicht anderes Ausdruck seiner souveränen Stärke, die es nicht nötig hat, den anderen mit Füßen zu treten, sie es auch um noch so edler Zwecke willen. Diese Kraft beweist sich darin, dass sie, statt anderen Leid zuzufügen, bedingungslos bereit ist, selbst das Leiden auf sich zu nehmen. Dies alles bedeutet

[577] Siehe Hengels Darstellung der Entwicklung der Freiheitsbewegung in Israel durch die vom Judas dem Galiläer begründete 4. Sekte Israels, in: Hengel, M.; 1961; S. 336 ff; auch Hengel, M.; 1970; S.12.
[578] Hengel, M.; 1970; S. 12, 19.
[579] Vgl. in vorliegender Arbeit im Kapitel über die UMAP die These Webers uns Senets über die Autorität und die Folgebereithschaft in Bezug auf die militärische Konzeptionierung der kubanischen Gesellschaft.

> nicht, dass für ihn die Frage von Schuld und Sühne erledigt gewesen wäre, im Gegenteil. Nur sprach er dem Menschen das Recht ab, Richter und Rächer in eigener Sache zu sein…(Joh 8,7) Damit stellt sich der Mensch an dem Platz Gottes. Vielmehr (Prov 25, 21ff), wenn dein Feind hungert, so speise ihn; wenn er dürstet, so tränke ihn…(vgl Röm 12, 19-21). Es ist kein Zufall, dass erst nach dieser grundsätzlichen Mahnung das Wort über den Staat Rom folgt. Es darf auf keinen Fall isoliert von seinem Kontext (vgl auch 13, 8ff – die Entschärfung des Liebesgebots) ausgelegt werden. Die großzügige Rechtfertigung revolutionärer Gewalt, mit der heute auch Theologen z. T. gerne kokettieren, ist danach in der Gefahr, sich „vom Bösen besiegen" zu lassen. Sie übersieht, dass sie damit den Weg Jesu verleugnet".[580]

Für viele, und ich schließe mich darin ein, war mit dem Buch Hengels die These eines gewaltbereiten zelotischen Jesus, der die Option des Guerillakampfes annahm, widerlegt.

Doch auch abseits der Diskussion über den zelotischen Charakter Jesu ist das augenscheinlichste und gefährlichste an der sozio-politischen Analyse Arces genau das manichäische Schema, dass er von der Gesellschaft zeichnet, welches auf der Formel Freund-Feind basiert. In diesem Zusammenhang ist das Modell der politischen Theologie, welche S. Arce entwarf, ähnlich eines im Deutschland der 1920er Jahre entworfenen Modells der politischen Theologie. Ich beziehe mich auf die politische Theologie von Carl Schmitt, dieser „unangenehmen" Vorgängerin der PTM, wie Moltmann es ausdrücken würde.[581]

Das dualistische Schema Freund-Feind hat nicht auf Ideologie und Credo geantwortet. Es wurde unter den totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts, sowohl unter dem italienischen Faschismus, dem deutschen Nationalsozialismus und dem Stalinismus der Sowjetunion, ein gemeinsamer ideologischer Nenner.[582] Der sogenannten McCarthy Ära zu Beginn des kalten Krieges lag ein ähnliches Modell zugrunde.

In den letzten Jahrzehnten haben Forschungen große Ähnlichkeiten zwischen solchen dualistischen Modellen aufgewiesen, nämlich bei den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts und bei der mittelalterlichen Inquisition der römisch-katholischen Kirche.[583]

Wie bereits in Bezug auf die Darstellung der UMAP dargelegt, identifizierte Arthur Versluis in seinem Werk „The New Inquisitions" die christliche Inquisition des Mit-

---

[580] Hengel, M. 1970; S. 21, 22, 23.

[581] Moltmann, J.; 1998; S. 326.

[582] Siehe hier die Analyse des Totalitarismus im Rahmen der Totalitarismusforschung von Schneider, Barbara; S. 3 ff.

[583] Genausso wie Hannah Arendt in den 1950er Jahren ähnliche Elemente zwischen der Nazipolitik und dem politischen System in der UdSSR fand, insofern sie beide als totalitäre Herrschaft bestimmte, gibt es seit dem Autoren, die sich mit der Untersuchung der ideologischen Vorfälle zwischen den totalitären Herrschaften des 20. Jahrhundertes und der römisch-katholischen Inquisition beschäftigt haben.
Vgl. hier, Milosz, Czeslaw: Captive Mind, 1956; Auch Bennasar, Bartolomé: Patterns of the Inquisitorial Mind as the Basis for a Pedagogy of Fear; in: Alcalá, Ángel (Hrsg.): The Spanisch Inquisition and the Inquisitorial Mind, 1987; Versluis, Arthur: The New Inquisitions, 2006.

telalters, welche Ketzerei und Ketzer verfolgte, als den politisch-religiösen Vorläufer der totalitären Staaten der Moderne.

Das Wort „Häresie“ stammt aus dem griechischen *αἵρεσις* (Wahl), und kann im Allgemeinen „die Wahl zu haben“ bedeuten; was deshalb im Mittelalter als Ketzerei verurteilt wurde, war das Recht auf freie Wahl und die Freiheit, auszuwählen oder zumindest Ablehnung zu zeigen. In diesem Sinne wurde der Dissens zum kriminellen Akt.

Gerade die Kriminalisierung der Gedanken, die soziale, rechtliche und politische Kriminalisierung des Andersdenkenden ist der nach Versluis der Zusammenhang zwischen den neuen totalitären Staaten und der katholischen Inquisition.[584]

Czeslaw Milosz konzentrierte sich in seinem Buch „Captive Mind“ auf die „Ideokratie“ der totalitären kommunistischen Staaten Europas unter der Vorherrschaft sowjetischen Leninismus-Stalinismus, für welche der „Freund“ nur derjenige war, der zu 100% die Doktrin akzeptierte, und was bedeutete, dass der „Feind“ immer potentiell vorhanden war.[585] Dies drückte auch Hannah Arendt in den 1950er Jahren ähnlich aus.

Wie Versluis, erkannte auch Milosz als augenscheinlichstes gemeinsames Merkmal den inquisitorischen Apparat des katholischen Mittelalters und den neuen inquisitorischen Apparat der kommunistischen Staaten. In beiden Fällen musste man die Überzeugung und die Loyalität gegenüber „der historischen institutionellen Kirche“ bzw. dem historischen Triumph des säkularen sozialistischen Staates bezeugen, sonst wurde man zum Ketzer erklärt mit außergewöhnlicher Härte bestraft.[586]

Innerhalb des christlichen theologischen Kontextes war dieses dualistische Freund-Feind Schema weder etwas Außergewöhnliches noch ein exklusives Phänomen der Inquisition. Eine der radikalsten Formen des religiösen Dualismus stellt der Manichäismus dar. Zwar gibt es keinen Konsens über die Reduzierung des im 3. Jahrhundert vom Perser Mani begründeten Manichäismus auf ein dualistisches Schema von gut und schlecht; dennoch trifft es zu, dass genau diese dualistische Charakteristik des Manichäismus am meisten ins Gewicht fällt, nicht nur im Christlichen. Selbst Manis Kritiker innerhalb der Kirche, deren bekanntester Repräsentant Augustinus von Hippo war, konnten den dualistischen und gnostischen Ansätzen in ihren theologischen Aussagen entkommen. Auf diese Weise, und nicht nur als Ketzerei angegriffen sondern auch als theologische, biblische und hermeneutische Kategorie assimiliert, war und ist der Dualismus immer wieder mehr oder weniger in der Geschichte christlicher Dogmen präsent, vor allem bei der Darstellung des Ge-

[584] Versluis, A.; S. 6ff.

[585] „The enemy, in a potential form, will always be there; the only friend will be the man who accepts the doctrine 100 %. If he accepts only 99 %, he will necessarily have to be considered a foe…” Milosz, C.; S. 213. Tausende Kubaner erlebten sehr genau in ihrer Geschichte, was diese „kind of Neurosis and Paranoia“ der kommunistischen Staaten bedeutete, als dass sie einem Teil der offiziellen Politik widersprachen, und infolgedessen von da an als Feinde der Revolution und des Vaterslandes galten.

[586] Milosz, C.; S. 191 ff; 218ff. Siehe auch Versluis, A.; S. 8-11.

horsams ("Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" [Lk 11, 23]) und der Offenbarung Gottes. In seiner Theologie des Neuen Testamentes behauptet so R. Bultmann das Verhältnis der Feindschaft zum Glauben an die Offenbarung: „Nur weil es Offenbarung Gottes gibt, gibt es Feindschaft gegen Gott (…)Wo die Offenbarung nicht Glauben weckt, muss sie Empörung wecken".[587]

Es ist wohl diese Radikalität des christlichen Glaubens, die Unbedingtheit des Anspruchs, die den Dualismus zu einer Versuchung für die Wahrnehmung und das Gewissen macht. Zu unterscheiden zwischen jenen, die mit uns sind und jenen, die gegen uns sind, oder unter bestimmten Umständen nach Freund und Feind zu unterscheiden, liegt nahe.

Dieser Dualismus der christlichen Theologie kam niemals gefährlicher daher, als wenn er die Grenzen des Theologischen überschritt und die Felder der politischen Herrschaft, der Macht und des Politischen im Allgemeinen beeinflusste, so, wie während der Inquisition geschehen, oder umgekehrt, wenn die politische Macht die „ideologische" Unterstützung für ihr Freund-Feind Schema in den Aussagen der christlichen Theologie fand.

Im 20. Jahrhundert war es der deutsche Jurist Carl Schmitt, der, seine politische Theologie formulierend, wie nur wenige dieses theoretische Modell des Dualismus in die Formulierung eines Totalen Staates einband und insofern versuchte, Gottesoffenbarung und Politik aneinander zu binden.

Carl Schmitt, Antisemit und überzeugter Nationalist, entwickelte seine politische Theologie im direkten Widerspruch zum Vorschlag der liberalen Anarchisten „Weder Gott noch Staat" und verkündet „Nur einen Gott und einen Staat". In diesem Sinne ist er in Deutschland derjenige, der das Konzept des Totalitarismus geprägt hat. Für ihn ist der „Totalstaat" derjenige, der legitim das Recht hat, zu „Handeln und Durchzusetzen", und zwar in allen Sphären der Gesellschaft. Das Konzept des Dezionismus´ (Entscheidungsvorrangs), zentrales Element in der politischen Theologie Schmitts, trägt er in die politische und rechtliche Diskussion Deutschlands, und bildet die Basis des Freund-Feind Schemas.[588]

In der Formulierung des absoluten Staates entwickelt Schmitt zudem das Konzept der absoluten Feindschaft, in der Praxis immer als öffentliche Feindschaft definiert,[589] in enger Verbindung mit dem Glauben.

Einer der führenden Gelehrten über die Schmittschen Arbeiten, Heinrich Meier, einer der ersten, der die Vorschläge seiner Theologie und politischen Philosophie herausstellte und die thematischen Hauptlinien interpretierte, beschreibt in seinem Buch „Die Lehre Carl Schmitts" die politische Theologie in Bezug zur Offenbarung Gottes:

---

[587] Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testamentes; 1984; S. 370; Zitat von Meier, H.; S. 110.
[588] Vgl. hier, Gleason, A.; S. 21ff; auch; Schneider, B.; S. 3ff.
[589] Vgl. Gruen, Arno; S. 140 ff.

> "Die Politische Theologie (Schmitts) steht und fällt mit dem Glauben an die Offenbarung. Denn sie setzt die Wahrheit der Offenbarung voraus, die eine Wahrheit des Glaubens ist. Sie kann deshalb nicht umhin, im Unglauben ihren Feind von Anbeginn an zu erkennen… Im Kampf zwischen Glaube und Irrglaube darf es keinen Neutralen geben: an der Wahrheit der Offenbarung scheiden sich Freund und Feind. Wer sie leugnet, ist ein Lügner. Wer sie in Frage stellt, gehorcht dem Widersacher. Denn ebendarin erweist sich die alles ergreifende, alles durchherrschende Gewalt der Wahrheit, die die Politische Theologie beansprucht, dass sie zur Entscheidung zwingt, dass sie zu einem Entweder-Oder aufruft, dem sich niemand zu entziehen vermag".[590]

In „Der Begriff des Politischen" hatte Schmitt, der sich darüber hinaus an die Staatstheorie Hobbes bzw. dessen Rücksicht Freund und Feind anschließt, behauptet, die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen würden, sei die Unterscheidung von Freund und Feind. Zugleich entspreche sie für das Politische den selbständigen Kriterien von Guten und Böse.[591]

Nach Meier findet dieses Freund-Feind Verhältnis bzw. die Unterscheidung von Freund und Feind im Offenbarungsglauben angesichts der politischen Theologie Schmitts nicht nur ihre theoretische Begründung, sondern in ihm zeigte sich zugleich ihre praktische Unausweichlichkeit.[592] Meier zufolge stellte Schmitt die Wirklichkeit des Politischen in Wesentlichen auf die Vorstellung und das Erkennen des Feindes ab, Genauso wie das in „Die vollendete Reformation" von Schmitt kommentierte biblische Bekenntnis (1. Joh 2, 22)[593], das auf die Frage, wer Gott sei, antworte, schließe die Antwort auf die Frage, wer Gott Feind sei ein und umfasse „das Erkennen des Feindes" als den Weg zur Selbsterkenntnis.[594]

Artur Versluis interessiert sich in „The new inquisitions" ebenfalls wie Maier für die religiösen Vorschläge dieses Ideologen und Verteidiger des totalitären Staates. Versluis beginnt etwas früher in der Geschichte und verbindet Schmitt mit Tertullian, welchen Schmitt häufig den „Juristen Tertullian" nannte, weil dieser „der Prototyp für eine Besinnung auf die theologischen Möglichkeiten spezifisch juristischen Denkens" darstellte.[595] Beide Denker, entdeckt Versluis, bedienten sich des Freund-Feind Schemas, um ihre jeweiligen politisch-religiösen Thesen zu begründen.

Schmitt fühlte eine tiefe Anziehungskraft zum Juristen Tertullian, ebenso wie zur Staatslehre Hobbes. In diesem Punkt geht Versluis mit Meier einher, dass das entscheidende für die Bewunderung Schmitts für Tertullian, was ihn „über alle Wen-

---

[590] Meier, Heinrich; S. 109.
[591] Schmitt, Carl; 1963; S. 26 ff.
[592] Meier, H.; S. 110.
[593] Quis est mendax nisi is, qui negat quoniam Jesus est Christus?: hic est Antichristus, qui negat Patrem et Filium; Schmitt, Carl; Die vollendete Reformation; S. 62; Zitat von Meier, H. S. 185, 186.
[594] A.a.O.; S. 51,ff; 76; 186. Vgl. auch Gruen, A.; S. 140.
[595] Schmitt, C.; 2008; S. 103.

dungen und Wechselfälle seines langen Lebens hinweg“ begleiten wird, der Leitsatz Tertullians war, wir seien zu etwas verpflichtet, nicht weil es gut sei, sondern weil Gott es befohlen habe.[596]

Die göttliche Autorität, wie sie von Tertullian verstanden wurde, teilte die Orthodoxen von den Ketzern, die Freunde Gottes von den Feinden Gottes und die politische Theologie von der säkularen Philosophie, so Versluis.[597] “So virulent is Tertullian in his hatred of those he perceives as heretics – schrieb Versluis -, that he goes so far as to imagine that `There will need to be carried on in heaven persecution [of Christians] even, which is the occasion of confession or denial”.[598]

Dieser „anti-ketzerische“ Aspekt, der besser als jeder andere das Werk und die Person des Tertullian charakterisiert, ist es, der Schmitt hauptsächlich so fasziniert und welcher die beiden definitiv verbindet. Dies ist es, was nach Versluis, beide zu Seelenverwandten macht. Dieser Aspekt zeigt eine Kontinuität zwischen den „anti-ketzerischen“ Schriften Tertullians und dem Denken Schmitts, in denen beide lautstark Feinde benennen mussten, um sie als Ketzer zu verurteilen, weil dies der Weg zur Selbstdefinition war.[599]

Der ultimative Ausdruck des Politischen - definiert von Schmitt in „Der Begriff des Politischen“ - ist gleichzeitig der Moment, in welchem der „Feind“, mit absoluter Klarheit, als Feind erkannt wird.[600] Der Feind ist für Schmitt sowohl, „wer mich in Frage stellt“,[601] als auch derjenige - wie im Werke Tertullians - der als Ketzer betrachtet wird.[602]

Es ist aus dieser gleichen Logik, mit der Schmitt den Staat als das Prinzip, das sich gegen die Feinde der nationalen Gemeinschaft wendet und den häuslichen Frieden garantiert, versteht. Die Aufgabe des Staates wird ihm vor allem als die Bekämpfung der inneren und äußeren Feinde und die Aufrechterhaltung seiner Souveränität verstanden.[603]

Dieses Modell des absoluten Staates unter dem dualistischen Freund-Feind Prinzip, welches der Jurist Schmitt, radikaler als jeder anderer Theoretiker seiner Zeit, assimilierte und politisch wie theologisch erarbeitete, führte ihn sogar zur Verteidigung des sogenannten Röhm-Putsches im Sommer 1934 und zu den mit Inbrunst gefeierten Wort Hitlers.[604]

---

[596] Siehe Meier, H. S. 145, 146.
[597] Hier bezieht sich Versluis offenbar auf den berühmten Satz Tertullians in „de praescriptione haereticorum“: „Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen?“
[598] Verluis, A. S. 52, 53.
[599] A.a.O. 55, 57.
[600] Schmitt, C. 1963; S. 67
[601] Meier, H.; S. 217; auch Gruen, Arno S. 141.
[602] Siehe hier Versluis, A. S. 56.
[603] Vgl. hier The Fascist Origins; in: Gleason, Abbot: Totalitarism: the inner history of the Cold War; S. 21.
[604] So äußerte sich der Führer in seiner Verteidigungsrede: „…in dieser Stunde war ich verantwortlich für das Schicksal der deutschen Nation und damit des deutschen Volkes oberster Gerichtsherr. Meuternde Divisionen hat man zu allen Zeiten durch Dezimierung wieder zur Ordnung gerufen […] Ich habe den Befehl gegeben, die

Milosz bestätigt für seinen Teil etwas Ähnliches, was Schmitt in seiner Vorstellung der Wirklichkeit des Politischen als Erkennen des Feindes behauptete, im Fall des Nobelpreises für Literatur in Bezug auf die totalitären kommunistischen Staaten, dass der orthodoxe Kommunismus, der Leninismus-Stalinismus einen Feind einen „Ketzer" zur „Selbstdefinition" benötige.[605]

Von meiner Großmutter, die wahrscheinlich nicht viel von Politikwissenschaft und Carl Schmitt wusste, noch Milosz gelesen hatte, hörte ich oft im Zusammenhang mit dem „maximo lider" der Revolution einen Satz, der meine Aufmerksamkeit hervorrief: „Ein Führer braucht einen Feind, um zu führen. Wenn dieser nicht existiert, muss er einen erfinden".

Im sozialistischen Kuba, dem „Kuba Fidel Castros", war er es selbst, der in den ersten Jahren sein politisches Programm definierte: „Innerhalb der Revolution alles, außerhalb nichts", welches zudem das Erbe seines politischen Mentors, der Sowjetunion, übernahm, brauchte er auf der einen Seite einen externen Feind (in diesem Sinne gab die Politik der USA, wenn auch für viele absurd und ungerecht, die nötigen Argumente für die revolutionäre Regierung), aber auch um jeden Preis einen internen Feind, der immer unter dem Verdacht der Konspiration mit dem imperialistischen externen Feind stand; zum einen für seine soziale Selbsterkenntnis, aber auch um vieles der irrationalen und fiebrigen Politik zu rechtfertigen, darunter die permanente Verfolgung jedweder „Ketzerei" oder Bedrohung der marxistischen Orthodoxie. Auf diese Weise wurde jeder Dissens dämonisiert und kriminalisiert, wurde jeder Kontakt mit der kapitalistischen Welt verfolgt und stigmatisiert und jede Opposition gegen den Marxismus und der Revolution zum Staatsfeind verklärt. Die meisten dieser politischen „Delikte", für die tausende Kubaner ins Exil oder ins Ge-

---

Hauptschuldigen an diesem Verrat zu erschießen. Die Nation muss wissen, dass ihre Existenz von niemandem ungestraft bedroht wird. Und es soll jeder für alle Zukunft wissen, dass, wenn er die Hand zum Schlag gegen den Staat erhebt, der sichere Tod sein Los ist". Rede Hitlers am 13. 07. 1934 am Reichstag; in: Domarus, Max; S. 421. Weniger als einen Monat nach Hitlers Rede veröffentlichte Schmitt den Artikel „Der Führer schützt das Recht", mit dem er den Ereignissen des Röhm-Putsches rechtlich den Rücken stärken wollte angesichts des liberalen Scheiterns der Weimarer Republik, zugleich die Worte des Führers inbrünstig zu feiern und die Ermordung der von ihm als Feinde und potentielle Gegner des Staates ausgemachte zu verteidigen. So beteuert der deutsche Jurist: „Durch die Denkweise eines liberales `Rechtsstaats´ gelähmt, fand eine politisch instinktlose Zivilbürokratie nicht den Mut, Meuterer und Staatsfeinde nach verdientem Recht zu behandeln…Der Führer macht Ernst mit den Lehren der Deutschen Geschichte. Das gibt ihm das Recht und die Kraft, einen neuen Staat und eine neue Ordnung zu begründen. (…) In Wahrheit war die Tat des Führers echte Gerichtsbarkeit. Sie untersteht nicht der Justiz, sondern war selbst höchste Justiz…Hier ist der politische Führer infolge der besonderen Qualifikation des Verbrechens noch in einer spezifischen Weise zum höchsten Richter geworden. Im Herbst 1917 haben alle in ihrem Rechtsdenken verwirrten deutschen Parlamentarier in merkwürdiger Einmütigkeit verlangt, dass man das politische Schicksal Deutschlands solchen prozessualen Fiktionen und Verzerrungen ausliefere, und eine geistig hilflose Bürokratie hat damals den politischen Sinn jener `juristischen´ Forderungen nicht einmal gefühlsmäßig empfunden. Gegenüber der Tat Adolf Hitlers werden manche Feinde Deutschlands mit ähnlichen Forderungen kommen. Sie werden es finden, dass der heutige deutsche Staat die Kraft und den Willen hat, Freund und Feind zu unterscheiden. Wer den gewaltigen Hintergrund unserer politischen Gesamtlage sieht, wird die Mahnungen und Warnungen des Führers verstehen, und sich zu dem großen geistigen Kampfe rüsten, in dem wir unser Recht zu wahren haben". Schmitt, C. 1934; S. 945 ff.

[605] Milosz, C.; S. 219.

fängnis gingen, werden in der kubanischen Gesetzgebung euphemistisch als Festnahmen und Verurteilungen im Rahmen der „Staatssicherheit“ benannt.

Ein solches Modell könnte keinen besseren politischen Verbündeten haben, als die Aussagen der politischen Theologie S. Arces, der in seinem radikalsten theologisch-politisch-gesellschaftliche Ausdruck die dualistische manichäische Freund-Feind-Tradition übernimmt, wo das „Revolutionäre“, sprich: die Revolution die Gruppen der „Guten“ und der Freunde bestimmt, während das Konterrevolutionäre, also die Gegner der kubanischen Regierung, als die „Bösen“, „Unmenschlichen“, Antichristen, Anti-Theologen, Ketzer und Feinde dargestellt werden.

Doch eine solche politische Anwendung des Freund-Feind-Schemas scheint uns ein deutlicher Widerspruch mit der evangelischen Forderung der Feindesliebe zu sein. Darauf hat darüber hinaus Metz in den 1980er Jahren hingewiesen, als er zwar neomarxistische Positionen als Herausforderung für die politische Theologie betrachtete, dennoch den klassischen orthodoxen Marxismus, dessen Voraussetzungen nämlich diejenigen waren, welche gesellschaftlich und staatlich auf Kuba aufgenommen wurden, in Frage stellte.

> „Die geschichtliche Verantwortung bzw. das Subjektsein in der Geschichte wird dann irrational halbiert und das Scheitern und Versagen einseitig auf die geschichtlichen Gegner projiziert. Die Frage nach unschuldig und schuldig, nach gerecht und ungerecht kann aber nicht am planen politischen Gegensatz zwischen Freund und Feind festgemacht werden. Wenn und insofern die marxistischen Praxis des Klassenkampfes die Motive der Verborgenheit verkennt und moralische Schuld zumindest implizit leugnet, kann sie theologisch nicht als Grundprinzip im geschichtlichen Prozess der Befreiung gelten“.[606]

Schmitts´ personifizierte Feinde waren die Liberalen, die Kommunisten und vor allem die Juden, die er „bis zum Tode verabscheute“.[607] Die TRK wiederum präsentierte als Feind die Kapitalisten, die Konterrevolutionäre, spiegelte aber nicht die „Todesverachtung“ eines Schmitt wider. Dennoch wäre der Hass für die TRK als „Faktor des Kampfes“ gegen die neuen Pharisäer und Imperialisten nach ihrem Modell des gewaltbereiten, Pharisäer und Römer verachtenden Zeloten Jesus, gerechtfertigt. Dadurch reproduzierte die TRK als treuer Verbündeter der revolutionären Regierung nicht nur das dualistisch-manichäische Freund-Feind Prinzip der Revolution, sondern verkannte auch, wie es schon behauptet wurde, die evangelische Verkündung der Magna Carta des Jesus Christus, den Feind zu lieben, welche mit großer Hingabe in der frühen Kirche und der paulinischen Theologie übernommen wurde.

Aus dieser dualistischen Auffassung heraus wurden für die Theologen der TRK die massive Hinrichtungen am Anfang der Revolution, das Wegsperren von Homo-

[606] Metz; 1986b; S. 421, 422.
[607] Vgl. hier Gruen, A.; S. 141.

sexuellen und Dissidenten in Konzentrationslagern, Zwangsarbeit, soziales Mobbing[608] und auf internationaler Ebene die Invasion der Tschechoslowakei (1968) und die sowjetische Afganistan-Invasion (1979) vertretbar.[609] Diese Freund-Feind Logik wirkte als Legitimation der kubanischen Regierung und der sozialistischen Staaten, gegen die Feinde zu kämpfen und „zuhause für Ordnung" zu sorgen.

Kurioserweise war der „theologische" Dissens möglich. Revolutionstheologen konnten sich glücklich mit Atheisten, Agnostikern und religionskritischen Marxisten zusammensetzen, um miteinander zu reden. Doch die Möglichkeit, anderer politischen Meinung zu sein bzw. die Revolution in Fragen zu stellen, war unter Androhung der „Ex-Kommunion" und Verfemung, verboten.[610]

II - Eine fetischistische Theologie der Arbeit

Das Konzept der „Arbeit" wird von der TRK als Verwirklichung der menschlichen Seele dargestellt. Wie wir bereits gesehen haben, wird das Konzept der Arbeit speziell in der Theologie von S. Arce als eine der anthropologischen Achsen entwickelt. Die eigentliche Arbeit des Menschen wird als Weg zum Erfolg oder zur menschlichen (Selbst)Verwirklichung verstanden, sowie als „göttliches Amtssiegel" seiner Gefolgschaft als Herrscher über die Natur. Die Entwicklung dieses Konzeptes der TRK geht eng einher mit der Konzeption der Arbeit in der kubanischen Gesellschaft

---

[608] Ich habe nur einmal einen dieser Aufrufe zum so genannten „Akt der Ablehnung" erlebt. Damals war ich in der 4. Klasse. An diesem Tag kam eine Gruppe von Menschen auf der gegenüberliegenden Straßenseite daher und skandierte: „Pinpon fuera, abajo la gusanera!" (Zack zack heraus und runter mit den Würmern), „Esta calle es de Fidel" (Diese Straße gehört Fidel), usw. Plötzlich lief jeder aus meiner Klasse diesen Leute hinterher. Kurioserweise erlaubten die Lehrer den Schülern diesmal auf die Straße zu gehen; etwas, was verboten war. Ohne zu wissen, um was es sich dabei handelte, gingen meinen Klassenkameraden und ich dieser mit Steinen und faulen Eiern bewaffneten und revolutionäre Losungen grölenden Meute hinterher. Auf Nachfrage sagte man uns, dass sie unterwegs seien zu Nachbarn der Schule. Als wir dort ankamen, und immer noch ohne Wissen, um was es wirklich ging, fing die Gruppe an, Steine und Eier auf die von zwei Polizisten begleiteten Anwohner zu werfen, die in diesem Moment in einem Akt des irrationalen Mutes das Haus verließen. Einige der Steine und Eier trafen ihre Körper oder Gesicht. In diesem Moment beschützte die Polizei die Anwohner nicht mehr. Ich konnte nicht nachvollziehen, worum es hier ging. Als ich jemanden aus dem Mob befragte, warum die Eier? warum die Polizei? entgegnete mir ein erzürnter revolutionärer Fidelist: „Die sind Würmer und Verräter, die zur Yuma (USA) wollen. Der Kommandant hat es klar gesagt. Die, die gehen wollen, sind hier nicht gewollt." Nachdem diese Nachbarn meiner Schule in ein Auto stiegen, welches sie angeblich zum Flughafen brachte, gingen wir über die „Abschiedssteine" und Eier ganz normal nach Hause. Für mich war es damals in meinen jungen Jahren und dank der ideologischen Indoktrination des kubanischen Schulsystems nur eine verdiente völkische Antwort auf die Feinde der Revolution. Heute jedoch erinnere ich mich an diese Bilder der Kindheit mit Traurigkeit und Scham.

[609] Die sowjetische Invasion in Afghanistan (1979) im Kontext des kalten Krieges zwischen Mächten des Kapitalismus und des Kommunismus, wurde von der kubanischen Regierung und der TRK mit aller Normalität aufgenommen und verstanden. Kurioserweise saß Fidel Castro in dieser Zeit der Bewegung der blockfreien Staaten vor, welche theoretisch eine neutrale Haltung gegenüber den zwei Weltmächten USA und UdSSR wahren wollte. Sergio Arce wiederum war zu dieser Zeit Vizepräsent der Christlichen Friedenskonferenz.

[610] So geschehen im SET in den 1970er Jahren mit dem Seminarist Vincente Echerri im radikalsten Moment dieser Theologie, welcher praktisch gezwungen wurde seine theologischen Studien niederzulegen. Grund war eine Predigt über die Situation der politischen Gefangenen Kubas und die Bitte, für diese zu beten. In diesem Moment befand sich S. Arce als Rektor am SET. (Interview mit Vicente Echerri in Hamburg am 11.03.2012)

bzw. mit dem von der Revolution verwendeten Begriff „Arbeit“, deren fetischartige Konzeption ihren repräsentativsten Ausdruck in den findet.

Daher wollen wir an dieser Stelle die Diskussion über das marxistisch-leninistische Konzept der Arbeit und seine Anwendung auf den kubanischen Kontext, speziell seine Umsetzung in den UMAP, ausweiten. Damit wollen wir auf die für die kubanische Theologie und speziell für die TRK kritische Herausforderung verweisen, insofern diese sowohl durch die Erarbeitung ihrer Theologie der Arbeit bzw. durch die gleichsame Vergöttlichung der Arbeit als auch durch ihre bedingungslose Unterstützung der Revolution und deren Verherrlichung der Arbeit, ja deren Fetischisierung als Erschaffung des Menschen durch sich selbst abgesegnet hat.

II.1-Die UMAP oder Die Implementierung des faschistischen Konzeptes der Arbeit als „Fetisch“

Damit die UMAP auf Kuba existieren konnten, musste es zunächst eine von der Regierung geforderte Ideologie geben, die gemeinsam in Komplizenschaft mit der Gesellschaft und der Kirche die Existenz solcher Orte möglich machte. In diesem Sinne fällt der dogmatische Gebrauch des Begriffs von Arbeit, von der die Rettung für die Gesellschaft und den einzelnen erwartet wurde.

Eine Sakralisierung und Mythisierung der Arbeit erfolgte in verschiedenen politischen Strömungen. Kapitalistische, faschistische oder kommunistische Staaten haben in den letzten Jahrhunderten dieses Dogma auf ähnliche Art und Weise verteidigt, nach dem die Arbeit das Leben der menschlichen Wesen bestimmt und verwandelt, während sie gleichzeitig den einzigen Weg zum Fortschritt darstellt.

So äußerte sich der deutsche Politiker und Journalist Friedrich Stampfer am Anfang des 20. Jahrhunderte über die Arbeit: „Die Arbeit muss das Zepter führen, Knecht soll nur sein, wer müßig geht, die Arbeit muss die Welt regieren, weil nur durch sie die Welt besteht“.[611]

Dorothee Sölle versuchte, diese Vermittlung eines solchen Konzeptes der Arbeit in den kapitalistischen Gesellschaften in ihrer “Kleine Theologie der Arbeit” durch das Beispiel eines entfernten Verwandten von ihr darzustellen. Herbert, der Verwandte, der jahrelang als Gipser gearbeitet hat, war 20 Monate arbeitslos. Das hat seine Existenz wesentlich verändert. Damit hatte Herbert nicht nur einfach eine Erfahrung der Arbeitslosigkeit sondern auch der Sinnlosigkeit in seinem Leben. „Die Maschinerie seines Lebens funktionierte nicht mehr, der Rhythmus war weg“.[612] Obwohl Herbert keine finanziellen Probleme hatte, denn er konnte manchmal in dieser Zeit schwarz arbeiten, und alle seine Bedürfnisse befriedigen, wurde es „ein existenzielles Problem, eine Frage nach dem Sinn des Lebens. Als die Arbeit weg war, war

[611] Friedrich Stampfer, 1903; Zitat von Gruppe Krisis: Manifest gegen die Arbeit; 1999; S. 16.
[612] Sölle, Dorothee: Kleine Theologie der Arbeit; in: Schotroff, Luise; S. 33.

sein Leben auch weg. Herbert war ohne sie kein Mensch mehr. Das ist geschehen, weil es ihm gesellschaftlich beigebracht wurde, sich als Arbeitenden zu verwirklichen bzw. als Menschen zu definieren.[613]

Bereits in der protestantisch calvinistischen Tradition hatte die Arbeit ihren vorherrschenden und heiligenden Platz in der Gesellschaft erreicht, wie Max Weber in "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" darlegte. Es ging bereits nicht mehr nur darum das Leben Gott anzuvertrauen, um die Askese oder Enthaltsamkeit, die dem Gläubigen das Vertrauen gaben für die Erlösung erwählt zu sein, sondern Arbeit war der Indikator, ob er sich auf gutem Wege befand, in besonderer Weise das Maß, in dem seine Arbeit erfolgreich war. Der Erfolg bei der Arbeit war der beste Hinweis dafür, von Gott auserwählt zu sein. In diesem Konzept der modernen Arbeit gemäß der protestantisch calvinistischen Moral, bilden sich laut der bekannten These von Max Weber die gedanklichen Fundamente der kapitalistischen Gesellschaften.[614]

II.2-Der Begriff Arbeit in der Entwicklung des Marxismus

Die Arbeiterbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts übernahmen für ihren Teil diese "Vergöttlichung" der Arbeit des Protestantismus und der bürgerlichen Aufklärung. Laut ihren Forderungen sollten alle in der Gesellschaft ohne Ausnahme durch die Heerscharen der Arbeit zwangsrekrutiert werden.[615]

In diesem Kontext sind die Entwürfe von Marx und Engels hervorzuheben, deren Arbeitsdefinition sich, wie es schon bei der Darstellung der S. Arces Theologie behauptet wurde, auf die Hegelschen philosophischen Voraussetzungen gründet.[616] Günter Heyden folgerte, dass, wenn der Weltgeist nur durch Entäußerung, durch Tätigkeit zum Selbstbewusstsein gelange, in der Hegelschen Philosophie in mystifizierter Form enthalten sei, dass eine Gesellschaft..., ihre Geschichte erzeuge.[617] Eine solche Behauptung wurde der Schlussstein von Marx Verständnis von Sozialismus,[618] der schrieb, dass die ganze so genannte Weltgeschichte für den sozialistischen Menschen nicht anders als die Erzeugung des Menschen durch die Arbeit sei.[619] In einer ähnlichen Richtung behauptet Marx im Kapital, als Erzeugerin von Gebrauchswerten,

---

[613] A.a.O.; S. 34ff.

[614] Andere Historiker wie der Schweizer J. F. Bergier haben gegen eine zu weite Auslegung von Webers These bewiesen, dass es schon vor der Reformation "Formen des Frühkapitalismus in Italien und auch in Genf" gäbe. Im Falle Genfs hing deren „wirtschaftlichen Aufschwungs mit der durch die Revolution von 1535 erreichten politischen Unabhängigkeit des Stadtstaates von Savoyen und mit der Unterstützung durch reformierte Schweizer Städte", nicht überhaupt mit der protestantischen kalvinistischen Moral zusammen. Vgl. hier Bergier, J. F.: Zu den Anfangen des Kapitalismus. Das Beispiel Genf; 1972; in: Küng, Hans; 1994; S. 661 ff.

[615] Vgl. Gruppe Krisis: Manifest gegen die Arbeit; S. 17 ff.

[616] Vgl. Garaudy, R., S. 66 ff; wie auch Heyden, Günter: „Arbeit" in: Klaus, Georg; Manfred, Buhr (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch; 1. Band; S. 111 ff.

[617] A.a.O.; S. 112.

[618] Vgl. Garaudy, R., S. 67.

[619] Marx, Karl: Manuskripten von 1944; Zitat von Garaudy, Roger; Ibd.

als nützliche Arbeit sei die Arbeit eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.[620] Damit ontologisierte er Arbeit.

Darüber hinaus erkannten Marx und Engels in der Veröffentlichung „Kritik des Gothaer Programms“ (1875) „in der begriffenen Arbeit den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Geschichte der Gesellschaft“.[621] Sie begriffen die Arbeit als die erste Grundbedingung alles menschlichen Lebens, insofern sie den Menschen selbst geschaffen hat. Die Arbeit gehört insofern zum Wesen des Menschen und ist diesem unverlierbar.[622]

Für Marx weist das Konzept der Arbeit über eine rein ökonomische Dimension hinaus und wird zu einer anthropologisch-ontologischen Kategorie, in welcher die Arbeit dem menschlichen Wesen die Möglichkeit öffnet, seine Erfüllung und Perfektion selbst zu erschaffen, und ihm gleichzeitig ermöglicht, die Wirklichkeit zu verändern. Marx’ Kritik am Konzept der Arbeit der kapitalistischen Gesellschaften der Ausbeutung fokussiert daher auf die Unterscheidung zwischen “entfremdeter Arbeit und freier Arbeit”. Deswegen galt seine Sorge der Emanzipation von und der Aufhebung dieser “entfremdeten Arbeit ohne Sinn” in den Gesellschaften der Ausbeutung.

Im Marxismus ist der Begriff „Arbeit“ weiterentwickelt worden, weswegen Viele den Marxismus als eine Philosophie der Arbeit begriffen haben.[623] In der Entwicklung des Marxismus wird der Primat der Praxis in einen Zusammenhang mit der menschlichen Arbeit gebracht. Die Menschen selbst, ihre Entwicklung und ihre Rolle in der Geschichte, also die Verwirklichung des menschlichen Wesens, wurden als Resultat ihrer eigenen Arbeit in der Gesellschaft begriffen.[624]

Auch wenn bis heute eine intensive Debatte innerhalb des Marxismus über die Entwicklung des Konzepts der Arbeit bei Marx geführt wird[625], hat sich darüber hinaus in der Realität des Marxismus gezeigt, dass die politische Linke und die Arbeiterparteien begeistert begannen, die Arbeit zu verehren, in dem Sinne, dass sie wie die Erlöserin der ausgebeuteten Gesellschaften erschien.

Der Marxismus oder spezifischer die kommunistischen Staaten, die als ihre fundamentale Kritik an den kapitalistischen Gesellschaften geäußert hatten, dass diese letzteren das Konzept der Arbeit manipulierten und sie in Fetische und auf diese Art und Weise in einen Mechanismus der Ausbeutung der Arbeiterklassen verwan-

---

[620] Marx, Karl: Das Kapital; Bd. 1; S. 57; Zitat von Kurz, Robert; S. 4.
[621] Marx, K.; Engels, F.: „Die Kritik des Gothaer Programms“; S. 307; in Klaus, Georg; Manfred, Buhr (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch; 1. Band; S. 112.
[622] Ibd.
[623] Vgl. Ferrater Mora, J; Bd 2; S. 1347.
[624] Garaudy, R. 67.
[625] Vgl. die Arbeiten von der Gruppe KRISIS wie auch die Auseinandersetzung zwischen Robert Kurz „Postmarxismus und Arbeitsfetisch“ 1995 und Markus Lehner „Die Kritik der Arbeit und das Rätsel der Systemüberwindung“.

delten, reproduzieren nun die Essenz der Arbeit auf die gleiche Weise.

Genauso wie die TRK das Konzept Arbeit dargestellt hat, wird nun die Arbeit in den kommunistischen Staaten begriffen: als absolute Macht oder im Fall der TRK als „göttliche“ schöpferische Kraft, die dem eigenen Leben Sinn geben und gleichzeitig in der Lage ist, den Fortschritt durch die Beherrschung der Natur zu erreichen.

II.3-Zur kritischen Beurteilung der Vergöttlichung der Arbeit

Hier müssen wir uns wieder auf W. Benjamin beziehen, dem zwar wahrscheinlich nicht die heute weltweit bekannte Anwendung der Zwangsarbeit in den stalinistischen Gulags in der damaligen UdSSR bewusst war, dem aber die Arbeitskonzentrationslager der Nazis bekannt waren, und der vor der Gefahr warnte, die sich im Gebrauch dieses Konzeptes von Arbeit innerhalb der sozialistischen Kontexte verbirgt, um die kritische Beurteilung des in der Gesellschaft Kubas verwendeten Begriffes Arbeit formulieren zu können.

Besonders in der 11. These “Über den Begriff der Geschichte”, wo ein über die Rolle des sowjetischen Kommunismus angesichts der faschistischen Bedrohung enttäuschter Benjamin das Thema anschneidet, konzentriert er sich auf die deutsche Sozialdemokratie.[626]

Bernd Witte formuliert die Enttäuschung Benjamins in der letzten Etappe seines Lebens, welche der Rahmen für die Vorbereitung der Thesen waren. In ihnen halte Benjamin nach dem Schock des Hitler-Stalin Paktes das schärfste Gericht über die

[626] „Der Konformismus, der von Anfang an in der Sozialdemokratie heimisch gewesen ist, haftet nicht nur an ihrer politischen Taktik, sondern auch an ihren ökonomischen Vorstellungen. Er ist eine Ursache des späteren Zusammenbruchs. Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Illusion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stelle eine politische Leistung dar. Die alte protestantische Werkmoral feierte in säkularisierter Gestalt bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung. Das Gothaer Programm trägt bereits Spuren dieser Verwirrung an sich. Es definiert die Arbeit als »die Quelle alles Reichtums und aller Kultur«. Böses ahnend, entgegnete Marx darauf, dass der Mensch, der kein anderes Eigentum besitze als seine Arbeitskraft, `der Sklave der andern Menschen sein muss, die sich zu Eigentümern ... gemacht haben´. Unbeschadet dessen greift die Konfusion weiter um sich, und bald darauf verkündet Josef Dietzgen: ´Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit . . . In der . . . Verbesserung ... der Arbeit ... besteht der Reichtum, der jetzt vollbringen kann, was bisher kein Erlöser vollbracht hat`. Dieser vulgär-marxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt bei den Arbeitern selber anschlägt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben. Er weist schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen werden. Zu diesen gehört ein Begriff der Natur, der sich auf unheilverkündende Art von dem in den sozialistischen Utopien des Vormärz abhebt. Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber stellt. Mit dieser positivistischen Konzeption verglichen erweisen die Phantastereien, die so viel Stoff zur Verspottung eines Fouriers gegeben haben, ihren überraschend gesunden Sinn. Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, dass vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, dass das Eis sich von den Polen zurückziehen, dass das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern. Zu dem korrumpierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement die Natur, welche, wie Dietzgen sich ausgedrückt hat, gratis da ist“. Benjamin, W.; 1971; S. 87.

Vorstellung des Fortschritts überhaupt. Zwar nenne er dabei nur den naiven Optimismus der Sozialdemokraten beim Namen, doch seien die Kommunisten mit gemeint, wenn er den vulgärmarxistischen Begriff von dem, was Arbeit sei, kritisiere: Er wolle nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben. Er weise schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen würden.[627]

Wenn Benjamin seine Kritik in der 10. These auf die Sowjetunion richtete, dieser "Kapitulation des Kommunismus" (Mate) mit dem beschämenden Pakt zwischen Hitler und Stalin geschuldet, richtete sich sein Blick jetzt auf die deutsche Sozialdemokratie, auch wenn er ihn auf die gesamte sozialistische Arbeiterbewegung im Allgemeinen weitet mit ihrem mystischen und erlösenden Gebrauch der Arbeit.

Ein Vorläufer dieser Interpretation von Arbeit war der deutsche Gerbermeister Joseph Dietzgen, der nach Reyes Mate einen besonderen Platz im "marxistischen Heiligenverzeichnis" innehatte, und dessen Arbeiten die Aufmerksamkeit und Bewunderung vor allem von Engels und Lenin erregten, in dem Maße, dass sie in ihm den Mann erkannten, der zu dem selben marxistischen Denken der materialistischen Dialektik gelangt war wie Marx, wenn auch auf anderen Wegen.[628] So stellt Dietzgen seine neue Perspektive der Arbeit als Erlöser in seiner Veröffentlichung „Die Religion der Sozialdemokratie" 1875 dar:

> „Arbeit heißt der Heiland der neueren Welt. Wie Christus schon eine große Anzahl Proselyten gemacht hatte, bevor sich seine Kirche organisierte, so hat auch der neue Prophet, die Arbeit, schon seit Jahrhunderten gewirkt. Sie ist unter Schmerzen geboren, unter Kampf und Qual und Sorgen groß gewachsen. Obgleich sie es ist, welche den Menschen soweit kultiviert hat, welche jetzt mit der Verheißung kommt, ihn vollständig aus der Knechtschaft zu erlösen…
>
> Was das Volk berechtigt, an die Erlösung von tausendjähriger Qual nicht nur zu glauben, sondern sie zu sehen, sie tatkräftig zu erstreben, das ist die feenhaft produktive Kraft, die wunderbare Ergiebigkeit seiner Arbeit. In den Geheimnissen, welche wir der Natur abgelauscht, in den entdeckten Zauberformeln, mittels deren wir sie zwingen, unseren Wünschen zu willfahren, ihre Spenden nunmehr fast ohne Mühe und Arbeit herzugeben, in der potenzierten Verbesserung der Methoden und Instrumente der Arbeit, darin besteht der Reichtum, der jetzt vollbringen kann, was bisher kein Erlöser gemacht hat".[629]

Dies ist das Zitat, das Bejamin so sehr aufwühlt, dass es ihn dazu bringt, in der 11. These diese Theorie der Arbeit mit den Ansätzen des Faschismus zu vergleichen und die Passivität der Sozialdemokratie zu entlarven als "Komplizenschaft mit dem Faschismus".

Dieses Konzept der Arbeit als "Retter der modernen Welt" hat die Nazis zur An-

---

[627] Witte, Bernd; 1997; S. 133.

[628] Vgl. Engels, F.: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie"; 21, 293; in: Mate, Reyes, 2006; S. 189.

[629] Dietzgen, J.; S. 186-188.

bringung des Satzes “Arbeit macht frei” an einigen ihrer Vernichtungslager, unter ihnen Auschwitz und Buchenwald, veranlasst.[630]

Laut Reyes Mate ist es möglich, dass Benjamin diese nationalsozialistische Assoziation zwischen industrieller Arbeit und Tod nicht übermäßig beunruhigt hat. Seit langer Zeit hatte sich für ihn die Sozialdemokratie bereits auf ihr Konzept der Arbeit konzentriert, ohne den Arbeitsbedingungen, noch den Arbeitern große Bedeutung beizumessen. Für Benjamin ist das Besorgniserregende an diesem Denken in erster Linie die “religiöse Thronerhebung der Arbeit”, die die Sozialdemokratie durchführte, und ihr absolutes Vertrauen in die Mechanismen eines dogmatisch entworfenen Fortschritts (Vgl. auch hier die These XIII Benjamins[631]). Für Benjamin führt dieses mystifizierte Konzept der Arbeit, das dogmatisch nur den Fortschritt in der Beherrschung der Natur wertet, jedoch die Rückschritte im gesellschaftlichen Leben ausblendet, und das darüber hinaus noch die Vernichtung des Individuums mit sich bringt, indem es die Einzigartigkeit und die soziale Koexistenz von unterschiedlich orientierten Individuen unterordnet, die Gesellschaften an die Kreuzung von Technik und Tod. Dies an sich fällt bereits in den Bereich des Faschismus.[632]

Fidel und Raúl Castro waren davon überzeugt, dass die Zwangsarbeit der Lager heilende Wirkung haben würde, die Homosexuelle in “kommunistische Heterosexuelle” zu verwandeln. Kurioserweise organisierte die Regierung Fidels in der Zeit der UMAP einen Kongress für Psychiater kommunistischer Länder, um die Möglichkeiten zur Heilung von Homosexualität zu diskutieren.

Zwei Berichte der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO auf Englisch) in Genf (1979, 1991) beschrieben damals die verschleierten Formen der Zwangsarbeit in den totalitären kommunistischen Regimen. Für die ILO lenkt die Zwangsarbeit in einem totalitären System von theoretischen Annahmen ab, im Fall der kommunistischen

---

[630] Obwohl diese KZ in der Tat als massive Vernichtungslager benutzt wurden und nicht als Arbeitskonzentrationslager, wie es z.B. Neuengamme in Hamburg war, das dennoch in Wirklichkeit auch die Vernichtung der Menschen durch die Arbeit zum Ziel hatte, blieb die absolute Ideologie der Arbeit als Fetisch im Hintergrund. Auch Dorothee Sölle entdeckt einen Parallelismus zwischen dem über dem Konzentrationslager Auschwitz stehenden Satz „Arbeit macht frei“, was für sie eine zynische Aufforderung an das noch verwertbare Menschenmaterial war, und dem gewissen Sinn der Arbeit, welcher Herbert, ihrem entfernten Verwandte, gesellschaftlich vermittelt wurde, insofern beide Konzepte den Menschen keineswegs in die Freiheit, sondern höchstens in die Sklaverei, in die Sinnlosigkeit bzw. in das Reich des Todes gebracht haben. Vgl. Sölle, Dorothee; in: Schottroff, Luise; S. 36.

[631] These XIII „Wird doch unsere Sache alle Tage klarer und das Volk alle Tage klüger“. (Josef Dietzgen)
„Die sozialdemokratische Theorie, und noch mehr die Praxis, wurde von einem Fortschrittsbegriff bestimmt, der sich nicht an die Wirklichkeit hielt, sondern einen dogmatischen Anspruch hatte. Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender). Jedes dieser Prädikate ist kontrovers, und an jedem könnte die Kritik ansetzen. Sie muss aber, wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muss die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden“. Benjamin, W.; 1971; S. 90.

[632] Vgl. Mate, Reyes; 2006; S. 181-195.

Staaten wie Kuba von der marxistischen Interpretation des Konzeptes der Arbeit, in dem der Arbeit unbegrenzte Möglichkeiten für diejenigen zugeschrieben werden, die in ihrem Namen die politische Macht ergreifen. Es handelt sich hier nicht um eine persönliche Sklaverei im traditionellen Sinne. Neben der sehr konkreten Verpflichtung zu arbeiten, gibt es eine Amputation zahlreicher menschlicher Personenrechte zu Gunsten des Staates und eine Schmälerung der zivilen und politischen Rechte.[633]

Selbst wenn sowohl die kubanische Regierung wie auch die TRK durch ihr bedingungsloses Absegnen der Revolution niemals anerkannt haben, dass auf Kuba Zwangsarbeit existiert oder existiert hat, hat die Dynamik der sozialistischen Politik auf Kuba in der Praxis ein Netz aus „Arbeitsverpflichtungen" geschaffen. Die Lager der UMAP waren im Herbst 1968 geschlossen worden, aber die selbe Thronerhebung der Arbeit, das selbe Konzept von Arbeit, darüber hinaus Zwangsarbeit, sollte unter anderen Bezeichnungen und an unterschiedlichen Stellen fortgeführt werden: die Landschulen und die Schulen auf dem Land[634], die euphemistische "freiwillige Arbeit"635, die "Gratis-Arbeit", die für all jene verpflichtend waren, die sich entschieden auszuwandern, etc. So wie die UMAP Vorzeichen hatten, brachten sie auch Konsequenzen mit sich, so wie im Fall des so genannten "Gesetzes gegen die Faulheit" im Jahr 1971[636], als jene Personen gefangen genommen wurden, die aus Arbeitsprozessen ausgeschlossen waren und welche die Regierung willkürlich als "Faulpelze und soziale Parasiten" klassifizierte. In vielen Fällen wurden die dieser "neuen sozia-

---

[633] Córdoba, Efrén; 2001, S. 218, 226, 236; auch Ros, Enrique; S. 155 ff.

[634] Es war ab der 7. Schulklasse bis zum Gymnasium verpflichtend, dass jeder Schüler jedes Jahr entweder einen Monat oder 45 Tage auf das Land zur Unterstützung der Feldproduktion gehen musste. Das galt als Bedingung für eine gute und vollwertige Bewertung des Jahreskurses. Ohne diese Pflicht, bzw. ohne diese vollwertige Bewertung war es fast unmöglich, das gewünschte Fach nach dem Gymnasium studieren zu können. Die gleiche Pflicht galt im Studium weiter, um eine gute Stelle nach dem Studium zu bekommen.

[635] Der Begriff „Trabajo voluntario" (freiwillige Arbeit) wurde am Anfang der Revolution von Che Guevara entwickelt bzw. gesellschaftlich gefördert, um aus der Sicht der revolutionären Regierung ein kollektives revolutionäres Bewusstsein, bzw. einen kommunistisch vollständigen Menschen zu erschaffen. Che Guevara sagte damals oft, „der neue Mensch der Revolution soll durch die gesellschaftlichen Praxis freiwilliger Arbeit gestaltet werden während sich die Produktion des Landes weiterentwickelt" (Vgl. hier Gilbert, Abel: El fin del trabajo "voluntario" en Cuba; S. 7). „Trabajo Voluntario" sollte ausdrücken, dass jeder über seine berufliche Arbeit hinaus eine für die Gesellschaftlich nützliche Arbeit, wie Arbeit in der Landwirtschaft, der Reinigung von Straßen und öffentlichen Plätzen oder zur Unterstützung der staatlichen Produktion übernehmen sollte, ohne Geld dafür zu bekommen. Wie es bei den so genannten „Schulen auf dem Land" geschah, wurde die freiwillige Arbeit im Laufe der Zeit zur moralischen Pflicht für fast jeden Arbeitsnehmer. Wer nicht an dieser „freiwilligen" Arbeit teilnahm, wurde infolgedessen als kontrarevolutionär betrachtet. Abgesehen von den Arbeitsbedingungen, welche meist nicht die Besten waren, führte eine solche Praxis dazu, dass in der Tat die eigentlichen Arbeitstage immer länger waren. Sogar sonntags „sollte" man zu dieser „Trabajo voluntario" gehen. Neben den eigentlichen Widersprüchen in den kommunistischen Staaten zwischen „realem und formalem" Eigentümer, was m.E. zu einer neuen Art von Ausbeutung und Entfremdung der Arbeitsnehmer durch die Monopolisierung wirtschaftlicher und politischer Macht vom Staat geführt hat, ist es hier darüber hinaus nicht einfach zwischen den Opfern der kapitalistischen Produktionsmodelle und den Opfern der Kombination von beruflicher und der „freiwilligen Arbeit" im kommunistischen Kontext von Kuba zu unterscheiden. Von daher kann man im Kontext Kubas die Angst und die Enttäuschung Benjamins in der 11. These "Über den Begriff der Geschichte" verstehen. Heute, nach 50 Jahren, ist die Praxis der Freiwilligen Arbeit unter der neuen Regierung von Raul Castro aufgehoben worden, da nicht mehr rentabel für den Staat war.

[636] Franqui, Carlos; in der Reportage „Improper Conduct", 1985; http://www.youtube.com/watch?v=wcF5ubWiy5k&feature=related; abgerufen am 23.08.2011.

len Laster" Angeklagten in Zwangsarbeitslager gebracht. Dennoch bedeuteten die UMAP wohl in der Geschichte der Revolution auf Kuba das offenkundigste Beispiel von Zwangsarbeit, das weit entfernt war von der "Befreiung" oder "Verwandlung zu Menschen" wie man offiziell beabsichtigte, oder „die schöpferische Realisierung der menschlichen Spiritualität" wie die TRK begriffen hat, sondern es bedeutete in der Tat die Erniedrigung und den Raub der gesamten menschlichen Würde von tausenden Kubanern.

III - Eine triumphalistische „amnestische" (indolente) Theologie: Der Skandal der UMAP vs. die Autorität des Leidens in der Vergangenheit

Von früh auf verlangte die neue, von der TRK eingeleitete, theologische Reflexion über die Revolution von der kubanischen Kirche die Zusammenarbeit (συνεργία) und die Identifizierung mit dem historischen Moment der Revolution auf Kuba (καιρός), während jener für das kubanische Volk endgültig für Gerechtigkeit sorgte und mit absolutem Enthusiasmus evidente soziale und politische Fortschritte der neue Regierung gefeiert wurden.

Aber neben dem Herausstellen und der Zelebrierung der sozialen Errungenschaften der Revolution, so die Gesundheitsversorgung und Bildung für alle (auch wenn letztere eher als ideologische Unterweisung konzipiert war), vergaß, ignorierte oder verschwieg die TRK die Auswüchse und Ungerechtigkeiten, die im kubanischen Alltag auftraten. Angesichts dieser Wirklichkeit ist es wieder W. Benjamin mit seinen geschichtsphilosophischen Thesen, die sehr uns deutlich die Kritik an jener Geschichtsauffassung zeigt, in denen Fortschritte gemacht und gefeiert werden, ohne die geringste Besorgnis über die Opfer, welche auf der Strecke zu diesem Fortschritt blieben.

Es sind nicht wenige Texte der sogenannten Revolutionstheologen, welche das sozialistische Kuba mit extremem Optimismus umschreiben. Gleichzeitig bewerten sie das von der kubanischen Revolution aufgegriffene Modell, nämlich das sowjetische, als das „gerechteste, was die Welt jemals gesehen hat".[637] Dieser extreme Optimismus in der sozio-politischen Analyse der TRK, bzw. die bedingungslose Unterstützung der offiziellen Politik des Staates hat dazu geführt, diese als „Triumphalismustheologie",[638] als „Theologie des Genitivs" oder besser gesagt, als „Theologie der revolutionären Regierung" zu definieren, obwohl S. Arce immer wieder versucht hat, den Begriff der „Theologie des Genitivs" zu vermeiden.

[637] Fernandez Ceballos, Raul; S. 44 ff.
[638] Siehe Schmid, Nikolaus; S. 183.

Sowohl die TRK als auch die PTM sowie die meisten politischen Theologien der Zeit haben den kritischen Apparat des Marxismus übernommen, insbesondere seine Kritik an der Religion[639] - in erster Linie als in die Kirche hineinreichende Kritik, um deren Fehler und Inkonsistenten einer „bürgerlichen", privaten und eskapistischen Theologie aufzuzeigen- Nach der Reinigung durch die Kritik, seitdem biblisch gesprochen „der Vorhang im Tempel zerrissen wurde", wird die Gottesbotschaft öffentlich, sozial und politisch.

Allerdings zielte die PTM, die sich im Prinzip als Versuch verstanden hat, die „eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren",[640] darauf ab, über den kritischen Dialog des Marxismus mit der Kirche hinwegzugehen und sich grundsätzlich mit den philosophisch-religiösen Aussagen von Marxisten wie Bloch zu beschäftigen. Mit ihnen deckt Metz auf, dass die Kirche als Überbringerin einer in der Bibel göttlich-eschatologischen offenbarten Verheißung, bzw. vom biblisch bezeugten eschatologischen Vorbehalt Gottes aus, auch eine kritische Ansage gegenüber den Exzessen und Anomalien ihres unmittelbaren sozialen Kontexts macht. Metz zufolge bringt dieser eschatologische Vorbehalt die kirchlich Botschaft nicht in einer verneinendes, sondern in ein dialektisch-kritisches Verhältnis zu jeder gesellschaftlichen Gegenwart.[641]

Doch ist dieser Vorschlag für die TRK unverständlich, zumindest ist es für sie unmöglich, diesen im kubanischen Kontext anzuwenden. In diesem Sinne distanzieren sich beide Theologien diametral in ihrer politisch-theologischen Interpretation voneinander.

S. Arce erkennt in seiner „Pädagogik der Hoffnung" das Potenzial und die Zukunft des Gottesreiches und interpretiert im gleichen Moment die christliche Hoffnung als ein „Nein" zur Gegenwart; nämlich als eine rebellische Kritik an der Gegenwart,[642] die S. Arce aber ausschließlich in kapitalistischen ausbeuterischen Gesellschaften findet. Darüber hinaus signalisieren für S. Arce das eschatologische Bewusstsein des Marxismus, und im Fall Kubas die Revolution, die Hoffnung in großem Stile für den Menschen - trotzdem schränkt das eschatologische Bewusstsein oder diese Hoffnung die evangelische Wirklichkeit nicht ein oder begrenzt diese; nämlich die frohe Botschaft des Herrn Jesus Christus im Evangelium, dass die Zeit gekommen ist und dass das Gottesreich nahe.[643] Dies führte m. E. zum größten Fehler und zur Verwechselung des sozial-revolutionären Prozesses mit der Verwirklichung des Reiches Gottes in der kubanischen Gesellschaft, so dass sogar die staatlichen Einrichtungen als Zeichen des Gottesreiches betrachtet wurden.

Dagegen zeigt die PTM, für die im Prinzip eine politische Theologie nicht der Ver-

---

[639] Vgl. hier die "Revolutionäre Kritik und die prophetische Kritik der Religion" in: Girardi, Giulio; S. 192 ff.
[640] Metz; 1968; S. 99.
[641] Metz; 1968; S. 144 ff.
[642] Arce, S.; 1988; Bd. I; 113ff.
[643] Arce, S. 1978; S. 56, 57.

such ist, die Kirche für eine ganz bestimmte konkrete Politik einzubinden, sondern zunächst einmal der Versuch, dies zu verhindern.[644] „Die Kirche muss sich heute verstehen bzw. bewähren als die öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Erinnerung der Freiheit in den Systemen unserer Gesellschaft, die sich emanzipatorisch nennt".[645]

Die TRK hat lange versucht, sich von der Befreiungstheologie Lateinamerikas zu distanzieren. Einige Motive haben wir bereits zuvor diskutiert. Die genauen Unterschiede erklärt in den 1990er Jahren der Sohn von S. Arce - Reinero Arce, der in diesem Moment Rektor des SET ist, und seine Doktorarbeit an der Universität Tübingen mit J. Moltmann als Doktorvater geschrieben hat.

Für R. Arce bestand bei den Diskussionen der TRK mit lateinamerikanischen Befreiungstheologen in den 1970er und 1980er Jahren die große Frage darin, wie man mit dem Freiheitsbegriff auf Kuba umgehen sollte. Kubanische Theologen akzeptierten die Verwendung einiger Kategorien und Idee der Befreiungstheologie, andere aber nicht. Die Verwendung der Kategorien von Armut und Freiheit - von zentraler Bedeutung in der Befreiungstheologie - stellte sich auf Kuba problematisch dar. Wie konnte man auf Kuba in den 1970er -80er Jahre von Armut sprechen? Wer waren diese Armen und wie kann man sie beschreiben? Wie kann man auf Kuba von Freiheit sprechen, bzw. Befreiung von was? Für R. Arce war dies im lateinamerikanischen Kontext einfach, nicht aber so auf Kuba.[646]

Die Frage nach dem Exodus - ein weiteres zentrales Thema der Befreiungstheologie - wurde laut Ofelia Ortega, die mit R. Arce zur zweiten Generation der Theologen in Revolution gehört und gegenwärtig Mitglied des Präsidiums des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf) ist, auf Kuba schlicht ausgelassen, um „keine falschen Eindrücke zu erwecken", dass in diesen schwierigen Zeiten sich „[für] uns das Wort Exodus nach Exil anhörte", nach kontrarevolutionärem Exil.[647]

Die Wirklichkeit Kubas zeigte allerdings ein anderes Bild als das, was es nach außen durch den Propagandaapparat der Regierung und deren professionelle wie auch freiwillige Sprecher zu vermitteln versuchte. Die UMAP, die Erschießungen in den ersten Jahren der Revolution, die zehntausende politischen Gefangenen[648], die Ausweisung von hunderttausenden Kubanern, welche den größten Exodus und die meisten Familientrennungen der Geschichte Kubas hervorrief; wo heute noch für viele politische Dissidenten die einzige Möglichkeit auf Freiheit bedeutet, ins politische Asyl zu gehen und die Heimat zu verlassen[649], zeichnen eine andere Realität. Wie

[644] Metz; 1997; S. 65.
[645] A.a.O. S.66.
[646] Vgl. Trujillo, Idania; S. 6,7.
[647] A.a.O. S. 9 ff.
[648] Obwohl die Regierung den Gesetzgeber beauftragt hatte, „politische Verbrechen" als Verbrechen gegen die Sicherheit des Staates oder als Straftat zu klassifizieren, war es in den meisten Fällen der tausenden Gefangenen nur politischer Dissens oder der Wunsch auszuwandern.
[649] Kürzlich war dies der Fall im sog. „Schwarzen Frühling Kubas", wo im Frühling 2003 nach langen Verhandlungen der Europäischen Union und der katholischen Kirche vielen Gefangenen die „großzügi-

kann man hier nicht vom Exodus, von Befreiung und von „Armen“ auf Kuba sprechen?

Für die Theologen in Revolution und andere Pastoren und Christen, welche sogar ohne eigene theologisch-systematische Reflexion unerschütterlich die Revolution unterstützten, gehörten diese möglichen „Exzesse und Willkürlichkeiten“ während des revolutionären Prozesses zu den sogenannten formalen Freiheiten, welche zuvor von den bürgerlichen Gesellschaften entworfen worden waren. Und obwohl jene erkannten, dass einige dieser „formalen Freiheiten“ von der Revolution abgeschafft wurden, war ihnen dies von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger war der Kontrast zu anderen Ländern der „dritten Welt“, die zwar diese „formalen (bürgerlichen) Freiheiten“ besaßen, aber über horrende Armutsindizes verfügten, welche genau im revolutionären Prozess durch soziale Gerechtigkeit eliminiert werden konnten.[650]

Allerdings sind jene Menschen, welche Opfer eines merkantilistischen und kapitalistischen Systems sind und nach S. Arce zu einem Teil der Weltbevölkerung gehören, denen der Zugang zu Bildung, Ernährung und Entwicklung verwehrt wird, genauso ‚arm’ wie jene, die Opfer eines totalitären Systems werden, welches zwingt, nach seiner Ideologie zu leben und zu denken oder ins Gefängnis zu gehen, soziale Schmähung zu ertragen, ins Exil zu gehen oder zu sterben.

Die politische TRK hat sich der Wirklichkeit dieser „Armen“ und deren schmerzhafte Opfer verschlossen. Sie blieb verführt vom Leuchten des vermeintlichen Fortschritts der sozialistischen Revolution, der als die Ankunft der Aufklärung in der Geschichte konzipiert wurde und sie konnten nicht erkennen, dass ein Fortschritt, sozial oder industriell, der über seine Opfer hinweg schreitet, sie vernichtet und vergisst, „faschistisches Feld“ ist, wie es Benjamin dem sowjetischen Stalinismus und dem deutschen Sozialismus ins Gesicht sagte.

Hier können wir die Inkonsistenz der TRK als politische Theologie erkennen, die mit exzessiven Optimismus einseitig die Stimme der Revolution in der Geschichte Kubas erhörte (nämlich die der Gewinner), während sie nicht in der Lage war, die Stimmen jener gesellschaftlichen Opfer zu hören und zu empfangen, die in den Spuren von Elend und Leid wandelten und dessen traurigster und gleichzeitig herausforderndster Falle für eine politische kubanische Theologie, bis heute die UMAP gewesen sind.

---

ge“ Möglichkeit gegeben wurde, in Freiheit zu kommen; aber nur unter der Bedingung, die Insel zu verlassen.

[650] Etwas ähnliches entgegnete Lenin dem spanischen Sozialisten Fernando de los Rios, als dieser dem Lider der Sowjets ein noch freiheitlicheres System in der werdenden UdSSR vorgeschlagen hat. Da hat Lenin geantwortet: „Für was Freiheit?“ Montaner, C. A.; 2010; S.3

III.2 - Die UMAP als *Auctoritas* der Leidenden in der kubanischen Geschichte oder die Herausforderung einer Theologie nach Auschwitz

Jean Paul Sartre kommentierte ein Mal im Bezug auf die UMAP: “Die Kubaner haben keine Juden, aber sie haben Homosexuelle”.[651] In dieser Gruppe von “Homosexuellen” fand man alle wieder, die auf irgendeine Weise, sei es durch politische, kulturelle oder religiöse Überzeugung von der moralischen und ideologischen Norm abwichen. Für einige war das Schicksal das Exil, für andere das Gefängnis und die UMAP.

Historiographisch, aus der Perspektive der Zahl der Opfer und der Foltermethoden betrachtet, scheint es nicht angebracht, die UMAP mit den KZ der Nationalsozialisten, bei deren schrecklichsten Ausdruck, Auschwitz, Metz seine politische Theologie als Memoria Passionis bzw. Theologie nach Auschwitz entwickelte, zu vergleichen. Die Zahl der Toten und Verkrüppelten und die Methode der Menschenvernichtung in den Konzentrationslagern erlaubt keinerlei zahlenmäßigen Vergleich. Es waren “Königreiche und Fabriken des Todes” (Elie Wiesel) wo die Vernichtung und das Leid keine Grenzen kannten. Von daher scheint eine politische Theologie nach Auschwitz, im Kontext der Geschehnisse der kubanischen Revolution, bzw. im Kontext der UMAP kaum anwendbar zu sein.

Dennoch weist die Politik der Aussonderung, die diese Vernichtungslager in Hitlers und Mussolinis Europa unterhielten, Ähnlichkeiten mit den kubanischen UMAP auf. Die Abtransporte auf offener Straße vor den Augen aller Passanten, die elektrischen Zäune, die Ungerechtigkeit gegen tausende Unschuldige, die Zwangsarbeit, der Raub der menschlichen Würde des verbannten Individuums, die Vernichtung der persönlichen Freiheiten, sogar das makabere Detail, dass am Eingang der Lager ein Schild angebracht war, das besagte: "Die Arbeit wird euch zu Männern machen", erinnerte die Opfer der UMAP laut ihren eigenen Zeugen an die Hölle der Nazi. Die Ausgrenzung und Aussonderung als staatliche Politik wurde hoch geschätzt sowohl im Kontext von Hitlers Europa wie auch im Kuba der 60er Jahre. Man kann ein menschliches Wesen nicht nur biologisch auslöschen, sondern auch politisch-intellektuell und religiös vernichten.

Bei H. Arendts Studie zu den Ursachen und Auswirkungen des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland hauptsächlich in ihrem *Opus magnum* „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ wird dieses Phänomen in den totalitären Staaten als die Zerstörung des Menschlichen bestimmt. Und genau die Individualität des Menschlichen, wohlgemerkt die religiöse, politische oder sexuelle Option tausender Kubaner, bzw. laut Arends Definition des Menschlichen, ihre Fähigkeit, zu handeln,

[651] Canel, Fausto: Té y galleticas con il signore Pasolini.

spontan und kreativ zu sein,[652] wurden in einer Gesellschaft von Komplizen dieser Segregationspolitik stigmatisiert und in den Arbeitslagern der UMAP ausgelöscht. Obwohl die UMAP keine Tragödie in dem Ausmaß wie die Vernichtungslager der Nazis bedeuteten, sind sie in ethischer und theologischer Hinsicht genauso abscheulich.

Die eigene Erfahrung des Leids und die Stimme der Opfer, welche in einer politischen Theologie nach Auschwitz hervorgehoben werden, wenn darüber hinaus die Geschichte der UMAP in eine Reihe mit anderen Schreckenszenarien in der Menschengeschichte eingefügt wird, die ihre Opfer produziert hat, fordern diese den theologischen kubanischen Diskurs in Revolution heraus. Trotz ihres Anspruchs, im Namen der Unterdrückten und Opfer vorausgegangenen Unrechts die Revolution theologisch zu denken, hat sie die Opfer der Revolution nicht einmal gesehen. Ausgehend vom eigenen Schmerz der Opfer, ausgehend vom Schrei der Leidenden in der Geschichte wird das System der UMAP vergleichbar mit anderen geschichtlich-moralischen Katastrophen unserer Zeit.

Die angehäufte Erfahrung des Leidens und des Schmerzes jeglichen Opfers, den Metz ausgehend von Benjamins geschichtsphilosophischer These als die Autorität der Leidenden gegenüber den Siegern und Henkern definiert, geht über alle statistischen Zahlen des Historizismus hinaus und verwandelt sich in einen Maßstab, der mit einem Mal alle Leidensgeschichten bestimmt, identifiziert und verwandelt. Diese selbe Erfahrung des Leidens verwandelt alle Leidenden, aus jeglichem Kontext oder Epoche in die "Subjekte der Geschichte"[653] (Benjamin These XII).

Das Leid der Opfer der UMAP vereint sich so mit der langen (verborgenen) Tradition der Unterdrückten, die auf Grund von Religion, sexueller Neigung, politischer Option ihrer Würde, Freiheit und in vielen Fällen ihres Lebens beraubt wurden, für die darüber hinaus der Ausnahmezustand zur Regel geworden ist (Benjamin These VIII).

Ohne Zweifel hinterließen die Opfer der UMAP ihren Schmerzensschrei über ihre Unterdrückung in der Geschichte, während die christliche protestantische Theologie in der Mehrheit ihrer Vertreter taub blieb, da die einen bis ins Extrem beschäftigt mit der Ausformulierung einer neuen Theologie, nämlich "Theologie in Revolution" waren, die den Voraussetzungen der "neuen" sozialistischen Gesellschaft bzw. den Aussagen der revolutionären Regierung treu sein wollte; und die anderen sich in ihre christlichen Dogmen eingemauert hatten, um sich gegen den "teuflischen kommunistischen Atheismus" zu verteidigen. Aus ähnlichen Motiven war es die logische Konsequenz, dass sie ebenfalls stumm blieben.

Oft hat Martin Luther King Jr. der Kirche bei Predigen und Reden solche Vorwürfe

[652] Vgl. hier Arendt, Hannah: Vita activa; 2003; in: Schneider, B; S. 2.

[653] Darüber hinaus beschreibt Benjamin ein anderes Kriterium, um die Opfer als „Subjekt des historischen Wissens" zu anerkennen. Es ist nicht nur der Zustand als Opfer selbst, sondern die Bereitschaft, um seine Emanzipation zu kämpfen, was die Opfer endgültig in Subjekte der Geschichte endgültig verwandelt.

gemacht: “We will have to repent in this generation not merely for the vitriolic words and actions of the bad people, but for the appalling silence of the good people. In the end we will remind not the words of our enemies, but the silence of our friends”.[654]

Genauso erschraken damals und erschrecken sich noch heute viele Christen wie Opfer der UMAP nicht nur vor der Gewalttätigkeit eines totalitären Staates, vor den elektrischen Zäunen, vor der Ungerechtigkeit gegen tausende Unschuldige und vor der Zwangsarbeit, sondern vor dem Schweigen ihrer Kirche.

Im Jahre 1974 erschien eine wichtige theologische Arbeit „Kirche und Revolution“ von S. Arce, mit der nach der Forderung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf Kuba versucht wurde, die Geschichte, sowohl der römisch-katholischen, wie auch der evangelischen Kirchen Kubas mit dem Schwerpunkt „Kirche in der Revolution“ aus einer politisch-theologischen Sicht vorzustellen bzw. sie zu beurteilen.[655] Das hätte eine vortreffliche Gelegenheit sein können, die Opfer dieser nicht unlängst in der Geschichte der Revolution geschehenen Zwangsarbeitslager in Erinnerung zu rufen. Doch ein solch trauriges Ereignis in der kurzen Geschichte der Kirchen in der kubanischen Revolution wird leider noch nicht einmal genannt.

Heute, viele Jahrzehnte nach den UMAP, scheint das Vergessen und das Schweigen noch vorzuherrschen, und die damaligen Täter und eine Gesellschaft, die Komplizin war, versuchen sich gegenseitig frei zu sprechen. Sie versuchen damit darüber hinaus noch weiterhin die Geschichte aus der Sicht bzw. aus dem Mythos der Sieger zu verstehen. Noch heute, wenn man in offiziellen Kreisen mit dem fremden Leid derer, die auf der anderen Seite des „ideologischen Zaunes“ stehen, umgeht, besteht die Tendenz, ihnen gegenüber überhaupt keine Compassion zu haben, ihr Leid ästhetisch zu interpretieren oder es überhaupt nicht wahrzunehmen.

Doch das Leiden der Opfer in der Geschichte bzw. die in einem als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft definierten Christentum elementare Theodizee-Empfindlichkeit, wie Metz in seiner neuen Politischen Theologie formuliert hat, fordern diese *triumphalistische* Sicht der Geschichte, diesen “Historizismus” und diese Kultur der Leid-Unempfindlichkeit heraus, welche in jedem Kontext nur über die Ereignisse der Geschichte erzählt, im Fall der TRK über die „offizielle“ revolutionäre marxistische Aussicht, während die „unterdrückten“, leidenden, „kleinen Geschichten“ übergangen werden. Hier, in dieser Erinnerung, dieser für auch für sie gefährlichen Erinnerung, doch ohne Hass, soll m.E. die Erlösung der protestantischen politischen Theologie, ihre geistliche Erwachen als kubanische prophetische Theologie in der Gesellschaft Kubas liegen, denn genau in ihrem Vergessen und Verdrängen der Leidenden und Besiegten in der Geschichte der Revolution liegt bereits ihre Verurteilung als politische Theologie auf Kuba.

---

[654] Luther King Jr., Martin; 1998; S. 34, 65.
[655] Vgl. “Iglesia y Revolución” (Kirche und Revolution); in: Arce, Sergio; 1988; Bd. II; S.70-110.

Fünfter Teil: Impulse einer neuen politischen Theologie für die Zukunft der Mission der protestantischen Kirche auf Kuba

„…kein politisches System ist so gut,
dass es mit dem Reich Gottes verglichen werden kann“.
- Rafael Cepeda[656]

“...ich habe Erinnerung doch ohne Hass,
das hat mich gerettet”[657]

Achtes Kapitel: Die gegenwärtige politisch-ökonomische Wirklichkeit Kubas (1990-2011)

Die Dekade der 1990er Jahre begann für Kuba mit einem komplett neuen politisch-ökonomischen Szenario. In den 1980er Jahren hatte Kuba nach Angaben der eigenen Regierung damit begonnen, einen Prozess der „Fehlerbereinigung“ einzuleiten, der als kubanische Version der sowjetischen Perestroika verstanden werden könnte. Diese Periode endete jedoch jäh mit dem Prozess Nr. 1 genannten Gerichtsverfahren des Jahres 1989, bei dem es um die öffentliche Verurteilung und anschließende Erschießung von General Ochoa ging, dem bekanntesten unter den Angeklagten in diesem Prozess, der als beispielhafte Umsetzung stalinistischer Prozesse gegen Generäle und Marschälle in der westlichen Welt wahrgenommen wurde.[658] Mit diesem Schritt signalisierte die Regierung Castros, dass sie sehr wohl einen sich an die sowjetische Perestroika anlehnenden Prozess der Fehlerbereinigung eingeleitet hatte, allerdings mit einem anderen Ausgang.

Mit dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen und damit einhergehend der Handelsbeziehungen zwischen Kuba und den USA in den ersten Jahren der Revolution und deren darauf verhängtes Wirtschafts- und Handelsembargos gegen die Insel, nicht zuletzt aufgrund vieler Enteignungen von US-Besitztümern, verlor Kuba seinen wichtigsten Handelspartner. Diese Rolle wurde umgehend von der Sowjet-

[656] Cepeda, Rafael: “La conducta cristiana en una situación revolucionaria”, en Marrero, Francisco; S. 169, 175.
[657] Zeugnis einer Mutter eines in der UMAP gestorbenen Häftling; in: Reportage „Improper Conduct“, 1985; http://www.youtube.com/watch?v=wcF5ubWiy5k&feature=related; abgerufen am 24.06.2011.
[658] Der Fall des Generals Ochoa (oder der sog. Prozess Nr.1 von 1989) fand große nationale und internationale Aufmerksamkeit. Ochoa wurde mit anderen hohen Beamten aus den Streitkräften und dem Innenministerium des Drogenhandels angeklagt und verurteilt. Nicht alle akzeptierten diese Version der Anklage, sondern vermuteten vielmehr eine politische Säuberung aufgrund der Angst vor einem bevorstehenden Putsch. Siehe: Ramos, M.A., 2007; S. 282.

union eingenommen. Das Ergebnis war eine schrittweise Umgestaltung der Wirtschaft, die vor allem Monokulturen zur Produktion von Zucker hervorbrachte und damit in totaler wirtschaftlicher Abhängigkeit endete.[659]

Das Versagen und der Zusammenbruch der UdSSR verpflichtete Kuba in den 1990er Jahren dazu, eine verstärkte Diversifizierung der Wirtschaft voranzutreiben, indem es versuchte, ausländisches Kapital für den Tourismussektor anzulocken. Darüber hinaus wurden erstmals seit den 1960er Jahren landwirtschaftlichen Erzeugern und Kunstherstellern Freiheiten ohne staatliche Intervention beim Verkauf eingeräumt. Eine weitere Maßnahme war die Entkriminalisierung des US-Dollars, der es Familien, zu denen Kubaner im Exil gehörten, die Dollars nach Kuba schickten, ermöglichte, in speziellen Dollar-Shops notwendigste Artikel zu kaufen, was vorher nur Ausländern und kurioserweise einigen Pfarrern und katholischen Priestern erlaubt war.[660] Alle diese Maßnahmen der „Öffnung" gaben der revolutionären Regierung inmitten dieser tiefen Wirtschaftskrise etwas Luft. Aber die Ineffizienz des statistisch-zentralistischen Modells, welches keinen Privatbesitz und die Vorteile einer freien Marktwirtschaft besaß, mit dem andere Staaten mit kommunistischen Einheitsparteien bereits erfolgreich experimentierten, erlaubte Kuba keine großen Fortschritte. Vielmehr hatte Kuba eine der größten sozialen und wirtschaftlichen Krisen seiner Geschichte zu durchstehen, welche euphemistisch „Spezialperiode in Friedenszeiten" (Periodo especial en tiempos de paz) genannt wurde. Aber nochmals: Die Wirklichkeit der von uns Kubanern erlebten Not und des Elends in diesen Jahren übersteigt jeglichen Versuch, diese in Worte zu fassen. Ich denke, das Buch, dass all' die unzähligen, unvorstellbaren und traurigen Geschichten der Opfer dieser Periode der kubanischen Geschichte erzählt, ist noch zu schreiben.

Im Sommer 1994 ereignete sich etwas Ungewöhnliches in der Geschichte der Revolution. Bei einem Aufstand auf dem Malecón (Ufermauer aus Stein) Havannas forderte die Menschenmenge mehr politische und vor allem wirtschaftliche Freiheit. Die Demonstration dauerte zwar nur wenige Stunden und wurde von der revolutionären Polizei und von in Zivil gekleideten Regierungsbeamten „lautlos" gemacht. Sie war dennoch der Beginn eines großen Exodus von Kubanern in Richtung USA. Zehntausende Kubaner stürzten sich angesichts des „cuban adjustment act", der allen das US-Ufer erreichenden Kubanern die US-Staatsbürgerschaft versprach, auf Booten und hölzernen Flößen ins Meer.

Das letzte Jahrzehnt war wiederum äußerst eigenartig auf Kuba. Es begann zunächst mit einer Einschränkung der an politischen und wirtschaftlichen Freiheiten, welche in den 1990er Jahren eingeräumt worden waren. Der schlimmste Moment

---

[659] Kuba erhielt von allen Satellitenstaaten die höchsten Zahlungen, die die UdSSR leistete. Kubas Auslandsschulden sind seit langem enorm hoch. Einige beziffern die im Zeitraum zwischen 1960 und 1990 von der Sowjetunion und anderen sozialistischen Ländern erhaltene Wirtschaftshilfe zwischen 60 und 90 Mrd. US $. Siehe: Castañeda, R. H.; S. 2. Auch: Ramos, M. A.; 2007; S. 282.

[660] Der Besitz und der Umlauf von ausländischer Währung war Kubanern bis 1993 verboten. Tausende saßen wegen des Besitzes von US-Dollar Jahre im Gefängnis ein.

der Krise war vorbei, auch dank der von Hugo Chavez initiierten Lieferungen von Erdöl, die im Tausch gegen den Dienst von kubanischen Ärzten und Lehrern stattfanden, und von angebotenen Handelserleichterungen mit dem mächtigen China. Mit diesen Mitteln ausgestattet schien der Regierung ein weiterer Rückgriff auf die Politik des kalten Krieges, mit Konfrontationskurs zum nordamerikanischen Imperialismus und dem politischen Widerstand auf der Insel, gerechtfertigt.[661] Die aggressive Politik der Regierung George W. Bush (2000-2008) gegen die Revolution gab der kubanischen Regierung die Argumente, ihre Politik zu rechtfertigen.

Im Sommer 2006 geschah das Unerwartete. Fidel Castro übergab, aufgrund schwerwiegender gesundheitlicher Probleme, die Macht- und Regierungskontrolle an seinen Bruder Raúl, der bisher Chef der Streitkräfte war. Während seiner ersten Amtsetappe betonte er seinen Pragmatismus in Bezug auf wirtschaftliche Angelegenheiten und politische Beziehungen. Er eröffnete eine massive Debatte in allen gesellschaftlichen Organisationen über die Probleme der Nation, um Lösungen für die sich noch weiter vertiefende Wirtschaftskrise zu finden. Obwohl die über Jahrzehnte gewachsene Angst, bei freier Meinungsäußerung Repressalien zu erfahren, viele daran hinderte, ihre Bedenken zu äußern, gab es einige Vorschläge aus dieser Debatte.

Raúl begann ab dem Frühling 2008 die zweite Etappe seiner Regierungszeit bereits offiziell als Präsident mit neuen Maßnahmen und wirtschaftlichen sowie politischen Veränderungen: dem Versuch, die Wirtschaft zu privatisieren; der Schaffung neuer, selbstständiger Arbeitsmöglichkeiten; mehr Freiheiten für private Erzeuger, ihre Produkte zu verkaufen und zu vermarkten; dem Zugang für Staatsangehörige zu Dienstleistungen, die vorher nur Ausländern erlaubt waren (bspw. der Kauf von Mobiltelefonen, dem Zugang zu allen Touristenhotels und -zentren des Landes); es wurde die Möglichkeit geschaffen, Wohnraum und Autos zu verkaufen, als Versuch der Wiederanerkennung von Privateigentum. Andere Maßnahmen, wie die Beseitigung der Ausreisegenehmigung als Voraussetzung für eine Reise ins Ausland, wurden angekündigt, aber noch nicht umgesetzt. Alle Maßnahmen haben aber nicht geholfen, die Leistung der kubanischen Wirtschaft zu verbessern oder die Kaufkraft zu erhöhen. Kuba ist immer noch abhängig von Erdöllieferungen aus Venezuela und den Krediten seiner Verbündeten, und die Auslandsverschuldung aus den Zeiten der Wirtschaftskrise ist immer noch alarmierend. Die von der Regierung Raúls durchgeführten wirtschaftlichen Veränderungen sind von den meisten als notwendig und positiv begrüßt worden, reichen aber bei weitem nicht aus, ein wirtschaftliches Wachstum und soziale Wohlfahrt zu garantieren und die Insel aus der großen wirtschaftlichen Krise zu retten, unter der es seit den 1990er Jahren ununterbrochen leidet.

[661] Wir haben bereits in den vorangegangenen Kapiteln Bezug auf die Vorfälle des „Schwarzen Frühlings“ im Jahr 2003 genommen.

Trotz der tiefen Wirtschaftskrise hat die revolutionäre Regierung Kubas überlebt und es geschafft, die Indikatoren für Soziales aus der Sowjetära zu bewahren, als sie noch Milliarden US-Dollar an Subventionen von der kommunistischen Großmacht erhielt und welche immer noch mit den Indikatoren der kapitalistischen Länder in der sog. ersten Welt verglichen werden können. Zu diesen Indikatoren gehören die zur Geburtsrate, Lebenserwartung, Zugang zu Bildung, Gesundheitsversorgung sowie sportliche und kulturelle Leistungen. Diese Leistungen wurden bis heute vom Propagandaapparat der revolutionären Regierung für ihr Projekt äußerst ausgenutzt. Aber jenseits der Debatte darüber, ob dies Errungenschaften der Revolution sind oder nicht, ist der Preis, den die Kubaner in den 53 Jahren der revolutionären Regierung bezahlt haben, enorm: die Aufgabe der kubanischen Unabhängigkeit für die Eingliederung in die Interessensphäre des Ostblocks, Einschränkungen persönlicher Freiheit, politische Repression, Verfolgung und Gefangennahme und die Missachtung der Menschenrechte (obwohl die Missachtung der Menschenrechte und grundlegender Freiheiten heute sehr viel geringer ist, als die in den 1960er bis 1980er Jahre[662]).

VIII.1-Kurze Darstellung der Rolle der kubanischen Kirche in den letzten zwei Jahrzehnten aus einer theologisch-politischen Sicht

Die christlichen Kirchen begannen die Dekade der 1990er Jahre ebenfalls mit wesentlichen Veränderungen ihrer Beziehungen zur marxistischen Regierung, wie dies im Kapitel 4 dargestellt wurde.

Befreit von den starken Spannungen der frühen Revolutionsjahre erlebten die protestantischen und römisch-katholischen Kirchen in dieser Phase einen enormen, nie zuvor gesehenen Zuwachs an Mitgliedern. Ob es an der offiziellen Öffnung zur Religion lag, mit der 1992 der wissenschaftlich-atheistische Charakter der laizistischen Verfassung abgeschafft wurde, oder ob es mit der schrecklichen Wirtschaftskrise zusammenhing, die das Land heimsuchte, oder ob es andere spirituelle „metapolitisch-wirtschaftliche“ Gründe waren: hunderttausende Personen entschieden sich, Mitglieder der Kirchen zu werden.

[662] So wurde beispielsweise von verschiedenen Historikern und Journalisten im Exil (leider gibt es keine offizielle Angabe auf Kuba) geschätzt, dass es in den 1970er Jahren ca. 100.000 politische Häftlinge gab, die wegen „Verbrechen gegen den Staat“ hinter Gittern saßen - heute sind es ca. 250. Heute können Kubaner ins Ausland telefonieren, ausländische Gäste zuhause empfangen und mit ihren Familien im Ausland normale Beziehungen führen, was noch vor zwei Jahrzehnten fast unmöglich war. Heute können Kubaner aus privaten Gründen ins Ausland reisen, obgleich eine kostenpflichtige Ausreisegenehmigung in Höhe von eineinhalb Jahresgehältern eines Arbeiters vorher bei der Regierung eingeholt werden muss. Dies war jedoch in den ersten Jahrzehnten der Revolution undenkbar. Diejenigen, die der Regierung als politische Dissidenten bekannt sind, bekommen diese Genehmigung fast nie ausgestellt.

Im Rahmen der guten Beziehungen zwischen kubanischen Kirchen und Staat und ganz anders als zu Beginn der Revolution versuchte die römisch-katholische Kirche Kubas in diesem neuen Kontext eine aktivere Rolle im Dialog mit der Regierung einzunehmen. In diesem Zusammenhang muss man die Rolle der RKKK gemeinsam mit der vorangegangenen sozialistischen Regierung Spaniens herausstellen, die für die politischen Gefangenen des „Schwarzen Frühlings“ 2003 eintraten. Sie erzielten zumindest die Freilassung aller Gefangenen, auch wenn den meisten danach nur das politische Exil übrig blieb.

Alles in allem war der pastorale Brief „El amor todo lo espera“ („Die Liebe hofft alles“) aus dem Jahre 1994 das kirchliche Dokument, das m. E. die prophetische öffentliche Stimme der Kirche in ihrer Anklage und im Kampf um den Schutz der fundamentalen Freiheiten, die durch die Revolution verlorgengegangen warn, und den Kampf um eine integrale soziale Gerechtigkeit für alle, am deutlichsten erhob. (Vgl. Kap. 4.)

Ihrerseits sind die protestantischen Kirchen größtenteils in den vier Wänden ihrer Kirchen mit den typischen exklusiven, konservativen, spirituellen und eskapistischen Nachrichten geblieben und ignorierten die politische Dimension des Evangeliums. Ein anderer Teil der evangelischen Kirche, vertreten vor allem im Ökumenischen Rat der Kirchen Kubas, im SET und durch die Theologen der TRK, die zwar mit dem Dualismus zwischen Evangelium und Gesellschaft gebrochen hatten, verstanden jedoch in den meisten Fällen die politische und soziale Dimension der Kirche nur aus der Perspektive der marxistischen Revolution.

Es ist bemerkenswert, dass in den letzten zwei Jahrzehnten im Zusammenhang mit diesen protestantischen Kirchen und Organisationen eine Vielzahl von Projekten mit Hilfe ausländischer Gelder initiiert und entwickelt wurden, die für die von der Wirtschaftskrise am meisten betroffenen Bevölkerungsschichten bestimmt sind.

Zwischenzeitlich fuhren sie mit ihrer unerschütterlichen Unterstützung der Revolution und einer unkritischen Rezeption der Regierungsarbeit fort und glichen sich an den Revolutionsdiskurs auf den Themenfeldern wie Globalisierung, Neoliberalismus, Umweltkrise, der Anklage imperialistischer Projekte der USA usw. an. Zudem setzen sie ihre Gebete für die Opfer des Kapitalismus und die politischen Gefangenen der gesamten Welt fort, während sie gleichzeitig einen Teil der kubanischen Wirklichkeit mit ihren Widersprüchen und vor allem seiner gegenwärtigen und vergangenen Opfer ignorierten; dieselben Opfer, die während der Geschichte der Revolution im Verborgenen blieben.[663]

[663] Im Frühjahr 2006 besuchte mich ein Doktorand der Harvard University, der seine Dissertation über die Beziehung zwischen der kubanischen Kirche und dem Staat schrieb, um die Arbeit eines jungen kubanischen Pastors und Theologielehrers kennenzulernen. In unserem Treffen diskutierten wir viele der Themen, die in dieser Arbeit abgehandelt werden. Nach diesem Treffen hatte der Harvard-Doktorand einen Termin mit einem der drei evangelischen Pastoren auf Kuba, die auch Mitglied des Parlamentes sind. Als letzten Tipp empfahl ich ihm, den abgeordneten Pastor über die politischen, zumal auch christlichen, Gefangenen auszufragen, der mit Sicherheit mehr darüber wussten, als ich es tat. Ungefähr eine Woche später sah ich ihn wieder, um ihn gleich über den Ausgang des Interviews mit

VIII.2-Zu einer Bilanz der letzten Jahrzehnte: Die kritische Beurteilung eines Kubaners

23 Jahre sind seit dem Fall der Berliner Mauer vergangen. Viele Politologen und vor allem die exilierten Anti-Castro Anhänger Kubas sagten voraus, dass die Insel nach dem Untergang des sozialistischen Blocks und der Sowjetunion nicht allein in einer globalisierten kapitalistischen Welt überleben könnte. Offenbar war ein Großteil der Bevölkerung so vieler Versprechen müde, der Diskurs der politischen Machthaber machte keinen Sinn mehr für sie. Aber die Realität widerspricht all diesen Vorhersagen. Der Begriff der „politischen Transition" war ein Tabu, welchen nicht einmal die Reformer der Regierung Castros in den Mund zu nehmen wagten. Fidel Castro ist heute nicht mehr an der Macht, er gab diese 2006 an seinen Bruder ab. Aber diese Machtübergabe garantierte letztlich die Kontinuität seiner marxistischen Revolution und erlaubte ihm einen gewissen Machteinfluss aus zweiter Reihe vor allem auf die Außenpolitik und sensible Themen der Innenpolitik. Die meisten Reformisten in der Regierung, welche strukturelle Veränderungen im Wirtschaftlichen oder Politischen anstrebten, wurden aus dem Amt gedrängt oder unter dem Vorwurf der Illoyalität gegenüber dem Staat und der Figur des maximo liders bestraft.

Jetzt zeigt z.B. eine neue Studie der Brookings Institution mit Namen „Brücken bauen: die neue kubanische Wirtschaft und die internationalen Reaktion", dass zwei Jahrzehnte nach dem Fall der Berliner Mauer und trotz Bemühungen von wirtschaftlichen Reformen der Regierung Raúl Castros, die Lage genauso schlecht ist wie vor 20 Jahren.[664]

Die kubanische Regierung macht das Wirtschaftsembargo der USA für die schlechte wirtschaftliche Lage auf der Insel verantwortlich. Wie jedoch Oppenheimer in seinem Artikel argumentiert, weist die Wirtschaftssteuerung der revolutionären Regierung, welche die absolute Kontrolle über alle Produktionsmittel und die Arbeitskräfte besaß, so viele (Haushalts-)Löcher auf, dass es schwierig ist, das Wirtschaftsembargo allein für den niedrigen Lebensstandard auf der Insel verantwortlich zu machen. Zudem ist die USA heute einer der größten Nahrungsmittelexporteure für die Insel, und viele dieser nordamerikanischen Produkte werden über Drittländer auf Kuba eingeführt.

Auf der anderen Seite werden die wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten auf der Insel immer größer. Während Armut und Rationalisierungen quasi als Erbe des alten Traums der Revolution auf den Großteil der Bevölkerung gleich verteilt

---

dem Abgeordneten zu befragen. „Ein Desaster" antwortete er mir - „die Unterhaltung war nett und interessant, bis zu dem Zeitpunkt, als ich ihn, wie von dir empfohlen, nach den politischen Gefangenen befragen wollte. In diesem Moment veränderte sich seine Körpersprache, er erhob sich, schaltete den Rekorder ab, mit dem ich das Gespräch aufzeichnete und sagte mir, dass das Gespräch beendet sei".

[664] Siehe; Oppenheimer, A.; S. 1 ff.

sind, sind es einige wenige, unter ihnen Regierungsvertreter und Kirchenführer, die Zugang zu Reichtum und Wohlstand haben.

Nur wenige glauben heute an ein langes Überleben der jetzigen Regierung, ohne weitere strukturelle politische und wirtschaftliche Reformen. Die wenigen von der Regierung Raúl durchgeführten kosmetischen Änderungen sorgten für ein Überleben aus Überzeugung, aber nicht für einen echten und ernst gemeinten Übergang. Es sind jedoch nicht wenige, die schon jetzt damit beginnen, über eine post-Castro-Ära auf Kuba nachzudenken. Kurioserweise gab es zwischen den 1960er bis 1990er Jahren immer wieder solche Überlegungen, welche aber bislang unerfüllt blieben. Allerdings ist eine Ära nach Castro aus biologischer Sicht heute wahrscheinlicher als noch in den 1990er oder 2000er Jahren. Während Kuba immer noch in vielen Aspekten wie ein gelähmtes und versteinertes Relikt aus dem kalten Krieg bzw. den 1960er Jahren erscheint, und auch wenn ein Großteil der Bevölkerung an die „Mystik der Revolution" nicht mehr glaubt, so sind es immer noch ein paar Revolutionsveteranen, die bedauerlicherweise noch heute, mit den Castro-Brüdern an der Spitze, die Geschicke des Landes leiten.

Aus dem gleichen Grund und über die Vorzeichen einer immer näher kommenden „Post-Castro Ära" hinaus erheben sich die Stimmen aus vielen politischen Lagern, die einen Blick auf das Kuba jenseits der offiziellen Diskurse und der Geschichte der Sieger anregen und die zwischen der totalitären Maschine und deren Opfer unterscheiden: die manipulierten und geknebelten Gewissen; die gedemütigten Dissidenten; junge, sich ins Meer stürzende Auswanderer, welche vielleicht von den Irrlichtern des amerikanischen Traum verleitet sind, die aber auch der 53-jährigen Routine des Überlebens und der Doppelmoral satt sind.

Aber mit dem Besen über die Geschichte hinwegzugehen und den „Mehrwert" der Opfer zu sehen, wie Benjamin es in seinen geschichtsphilosophischen Thesen fordert, sollte nicht nur ein Akt der Anklage des während den Jahren der Revolution angesammelten Schmerzes und der Würdigung dieser Opfer bzw. der Subjekte der Leidensgeschichte sein, sondern auch ein herausfordernder Prozess der Versöhnung zwischen Opfern und Tätern: Ein Prozess der Versöhnung zwischen Opfern und Tätern, welcher vor allem an dieses vergessen gemachte und von der TRK kaum befolgte evangelische Prinzip der Aussöhnung, der Liebe des Feindes, appelliert.[665] Eine der auf Kuba und im Ausland bekanntesten Dissidentenstimmen, Oswaldo Paya, erhebt diese Forderung in einem offenen Brief an die Regierung am Ende des Jahres 2011:

[665] Vgl. die 6. These von Jan-Heiner Tück in seinem wichtigen Beitrag über die Christologie und Theodizee bei Metz, wo der Autor genauer das Thema Versöhnung zwischen Tätern und Opfern angesichts einer Theologie nach Auschwitz, der in der Bergpredigt aufgeforderten Feindesliebe und der Macht des im Evangelium versöhnenden dargestellten Gottes, entwickelt. Tück, Jan-Heiner; S. 250 ff.

„2012 muss das Jahr der Freiheit sein. Politische Veränderungen müssen so ausgeführt werden, dass der wirtschaftliche, juristische und soziale Übergang gerecht abläuft. Der Prozess Richtung Toleranz, Respekt und Versöhnung unter Kubanern ist, obwohl er noch fortgeführt werden muss, bereits Wirklichkeit, ein Zeichen der Befreiung aus der Angst, des Ärgers und des Hasses und auch ein Zeichen des Geistes der Wiedervereinigung zwischen Brüdern und Schwestern, der die Barrieren von einst überwindet.

Während vieler Jahre haben die friedlichen Bewegungen für Demokratie oder die politische Opposition, ja wir existieren auf Kuba und in der Diaspora!, das Bewusstsein für Menschenrechte, den Geist der Versöhnung und die Hoffnung für Freiheit und Demokratie gefördert. Die Kirchen und alle Religionen, die Künstler und Intellektuellen und viele religiöse oder nichtreligiöse Kubaner, innerhalb oder außerhalb Kubas, aus den verschiedensten politischen Weltanschauungen, haben diese Versöhnung unter Kubanern gepflanzt. Aber es waren vor allem junge Menschen mit ihrer Großzügigkeit, Mut und ihrem eigenen Code, welche sich an die Spitze dieses Weges der Versöhnung gesetzt haben und sich, Angst und Vorurteile überwindend, als Brüder und Schwestern wieder erkannt haben.

Also ist es die Jugend, die uns die Stimme gibt, als ganzes Volk zu rufen: „Wir sind bereit!“ Bereit für den friedlichen Wandel in allen Bereichen; bereit, weil wir das Recht haben zu entscheiden; bereit, weil wir, um es mit den Worten Martí zu sagen, „ein neues Volk mit aufrichtiger Demokratie“ und „mit Allen und für das Wohl Aller“ wollen und errichten wollen“.[666]

Bedauerlicherweise ist diese Forderung der Versöhnung zwischen Opfern und Tätern bis heute nicht systematisch in der Kirche auf Kuba erarbeitet worden. Diese ist jedoch ein Antrieb für die theologische Tätigkeit auf Kuba in den nächsten Jahren und für den Rahmen einer weiteren Ausarbeitung der politischen Theologe als Mission der Kirche sogar eine Notwendigkeit.

[666] Payá, Oswaldo; S. 1.

Neuntes Kapitel: Zusammenfassung. Zwei Thesen zu einer kritisch-leidempfindlichen Theologie im Kontext Kubas

IX.1-Die Bedeutsamkeit des Politischen in der Theologie im Kontext Kubas

Ist eine Politische Theologie auf Kuba heute notwendig?

Jürgen Moltmann bringt in den 90er Jahren in dem Artikel „Gottesrede in dieser Zeit. Das Erbe der Politischen Theologie“ zum Ausdruck, dass die politische Theologie Zugang zu anderen theologischen Projekten verschaffen müsse, die sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hätten, da die Politik als Wissenschaft die Wirtschaft dereguliert und privatisiert habe und von ihr kontrolliert und reguliert werde. Damit, so Moltmann, habe sich „das Politische“ in ein Subsystem eines breiteren Systems verwandelt. Die Politik sei nach wie vor wichtig, doch nun sei es nicht „die Welt“, auf die die Theologie ausschließlich ihr Augenmerk richten solle. Sie müsse somit ihren Weg von der politischen über die ökonomische und von dort zur ökologischen Theologie gehen. In einer Theologie, die Gott und die Erde umfasse, können sich die verschiedenen kontextuellen Theologien mit ihren eigenen Beiträgen erneut zusammenfinden.[667]

Ohne die Beobachtung Moltmanns von der Notwendigkeit einer Entwicklung der politischen Theologie hin zu einer ökonomischen und ökologischen Theologie, also einer holistischen Vision von der Theologie als einer Theologie des Lebens, verkennen zu wollen, hat nach unserem Dafürhalten die protestantische Theologie Kubas, in unserem Fall die TRK, immer noch eine politische „Schuld“ mit der Geschichte der Revolution, im besonderen mit der Geschichte ihrer Opfer. Die politische Dimension muss Voraussetzung für den theologischen Diskurs auf Kuba bleiben, obwohl das Politische nicht von der Logik der Macht und des Regierungsapparates her verstanden werden darf. Das Politische muss sich vielmehr von der Kehrseite der Geschichte der Sieger, von der Rückseite der Geschichten, die der Regierungsapparat vorschreibt, zeigen. Es zeigt sich im solidarischen und gefährlichen Gedächtnis und im Gedächtnis der Opfer.

Als Abschluss dieser Arbeit stellen wir zwei Thesen vor, die aus dem Dialog mit der politischen Theologie Metz heraus entstanden sind. Wir sind der Überzeugung, dass diese Thesen nützliche Elemente für die Suche nach einer Mission der protestantischen Kirche in der kubanischen Gesellschaft beisteuern können. Dies hilft der Gesamtheit der Akteure in einer pluralen und sich wandelnden Gesellschaft wie der kubanischen in ihrer bedeutsamen Suche nach dem, was alle Kubaner betrifft – ei-

[667] Moltmann, J.; 1998; S. 325 ff.

nem pluralen und besseren Vaterland für alle.

Die charakteristische soziale und politische Dynamik Kubas verpflichtet dazu, angesichts der Geschichte und der Theologie der protestantischen Kirche neue Voraussetzungen für die Mission der Kirche in einer Gesellschaft im Wandel zu entwerfen. In unserem speziellen Fall sind wir jedoch der Überzeugung, dass diese Suche nach einer Mission der Kirche weiterhin von der Voraussetzung der politischen Dimension des Evangeliums ausgehen muss. Aus diesem Grund verstehen sich diese Thesen mehr als Impulse und Motivationen, denn als Voraussetzungen, dass sie nicht von der „Mission der Kirche" ausgeben wollen, sondern von der Erfahrung und dem Dialog mit der politischen Theologie von Metz. Damit erkennen wir an, dass es heute auch noch andere Herausforderungen für die Mission der kubanischen protestantischen Kirche gibt, die auch berücksichtigt werden müssen: die charismatische Bewegung, die liturgische Erneuerung, der ökumenische Dialog zwischen den christlichen Kirchen und anderen Religionen etc.

Darüber hinaus gehen wir davon aus, dass die christliche Theologie in einer säkularisierten Gesellschaft wie der kubanischen definitionsgemäß die Auffassung einer kognitiven Minderheit darstellt. Und das ist gut so. Aus diesem Grund verstehen wir unseren theologischen Vorschlag in Anlehnung an „den buckligen Zwerg" der ersten geschichtsphilosophischen These Benjamins, der unter dem Tisch versteckt ist, um ferner den Gewinn des Schachspiels einer Puppe in türkischer Tracht zu sichern.[668] Im Unterschied zu dem, wie Benjamin seine These entwickelt, ist die Puppe in unserem Fall nicht der historische Materialismus oder der Marxismus selbst, die nach Benjamin der Hilfe der Theologie bedürfen, um „die Schachpartie zu gewinnen", sondern es sind die leidenden Menschen. Es darf kein Bündnis, sofern dieser Ausdruck überhaupt zutrifft, zwischen einer schöpferisch-politischen-leidempfindlichen Theologie auf Kuba und einem politischen Programm geben und schon gar nicht, wenn dieses die Macht repräsentiert, sondern nur mit den Opfern der Gesellschaft in ihrem Kampf für ihre Emanzipation und ihre Anerkennung im „Spiel" der Geschichte. Es ist gerade das „Bündnis der Solidarität" mit den leidenden Menschen durch die Kategorie des Gedächtnisses, das die Kirche autorisiert, die politisch-prophetische Dimension ihrer Mission selbstkritisch auszuüben.

Am 8. Januar 1959, nach dem Einzug der bärtigen Rebellen in Havanna, hat Fidel Castro seine erste Rede in der Hauptstadt im damaligen Regierungspalast vor Hunderttausenden von Menschen gehalten. Von diesem für die kubanische Geschichte unbestreitbar bedeutsamen Ereignis blieb den Kubanern nicht die Rede des Führers der Revolution unauslöschlich im Gedächtnis, sondern der Moment, als eine weiße Taube, die zusammen mit vielen anderen Vögeln als Teil des Festaktes vorher frei gelassen wurde, „entschied", sich genau auf den Schultern von Fidel niederzulassen. Endlose religiöse Interpretationen folgten diesem eigensinnigen und ungewöhnli-

[668] Benjamin; 1971; S. 78.

chen Ereignis. Stunden vor dieser Rede im Regierungspalast hatte der triumphale Marsch der Rebellentruppen angeführt durch Fidel auf der berühmten Strandpromenade von Havanna stattgefunden, was es nie zuvor in der Geschichte der kubanischen Hauptstadt gegeben hatte. Der Marsch hatte Ähnlichkeit mit dem Einzug der siegreichen römischen Generäle in ihrem rituellen Triumphmarsch durch Rom, wo sich die Menschenmassen öffneten, um sie durchzulassen und ihnen fieberhaft zujubelten, als wären sie Götter. Doch ohne jeglichen Zweifel war der Höhepunkt der Ereignisse die weiße Taube auf den Schultern von Fidel. Selbst für die überzeugtesten Atheisten war diese Situation „magisch". Nicht wenige Christen ließen sich darauf ein, das Ereignis als ein göttliches Zeichen in Anspielung an die Taufe Jesu zu deuten, mit der Gott die flammende Revolution getauft und gesegnet hatte. Die Gläubigen der afro-kubanischen Religion behaupteten, in dem symbolischen Akt die reine und weiße Gottheit ihrer Yoruba-Religion wieder zu erkennen. In dem einen oder anderen Fall gingen einige sogar so weit, das Ereignis als die göttliche Intervention in das Werk der beginnenden Revolution zu deuten. „Der Heilige Geist hat eine Epiphanie begonnen, die sich auf Fidel niedergelassen hat", sollte Jahre später Ernesto Cardenal sagen.[669]

Dieses für viele heute vielleicht unbedeutende oder einfach anekdotische Ereignis hat dennoch den Anfang eines Prozesses der „Sakralisierung" der Revolution markiert, obwohl diese Revolution sich sonderbarerweise auf der philosophischen Grundlage des Materialismus und des wissenschaftlichen Atheismus verstand und keine sakralisierende Unterstützung brauchte. Wie im vorherigen Teil dargelegt, hat sich die TRK zur Urheberin dieses Prozesses innerhalb der protestantischen Kirche Kubas entwickelt.

Als Antwort auf diese Begrenzung der Mission der protestantischen Kirche auf Kuba auf die Heiligsprechung der Revolution, durch die das kritisch-prophetische Potential des christlichen Glaubens ausgelöscht wurde und sich die christliche Botschaft in einen einfachen Ausdruck eines militanten, staatlichen Optimismus verwandelte,[670] haben wir unsere erste These formuliert.

> **1. These. Zur Annahme einer in der christlichen Eschatologie eingebundenen schöpferisch-kritischen Hoffnung:** *Eine politische Theologie Kubas findet ihre prophetisch-kritische Identität im Prinzip des eschatologischen Vorbehaltes Gottes. Damit versteht sie sich als Mit-Vermittlerin und Mit-Trägerin des im eschatologischen Vorbehalt eingebundenen kritisch-schöpferischen Potentials, und zugleich als Institution gesellschaftlicher Freiheit, sodass die christliche eschatologische Botschaft als Kritik der gegenwärtigen Ereignisse in der Gesell-*

[669] Reyes, Luis; S. 4.

[670] Metz verwendet für seine Beschreibung des Verhältnis zwischen Glaube und Welt in Bezug auf die biblische Eschatologie den von E. Bloch geprägten Begriff „Militanten Optimismus". Vgl. Metz: 1968; S. 88.

schaft verwendet wird.

Gottes Reich sei nicht vergleichbar mit irgendeiner Sozialrevolution noch mit irgendeiner politischen Partei, denn die Erfüllung der endzeitlichen Verheißung ist der menschlichen Verfügung entzogen, so eine der Leitideen Christian Walthers in seiner Auseinandersetzung mit den sozial-revolutionären Theologien in den 1960 Jahren.[671] Gerne nehme ich seine Idee als Startpunkt der Erklärung unserer ersten These.

Ganz früh in der Entwicklung der PTM tauchte die Forderung nach der christlichen Eschatologie, bzw. die Gestalt des „eschatologischen Vorbehalts" auf, welche als eine der Hauptkategorien der politischen Theologie in ihrem ersten Umriss gilt.[672] Damit wurden die schöpferisch-provozierenden Elemente der christlichen Eschatologie, die für lange Zeit darauf reduziert worden war, ein Traktat „de Novissimis" zu sein - Lehre von den letzten Dingen - wieder entdeckt.[673]

Was wird mit dem "eschatologischem Vorbehalt" angesichts einer unter gesellschaftlich-geschichtlich-politischen Prinzipien konzipierten Theologie vorausgesetzt?

Mit dem eschatologischen Vorbehalt sind die Verheißungen des christlichen Glaubens, bezogen auf die geschichtliche Gegenwart, gemeint. Sie führen theologisch nicht zu einem Verhältnis der Negation, ebensowenig zu einem Verhältnis der Identifikation, sondern zu einem kritisch-dialektischen Verhältnis gegenüber der gesellschaftlichen Gegenwart, gegenüber jeder geschichtlichen Gegenwart, die sich dadurch als vorläufig – jedoch nicht als bedeutungslos – offenbart.

Mit dieser Wiederentdeckung übernahm die Kirche die kritische Dimension des eschatologischen Vorbehaltes und konnte zugleich durch Kritik die Vorläufigkeit und Ambivalenz der weltlichen Institutionen im Unterschied zu den politischen Parteien betonen, denn während die einen versuchen, die Widersprüche und das Elend in der Gesellschaft zu überwinden, verursachen andere Institutionen oder Parteien neue. Moltmann formuliert diese Ambivalenz des Handeln der politischen Parteien so: dass es unmöglich sei, unter den Bedingungen der Geschichte das Ende der Geschichte vorwegzunehmen, dass es unmöglich sei, unter den Bedingungen der Entfremdung die Entfremdung des Menschen vom Menschen zu überwinden, dass es biblisch gesprochen, unmöglich sei, als Sünder die Sünde zu überwinden, ohne nur neue Sünden zu produzieren.[674]

Die von der PTM geforderte schöpferisch-kritische Hoffnung im Christentum kanonisiert nicht den Fortschritt. Sie ist und bleibt begründet in einer Hoffnung – ge-

---

[671] Walther, Christian; S. 9 ff.

[672] Der Begriff des eschatologischen Vorbehalts war von Ernst Käsemann in seiner Studie über die urchristliche Apokalyptik in der 1960er Jahren ausgearbeitet worden. Auch Moltmann hatte den Begriff in seiner „Theologie der Hoffnung" S. 140 ff. benutzt.

[673] Siehe dazu die Entwicklung der so genannten „Theologie der Hoffnung"; in: Gibellini, R. S. 252.

[674] Moltmann, J.: „Die Zukunft als Drohung und Chance"; in: Der Kreis; 1966; S. 67; Zitat in: Metz; 1968; S. 129.

gen alle Hoffnung.[675] Sie stimuliert dagegen eine Zukunftshoffnung, in der die universalen Verheißungen Gottes in Widerspruch zur entmenschlichenden Wirklichkeit treten und in einen Konflikt mit den totalitären Kräften und Mächten kommen.[676]

Die Kirche als Trägerin einer schöpferisch-kritischen Hoffnung müsse angesichts der politischen Systeme immer neu kritisch-befreiend betonen, dass die Geschichte als ganze unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes stehe. Sie müsse zur Geltung bringen, dass die Geschichte als ganze niemals ein politischer Begriff im engeren Sinne des Wortes werden könne, dass deshalb Geschichte als ganze niemals zum Inhalt eines partikularen politischen Handels werden könne. Denn es gäbe kein innerweltlich identifizierbares Subjekt der Gesamtgeschichte, und wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Nation oder eine Klasse sich als dieses Subjekt zu verstehen versuche und damit das Ganze der Geschichte zum Horizont ihres politischen Handels machen wolle, müsse sie ideologisch totalitär werden.[677] Jede eschatologische Theologie muss daher zu einer politischen Theologie als einer gesellschaftskritischen Theologie werden.[678]

Mit Metz gehen wir von der Voraussetzung aus, dass eine Religion, der es nicht gelingt, herausfordernd und kritisch zu sein, den Opfern und Leidenden der Gegenwart wenig zu sagen hat. Das Volk Israel, das sich von den Völkern seiner Umwelt genau dadurch unterschied, dass es seine schmerzhaften Erfahrungen nicht unter surrealistischen Bildern und kompensatorischen Mythen verbarg, hatte dies vor vielen Jahrhunderten bereits erkannt: Der Trost muss in der Geschichte der Menschheit erfolgen. Aus dieser Konzeption entstand die jüdische Apokalyptik. Laut Metz kann man, wie es der moderne Konsens zu erlauben scheint, aus den apokalyptischen jüdischen Texten erkennen, dass es sich bei der Apokalyptik nicht um eine geschichtsferne Spekulation, nicht um zelotisch geschärfte Untergangsphantasien, nicht um eine katastrophensüchtige Vermutung über den Zeitpunkt des Endes der Welt handele, sondern um die bildhafte Kommentierung des finalen Wesens der Weltzeit selbst, aber auch nun um ein „Aufdecken“ der Antlitze der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger, gegen jene Verdunklungen des Unglücks in der Welt, in denen die Opfer unsichtbar und die Schreie unhörbar werden würden.[679]

Dadurch wird eine zum Hoffnungshorizont offene und im Gottesvorbehalt begründete christliche Theologie als kritisch-schöpferisch-politische Theologie gekennzeichnet, bzw. spielt sie ihre prophetische Rolle in der Gesellschaft, insofern sie die konkreten Opfer, die Nicht-Subjekte in der Gesellschaft vor den technologisch und gesellschaftlich absolut gesetzten Fortschrittsideologien schützt und ihnen die Relativierung und Vorläufigkeit politischer gegenwärtiger Herrschaft ver-

[675] A.a.O.; S. 88.
[676] Siehe Ancic, Nedjeljko; S. 108 ff.
[677] Metz; 1968; S. 110.
[678] Metz; 1997; S. 13
[679] Metz; 2006; S. 138.

kündet. Eine andere Theologie würde dazu führen, gerade unkritisch und unkontrolliert dem Glauben an moderne gesellschaftlich-politische Ideologien ausgeliefert zu werden.[680]

Überraschenderweise ist diese Forderung, die wir aus dem Dialog mit der PTM heraus entwickelt haben, für die kubanische Kirche nicht befremdlich. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als sich das Konzept der kubanischen Nation zu formieren begann, hat der römisch-katholische Priester Felix Varela, dem der Titel „jener, der den Kubanern das Denken beibrachte" zugeschrieben wurde, die Kirche mit einer ähnlichen Intuition alarmiert:

> „Die Kirche erwartet vom Thron nur, dass er jedes bürgerliche Hindernis aus dem Weg räumt, das sich den höheren Zielen in den Weg stellt: es hängt nicht mehr vom Thron ab, wer die Ziele erreicht, ganz im Gegenteil, um sie zu erreichen, sieht sich die Kirche manchmal in der schwierigen Notwendigkeit, sich dem Thron entgegenzustellen, um seine Dreistigkeit zu korrigieren (…) ich möchte der Kirche nicht den Schutz absprechen, den sie empfangen soll, aber ich möchte sie aus einer Sklaverei herausholen, in der sie nicht sein darf, die sie zum Spielball des Thrones macht nur aus der Annahme heraus, dass sie ihm ihre Existenz verdankt".[681]

Fast zwei Jahrhunderte später hat der kubanische presbyterianischer Pfarrer, Rafael Cepeda, angesichts des exzessiven Optimismus einiger Christen und Theologen folgende Gedanken formuliert:

> „Die Revolutionen der gegenwärtigen Welt sind nicht mehr als ein Aspekt der Geschichte des erlösenden Handelns Gottes … Die Kirche müsste jene Lektion zu schätzen wissen, dass keine Regierung weder so gut sein kann, um mit dem Reich Gottes verglichen zu werden, noch so schlecht, um sein Fortschreiten im Laufe der Geschichte aufzuhalten".[682]

Zusammenfassend können wir in wenigen Worten sagen, dass die Kirche in der Wiedergewinnung des eschatologischen Vorbehaltes ihre kritisch-prophetische Identität in der Gesellschaft angesichts der politischen und ideologischen totalitären Mächte der Gegenwart findet, mit der jede soziale Errungenschaft aus der Perspektive ihrer Vorläufigkeit zu betrachten ist.

Doch jene Aufgabe christlicher Gesellschaftskritik angesichts des eschatologischen Vorbehaltes Gottes war, wie sie von der PTM in ihren Anfängen vorgestellt wurde, nicht frei von Aporien. Wie auch selbst mit dem Namen der „politischen Theologie" geschehen, hat der kritische eschatologische Vorschlag der PTM diverse Auseinandersetzungen ausgelöst.[683]

---

[680] Metz 1968; S. 100

[681] Varela, F.: Zweiter Brief; S. 23.

[682] Marrero, Francisco; S. 175.

[683] Vgl. hier die Auseinandersetzung Bauers mit den Vertretern der PTM in Bezug auf die beiden bedingenden

Die Rolle der Kirche wirft in unserem Fall Fragen auf, die offen und ungelöst angesichts einer kritisch-leidempfindlichen Theologie im Kontext Kubas bleiben.

Läuft die christliche Kirche Kubas mit dieser Aufgabe der christlichen Gesellschaftskritik nicht in die Gefahr, ihre relative und begrenzte Perspektive und ihre Vorläufigkeit als „menschliche" Institution zu verabsolutieren und gibt sie damit nicht auch vor, es in einer kognitiven „totalitären" und exklusiven Macht zu sein? In anderen Worten formuliert, woher hat die kubanische Kirche die moralische Autorität, um eine solch kritische Aufgabe in einer säkularen Gesellschaft wie der kubanischen zu übernehmen?

Unsere zweite These versucht, auf diese Frage eine Antwort zu finden.

2. These. Zur Kategorie Erinnerung als „gefährliche solidarische Anamnese": Eine geschichtliche Leidensempfindlichkeit. *Eine schöpferisch-politische leidempfindliche Theologie auf Kuba versteht sich beim Hören auf die Leidensschreie bzw. Emanzipationsschrei der Leidenssubjekte in unserer Geschichte nicht nur aus dem eschatologischen Vorbehalt Gottes, sondern sie findet ihr schöpferisch-politisches Potenzial auch im Rückblick auf Golgota, auf die passios mortis Jesu Christi, denn es ist vor allem hier, wo Gott den Leidenden in der Geschichte gegenüber solidarisch geworden ist.*[684] *In diesem Rückblick auf die passio mortis Jesu Christi, in dem die Schreie der Opfer wahrgenommen werden, bzw. in der Wahrnehmung der Autorität der Leidenden in der Geschichte, findet die kubanische Kirche das gesellschaftlich-geschichtliche Kriterium, in dem sie sich als Trägerin einer prophetisch-schöpferisch-eschatologischen-politischen Botschaft realisiert.*

Begriffe der christlichen Eschatologie, nämlich zwischen dem eschatologischen Vorbehalt und der eschatologischen Differenz. Bauer, Gerhard; S. 168 ff. Auch Metz weist auf ein grundsätzliches Problem jener kirchlichen Aufgabe christlicher Gesellschaftskritik hin. Metz fragte sich: „Kann aber die Kirche als Institution Träger solcher Gesellschaftskritik sein? Was bedeutet es für ihr Selbstverständnis, wenn sie als Institution kritischer Freiheit bestimmt wird? Muss nicht jedes gesellschaftskritische Motiv der Kirche immer auch ein selbstkritisches Motiv sein?"; Metz; 1968; S. 129. Ansätze zu dieser Fragestellung werden von ihm im Exkurs 4 von Zur Theologie der Welt „Über Institution und Institutionalisierung" behandelt.

[684] Die Anerkennung des Leidenssubjektes in der Geschichte, die Metz angesichts der politischen Dimension der memoria passionis et mortis Jesu Christi, als theologisches Kriterium und Kategorie seiner Theologie nach Auschwitz und als Autorität den Täter und der Vergessenskultur gegenüber entwickelt, hat Aporien und Schwierigkeiten im Dialog mit Judentum in Bezug auf das Thema Auschwitz vorgebracht, insofern ein christologisches Dogma als universal darstellt wird bzw. der Kreuz Jesu Christi mit der jüdischen Shoa als theologische Kategorie gleich gesetzt wurde. Diesbezüglich schreiben Alice und Roy Eckardt in ihrem Buch „Long Night´s Journey into Day", nach der Shoah sei es ein Hohn auf die Opfer, weiter an der soteriologischen Interpretation des Kreuzes festzuhalten, denn in den Vernichtungslagern habe es keine Erlösung gegeben. Ebenso müsse die Auffassung von der Unüberbietbarkeit der Passion Christi angesichts des Leidens der vielen unschuldigen Kinder revidiert werden. Die unsagbare Qual, die jüdische Kinder erlitten hätten, lasse das Leiden Christi in relativer moralischer Bedeutungslosigkeit untergehen. (Zitat von Jan-Heiner Tück in seiner dritten These am Ende seiner Doktorarbeit; S. 240.) Ähnliche Aporien scheinen auch im kubanischen Kontext auftreten zu können, wo sich alle die von uns als in unserer Arbeit anerkannten Leidenssubjekte mit dem christlichen Kreuz nicht unbedingt identifizieren.

In der Einleitung seines Buches „Der gekreuzigte Gott“ schrieb Moltmann: „Es geht hier um das Verständnis der Inkarnation jener Zukunft (die eschatologische Zukunft der Hoffnungstheologie) durch die Leidensgeschichte Christi in die Leidensgeschichte der Welt. Ohne die Wahrnehmung des Schmerzens des Negativen kann christliche Hoffnung nicht realistisch werden und befreiend wirken“.[685] Genauso wie bei der theologischen Entwicklung Moltmanns, und zwar von einer Theologie der Hoffnung zu einer Theologie des gekreuzigten Gottes, wollte Metz seine kritisch-politische Eschatologie mit den gefährlichen Erinnerungen an das Leiden der Menschen im Verhältnis zum Memoria Passionis Jesu Christi verbinden. Die Metzsche Darstellung der christlichen Eschatologie sei (deshalb) unlöslich mit der Memoria Passionis verbunden, formulierte Ulrich Dehn in seinem Versuchsvergleich zwischen der politischen Theologie des Subjektes von Metz und von Uehara Senroku.[686]

Was ist hier der kubanischen Kirche aus der Sicht einer kritisch-leidempfindlichen Theologie zu sagen?

Im 18. Jahrhundert hat Kant auf kategorische Weise verkündet, dass die „Volljährigkeit“ als moralisches Konzept mit der Aufklärung erreicht worden ist. Man musste jedoch nicht auf das 20. Jahrhundert mit Auschwitz warten, um sich bewusst zu werden, dass diese Behauptung ein naives Trugbild der klassischen europäischen Philosophie reflektierte und dass diese Idee insofern falsch war, als damit einzig der europäische „aufgeklärte“ Mensch beschrieben wurde, der seit langer Zeit sozial und ökonomisch erwachsen war, d. h. der bereits mit Macht und sozialer Autorität ausgestattet war.

„Auschwitz“ hat, sollte es noch irgendwelche Zweifel geben, dafür gesorgt, dass diese „Illusion“ einer moralischen Volljährigkeit des westlichen „aufgeklärten“ Menschen in sich zusammenstürzte.

Mit dem gleichen „Enthusiasmus“ haben viele im 20. Jahrhundert den gleichen Fehler begangen und haben die soziale und politische „Volljährigkeit“ gefeiert, indem der Unsinn wiederholt wurde, eine Geschichte des Fortschritts zu feiern.

Den großen moralischen Tragödien des Jahrhunderts wurde nicht nur der Rücken gekehrt, sondern die Geschichten jener, die immer noch in der Minderjährigkeit verblieben waren, wurden ignoriert. Dies waren sie gerade nicht aufgrund einer moralischen Schwäche, sondern als Folge der Unterdrückung und des Unvermögens, aus eigener Kraft zu Individuen und Subjekten in der Gesellschaft werden zu können.

Viele politische Theologien des 20. Jahrhunderts reagierten alarmiert auf diese gefährliche Realität und sie versuchten, diese Nicht-Personen in den nicht erzählten Geschichten zu entdecken und ihre Rechte zurück zu fordern. Mit der Wiedergewinnung des eschatologischen Vorbehaltes hat die PTM der Theologie zwar dieses in

[685] Moltmann; 1972; S. 10
[686] Dehn, Ulrich; S. 222.

der christlichen Eschatologie enthaltene kritische Potential verliehen, hat aber damit im Wesentlichen genau angegeben, dass der letzte Sinn der Geschichte keine Frucht menschlicher Anstrengung ist.

Das Leiden der Unschuldigen wurde jedoch nicht überzeugend erläutert, noch die Perspektive der Verlierer, die sich ihrer Rechte als Subjekte der Gesellschaft beraubt sahen. Vor dieser Einschränkung präsentiert sich die theologische Kategorie Erinnerung, der gefährlichen Erinnerung, die, indem sie die Regeln der totalitären Mächte missachtet, zur Rettung der Opfer und Verlierer eilt und sie als Subjekte der Geschichte und ihres „Theologietreibens" anerkennt.

Mit Benjamin und der PTM haben wir entdeckt, dass wir falsch liegen, wenn wir zu hastig auf den Zug des Fortschritts aufspringen, sei er nun kommunistisch oder kapitalistisch, durch staatliche Planwirtschaft oder freie Marktwirtschaft gekennzeichnet. Wir haben erkannt, dass wir auf dem Irrweg sind, wenn wir der Maschinerie der Sieger blind hinterherlaufen, ohne die Vergangenheit der Besiegten zu sehen, d. h. wenn wir die Geschichte der Opfer und die Verlierer dieses „Fortschritts" ignorieren.

Ich schließe mich der Meinung mit Reyes Mate an, dass die Erinnerung die Theologie herausfordere, die vom Historizismus meistens verachteten Geschichten zu erzählen.[687] Denn der Sinn der Geschichte bestehe darin, die Rechte aller und jedes einzelnen in der Vergangenheit, auch der Kleinsten auf Glück anzuerkennen und zu verhindern, dass jedwede soziale Theorie, so fortschrittlich sie sich selbst definiere, das Leiden des Geringsten rechtfertigen könne im Namen eines Fortschritts, einer besseren Zukunft oder des Glücks zukünftiger Generationen.[688] Die Geschichte bestehe nicht nur aus Tatsachen, sondern auch aus Nicht-Tatsachen, oder aus „nicht-transzendenten" Dingen, die der Historismus nicht habe berücksichtigen wollen.[689] Denn in diesen nicht-erzählten Geschichten überleben die Opfer eine „a-mnetische" Kultur, die von der Kategorie Gedächtnis subversiv aus der Vergessenheit geholt und ins Zentrum der Geschichte gerückt werden.

Der offizielle Diskurs der kubanischen Revolution hat es über 53 Jahren hin verstanden, eine Geschichte zu konstruieren, in der nur erlaubt ist, eine Perspektive der Geschichte zu erzählen, die Geschichte der Sieger, während die Geschichte der Opfer, jedenfalls ihrer Opfer hinter einem Schleier verborgen bleibt.

Natürlich ist es wahr, dass mit dem Triumph der Revolution am 1. Januar 1959 viele Opfer, die unter der Ungerechtigkeit des vorherigen politisch-sozialen Systems gelitten haben, rehabilitiert wurden und ihre Rechte wiedererlangt haben. Doch die Neuordnung der kubanischen Gesellschaft im Stil der neuen sowjetischen Metropolis hat andere neue „Subjekte des Leidens" hervorgebracht, obwohl solche Subjekte

[687] Mate, R.; 2006; „Erinnerung vs. Geschichte"; S. 43 ff.
[688] Mate, R.; 2002; S. 298.
[689] Mate, R. 2006; S. 45.

für die Logik der Revolution, die sich in einer Logik der Geschichte als Fortschritt verstand, niemals existierten, oder deren Leidenserfahrungen relativiert wurden. Dieses Phänomen erschien niemandem merkwürdig.

Gerade Benjamin ist sich dessen bewusst, dass nach der neuen sozialen Ordnung, die sich in Europa nach dem Ersten Weltkrieg formierte, neue Subjekte zu Opfern derselben wurden. Die neuen Opfer der Gesellschaft sind für ihn nicht wie in der traditionellen jüdischen Sprache die Witwe, die Waise oder der Fremde, sondern die Prostituierte, die Lumpensammler und die *flâneurs*, und dies nicht aus irgendeinem soziologischen Interesse heraus, sondern durch ihren hermeneutischen Wert als unglückliche, missachtete und ausgemusterte Figuren, Opfer dieser neuen, paradoxen Gesellschaft.[690]

Die Geschichte einer Revolution, die den Marxismus-Leninismus per Dekret als einzig mögliches politisches System ausführt und die öffentlich ausruft, dass mit diesem System der Gipfel des Fortschritts und der sozialen Gerechtigkeit in der Geschichte Kubas erreicht wurde; für die gleichzeitig der Fortschritt darin besteht, mehr Schulen und Krankenhäuser zu bauen, während auf der anderen Seite das Herz von Hunderttausenden Kubanern geraubt wurde, die gezwungen wurden, jegliche Verbindung mit den Exilierten oder mit den Abspenstigen – seien es Geschwister, Kinder, Eltern oder Freunde – zu kappen; die Geschichte einer Revolution, die die Dissidenten, Homosexuellen und Christen in verhasste Feinde des Volkes verwandelte, sie misshandelte und in Konzentrationslager sperrte, die die moralische Grausamkeit und Barbarei des Systems repräsentierten, wie es zuvor die Nazis getan hatten, obwohl dieselbe kubanische Regierung sich heute damit rühmt, dass sowohl die Christen als auch die Homosexuellen jegliche Freiheit und Toleranz genießen; die Geschichte einer Revolution, die die Bevölkerung in Freunde und Feinde, in Befürworter und Gegner des Vaterlandes unterteilt hat, die den Hass als eine Kampfwaffe angeordnet hat und die die unvermeidliche Vielfalt des Denkens bekämpft hat; die Geschichte einer Revolution, die Vergebung und die Versöhnung ignoriert hat, wenn diese aus einem anderen politischen Lager kommt als das ihre; diese Geschichte ist eine sehr kranke Geschichte, die unzählige Opfer in all diesen Jahren angehäuft hat, Opfer, die lange Jahre verleugnet und ignoriert worden sind.

Auch wenn viele der verletzten Rechte der Opfer in der Vergangenheit im gegenwärtigen Kuba auf irgendeine Weise wiederhergestellt und zurückgefordert sind, ist der Schrei ihres Schmerzes immer noch in jenen Geschichten des Leidens zu spüren, und auch diese „Emanzipierung“ wird weiterhin in der gleichen Logik der Geschichte des Fortschritts der Sieger, ihrer Henker betrachtet. Damit gibt es weiterhin Opfer des Leidens, die ihres Rechts beraubt sind, zu Subjekten in der Gesellschaft zu werden.

Wenn die Homosexuellen in den 1960er Jahren auf Kuba die „Juden“ waren, in

[690] Benjamin; Walter; 1972; Bd. V Teil 1; S. 440ff; 559 ff. Vgl. auch dazu Mate, Reyes; 2008; S. 29ff.

Bezug auf das Subjekt des Leidens und der Ausgrenzung, so Sartre, wären heutzutage die oppositionellen Politiker diejenigen, welche gesellschaftlich weiter verurteilt werden, welche man sozial degradiert bzw. ignoriert hat. Diese Personen, die sich der Regierung entgegen stellten, bezeichnete man als "Würmer", merkwürdigerweise auf die gleiche Art, mit der man die Juden in der Zeit des größten Antisemitismus im Nazideutschland kennzeichnete.

Vor diesem ethisch-theologischen Scheideweg, entweder auf die Stimme der Sieger oder auf die heutiger Opfer und die der jüngsten Vergangenheit zu hören, denen die absolute Macht des Staates immer noch das Recht zu reden nimmt und die von ihr diskreditiert werden, wird sich eine Theologie immer finden, die von der politischen Dimension des christlichen Glaubens her dem Kreuz und der christlichen Hoffnung in der Gesellschaft zum Recht zu verhelfen versucht. In diesem Sinn stellt sich der kubanischen Theologie die Herausforderung des Einbaus einer solidarischen Erzähl- und Erinnerungskultur gegen die Zerstörung der Sprachwelten durch unseren dauerhaften totalitären Staat, der die absolute Medien-Sprachherrschaft ausgeübt hat. „To forget here would be not only dangerous but offensive….",[691] denn das Vergessen wäre für den Leidenden ein weiteren Schlag ins Gesicht.

In der Erinnerung, einer gefährlichen Erinnerung soll die kubanische protestantische Theologie genau ihrem eigentlichen "Sitz im Leben" begegnen: der Passion Christi, die prophetische Botschaft des Schreies am Kreuz. Hier zeigt sich der kubanischen Theologie auf schlichte Art und Weise die Herausforderung der Leidempfindlichkeit gegenüber dem fremden, vergangenen Leid, welche laut der PTM grundlegende Voraussetzung und Motivation einer Politischen Theologie ist, durch die die Kirche zur gesellschaftlichen politischen Praxis mobilisiert wird. Hier tritt für die protestantische Kirche Kubas die Herausforderung der Memoria Passionis, die Erinnerung der Leidenden und Besiegten auf: eine gefährliche „subversive" Erinnerung, doch eine Erinnerung ohne Hass.

[691] „…to forget the dead would be akin to killing them a second time"; Wiesel, Ellie; S;13.

Literaturverzeichnis

Alcalá, Angel (Hrsg.): The Spanisch inquisition and the inquisitorial Mind; Columbia Press University; 1987

Alonso Tejeda, Aurelio: Iglesia y política en Cuba; Editorial Caminos, La Habana; 2002

Ancic, Nedjeljko: Die Politische Theologie von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus; Peter D. Lang, Frankfurt am Main; 1980

Anders, Christoph (Hrsg.) Kuba: Kirchen, Religion und Revolution; Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW), Hamburg; 1997

Arce, Reinerio: Religión: Poesía del mundo venidero; Ediciones CLAI, Quito; 1996

Arce Martinez, Sergio: Lateinamerika-Hinterhof des US-Imperialismus; Stimme-Verlag GMBH – Frankfurt A. M.; 1969

-, ¿Es posible una teología de la Revolución? In: De la iglesia y la sociedad; Ed. Tierra Nueva, Montevideo; 1971a

-, Los cristianos en la sociedad socialista; in: Cristianismo y Revolucion (27);
1971b

-, Fe cristiana e ideología, MEC nacional, Matanzas; 1975a

-, Theologische Bildung und Ausbildung und die Zukunft der Kirche auf Kuba. In: Bassarak, Gerhard (Hrsg.): Ökumenische Diakonie: Beiträge über den Dienst der Kirche in sozialistischer Gesellschaft aus Bulgarien, Kuba, Polen, Rumänien, Ungarn und der UdSSR; Evangelische Verlagsanstalt Berlin; 1975b; S. 127-144

-, ¿Es posible una Teología de la Revolución?; in: De la Iglesia y Sociedad;
Biblioteca Myor, Tierra Nueva, Montevideo; 1976; S. 227-254

-, La tarea teológica actual; in: Taller de Teología 2; 1977

-, La Teología como desafío; in: Mensaje: Selecciones Bíblico -Teológicas; Consejo Ecuménico de Cuba; 1978

-, Evangelización y política desde una perspectiva cubana; in: Evangelización y política: encuentro internacional de teologías; SET, Matanzas; 1979

- (Hrsg.), Cuba: un pensamiento teológico revolucionario. Material de las jornadas CamiloTorres; Centro de Estudios del CIC; 1983

-, The Church and Socialism: Reflections from a Cuban Context; New York Circus Publications, New York; 1985

-, The "Embargo" of the US: A Cuban approach from the Point of view of the theology in revolution; in: Deuser, Hermann (Hrsg): Gottes Zukunft-Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag; KaiserVerlag; 1986

-, Teologia en Revolucion, Bände I, II; Centro Augusto Cotto, Matanzas; 1988

-, La Teología como testimonio: reflexiones teológicas desde un contexto revolucionario; FUMEC, Quito, Ecuador; 1992

-, Teología Sistemática. Prolegómenos; SET, Matanzas, 2002

-, Como es que aun no entendeis? Antología de textos teológicos. Volumen 1; Editorial Caminos, La Habana; 2009

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft; Piper München, Zürich; 1991

Arens, Edmund; John, Ottmar; Rottländer, Peter: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie; Patmos Verlag; 1991

Arnason, Johann P.: The future that failed: origins and destines of the soviet model; Routledge, London; 1993

Assmann, Hugo: Opresión- Liberación; Tierra Nueva, Montevideo; 1971

Balakrishnan, Gopal: The Enemy: An intellectual Portrait of Carl Schmitt; Verso, London/New York; 2000

Bassarak, Gerhard: Theologie des Genitivs?: Wieder falsche Wege des Dienstes am Wort; Union-Verlag, Berlin; 1975

Bauer, Gerhard: Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt: die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen; Matthias – Grünewald – Verlag, Mainz; 1976

Bauer, Johannes B. (Hrsg.): Entwürfe der Theologie; Verlag Styria, Köln; 1985

Beiler-Galanda, Brigitte: Die Auschwitzleugner: „revisionistische“ Geschichtslüge und historische Wahrheit; Elefanten Press, Berlin; 1996

Bejerot, Nils: The six day war in Stockholm; in: New Scientist, Band 61, Nummer 886, 1974; S. 486-487

Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; 1971

-, Gesammelte Schriften (GS); Tiedemann, R. und Schweppenhäuser, H. (Hrsg.); Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1972

-, Illuminationen. Ausgewählte Schriften; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; 1977

Berger, Peter L.: Elements of a Sociological Theory of Religion; A Doubleday Anchor Book, New York; 1967a

-, The Social Construction of Reality; Doubleday Anchor Book; New York; 1967 b

-, Zur Soziologie kognitiver Minderheit, in: Internationale Dialogzeitschrift 2; 1969; S. 127 - 132

-, Sociology reinterpreted: an essay on method and vocation; Penguin Book; 1981

Betto, Frei; Boff, Leonardo: Mística y Espiritualidad; Editorial Trotta; 2000

Bischofkonferenz Kubas: «El amor todo lo espera»; Pastoral Brief; September 1993; in: Cubaencuentro; Documentos; 27.09.2008

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung: in 3 Bänden; Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1959

-, Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs; Gesamtausgabe 14. Bd. Suhrkamp, Frankfurt am Main;1968.

Bloch, Karola und Reif, Adalbert (Hrsg.): „Denken heißt Überschreiten. In Memoriam Ernst Bloch 1885–1977“; Europäische Verlagsanstalt; 1978

Boff, Clodovis: Die Befreiung der Armen: Reflektionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie; Exodus, Freiburg/Schweiz; 1986

Boff, Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung? Patmos- Verlag, Düsseldorf; 1986

-, Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis; Patmos-Verlag, Düsseldorf; 1987

-, Eine neue Erde in einer neuen Zeit: Plädoyer für eine planetarische Kultur; Patmos Verlag; Düsseldorf; 1994

Borges, Jorge Luis; Ferrari, Osvaldo: En diálogo II; Editorial Sudamericana, Buenos Aires; 1998

-, Das Aleph: Erzählungen; Fischer Taschenbuch Verlag; 8. Auflage; 2009

Botella Cubells, Vicente: El Concilio Vaticano II ante el reto del tercer milenio; Ediciones Sígueme, Salamanca; 1997

Brokoff, Jürgen; Fohrmann, Jürgen (Hrsg.): Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert; Ferdinand Schöningh; 2003

Canel, Fausto: Té y galleticas con il signore Pasolini; Miami; 12.03.2010; in: Diario de Cuba (digitale Ausgabe); abgerufen am 22.07.2011

Camps Cruell, Carlos M.: Bajo la acción de su palabra: Reflexiones en tiempos de participacion comprometida; Editorial Caminos, La Habana; 2008

Cardenal, Ernesto: En Cuba; Ed. Lohlé, Buenos Aires, Mexico; 1972

Carver, Joseph M. : Love and Stockholm Syndrome: The Mystery of Loving an Abuser; in: Mental Heralth Matters (digitale Ausgabe); abgerufen am 17.08.2011

Castañeda, Rolando H.: ¿Es sostenible la economía cubana? Análisis y propuestas; in: Zeitschrift Desafíos; JG 14; No. 87, 2009

Cepeda, Rafael (Hrsg.): La herencia misionera en Cuba; DEI, Costa Rica; 1984

-, Arce, Sergio; Camps, Carlos M.; Ham, Adolfo: Pensamiento cubano reformado; IPRC, La Habana; 1988

-, Lo ético-cristiano en la obra de José Martí; Centro de Información y Estudio Augusto Cotto, Matanzas; 1995

-, Vivir el Evangelio: reflexiones y experiencias; Editorial Caminos, La Habana; 2003

-, El tiempo y las palabras. Artículos y mensajes (1947-1997). Edición Carlos Molina Rodriguez, CLAI, Quito, Ecuador; 2004

Cerutti Guldberg, Horacio: La recepción del marxismo por el pensamiento cristiano latinoamerican; in: Puebla, *Dialéctica*, Nu. 19; 1988; S. 77-83

Cordova, Efren: El trabajo forzoso en Cuba: Un recorrido amargo de la historia; Ediciones Universal, Miami; 2001

-, (Hrsg): 50 años de revolución en Cuba: el legado de los Castro; Ediciones Universal; Miami; 2009

Corse, Theron: Protestants, Revolution and the Cuba-U.S. Bond; University Press of Florida; 2007

Cort, John C.: Christian Socialism: an informal History; Orbis Books, Maryknoll; 1988

Crahan, Margaret E. (Hrsg.): Religion, Culture and Society: the case of Cuba; Woodrow Wilson International Center for Scholars, Argentina; 1995

Charles, David F.: Theology and Political Society; Cambridge University Press, England; 1980

Chopp, Rebecca: The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies; Maryknoll NY; Orbis Press; 1986

Dehn, Ulrich M.: Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus; Herausgegeben von der Missionsakademie, Verlag an der Lottbek, Ammersbek bei Hamburg; 1995

Díaz, Uxmal Livio (Hrsg.); Arce, Sergio; Ham, A.; Batista G., Israel; De la Paz Cerezo, Juan R.: Cristo vivo en Cuba. Reflexiones teológicas cubanas; DEI, San Jose, Costa Rica; 1978

Dietzgen, Joseph: Schriften in drei Bänden; 1. Band; Akademie Verlag Berlin; 1961

Domarus, Max: Hitler: Reden und Proklamationen 1932-1945; Bd. 1; Pamminger&Partner.Loenberg: 4. Auflage; 1988

Domínguez Matos, María del Carmen: La relación marxismo-cristianismo en Cuba después de 1959. Marco de interpretación teórica para las iglesias del protestantismo histórico; Beitrag am Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI); San José, Costa Rica; 2001

-, Consideraciones preliminares acerca del pensamiento teológico revolucionario de Sergio Arce Martínez; ISLAS, 44(132); abril-junio; 2002; S. 99-104

Dussel, Enrique: Para una ética de la Liberación Latinoamericana II; Editorial Siglo XXI, Buenos Aires; 1973

-, Ethik der Gemeinschaft; Patmos Verlag, Düsseldorf; 1988

-, "Teología de la Liberación e Historia" in: Caminos de Liberación Latinoamericana; Editorial Latinoamérica Libros srl, Buenos Aires; v I, II., 1974

-, Filosofía de la Liberación; Aurora, Buenos Aires; 1985

Eliade, Mircea (Hrsg.): The Encyclopedia of Religion; Macmillan Publishing Company, New York, 1987

Ette, Ottmar: Jose Marti. Apostel, Dichter, Revolutionär: Eine Geschichte seiner Rezeption; Tübingen, Niemeyer, 1991

-, Heidenreich, Titus (Hrsg): Jose Marti 1895-1995: Literatura-Política-Filosofía-Estética; Frankfurt am Main; 1994

Ellacuría, Ignacio; Jon Sobrino (Hrsg.): Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación; Trotta, Madrid, 1990

Evangelisches Missionswerk Deutschland (Hrsg.): Mission Erfüllt? Edinburgh 1910 – 100 Jahre Weltmission; Missionshilfe Verlag, Hamburg; 2009

Fernández Ceballos, Raul; Arce, Sergio; Cepeda Rafael: Neue Kirche in neuer Welt: Studien zum kubanischen Protestantismus; Union Verlag Berlin; 1968

-, Cuba: el mundo y la Revolución; Centro Augusto Cotto, Matanzas; 1987

Ferrater Mora, J.: Diccionario de Filosofía; Buenos Aires, Argentina; 1958

Fischer, Gerd-Dieter: Richard Shaulls Theologie der Revolution: Ihre theologische und ethische Argumentation auf dem Hintergrund der Situation in Lateinamerika; Peter Lang, Frankfurt am Main; 1984

Floristán, Casiano. Vaticano II: un concilio pastoral; Sígueme, Salamanca; 1990

-, Tamayo, Juan José (Hrsg.): Conceptos fundamentales de Pastoral; Ediciones Cristiandad;1983

Forcano, Benjamín (Hrsg.): Futuro del Socialismo y Religión Cristiana en Cuba; Nueva Utopía, Madrid; 2001

Fornet-Betancourt, Raul: José Martí y su crítica de la Filosofía Europea; in: Educação e Filosofia; 9 (18); 1995; S 127-133

-, Befreiungstheologie: Bilanz der letzten 25 Jahren (1968 – 1993), Bd. 1 Mathias-Grünewald, Mainz; 1997a

-, Befreiungstheologie: Kritische Auswertung und Herausforderung, Bd. 2; Mathias-Grünewald, Mainz; 1997b

-, Befreiungstheologie: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum, Bd.3; Mathias-Grünewald, Mainz; 1997c

-, (Hrsg.): Philosophie, Theologie, Literatur: Kubanische Beiträge aus den letzten 50 Jahren; Mathias-Grünewald, Mainz; 1999

Franco Pérez, Antonio-Filiu: ¿Reformar para Petrificar? La Reforma de la Constitución Cubana de 1976 en Junio de 2002; in: Parlamento y Constitución. Anuarios. No. 8; 2004; S. 217-240

Fries, Heinrich: Hacia una comprensión de nuestra actual teología fundamental; In: Concilium (Spanische Ausgabe) [46] S. 68 – 97; 1971

-, (Hrsg.): Conceptos fundamentales de la Teología; (spanische Ausgabe) Ediciones Cristiandad, Madrid; 1979

Garaudy, Roger; Metz, Johannes Baptist; Rahner, K.: Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?; Rowohlt; Hamburg; 1966

Geffré, Claude: El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: ensayos de hermenéutica teologica; Ediciones Cristiandad; 1984

Gibellini, Rosino: La teología del siglo XX, Sal Térrae; 1998

Gilbert, Abel: El fin del trabajo (voluntario) en Cuba; in: Elperiodico.com; (digitale Ausgabe) 02.08.2011

Girardi, Giulio: El ahora de Cuba tras el derrumbe del comunismo y tras la visita del Papa; Nueva Utopía, Madrid; 1998

Gleason, Abbott (1995): Totalitarianism. The Inner History of the Cold War, New York/Oxford

Gómez Treto, Raúl: La iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba; DEI, Costa Rica; 1987

González, Alberto: Dios no entra en mi oficina; Convención Bautista Cuba Occidental; La Habana; 2006

Grenholm, Carl-Henric: Christiansocialethics in a revolutionary age: An analysis of the social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull; Uppsala; 1973

Grinewitsch, Emilia: Kubas Weg zur Revolution; Verlag Marxistischer Blätter; Frankfurt am Main; 1978

Gruen, Arno: Der Fremde in uns; 6. Auflage; Stuttgart; 2008

Gruppe Krisis: Manifest gegen die Arbeit; Zeitschrift Krisis-Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft; Erlangen 1999

Guevara, Alfredo: Algunas interrogantes en el proceso actual del pueblo cubano. Ciclos de conferencias Aproximacion al proceso de Cuba 1902 - 2002; Editado por Centro "Fray Bartolome de las Casas, Habana; 2003

Günther, Henning: Walter Benjamin und der humane Marxismus: zwischen Marxismus und Theologie; Freiburg; 1979

Gutierrez, Gustavo: Teología de la Liberación. Perspectivas; Centro de Estudios y Publicaciones, Lima; 7ma Edición; 1990

-, Densidad del presente. Selección de Artículos; Centro de Estudios y Publicaciones, Lima; 1996

Habermas, Jürgen: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1983

-, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns; Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1984

-, Theorie des kommunikativen Handels; 2 Bd. Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1995

Hageman, Alice; Wheaton, Philip E. (Hrsg.): Religion in Cuba today: A new church in a new Society; Association Press, New York; 1971

Hahn, Dietmar: Der Begriff des Politischen und der Politischen Theologie; Herbert Reich – Evangelischer Verlag; 1975

Ham, Adolfo: Protestbrief über die UMAP an den Verteidigungsminister Raul Castro; Januar, 1961

-, Crónicas de una muerte anunciada; in: Futuro del Socialismo y religión cristiana en Cuba; Editorial Nueva Utopia; 2001

-, Motivación espiritual en la historia de Cuba. Ciclos de conferencias El Rumor del alma cubana; Editado por Centro "Fray Bartolome de las Casas, Habana; 2004a

-, Pensamiento teológico cubano: aporte en los últimos 50 años; in: Cuba Teológica; Nummer 7; 2004b; S. 7-15

-, Praxis Teológica: una introducción a la Dogmática; Bd. I; Editorial SET, Matanzas; 2007

-, Capítulos de una historia de amor: místicos del amor; Centro Cristiano de Reflexión y Dialogo; 2009a

-, Die Barmer Theologische Erklärung in der presbyterianisch-reformierten Kirche in Kuba; in: Ökumenische Rundschau; Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main; 58. Jahrgang, Heft 2; Teil 2; April 2009b; S. 203-209

Hamid, Idris (Hrsg.): Out of the Depths; Published St. Andrew´s Theological College; Trinidad, West Indies; 1977

Hengel, Martin: Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.; Leiden/Kölm; 1961

-, War Jesus Revolutionär? Calwer Verlag Stuttgart; 1970

-, Gewalt und Gewaltlosigkeit: Zur „politischen Theologie“ in neutestamentlicher Zeit; Calwer Verlag Stuttgart; 1971

Hinkelammert, F., Pablo Richard, Guillermo Cook: Teología alemana y Teología Latinoamericana de la Liberación: un esfuerzo de diálogo; DEI; 1990

Hofmann, Bert: Transitions from Charismatic Rule: Theories of Leadership Change and Cuba's Post-Fidel Succession; GIGA Research Programme: Legitimacy and Efficiency of Political Systems.Working Papers; Nº 56; August, 2007

Honneth, Axel; Jonas, Hans: Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Habermas Theorie des kommunikativen Handelns; Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1988

-, Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie; Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1989

Hübner, Hans: Politische Theologie und existentiale Interpretation: Zur Auseinandersetzung Dorothee Sölles mit Rudolf Bultmann; Luther-Verlag Witten; 1973

Jay, Martin: La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt; Taurus; Madrid, 1974

Kasper, Walter (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche; Herder; 1999

Kellner, Erich (Hrsg.): Gespräche der Paulus-Gesellschaft: Christentum und Marxismus – Heute; Europa Verlag Wien-Frankfurt-Zürich; 1966

Kerik, Claudia (Vf.): En torno a Walter Benjamin; Universidad Autónoma Metropolitana, Méjico; 1993

Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus: zur Rezeption des Marxismus in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung; Mathias-Grünewald Verlag, Mainz; 1992

Kirk, John M. Between God and the Party: Religion and Politics Revolutionary Cuba; University of South Florida Press, Tampa; 1989

Klaus, Georg; Manfred, Buhr (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch; VEB Bibliographisches Institut, Leipzig; 1994

Knorm, Peter: Arbeit und Menschenwürde; Bennoverlag, Leipzig; 1996

Kodalle, Klaus-Michael: Politik als Macht und Mythos: Carl Schmitts „Politische Theologie“; Verlag W. Kohlhammer; 1973

Kopp, Mathias: Kirche in Kuba: von der Revolution bis zum Papstbesuch. In: Seibel, Wolfang (Hrsg.): Stimmen der Zeit; Verlag Herder Freiburg; 1998; S. 219-230

Krishnamurti, Jiddu: Vollkommene Freiheit; Krüger, Frankfurt am Main; 1999

Kurz, Robert: Postmarxismus und Arbeitsfetisch: Zum historischen Widerspruch in der Marxschen Theorie; in: http://www.trend.infopartisan.net/trd1103/t101103.html; abgerufen am 12.08.2011

Küng, Hans: Das Christentum: Das Wesen und Geschichte; Piper, München; 1994a

-, Große christliche Denker; Piper, München; 1994b

Langthaler, Rudolf: Gottvermissen - Eine theologische Kritik der reinen Vernunft?; Die neue Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie. ratio fidei, Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie Bd.4. 2000

Lehmann, Karl: Theologie der Befreiung; Johannes Verlag, Göttingen; 1977

-, (Hrsg.): Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen: Karl Rahner zum 80. Geburtstag; Schnell & Steiner, München; 1984

Lopez Vigil, María: Cuba a still present past; in: Zeitschrifft "Envío"; vol. 16; Num. 197; 1997; S 11-51

Luther King Jr., Martin; Scott King, Coretta (Hrsg,): The Martin Luther King, Jr. Companion: Quotations from the Speeches, Essays, and Books of Martin Luther King, Jr.; St. Martin´s Press; 1998

Mackay, John A.: A Preface to Christian Theology; The MacMillan Company; 1948

Magoulas, Erasmo: "Jesús fue el Marx de su tiempo y Marx el Jesús del suyo: Entrevista a Sergio Arce"; in: Librínsula, Digitale Ausgabe; Nu. 84; 12. August 2005

Maier, Hans: Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie; Verlag Freiburg; 1965

Manemann, Jürgen: „Weil es nicht nur Geschichte ist": Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht; LIT Verlag, Münster; 1995

-, Carl Schmitt und die Politische Theologie: Politischer Anti- monotheismus; Aschendorff Verlag Münster; 2002

Mardones, José Maria: Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento; Sal Térrea, Santander; 1988

-, El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión; Ediciones ANTROPHOS, 1998

-, Síntomas de un Retorno: La religión en el pensamiento actual; SAL TERRAE, Santander, 1999

Martínez Diez, Felicísimo: Teología Latinoamericana y Teología Europea: el debate en torno a la liberación; EDICIONES PAULINAS, Madrid;1989

Marquez Sterling, Carlos: La Historia de la Isla de Cuba; Regents Publisching Companz, New York, 1975

Marrero, Francisco (Hrsg.): Pensamiento reformado cubano; Ediciones Su Voz; La Habana, 1994

Marx, Karl: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850; mit Einleitung von F. Engels und Vorwort von August Bebel; Buchhandlung Vorwärts; Berlin; 1920

Masson, Caridad (Hrsg.): La Revolución Cubana en la vida de pastores y creyentes evangélicos; Editorial Centro Pablo de la Torriente Brau, la Habana; 2006

Mate, Reyes; Assmann, Hugo: Sobre la Religión; Ediciones Sígueme, Salamanca; 1979

-, Mística y Política; Editorial Verbo Divino; 1990

-, O sofrimiento do inocente e a universalidade da redenção; in: Centro de historia da cultura; Lisboa; 2002; S. 289-305.

-, Medianoche en la historia: Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el Concepto de la Historia"; Editorial Trotta; 2006

Mathews, Herbert L.: Revolution in Cuba: an essay in Understanding; Charles Scribner´s Sons / New York; 1970

Maurice, Pedro: Palabras de Bienvenida al Santo Padre; Santiago de Cuba, 24.01.1998; in: Café Fuerte (Digitale Ausgabe); 21.07.2011

McAfee Brown, Robert „Living Jozfull in the Midst of he Revolution: Presbiterian-Reformed Confession of Faith"; in: Cuba Review; Vol. IX, No. I; Feb. 1979

McCarthy, Thomas: The critical theory of Jürgen Habermas; MIT Press, Cambridge; 1982

Meier, Heinrich: Die Lehre Carl Schmitts: vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie; Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar; 1994

Metz, J. B. Heidegger und das Problem der Metaphysik, in: Scholastik, No. 28; 1953

-, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin; München; 1962

-, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren; Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1965a

-, Splett, Jörg (Hrsg.) Weltverständnis im Glauben; Grünewald, Mainz; 1965b

-, Für eine Theologie der Zukunft, in: Neues Forum, Nu. 13; 1966; S. 324 – 328

-, Politische Theologie, in Neues Forum, Nu. 14; 1967a; S. 13 – 17

-, Zum Problem einer „politischen Theologie. Die öffentliche Verantwortung des Glaubens, in: Kontexte 4, Freiburg; 1967b; S. 35 – 42

-, Das Problem einer „politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftkritischer Freiheit, in: Concilium 4; 1968a; S. 403 – 411

-, Zur Theologie der Welt. Matthias – Grünewald – Verlag. Mainz; 1968b

-, Der zukünftige Mensch und der kommende Gott; in: Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.): Wer ist eigentlich Gott?; München, Kösel; 1969a; S. 260-275

-, Politische Theologie; in: Sacramentum Mundi; 1969b; S. 1232-1239

-, Reform und Gegen-Reformation heute; Grünewald – Kaiser; 1969c

-, Moltmann, Jürgen; Oelmüller, Willi: Kirche im Prozess der Aufklärung: Aspekte einer neuen „politischen Theologie"; Kaiser Grünewald; 1970
-, Antropocentrismo cristiano: sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino (Spanische Ausgabe theologischer Dissertation); Sígueme, Salamanca; 1971
-, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens; in: Concilium, 8; Matthias Grünewald Verlag, Zürich; 1972; S. 399 - 407
-, Erlösung und Emanzipation, in: Scheffczyk, Leo und Affemann, Rudolf (Hrsg.): Erlösung und Emanzipation. Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen; Herder, Freiburg; 1973; S. 120 - 140
-, Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in: Stimme der Zeit (192); 1974; S. 305 - 316
-, Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer Praktischen Fundamentaltheologie; Matthias – Grünewald, Mainz; 1977
-, Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums; Kaiser – Grünewald; 1980
-, Unterbrechungen: Theologisch-politische Perspektiven und Profile; Gütersloher Verlagshaus, Aachen; 1981
-, Produktive Ungleichzeitigkeit; in: Habermas, Jürgen (Hrsg.): Stichworte zur geistigen Situation der Zeit; Band „Politik und Kultur"; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; 1982; S. 529-539
-, Im Angesichte der Juden: Christliche Theologie nach Auschwitz; in: Concilium 20; 1984; S. 382-389
-, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie; in: Bauer, Johannes B. (Hrsg.): Entwürfe der Theologie; Verlag Styria, Köln; 1985
-, (Hrsg.). Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr; Patmos Verlag, Düsseldorf, 1986a
-, Nochmals: Die marxistische Herausforderung. Zu einem Problemansatz politischer Theologie. in: Deuser, Hermann (Hrsg): Gottes Zukunft-Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag; KaiserVerlag; 1986b
-, Wider die zweite Unmündigkeit; in: Rusen, Jörn; Lämmert, Eberhard (Hrsg.): Die Zukunft der Aufklärung; Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1988; S. 81 - 87
-, Anamnetische Vernunft: Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften; in : Honneth, Axel; McCarthy, Thomas (Hrsg.): Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; 1989; S. 733 - 738
-, (Hrsg.). Landschaft aus Schreien: Zur Dramatik der Theodizeefrage; Mathias-Grünewald-Verlag; Mainz; 1995a
-, Zwischen Erinnern und Vergessen. Der Christ im Umgang mit der Geschichte; in: Liebmann, Maximilian; Renhart, Erich; Woschitz, Karl Matthäus (Hrsg.); Metamor-

phosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Ketholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945 – 1995; Verlag, Styria, Graz; 1995 b
-, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967 – 1997; Mathias – Grünewald, Mainz; 1997
-, Memoria Passionis: ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft; Herder, Freiburg, 2006
-, Armut im Geiste: Passion und Passionen; Aschendoff Verlag, Münster; 2007
-, Mystik der offenen Augen: Wenn Spiritualität aufbricht; Herder; Freiburg, Basel, Wien; 2011
Miguez Bonino, Jose: Theologie im Kontext der Befreiung; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; 1977
Milosz, Czeslaw: Captive Mind; Pinguin Books, London; 1956
Mojzes, Paul: Christian–Marxist Dialogue in Eastern Europe; AUGSBURG, Minneapolis, 1981
Moltmann, J: Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer; Kaiser, München; 1959
Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie; Kaiser, München; 1966
-, Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie; Kaiser, München; 1972
-, Politische Theologie – Politische Ethik; Kaiser Grünewald; 1984
-, Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung; Herder, Freiburg; 1988a
-, Friedenstheologie – Befreiungstheologie; Analysen – Beichten – Meditationen; Kaiser, München; 1988b.
-, Gottesrede in dieser Zeit. Das Erbe der Politischen Theologie; in: Evangelische Kommentare; Jg. 31; 1998; S. 325-327
Montaner, Carlos Alberto: El totalitarismo y la fuerza humana: cómo y por qué fracasó el comunismo; La Ilustración liberal. Revista digital española y americana; Nº 23; (Digitale Ausgabe) 2005
-, Libertad, ¿Para qué?; Discurso de Aceptación del IV Premio Juan de Mariana; En: Ideas. Libertad Digital; abgerufen am 10.03.2010
Mrowiec, Franciszek: Die Idee der Gerechtigkeit; Peter Lang, Frankfurt am Main; 1983
Musolini, Benito: Fascism´s Doctrine and Institutions; Ardita Publischers, Rome; 1935
Negro Pavón, Dalmacio (Hrsg): Estudios sobre Carl Schmitt; Fundación Cánovas del Castillo; Madrid, 1996.
O´Callaghan, Michael: Theology in a new key: The Unity of Theology in its New Context, in the Thought of Bernard Lonergan; 1978.
Oppenheimer, Andrés: Lo impensable: ¿Cuba al FMI?; in: Zeitschrifft “El Nuevo Herald”; 14.12.2011

Pacomino, Luciano (Hrsg.): Diccionario Teológico Interdisciplinar; Sigueme, Salamanca, 2., 4. Bände; 1985

Paoletti, Bravo: Borges verbal; EMECE; Buenos Aires; 1999.

Payá, Oswaldo: Ya estamos listos; La Habana, 3.12.2011; in: http://www.oswaldopaya.org/es/; abgerufen am 28.03.2012

Perez-Stable, Marifeli: The Cuban revolution: origins, course and legacy; Oxford University Press, New York; 1993

Peters, Tiemo Rainer und Urban, Claus, (Hrsg.): Ende der zeit? Die Provokation der Rede von Gott; Matthias – Grünewald, Mainz; 1999

Peterson, Erik: Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate; München, 1975; 45-147

Peukert, Helmut, (Hrsg.): Diskussion zur "politischen Theologie" Kaiser Verlag- Grünewald Verlag 1969.

-, Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung; Patmos Verlag, 1976

Piediscalzi, Nicholas (Hrsg.): Three worlds of Christian–Marxist Encounters; Fortress Press, Philadelphia; 1985

Prieto, Jose Manuel: Die kubanische Revolution und wie erkläre ich sie meinem Taxifahrer; Suhrkamp; 2008

Pustet, Regensburg: Transzendentales versus hermeneutisches Denken von Karsten Kreutzer; Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seine Rezeption durch Johann Baptist Metz. Ratio fidei, Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie Bd.10. 2002

Rahner, K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. (Neue bearbeitet von J. B. Metz); Kösel-Verlag, München, 1963

-, Schriften zur Theologie (STh) Bd. VI, X; Zürich – Köln, 1964

-, (Hrsg.): Die Antwort der Theologen: Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche; Patmos.Verlag, Düsseldorf; 1968

-, (Hrsg.): Sacramentum Mundi (SM); Verlag Herder; 1969; 3. Band

-, Gnade als Mitte menschlicher Existenz: Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages, in Herder Korrespondenz 29, 1974, S. 77 - 92

-, Geist in Welt in Sämtliche Werke. Band 2. Benziger. Herder, Düsseldorf; 1996

-, Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums; Herder, Freiburg, 1999

Rainer Peters, Tiemo: Mystik, Mythos, Metaphisik: Die Spur des vermissten Gottes; Kaiser Grünewald; 1992

Ramos, Marcos Antonio: Protestantism and Revolution; University of Miami; 1989

,- La Cuba de Castro y después: entre la historia y la biografía; Grupo Nelson, Tennesee; 2007

,- 50 Años de Revolución: la religión en Cuba; in: Cordoba, Efren: 50 años de revolución en Cuba: el legado de los Castro; Ediciones Universal; Miami; 2009; S. 381-399

Reikerstofer, Johann (Hrsg.): Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie: Ein Weiner Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz; LIT Verlag; 1999

Regidor Regidor, José: Jesús y el despertar de los oprimidos; Sígueme, Salamanca; 1981

Reyes, Luis: La Paloma de Fidel; in: Tiempo; Nu. 1549; 17.01.2012

Robinson, John A. T.: Honest to God; SCM PRESS LTD; 1963

Roca, Blas: La lucha ideológica contra las sectas religiosas; in: *Cuba Socialista*, Nummer 23; Havanna, Juni, 1963; S. 28-41

Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität; (Übersetzt von Christa Krüger); Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1989

Ros, Enrique: La UMAP: El Gulag castrista; Ediciones UNIVERSAL; Miami; 2004

Rostagno, Sergio: Chiesa presbiteriana riformata a Cuba: Confessione di Fede 1977; Claudiana - Torino; Collana della Facolta valdese di teologia; 1980

Rousseau, Dennis; Cumerlato, Corinne: Las isla del doctor Castro: la transición secuestrada; Editorial Planeta; 2001

Rudolf, Germar: Gutachten über die Bildung und Nachweisbarkeit Cyanidverbindungen in den Gaskammern von Auschwitz; Rudolf, Stuttgart; 1992

Salaverri, Joaquín (Hrsg): Documentos del Concilio Vaticano II; Sal Térrea, Santande; 1966

Sartre, Jean Paul: Sartre visita a Cuba; Ediciones Revolución, Habana; 1960

Schauer, Manfred: Die Evangelischen Räte: Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung; ECHTER; 1989

Scheunemann, Egbert: Vom Denken der Natur. Natur und Gesellschaft bei Habermas; Verlag Münster-Hamburg-London; 1999

Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren; Matthias – Grünewald – Verlag, Mainz; 1988

Schindler, Alfred (Hrsg.): Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; 1978

Schmid, Niklaus: Zur Theologie von Sergio Arce und Gustavo Gutierrez: Auf der Suche nach Kriterien für eine politische Theologie; Diplomarbeit der Theologischen Fakultät Luzern; vorgelegt im Juli 1985

Schmitt, Carl: Der Führer schützt das Recht; In: Deutsche Juristen-Zeitung, Jg. 39, 1934; Berlin, 01. 08. 1934; S. 945–950

-, Der Begriff des Politischen; Duncker & Humblot / Berlin; 1963

-, Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität; Berlin, 1993

-, Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie; 5. Auflage; Dunker & Humblot, Berlin; 2008

Schneider, Barbara: Hannah Arendts Analyse des Totalitarismus im Rahmen der Totalitarismusforschung: die Erkenntnis der metaphysischen Dimension im totalen Staat; Seminararbeit zum Seminar Hannahs Arendts totale Herrschaft – Entstehung, Rezeption und Aktualität eines Konzepts; Institut für Politikwissenschaft Universität Wien; März, 2008

Schotroff, Luise; Schottroff, Willy (Hrsg.): Mitarbeiter der Schöpfung: Bibel und Arbeitswelt; Chr. Kaiser Verlag München; 1983

Schuster, Ekkehard; Boschert-Kimmig, Reinhold. Trotzdem hoffen: Mit J. B. Metz und Elie Wiesel im Gespräch; Mathias-Grünwald-Verlag, Mainz; 1993

Schultze-Kraft, Peter (Hrsg.): Wie ich zuhaus einmarchiert bin: Kubanische Erzählungen; Fischer Taschenbuch Verlag; 1973

Schwab, George: The challenge of the exception. An Introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936; Duncker & Humboldt, Berlin, 1970

Seckinger, Stefan: Theologie als Bekehrung: Der konversorische Charakter der Theologie nach Bernard Lonergan und Karl Rahner; Verlag Friederich Pustet; 2004

Sennett, Richard: Autorität; (Deutsche Ausgabe) Frankfurt am Main; 1985

,- Die Kultur des neuen Kapitalismus; (Deutsche Ausgabe) Berliner Taschenbuch Verlag; 2008

Segundo, Juan Luis: ¿Qué Mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?. Ed. Sal Terrae, Santander; 1993

Shermer, Michael; Grobman, Alex: Denying History: who says the Holocaust never happened and why do they say it? University of California Press; 2000

Siebert, Rudolf J.: The Critical Theory of Religion The Frankfurt School: From Universal Pragmatic to Political Theology; Mouton Publishers · Berlin · New York · Amsterdam; 1985

Silva Gotay, Samuel: Pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la liberación; Ediciones Huracán, Puerto Rico; 1989

-, Christentum und Revolution in Lateinamerika und der Karibik: die Bedeutung der Theologie der Befreiung für eine Soziologie der Religion; Frankfurt am Main; 1995

Silva, Sergio: Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas: von der christlichen inspirierten Partei zu der Befreiungstheologie; Lang, Bern; 1973

Sobrino, Jon: Teología de la Liberación y Teología Europea Progresista. In: Misión Abierta, (4), 8 – 34; 1984

-,Christologie der Befreiung; - 2. Aufl. – Ostfildern; Matthias-Grünewald-Verl., 2008

Sölle, Dorothee; Steffensky, F. (Hrsg.): Politisches Nachtgebet in Köln; Stuttgart-Berlin, 1969

-, Politische Theologie: Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann; Kreuz Verlag; Stuttgart; 1971

-, Die Erde gehört Gott: ein Kapitel feministischer Theologie; Hammer, Wuppertal; 1995

-, Mystik und Widerstand: du stilles Geschrei; Hoffmann und Campe, Hamburg; 1997
Spaemann, Robert: Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie; Ernst Klett Verlag, Stuttgart; 1977
Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit; Biblische Enzyklopädie; Bd. 10; Verlag W. Kohlhammer; Stuttgart; 2010
Stock, Konrad (Hrsg.): Kubanisches Glaubens-Bekenntnis; Kaiser Verlag, München; 1980
Sundermeier, Theo: Dem Fremden verstehen: Eine praktische Hermeneutik; Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen; 1996
Tamayo, Juan José; Bosch, Juan (Hrsg.): Panorama de la Teología Latinoamericana: cuando vida y pensamiento son inseparables; Verbo Divino; 2006
Tarcus, Horacio: Marx en la Argentina; Siglo XXI Ediciones; Buenos Aires, Argentina; 2007
Taubald, Benjamin: Anamnetische Vernunft: Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie, LIT, Verlag, Münster, 2000.
Taubes, Jacob (Hrsg.): Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen; Wilhelm Fink Verlag; 1983 117 – 180
Thießen, Gerd; Merz, Annette: Der historische Jesus: Ein Lehrbuch; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; 4. Auflage; 2010
Thomas, Hugh: Cuba: the pursuit of freedom; Harper & Row, Publishers; 1971
Tracy, David: The Achievement of Bernard Lonergan; Herder and Herder, New York; 1970.
-, The analogical imagination; Crossroad Publishing Company; 1981
Triana, Pedro (Hrsg.): Y me seréis testigos: un acercamiento a la evangelización y la misión desde Cuba; Editorial CECIC; 2004
Trujillo, Idania: Iglesia de la liberación en Cuba. La fe no es un asunto privado; Adital. Noticias de América latina y el Caribe; (digitale Ausgabe); 01.06.2010
Tschuy, Theo: Hundert Jahre kubanischer Protestantismus (1868-1961): Versuch einer kirchengeschichtlichen Deutung; Frankfurt am Main, 1978
Tück, Jan-Heiner: Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage; Ferdinand Schöningh; 1999
Ulbricht, Mechthild: Rationalität und Reich Gottes: Interpretationshilfe zur Politischen Theologie von Johann Baptist Metz; Doktorarbeit, Philosophiefakultät der Ludwig – Maximilians - Universität, München; 1980
Unseld, Siegfred (Hrsg.): Walter Benjamin zu ehren. Sonderausgabe aus Anlass des 80. Geburtstages von Walter Benjamin; Suhrkamp, Frankfurt am Main; 1972
Varela, Feliz: Cartas a Elpidio; Bd. II. Editorial Cubana; 1998.
Vélez, Ángel: La Iglesia en Cuba Revolucionaria; Ponencia para la Universidad Interamericana "Jueves de las Humanidades" 24 de abril de 2008; abgerufen am 29.03.2012

Versluis, Arthur: The new inquisitions: Heretic-hunting and the Intellectual origins of modern Totalitarianism; Oxford University Press; 2006

Vidales, Raúl (Hrsg.): II encuentro internacional de teólogos y científicos sociales; Conferencia Cristiana por la Paz, Ciudad de Méjico; 1983

Von Goethe, Johann W.: Faust I und II; Könemann; Köln; 1997

Xhaufflaire, Marcel: La Teología Política; Sígueme, Salamanca, 1974

-, Práctica de la Teología Política; Sígueme, Salamanca, 1978

Walther, Christian. Christenheit im Angriff: Zur Theologie der Revolution; Gütersloher Verlagshaus; 1969

Weber; Max: On Charisma and Institution-Building. Selected Papers; Hrsg. und Vorwort von E. Eisendstadt; Chicago; 1968

Wiedenhofer, Siegfried: Politische Theologie; Verlag W. Kohlhammer; 1976

Wiesel, Ellie: Night. Dawn. Day; Hill and Wang; New York; 2008

Witte, Bernd: Walter Benjamin; Rowohlt Verlag; Hamburg 6. Auflage; 1997

Wohlleben, Ekkehard: Die Kirchen und die Religionen: Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie; Göttingen, 2004

Zamora, Jose A.: Krise-Kritik-Erinnerung: ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne; Münster; 1995

Zademach, Wieland: Zum Gedenken an Josef L. Hromadka: Ein Leben zwischen Ost und West; Deutsches Pfarrerblatt – Heft (Digitale Ausgabe); 12 / 2009

Zons, Raimar: Walter Benjamin "These über den Begriff der Geschichte". Ein Kommentar; in: Zeitschrift für philosophische Forschung; Bd. XXXIV (Jul.-Sep) 1980; S. 361-384