

Christen, Spiritisten, Santería

Religion im Kontext Kubas

Roland Spliesgart

Die in den letzten Jahren entstandene Wissenschaftsdisziplin der *Globalen Christentumsgeschichte* hat das religiöse Feld Kuba bis heute weitgehend unbeachtet gelassen. Völlig zu Unrecht, denn die Insel bietet ein vielfältiges und überaus interessantes Forschungsfeld. Damit setzt sich in der Globalen Christentumsgeschichte fort, was bereits innerhalb der deutschsprachigen Religionswissenschaft sowie der klassischen Kirchengeschichte beobachtet werden kann.

Blickt man etwas zurück, so findet man vereinzelte Publikationen zu Teilaspekten der Christentumsgeschichte in Kuba. An erster Stelle sind es die Arbeiten katholischer Theologen zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Bedingungen des Sozialismus¹ sowie eine Studie zur Entstehung der kolonialkirchlichen Strukturen in der Karibik². Zur kubanischen Geschichte insgesamt liefern die Arbeiten des Historikers Michael Zeuske einen reichen Fundus. Darunter finden sich auch Hinweise zur Religions- und Kirchengeschichte Kubas.³ Ergiebiger stellt sich die Forschungslage in der Ethnologie dar: Hier widmen sich einige Studien den afrokubanischen Religionen und geben dabei auch wertvolle Hinweise auf die katholische Kirche und die kubanische Religionskultur.⁴

Der folgende Beitrag will einen Überblick über die Christentums- und Religionsgeschichte Kubas liefern (2.–4.) und wichtige Themen (5.–7.) benennen.

1 Vgl. Othmar Noggler, Kuba, in: Hans-Jürgen Prien (Hg.), Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie Bd. I, Göttingen 1981, 273–303; Theodor Herr, Kirche auf Cuba, St. Ottilien 1988; Winfried Muder, Zur Herausbildung und zum Stand des Verhältnisses von Kirche und Staat in Cuba, Frankfurt a. M. u. a. 1992.

2 Vgl. Johannes Meier, Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln, Immensee 1991.

3 Vgl. Michael Zeuske, Sklavenreligionen. Reglas auf Kuba, in: Holger Meding (Hg.), Brückenschlag. Hans-Jürgen Prien zum 75. Geburtstag, Berlin 2011, 105–142, u. a.

4 Vgl. Stephan Palmié, Das Exil der Götter, Frankfurt a. M. u. a. 1991; Natalie Goeltenboth, Kunst und Kult in Kuba, Berlin 2006; Huberta von Wangenheim, Begeisterte Wahrnehmung. Das Phänomen der médium unidad, eine besondere Form der Welterfahrung im Kontext afrokubanischer Religionen, Berlin 2009; Claudia Rauhut, Santería und ihre Globalisierung in Kuba, Würzburg 2012.

1. Das Konzept der Globalen Christentumsgeschichte

Das Konzept der Globalen Christentumsgeschichte wurde in Deutschland seit den 1990er Jahren von dem Münchner Kirchenhistoriker Klaus Koschorke – zunächst unter dem Namen *Außereuropäische Christentumsgeschichte* – geprägt und bekannt gemacht.⁵ Bereits zuvor hatte Andrew Walls am *Centre for the Study of World Christianity* der *University of Edinburgh* die neue Disziplin unter dem Begriff der *History of Christianity in the Non-Western-World* im englischsprachigen Raum etabliert. Zur gleichen Zeit begannen die an einer ‚Interkulturellen Theologie‘ interessierten Theolog:innen und Religionswissenschaftler:innen sich auch mit den historischen Aspekten des globalen Christentums zu beschäftigen. Klaus Hock hat für diesen Forschungsbereich den Begriff der *Interkulturellen Geschichte des Christentums* vorgeschlagen.⁶

Insgesamt ist das Konzept der Globalen Christentumsgeschichte noch sehr im Fluss, sodass im Grunde jede wissenschaftliche Arbeit ihre eigenen methodischen Parameter definiert. Für die eigene Arbeit wird der Versuch unternommen, über Koschorkes streng historisches Vorgehen hinauszugehen und die Globale Christentumsgeschichte auch in der Perspektive der Interkulturellen Theologie⁷ sowie der *post-colonial-studies*⁸ zu verorten. Die folgenden Gesichtspunkte sind für das eigene Verständnis Globaler Christentumsgeschichte sowie für diesen Beitrag leitend:

1. Gegenstand der Globalen Christentumsgeschichte sind die lokalen Akteure, die jeweils ‚das Christliche‘ für sich in Anspruch nehmen.⁹ Damit werden die Aufnahme und Weiterverarbeitung ‚des Christlichen‘ sowie die Beziehungen der einzelnen Akteure zum vorrangigen Thema.¹⁰ Auf diese Weise wird die Perspektive der klassischen Kirchen- und

5 Vgl. Journal of World Christianity: Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures. A Special Issue on the “Munich School of World Christianity”, 6/1 (2016); Ciprian Burlaciu/Adrian Hermann, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2013, XI–XLVII; Heinrich Balz, *Weltchristentum, Mission und Theologie*, in: ZMiss 44/4 (2018), 280–299.

6 Vgl. Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011, 27–54.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. Andreas Nehring, *Postkolonialismus – und was dann?* In: ZMiss 45/2–3 (2019), 147–165.

9 Damit folgt die Globale Christentumsgeschichte Albrecht Beutel, der den Gegenstand der Kirchengeschichte als die „Inanspruchnahme des Christlichen“ (Albrecht Beutel, *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte: Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: ZThK, 94/1 [03/1997], 84–110, hier: 88) definiert.

10 Vgl. Hock, *Theologie*, 34–43.

Missionsgeschichte obsolet, die die Geschichte der Ausbreitung des Christentums als Aussendungsgeschichte vollständig von Europa bzw. dem Mittelmeerraum aus, d. h. in kolonialen Kategorien denkt, und durch die Rezeptions- und Verflechtungsgeschichte abgelöst.

2. An Stelle der Idee *eines* Zentrums des Christentums – etwa in Jerusalem, Rom, Wittenberg oder an deutschen Universitäten – steht die Vorstellung der *Polyzentrik*, d. h. die Anerkennung verschiedener, gleichberechtigter Zentren – in Lagos ebenso wie in Seoul, Rio de Janeiro oder Havanna.¹¹
3. Der Vielfalt der Christentümer entspricht eine *Vielfalt lokaler Mikro-Geschichten*, die in *radikaler Kontextualität* zu verstehen sind.¹² Christliche Lebensgestaltung muss konsequent innerhalb der jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen interpretiert werden. Die Globale Christentumsgeschichte wird somit Teil der allgemeinen Religions- und letztendlich der Universalgeschichte¹³.
4. Damit verbunden ist die Abkehr von einem normativen oder essentialistischen Verständnis des Christentums zugunsten eines empirischen Zugriffs, der die dynamischen Strukturen bei der Rezeption und Transformation christlicher Impulse und Inhalte deutlich macht.¹⁴
5. Daraus folgt die Notwendigkeit *methodischer Interdisziplinarität*.¹⁵ Aufgabe der Theologie kann es nur sein, sich in einem kulturwissenschaftlichen Diskurs zu verorten und dabei das spezifisch Theologische zu benennen.
6. Globale Christentumsgeschichte versteht sich genuin als *postkoloniale Geschichte*. Wenn Geschichte konsequent aus der Perspektive der Akteure dargestellt und gedeutet wird, dann ist zugleich darauf zu achten, die Akteure in ihrer jeweiligen Handlungsmacht (*agency*) zu profilieren¹⁶. Dass dies für Menschen des globalen Nordens und Westens immer nur

11 Vgl. Klaus Koschorke, Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte, in KZG/CCH 22 (2009), 187–210, hier: 206–210; Ders., Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte, in: Richard Friedli u. a. (Hg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, Frankfurt a. M. u. a. 2010, 105–126.

12 Vgl. Nehring, *Postkolonialismus*, 162.

13 Vgl. Hock, *Theologie*, 38f, 48f; Christoph Marksches, *Kirchengeschichte – oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen*, in: Bernd Jaspert (Hg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137, hier: 135.

14 Vgl. Peter Bräunlein, „Polyzentrik des Christentums“ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums, in: Burlacioiu/Hermann, *Landkarten*, 243–265, hier: 255–259; Claudia Jahn/Simon Wiesgickl, „Africa for Norway“. Interkulturelle Theologie als die Kunst des Perspektivwechsels, in: ZMiss 43/3 (2017), 222–235, hier: 233.

15 Vgl. Koschorke, *Landkarten*, 195.

16 Vgl. Hock, *Theologie*, 44; Jahn/Wiesgickl, *Africa*, 230.

in beschränkter Weise möglich ist, sollte stets im Blick bleiben und im Prozess der Interpretation der Reflexion unterzogen werden.¹⁷

2. Das religiöse Feld Kuba

Für die Globale Christentumsgeschichte ist Kuba ein überaus fruchtbarer Kontext. Die Insel war und ist für viele ein Sehnsuchtsort mit einigen Besonderheiten. Drei seien an dieser Stelle genannt:

1. *Politisch* wurde der Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft seit 1959 von kapitalismuskritischen Kräften im Westen und v. a. im Süden mit großer Sympathie und Hoffnung wahrgenommen. In den 1960er Jahren löste die Perspektive einer revolutionären Veränderung in Kuba die Solidarität zahlreicher westlicher Intellektueller aus.¹⁸ Kuba galt lange Zeit als ‚DDR in den Tropen‘. Nach wie vor weist das Land einen hohen Grad an Bildung und medizinischer Versorgung für die Bevölkerung auf. In Lateinamerika selbst steht Kuba bei zahlreichen Befreiungsbewegungen als Symbol dafür, dass die Abhängigkeit von den USA und deren Ideologie überwunden werden kann.
2. *Theologisch* diente das kubanische Modell als Utopie der Bewegung der religiösen Sozialisten – am bekanntesten sind wohl diejenigen in Chile – sowie der sich seit Ende der 1960er Jahre formierenden lateinamerikanischen Befreiungstheologie. „In Kuba“ – so der argentinisch-mexikanische Theologe und Philosoph Enrique Dussel – „ist die Krise [der lateinamerikanischen Kirche und Gesellschaft] überwunden.“¹⁹ Konkret spielt Dussel darauf an, dass in Kuba dem System der kolonialen Christenheit sowie der systemstabilisierenden Funktion der katholischen Kirche ein Ende gesetzt wurde. Für das kubanische Gesellschaftsmodell begeisterten sich daher viele Theologen und Priester, so Camillo Torres, der in Kolumbien später Guerillakämpfer wurde, und Ernesto Cardenal, der in Nicaragua als Bildungsminister Karriere machte. Dementsprechend markiert das Jahr der kubanischen Revolution 1959 für die Christentumsgeschichte Lateinamerikas einen wichtigen Epochenabschnitt. In der „Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika“ von

17 Vgl. Nehring, Postkolonialismus, 162f. Jähnel/Wiesgickl, Africa, 234f, weisen zu Recht darauf hin, dass ein Verstehen ‚des Fremden‘ ohnehin nur als subjektives Deuten möglich ist.

18 Als Hans Magnus Enzensbergers 1968 nach Kuba reiste, um die Revolutionsregierung persönlich zu unterstützen, gab er dafür eine hochdotierte Stelle als Gastdozent in den USA auf.

19 Enrique Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988 [1971], 401.

Jean-Pierre Bastian wurde das Jahr 1959 explizit zu einem historischen Wendepunkt.²⁰

3. *Kulturell* begeistert die Tanzmusik der *Salsa* Menschen auf der ganzen Welt und transportiert, gleichsam als erfolgreiches Exportprodukt, ‚kubanisches Lebensgefühl‘.²¹ Weniger bekannt ist hingegen, dass die *Salsa* auf den traditionellen *Son*²² zurückgeht und damit ganz eindeutig religiöse Wurzeln hat²³. Grundlage bilden die rhythmischen Strukturen einer rituellen Musik, die eine tragende Rolle für die religiösen Traditionen der afrikanischstämmigen Bevölkerung spielten, die sie auch in Kuba ausüben konnten. Die traditionelle Variante der kubanischen Musik, der *Son*, wurde 1996 durch die Veröffentlichung des Buena Vista Social Club mit Ry Cooder und den anschließenden Film von Wim Wenders international bekannt.²⁴

Bei Begegnungen mit Kubaner:innen fällt vielen, die mit lateinamerikanischer Kultur vertraut sind, auf, dass Kuba innerhalb Lateinamerikas etwas ganz Besonderes ist. Vieles fühlt sich intensiver an und erscheint zugleich fremder. Die erste Beobachtung bezieht sich auf den sogenannten Volkskatholizismus, der als Grundlage der lateinamerikanischen Kultur gilt. Anders als sonst in Lateinamerika löst die Floskel „*está bien – gracias a Dios*“ („mir geht es gut – Gott sei Dank“) als Antwort auf die Frage, wie es einem gehe, bei den meisten Kubanern Verwunderung aus und führt häufig zu der Nachfrage, ob man denn „*creyente*“, d. h. „gläubig“ sei, und sie meinen damit christlich. Dies wird also offensichtlich nicht als Normalfall angenommen. Demgegenüber ist im Alltag die Präsenz afrokubanischer Religionen für jeden offen sichtbar. In der

20 Vgl. Jean-Pierre Bastian, *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika*, Luzern 1995, 219–223.

21 Genaugenommen versteht man unter *Salsa* (wörtlich: Soße) ein Sammelsurium verschiedenster karibischer Rhythmen. Obwohl kubanische Genres dominieren und der Begriff auf den kubanischen Klassiker „*Échale salsa*“ zurückgeht, ist die *Salsa* in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts außerhalb Kubas entstanden und populär geworden. Vgl. Arne Birkenstock/Eduardo Blumenstock, *Salsa, Samba, Santería. Lateinamerikanische Musik*, München 2002, 238–260.

22 Der *Son* entstand Ende des 19. Jahrhunderts als eine Mischung aus afrikanischen und spanischen Elementen und ist heute eine wichtige Gattung der Volksmusik in Kuba. Vgl. Maya Roy, *Buena Vista. Die Musik Kubas*, Heidelberg 2000, 118–144.

23 Ebd., 20–38.

24 Vgl. Roy, *Musik*, 174–191.

Bevölkerung kursiert daher das Sprichwort „La religión está de moda“²⁵ – „Die Religion ist in Mode“. Viele Anhänger kleiden sich entsprechend der kultischen Vorschriften ganz in weiß, Rituale werden tagsüber vor Häusern und auch an öffentlichen Plätzen und Stränden völlig selbstverständlich praktiziert.

Für den Außenstehenden äußert sich die afrokubanische Religion vor allem in Musik und Tanz, die von einer intensiven Körperlichkeit und Energie geprägt sind.²⁶ Dementsprechend sagen viele Kubaner: „La religión afrocubana es muy bonita.“²⁷ – „Die afrokubanische Religion ist sehr schön.“ Dies ist ein Hinweis auf die ästhetische Seite der Religion und die Notwendigkeit eines entsprechenden methodischen Zugriffs auf die Phänomene.

3. Eckdaten kubanischer Geschichte

Um die Religionsgeschichte Kubas zu verorten und zu verstehen, ist ein kurzer Abriss der politischen Geschichte notwendig.

3.1 *Die „Entdeckung“ 1492*

Kuba war das erste Land, das Kolumbus bei seiner Reise nach Amerika ‚entdeckte‘.²⁸ Nach dem Eintrag in seinem Bordbuch erforschten die ‚Entdecker‘ vom 27. Oktober bis zum 4. Dezember 1492 den nordöstlichen Küstenstreifen Kubas. Der Name Cuba geht auf das Wort Colba der Sprache der Aruaken zurück. Am Ort des heutigen Baracoa stellte Kolumbus am 1. Dezember am Strand das *Cruz de la Parra* („Kreuz des Weinstocks“) auf, das als authentisch gilt und das älteste christliche Symbol in der Neuen Welt ist.²⁹

3.2 *Die Kolonialzeit 1510–1898*

Besiedlungsversuche der Spanier erfolgten seit 1509. Unter den Eroberern befand sich auch der Priester und spätere „Apostel der Indianer“ Bartolomé

25 Wangenheim, Wahrnehmung, 44.

26 Dies zeigt der Dokumentarfilm „Musica Cubana“ von Lautrazfilm sehr anschaulich. Siehe den Trailer unter <https://lautrazfilm.com/es/> (28.9.2021).

27 Ebd., 0:57 min.

28 Vgl. Michael Zeuske/Max Zeuske, Kuba 1492–1902. Kolonialgeschichte, Unabhängigkeitskriege und erste Okkupation durch die USA, Leipzig 1998, 15–19.

29 In seinem Bordbuch schrieb er dazu: „Auf einem Steinhäufen nächst dem Eingang zum Hafen, der südöstlich von seiner Einfahrt von einer Landspitze geschützt wird, ließ ich ein großes Kreuz errichten.“ (Eintrag am 1. Dezember 1492). „Ich stach mit mäßigem Wind in See und verließ den Ankerplatz, dem ich den Namen Puerto Santo gegeben hatte.“ (Eintrag am 4. Dezember 1492). Cit.p. <https://blog.fiks.de/christoph-columbus-und-die-entdeckung-amerikas/bordbuch/erkundung-der-karibik/> (30.9.2021).

de las Casas. Jedoch leisteten die Indios, v. a. die Taínos, erheblichen Widerstand, wurden jedoch durch die Pocken rasch dezimiert. Da die Spanier v. a. an Gold und Silber interessiert waren, war Kuba für sie vorwiegend von geostrategischer Bedeutung. Wirtschaftlich wurden seit dem 17. Jahrhundert der Tabak- und später der Zuckerrohranbau wichtig.

Politisch stellt Kuba einen Sonderfall innerhalb Lateinamerikas dar.³⁰ Während die Nachbarinsel Haiti bereits 1804 die Unabhängigkeit erlangte und alle anderen Länder zwischen 1810 und 1825 – mit Ausnahme von Puerto Rico – folgten, blieb Kuba bis 1898 spanische Kolonie. Prägend für die politische Situation der Insel war ihre große Nähe zu den USA: Die Hauptstadt Havanna trennen gerade einmal 169 km vom US-amerikanischen Key West. Nachdem die USA 1819 von den Spaniern die Halbinsel Florida übernommen hatten, strebten sie auch den Anschluss Kubas an die eigene föderative Republik an, da sie die Insel als „natürliches Anhängsel des nordamerikanischen Kontinents“³¹ betrachteten.

3.3 Die Unabhängigkeit 1898–1958

Ein erster Aufstand gegen die spanische Kolonialherrschaft führte 1868–1878 zum 10-jährigen Krieg, ein zweiter erhob sich 1895 unter Führung von José Martí. Schließlich griffen 1898 die USA in den Unabhängigkeitskrieg ein. Ergebnis war, dass Kuba zwischen 1898 und 1902 unter US-amerikanische Militärverwaltung gestellt wurde und auch nach Ausrufung der Republik Kuba in neokoloniale Abhängigkeit zu den USA geriet. Grundlage dafür war ein Zusatz in der kubanischen Verfassung, das sog. *Platt-Amendment*, das den USA jederzeit das Recht auf Intervention in Kuba zugestand, sofern die kubanische Unabhängigkeit und die Regierung bedroht wären. Dies wurde als extreme Demütigung des kubanischen Freiheitswillens empfunden und begründete die tiefe Abneigung gegen die USA.

In den folgenden Jahrzehnten wurden Kuba und vor allem Havanna zu einem Ort des Vergnügens für reiche US-Amerikaner. Glücksspiel, Prostitution, Verbrechen und Korruption blühten ebenso auf wie ein reiches kulturelles Leben. Eine gute Beschreibung dieses Lebens in den 1950er Jahren liefert der Roman „Drei traurige Tiger“ von Guillermo Cabrera Infante. 1944 gelangte nach einem Putsch der Offizier Fulgencio Batista an die Macht, dessen Regierung in einer reaktionären und brutalen Diktatur mündete.

30 Zur Geschichte Kubas vgl. Bert Hoffmann, Kuba, München 2000, 28–63.

31 So John Quincy Adams, der spätere Präsident der USA 1823, cit.p. Hoffmann, Kuba, 32.

3.4 *Die kubanische Revolution 1959*

Eine Opposition gegen Batista wurde von dem Rechtsanwalt Fidel Castro in Santiago de Cuba und später von Mexiko aus organisiert. Nach dem Versuch einer Invasion über den Seeweg 1956 und einer ersten Niederlage im bewaffneten Kampf gegen die Armee zogen sich Fidel Castro, Ernesto „Che“ Guevara und zwölf weitere *guerrilleros* in die Berge der Sierra Maestra zurück. Von dort aus gelang ihnen die Eroberung des Landes und der Einzug in die Hauptstadt Havanna am 1. Januar 1959. Die Revolutionsregierung ist bis heute durchgehend an der Macht.

4. Religionsgeschichte Kubas

Im Folgenden sollen die verschiedenen religiösen Traditionen vorgestellt werden, die auf der Insel Kuba zusammentrafen.

4.1 *Indianische Religiosität: Kolumbus und Hatuey*

Eine Begegnung und möglicherweise auch ein Dialog zwischen Vertretern indianischer und christlicher Religiosität ist uns in Las Casas' „Bericht über die Zerstörung Westindiens“ überliefert. 1511 leistete der Taíno-Kazike Hatuey den Eroberern unter Führung von Diego Velázquez erheblichen Widerstand. Auf die Frage seiner Männer, ob denn die Christen von Natur aus grausam und böse seien, soll Hatuey geantwortet haben: „Sie tun es nicht allein deshalb, sondern auch, weil sie einen Gott haben, den sie anbeten und sehr lieben, und damit auch wir ihn anbeten müssen, geben sie sich solche Mühe, uns zu unterjochen, und deshalb töten sie uns.“³² Neben sich hatte er ein Körbchen mit Goldschmuck stehen und erklärte: „Seht her, das ist der Gott der Christen.“³³

Schließlich wurde auch Hatuey gefangen genommen und sollte bei lebendigem Leib verbrannt werden. Ein Franziskaner soll zu ihm gesprochen und ihm versichert haben, dass er, wenn er Christ würde, in den Himmel käme, wo es Seligkeit und ewige Ruhe gäbe, anderenfalls würde er in die Hölle kommen. Nach kurzem Nachdenken fragte Hatuey den Ordensbruder, ob denn Christen in den Himmel kämen. Als dieser bejahte, soll der Kazike seine legendäre Antwort gegeben haben. Nein, „dorthin wolle er nicht gehen, sondern in die Hölle, damit er sich nicht an einem Ort befinde, wo sie seien, und damit er

32 Bartolomé de las Casas, Ganz kurzer Bericht über die Zerstörung Westindiens, in: Mariano Delgado (Hg.), Historische und ethnographische Schriften, Werkauswahl Bd. 2, Paderborn u. a. 1995, 25–138, hier: 78.

33 Ebd.

nicht solch grausame Leute sehen müsse.“³⁴ – Elemente indianischer religiöser Traditionen sind heute noch unter der Landbevölkerung im Osten Kubas anzutreffen.

4.2 *Katholizismus*

Der Katholizismus muss differenziert nach den einzelnen Trägergruppen betrachtet werden.

4.2.1 Kolonialkirchliche Strukturen

Das Engagement der katholischen Kirche richtete sich zunächst ganz auf die Errichtung einer kolonialkirchlichen Struktur in Kuba. 1516 wurde in Baracoa das erste Bistum gegründet, das 1522 nach Santiago de Cuba verlegt wurde. Der erste Bischof Juan de Witte hielt sich in seinen neun Amtsjahren bis 1525 nicht einen Tag in Kuba auf.³⁵ In Santiago selbst gab es bald 43 Amtspersonen, außerhalb der Stadt dagegen nur sechs.³⁶ In erster Linie ging es den Spaniern also um die Versorgung ihrer Leute mit Ämtern – als Priester, Kleriker, Kantoren, Diakone etc.

Als 1612 das Bistum nach Havanna verlagert wurde, konzentrierte sich auch dort der Klerus mit 70 Priestern in der Stadt.³⁷ Viele von ihnen waren aus Abenteuerlust und wegen des Goldfiebers nach Lateinamerika gekommen.³⁸ Nachdem im 17. Jahrhundert die Kirche durch fromme Stiftungen erhebliche ökonomische Macht erlangt hatte, wurden die einträglichen Priester- und Bischofsstellen ausschließlich von Spaniern und ihren Nachkommen besetzt. Die Verknüpfung der katholischen Kirche mit den oligarchischen Gruppen der Kolonialgesellschaft war evident, der Klerus weitgehend korrupt. Die pastorale Arbeit auf dem Land wurde dagegen vernachlässigt.

4.2.2 Die Volksreligiosität der iberischen Eroberer und Einwanderer

Daneben waren aber auch weiße Einwanderer aus verschiedenen Gegenden Spaniens nach Kuba gekommen, im 19. Jahrhundert verstärkt aus Galizien und von den kanarischen Inseln.³⁹ Sie unternahmen einerseits den Versuch, das kirchliche Leben wie in der Heimat zu gestalten. Andererseits waren sie mit einer neuen Situation konfrontiert und konnten diese nur mit den bekannten Mustern religiösen Erlebens deuten. Ganz im Geist der Gegenreformation

34 Ebd., 78f.

35 Vgl. Meier, Anfänge, 50.

36 Vgl. Meier, Anfänge, 50, 145.

37 Vgl. Meier, Anfänge, 57.

38 Vgl. zum Folgenden Meier, Anfänge, 139–150.

39 Vgl. zum Folgenden Palmié, Exil, 83–86.

waren die katholischen Spanier von der Vorstellung von Heiligen, Jungfrauen und Dämonen geleitet. Immer wieder wird von Erscheinungen und Wundern berichtet. 1569 wurde in Havanna per Lotterieverfahren San Simón zum Schutzpatron gegen Termiten bestimmt, 1644 ereignete sich ein Hostienwunder, und es gab zahlreiche Erlebnisse von Hierophanien, u. a. in Gestalt von Indianern und einem schwarzen Sklaven. Die religiösen Vorstellungen der Spanier waren durchgängig von der Vorstellung von Dämonen bestimmt. 1682 befragten sie die schwarze Sklavin Leonarda notariell, da angeblich 35 Legionen von Teufeln in ihren Körper eingefahren seien.

Bereits 1619 stellte der kubanische Bischof fest, dass er nicht glaube, dass es „im ganzen Land von Logroño und der Biscaya mehr Hexer gäbe als in seiner Diözese.“⁴⁰ In offiziellen Berichten wird regelmäßig über die „religiöse Verwahrlosung“⁴¹ der Einwanderer geklagt: Verstöße gegen die Erfüllung der Sonntagspflicht, Fasten- und Abstinenzgebote. – In einer alternativen Lesart lässt sich dies aber auch als Rebellion der einfachen Leute gegen den korrupten Klerus interpretieren. So schrieb 1606 ein königlicher Beamter, die spanischen Einwanderer „auf jener Insel seien diejenigen in allen indischen Ländern [sic!], die am freiesten seien und sich am wenigsten ermahnen ließen und sich kaum den Geboten der Kirche unterstellten.“⁴²

4.2.3 Katholische Mission unter Indios und Sklaven

Die christliche Mission war von Anfang an integraler Bestandteil des kolonialen Projekts der Spanier gewesen. Zur Mission von Indios hatte Papst Paul III. in der Bulle *Sublimis Deus* am 2. Juni 1537 erklärt, dass diese wie alle anderen Menschen vernunftbegabt und befähigt seien, den christlichen Glauben anzunehmen.⁴³ Was das bedeuten konnte, war am Beispiel Hatueys deutlich geworden. Im Osten Kubas gab es dagegen vereinzelte Versuche einer weniger gewaltsamen Bekehrung, und 1606 forderte eine indigene Gemeinde in El Caney einen eigenen Geistlichen vom Bischof in Santiago an.⁴⁴ – Bei der Mehrheit der Indios unterblieb hingegen eine Christianisierung. Vielmehr trieb der Arbeitszwang in der *encomienda*⁴⁵ Tausende von ihnen in den Selbstmord.

40 Palmié, Exil, 86.

41 Meier, Anfänge, 257.

42 Palmié, Exil, 93 (eigene Übersetzung aus dem Spanischen).

43 Vgl. Meier, Anfänge, 226.

44 Vgl. Meier, Anfänge, 62.

45 Innerhalb des *encomienda*-Systems war jeweils eine Gruppe von Indigenen einem spanischen *encomendero* auf einem diesem von der Krone zugewiesenen Landstück zur Arbeitsleistung ‚anvertraut‘ (span. ‚encomendado‘).

Bei den Afrikanern, die seit 1521 nach Kuba verschleppt wurden, entwickelte die Sklavenhaltergesellschaft ebenfalls nur ein geringes missionarisches Engagement. Dies belegen u. a. die ständigen Ermahnungen der Behörden an Sklavenhalter, die Versklavten zu taufen und zur Teilnahme an Messen und Beichten anzuhalten. Dabei war die Kirche selbst Nutznießerin der Sklaverei. Auch Bartolomé de las Casas hatte sich zugunsten der Sklaverei von Afrikanern ausgesprochen und besaß selbst Sklaven zum Dienst in seinem Haus.⁴⁶ Insgesamt wurden im 17. Jahrhundert drei Millionen und im 18. Jahrhundert sechs Millionen Afrikaner nach Kuba verschleppt. Die Versklavten erreichten Kuba stets als Getaufte. Dies hatte seinen Grund jedoch darin, dass die Taufe Bestandteil der Ausfuhrformalitäten in Afrika war.⁴⁷ Vermutlich verstanden die meisten also gar nicht, was ihnen da geschah.

Nicht zuletzt aufgrund der geringen Beachtung durch die katholische Kirche gelang es den Versklavten, ihre religiöse Kultur aufrechtzuerhalten.⁴⁸ Ungewollt bot ihnen die Kirche sogar Freiräume für eigene kulturell-religiöse Manifestationen. In dem Ort Sancti Spiritus konnten sie um 1650 mit der Iglesia Parroquial Mayor eine eigene Kirche für Schwarze errichten, und auf dem Platz davor führten sie regelmäßig ihre religiös-rituellen Tänze auf. Da die Priester diese für ‚harmlose‘ Freizeitvergnügungen hielten, tolerierten sie die kollektiven Rituale der Schwarzen.

Insgesamt muss dem Urteil Stephan Palmiés zugestimmt werden:

Speziell die Annahme, die Spanier hätten den Schwarzen planvoll die religiösen Werte und Normen ihrer Kultur aufoktroziert, muß schon allein aufgrund der Tatsache in Frage gestellt werden, daß selbst in der spanischen Gesellschaft Kubas eine – den von der mutterländischen Kirche gesetzten Normen entsprechende – Konformität nicht erzielt werden konnte.⁴⁹

4.2.4 Ergebnis und weitere Entwicklung

Der Katholizismus blieb während der Kolonialzeit eng mit den weißen Eliten verbunden. Auch prägte er die sogenannte Volksreligiosität und kubanische Kultur in weitaus geringerem Maße als im übrigen Lateinamerika. Nach der Unabhängigkeit (1898 bzw. 1902) bemühte sich die Kirche daher verstärkt darum, den katholischen Glauben fester im Volk zu verankern, v. a. durch kirchliche Schulen und die Gründung von Laienorganisationen. 1953 schließlich

⁴⁶ Vgl. Meier, Anfänge, 278–281.

⁴⁷ Vgl. Palmié, Exil, 97.

⁴⁸ Vgl. Palmié, Exil, 98f.

⁴⁹ Palmié, Exil, 95.

waren 72 % aller Kubaner getauft und 24 % bezeichneten sich als gläubig.⁵⁰ Dabei rekrutierten sich Klerus und Ordensleute weiterhin zum größten Teil aus Ausländern.

Dem Zustand des Katholizismus in der Zeit vor der Revolution erteilt der ehemalige Erzbischof von Havanna, Jaime Ortega y Alamino, ein desaströses Urteil. Er beschreibt ihn als eine religiöse Praxis

ohne Menschen im Gottesdienst, ohne katholisch engagierte Intellektuelle, die ihr Prestige hätten verleihen können, mit der fehlenden politischen Präsenz, wegen der schwachen Laienbewegung, in einer Situation, in der die Farbigen am normalen kirchlichen Leben kaum teilnahmen und einen Synkretismus praktizierten, der für die katholische Kirche zwar sympathisch war, aber in ethischer Hinsicht arm.⁵¹

4.3 *Afrikanische Religionen*

Wie die Spanier trugen auch die afrikanischen Sklaven die religiösen Vorstellungen ihrer Ursprungskulturen mit sich in die Neue Welt: „Der Transfer religiöser Kultur war in beiden Fällen unvermeidlich“⁵².

Die verschleppten Sklaven stammten aus verschiedenen Regionen Afrikas und gehörten verschiedenen Kulturen an: Congo, Mandingo, Lukumi, Carabali – um nur einige zu nennen. Diese verteilen sich auf zwei Großräume: die Yoruba-Kultur in Westafrika in und um das heutige Nigeria, sowie die Bantu-Kultur in Zentralafrika in den Gegenden des heutigen Angola, Kongo und Gabun. Übliche Praxis der Sklavenhändler war es, bereits bei der Einschiffung in Afrika die ethnisch und sprachlich verschiedenen Gruppen von Versklavten möglichst zu vermischen.⁵³ Auf diese Weise suchte man die Gefahr von Aufständen zu minimieren und die afrikanische Kultur und Religion systematisch zu zerstören. Es kam jedoch zu adaptiven Gegenreaktionen: die Entwicklung einer lingua franca, des spanischen Pidgin *bozal*, und die Entstehung afrokubanischer religiöser Kulte. Die Entstehungsgeschichte der afrokubanischen Religionen lässt sich daher treffend als ein Prozess der Entwicklung von Formen religiöser Vergemeinschaftung beschreiben.⁵⁴ Begünstigt wurde dies

50 Vgl. Johannes Meier, Kuba, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, Paderborn u. a. 2009, 205–228, hier 210.

51 Jaime Ortega, Festvortrag: Der Beitrag der Kirche für die kubanische Gesellschaft während der 100 Jahre des Bestehens der Republik, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Kuba im Dialog. Kirchliche, politische und kulturelle Perspektiven der Zusammenarbeit*, Aachen 2003, 17–34, hier: 30.

52 Palmié, *Exil*, 83.

53 Vgl. Jorge Castellanos/Isabel Castellanos, *Cultura Afrocubana* Bd. 1. Miami, 1988, 26.

54 Vgl. Palmié, *Exil*, 88.

durch den fortwährenden Zuzug von Afrikanern, unter denen immer auch Priester und Mediziner waren, sodass das religiöse Wissen ständig erneuert wurde.

Die afrokubanischen Kulte werden unter dem Begriff der *santería* oder *religión yoruba* zusammengefasst. „Santería“ bedeutet „Heilenglaube“ und wurde ursprünglich von der katholischen Kirche zur Abwertung afrokubanischer Praktiken gebraucht.⁵⁵ Heute beziehen sich deren Anhänger – die *santeros* – in positiver Weise auf die *santería* als ihre Religion. Hinsichtlich der überaus differenzierten Riten lassen sich zwei Linien unterscheiden: die der Yoruba oder Lukumi – in Kuba als *regla de ocha* oder *santería* im engeren Sinne⁵⁶ –, deren Wurzeln in der Region des heutigen Nigeria und Benin liegen, und die der Bantu, die in Kuba meist unter dem Begriff *congo* firmieren, als *regla de palo monte* oder *regla de congo*.⁵⁷ Die Basis der afrokubanischen Religionskultur bildet die Mythologie der Yoruba, in die sich die anderen Traditionen integrierten.

Zentral hierfür ist ein Pantheon von *orishas* (Gottheiten): Olodumare, der Schöpfer des Universums, Orula, sein Zeuge, *orisha* der Weisheit und des Ifá-Orakels, Yemayá, die Mutter aller anderen *orishas*, Beschützerin der Kinder und schwangeren Frauen, Obbatalá, der die Gerechtigkeit repräsentiert, Shangó, der Gott des Blitzes, der Lebensfreude und der Manneskraft, Oshún, Göttin der Liebe, Schönheit und Weiblichkeit, um nur die wichtigsten zu nennen. In der Kosmologie der afrokubanischen Religionen ist die Vorstellung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Welt grundlegend.⁵⁸ In dieser sind die Gottheiten angesiedelt, allen voran der Schöpfergott, von dem die ‚vitale Lebensenergie‘, das *aché*, stammt.

Zwischen beiden Welten vermitteln die Geister der verstorbenen Vorfahren und Urahn. Durch Rituale wird das Gleichgewicht in diesem großen Beziehungsgeflecht aufrechterhalten. Dies wiederum garantiert die Anwesenheit von *aché* und damit gutes Leben und die Abwesenheit von Übel. Zur

55 Vgl. Ingrid Kummels, Grenzen über den Körper. Das Sakrale im sozialistischen Kuba, in: Shalini Randeria (Hg.), Border Crossings. Grenzüberschreitungen und Grenzüberschreitungen in einer globalisierten Welt, Zürich 2016, 195–220, hier: 202f.

56 In einem weiteren Sinne bezeichnet *santería* das gesamte Feld neo-afrikanischer Kulte in Kuba wie *espiritismo*, *regla de ocha* und *palo monte* oder *regla de congo*.

57 Zur historischen Entwicklung der afrokubanischen Kulte vgl. Wangenheim, Wahrnehmung, 43–52, sowie zum religiösen Feld Miguel Barnet, Afrokubanische Kulte. Die Regla de Ocha. Die Regla de Palo Monte, Frankfurt a. M. 2000.

58 Vgl. zum Folgenden Robert Daibert, Em „certos dias santos“ numa „dança sem fim“. O movimento dos corpos dos escravizados em suas experiências religiosas no Brasil Colonial (Pernambuco, século XVII), *Rever* 20/1 (2020), 11–25, hier: 14–23. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol2011a2> (1.5.2021).

Kommunikation zwischen den Welten dienen Rituale. Mit Opfergaben an die Verstorbenen in Form von Nahrungsmitteln und Getränken soll Harmonie hergestellt werden. In der afrokubanischen Weltsicht ist Leben nur als geteiltes Leben und in Solidarität mit der Gemeinschaft vorstellbar; der einzelne Mensch befindet sich in völliger Einheit von Körper und Geist, Individuum und Kollektivität. Tote und Lebende bilden eine Gemeinschaft und haben gegenseitige Verpflichtungen.

Dabei spielen Gesänge und Trommeln, die als heilig und Träger von *aché* gelten, eine wesentliche Rolle. Diese stimulieren den Tanz und haben das Ziel, die Tänzerin oder den Tänzer in einen Zustand der Trance zu versetzen, der zur Besessenheit durch einen Geist oder eine Gottheit führt. Auf diese Weise kann die Lebensenergie zwischen den sichtbaren Körpern und der unsichtbaren Welt zirkulieren und das verlorene Gleichgewicht wiederhergestellt werden. Zugleich erhalten die Lebenden wichtige Botschaften aus der unsichtbaren Welt. Indem der Körper im Tanzritual die Gottheit manifestiert, wird für die Teilnehmenden eine transzendente Verbindung mit dem Universum der afrikanischen Urahnen hergestellt und ein nonverbales körperliches Gedächtnis religiöser Bedeutung im kolonialen Territorium aktualisiert.

Die Religion bekommt so eine wichtige Funktion für die Versklavten. In einer Situation, in der sie permanent den Versuchen der Kastration und Kontrolle ihrer Rede ausgesetzt sind, erschaffen ihre ritualisierten Körper durch die freie Bewegung Narrative, die die aktuelle Geschichte Kubas überschreiten und zu Symbolen des Widerstands gegen ihre Knechtschaft werden.

Bei den Spaniern stand die afrikanische Religion per se unter dem Verdacht der Magie und Zauberei (span.: *hechicería*).⁵⁹ Dennoch kam es eher selten zu Verurteilungen.⁶⁰ Vielmehr zogen die Versklavten ihre Stärke aus der Tatsache, dass ihre religiösen Manifestationen als Performance von der Inquisition nicht als solche erkannt und damit auch nicht bekämpft wurden.

Die afrokubanischen religiösen Traditionen wurden während der Kolonialzeit von der herrschenden Elite durchwegs negativ gesehen: katholisch wurde mit ‚weiß‘ und ‚rein‘ in eins gesetzt, afrokubanisch galt als ‚schwarz‘, rückständig und primitiv. Dies änderte sich in der Zeit der Republik: die Gegnerschaft zu Spanien und der katholischen Kirche einerseits, sowie zu den USA (und dem Protestantismus) andererseits, führten zur Notwendigkeit, eine eigene Identität als Grundlage des unabhängigen kubanischen Staates zu entwickeln.

59 Vgl. zum Folgenden Palmié, *Exil*, 100–105.

60 1623 befand die Inquisition den Sklaven Francisco Angola für schuldig, einen Menschen durch Zauberei getötet zu haben. Zwischen 1634 und 1658 wurden aber auch fünf weiße Kubanerinnen wegen ähnlicher Vergehen verurteilt.

Die ‚schwarzen‘, afrokubanischen Traditionen wurden die Basis der neuen, kubanischen Kultur (*cubanidad*), die sich in Opposition zum spanischen Katholizismus formierte und später zum „Gegengift zur Wall Street“⁶¹ in den USA wurde.

4.4 *Französischer Spiritismus*

Eine religiöse Alternative zur katholischen Kolonialkirche stellte der *Spiritismus* dar. Dieser kam seit 1856 in Form der Schriften Allan Kardec's von Frankreich aus nach Kuba und fand hier rasch Verbreitung unter den liberalen Kräfte der Unabhängigkeitsbewegung.⁶² Der sogenannte „kardezistische Spiritismus“ geht davon aus, dass die Seelen der Menschen als Geister einer fortgesetzten Inkarnation und Reinkarnation unterworfen sind.⁶³

Für die Menschen besteht die Möglichkeit der Kommunikation mit den desinkarnierten Geistern durch die Vermittlung besonders veranlagter Medien. Die Geister helfen den Menschen aus Liebe und orientieren sie durch ihre Botschaften. Umgekehrt sind die Individuen für ihre Taten selbst verantwortlich. Dabei werden die Gültigkeit der Evangelien und der christlichen Ethik anerkannt. Christus gilt als das höchste inkarnierte Wesen und moralisches Vorbild.⁶⁴ Die Barmherzigkeit „als selbstlose(n) Nächstenliebe“⁶⁵ gilt für die Spiritisten als höchste Tugend, was zu einer ausgeprägten karitativen und sozialen Praxis führt.

Der Spiritismus ist bis heute v. a. im Osten Kubas und unter der Landbevölkerung weit verbreitet: in einer eher europäischen Reinform als *wissenschaftlicher Spiritismus* (*espiritismo científico*) und in mit afrokubanischen

61 So Alejo Carpentier, cit.p. Ingrid Kummels, Popmusik und das Sakrale: Kubanische Religiosität aus der Perspektive der Forschung zu Populärkultur, in: Heike Drotbohm/Lioba Rossbach de Olmos (Hg.), Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung. Beiträge der Religionalgruppe „Afroamerika“ auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2007, Marburg 2009, 75–95, hier 82.

62 Vgl. Jorge Domingo Ortega Suárez/Rigoberto González García, Espiritismo Moderno en Cuba. Su establecimiento en el país: una polémica todavía abierta, <http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/ortega-suarez-jorge-domingo/espiritismo-moderno-en-cuba.htm> (25.5.2020); Palmié, Exil, 170f.

63 Vgl. Roland Spliesgart, „Verbrasilianierung“ und Akkulturation. Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Minas Gerais und Rio de Janeiro (1822–1889), Wiesbaden 2006, 389–400.

64 Vgl. Allan Kardec, Das Buch der Geister. Grundsätze der spiritistischen Lehre, Freiburg i. Br. 81999 (1857), 208: „Gott gab ihn uns als das vollkommenste Urbild, und seine Lehre ist der reinste Ausdruck göttlichen Gesetzes, weil er vom göttlichen Geiste beseelt und das reinste Wesen war, das je auf Erden erschienen.“

65 Ebd., 268.

Elementen synkretisierten Formen (als *espiritismo de cordón* und *espiritismo cruzado*).⁶⁶ Seinen Erfolg verdankt der Spiritismus der Tatsache, dass Heilungen und praktische Anliegen seine wesentlichen Inhalte sind.

4.5 *Protestantismen*

Auch der *Protestantismus* wurde wegen seiner Gegnerschaft zur katholischen Kirche und seiner Nähe zu liberalem Gedankengut in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst positiv gesehen.⁶⁷ Für die protestantischen Anhänger der Unabhängigkeitsbewegung kursierte die Bezeichnung als *misioneros patriotas* (patriotische Missionare) oder *misioneros mambisas*.

Der Ursprung des kubanischen Protestantismus liegt im US-amerikanischen Key West. Hier waren Kubaner mit protestantischen Missionaren in Kontakt gekommen, und von dort aus begannen sie Gemeinden in Kuba zu gründen.⁶⁸ Diese ersten protestantischen Experimente zeichnen sich dadurch aus, dass sie weitgehend unabhängig von Kubanern selbst durchgeführt wurden. Sie fanden jedoch mit der ‚Besetzung‘ Kubas durch die USA ein abruptes Ende. Von nun an betrachteten die US-amerikanischen Denominationen Kuba als ihr Missionsgebiet. Bis 1940 hatte sich das gesamte konfessionelle Spektrum der USA in Kuba niedergelassen – mit einer Mitgliederzahl von insgesamt 70.000 Protestanten.⁶⁹

Trotz des großen Engagements der protestantischen Kirchen im Bildungsbereich blieben sie in Kuba mehr oder weniger ein kultureller, ideologischer und theologischer Fremdkörper.⁷⁰ Der kubanische Protestantismus galt als enger Verbündeter der imperialistischen Interessen der USA. 1959 schätzte man die Zahl der Protestanten auf insgesamt 6 % der Bevölkerung, die mitgliederstärkste Kirche waren die Zeugen Jehovas mit einem Anteil von etwa 1 %. Von den historischen protestantischen Kirchen haben die Baptisten, Methodisten, Pfingstkirchen, Presbyterianer, Episkopale Kirchen, Adventisten und Quäker die meisten Mitglieder.⁷¹ Inzwischen wachsen auch in Kuba, wie in anderen Ländern Lateinamerikas, charismatische und pentekostale Gemeinden.

66 Vgl. José Alberto Galván Tudela u. a., Multirreligiosidad en Cuba y la competencia interreligiosa en el oriente cubano, in: Mónica Cornejo Valle u. a. (Hg.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Congreso de Antropología (11. 2008. San Sebastián), Ankulegi 2008, 95–122, hier: 98f.

67 Jorge Ramírez Calzadilla, Jorge, *Religión, cultura y sociedad en Cuba*, in: *Papers. Revista de Sociologia* 52 (1997), 139–153, hier: 143.

68 Vgl. Theo Tschuy, *Hundert Jahre kubanischer Protestantismus (1868–1961)*, Frankfurt a. M. u. a. 1978, 71–102.

69 Vgl. Meier, Kuba, 208.

70 Vgl. Tschuy, *Protestantismus*, 119–155.

71 Vgl. David Puig Jordán, *Memoria subversiva*, Hamburg 2013, 99f.

5. Religion im Sozialismus

Der Einzug der Revolutionäre um Fidel Castro am 1. Januar 1959 in Havanna war von einer breiten Unterstützung der Bevölkerung getragen. Auch in den Kirchen herrschte anfangs große Begeisterung für die neue Regierung, da diese zahlreiche soziale Anliegen umsetzte. Nicht zuletzt hatte mit Frank País ein baptistischer Pastorensohn zur engsten Führungsriege der Revolutionäre gezählt,⁷² und in der Sierra Maestra befanden sich vier Priester unter den Leuten um Fidel Castro und Ernesto „Che“ Guevara. Als am 29. November 1959 über eine Million Kubaner auf dem Platz der Revolution zum nationalen Katholikentag zusammenkamen, nahm auch Fidel Castro daran teil.⁷³

Der katholische Klerus ging jedoch rasch auf Distanz zur neuen Regierung, als diese sich in der Folge des US-amerikanischen Embargos 1960 der Sowjetunion annäherte. Ähnlich verhielt es sich bei den protestantischen Kirchen, die theologisch und ideologisch überwiegend von ihren US-amerikanischen Mutterkirchen bestimmt waren.⁷⁴

In der Folgezeit nahmen die Konflikte zwischen der Revolutionsregierung und den Kirchen zu. Diese mündeten darin, dass die Kommunistische Partei Kubas PCC auf ihrem 1. Parteitag im Dezember 1975 ein Statut verabschiedete, das alle Christen von der Mitgliedschaft ausschloss. Der nunmehr marxistische kubanische Staat folgte einer konsequent atheistischen Doktrin und lehnte jede Art von Religion als reaktionär ab. Dennoch räumte die sozialistische Verfassung aus dem Jahr 1976 dem Einzelnen die freie Ausübung seines Glaubens ein. – Die Reaktionen der Kirchen darauf fielen unterschiedlich aus.

Die Katholiken verfolgten einen mehr oder weniger konsequenten Oppositionskurs zum sozialistischen Staat, der seinerseits mit Repressionen reagierte. Von ehemals 800 Priestern verließen 600 das Land oder wurden ausgewiesen, von 2.000 Ordensschwestern kehrten 1.800 Kuba den Rücken. Darüber hinaus distanzierten sich viele Gläubige von der Kirche, um innerhalb der atheistischen Gesellschaft am Aufbau des Sozialismus mitzuwirken.

Bei den Protestanten kam es ebenfalls zu einem breiten Exodus von Pastoren und engagierten Laien. Die in Kuba Verbliebenen hatten zwei Optionen. Die Mehrheit ging in die innere Migration und verwandelte damit die Kirche in ein Ghetto. Eine kleine Gruppe von Protestanten war dagegen

72 Vgl. ebd., 100.

73 Vgl. Meier, Kuba, 211–213.

74 Vgl. zum Folgenden Roland Spliesgart, Yoruba – Santería – Jazz Batá. Lateinamerikanische Befreiungstheologie und sozialistischer Realismus in Kuba, in: ZMiss 47/1 (2021), 35–67, bes. 44–48, 50–53.

an der theologischen Reflexion des Sozialismus und der aktiven Gestaltung der Gesellschaft interessiert. Als kontextuelle Theologie für Kuba entwickelten einige Theolog:innen – zu Beginn ausschließlich Männer – um Sergio Arce am *Seminario Evangélico de Teología SET* in Matanzas die sogenannte *teología en revolución* (Theologie in Revolution), mit der sie sich auch von der – später entwickelten – lateinamerikanischen Befreiungstheologie abgrenzten.⁷⁵ Zentral für die Theologie in Revolution ist die Überzeugung, dass die Christen in Kuba durch den Aufbau der sozialistischen Gesellschaft zusammen mit den anderen sozialen Kräften bereits in der geschichtlichen Gegenwart das Reich Gottes verwirklichen könnten. In diesem Sinne hatte 1960 der reformierte Theologe Rafael Cepeda geschrieben,

dass Fidel Castro ein Instrument in Händen Gottes ist für [die] 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. [...] Auch er benötigt ‚Instrumente‘ [...]. Fidel Castro ist eines dieser Instrumente, ob er religiösen Glauben hat oder nicht.⁷⁶

Während also in der Befreiungstheologie der Sozialismus als zukünftige Utopie gehandelt wird, erklärten ihn die kubanischen Protestanten um Sergio Arce zu einem präsentischen Topos. Die Presbyterianisch-Reformierte Kirche in Cuba ging sogar so weit, ihre Identifikation mit der sozialistischen Gesellschaft durch die Formulierung eines neuen, „Cubanischen Glaubensbekenntnisses“ 1977 in den *status confessionis* zu erheben.⁷⁷

Eine Entspannung im Verhältnis der Kirchen zum sozialistischen Staat setzte ein, als Fidel Castro 1979 den Beitrag der Christen für den revolutionären Prozess in Nicaragua erkannte. 1985 äußerte er in Gesprächen mit dem Brasilianer Frei Betto, die unter dem Titel „Nachtgespräche mit Fidel“ erschienen, seine große Sympathie für die christliche Ethik und die Vertreter einer sozialreformerischen Auslegung der Bibel sowie für die lateinamerikanische Befreiungstheologie.⁷⁸

Im Verhältnis zu den afrokubanischen Religionen erkannte die Regierung seit etwa Mitte der 1980er Jahre zunehmend die Bedeutung des afrikanischen Erbes als Grundlage der kubanischen Nation und auch des Sozialismus. Afrokubanische Religion und Kultur wurden von nun an staatlich gefördert. 1991 schließlich wurde die *Asociación Cultural Yoruba ACYC* (Kulturelle Vereinigung

75 Vgl. ebd., 53–57.

76 Rafael Cepeda, Fidel Castro y el Reino de Dios, in: Sergio Arce u. a. (Hg.), Pensamiento reformado cubano, La Habana 1988, 156. Cit. p. Puig, Memoria, 139.

77 Vgl. Konrad Stock (Hg.), Cubanisches Glaubensbekenntnis, München u. a. 1980.

78 Vgl. Frei Betto, Nachtgespräche mit Fidel, Freiburg 1986.

der Yoruba) als Zusammenschluss zahlreicher afrokubanischer Kultzentren gegründet und damit offiziell anerkannt.⁷⁹ Einerseits verschaffte sich der Staat auf diese Weise Kontrolle über die afrokubanischen Kulte, andererseits bediente er die Interessen der afrokubanischen Bevölkerung, die eher den unteren Schichten angehörte. Sie hatte am meisten von der Revolution profitiert; von ihr war daher wenig Kritik an der Ideologie und Politik des Staates zu erwarten.

Mit dem Zusammenbruch des Sozialismus in Europa 1989 und der ausbleibenden Unterstützung Kubas durch die Sowjetunion kam es zu einer heftigen Wirtschaftskrise. Diese löste einen regelrechten ‚religiösen Boom‘ in Kuba aus.⁸⁰ Von diesem profitierten aber weniger die Kirchen, sondern vielmehr die afrokubanischen Religionen.

Nicht zuletzt hält sich in Kuba das hartnäckige Gerücht, dass auch der *máximo líder* Fidel Castro ein initiiertes und praktizierendes *santero* gewesen sei und unter dem besonderen Schutz der Götter gestanden habe. Als *hijo de Elleguá* (wörtlich: Sohn der Gottheit Elleguá) habe er über die besondere Fähigkeit verfügt, Wege zu ermöglichen und zu beschützen. Dies entspricht in der afrokubanischen Mythologie der Eigenschaft Elleguás als Gott der Wege. Unabhängig von dem Wahrheitsgehalt zeigt bereits dieser Diskurs, dass Kuba alles andere als eine säkulare Gesellschaft ist.⁸¹

6. Transkulturation und kubanischer Synkretismus

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass es sich

1. bei dem religiösen Revival der 1990er Jahre um ein Kontinuum handelt und die kubanische Bevölkerung auch zuvor tief religiös war⁸², dies aber unter den Vorzeichen der sozialistischen Gesellschaft nicht immer sichtbar wurde, und es
2. eine religiöse Volkskultur gibt, die die gesamte Gesellschaft prägt. Diese kubanische Religiosität beruht in erster Linie auf afrokubanischen Traditionen, die eine hohe Kompatibilität mit dem europäischen Spiritismus hatten und sich im Grunde den Katholizismus ‚einverleibten‘.

In ihrer klassischen Studie zu den afrokubanischen Religionen „El Monte“ vertritt die kubanische Ethnologin und Schriftstellerin Lydia Cabrera die

79 Vgl. Rauhut, Santería, 102.

80 Vgl. Ramírez Calzadilla, Religión, 149–151.

81 Vgl. Rauhut, Santería, 95–97.

82 So Rauhut, Santería, 106.

These, dass die Kultur und Religion ihres Volkes – einschließlich der weißen Bevölkerung – entscheidend von afrikanischen Einflüssen geprägt sei.⁸³ Diese Tatsache verdeutlicht ein beliebtes Sprichwort, in dem es heißt: „Wer keinen *congo* als Vorfahren hat, hat bestimmt einen *carabalí* in der Familie“⁸⁴.

Als wesentliches Merkmal der afrokubanischen Kultur sieht Cabrera deren magisches Weltverständnis an: „¡Cuba es tan brujera!“⁸⁵ – Kuba ist ganz von Hexerei bestimmt. Trotz öffentlicher Schulen, Universitäten und einer modernen Medizin habe sich die Mentalität der afrikanischen Vorfahren bewahrt. So bemühten Kubaner bei offensichtlich unerklärlichen Ereignissen wie Unfällen, Krankheiten und anderen Zwischenfällen sehr schnell magische Erklärungen. Und viele vertrauten viel mehr auf die Gnade der Ewe oder der Kongo und die magischen Rezepte ihrer Priester, die diesen von einer Gottheit diktiert würden, als den Kenntnissen eines Arztes.⁸⁶ Der Katholizismus hatte den magischen Vorstellungen wenig entgegenzusetzen.

Damit konstituiert Kuba innerhalb der Religionsgeschichte Lateinamerikas insofern einen Sonderfall, als die nationale Religionskultur von afrikanischen und spiritistischen Traditionen und nicht vom Katholizismus dominiert ist. Wenn die schwarze Bevölkerung die christliche Religion annahm, dann war dies nichts anderes als eine „formelle Maskerade“⁸⁷, um ihre als primitiv und unzivilisiert geltenden afrikanischen Praktiken zu bewahren.

In Kuba kam es daher nie zu einem *gleichberechtigten* Synkretismus von Christentum und afrikanischer Religiosität. Zentral für die Volksreligiosität blieben das afrikanische Wissen um Heilung und Magie sowie ein starker Glaube an die Geister von Verstorbenen. Dazu kamen spiritistische sowie vereinzelt auch indigene Traditionen. Das Strukturprinzip dabei bildete der – überaus offene und flexible – afrokubanische Spiritismus. So konnten zwar christliche Elemente wie die Verehrung von Heiligen in die religiöse Matrix integriert werden, wurden aber zu Repräsentanten afrokubanischer Glaubensvorstellungen.⁸⁸

83 Vgl. Lydia Cabrera, *El monte*, La Habana 2018 (= 4. Aufl. 2014) [1954], 15.

84 Kummels, *Popmusik*, 84. *Congo* und *carabalí* sind mit den *lucumí* die wichtigsten Ethnien, aus denen die Sklaven für Kuba rekrutiert wurden.

85 Cabrera, *Monte*, 23. Alle spanisch- und portugiesischsprachigen Zitate werden im Folgenden in eigener Übersetzung wiedergegeben.

86 Vgl. Cabrera, *Monte*, 26.

87 Rauhut, *Santería*, 75, vgl. 75–78. Zu demselben Urteil kommt Palmié, *Exil*, 121f.

88 Vgl. Rauhut, *Santería*, 78–85; Palmié, *Exil*, 144. 166–177.

Die Ethnologin Claudia Rauhut geht sogar so weit, in einer theologischen Perspektive von einer „Konversion ins Heidentum“⁸⁹ zu sprechen. Statt der von katholischen Missionaren intendierten ‚Inkulturation‘ des Christentums kam es in Kuba zur fast vollständigen ‚Exkulturation‘⁹⁰. Dies wiederum interpretiert sie als „subversive gegenhegemoniale Praxis“⁹¹ der kubanischen schwarzen Bevölkerung gegen die dominierende Kultur der Spanier und später der weißen Eliten.

Die Besonderheit des kubanischen Synkretismus besteht darin, eine „plurireligiöse Identität“⁹² hervorgebracht zu haben, die es den Kubanern ermöglicht, zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen souverän zu interagieren.⁹³ Die kubanischen Gläubigen sind in großer Freiheit in der Lage, sich innerhalb dieses multireligiösen Szenarios eine eigene, passende Mischung zusammenzustellen⁹⁴ und entwickeln so eine „spontane, unsystematische Religiosität, die hauptsächlich auf den Alltag bezogen ist“⁹⁵. Daher fallen bei der Mehrheit „religiöse Alltagspraktiken und die konfessionelle Zugehörigkeit stark auseinander“⁹⁶.

Bei der Annahme der Multireligiosität folgen die Autoren dem Konzept der *transculturación* (Transkulturation), das 1940 von dem kubanischen Soziologen Fernando Ortiz als „wesentlich und elementar unverzichtbar für das Verständnis der Geschichte Kubas“⁹⁷ entwickelt worden war. Ortiz grenzt sich damit bewusst von dem anglo-amerikanischen Konzept der Akkulturation⁹⁸ ab, das eher Prozesse des Übergangs von einer Kultur zu einer anderen und dessen soziale Auswirkungen beschreibt.

89 Rauhut, Santería, 59. Ähnlich sieht es Palmié, Exil, 98f, 105, u. a.

90 Vgl. Hermann Brandt, Die heilige Barbara in Brasilien. Kulturtransfer und Synkretismus. Erlangen 2003, 127–133.

91 Rauhut, Santería, 60.

92 Armando Lampe, Problemas de la historiografía del cristianismo en el área del Caribe, in: Hans-Jürgen Prien (Hg.), Religiosidad e historiografía, Frankfurt a. M. 1998, 147–154, hier: 153.

93 Diese sei generell für die Landbevölkerung in der Karibik charakteristisch (vgl. ebd.), in Kuba jedoch in besonderer Weise ausgeprägt (vgl. Armando Lampe, Historia do cristianismo no Caribe, Petrópolis 1995, 147).

94 Vgl. Galván Tudela, Multirreligiosidad, 100–102.

95 Ramírez Calzadilla, Religion, 139.

96 Kummels, Popmusik, 77.

97 Fernando Ortiz, Del fenómeno social de la „transculturación“ y de su importancia en Cuba, in: Ders., Contrapunteo Cubano del tabaco y el azúcar, La Habana 1963 [1940], 98–104, hier: 104.

98 Vgl. Spliesgart, Verbrasilianerung, 72–82.

Mit dem Neologismus Transkulturation möchte Ortiz klarstellen, dass die kulturellen Phänomene in Kuba Ergebnis von Prozessen der Neuschaffung (*neoculturación*⁹⁹) aus den Elementen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen sind, die alle aus ihrer ursprünglichen Kultur entwurzelt waren (*desculturación*¹⁰⁰).

Insgesamt lässt sich das heutige Kuba gut als eine „multireligiöse Gesellschaft [beschreiben], zu der man eine nicht zählbare Menge an Atheisten hinzufügen muss.“¹⁰¹

7. Religiöse Räume als Mikrosphären des Widerstands

Im Folgenden wird die These vertreten, dass sich die ‚populären Schichten‘ der kubanischen Gesellschaft seit etwa 1990 wieder verstärkt den afrokubanischen Religionen zuwenden, weil diese ihnen eine Überlebensstrategie an die Hand geben, die ihnen Räume von Selbstbestimmung, Emanzipation und Widerstand auf der Grundlage ihrer religiös-kulturellen Ressourcen jenseits dogmatischer Reinheitsdiskurse ermöglichen. Da unter den Bedingungen der real existierenden sozialistischen Gesellschaft eine offene politische Praxis überaus schwierig ist, greifen die Kubaner auf Praktiken zurück, die bereits die Sklaven – erfolgreich – gegen das System der spanischen Kolonialherrschaft angewandt hatten. Dies soll anhand von drei Themen gezeigt werden:

7.1 *Spiritualisierung der Lebenswelt als Alternative*

Im Kontext afrokubanischer Religion gilt es als völlig normal, Stimmen zu hören, Vorahnungen oder Intuitionen zu haben, die einem ins Ohr sprechen, prophetische Träume zu empfangen, mit Geistern und Toten zu kommunizieren. Die Ethnologin Huberta von Wangenheim vertritt die These, dass die Fähigkeit zu übersinnlicher – „beGeisterter“ – Wahrnehmung (*médium unidad*) als soziokulturelles Phänomen in Kuba allgegenwärtig ist und eine zentrale Rolle in der Welt- und Selbsterfahrung spielt.¹⁰² Die Wahrnehmungen werden als verstehbare und bedeutsame Botschaften interpretiert, und sie werden schließlich zu etwas Realem, das die soziale Realität reflektiert und produziert. Völlig verkehrt wäre es dagegen, die Kommunikation mit der spirituellen Welt in marxistischer Manier als ‚Entfremdung‘ des Volkes von

99 Ortiz, *Transculturación*, 103.

100 Ebd.

101 Galván Tudela, *Multirreligiosidad*, 100.

102 Vgl. Wangenheim, *Wahrnehmung*, 9–16.

ihren wahren politischen Interessen („Opium“) und Vertröstung auf ein Jenseits zu bewerten.

Die Relevanz der ‚spirituellen Wahrnehmung‘ wurde zur Zeit des *período especial* (wörtlich: Sonderperiode) seit 1989 deutlich, die sich sehr gut als „Kubanischer Surrealismus“¹⁰³ charakterisieren lässt, deutlich. Einerseits hielt der Staat in politischer Hinsicht am Sozialismus als offizieller Ideologie fest und forderte ein entsprechend angepasstes Verhalten, andererseits war die ökonomische Grundlage Kubas mit dem Zusammenbruch der sozialistischen Staaten des Ostblocks und angesichts der weiter bestehenden Blockadepolitik der USA schwierig geworden. De facto hatte in Kuba eine Kommerzialisierung des Lebens im Rahmen der Dollarwirtschaft Einzug gehalten, die jeden Kubaner und jede Kubanerin für die Besorgung überlebenswichtiger Dinge zur Erwirtschaftung von Devisen und damit zu kapitalistischem Handeln nötigte.

Das Leben der Kubaner ist seitdem von einem ständigen Konflikt zwischen offizieller sozialistischer Ideologie, notwendigem kapitalistischen Verhalten und magisch-religiöser Weltsicht bestimmt. Um ihr Überleben zu sichern, müssen die Menschen zwischen verschiedenen Systemen navigieren und vieles tun, was strikt verboten ist. Hinzu kommt die permanente Sorge, wegen einer legalen und/oder illegalen Aktivität denunziert zu werden.

Die afrokubanischen Religionen helfen den Menschen, sich in ihren verschiedenen Rollen in dieser multidimensionalen Realität zurechtzufinden. Auf einer spirituellen Ebene bieten sie einen Raum, in dem jeder und jede seine und ihre Erfahrungen in einem praktischen Ritual ausdrücken, reflektieren, interpretieren und transformieren kann. Auf diese Weise liefern sie Orientierung und schaffen Sicherheit in dem gesellschaftlichen Verwirrspiel. In diesem gilt: „Menschen lügen, aber die Toten sagen die Wahrheit.“¹⁰⁴ Nur „die Toten bilden eine soziale Instanz, die Wahrheit und Sicherheit in einer Welt ausdrückt und verkörpert, die durch Widersprüche und Ungewissheiten charakterisiert ist.“¹⁰⁵

Ein Beleg, dass diese religiöse Weltsicht allgemein anerkannt ist, liefert die kubanische, nach westlichen medizinischen Standards ausgerichtete Psychiatrie. Hier werden auch die religiösen Diskurse von Besessenheit, Verhexung etc. der Patient:innen ernst genommen und respektiert. Umgekehrt wird die Verdrängung übersinnlicher Wahrnehmung als problematisch und Ursache für mentale und psychische Probleme gesehen. Wer in Kuba Stimmen

103 Wangenheim, Wahrnehmung, 16, vgl. 16–24.

104 Wangenheim, Wahrnehmung, 200.

105 Huberta von Wangenheim, El discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas, in: Revista Colombiana de Antropología, 45 (2009), 169–203, hier: 199.

hört, gilt nicht automatisch als verrückt oder psychotisch, sondern als mit einer besonderen ‚Gabe‘ ausgestattet. Es entspricht mittlerweile üblicher Praxis kubanischer, nach westlichen medizinischen Standards ausgebildeter Psychiater, auch die religiösen Diskurse von Besessenheit, Verhexung etc. ihrer Patienten ernst zu nehmen und zu respektieren. Vielfach kooperieren Psycholog*innen und Mediziner*innen offen mit Priestern der *santería* und entscheiden gemeinsam, ob eine psychopathologische oder eine religiös-kulturelle Störung vorliegt, und beraten dann über deren angemessene Behandlung.¹⁰⁶

Damit erkennen sie die Grenzen der eigenen ‚rationalen‘ Wissenschaft ebenso an wie die Gültigkeit traditionellen religiösen Wissens und belegen so die Bedeutung der spirituellen Wahrnehmung für die Gesundheit der kubanischen Bevölkerung. Dies ist auch notwendig, denn anderenfalls müsste die Psychiatrie die Mehrheit der Bevölkerung in Havanna für verrückt erklären.¹⁰⁷

7.2 *Musik als Raum religionskultureller Sinnstiftung*

In der volkstümlichen Musik Kubas ist das afrikanische Erbe bis heute lebendig. Die aus Afrika verschleppten Sklav:innen haben ihr Wissen über afrikanische Weltentstehungslehren, Rituale und damit verbundene kulturelle Praktiken über die Generationen hinweg erhalten. Die Instrumente, der Gesang sowie der Tanz waren immer Teil eines rituellen, kollektiven Geschehens.

Die Musik ist das bevorzugte Mittel der Kommunikation mit den Göttern, sie ist Teil einer Welt, in der sich die Toten immer noch unter den Lebenden befinden, in der die Grenze zwischen Heiligem und Profanen verschwimmt. Das soziale Handeln der Beteiligten – Musikern wie Zuhörern – hat also immer eine religiöse Dimension.¹⁰⁸ Besonders die geweihte *batá*-Trommel gilt als Mittlerin zwischen Menschen und Göttern; ihr Gebrauch ist nur besonders initiierten Personen erlaubt. So nimmt es nicht wunder, dass viele kubanische Musiker in afrokubanische Kultsysteme eingeweiht sind.¹⁰⁹

Der Rekurs auf die eigenen afrokubanischen religiös-musikalischen Wurzeln lässt sich heute wieder verstärkt bei jüngeren, zum Teil international agierenden Jazz- und Fusion-Musikern beobachten, so bei dem Pianisten Chucho Valdés mit Irakere und seinem aktuellen Projekt „Jazz Batá 2“, der Rapperin Telmary, der Hip-Hop-Sängerin Brenda Navarette und der Jazz-Sängerin Daymé

106 Vgl. Wangenheim, Wahrnehmung, 217–262.

107 Vgl. Wangenheim, Discurso, 173.

108 Vgl. Roy, Musik, 24.

109 Vgl. Stefan Hentz, 23 Orishas hören zu. In Havanna entdeckt der Pariser Posaunist Fidel Fourneyron göttliche Klänge, in: DIE ZEIT, 12/2019, 14. März 2019.

Arocena. Damit setzen diese Musiker einerseits ihre kubanischen religiös-musikalischen Traditionen in produktiver Weise fort, andererseits spielen sie auch mit internationalen Musikern und integrieren unterschiedliche westliche Musikstile. Indem sie diese jedoch konsequent mit afrokubanischen Rhythmen verbinden, wenden sie sich aktiv gegen die kulturell-musikalische Hegemonie des Westens und unterscheiden sich auch in ihrer persönlichen, religiösen Performance ganz wesentlich von westlichen Lebensstilen. Zugleich setzen sie sich von der offiziellen staatlichen Doktrin ab. Diese fordert die Pflege und statische Bewahrung des afrikanischen Erbes, um ein bestimmtes kulturelles Image aufrechtzuerhalten, das die nationale Identität (*cubanidad*) bestärkt und sich touristisch gut vermarkten lässt,¹¹⁰ andererseits aber die afrikanischen Traditionen zur Folklore degradiert. Für die Musiker hingegen ist das Erbe Afrikas ein Potential zur Schaffung neuer, freiheitlicher Räume jenseits bestehender Ideologien.

7.3 *Kunst als religiöse Performance*

In analoger Weise stehen die zeitgenössischen Künste in einer wechselseitigen Beziehung zu afrokubanischen Kulturen.¹¹¹ Seit den 1980er Jahren setzen sich Künstler zunehmend mit dem Weltbild der *santería* auseinander und verstehen es als Alternative zum rationalen wissenschaftlichen Weltbild. Unter bildenden Künstlern ist es weit verbreitet, die *orishas*, die Gottheiten der *santería*, in Bildern und Skulpturen in großer Freiheit zur Darstellung zu bringen. Dabei geschieht ein Transfer religiöser Inhalte „vor allem in den Köpfen der Menschen“¹¹². Da die Identität der *orishas* als heilige Wesen nicht auf eine bestimmte Vorstellung festgelegt ist, sondern sich auf unterschiedlichen Ebenen vermitteln lässt, können die Bilder eine Erinnerung, eine Imagination und ein inneres Bewusstsein auslösen und sich so mit der Erfahrungs- und Lebenswelt sowohl der Künstler als auch eines Großteils der Kubaner verbinden.

110 Vgl. Cornelius Schlicke, Tonträgerindustrie und Vermittlung von Livemusik in Kuba. Populäre Musik im Kontext ökonomischer Organisationsformen und kulturpolitischer Ideologien, Berlin 2007, 70–89, 381–386.

111 Vgl. Natalie Göltenboth, Kunst und Kult in Kuba heute. Kurze Revue einer lebendigen Beziehung, in: Heike Drotbohm/Lioba Rossbach de Olmos (Hg.), Afroamerikanische Kontroversen, Marburg 2007, 73–81.

112 Natalie Göltenboth, Yemayá und der Spielzeugdampfer. Zur Sakralität der Ready-mades auf afrokubanischen Altären. Eine Einführung in die bunte Welt der heiligen Spielzeugtiere, Puppen und Wasserschüsseln, in: Heike Drotbohm/Lioba Rossbach de Olmos (Hg.), Ideen über Afroamerika, Marburg 2003, 127–135.

Weitere Ausdrucksformen sind Körperinszenierungen in Musik und Tanz. Die Körper als religiöse Medien dienen hier nicht als symbolische Realität, sondern sind selbst gelebte Realität und verweisen direkt auf eine religiöse Bedeutungsebene jenseits aufgedrängter Essentialismen.¹¹³ Auf diese Weise „stoßen die Künstler mit ihren Arbeiten in die Bereiche des Kultischen vor und visualisieren religiöse Inhalte nach ihrer Fassung“¹¹⁴. Dies ist dadurch möglich, dass „die Spezialisten der afrokubanischen Religionen ... eine große Offenheit gegenüber neuen und subjektiven Formen der Darstellung“¹¹⁵ erlauben.

In diesem Sinne versteht die kubanische Fotographin Elena Martínez ihre künstlerische Darstellung von Körperinszenierungen verschiedener *orishas* explizit als religiösen Akt.¹¹⁶ Wenn sich der Tänzer Carlos Luis Blanco Ramos als *orisha* Yemayá und die Tänzerin Zeleidy Crespo (beide bei Compañía Acosta Danza/Havanna) als *orisha* Ogún in Szene setzen, dann manifestieren sie das Sakrale im Medium ihrer Körper. Dabei bringen sie zum einen ihre spirituelle Schaffenskraft als Künstler zum Ausdruck. Zum anderen verarbeiten sie ihre Erfahrungen im Kontext der kubanischen Gesellschaft und transformieren sie in der Kunst in eine „sehr mächtige Waffe der Existenz und Widerstandskraft“¹¹⁷.

Innerhalb des magisch-religiösen Weltbildes können die Menschen ihre Erfahrungen mit einer spirituellen Sphäre in Beziehung setzen und so die Bedingungen ihres Lebens und die gesellschaftliche Situation in Kuba in einer neuen Weise interpretieren.¹¹⁸ Sie erlangen Deutungs- und Handlungskompetenz und erzeugen – in einer ästhetischen Weise jenseits von Sprache und sogenannter Vernunft – für sich und andere „Minisphären des Gegendiskurses“¹¹⁹. Nicht zuletzt werden auch Performances und nichtsprachliche Medien zu wirksamen „religiös-politischen Statements im öffentlichen Raum“¹²⁰. Zugleich leisten die Künstler als religiöse Akteure eine eigenständige Reinterpretation und Reorganisation des Sakralen.

113 Vgl. Kummels, Körper, 217.

114 Göltenboth, Kunst, 80.

115 Ebd.

116 Vgl. Elena Martínez, 21. Dezember 2019. <https://facebook.com/elenamartineznegrx/fotografx/> (26.5.2020).

117 Ebd.

118 Vgl. Wangenheim, Wahrnehmung, 185–216.

119 Ingrid Kummels, Globale Heilige. Transnationalisierungen des Religiösen in Lateinamerika, in: Zeitschrift für Ethnologie, 136 (2011), 317–335, hier: 326.

120 Ebd.



Abb. 11.1 orisha Yemayá, Gottheit der Meere und der Mutterschaft, dargestellt von Carlos Luis Blanco Ramos (Compañía Acosta Danza/Havanna) 2019. Fotografie von Elena Rodríguez Martínez



Abb. 11.2 orisha Ogún, Gottheit des Eisens, der Werkzeuge und der Kriege, dargestellt von Zeleidy Crespo (Compañía Acosta Danza/Havanna) 2019. Fotografie von Elena Rodríguez Martínez

8. Fazit

Die afrokubanischen Religionen sind für Kubaner sinnvoll und sinnstiftend, denn sie liefern ihnen eine spirituelle, außereuropäische Alternative sowohl zum westlichen Rationalismus als auch zum sozialistischen Materialismus und ermöglichen ihnen so das Überleben zwischen alter, sozialistischer Ordnung und neuer, materialistischer Realität. Allerdings bleibt die Frage offen, inwieweit es den verschiedenen religiösen Akteuren gelingt, ihre Überzeugungen auch in konkrete politische Handlung zu übersetzen. Bei den landesweiten Protesten gegen die Regierung im Juli 2021, die mit Aktionen von Kulturschaffenden begonnen hatten, erhielten die Oppositionellen die vorsichtige Unterstützung einzelner Vertreter der katholischen Kirche.¹²¹ Es gilt abzuwarten, welche Rolle die Religionen in den aktuellen Transformationsprozessen zukünftig einnehmen werden.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: orisha Yemayá, Gottheit der Meere und der Mutterschaft, dargestellt von Carlos Luis Blanco Ramos (Compañía Acosta Danza/Havanna) 2019. Fotografie von Elena Rodríguez Martínez.

Abbildung 2: orisha Ogún, Gottheit des Eisens, der Werkzeuge und der Kriege, dargestellt von Zeleidy Crespo (Compañía Acosta Danza/Havanna) 2019. Fotografie von Elena Rodríguez Martínez.

121 Vgl. Knut Henkel, Die Jungen begehren auf, in: *Publik Forum* 17 (2021), 32f.