

Nicaragua und die Praxis des Marxismus : ein Interview

Autor(en): **Serrano Caldera, Alejandro / Fonet-Betancourt, R. / Gomez-Müller, A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **5 (1985)**

Heft 10

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-652217>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Nicaragua und die Praxis des Marxismus

Ein Interview *

Concordia: Blickt man auf die neuere Geistesgeschichte Lateinamerikas zurück, so kann man darin zweifellos eine starke Präsenz des Marxismus feststellen, die sich besonders im Bereich der Sozialwissenschaften bemerkbar macht und die sehr wahrscheinlich auf den Einfluss der kubanischen Revolution zurückzuführen ist. Man hat aber zugleich den Eindruck, dass auf dem Gebiet der Philosophie die Präsenz des Marxismus in Lateinamerika nicht so stark ist. Wie stehen Sie dazu?

Serrano Caldera: Der wichtigste Bezugspunkt für die Bestimmung der Präsenz des Marxismus in Lateinamerika ist vielleicht Mariátegui. (1) Seine zahlreichen Werke, vor allem aber die *Siete Ensayos sobre la realidad peruana*, stehen für den bedeutendsten bzw. bekanntesten marxistischen Versuch im lateinamerikanischen Kulturraum. Andererseits meine ich, dass – auch wenn es im lateinamerikanischen Denken keine Strömung gibt, die den Marxismus als systematischen Lehrkorpus darstellt – der Marxismus in Lateinamerika jedoch verschiedene, ungleichmässige Ausdrucksformen gefunden hat, wie z.B. in den Bereichen der Wirtschaftstheorie, der politischen Theorie oder der Soziologie – und ein wenig auch in der Philosophie. Es ist aber die sogenannte lateinamerikanische Soziologie, von der vielleicht am ehesten gesagt werden darf, sie sei in direkter Anlehnung an den Marxismus entstanden, und zwar vor allem bei ihrer Herausarbeitung der Dependenzkategorie. Der Dependenztheorie, die seit Anfang der 60er Jahre den theoretischen Rahmen für die Analyse der Entwicklung bzw. Unterentwicklung in Lateinamerika bildet, kommt übrigens deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sie einen völlig neuen Ausgangspunkt für die Analyse des historischen Phänomens der Entwicklung signalisiert. Vorher war doch die Analyse der Entwicklung bzw. Unterentwicklung durch die sogenannten “desarrollistischen Theorien” bestimmt, wobei man sich grundlegend an den Thesen von Rostow orientierte: “take-off”, Übertragung eines bestimmten Industrialisierungsmodells auf Lateinamerika, Importsubstitutionsökonomie, usw. Nun aber war es gerade das Einfügen des Marxismus in die lateinamerikanische Soziologie, die zur Bestimmung des Widerspruchs “Unterentwicklung/Abhängigkeit” führte, und zwar durch die Feststellung einer widersprüchlichen Beziehung zwischen der Entwicklung einerseits und der Unterentwicklung andererseits. Auf dieser Basis konnte dann – dank der Leistung einiger namhafter Sozialwissenschaftler wie z.B. André Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Cardoso, Faletto, Octavio Ianni unter anderen – die Kategorie der lateinamerikanischen Dependenz formuliert werden; eine Kategorie, die in gewissem Sinne die marxistische Analyse der dialektischen Widersprüche vervollständigt, weil sie die marxistische Analyse auf den Bereich der internationalen Bezie-

hungen sowie auf den der Internationalen Arbeitsteilung ausdehnt. Damit vervollständigt die Dependenzkategorie zugleich auch Lenins Imperialismus-Theorie, denn dieser wird nun eine neue Perspektive eröffnet, nämlich die Sicht des Problems von der anderen Seite der Entwicklung des Imperialismus her, d.h. von der Abhängigkeit her.

Es ist also der Bereich der Sozialwissenschaft, in dem sich am deutlichsten die Präsenz des Marxismus in Lateinamerika wahrnehmen lässt. Andererseits aber ist in diesem Zusammenhang ebenfalls die Entwicklung einer dialektischen Denkrichtung bei bestimmten brasilianischen Autoren, die sich vornehmlich mit pädagogischen Fragen beschäftigen, zu erwähnen. Ich denke hier z.B. an Paolo Freire, an Hernan und Maria Fiori, aber auch an andere brasilianische Anthropologen und Philosophen, die, ohne eine "orthodoxe" Auffassung des Marxismus als Ausgangspunkt zu haben, doch bestimmte marxistische bzw. hegelianische Kategorien – wie die Dialektik von Herr und Knecht – übernehmen und sie auf die historische, politische, pädagogische Situation Lateinamerikas kreativ anwenden, um dadurch eine "Pädagogik der Befreiung" zu gestalten.

Was die kubanische Revolution und ihren Einfluss betrifft, so meine ich, dass sie in der Tat einen geschichtlichen Schnittpunkt in Lateinamerika markiert, und dass sie daher auch einen notwendigen Bezugspunkt für die Erörterung der neueren lateinamerikanischen Marxismus-Rezeption darstellt. Mit der kubanischen Revolution wird die Entwicklung einer ganzen Reihe von Denkansätzen potenziert, die – auch wenn sie nicht Schule machen werden – doch alle die marxistische Analyse übernehmen.

Schliesslich möchte ich noch bemerken, dass der Marxismus auch in der – sagen wir mal – "klassischen" lateinamerikanischen Philosophie präsent ist, und zwar durch die Reflexion über Kategorien, deren Gültigkeit heute Gegenstand theoretischer Diskussion ist. Ich meine z.B. den Begriff des Klassenkampfes und die Frage seiner allgemeinen Gültigkeit oder auch die Problematik der Beziehung zwischen Basis und Überbau. In diesem Zusammenhang muss man aber auch den Einfluss von Gramsci sowie den von Hegel auf die politische Philosophie Lateinamerikas erwähnen, denn solche Begriffe wie konkrete Totalität oder Praxis sind feste Bestandteile in der Entwicklung des Marxismus in Lateinamerika geworden.

Concordia: Eigentlich haben Sie unseren Eindruck bestätigt, dass die Präsenz des Marxismus in Lateinamerika weit stärker in der Sozialwissenschaft als in der Philosophie ist. Aber wie erklären Sie sich diese Tatsache?

Serrano Caldera: Der Grund dafür liegt, so meine ich, in den lateinamerikanischen Prioritäten. Die philosophische Reflexion bedarf einer Begrifflichkeit, deren unmittelbare Brauchbarkeit sich nicht unbedingt von der eigenen philosophischen Reflexion ableiten lässt. Die lateinamerikanische Geschichte verlangt dagegen vom Philosophen, dass er die Begriffe praktisch anwendet, d.h. dass er die Denkansätze als Instrumente für die Analyse der konkreten Wirklichkeit braucht. Und gerade dieser praktischen Ausrichtung hat man in Lateinamerika den Vorzug vor der theoretischen Reflexion über Natur und

Gültigkeit bestimmter Denkkategorien gegeben. Heute lässt sich allerdings ein grosses Interesse daran feststellen, die marxistische Philosophie zu vertiefen. Wenn ich hier vom Marxismus als Philosophie spreche, so muss ich gleich dazu sagen, dass der Terminus "marxistische Philosophie" präzisiert werden sollte. Meinerseits würde ich sagen, dass die marxistische Philosophie sich im Grunde in den 'Ökonomisch-philosophischen Manuskripten' und in den 'Thesen über Feuerbach' finden lässt. Für mich sind dies die zwei Texte, aus denen die marxistische Philosophie entwickelt werden sollte.

Zur Weiterentwicklung und Vertiefung der marxistischen Philosophie in dem eben angedeuteten Sinne könnte andererseits auch die Kategorie der Praxis beitragen, so wie sie in den Thesen über Feuerbach erläutert wird, wo unter anderem sehr deutlich wird, dass Marx im Gegensatz zu Feuerbach sowohl in den Thesen über Feuerbach als auch in der Deutschen Ideologie das Bewusstsein des Menschen als Produkt seines sozialen Daseins versteht, aber so, dass damit keine blosser Widerspiegelung des natürlichen Lebens, sondern ein Prozess gemeint ist, in dem die historische Praxis des Menschen beteiligt ist.

Concordia: Wir wollen nun die Perspektive der Fragestellung wechseln und die Frage aufwerfen, ob die Konkretisierung der marxistischen Philosophie in einem bestimmten Kontext für den Marxismus selbst problematisch wird oder nicht. Anders gefragt: Welche Konsequenzen ergeben sich für den Marxismus aus seiner Kontextualisierung in Lateinamerika?

Serrano Caldera: Ich glaube, dass dadurch die Entwicklung der marxistischen Theorie potenziert wird. Alles hängt allerdings davon ab, wie man die Dinge nimmt. Beim Rekurs auf den Marxismus läuft man Gefahr, den Marxismus als einen Block fertiger Lösungen für die sozialen Probleme anzusehen. Ich habe mich gerade auf die Kategorie der Praxis berufen, weil sie eine grössere Flexibilität bei ihrer eventuellen Einführung in die geschichtliche Realität unseres Kontinents zeigen kann, sofern sie den Bezug auf die eigene Praxis einer jeden Gesellschaft mitimpliziert. Der Marxismus ist tatsächlich grossen Gefahren ausgesetzt, wie z.B. der Gefahr der Sklerose seiner Kategorien. Wenn der Marxismus als blosser Anwendung bestimmter Formeln verstanden wird, bleibt er hinter der geschichtlichen Wirklichkeit zurück und tut nichts anderes, als dieser eine theoretische Zwangsjacke anlegen zu wollen. Daher stimme ich mit Ihnen überein, wenn Sie – wie ich aus Ihrer Frage entnehme – sagen, dass die historischen Erfahrungen die Entwicklung der marxistischen Theorie nähren können. Die Bedingung dafür ist allerdings die, dass wir uns von Dogmen, von festgelegten Formeln befreien und somit flexibel genug werden, um aus der ständigen Auseinandersetzung zwischen Wirklichkeit und Theorie lernen zu können. Ich kann das anhand eines Beispiels verdeutlichen. Hätten wir in Nicaragua – das ist meine ganz persönliche Meinung, d.h. ich spreche hier nicht sosehr als Botschafter bzw. Sprachrohr einer offiziellen Interpretation, sondern mehr als Philosoph und Politologe – die Bildung der Diktatur, d.h. des Somoza-Staates durch Anwendung jener klassischen Kategorie erklären wollen, nach welcher der Staat die ökonomisch herrschende Klasse repräsentiert, so hätten wir sehr wahrscheinlich

das Spezifische unserer Situation nicht begreifen können. Denn in Nicaragua traf das nicht zu. Die dialektische Interpretation der Wirklichkeit zeigt uns etwas anderes. Somozas Macht wird durch einen militärischen Apparat (die Guardia Nacional) hervorgebracht. Somoza repräsentiert nicht die ökonomisch herrschenden Klassen. Der Staat konstituiert sich als ein Repressionsapparat, von dem aus Gesellschaft und Wirtschaft beherrscht werden. In Nicaragua haben wir also das Phänomen mit umgekehrten Zeichen. Im Fall unseres Landes ist die politisch-militärische Macht diejenige, die das ökonomische Element bestimmt. Wären wir theoretisch inflexibel gewesen, so hätten wir dieses Phänomen gar nicht erkannt. Die Folge daraus wäre dann eine irreführende Strategie gewesen. Für uns ist also die revolutionäre Situation nicht als Produkt der Radikalisierung des Klassenkonflikts anzusehen – wie es in anderen Gesellschaften, auch lateinamerikanischen, der Fall sein kann. Der dialektische Widerspruch stellt sich für uns auf einer anderen Stufe dar, nämlich auf der Stufe einer vom Imperialismus organisierten und konstituierten politisch-militärischen Struktur. Es darf eben nicht vergessen werden, dass die Guardia Nacional die Besetzungsmacht der Marines ablöst und dass Somoza ein Marine in nicaraguanischer Uniform ist. Es geht um den Kern einer Macht, die auf fremden Elementen gründet; Elemente, die der Auffassung der imperialen Expansion entsprechen. Es handelt sich also weniger um den Widerspruch sozialer Klassen, so wie Marx ihn in dem Europa des 19. Jahrhunderts zur Zeit des Frühkapitalismus wahrgenommen hat. Die Wirklichkeit ist also nicht die gleiche. Hätte man demnach in Nicaragua die Revolution ausschliesslich als Klassenkonflikt konzipiert, so hätte man es kaum geschafft, dass das nicaraguanische Volk sich in allen seinen verschiedenen sozio-ökonomischen Schichten um eine Vorhut (die Sandinistische Front) vereinigte, um gegen eine militärische Macht zu kämpfen, die ihrerseits Vertreter der expansiven imperialen Macht war. Nebenbei darf ich bemerken, dass die Interessen des Imperialismus in Nicaragua nicht ökonomischer, sondern eher geopolitischer, strategischer Natur sind.

Die adäquate theoretische Interpretation einer geschichtlichen Situation ist also entscheidend für den Entwurf der politischen Strategie innerhalb einer konkreten historischen Praxis. Bei unserer Frage sind also zwei Aspekte zu unterscheiden: auf der einen Seite steht die theoretische Formulierung, auf der anderen aber die Praxis, die die theoretische Auffassung beeinflussen kann. Vom zweiten Aspekt aus würde ich noch betonen, dass die Theorie als ein historisch relativer Wert anzusehen ist. Es gibt keine absoluten Begriffe. Z.B. kann der Klassenkampf – und damit möchte ich keineswegs diesen Begriff, der zur Klärung einer ganzen Reihe von Phänomenen beigetragen hat, für ungültig erklären – mit seinen klassischen Merkmalen in einer bestimmten Gesellschaft bzw. Krise nicht vorkommen. Dafür tauchen andere dialektische Widersprüche auf, und zwar mit solcher Kraft, dass sie einen Veränderungsprozess vorantreiben können. Deshalb ist es für den Philosophen, den Soziologen oder den Politologen wichtig, einen geschichtlichen Prozess nicht nur im Lichte der Theorie zu untersuchen. Sie sollen auch die Thesen einer Theorie im Lichte der historischen Wirklichkeit überprüfen.

Concordia: Aber es kann doch nicht einfach darum gehen, die Thesen irgend-

einer Theorie mit der Wirklichkeit zu kontrastieren. Es muss sich auch um die Frage handeln, ob aus der Praxis eines Volkes sich neue theoretische Fragestellungen ergeben. Es würde also auch um die Fähigkeit der Integration theoretischer Neuheiten gehen. Ferner scheint es uns, dass gerade in der Annahme dieser Herausforderung die marxistische Theorie die Möglichkeit finden könnte, sich vom Eurozentrismus zu befreien, der ihre bisherige Entwicklung gewissermassen bestimmt hat. Wie sehen Sie dieses Problem? Geht es für Sie auch darum?

Serrano Caldera: Ja, für mich geht es gerade darum. Ohne einen theoretischen Optimismus bzw. eine Verherrlichung des Begriffes vertreten zu wollen, darf ich doch meinen, dass die Pflicht des Philosophen darin besteht, die theoretischen Neuheiten zu suchen. Sie haben es richtig gesagt: Der Marxismus ist eine ethnozentrische Kategorie geworden. Seine Entwicklung hat sich in Übereinstimmung mit den Problemen Europas vollzogen. Auf unserem Kontinent haben wir oft den Marxismus mechanisch angewandt, d.h. wir haben ihn unkritisch übernommen, wie wir den Positivismus, den Liberalismus und den Rationalismus übernommen haben. Die einzige Möglichkeit, den Marxismus kritisch zu übernehmen, ergibt sich aus der Integration von Theorie und Praxis. D.h. man soll den Marxismus aus der Dimension der Praxis heraus übernehmen.

Was die Modifikationen, die unsere Geschichte in die marxistische Theorie einbringen kann, betrifft, so würde ich zunächst als grundlegend für die marxistische Analyse unserer Wirklichkeit die Formulierung der Hypothese ansehen, dass der Klassenkampf keine allgemeine Regel für unterentwickelte Gesellschaften ist oder zumindest für bestimmte dieser unterentwickelten Gesellschaften. Ferner wäre auch wichtig, die Einsicht zu formulieren, dass bestimmte Widersprüche, die in der marxistischen Theorie als untergeordnete erscheinen, sich doch im Rahmen konkreter geschichtlicher Situationen in bestimmende und überbestimmende Widersprüche verwandeln. Der politische Faktor z.B. kann ein determinierendes Element des ökonomischen Faktors werden. Daraus ergeben sich verschiedene Implikationen: Die Politik und der sogenannte Überbau haben eigene Konsistenz, sie sind nicht nur Widerspiegelung bzw. Produkt der ökonomischen Basis, die ihre Konsistenz auf andere Bereiche der Gesellschaftsstruktur projizieren würde. Wir stehen hier vor einem neuen fundamentalen Widerspruch, der jenen Widerspruch, der in der klassischen marxistischen Theorie als Motor und Dynamik der Geschichte definiert wurde, beeinflusst. In der nicaraguanischen Gesellschaft gab es eigentlich keine Klassenbildung. Aus diesem Grund ist für uns der Begriff des Klassenkampfes etwas zweideutig und abstrakt. Zumal der Kampf nie durch den Konflikt zwischen denjenigen, die die Produktionsmittel besitzen, und denjenigen, die die Arbeitskraft stellen, bestimmt wurde.

Wir sollten also steife Kategorien und Begriffe, die – gerade weil sie der europäischen Gesellschaft und einem bestimmten historischen Moment entsprechen – Hoheiten der Vernunft geworden sind, beiseite lassen und den Mut haben, ernsthaft in unserer Geschichte nach anderen Konstanten, die zumindest Hypothesen für die philosophische Reflexion sein sollen, suchen.

Concordia: Diese Weiterentwicklung des Marxismus auf der Basis der latein-amerikanischen Geschichte ist auch sehr wichtig im Hinblick auf den Entwurf eines authentischen politischen Programms für Lateinamerika. Denn ein in Lateinamerika kontextualisierter bzw. inkultrierter Marxismus könnte auch zur Begründung eines politischen Programms beitragen, das nicht unbedingt mit dem technischen Projekt der Industriestaaten übereinzustimmen hat, und zwar deshalb nicht, weil es andere kulturelle Interessen berücksichtigt, wie z.B. die Interessen unserer eingeborenen Völker.

Serrano Caldera: Genau. Der Bezug auf unsere eingeborenen Völker, die eine andere Kulturtradition und andere Probleme haben, führt uns allerdings zur Frage der kulturellen Synthese Lateinamerikas. Wie ich in meinem Buch *Filosofia y crisis* (2) zeige, besteht das Problem Lateinamerikas darin, dass es noch keine Synthese gebildet hat und daher noch Ausdruck überlagerter kultureller Kategorien ist. Jede Kultur aber ist eine Synthese. Darüber hinaus ist Lateinamerikas Problem noch komplexer, weil wir in 300 Jahren einen Weg zurückgelegt haben, der von vorkolonialen zu kolonialen Gesellschaften geführt hat, und von diesen zu den nationalen Gesellschaften, zum Liberalismus, zum Positivismus, zum Rationalismus und zum Marxismus. Jahrtausende der Menschheitsgeschichte konzentrieren sich in Lateinamerika in einer Zeitspanne von 300 bis 400 Jahren. Die Konsolidierung einer Synthese ist noch nicht möglich gewesen. Wir denken weiterhin segmentär: Indigenismus – dessen besserer Ausdruck wahrscheinlich Mariátegui war –, Hispanismus – dessen Ausdruck sich in den “Institutos de cultura hispanica” findet –, Positivismus – wie in Mexiko, Brasilien und Argentinien –, Rationalismus usw.

Aber um auf unser Gesprächsthema zurückzukommen, darf ich noch auf einen anderen Aspekt hinweisen, der die Eigentümlichkeit unserer Situation noch deutlicher macht, nämlich die Kirche. Wollten wir die Haltung der Kirche in Lateinamerika mit Hilfe der traditionellen Kategorien analysieren, so würden wir fast gar nichts von dem verstehen können, was dort zur Zeit geschieht, wo – wie in Nicaragua – die Kirche sich auf die Seite der Armen und der revolutionären Bewegungen stellt.

Concordia: Mit diesem Hinweis schneiden Sie bereits eine Frage an, die wir ebenfalls aufwerfen wollten. Gemeint ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Marxismus und Religion im Lichte der neuen nicaraguanischen Erfahrung. Es ist bekannt, dass die radikale, dogmatische Religionskritik des traditionellen Marxismus die Religion als Opium für das Volk disqualifiziert. Nun muss man sich fragen, ob nach der Erfahrung in Nicaragua und in Lateinamerika überhaupt eine solche These nicht doch radikal revidiert werden sollte.

Serrano Caldera: Ich glaube, ja. Es ist an der Zeit, mit dem Dialog zwischen zwei Dogmen aufzuhören: einerseits das Dogma derjenigen, die meinen, die Religion sei Opium für das Volk, und andererseits das Dogma derer, für die der Marxismus die Fleischwerdung des Teufels ist. Solange diese starren

Positionen bestehen bleiben, wird man theoretisch kaum vorankommen. In Nicaragua z.B. gab es auf theoretischer Ebene eine derartige Diskussion, auf praktischer Ebene aber identifizierte sich ein Teil der Kirche mit der Entwicklung des revolutionären Prozesses. Und ich muss sagen: Das konkrete Engagement half dem Dialog viel mehr als die theoretische Diskussion. Auf theoretischer Ebene muss jedoch eine Entdogmatisierung der Diskussion durchgeführt werden. In Lateinamerika können wir die Kirche nicht mit den Begriffen beurteilen, mit denen Marx sich die Kirche im 19. Jahrhundert in Europa vorstellt, noch mit den Begriffen, mit denen sich die Marxisten in Europa die Haltung der Kirche gegenüber den revolutionären Bewegungen erklären. Man darf nicht aus einer historischen konjunkturellen Situation eine permanente, allgemeingültige Interpretationskategorie machen. Wir sollten damit aufhören, fremde Begriffe auf unsere eigene Wirklichkeit zu übertragen. Wie ich schon andeutete, war in Nicaragua die Entdogmatisierung der Positionen eine Konsequenz der Praxis. Die nicaraguanische Revolution orientiert sich nicht an klassischen marxistischen Kategorien, sondern an dem Bemühen, die Realität adäquat zu verstehen. Die Interpretation der Wirklichkeit geht also nicht von dem Glauben aus, dass die Revolution bereits in irgendeinem Kapitel des Kapitals oder der Kritik der Politischen Ökonomie enthalten ist. Bei der Analyse der Wirklichkeit muss man wirklich den Versuch unternehmen, den Marxismus zu entplatonisieren. [. . .] Gerade dieses Anliegen hat revolutionäre Denker und Politiker verschiedener Ideologien um eine gemeinsame Praxis gruppiert, und diese Praxis hat ihrerseits der Revolution ihre Einheit sowie ihren realen Inhalt gegeben. Ich darf hier gleich hinzufügen, dass die nicaraguanische Revolution eine nationalistische Revolution ist, in dem besseren Sinne dieses Wortes wohlgermerkt. Es ist wichtig, hierauf hinzuweisen, weil Lateinamerika noch auf der Suche nach der Nation ist. Gerade deshalb besteht ein revolutionäres Anliegen darin, die Nation, die Identität, den Volkscharakter zu suchen, um dadurch sowohl die Zielsetzung als auch den anti-imperialistischen Charakter des revolutionären Prozesses besser bestimmen zu können. In diesem Zusammenhang darf ich vielleicht noch daran erinnern, dass Nicaragua der Expansion der USA bereits vor dem Ost-West-Konflikt ausgesetzt gewesen ist. In der Tat fängt die Reihe der USA-Interventionen in Nicaragua 1856 an, als William Walker – ein Sklavenhändler aus den Südstaaten – sich selbst zum ersten Präsidenten der Republik ernannte. Später, 1912 – zur Zeit des Widerstandes von Celadon –, gibt es auch eine Intervention der USA, die das Land mit einer Pause von neun Monaten 20 Jahre lang besetzen. Es ist auch die Zeit des Widerstandes von Sandino. Alle diese Ereignisse bestimmen die Geschichte, das Denken und das Verhalten unseres Volkes. D.h. das nationale Bewusstsein entsteht gerade im Zusammenhang mit den Angriffen der fremden Kräfte. Bei uns also fängt die Nation mit einem negativen Sinn an: Sie fängt mit der Ablehnung dessen an, was man uns von aussen her auferlegen will. Die Reaktionen und Auffassungen, durch welche wir unsere historische nationale Identität suchen, kommen gerade dann zum Ausdruck, wenn die USA in unser Land eindringen. Dieses historische Erbgut ist gerade das, was die Sandinistische Front für sich selbst wiedererlangt, und auch das, was dem Sandinismus seine theoretische Dimension verschafft. Denn gerade weil der Imperialismus

ein Element der inneren Geschichte unseres Landes wird, gerade deshalb wird die Nation zunächst als Ablehnung der Interventionskräfte gedacht. Von hier aus beginnen wir Nicaraguaner, unsere Identität in einer gemeinsamen historischen Bestimmung, in einem gemeinsamen Territorium und in einer Reihe auch gemeinsamer Werte und Grundsätze wiederzuerkennen. In diesem Rahmen findet auch die Kirche ihre Dimension, und zwar auf der Seite der Armen sowie auf der Seite einer Revolution, die die Nation sucht und die sich ebenfalls mit den Armen identifiziert. Auf dieser Ebene stellt sich der Widerspruch zwischen Kirche und Revolution nicht als Streit um die Existenz Gottes oder die der Seele dar. Der Widerspruch betrifft vielmehr die Interpretation der Botschaft Christi, sofern sich diese in den Armen konkretisieren soll. Es handelt sich also um eine Frage praktischer Prinzipien und Werte: Gerechtigkeit, Menschenwürde, usw. [. . .]

Concordia: Sie haben eben gesagt, dass im Bereich der Gerechtigkeit ein Sektor der Kirche und der Marxismus zusammenkommen. Im Kampf um die Gerechtigkeit ist also diese grundlegende Übereinstimmung festzustellen. Nun aber stellt sich die Frage, dass Christen und Marxisten das Engagement für die Gerechtigkeit je anders begründen. Wie verstehen Sie – vom Marxismus aus – die Möglichkeit einer ontologischen Begründung dieses Engagements? Und könnte sie die Basis für einen besseren Dialog mit den Christen bilden?

Serrano Caldera: In Nicaragua findet bereits ein Dialog statt. Denn der Dialog zwischen Christentum und Marxismus kommt zustande, indem man gegen ein repressives System kämpft, indem man versucht, eine möglichst freie Gesellschaft aufzubauen und indem man sich bemüht, die Entfremdung zu überwinden. All diese sozialen Veränderungen haben aber mit einer Dimension, die aus dem individuellen Sein des Menschen kommt, zu tun. Obwohl der Mensch in einem bestimmten historischen Kontext gesehen werden muss, haben die sozialen Veränderungen an sich keinen Sinn, wenn das einzelne Subjekt nicht erfährt, dass es sich in der beispielsweise durch eine Revolution geschaffenen neuen Situation voll verwirklicht. Darin liegt für mich die ontologische Begründung der sozialen Veränderung. Die Veränderung der Gesellschaft darf nicht auf die Philosophie, aber auch nicht auf die Ökonomie und Soziologie beschränkt werden. Es ist darauf zu achten, dass die Ablösung der Systeme bzw. der Produktions- und Organisationsformen der Gesellschaft den Menschen in die Lage versetzt, menschlicher und freier zu werden, damit er tatsächlich zu der ihm zustehenden Würde kommt. Man muss also untersuchen, ob und inwieweit die strukturelle, soziale und politische Veränderung im Dienste der besseren Selbstfindung des Menschen steht.

Concordia: Um auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Marxisten und Christen in Nicaragua zurückzukommen: Wie werden seitens der Marxisten jene Christen beurteilt, die sich für den Befreiungsprozess des Volkes einsetzen und die von der offiziellen Kirche als "iglesia popular" disqualifizierend bezeichnet werden? Sind diese Christen für die Marxisten Christen oder Marxisten?

Serrano Caldera: Da geht es, so meine ich, um eine Frage, die sich in Nicaragua nicht gestellt hat, und zwar deshalb nicht, weil beide, Christen und Marxisten, in der Praxis ein gemeinsames Erbgut vorfinden. Als historische Praxis geht die Revolution über den Marxismus als Theorie bzw. Ideologie hinaus. Die Dringlichkeiten der alltäglichen Arbeit haben vielleicht aber auch dazu geführt, sich nicht jeden Tag bei der Festlegung theoretischer Positionen bzw. bei der Demarkierung ideologischer Bereiche aufzuhalten. Festzustellen ist vielmehr eine Identifizierung, eine Überwindung von Dogmen, und zwar auf beiden Seiten. Praktisch gibt es eine Begegnung im Bemühen um den Wiederaufbau des Landes. Die Marxisten, so glaube ich, wissen, dass die Christen doch Christen sind und dass sie eben von Prinzipien ausgehen, die ihnen eigen sind. Ihrerseits wissen die Christen, dass die Marxisten als solche sich von anderen theoretischen und historischen Kategorien leiten lassen. Angestrebt wird übrigens weder eine Symbiose noch ein buntes Gemisch beider Positionen, obwohl es sich andererseits um keine bloss konjunkturelle taktische Allianz handelt. Beide Denkweisen werden im radikalen geschichtlichen Prozess der Herausbildung der nicaraguanischen Nation tief verflochten. Dabei wird allerdings jede Denkweise ihre eigenen Charakteristika beibehalten.

Concordia: Aus Ihrer Darstellung wäre also zu folgern, dass die Christen ihren Rekurs auf die marxistische Analyse keineswegs mit einer Übernahme des Marxismus als System verbinden. Ist man sich dessen bewusst?

Serrano Caldera: Zur Zeit ist das kein Diskussionsthema in Nicaragua. Wir können zwar auf diese Frage eingehen, mir würde es allerdings etwas abwegig vorkommen. Sicher hat der Marxismus seinen teuflischen Charakter verloren. Das ist ein grosser qualitativer Schritt, genauso wie die Tatsache, dass Theologen das analytische Instrumentarium der Marxisten einsetzen, um das Verhältnis zwischen der transzendenten Botschaft und der Gesellschaft aufzuheben. Ich meine jedoch, dass es in der nicaraguanischen Revolution weder eine "Marxisierung" der Christen noch eine Christianisierung der Marxisten gegeben hat. In Wirklichkeit dürfen Marxismus und Christentum nicht als die zwei Pole eines Widerspruchs angesehen werden, wo der eine den anderen absorbiert und umgekehrt. Für mich stellt sich dieses Problem als die Frage der Begegnung verschiedener geistiger und ethischer Positionen in einem geschichtlichen revolutionären Kampf um die Gerechtigkeit dar.

Concordia: Bei Ihrer Erläuterung des Verhältnisses zwischen Marxismus und Christentum haben Sie sozusagen den Beitrag des Marxismus zur Entwicklung des politischen Bewusstseins der Christen unterstrichen, indem Sie z.B. den Rekurs der Christen auf die marxistische Analyse hervorhoben. Aber könnte man nicht ebenso von einem Beitrag des Christentums zur Entwicklung des Marxismus sprechen?

Serrano Caldera: Ich glaube, ja. Nur bin ich unsicher, ob es sich dabei um einen Beitrag zum Marxismus selbst, der ja eine Theorie mit bestimmten Kategorien und Methoden ist, handeln kann. Ich zumindest würde im Moment

nicht wagen, es kategorisch zu bejahen. Sicher steht dagegen der Beitrag des Christentums zum revolutionären Prozess in Lateinamerika; ein Beitrag, der vor allem sozialetischer Natur ist. Zweifellos hat die christliche Gerechtigkeits- und Freiheitsethik das politische Bewusstsein breiter Bevölkerungsschichten in Lateinamerika mitgeprägt. Ferner ist der Beitrag der Befreiungstheologie und der Christen überhaupt entscheidend für die Entfaltung befreiender Prozesse gewesen – zumindest in Nicaragua. Welchen Einfluss das religiöse Denken auf den Marxismus auszuüben vermag, das ist allerdings eine Frage, die ich hier nicht zu entscheiden wage.

ANMERKUNGEN

* Das Interview erschien bereits in: Concordia, Heft 7/1985. Internationale Zeitschrift für Philosophie (Materialis Verlag, Rendelerstr. 9 - 11, Frankfurt 60). Für Concordia haben R. Fornet-Betancourt und A. Gomez-Müller mit A. Serrano Caldera am 15. Okt. 1984 in Paris gesprochen. Von der Redaktion Widerspruch leicht gekürzt. A.S. Caldera ist Botschafter Nicaraguas in Frankreich und Ständiger Vertreter seines Landes bei der UNESCO.

- 1) José C. Mariátegui (Peru, 1894 - 1930) gilt als einer der ersten Theoretiker des Marxismus in Lateinamerika. Mitbegründer der Kommunistischen Partei Perus.
- 2) Vgl. A. Serrano Caldera. *Filosofia y crisis*. Managua 1984.

Buchhandlung am Helvetiaplatz

- | | | |
|-----------------------------|---|-----------|
| Peter Glotz, | Manifest für eine neue europäische Linke.
112 Seiten. | Fr. 15.— |
| Neil Postmann, | Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung
im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie.
206 Seiten. | Fr. 23.20 |
| Urs Frauchiger, | Verheizte Menschen geben keine Wärme.
Plädoyer für eine selbstbewusste Kultur.
143 Seiten. | Fr. 26.— |
| Itinera,
Fasc. 2/3 1985, | Auf den Spuren weiblicher Vergangenheit.
Berichte des Zweiten Schweizerischen Historikerinnentreffens. 247 Seiten. | Fr. 25.— |

Genossenschafts-Buchhandlung
Stauffacherstrasse 60
Postfach 764
8026 Zürich
Tel. 01-241 42 32