Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 5 48. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, 15. März 1984

Am späten Nachmittag jenes Samstags (12. März 1977) wurde unser Priesterbruder *Rutilio Grande* ermordet. Dieses Ereignis fiel wie ein schweres Gewicht auf unseren (damals neuernannten) Erzbischof, *Monseñor Romero.* Es hat ihn zutiefst verändert, so daß er sich bekehrte und uns das Beispiel gab, das alle kennen ... Von jenem Augenblick an war dieser Mann ein anderer, er wuchs und wuchs, und in den drei Jahren seines Zeugnisses wurde er eine Gestalt von nationaler, ja weltweiter Ausstrahlung ... Und nun sehen wir die Krönung in der Weise seines Sterbens: daß er den Martertod starb, daß er starb wie Rutilio Grande.»

Diese Sätze aus einer Homilie vom 25. März 1980[1], dem Tag nach dem Mord an Erzbischof Oscar Arnulfo Romero von San Salvador stammen vom einzigen salvadorensischen Bischof, der dann auch an der großen öffentlichen Totenfeier teilnahm: Monseñor *Rivera Damas,* inzwischen sein Nachfolger. Sie bestätigen, was *Plázido Erdozain* in seinem «San Romero di America»[2] ausführlicher erzählt: die Verwandlung Romeros in der Nacht, die er mit der Gemeinde von Aguilares nach dem Überfall auf deren Pfarrer, Rutilio Grande, zubrachte. Dieser wirkte dort als erster Jesuit unter den Kleinbauern und Plantagenarbeitern im «Zuckertal».[3] Nach Erdozain war es der Anblick der Armut, in der der Pater, sein langjähriger Freund, gelebt hatte, der den Erzbischof überwältigte. Er weist aber darauf hin, daß Anfänge eines Wandlungsprozesses schon in allerersten Weisungen spürbar wurden, die der Erzbischof nach eingehender Berichterstattung über ein Massaker vom 28. Februar 1977, sechs Tage nach seiner Amtseinsetzung, an einer Priesterzusammenkunft gab. Die Priester, die das wahrnahmen, standen ihm bis dahin äußerst skeptisch gegenüber und umgekehrt ...[4] Zur Frage dieser Wandlung kommt im folgenden ein Freund und enger theologischer Mitarbeiter Romeros, *P. Jon Sobrino SJ,* zu Wort. Wir befragten ihn im Rahmen eines längeren Gesprächs in Zürich (vgl. S. 53ff. dieser Nummer). *L. K.*

Bischof Romeros Bekehrung

Persönlich habe ich Bischof Romero bis zu seiner Ernennung und Einsetzung zum Erzbischof der Hauptstadt nicht gekannt. Nach allem, was zu hören war, erfüllte er das Bild des «guten Priesters», der Kirche, dem Papst gehorsam. Er hatte auch bereits ein gutes Herz, aber sein Kopf war noch ganz traditionell. In diesem Sinn war er ein *geteilter Mensch.* Für seine Bekehrung – wenn ich dieses biblische Wort für Sinnesänderung hier einsetzen darf – sehe ich *drei Wurzeln.*

► *Erstens:* Er war ein enger Freund von Pater *Rutilio Grande SJ.* Sie kannten sich seit Jahren. Romero war überzeugt, daß Grande ein guter Priester war, aber mit der pastoralen Arbeit, wie er sie betrieb, war er *nicht* einverstanden. Als Rutilio Grande am 12. März 1977 ermordet wurde, hat Romero plötzlich verstanden: Wenn Rutilio in der Nachfolge Jesu wie Jesus *gestorben* ist, dann hat er auch in seiner Nachfolge gelebt und gewirkt. Das heißt: es ging Romero plötzlich auf, daß sein Freund das *Evangelium* gepredigt hat und es *so* gepredigt hat *wie Jesus,* daß also seine prophetische Art nicht «Politik» oder «Marxismus» war, sondern ganz wesentlich im Evangelium wurzelte und daran auch gebunden blieb. Das war die erste, tiefe Erfahrung, die den Erzbischof prägte.

► Eine *zweite* Erfahrung hängt ebenfalls mit dem Tod von Rutilio Grande zusammen: Er war der erste Priester, der in El Salvador ermordet wurde. Nach seinem Tod hatten wir – Priester, Schwestern und engagierte Laien – viele und sehr lange Gespräche und Sitzungen mit Erzbischof Romero. Manchmal haben wir 8-9 Stunden lang über die Situation der Kirche gesprochen. Im Zuge dieser intensiven Begegnungen hat Romero erfahren, daß diejenigen Priester, die bisher in seinen Augen verdächtig waren, ganz ehrlich zu seiner Verfügung standen. Umgekehrt mußte er erleben, daß die «guten Prie-

ZEUGNIS

Freundschaft mit Erzbischof Romero: Drei Wurzeln seiner Bekehrung – Ermordung seines Freundes Rutilio Grande SJ – Romero entdeckt dessen Treue zum armen Jesus – Betroffen vom evangelischen Engagement verdächtigter Seelsorger – Der direkte Kontakt mit Glaube und Hoffnung der verfolgten Armen – Das Handeln eines befreiten Menschen. *Jon Sobrino, San Salvador*

FRIEDEN

Engagement des Trappisten Thomas Merton: Mühsame Suche nach einem monastischen Leben – Sehnsucht nach der je größeren Einsamkeit – Inspiriert zu wahrer Solidarität mit den Mitmenschen – Der köstliche Geschmack der weltlichen Dinge – Wacher Beobachter des politischen Geschehens – Nimmt die Gefahr eines drohenden atomaren Holocaust wahr – Kritisch-weiterführende Aktualisierung der Lehre vom «gerechten Krieg» – Strategien sozialer Verteidigung – Nimmt Partei in innenpolitischen und sozialen Konflikten der USA – Wie politisch darf ein Mönch sein? *Kurt Remele, Bochum*

THEOLOGIE

«Wir sollten Gott Gott sein lassen»: Gespräch mit *Jon Sobrino SJ* – Elemente theologischer Praxis in El Salvador – Methodischer Ausgangspunkt: Zuerst beschreiben, was passiert, dann erst mit Texten konfrontieren – Wie wird gesellschaftliche Wirklichkeit zur Sprache gebracht? – «Zeichen der Zeit» und das Neue in der Geschichte – Ohne Glauben an ihn ist Christus nicht Christus – Voraussetzungen der Theologie in Europa: der universelle Anspruch des modernen Menschen – Theologie ist partiell und parteilich – Wenn die Armen das Evangelium ergreifen – Suche nach einer neuen Solidarität – Reale Geschichte der Kirche wird zur Ekklesiologie.
Interview: L. Kaufmann und N. Klein

Um eine neue theologische Praxis in Asien (2): Suche nach einer «Theologie der Menschen» – *Befreiendes Potential in alten Geschichten* – Implizite Theologie im Kampf der Menschen um Veränderungen – Der ungehobene Schatz des religiösen Schrifttums – Durch neue Interpretationen zeigt es sich als Niederschlag geschichtlicher Kämpfe – Bhagawadgīta: Kritisch-reflektierender Dialog mit Gott – Wenn die Gerechtigkeit zerstört ist, steigt Gott in die Geschichte hinunter (Avatara) – Messianisches Bewußtsein und Rebellionen aus buddhistischer Inspiration.
Samuel Rayan, Delhi, Indien

LITERATUR

Letzter Gruß vom «Stillen Don»: *M. A. Scholochow,* gestorben am 21. Februar 1984 – Literaturnobelpreisträger 1965 – Karriere in Staat und Partei – «Der stille Don»: Klassiker des sozialistischen Realismus? – Epos über den Untergang des Kosakentums – Zweifel an der Autorschaft – «Neuland unterm Pflug»: Literarische Darstellung der Kollektivierung – «Sie kämpften für die Heimat»: Erzwungenes Umschreiben im Wechsel der offiziellen Geschichtsdeutungen – Literatur im Klassenkampf. *Robert Hotz*

ster», wie er sie gleich den andern Bischöfen bisher sah, ihm in dieser Situation der Verfolgung und des Risikos die Unterstützung versagten. Dies war seine zweite Entdeckung: daß die Echtheit des Glaubens unabhängig ist von äußeren, disziplinären Formen und auch von dem, was man Orthodoxie zu nennen pflegt. Denn es waren die «unorthodoxen», angeblich «marxistischen» Priester, die jetzt, in der Stunde der Gefahr, zu ihm standen und einen großen Einsatz leisteten.

► Die *dritte* Wurzel – die entscheidendste, obwohl weniger punktuell, sondern über einen längeren Zeitraum wirksame – war Romeros ständiger *Kontakt mit den armen Leuten* in den Kommunitäten. Kaum Erzbischof geworden, begann er, die Pfarreien und Basisgemeinden auf dem Land zu besuchen. Er war überrascht und betroffen vom Glauben und der Hoffnung dieser Menschen und von der Verfolgung, der sie ausgesetzt waren. Schon damals wurden viele Katechisten ermordet. Für ihn war dies die größte Entdeckung. Die tiefe Freude, die er im Kontakt mit dem Glauben dieser Kommunitäten erlebte, brachte ihn zur Einsicht: Der Ort des Evangeliums, wo es sozusagen hervorquillt, ist nicht dort, wo er bisher dachte, etwa in Rom, im Vatikan. Nicht, daß er antipäpstlich geworden wäre, aber er erfuhr seine Entdeckung als einen sehr tiefgreifenden Wandel der *Sehweise,* ja als eine Veränderung, die seine ganze Person erfaßte; das, was wir eine echte persönliche Bekehrung nennen.

Ein Hinweis oder Indiz für diesen Wandel: Früher litt Romero unter seiner schwachen Konstitution. Er war zwar nicht krank, aber er hatte Probleme, und so fuhr er jedes Jahr für einen Monat nach Mexiko, um seine Ruhe zu haben. Später, in einer Situation, die viel mehr von ihm forderte, zeigte er Durchstehvermögen. Seine Bekehrung machte ihn ganzheitlich: er war fortan ein *befreiter Mensch.* Es war nicht nur eine innere Freiheit, sie zeigte sich nach außen in der neuen Unabhängigkeit seiner Taten, in der Art, wie er fortan predigte, wie er die Wahrheit sagte über das Land und über das, was da geschah. Die Wahrheit hat ihn befreit, und diese innere Freiheit hat ihn ermächtigt, die verdeckte, niedergehaltene Wahrheit an den Tag zu bringen: ohne Hemmungen und ohne dem «zweiten Gedanken» nachzugeben, d.h. vor den Folgen und Folgerungen zurückzuschrecken.

Seine Bekehrung hat ihn auch von seinem Amt befreit. Gewiß, er war und blieb Erzbischof. Selbstverständlich. Aber er verstand sein Amt fortan anders. Er war ein freier Mensch, und das hieß, daß er sich als Erzbischof nicht mehr an gewisse konventionelle Regeln gebunden fühlte, daß er neue Wege ging.

Ein Beispiel: Bevor er seinen vierten Hirtenbrief (August 1979) schrieb, schickte er an alle Pfarreien und Basisgemeinden einen Fragebogen. Darin gab er den Christen seine Absicht kund, etwas über die Situation im Lande und die Rolle der Kirche in dieser Situation zu schreiben. Deshalb stelle er ihnen einige Fragen, z.B. «Was ist Ihrer Ansicht nach die größte Sünde im Land?» – «Was halten Sie vom Wirken der Regierung?» – «Was denken Sie über die Bischöfe, den Nuntius und mich, wie wir uns in dieser Situation verhalten oder verhalten sollten?» – Das Überraschende war nicht nur, daß er solche Fragen stellte, sondern daß und wie er das, was in den Antworten stand, auch tatsächlich in den Hirtenbrief einbrachte.

Ein ähnliches Beispiel hatten wir vor seiner Abreise an die große Bischofsversammlung von Puebla im Januar 1979 erlebt. Er predigte in der Kathedrale. Ich war dort und hörte ihn. Er sagte: Ich gehe dorthin als Vertreter von euch, den Gläubigen. Das meinte er ganz ernst. Drei Monate vorher hatte er nämlich schon einen Fragebogen verschickt: Was geschieht in eurer Gemeinde, wollte er wissen, was für eine salvadorianische Kirche soll ich in Puebla vorstellen und einbringen?

Dieses Vorgehen war bei uns unerhört. Nur ein freier Mensch konnte überhaupt auf so einen Gedanken kommen.

Schließlich ist auch an seine Spannungen mit den anderen Bischöfen und mit dem Chef der römischen Bischofskongregation zu erinnern. 1978 schrieb Erzbischof Romero zusammen mit Bischof Rivera Damas von Santiago de Maria (vordem Weihbischof und heute Erzbischof von San Salvador) einen sehr eingehenden Hirtenbrief über die Volksorganisationen, ihr Recht und ihre Notwendigkeit. Am Tag der Veröffentlichung gaben vier andere Bischöfe (drei Bischöfe und ein Weihbischof) ein Kommuniqué heraus, das die Volksorganisationen pauschal als «links» und somit «falsch-orientiert» charakterisierte; deshalb könne die Kirche sie nicht unterstützen. Nicht genug damit: die vier Bischöfe unterschrieben einen 15seitigen Brief an Kardinal Baggio in Rom, der eindeutig gegen Romero gerichtet war. Romero hat unter der Haltung dieser Kollegen sehr gelitten, aber immer als ein freier Mensch. Eines Tages schrieb er an den genannten Kardinal, wenn er oder der Papst entscheide, er solle zurücktreten, so sei er bereit. Solange er aber Erzbischof sei, fügte er hinzu, müsse er nach seinem Gewissen handeln.

Jon Sobrino, San Salvador

[1] Vgl. Oscar Romero, évêque et martyr, Editions STEP und *dial,* Paris 1980, S. 7.

[2] Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1981. Erdozain (S. 31ff.) erwähnt mehrere Schritte Romeros, mit denen dieser nach der Ermordung Rutilios den Bruch der guten Beziehungen zur Regierung und das Risiko der «Illegalität» (auch innerkirchlich) markierte.

[3] Vgl. Orientierung 1977, S. 97 und 98f. (Text einer Predigt von Rutilio Grande mit dem Satz «Es ist praktisch illegal, echter Christ zu sein in unserem Land»). Sein Leben wurde gekennzeichnet durch «zwei Konversionen»: zur Pastoral einer größtmöglichen Partizipation und zum Dienst an der enteigneten Landbevölkerung. Vgl. Rutilio Grande, Martir de la Evangelización Rural, Ed. UCA, San Salvador 1978, S. 19/23.

[4] Erdozain gibt die Eindrücke einer im Dienst der Basisgemeinden stehenden Priestergruppe wieder, die schon 1972 – «unter schlechten Vorzeichen» – mit Romero (damals Hilfsbischof von San Salvador) zu tun hatte (vgl. S. 14, 21ff., 26ff.).

Mönch – mitten in der Welt

Zum Friedensengagement von Thomas Merton

In der Karwoche des Jahres 1941 kam der 26jährige *Thomas Merton,* zweieinhalb Jahre vorher zum Katholizismus konvertiert, für einige Tage der Einkehr in die Trappistenabtei *Our Lady of Gethsemani* in Kentucky. Zu Weihnachten kehrte er zurück und blieb in Gethsemani. Er wurde Postulant, Novize, Mönch, Priester. Nach einem meist wilden, nicht gerade asketischen Leben glaubte er, bei den Trappisten den von Gerard Manley Hopkins in einem Gedicht beschriebenen «Himmels-Hafen» gefunden zu haben, jenen Ort, «wo Sturmwind ruht, wo stumm im Hafen ist die grüne Flut, entrückt dem schaukelnden Meer».[1]

Doch in Wahrheit hat Merton seinen «Himmels-Hafen» erst betreten, als er im Jahre 1968 auf einer Ordensleutekonferenz in Bangkok tot auf dem Boden seines Zimmers liegend aufgefunden wurde. Der elektrische Ventilator, der noch unter Strom stand, lag quer über seiner Brust. Man nimmt an, er habe geduscht, dann in der Nähe des Ventilators einen Herzanfall erlitten und im Sturz den Ventilator mitgerissen. Vielleicht aber hat er auch, als er barfuß auf dem Steinfußboden stand, einen tödlichen elektrischen Schlag erhalten.

In der Abtei von Gethsemani dagegen blies der Sturmwind für Merton oft scharf, des Meeres Wellen waren gewaltig. Schon früh in seinem monastischen Leben verspürte Merton eine Sehnsucht nach größerer Einsamkeit, und er war nahe daran, zu den Kartäusern oder Kamaldulensern überzutreten. Es kam deshalb zu ständigen Konflikten zwischen Merton und seinem Abt, *Dom James Fox.* Diese fanden erst ein Ende, als Merton nach einer Zeit als Novizenmeister (einer seiner Novizen war der jetzige Kulturminister Nicaraguas, Ernesto Cardenal) 1965 die Erlaubnis erhielt, in einer Einsiedelei abseits des Klosters zu

[1] G.M. Hopkins, Gedichte. Hamburg 1948, S. 91.

leben. Einsamkeit, allerdings, bedeutete für Merton nicht selbstsüchtige Abkapselung von der monastischen Gemeinschaft und der übrigen Welt, sondern war für ihn die Bedingung der Möglichkeit wahrer Gottesbegegnung, wahrer Selbstfindung und wahrer Solidarität mit seinen Mitmenschen. «Mertons wichtigste Entdeckung», schrieb *Henri Nouwen,* einer der zurzeit bedeutendsten Autoren auf dem Gebiet der Spiritualität in den Vereinigten Staaten, «war vielleicht die Entdeckung seines Mitmenschen in der Tiefe seiner eigenen Einsamkeit. Er machte in der Tiefe seines Schweigens die Erfahrung einer neuen Solidarität und schien dort, wo er ganz allein war, die Basis der Gemeinschaft zu finden. In der Stille wandelte sich sein Spott zu Großzügigkeit, seine Arroganz zu Solidarität, sein Sarkasmus zu Mitleid.»[2] Und an anderer Stelle betonte Nouwen: «Das Paradoxe an Mertons Leben besteht in der Tat darin, daß sein Rückzug von der Welt ihn in engeren Kontakt mit ihr brachte.»[3] Da Merton außerdem eine warmherzige und gesellige Person war, die ein starkes Bedürfnis nach menschlichen Kontakten hatte, lebte er letztlich ständig in einer Dialektik von Sehnsucht nach größerer Einsamkeit und dem Verlangen nach menschlicher Nähe und sozialem Engagement, die er nie in einer glatten Synthese aufzuheben vermochte. War Merton am Anfang seines Klosterlebens von der strengen Lebensform, dem strikt vorgegebenen Tagesablauf, der nahezu absoluten Unterwerfung unter den Abt durch das Gelübde des Gehorsams angetan gewesen, so wurde er im Laufe der Jahre zu einer kontroversen monastischen Gestalt, die ein Einsiedlerleben führte, sich mit Zen-Buddhismus und Philosophie, Psychologie und Soziologie, Religionswissenschaft und Ökumene, Ökologie und moderner Literatur beschäftigte und politische Schriften verfaßte. Der junge Konvertit, der die sündige Welt fliehen wollte, entwickelte sich zu einem die Welt und ihre schönen Seiten bejahenden Menschen und beschrieb diese seine Haltung mit dem ihm eigenen Humor einmal so: «Ich trinke Bier, sooft ich eines kriegen kann. Ich liebe Bier und gerade dadurch die Welt.»[4] Merton erkannte aber auch, daß man nicht gregorianisch singen darf, wenn man nicht gleichzeitig für die Geschundenen und Unterdrückten schreit. Diese weltoffene Haltung führte ihn dazu, sich der Gefahr eines drohenden atomaren Holocausts bewußt zu werden und gegen Krieg und Aufrüstung Stellung zu beziehen: «Es ist nur zu einfach, sich in den Elfenbeinturm privater Spiritualität zurückzuziehen und zuzulassen, daß sich die Welt in die Luft sprengt. Eine solche Entscheidung wäre unmoralisch und käme einer Kapitulation gleich.»[5] Merton beschäftigte sich in der letzten Dekade seines Lebens intensiv mit Fragen der christlichen Friedensethik und widersetzte sich in zahlreichen Schriften den «pathologischen Kriegsvorbereitungen»[6] der beiden Supermächte. Leider wird diese politische Seite von Mertons Wirken viel zu wenig beachtet, und man sieht in ihm – wie in einem erst kürzlich erschienenen Wörterbuch der Kirchengeschichte – ausschließlich einen «Autor geistlicher Schriften».[7]

Im Kampf gegen «pathologische Kriegsvorbereitungen»

Merton wurde während des Ersten Weltkrieges geboren. Im Zweiten Weltkrieg entschloß er sich, nur Sanitätsdienst zu leisten, weil er die unterschiedslose Tötung der Zivilbevölkerung durch Bombenangriffe als Todsünde ansah (er wurde dann allerdings für untauglich erklärt, weil er zu wenig Zähne hatte). Während dieses Krieges trat er ins Kloster ein und verlor seinen Bruder John Paul, der 1943 nach einem Bombenangriff auf Mannheim mit seiner Maschine über der Nordsee abstürzte und kurz darauf starb. Anfang der sechziger Jahre gab Merton seiner Überzeugung Ausdruck, daß Christen nicht mittun dürfen, wenn Ost und West eine atomare Auseinandersetzung als legitim betrachten, und vertrat die Ansicht, der automatisch mit jedem atomaren Krieg verbundene Völkermord sei in sich ein so großes moralisches Übel, «daß auch der edelste Zweck ihn *nicht* rechtfertigen *könne,* auch nicht die Verteidigung der höchsten und heiligsten Werte».[8] Merton berief sich bei seiner Verurteilung atomarer Kriegsführung unter anderem auf *Pius XII.,* der 1954 in einer Ansprache an den 8. Weltkongreß der Ärzte folgendes zu den ABC-Waffen erklärt hatte: «Wenn die Anwendung dieses Mittels eine solche Ausdehnung des Übels mit sich bringt, daß es sich der Kontrolle des Menschen völlig entzieht, muß sein Gebrauch als unsittlich verworfen werden. Es würde sich dann nicht mehr um ‹Verteidigung› gegen Unrecht und notwendige ‹Sicherung› rechtmäßigen Besitzes handeln, sondern einfachhin um Vernichtung allen Menschenlebens innerhalb des Aktionsbereiches. Dies ist aus keinem Grunde erlaubt.»[9] Merton wandte sich gegen eine zu großzügige Interpretation der vom Papst angesprochenen Frage der Kontrollierbarkeit des Einsatzes nuklearer Massenvernichtungsmittel, die zu der Auffassung führen könnte, «daß eine auf Leningrad abgeworfene Wasserstoffbombe von zwanzig Megatonnen ‹ganz unter Kontrolle› sei, weil all ihre Wirkungen meßbar sind, und wir wissen, daß die Explosion Leningrad vernichten und der radioaktive Niederschlag je nach Windrichtung die Bevölkerung von Helsinki und Riga auslöschen würde.»[10] Pius XII. wollte dagegen nach Merton zum Ausdruck bringen, «daß der Einsatz der Bombe ‹aus keinem Grunde erlaubt› sei, wenn es dabei zur unkontrollierten Vernichtung aller Menschen in Leningrad ohne Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten, Feinden, Freunden, Frauen, Kindern, Säuglingen und alten Menschen käme, ganz abgesehen von den zusätzlichen Auswirkungen radioaktiven Niederschlags über neutralem Gebiet, den man sicher nicht kontrollieren kann.»[11]

Mindestens ebenso maßgebend wie diese päpstliche Aktualisierung der klassischen «bellum iustum»-Lehre war für Thomas Merton das konkrete Vorbild und Beispiel des gewaltlosen Jesus und ein Leben in seiner Nachfolge und unter seiner Forderung der Feindesliebe: «... wir haben in der Tat das Gebot, unsere Feinde zu lieben, und dieser Verpflichtung kann man nicht durch leere Worte nachkommen. Es genügt nicht, auf den Knopf zu drücken, der eine Fünfmillionenstadt in einen Aschenhaufen verwandelt, und sich im Herzen zu sagen ‹das schmerzt mich mehr als euch› oder zu erklären, daß all das nur aus Liebe geschehe.»[12] Wer wie Merton den Einsatz nuklearer Massenvernichtungsmittel grundsätzlich verwirft, wird sich konsequenterweise in dem Dilemma befinden, wie er dann die Drohung mit Atomwaffen «glaubwürdig» aufrechterhalten kann. Er wird außerdem durchaus den Kriterien traditioneller Moraltheologie gerecht, wenn er glaubt, daß – wie Merton es formuliert hat – «sogar die Androhung einer totalen oder fast totalen Vernichtung eines Feindes durch Nuklearwaffen unmoralisch ist.»[13] Der Trappistenmönch kritisierte deshalb auch die Politik des «Gleichgewichts des Schreckens», die nicht echten Frieden, sondern «Spannung, Verwirrung, Argwohn und krankhaften Haß»[14] zur Folge habe. Merton war allerdings, wie er auch selbst betonte, kein Vertreter eines deontologischen Pazifismus. Eine vollkommen einseitige Abrüstung betrachtete

[2] H. Nouwen, Thomas Merton: Contemplative Critic. San Francisco [2]1981, S. 50.
[3] H. Nouwen, Reaching Out. The Three Movements of the Spiritual Life. Glasgow [4]1983, S. 58.
[4] T. Merton, Contemplation in a World of Action. London 1980, S. 144.
[5] T. Merton, Introduction: Breakthrough to Peace. Norfolk 1962, S. 11.
[6] T. Merton, Red or Dead, the Anatomy of a Cliché: A. Marrin, Hrsg., War and the Christian Conscience: From Augustine to Martin Luther King, Jr. Chicago 1971, S. 295.
[7] C. Andresen, G. Denzler, dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte. München 1982, S. 591.
[8] T. Merton, On Peace. London 1976, S. 35.
[9] Zitiert nach: A.-F. Utz, J.-F. Groner, Hrsg., Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. Freiburg 1961, Nr. 5364.
[10] T. Merton, On Peace (s. Anm. 8), S. 49.
[11] Ebd., S. 49.
[12] Ebd., S. 39.
[13] Ebd., S. 35.
[14] Ebd., S. 38.

er als naiv. Ernsthafte und mutige schrittweise Abrüstungsinitiativen einer Seite hielt er jedoch als Ausweg aus dem Balanceakt des gegenseitigen Terrors für unbedingt erforderlich.

Gewaltlose Strategien sozialer Verteidigung

Als vielversprechende und über jeden moralischen Zweifel erhabene Form eines Widerstandes gegen einen Aggressor im Atomzeitalter sah Merton die gewaltlosen Strategien der sozialen Verteidigung an. Ein innerer Wandel des Menschen schien ihm allerdings die Voraussetzung für ihren Erfolg zu sein. Statt des Vertrauens in die Vernichtungskapazität der Atomwaffen forderte Merton eine Rückbesinnung der Christen auf ihre «spirituellen Waffen», mit denen «die frühe Kirche die gesamte römische Welt eroberte».[15] Er war sich bewußt, daß nicht nur Nichtchristen, sondern auch die meisten Christen die Präferenz des Evangeliums für gewaltlose Widerstandsformen belächeln und als «sentimental» abtun. Trotzdem oder gerade deswegen verlangte Merton, daß die Kirche die Führung auf dem Weg zu einer gewaltlosen Lösung der Schwierigkeiten und zur Abschaffung des Krieges als Mittel zur Beilegung internationaler und innerstaatlicher Auseinandersetzungen übernehmen solle: «Friede muß gepredigt werden, die Gewaltlosigkeit muß als praktische Methode erklärt werden und darf nicht verspottet werden als ein Ventil für Spinner, die sich selbst in Szene setzen wollen.»[16]

Merton studierte zur Frage des gewaltlosen Widerstandes eingehend die Person und die Schriften *Mahatma Gandhis* und sah in ihm «einen der sehr wenigen Menschen unserer Zeit, der die Grundsätze des Evangeliums auf die existierenden politischen und sozialen Probleme auf eine Art und Weise anwandte, daß sein Zugang zu diesen Problemen *untrennbar* religiös und politisch zugleich war».[17]

Außer mit Gandhi beschäftigte sich Merton unter anderem mit dem österreichischen Bauern *Franz Jägerstätter,* der sich trotz guten Zuredens seiner Freunde, seines Pfarrers, seines Bischofs, geweigert hatte, in Hitlers Armee Militärdienst zu leisten, sowie mit *Adolf Eichmann,* dem SS-Obersturmbannführer, der mit der «Endlösung» der Judenfrage beauftragt war. Die Auseinandersetzung mit Eichmann, den die Gerichtspsychiater für geistig gesund erklärt hatten, rief in Merton Mißtrauen gegenüber der Vorstellung von der Gutmütigkeit und Vernünftigkeit des geistig normalen Durchschnittsbürgers hervor: «Und nun wird uns bewußt, daß gerade die *geistig Gesunden* am allergefährlichsten sind. Es sind die geistig Normalen, die gut Angepaßten, die ohne Bedenken und ohne Ekel die Raketen auf ihre Ziele richten und die Knöpfe drücken, die das große Festival der Zerstörung in Gang setzen werden, das sie, die *geistig Normalen,* vorbereitet haben.»[18]

Merton erkannte, daß seine Einstellung zu Krieg und atomarer Aufrüstung zu Konflikten mit Forderungen des Staates führen könnte. Was *Martin Luther King* und mehrere von Mertons engsten Freunden, darunter die *Brüder Berrigan,* lehrten und praktizierten, war auch die Überzeugung Mertons: Im Extremfall ist der Christ verpflichtet, wie die Märtyrer Gott mehr als dem Staat zu gehorchen. Heute ist das die Ansicht nicht nur vereinzelter US-amerikanischer Bischöfe wie Erzbischof *Hunthausen* von Seattle, sondern Überzeugung fast der gesamten Bischofskonferenz. «Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe vom 3. Mai 1983», erläuterte Erzbischof *John R. Quinn* von San Francisco, «bedeutet: *Erstens:* Jede Regierung begeht eine Todsünde, wenn sie Atomwaffen benutzt, ob zum Angriff oder zur Verteidigung. *Zweitens:* Jeder katholische Soldat muß den Befehl zum Abschuß einer Atomwaffe verweigern, auch wenn er vom Präsidenten selber kommt.»[19] Mertons Kritik an der Regierung der USA mangelte es nicht an Schärfe. Als Philip Berrigan auf dem Katholikentag 1982 in Düsseldorf *Ronald Reagan* wegen dessen massiver Erhöhung der Militärausgaben und Kürzung staatlicher Sozialleistungen als «Gangster» titulierte, berief er sich dabei auf Thomas Merton, der diese Bezeichnung angeblich schon eineinhalb Jahrzehnte früher für einen amerikanischen Präsidenten gebraucht hatte. In einem Brief an die Zeitschrift *Commonweal* bezeichnete Merton, der sich energisch gegen das amerikanische Engagement in Vietnam aussprach, diesen Krieg als ein Unternehmen «voller Torheit, Brutalität und massiver Dummheit ..., die für die Blindheit der Machtpolitiker typisch ist».[20]

Wie «politisch» darf ein Mönch sein?

Mertons teils aggressive Anklagen gegen amerikanische Politiker bezeugen allerdings nur eine Seite seiner schillernden Persönlichkeit. Die andere Seite war in ihren Urteilen zurückhaltender und wirkte mäßigend. Er sah die Friedensbewegung keineswegs durch eine rosa Brille. Trotz seiner grundsätzlichen Übereinstimmung mit vielen Zielen der Bewegung beklagte er deren Oberflächlichkeit, forderte Verständnis und Mitgefühl für alle Gegner des Peace Movement, war skeptisch gegenüber allzu spektakulären Protestaktionen.

Neben den Fragen von Krieg und atomarer Aufrüstung setzte sich Merton intensiv mit dem Kampf der amerikanischen Farbigen um ihre Rechte auseinander. Seine Sympathie galt der mit gewaltlosen Methoden agierenden Bürgerrechtsbewegung von Martin Luther King. Aber auch als viele Farbige der USA allmählich zur Gewaltanwendung übergingen, verurteilte sie Merton nicht, obwohl er selbst Anhänger der Gewaltlosigkeit blieb. Vielmehr versuchte er, die Motive des gewaltsamen Vorgehens zu verstehen und die Anliegen der Farbigen weiterhin zu den seinen zu machen.

Gewissen Leuten war Merton «zu politisch» geworden. Man verdächtigte ihn, ein Instrument der Kommunisten zu sein, und seine Ordensoberen verboten ihm, gegen den nuklearen Krieg zu schreiben, weil dies angeblich kein Thema für Mönche sei. Merton war darüber bestürzt und wütend und bezeichnete seinen Orden in einem Brief als «willkürlich, unverständig, entmutigend, gefühllos, verrufen und absurd».[21] Trotz dieser keineswegs schmeichelhaften Beurteilung seines Ordens wollte Merton ein Mönch von Gethsemani bleiben und war davon überzeugt, daß lautstarke Rebellion gegen die Entscheidung seiner Oberen oder gar der Austritt aus dem Orden weder der Kirche noch der Friedensbewegung, weder seinen Vorgesetzten noch ihm selbst gedient hätte. Merton protestierte, aber sein Protest war leise. Er brachte Kopien seiner Friedensschriften in Umlauf und publizierte Artikel unter Pseudonymen wie *Benedict Monk* und *Marco J. Frisbee.*

Im Jahre 1963 veröffentlichte *Papst Johannes XXIII.* die Friedensenzyklika *Pacem in terris* und erklärte darin, «daß es in unserem Atomzeitalter der Vernunft widerstrebe, «den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten».[22] Daraufhin schrieb Merton einen Brief an den Generalabt der Trappisten, in dem er feststellte, «es sei eine gute Sache, daß Papst Johannes seine Enzyklika nicht bei unseren Zensoren hat durchbringen müssen».[23]

[15] Ebd., S. 42.
[16] Zitiert nach: J. Forest, Thomas Merton. A Pictorial Biography. New York 1980. S. 73.
[17] Zitiert nach: H. Nouwen, Thomas Merton (s. Anm. 2), S. 137.
[18] T. Merton, On Peace (s. Anm. 8), S. 83.
[19] *San Francisco Examiner.* 5. Mai 1983, S. 5.
[20] Zitiert nach: M. Furlong, Alles, was ein Mensch sucht. Thomas Merton, ein exemplarisches Leben. Freiburg 1982, S. 323.
[21] Zitiert nach: J. Forest, Thomas Merton (s. Anm. 16), S. 75.
[22] Johannes XXIII., Pacem in terris, Nr. 127: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Hrsg. vom Bundesverband der katholischen Arbeiterbewegung. Kevelaer [3]1976, S. 305f.
[23] Zitat nach: J. Forest, Thomas Merton's Struggle with Peacemaking: G. Twomey, Hrsg., Thomas Merton: Prophet in the Belly of a Paradox. Paulist Press, New York 1978, S. 31.

Es spricht einiges dafür, daß Johannes XXIII. Mertons Friedensschriften kannte und es durchaus begrüßte, daß ein Mönch über die Atomkriegsgefahr und Möglichkeiten der Abrüstung nachdachte. Es darf auch vermutet werden, daß Johannes XXIII. – und dies würde einmal mehr die Größe, Aufgeschlossenheit und den Weitblick dieses Papstes zeigen – größere Zuneigung zu Merton als zu dessen Zensoren empfand. Er sandte die Stola, die er bei seiner Krönung getragen hatte, als Zeichen der Anerkennung und Hochschätzung an den angefeindeten Trappistenmönch von Gethsemani. Die Sympathie des Papstes für Merton ist sicherlich kein Grund, an Mertons Thesen nicht auch kritische Anfragen zu stellen. Sie ist allerdings zweifellos ein zusätzlicher Grund, Merton und seine Schriften ernstzunehmen, gerade auch die zur Friedensfrage, gerade auch in der jetzigen weltpolitischen Situation.

Kurt Remele, Bochum

DER AUTOR ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für christliche Gesellschaftslehre der Abteilung für katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum.

«WIR SOLLTEN GOTT GOTT SEIN LASSEN»

Gespräch mit dem Theologen Jon Sobrino

Auf Einladung der ökumenischen Vereinigung «Theologen für solidarische Entwicklung» und in Zusammenarbeit mit anderen im Dialog mit der Dritten Welt engagierten Gruppen und Institutionen fand vom 20. bis 22. Januar in Luzern ein *Christliches Treffen der Solidarität mit Zentralamerika* statt. Über 800 Frauen und Männer haben daran teilgenommen und in gegen 30 Arbeitsgruppen Einzelthemen durchbesprochen. Größten Zulauf hatte die Arbeitsgruppe «Befreiungstheologie», welche *Jon Sobrino SJ* aus El Salvador mitgestaltete. Er hielt auch vor dem Plenum eine vielbeachtete Ansprache «Widerstand als Weg der Hoffnung» über Verfolgung und Auferstehung in El Salvador sowie eine Meditation zu Luk 6, 20–26.[1]

Sobrino wirkt als Theologe an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) der Jesuiten in San Salvador. 1938 im Baskenland geboren, kam er schon als 18jähriger Novize in die zentralamerikanische Ordensprovinz. Nach Studien in St. Louis/USA und Frankfurt begann er seine Tätigkeit als Professor. Als nicht minder wichtig betrachtet er aber auch seine publizistische Aufgabe als Mitarbeiter der Zeitschrift *ECA* und der *«Cartas a las Iglesias»* (Briefe an die Kirchen) und als Herausgeber des Informationsbulletins *«Proceso»*. Unter seinen Büchern ist das bekannteste seine Christologie: *Cristología desde América Latina* (Mexico [2]1977, englisch: Christology at the Crossroads. New York 1978). Mehrere Aufsätze schrieb er über Erzbischof Romero (vgl. *Titelseite)* und zu Themen der Ekklesiologie in den Zeitschriften ECA, Concilium und Christus (Mexico).[2]

Anläßlich des Luzerner Treffens hatten wir Jon Sobrino auch bei der «Orientierung» zu Gast. Im folgenden geben wir ein Gespräch wieder, das Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein mit ihm führten. *(Red.)*

Theologische Praxis in El Salvador ...

Orientierung (O): Jon Sobrino, Sie haben seinerzeit in Europa studiert, fühlen sich aber heute als Lateinamerikaner und sind vielleicht der im deutschen Sprachraum bekannteste Theologe aus Zentralamerika. Was verstehen Sie unter theologischer Praxis, worin sehen Sie selber Ihre besondere Art im Vergleich zu dem, was Ihnen in Europa an Theologie begegnet ist oder heute noch begegnet?

Jon Sobrino (S): Theologie, das ist meine und meiner lateinamerikanischen Kollegen Überzeugung, muß von der Wirklichkeit ausgehen und in sie eindringen. In Europa ging man – mindestens zu meiner Studienzeit – von Texten aus, von Dogmen und Theologien, und noch heute hört man oft: «Das hat Karl Rahner, das Hans Urs von Balthasar gesagt, und das sagt in Lateinamerika der und der.» Auch das Alte und Neue Testament wird meist so gesehen: es sind Texte. Für uns geht es darum, eine Wirklichkeit zur Sprache zu bringen.

Ich nenne ein Beispiel. 1977: Im Zuge verschärfter Unterdrükkung der Campesinos und ihrer Organisationen werden zunehmend auch Katechisten, «Delegados de la Palabra» und schließlich auch Priester getötet. Erzbischof Romero bittet uns, zu dieser Situation etwas Theologisches zu schreiben. Was tun wir dann, was heißt für uns Theologie? Es heißt erstens: *beschreiben, was passiert.* Was immer frühere Theologen zu ähnlichen Situationen über «Verfolgung» geschrieben haben mögen, was man in Kirchengeschichtsbüchern über «Christenverfolgung» usw. lesen kann: *uns* geht es zuerst um die Tatsache, *daß* sehr viele Menschen umgebracht worden sind; dann erst stellt sich uns die Frage, *warum* hat man sie getötet? Etwa weil sie sich geweigert haben, eine Wahrheit des Glaubens zu leugnen? Wenn die Frage so gestellt wird, müssen wir mit Nein und Ja zugleich antworten.

Was ich sagen will: Die Wirklichkeit ist komplex, und deshalb müssen wir Sie zuerst als solche verstehen. Sodann geht es zweitens darum, den erarbeiteten Befund mit der Heiligen Schrift, mit der christlichen Tradition zu konfrontieren und der Analyse damit eine begriffliche Struktur zu geben. In dieser Hinsicht müssen wir unsere Grenzen eingestehen: im Vergleich zu den Europäern kommen wir uns in unserem Kontext wie die *Vor-Sokratiker* vor. Jene konnten sich nicht auf eine so ausgearbeitete Denktradition berufen, wie sie z. B. Aristoteles und andere Autoritäten für die Philosophie und Theologie sind. Sie gingen von der erfahrenen Natur aus und fragten nach deren Wesen, zum Beispiel: was ist Wasser?

O: Sie haben immerhin selber diese Autoritäten studiert ...

S: Natürlich. Ich heiße nicht Thales von Milet, und in der Begrifflichkeit sind wir in Lateinamerika noch weitgehend Erben unserer europäischen Ausbildung. Aber wenn wir auf die Geschichte unseres Kontinents blicken – ich versuche mir zu vergegenwärtigen, wie das Alte Testament entstanden ist: Vor diesen Heiligen Schriften gab es nur Geschichten. Jemand mußte einmal anfangen, diese Geschichten festzuhalten, und damit gab er ihnen eine bestimmte Form der Interpretation. Und so meinen auch wir, meine Freunde und ich, von dem ausgehen zu sollen, was geschieht. Theologie, ja auch Kirche, hat es wesentlich mit der Wahrnehmung der «Zeichen der Zeit» und somit mit jeweils «Neuem» zu tun. Würden wir diese «Zeichen» mit traditionellen Begriffen definieren, wären sie schon nicht mehr «Zeichen» der «Zeit». Deshalb ist es für uns auch ein geringer Trost zu sagen, Hegel – oder wer auch immer genannt wird – hatte recht oder hatte nicht recht.

O: Sie verzichten auf Theorientradition, Dogmentradition?

S: Als Christ und Theologe bin ich überzeugt, daß Theologie nie Geschichte der Theologie werden darf. Es geht doch darum, ob Gott auch heute eine Wirklichkeit ist oder nicht. Des-

[1] Die Ansprache ist abgedruckt in «Vaterland» (Luzern) vom 25. 2. 1984 und «Treffpunkt» (Zürich) Nr. 5 (Anfang März 1984). Beide Texte finden sich in der soeben herausgekommenen *Materialmappe,* die auch den vom Plenum verabschiedeten *«Brief an die Christen in der Schweiz»* nebst liturgischen und poetischen Texten usw. enthält (zu beziehen bei: Christliche Solidarität mit Zentralamerika, Postfach 145, CH-6000 Luzern 7).

[2] Eine Anzahl dieser Aufsätze sind in zwei Bänden von Jon Sobrino gesammelt: Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. Santander 1981. – Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología. Santander 1982. An deutsch erschienenen Beiträgen seien erwähnt: *Oscar Arnulfo Romero, Märtyrer der Befreiung,* in: O. Romero, Die notwendige Revolution (Forum Politische Theologie 5). München-Mainz 1982. – *Der zentrale Kern von Puebla und sein Interpretationsprinzip,* in: Orientierung 1979, S. 213ff. – *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie,* in: K. Rahner, Hrsg., Befreiende Theologie. Stuttgart 1977, S. 123–143.

halb müssen wir einen Theologiebetrieb in Frage stellen, der es *primär* mit Texten zu tun hat. Gott muß auch in der Wirklichkeit anwesend sein, nicht nur in Texten oder, wie oft gesagt wird, «hinter» den Texten. Theologie hat es zu tun mit der Wirklichkeit Gottes *heute*. Dasselbe gilt, wenn Theologie als Reflexion über den Glauben bezeichnet wird. Über welchen Glauben, haben wir da zu fragen: Über den geschriebenen Glauben oder den wirklichen Glauben der Christen? Für mich ist es klar: Gäbe es keinen gelebten Glauben, wäre Theologie unmöglich.

O: Was verstehen Sie unter diesen Umständen unter «Glauben an Jesus Christus»?

S: Da frage ich: Wer war Jesus? Und: Wer ist der Christus? Es muß eine Korrelation geben - das habe ich seinerzeit von *Karl Rahner* gelernt - zwischen der Wirklichkeit Christi und dem Glauben an ihn. Das heißt: Wenn dieser Christus keinen wirklichen Glauben an ihn hervorruft, dann ist er nicht Christus. Und umgekehrt: Wenn wir wissen wollen, wer Christus ist, müssen wir hinschauen, was es heißt, an Christus zu glauben. In unserer zentralamerikanischen Wirklichkeit gibt es Menschen, die sagen: «Ich glaube an Jesus Christus», «Ich glaube an Gott», und das hat Gewicht: denn sie zeigen Bereitschaft zur Nachfolge, Bereitschaft, das Leben hinzugeben ...

O: Und was haben da dann noch Theologen zu tun?

S: Was wir tun, *Leonardo Boff* in Brasilien, mein Freund *Ignacio Ellacuria* in San Salvador, all die andern und ich selber: Wir beschreiben diesen wirklichen Glauben. Dafür benützen wir sowohl traditionelle Begriffe der Theologie wie neue Begriffe der Sozialwissenschaften. So wird unsere Theologie eine systematische Beschreibung des wirklichen Glaubens der Christen.

O: Welcher Christen?

S: Der Campesinos von Aguilares, der Frau, die bei uns kocht, des Erzbischofs Romero, der Priester, die ermordet wurden.

O: Das würde heißen, «Theologie hört aufs Volk», wie ein Titel von Leonardo Boff lautet. Aber ist es wirklich so? In der genannten Schrift vernimmt man zwar allerhand, was das Volk tut, aber das Wort scheint doch meistens der Theologe zu haben.

S: Unsere Generation, die noch in Europa studiert hat, ist eine Generation des Übergangs. Aber es ist das Verdienst von Kollegen wie Boff, Segundo u.a., daß sie eine lange Tradition *durchbrochen* haben. Ich meine, es gibt in der Tat noch keine systematische lateinamerikanische Theologie, die ganz aus dem Volke kommt. Aber das heißt nicht, daß das, was wir schreiben, nur unsere eigenen Gedanken wären.

... im Unterschied zu europäischer Theologie

O: Können Sie uns konkreter, vielleicht an einem Beispiel, sagen, wie der Kontakt mit dem Volk in El Salvador Ihr europäisches Glaubensdenken verändert hat?

S: Ich denke an mein Studium in Europa, sieben Jahre lang. Da las man das *Alte Testament,* die Propheten Israels. Aber nie bin ich auf den Gedanken gekommen, und nie wurde es von einem meiner Kursgenossen geäußert, daß da wirklich von Gerechtigkeit die Rede war. Das änderte sich nach meiner Rückkehr nach El Salvador.

Oder ein anderer Punkt. Ich hatte *arme Leute* gesehen, Gastarbeiter in der Bundesrepublik und schon vorher Arme in El Salvador. Aber für mich als Theologen und Christen bedeutete das nichts. Ich sagte mir allenfalls: sie sind zugleich gläubig und abergläubisch, ich muß sie aus ihrem Aberglauben herausholen! Für *meinen* Glauben habe ich nichts Positives an ihnen gesehen. Diese Erfahrung haben viele von uns gemacht. Es mußte uns erst einmal aufgehen, welche besondere Beziehung zwischen Gott und den Armen im Evangelium besteht. Und aus dieser Einsicht mußte die Entscheidung für die Armen herauswachsen: daß wir den Vorrang, den sie von Gott her haben, uns zu eigen zu machen; daß wir uns umstellen, um die Dinge aus ihrer Sicht zu sehen. Aber für das Neue, das wir damit meinen, können wir nicht von einem Tag auf den andern neue Begriffe entwickeln: Bedenken Sie, was das heißt, wenn einer zwanzig Jahre lang in traditionellen Begriffen gedacht hat ...

O: Traditionelle Begriffe, traditionelle Theologie: Was macht Ihnen daran Mühe, wo stoßen sich europäische Begriffe mit der Wirklichkeit, wie Sie sie in El Salvador erleben?

S: Es sind vor allem gewisse Voraussetzungen, die fast kritiklos angenommen werden. Wenn man an europäischen theologischen Fakultäten zum Beispiel vom «Menschen» spricht, dann herrscht die stillschweigende Voraussetzung, daß «der Mensch» der «moderne Mensch» sei und daß der moderne Mensch der Europäer sei.

O: Und Sie machen eine gegenteilige Erfahrung? Was entdeckt man denn in El Salvador?

S: Daß diese Voraussetzung nicht stimmt. Der «moderne Mensch» ist eine *Minderheit.* Man beansprucht aber in Europa, von diesem modernen Menschen aus eine *universale* Theologie zu entwickeln, und das finde ich abwegig, ja ungeheuerlich, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, weil man nur vom *einen* Menschen, dem Europäer ausgeht, zweitens, weil meiner Meinung nach - darüber müßten wir streiten - eine Theologie überhaupt nicht *direkt* universal sein kann. Vielmehr muß die Theologie zunächst oder «direkt» immer *partial* im Sinne von parteilich sein.

O: Warum, wie meinen Sie das?

S: Weil Gott sich so entschieden hat: er kommt zu *einigen* Menschen, den Ausgebeuteten, den Armen. Wenn Theologie das einmal ernst nimmt, dann kann sie vielleicht von da aus, in einem zweiten Schritt, durch Analogie - zu einer Theologie für alle werden. Aber so wie europäische Theologie Universalität beansprucht, geht es bestimmt nicht. Parteilich ist sie nämlich auch; das ist unvermeidlich. Aber sie hat sich auf die falsche Seite geschlagen, indem sie den Menschen der sogenannten «ersten» Welt zum Maßstab für alle machte.

O: Wie wirkt sich das aus? Woran sieht man das?

S: An der Art, wie man an europäischen, deutschen, römischen Universitäten die Dinge sieht. Irgendwie herrscht da doch der Glaube vor, Gott komme *zuerst* nach Europa oder nach USA; für die einen kommt er über die deutschen Universitäten, für die andern, die Katholiken, über Rom zur Welt. Wobei - das ist hinzuzufügen - für viele dieser Gott gleich *nach* dem Privateigentum kommt. Deshalb sagen so viele theologische Bücher fast dasselbe. Sie sind zutiefst apologetisch und wollen retten, was es zu retten gibt. Aber diesen Theologien fehlt oft das eine: der *Geschmack der guten Nachricht.* Mag sein, daß der bittere apologetische Ton in Europa mit der Säkularisation, dem Ressentiment dagegen zu tun hat. Mag sein, daß es bei uns im nächsten Jahrhundert ähnlich sein wird. Aber wenn ich von dem rede, was *jetzt* bei uns los ist, kann ich nur sagen: Evangelium, das ist bei uns nicht nur Doktrin, sondern eine Kraft, eine gute Nachricht. Theologen sind fröhliche Leute.

O: Die «Nachricht» hat auch den Charakter des «Neuen». Profitiert Ihr vielleicht davon, daß die christliche Botschaft für viele drüben tatsächlich kaum bekannt war, oder wird sie so, wie Ihr sie darstellt, zur Neuigkeit?

S: Sie meinen wohl so etwas wie eine «neue Vision»: Dazu gelangt man durch den Kontakt mit dem, was geschieht. Neuheit gibt es auf jeden Fall durch die Geschichte. Neu war zum Beispiel die Kirchenverfolgung und die verschärfte Unterdrückung des Volkes zur Zeit des Amtsantritts von Erzbischof Romero. Neu ist das Evangelium, wenn es sich neuen Wirklichkeiten stellt, und wenn es bis dahin verdeckte Wirklichkeit an den Tag bringt. So wie Erzbischof Romero in seinen Predigten das, was geschah, beim Namen nannte. Mich beschäftigt in letzter Zeit der Satz im 1. Kapitel des Römerbriefs: «*Die Wahrheit wird ge-*

fangengehalten» (Röm 1, 18). Das ist die Ursünde von uns allen, auch von uns Theologen. Man muß aber noch weiterlesen. Was geschieht dann? «Gottes Zorn bricht hervor», sagt Paulus. Wo die Wahrheit gefangen gehalten wird, bleibt die Wirklichkeit stumm. Dieses Gefühl habe ich angesichts von Theologien, die akademisch bleiben.

O: Sie wollen sagen, Gott straft sie mit Stummheit?

S: Ich meine schon, daß Gott nicht überall und jederzeit spricht. Wenn er, Gott, ein Wort in Australien sagt, gut; wenn er kein Wort in Australien sagt, auch gut. Aber warum meint man in Europa, er müsse *immer da* ein Wort sagen? Könnte es nicht sein, daß Gott mal *nicht* «sendet»? Deshalb sollte vielleicht auch der Vatikan manchmal schweigen ...

Wenn die Armen das Evangelium ergreifen

O: Gustavo Gutiérrez hat einmal (es war in Puebla) gesagt, daß für ihn weder ein akademischer Lehrstuhl noch die Möglichkeit, Bücher zu veröffentlichen, das Entscheidende sei – man munkelte damals von möglichen Maßnahmen gegen «Befreiungstheologen» – vielmehr lebe er als Theologe primär vom direkten, mündlichen Kontakt mit Gruppen und Gemeinden. Würden Sie das auch sagen? Wie kommen Sie zu neuen Einsichten?

S: Was heißt das? Neu ist, daß das Evangelium endlich seinen Platz gefunden hat. Der Platz des Evangeliums sind nicht die Universitäten, die Seminare, die Zeitschriften ..., sie sind wichtige, nötige, aber sekundäre Plätze: der primäre Platz des Evangeliums sind die Armen. Für Sie klingt das vielleicht zu romantisch. Aber ich meine etwas ganz Reales: *Diese Menschen, wirklich Tausende von ihnen, nehmen das Evangelium an:* das ist – wenigstens in El Salvador – absolut neu! Natürlich vernehmen sie es auch in der Kirche, und sie sehen es auch im Bischof – nicht, wie der Papst einmal meinte, daß sie eine Kirche ohne Bischof wollten – aber irgendwie spüren sie, daß das Evangelium ihr eigen geworden ist: «Wir haben das Evangelium». Für mich ist das das Wichtigste.

O: Wie sehen Sie die Zukunft?

S: Für die Zukunft der Kirche bin ich selbstverständlich froh, wenn wir gute Bischöfe und Nuntien haben, aber das ist nicht meine erste Sorge. Um eines sorge ich mich: daß das Evangelium wirklich unter den Armen lebendig ist. Wenn das so ist, wird es zwar Spannungen zwischen Campesinos und Bischöfen geben, aber auch das absurdeste Handeln von Bischöfen wird die Kirche nicht zerstören.

O: Wenn allein den armen Leuten das Evangelium zu eigen ist, muß man sich fragen, ob Menschen, die in anderen Gesellschaften leben, sich überhaupt bekehren können, solange sie *nicht arm* sind. Auch in den Evangelien selber taucht ja diese Frage auf, zum Beispiel im Bild vom Nadelöhr. Wir hier zum Beispiel sind ja nicht «arm».

S: Erlauben Sie, daß ich den im katholischen Denken eingebürgerten Begriff der «Analogie» gebrauche. Wir müssen analog arm werden. Was heißt das? Ein erster Schritt, das ist das wenigste, daß wir unsere ökonomischen Möglichkeiten, aber auch unseren gesellschaftlichen Einfluß – vielleicht sogar unsere gesellschaftliche Macht, wenn wir sie haben – wirklich *in den Dienst der Armen stellen.*

Sodann, ein zweiter Schritt: Ich denke an Erzbischof Romero. Er war kein Armer – selbstverständlich war er auch kein Reicher! –, er hatte ein Bett und konnte dreimal täglich essen. Aber die wirkliche, nicht nur vorgestellte Identifizierung mit den Armen hat auch ihn arm gemacht: nämlich schutzlos, rechtlos, gefährdet. Das ist bei uns in El Salvador auch für Leute aus dem Mittelstand durchaus aktuell.

Ich kenne z.B. einen *Architekten:* Er könnte für eine Firma arbeiten, die große Hotels baut; er arbeitet aber bei «Divienda minima», einer von Jesuiten gegründeten Institution, um arme Leute durch den gemeinsamen Bau von Siedlungen – sie bauen so ihr eigenes Haus – zu Kommunitäten zu versammeln. Als Architekt, der hierbei mitwirkt, wird er zwar weniger Geld als bei der andern Firma verdienen, aber er wird auch bei der Siedlung sein gutes Geld verdienen und nicht verhungern. In unserer Situation kommt ein Zweites hinzu: Er wird immer mehr mit den Armen identifiziert werden, und das wird für ihn *gefährlich* sein. M.a.W., er riskiert etwas für die Armen. «Ein Armer» im Sinne Ihrer Formulierung wird er aber nie sein. Dasselbe gilt für Ärzte, Priester, Juristen, Journalisten.

O: Was halten Sie davon, wenn Menschen aus Europa nach Zentralamerika gehen, sei es, um etwas zu sehen und zu lernen, sei es, um zu helfen oder beides zusammen. Viele gehen ja derzeit nach Nicaragua.

S: Wenn sie etwas lernen wollen, ist es wichtig, daß sie etwas von der Wirklichkeit zu sehen bekommen. Geht jemand heute nach Nicaragua und bleibt lediglich in Managua, wird er oder sie alles ideologisiert vorfinden, die Kirche so gut wie die «Revolution». Anders in einem Dorf. Da, im Alltag der Campesinos, kann man sehen, was sich – bei aller Unvollkommenheit – als aufbauend erweist. Nach meinem Eindruck gehen nämlich *einige* – beileibe nicht alle! – Leute aus andern Ländern nach Nicaragua, weil sie sich emotional mit dem Triumph der Revolution identifiziert haben und es in ihren Ländern – USA, Kanada oder Europa – Revolution nicht gibt. Das klingt vielleicht ironisch, ist aber nicht so gemeint: Sie haben den Sinn ihres Lebens im Sieg einer Revolution gefunden. M.a.W., sie gehen dorthin, um sich selber zu bestätigen.

O: Gab es das nicht schon früher, die Sehnsucht nach Lateinamerika als Wiege einer neuen kulturellen Identität? Heute sucht man die Identität mit der Revolution. Ist dabei nicht deshalb Skepsis geboten, weil die Gefahr besteht, daß man einmal mehr die Geschichte vom Sieger her versteht – vorausgesetzt, daß es schon Sieg gibt.

S: Mein Problem als Mittelamerikaner ist nicht die Unvollkommenheit der sandinistischen Revolution. Ich persönlich verteidige noch immer die Revolution. Man kann durchaus dorthin gehen und mitarbeiten, aber man soll es dort tun, wo die Revolution alltäglich wird: mit ihren Chancen und Möglichkeiten, ihren Unvollkommenheiten und Katastrophen.

O: Damit erhebt sich die grundsätzliche Frage, was überhaupt *Solidarität* und solidarische Aktionen taugen. In Europa haben wir in den letzten Jahrzehnten eine ganze Kette von Identifikationsversuchen mit Befreiungsbewegungen erlebt, zum Beispiel mit Vietnam, mit Chile, mit einigen Ländern Afrikas und neuerdings mit Nicaragua. Macht man aber die eigene Identität an die Entwicklung solcher Länder fest, folgt über kurz oder lang die Enttäuschung. Eine wirkliche Solidarität kommt so nicht zustande.

S: So ist es, und ich habe auch schon darüber nachgedacht, warum es so ist. Es gibt grundsätzlich zwei Gründe für Solidarität. Ich denke jetzt an die Solidarität mit meinem eigenen Land, El Salvador. Der eine Grund – zurzeit sagt das niemand, aber vor zwei Jahren war es in vieler Mund: weil die Revolution *nahe* ist. Der zweite Grund: weil die Menschen dort ungeheuer leiden. Natürlich können die beiden Gründe sich verbinden. Aber es gab manche Solidaritätsgruppen, die in erster Linie kämpfen und helfen wollten, weil der Sieg nahe schien: Sobald er in die Ferne rückt, nimmt das Engagement rapid ab. Bei anderen, die wirklich menschlich betroffen sind, geht die Solidarität weiter. Etwas ähnliches kann mit Nicaragua passieren: Manche gehen hin, weil sie den Sieg *sehen* wollen, andere, weil ihnen daran liegt, dort an Ort und Stelle zu helfen und sich die Hände schmutzig zu machen. Aus der Erfahrung in El Salvador kann ich sagen, daß die Solidarität der christlichen Gruppen im allgemeinen konstanter ist. Sie arbeiten auf Dauer, weil die Wurzeln ihrer Solidarität nicht nur im Politischen oder Ideologischen liegen.

O: Müßte man nicht auch noch in Betracht ziehen, welche Impulse sie dort gewinnen, um ihre eigene, vielleicht von ihren Eltern, Kollegen usw. verschiedene politische Identität heranzubilden? Schon oft sind solche Leute mit neuer Fantasie und Kreativität zurückgekommen, die sich dann hier z. B. für Basisarbeit in den Gemeinden auswirken. Haben auch solche Erfahrungen von gegenseitigen Lernprozessen Einfluß auf Ihre Theologie, zumal auf Ihr *Kirchenverständnis?*

S: Gewiß, ich treibe auch ein wenig Ekklesiologie. In der Ekklesiologie pflegt man üblicherweise für das, was Kirche ist, Begriffe zusammenzustellen, von Paulus her, von den Evangelien her, von Konzilsdokumenten und Enzykliken her; aber die Wirklichkeit der Kirche selbst – was sie ist, wie sie ist – wird auf diese Weise nicht Gegenstand der Ekklesiologie.

O: Seitdem es den Traktat «Ekklesiologie» gibt, stand man schon immer vor diesem Problem.

S: Warum eigentlich? Wenn der Geist noch am Leben ist, wenn *diese* Kirche, wie wir sie kennen, mit ihren Fehlern und Sünden, mit ihrer Kreativität und Heiligkeit die Kirche des Geistes und der Leib Christi ist, und wenn es gar keine andere gibt, dann *wird die reale Geschichte der Kirche zur Ekklesiologie.* Das hat dann allerdings seine methodischen Konsequenzen. Denn dann gilt es sogleich zu fragen: Warum traut man sich hinsichtlich «Kirche» grundsätzlich nur mit der Vergangenheit zu argumentieren? Ich habe zu Beginn gesagt, ich betrachte die «Zeichen der Zeit» als etwas, das die Theologie ganz grundsätzlich angeht. Irgendwo auf dieser Erde muß es ein Zeichen der Zeit geben, irgendwo muß Gott ein Wort sagen in dem, was geschieht: Ein Gott ohne Geschichte ist kein Gott, und Theologie wird Palästinologie oder Romanologie. Allerdings, ich habe es schon einmal gesagt, kann Gott auch schweigen. Und dann müssen auch wir schweigen. Wir dürfen nicht den Anschein erwecken, als ob wir alles mit Gott tun und alles über ihn sagen könnten. Wir müssen Gott Gott sein lassen. *Interview: 19. 1. 1984*

Befreiendes Potential in alten Geschichten

Um einen neuen Entwurf theologischer Praxis in Asien (II)*

Welche «Ressourcen» sind für unser Bemühen um eine Neukonzipierung der Theologie in Asien besonders relevant? Die Ressourcen, die den Christen überall in der Welt gemeinsam sind (wie der Glaube, die jüdisch-christlichen Schriften, die geschichtliche Erfahrung der Kirchen), werden hier vorausgesetzt und nicht eigens kommentiert. Unsere spezifischen Ressourcen sind die Menschen, die heiligen Schriften der alten asiatischen Religionen sowie die geistliche Geschichte unserer Völker: Es gilt, in diesen Traditionen das befreiende Potential zu entdekken.

Um eine «Theologie der Menschen»

Die Menschen selber, ihre Lebenserfahrung und ihre ausgeprägte Menschlichkeit sind die Hauptquellen einer asiatischen Theologie. Der Mut und die Kraft, die die Menschen befähigt haben, trotz materieller Not und großer physischer und geistiger Leiden, ständig vom Tod bedroht, zu überleben; ihre Bereitschaft, zu teilen und füreinander zu sorgen, solange sie von der städtisch-industriellen bourgeoisen Zivilisation mit ihrem Individualismus und ihrem Konkurrenzdenken nicht infiziert sind; ihre Kämpfe; und die Hoffnung, die sie trägt, und die Hoffnung, die sie selbst weitertragen: dies sind die theologischen «Orte». Unsere gemeinsamen Erfahrungen, unsere alltägliche Existenz sind Ort der Offenbarung und Gnade. Weil Inkarnation ein Sich-Einlassen Gottes mit den Menschen bedeutet, «ist alles Leben eingeholt in die Heiligkeit Gottes, alles ist gesegnet, alles ist Ort für Offenbarung, Boden für Erlösung.» Die Menschen selbst sind dann eine Offenbarung, und von ihnen lernen wir, und durch sie werden wir erlöst.[1]

John Dijkstra schreibt über die Armen Asiens: «Sie setzen ihr Vertrauen auf ihre Mit-Armen – ein so gut wie unbekannter Wert bei nicht in Armut Lebenden, die sich voneinander isolieren ... Sie dürsten nach Gerechtigkeit, weil sie sich selbst ungerecht behandelt fühlen ... Sie machen sich bewußt voneinander abhängig und setzen sich über individualistische Wünsche und Bedürfnisse hinweg für ihre Gemeinschaften ein. Wer egoistisch unter den Armen leben wollte, könnte nicht lange in diesen Gemeinschaften bleiben ... Die Armen, die schutzloser und verwundbarer sind ..., werden mehr umsorgt und umhegt ... Sie freuen sich gemeinsam an allem Guten, das ihren Mit-Armen zuteil wird ... Sie wissen umeinander ... Sie setzen ihre menschlichen Fähigkeiten für ihr gemeinsames Wohl ein ... Die Armen Asiens vertrauen nicht nur auf ihre Mit-Armen, sondern auch auf ihren sorgenden Gott und Herrn, der in ihren Religionen je verschiedene Namen trägt ... Er liebt sie schöpferisch, und üdiese Liebe kann nicht wirkungslos sein, ganz gleich, was ihr religiöses oder nicht-religiöses Bekenntnis sein mag.»[2]

Es gibt demnach eine implizite, unausgesprochene Theologie im Leben und in den Beziehungen der Menschen. Als Lievens für die Stammesangehörigen von Chotanagpur kämpfte, um ihr verlorenes Land zurückzugewinnen, sollen sie von ihm gesagt haben: «Wenn er uns Land gibt, dann ist er ein Prophet des wahren Gottes.» Sie wußten, wie Gott zum Land stand, und sie wußten, in welchen historischen Anliegen und Taten er erschien. Tatsächlich ist vieles im Leben der Armen «Theopraxis», die als Mutter aller Theologie erscheint. Es gibt eine implizite Theologie im Willen dieser Menschen zur Veränderung, in ihrer Vorstellung und ihrem, wenn auch vagen, Traum von einer gerechten Gesellschaft, für deren Verwirklichung sie bereit sind, zu handeln und etwas auf sich zu nehmen. Es ist das Volk, es sind die Menschen, die nicht lesen und schreiben können, die aber unsere Sprachen geschaffen haben, welche die Basis für eine neue Theologie bilden.

Religion ohne «Wahrheitsbüro»

Wir müssen hier die asiatische Auffassung eigens betonen, wonach Religion eine Verpflichtung und Glaube eine Sache der Praxis ist. Auf Definitionen und Dogmen wird nicht beharrt. Wahrheit ist geschichtlich und konkret. Die Wahrheit geistlicher Erfahrungen kann nicht hinreichend in Worte gefaßt werden, noch viel weniger kann sie definiert werden. Geistliche Wahrheit wird auch nicht durch die Erfahrung eines einzigen Zeitalters, einer einzigen Kultur, Tradition oder Religion ausgeschöpft. Deshalb weigern sich asiatische Religionen, «Wahrheitsbüros» zu errichten, zu dogmatisieren, Dogmen als Waffen zu benützen oder religiöse Autorität als solche zu etablieren, unabhängig von geistlicher Erfahrung, ethischer Praxis, Diensterfahrung und Kompetenz. Die Menschen leben in einer Einheit von Erfahrung, Tun und Wort. Es besteht auch eine Einheit in der Verschiedenheit geistlicher Erfahrungen, eine wechselseitige Ergänzung verschiedener geistlicher Erkenntnisse und religiöser Symbolsysteme. Die meisten asiatischen Religionen lehnen es ab, einen Wechsel der Religionszugehörigkeit zu fordern oder aufzudrängen. Dies hat seine Grundlage in der starken Überzeugung des Volkes, daß Gott überall zu allen Frauen und Männern in Beziehung steht: seine Selbstoffenbarung und erlösende Gnade sind universal. Jede geschichtliche Situation wird als hinreichende Möglichkeit für Erlösung und für freies, lebensumformendes menschliches Handeln gesehen;

* Teil I vgl. Orientierung 1984, Nr. 4, S. 42ff.

[1] Juliana Casey, Emmanuel: A Reflection, in: Starting Points, Lora Ann Quinonez (Hrsg.), Washington D.C. 1980, S. 1f., 11.

[2] John Dijkstra, The Poor of Asia, Info on Human Development 8/9 (September 1981) S. 8f.

sie wird aber auch in ihrer Unvollkommenheit wahrgenommen und deshalb als Aufruf verstanden, nach anderem und nach mehr zu trachten und offen zu bleiben. So wird uns klar, daß der Horizont und Bezugspunkt einer «Theologie der Menschen» nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes sein wird, nicht irgend eine besondere Geschichte, sondern die Geschichte der Menschheit, nicht Erlösung, insofern sie von Schöpfung unterschieden wird, sondern Schöpfung als der Anfang des Heils und als erste Gnade. Darin wird die Berufung der Kirche liegen: eine zeichenhafte Wirklichkeit zu sein, ein Licht, eine Stadt auf dem Berg, der Wohlgeruch Christi, der die Erfahrung Gottes verbreitet. Mission wird in diesem Kontext eine andere Bedeutung, Zielsetzung und Funktion haben als proselytischer Eifer.

Der große Schatz des religiösen Schrifttums

Die heiligen Schriften des Volkes hinduistischen, buddhistischen, taoistischen Ursprungs sind auch uns heilig. Sie sind für die Menschen jahrhundertelang das Wort Gottes gewesen; sie haben sie in ihrem Leben geführt und genährt und haben in einer hoffnungslosen Welt ihre Hoffnung getragen. Als geschriebene Aufzeichnungen sind sie den ungebildeten Massen Asiens vielleicht nicht zugänglich, doch bringen sie die Erfahrung eben dieser ungebildeten Massen zur Darstellung. Unter Gottes Mitwirken entstanden, sind diese Schriften genauso wie all die Sprachen Asiens und der Welt Schöpfungen des einfachen, vor-literarischen Volkes. Wir sind Erben eines weit größeren Schatzes heiliger Schriften als die Völker anderer Kontinente. Diese weite Welt geistlicher Erfahrung und Vision, wie sie sich in diesen Schriften niederschlägt, ist ein Teil des geistlichen Bodens asiatischer Existenz, von dem wir nicht entwurzelt werden wollen. Auf diesem Boden müssen wir stehen, wenn wir weiterhin das Wort, das von Gott kommt, empfangen und es für die Befreiung des Lebens und eine menschlichere Welt verkünden sollen.[3]

Indiens alte Geschichten ...

Zu unseren Ressourcen gehört die befreiende Wirkmächtigkeit der traditionellen Religionen mit ihren zahllosen Geschichten und Mythen. Bei Christen scheint es eine gängige Vorstellung zu sein, daß Hinduismus und Buddhismus wenig oder nichts zum Prozeß menschlicher Befreiung in der Geschichte beizutragen hätten. Bücher wie «Warum ist die Dritte Welt arm?» von *Pierro Gheddo* erwecken die Vorstellung, diese Religionen seien der Hauptgrund für die Unterentwicklung der asiatischen Völker. Solche Ideen verraten ein mangelndes Verständnis dieser Religionen und die Tendenz, das geschichtliche Faktum zu unterschlagen, daß es Europa war, das Asien zum unterentwickelten Kontinent machte.[4]

Ich vermute, daß die meisten Geschichten, wie wir sie heute kennen, dem Volk verloren gegangene Geschichten sind: Geschichten über Proteste und Kämpfe des Volkes, die sich später die herrschenden Klassen zu eigen machten, umformten und verzerrten, um sie zu Drohung und Einschüchterung mit religiösem Anstrich einzusetzen. Man muß sie für das Volk wiedergewinnen, ihr befreiendes Potential von neuem erforschen und ihre revolutionäre Kraft freisetzen. Diese Arbeit hat schon begonnen. Z.B. die Geschichte von *Rāmāyana,* eines der beiden großen Epen Indiens, wurde jüngst neu interpretiert, um die Anliegen der Frauenbefreiung und der Bewußtseinsbildung bei Dorf- und Landbewohnern zu fördern. In dieser Geschichte geht es um das Exil von Prinz Rāma und seiner Frau Sitā, um die Entführung Sitās durch König Rāvana und ihre Rettung durch Rāma, der mit Hilfe ergebener Stämme Rāvana im Kampf tötet.

[3] Vgl. D.S. Amalorpavadass (Hrsg.), Research Seminar on Extra-Biblical Scriptures, Bangalore 1975.

[4] Pierro Gheddo, Why is the Third World Poor?, Orbis Book, Maryknoll 1973.

Traditionellerweise wurde diese Geschichte dazu benützt, den Frauen Gehorsam, eheliche Treue und Geduld einzuschärfen. In jüngerer Zeit ist Sitā anders interpretiert worden, und zwar als Persönlichkeit mit eigenem Willen, die entschlossene und wohlbegründete Proteste gegen die Gewohnheiten und Wertvorstellungen ihres Gatten vorbringt, ihn scharfer Kritik unterzieht und ihn seiner zweideutigen Haltung gegenüber der Hofintrige anklagt, deren Opfer sie beide geworden waren.[5] Neuestens hat diese Geschichte einen sozial-revolutionären Film – *Nisānt* (Das Ende der Nacht) – inspiriert. Der Film zeigt die Revolte einer ganzen Landbevölkerung gegen einen Landbesitzer und dessen Familie nach Jahren grausamer Unterdrückung. Die Brüder des Landbesitzers haben die Gattin des Dorflehrers entführt. Der geht zum Tempelpriester und weckt dessen soziales Gewissen. Der Priester erinnert vor versammeltem Volk an die allgemein bekannte Gestalt des Rāma, der einen siegreichen Krieg gegen die Truppen des Unterdrückers führte. «Was machte Rāma, als seine Gattin entführt wurde?» fragt der Tempelpriester. «Rāma kämpfte und beseitigte den Entführer», antwortet das Volk. «Und was tut ihr, wenn euch Frauen und Felder weggenommen werden?» Das Volk beginnt die Bedeutung der Geschichte für hier und jetzt zu erkennen. Die Erkenntnis wird sogleich in Tat umgesetzt, und die Menschen befreien sich.

... heute neu interpretiert

Auch die *Bhagawadgīta,* ein philosophisch-religiöses Gedicht, eingebettet in das große Heldenepos der *Mahābhārata,* wäre ein Aufruf an die Unterdrückten, für ihre Befreiung zu kämpfen.

Hundert königliche Brüder verbinden sich, um ihre fünf Vettern zu unterdrücken. Die Zahlen sind symbolisch für unterdrückerische Macht und unterdrückte Machtlosigkeit. Die fünf Vettern beschließen nach vielen Prüfungen und langem Abwarten, Widerstand zu leisten und bis zur Entscheidung zu kämpfen.

In letzter Minute, als die Fronten schon bezogen sind, weigert sich der tüchtigste Krieger unter den Fünfen zu kämpfen, und zwar aus persönlichen, religiösen und gesellschaftlichen Gründen. Da wird er aber von Krishna, dem auf seiten der Fünf kämpfenden Gott, herausgerufen, instruiert, in eine neue Lebensperspektive versetzt und dazu gebracht, seine Lethargie abzustreifen. Er muß aufstehen und für Freiheit und Würde gegen die Gewalt erbarmungsloser Ungerechtigkeit kämpfen.

Das ganze Gedicht ist von der Form her ein Dialog zwischen Gott und Mensch, und das ist für die Befreiung bedeutsam. Der Mensch darf Gott befragen, Einwände vorbringen, mit ihm debattieren und kann nur so, kritisch und kreativ, zu Glaube und Gehorsam finden. Dieser Dialog steht im Rahmen einer Lehre von *Avatāra,* dem Abstieg des Göttlichen in die Geschichte jedesmal dann, wenn Gerechtigkeit völlig vernichtet worden ist und Ungerechtigkeit überhand genommen hat. Gott ist bei uns nicht nur, nicht primär in der Einsamkeit, in Wäldern und Höhlen und im Frieden der Klöster, sondern inmitten der Kämpfe des Lebens. Dort werden wir von ihm, dem Wagenlenker, geführt. Dort wird uns die tiefste mystische Erfahrung, die freudenreiche und erschreckende Vision des Herrn zuteil. In der *Bhagawadgīta* werden Spekulation und Ritual transzendiert, der Frömmigkeitspfad ist allen, ohne Ansehen der Kaste, angeboten, und das Heil ist universell verfügbar. Der Akzent liegt auf der Arbeit, dem Handeln, einem Engagement in der Geschichte, das nicht auf egoistische Ziele, sondern auf das Wohl aller Kreaturen ausgerichtet ist: Selbstbezogenes Tun entfremdet, sozial sinnvolles Tun befreit. Während dem politischen Befreiungskampf hat sich die indische Nation von dieser Dichtung inspirieren lassen; nicht weniger als ein halbes Dutzend der Führer in jenem Kampf schrieben Kommentare zu diesem Text.

Sadhu Mohan bietet uns ein Beispiel, wie Indiens alte Ge-

[5] Kumaran Aśan, Cintavishtayaya Sita, Sita Lost in Thought, A Malayalam poem, Thonnakal, Kerala.

schichten heute radikal neu, im Sinn der Kämpfe des Volkes, gelesen werden:

«Wofür setzte sich Krishna ein? Gemäß der Chandogya Upanishad lehrte ihn der Weise Angirasa, daß Opfer ohne Rituale verrichtet werden können, daß wahres Opfer im Ausüben von Freigebigkeit und Rechtschaffenheit besteht. Die Purānas stellen ihn im Konflikt mit brahmanischen Institutionen dar ... Die Vishnu Purāna enthält eine Rechtfertigung seines Charakters und der stammesgemäßen Lebensweise. Krishna predigte kosmisches Bewußtsein ... Er griff das Kastenwesen an und verabscheute den Opferritualismus ... Im Land Krishnas wurden keine Opfer dargebracht, man konnte keine Brahmanen finden, und das Volk durfte die Vedas und Sastras nicht lesen. All dies zeigt, daß Krishna sich der Integration seines Volkes in das Kastensystem widersetzte. Dies konnten natürlich die Führer des Brahmanismus nicht dulden. Sie veränderten deshalb die Krishna-Tradition ... Krishna der noch vorhandenen Gīta ist wahrscheinlich eine spätere Lesart. Wenn D. D. Kosambi recht hat, schrieb die Priesterklasse die Mahābhārata und die Gīta zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr. neu.»[6]

Revolutionäre Praxis im Buddhismus

Buddhismus wird gewöhnlich in unserer Vorstellung mit Mitleid und Frieden in Zusammenhang gebracht und selten, wenn überhaupt, mit Revolution. Es ist dennoch eine Tatsache, daß buddhistische Schriften radikale soziale Veränderungen verlangen, und «sogar der orthodoxe Buddhismus hat, was für ihn spricht, eine Theorie und Praxis der Rebellion». *Aloysius Pieris,* der dies schreibt, erinnert an den buddhistischen Aufstand in Burma, der messianisch-politisch war und sich zuerst gegen burmesische Könige, dann gegen deren britische Nachfolger richtete: «Es müssen dort von 1838 bis 1929 ungefähr zwanzig Revolten stattgefunden haben – alle inspiriert vom Maitreyakult, der die eschatologische Erwartung einer gerechten Sozialordnung beinhaltet; sie soll mit dem Erscheinen von Maitreya, dem künftigen Buddha, aufgerichtet werden.» Die burmesische Unabhängigkeitsbewegung läßt sich somit in diese Linie buddhistischer Rebellion einordnen. Ähnliche Verhaltensmuster lassen sich in Sri Lanka und Indochina feststellen. Die Geschichte Vietnams spiegelt einen militanten politischen Buddhismus, der heute ebenso stark ist wie in der Vergangenheit. Die Bewegungen von 1919 und 1939 gingen vom Land aus und waren deutlich vom Buddhismus inspiriert; sie nahmen schließlich den Kampf mit dem französischen Kolonialismus auf und besiegten ihn 1954.

China bietet eine Reihe von Beispielen revolutionärer Praxis von entschieden radikaler Prägung am Rand des institutionell verfaßten Buddhismus. Ungefähr zehn bewaffnete Aufstände wurden zwischen 402 und 515 n. Chr. von Mönchen organisiert. «Diese monastischen Aufstände richteten sich sowohl gegen den Staat als auch gegen das offizielle religiöse Establishment. Seither hat es viele messianische Sekten gegeben, die ihre Basis im Volk hatten ...»[7]

Aus alldem geht hervor, daß sich die großen Religionen Asiens[8] als aufgeschlossen und flexibel erweisen. Um den Herausforderungen der Gegenwart bis hin zum bewaffneten Kampf und zur Revolution mit all ihren Opfern zu entsprechen, geben sie ihren Schriften, Geschichten und Hoffnungen einen neuen Sinn.

(Ein weiterer Abschnitt über die als Ressource beispielhafte geistliche Geschichte Indiens wird zusammen mit dem Schlußbeitrag [III] folgen.) *Samuel Rayan, Delhi, Indien*

[6] Sadhu Mohan, The Radical Krishna, Negations 1 (January 1982) 30ff.

[7] Aloysius Pieris, Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt. Vortragsmanuskript zu EATWOT V (New Delhi 1981), deutsch in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 66 (1982) S. 241-270.

[8] Für den *Islam,* der deshalb hier nicht ausführlicher zur Sprache kommt, braucht es nach Rayan keinen Beweis zur Erhärtung der hier gemachten Aussage: sein religiöses Engagement zur Verteidigung nationaler Ehre, Freiheit und Integrität sei allgemein bekannt. Trotzdem führt er aus dem obgenannten Aufsatz von A. Pieris (vgl. Anm. 7) ein Zitat des pakistanischen Gelehrten *Eqbal Ahmed* zur richtigen Einordnung der *Khomeini-Revolution* im Iran an. Darnach ist die Khomeini-Episode bereits die *achte* größere Auseinandersetzung, auf die sich diese islamische Nation einläßt, um ihre Souveränität gegen eine wirtschaftliche und militärische Ausbeutung durch den Westen zu verteidigen: angefangen mit 3 Revolten zwischen 1872 und 1905 (gegen Konzessionen an den Westen auf Kosten nationaler Interessen) über die Volksaufstände gegen Lord Curzons Englisch-Persischen Vertrag (1919) und gegen den von den Briten eingesetzten Diktator Reza Khan bis zu den erfolgreich erzwungenen Wahlen von 1950, aus welchen die Mossadegh-Regierung hervorging, die dann drei Jahre später unter der Regie der amerikanischen CIA gestürzt wurde, womit das mörderische Regime des Schah seinen Anfang nahm. Ahmed betont dabei ein doppeltes: 1. daß die muslimischen Geistlichen aktiv am Kampf beteiligt waren, 2. daß die muslimischen Massen nicht allein gegen den Schah kämpften, sondern auch gegen jene Supermacht, die ihn zwang, für sie den Polizisten am Persischen Golf zu spielen, ihm für 19 Milliarden Dollars (!) Waffen verkaufte und sein repressives Regime bis zuletzt unterstützte. Ahmed sagte all dies in einem Vortrag in der River-Side-Kirche in New York (20. 1. 1980), und Pieris fragt seinerseits, wer nun eigentlich für die Krise im Iran zu tadeln sei. Er fragt aber noch weiter und erinnert an die «ruhelosen Muslime» in Pakistan und in den (zu 55% muslimischen) ASEAN-Ländern Südostasiens (Indonesien, Malaysia, Philippinen, Singapur und Thailand): Liegt nicht auch ihre Zukunft in den Händen derselben Mächte, die den Zorn Irans hervorriefen? Fazit: «Der Islam ist ein Riese, aber kein schlafender.» (Pieris a. a. O., S. 260f.)

Letzter Gruß vom «Stillen Don»

Am 21. Februar 1984 ist nach langer, schwerer Krankheit der Literaturnobelpreisträger von 1965, *Michail Alexandrowitsch Scholochow,* gestorben. Kein Sowjetschriftsteller hat es in der UdSSR zu höheren Ehren gebracht als er. Er war Mitglied des Zentralkomitees der KPdSU, Deputierter des Obersten Sowjet der UdSSR, Sekretär bei der Leitung des sowjetischen Schriftstellerverbandes, Mitglied der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Lenin- und Staatspreisträger, zweimal als «Held der sozialistischen Arbeit» dekoriert und mit sechs Leninorden und dem «Orden des Vaterländischen Krieges erster Klasse» ausgezeichnet, von anderen in- und ausländischen Ehrungen zu schweigen. Und natürlich wurde Scholochow am 23. Februar 1984 in der Staniza Wjoschenskaja am Don, wo der Schriftsteller den größten Teil seines Lebens verbracht hatte, auch mit militärischen Ehren zu Grabe geleitet. Wie bei den höchsten Würdenträgern des Staates war sein Sarg auf einer von einem Schützenpanzer gezogenen Lafette plaziert und von Soldaten im Paradeschritt flankiert.

Der Tod dieses sowjetischen Schriftstellers war allerdings vielen westlichen Zeitungen nicht mehr als den Abdruck einer immer gleichen Agenturmeldung wert, welche die schriftstellerischen Qualitäten Scholochows und selbst seine Autorschaft am «Stillen Don» in Zweifel zog. Daß der Verstorbene zu den regimetreuen Schriftstellern gehörte, die politisch unbequem gewordene Kollegen stets eifrig verurteilten, genügte der Agenturmeldung als abschließende Wertung. Dieses Urteil gibt zu denken. Wofür hatte man Scholochow denn einen Literaturnobelpreis verliehen? Allein schon der «Stille Don» war immerhin in über 50 Sprachen übersetzt worden und hatte eine Gesamtauflage in Millionenhöhe erreicht. *Maxim Gorki* zählte diesen Roman zu jenen Büchern, «denen in der neuen Geschichte der Literatur ein langes Leben beschieden sein wird». Und wenn Scholochow in seinem weiteren literarischen Schaffen auch nie mehr die Qualität seines Hauptwerkes aus der Jugendzeit erreichte, so fand doch zumindest noch der erste Band seiner Darstellung über die Stalinsche Kollektivierung im Westen breite Anerkennung.

Parteiamtlich galt Scholochow seit seinem «Stillen Don» als der Klassiker des Sozialistischen Realismus. Damit wurde er schon zu Lebzeiten zum Monument erhoben, an dem kein offi-

zieller Literaturkritiker mehr zu rütteln wagte. Aber war er wirklich das, was die Parteipropaganda aus ihm machte? Bei näherem Zusehen zeigte das «Monument» nämlich erstaunliche Risse. Scholochow beschrieb die Überwindung des alten Kosakentums durch den Sowjetkommunismus und konnte sich von diesem Kosakentum doch niemals loslösen. Als sowjetischer Multimillionär lebte er wie ein Grandseigneur jener alten Zeit, deren Untergang er in seinen Werken beschwor, auf seinem Gut am Don. Und er machte in seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten durch die Quantitäten seines Alkoholkonsums weit mehr von sich reden als durch irgendwelche literarischen Produkte. Hatte dieses Abgleiten in den Alkoholismus nicht seine Gründe?

Der stille Don

Scholochow hat mit seinem Roman «Der stille Don», einem Werk von vier Bänden und rund 2000 Seiten, ein Epos der Kosaken geliefert, das in sehr differenzierter Weise die Umwälzungen im Dongebiet zwischen 1912 und 1922 darstellt. Grigori Meljechow, ein Kosake und Held des Romans, spiegelt die innere Zerrissenheit der Kosaken im Bürgerkrieg wider. Immer wieder wechselt der einstige Zarenoffizier, durch Überheblichkeit, Greuel und Tschekaterror abgestoßen, die Fronten; von den Roten zu den Weißen, dann über die unabhängigen Kosaken und Weißgardisten zurück zu den Roten, um schließlich bei den Grünen, den Partisanen, zu landen, wo er die Nutzlosigkeit eines weiteren Kampfes einsieht. Der Roman endet damit, wie er sein Gewehr im Fluß versenkt und aufs Dorf zugeht. Welchen Empfang die Sowjets dem Helden bereiten werden, bleibt der Phantasie des Lesers überlassen.

Daß ein Buch, in welchem sich der Held gleich zweimal enttäuscht von den Bolschewiken abwendet, unter Stalin erscheinen durfte, ist allein der Tatsache zu verdanken, daß dieser am «Stillen Don» Gefallen fand und sich bereits 1929 positiv über die beiden ersten Bände geäußert hatte, auch wenn er in Details seine Kritik anmeldete. Damit stand dem Erscheinen des Gesamtwerkes nichts mehr im Wege. Den Aufstieg zu Ruhm und Ehren hatte Scholochow Stalin zu verdanken. 1941 wurde der «Stille Don» sogar mit dem Stalin-Preis ausgezeichnet. Kein Wunder, daß Scholochow sich beim Tode Stalins in epischen Ergüssen erging. Dies hinderte ihn übrigens nicht, in der Folgezeit zu Chruschtschow hinüberzuschwenken.

Parteipolitisch abgestützt stand Scholochow unerschüttert auf seinem Piedestal und beschimpfte von dort aus nicht nur die Dissidenten, sondern auch die eigenen Kollegen des Schriftstellerverbandes, unter anderem so namhafte wie Ilja Ehrenburg. Dabei waren schon früh Zweifel laut geworden, ob der «Klassiker des Sozialistischen Realismus» den «Stillen Don» überhaupt selber geschrieben oder bloß ein Plagiat geliefert habe. Bereits 1929 hielten es vier proletarische Schriftsteller für nötig, in der Prawda vom 29. März einen solchen Verdacht als Verleumdung zu geißeln. Doch der Zweifel wollte nicht verstummen. 1974 veröffentlichte *Solschenizyn* in Paris die Arbeit eines anonymen Literaturwissenschaftlers aus der UdSSR, der vermutete, im Kosakenschriftsteller *Fjodor Krjukow,* der von 1870 bis 1920 lebte, den eigentlichen Autor entdeckt zu haben. Andere, nicht minder verläßliche Quellen verwiesen schon lange zuvor auf einen anderen Verfasser, dessen Manuskript auch noch in Moskau verborgen sein soll.

Der Verdacht hat seine Gründe. Der 1905 in der Nähe von Wjoschenskaja geborene Scholochow war bei Beendigung des Bürgerkrieges nur gerade 15jährig. Woher bezog er die Erfahrungen, die sein Buch kennzeichnen? 1923, als 18jähriger, hatte er zu schreiben begonnen und vom gleichen Jahr an vereinzelte Erzählungen publiziert, die 1926 im Sammelband «Geschichten vom Don» und im Novellenband «Die Lazursteppe» erschienen. Darauf soll er mit den Arbeiten am «Stillen Don» angefangen haben. Im Verlauf von nur drei Jahren (1927/28/29) wurden drei Bände abgeschlossen, was in sich schon eine verblüffende Arbeitsleistung bedeutet. Band 4 war angeblich 1935 druckbereit, doch der kluge Scholochow veröffentlichte ihn erst 1940, d.h. nach den Stalinschen Säuberungen, die vielen seiner Kollegen den Kopf kosteten, dieweil er zu politischen und akademischen Würden kam. Inzwischen hatte Scholochow übrigens schon wieder ein anderes großes Werk in Angriff genommen, nämlich die Beschreibung der Kollektivierungskampagne am Don. Band 1 von «Neuland unterm Pflug» gelangte 1932 in den Verkauf, Band 2 ließ 27 Jahre auf sich warten. Nach einer geradezu unglaublichen «schöpferischen Explosion» schien Scholochows Arbeitskraft zunehmend zu erlahmen. Gebrach es ihm an Vorlagen? Da sein Archiv beim deutschen Angriff auf Wjoschenskaja 1942 verbrannte, sind auch die Belege für Scholochows Arbeitsmaterialien verlorengegangen. Solange nicht irgendwann einmal eine Urschrift des «Stillen Don» auftaucht, hat jedenfalls Scholochow – ungeachtet aller Verdachtsmomente – als Autor zu gelten.

Neuland unterm Pflug

Bei «Neuland unterm Pflug» fand es niemand mehr für angebracht, von einem Plagiat zu sprechen. Und doch schloß dieser Roman in mancher Hinsicht an den «Stillen Don» an. Er spielt im gleichen Gebiet und bildet so etwas wie die – im Sinne des Sozialistischen Realismus geforderte – positive Weiterführung. Trotz des – aus der Sicht des Verfassers sicherlich begrüßten – Siegs der Kollektivierung über das kosakische Grundbesitzertum verfiel Scholochow (zumindest im ersten Band, von dem hier die Rede ist) nicht in Schönfärberei. Er zeigt den Widerstand der Betroffenen und die Übergriffe der staatlichen Organe. In diesem Zusammenhang ist auch anzumerken, daß Scholochow (wie Chruschtschow auf einem Treffen mit führenden Persönlichkeiten aus Literatur und Kunst am 8. März 1963 bekanntgab) 1933 in zwei Briefen an Stalin gegen die abscheulichen Methoden wie «Folter, Schläge und Beschimpfungen»,

Die Themenzentrierte Interaktion TZI (nach Ruth Cohn)

Kommunikations- und Gesprächsführungsmodell für Arbeitsgruppen jeglicher Art aus der humanistischen Psychologie

Termine 1984:	Einführungsmethodenkurse		Aufbaukurse:
	2.–6. April	16.–20. Juli	15.–19. April
	2.–6. Juli	23.–27. Juli	6.–10. August
		1.–5. Okt.	

Einführungsmethodenkurse
Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser meistern?

Aufbaukurse
Thema: Unbewältigte Lebensprobleme – Wie entdecke und verarbeite ich sie?

Adressaten: Geistliche, Lehrer, Erwachsenenbildner, Heimleiter, Sozialarbeiter, Psychologen, Psychotherapeuten und alle, die in lehrenden, sozialen und therapierenden Berufen neue Wege zum Menschen suchen.

Ort: Nähe Fribourg und Olten

Kurskosten: Fr. 300.–, Einzahlung auf Postcheckkonto Waelti, 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

Unterkunft: Vollpension pro Tag ca. Fr. 40.–

Anmeldung bei der Kursleiterin: **Dr. phil. Elisabeth Waelti**
Höheweg 10
3006 Bern

denen sich die Kollektivbauern bei der staatlichen Getreidebeschaffung in Wjoschenskaja ausgesetzt sahen, protestierte. Sicherlich erreichte «Neuland unterm Pflug» in keiner Weise mehr das literarische Niveau des «Stillen Don», aber es bildet immerhin ein zeitgeschichtliches Dokument ersten Ranges für die Geschichte sowjetischer Kollektivierung in den 30er Jahren. Da kommen kommunistische Übergriffe ebenso zur Sprache wie das Dilemma jener Dorfarmen, welche durch die Kommunisten endlich zu eigenem Land gekommen waren und es nun wieder an die Kollektivgenossenschaften verlieren sollten. Die eigentliche sozialistische Apotheose der Kollektivierung lieferte Scholochow erst 27 Jahre später im mehrfach umgearbeiteten zweiten Band nach, einer überaus blassen Fortsetzung in Schwarz-Weiß-Manier, die das ursprüngliche Geschehen zu einem kommunistischen Sieg über die bösen bäuerlichen Konterrevolutionäre verdünnte.

Sie kämpften für die Heimat

Aber damit rühren wir an die Wurzel des Übels, das Scholochow während seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit verfolgte: das erzwungene Umschreiben. Denn seine Bücher waren voll von geschichtlichen Aussagen, die dem Wechsel der offiziellen sowjetischen Geschichtsschreibung angepaßt sein wollten. Doch mit dieser Anpassung hatte es sein Kreuz. Denn die sowjetischen Neueinschätzungen der Geschichte folgten sich in einem solchen Tempo, daß ständig neu angepaßt werden mußte. Es versteht sich, daß Scholochow nicht als einziger zur Überarbeitung seiner Werke gezwungen wurde. Aber er ist ein besonders sprechendes Beispiel dafür, wie diese literarische «Schönung» vor sich ging.

Als Umschreiber war Scholochow insofern von besonderem Pech verfolgt, als seine überarbeiteten Fassungen meist erst in dem Moment erschienen, wo sie durch die Ereignisse bereits wieder überholt waren. 1953 kam sein purgierter «Stiller Don» auf den Markt, den er an die Stalinsche Geschichtsschreibung angepaßt hatte. Bekanntlich waren diverse Sowjetgrößen wie beispielsweise Trotzki zur Unperson geworden oder in den Säuberungen liquidiert worden. Da ihre Namen aus der Geschichte ausradiert worden waren, durften sie auch nicht mehr in den Geschichten erscheinen. Im großen ganzen hat der «Stille Don» die historischen Retouchen ohne allzu schlimmen Schaden überstanden, um so mehr, als sich Scholochow standhaft weigerte, den vierten Band noch durch einen sozialistisch positiven Schluß zu erweitern. Dafür mußte er dieser Forderung desto eingehender im zweiten Band von «Neuland unterm Pflug» nachgeben, zu dem offenbar auch noch Chruschtschow seine literarische Kritik beisteuerte. – Das Resultat solcher parteiamtlicher Befruchtungen kennen wir bereits.

Stalins Tod und Chruschtschows Entstalinisierung wirbelten Scholochows literarische Konzepte völlig durcheinander. Während des Krieges war beim Autor die Idee zu einem neuen Roman mit dem Titel «Sie kämpften für die Heimat» gereift, von dem die ersten Kapitel 1943/44 veröffentlicht wurden. Selbstverständlich erschien Stalin darin als der große Feldherr und heißgeliebte Führer der Nation. Sein posthumer Sturz riß auch Scholochows Werk mit. Bis 1967 hatte schließlich Scholochow eine entstalinisierte Neufassung präsent – schade nur, daß Chruschtschows Abtreten von der politischen Bühne inzwischen wieder einer positiveren Einschätzung von Stalins Rolle Platz gemacht hatte.

Es ist Scholochow schwerlich zu verargen, daß ihn unter diesen Umständen sowohl die schöpferische Inspiration als auch die Lust am Schreiben immer mehr verließen. Er war von der Partei auf eine solche Höhe hinaufgelobt worden, daß er dem Anforderungsprofil der Parteigewaltigen nicht mehr entsprechen konnte. Statt sich zu diskreditieren, ruhte der Heros der Sowjetliteratur lieber auf seinen Lorbeeren aus und diskreditierte seine Kollegen auf Parteiversammlungen.

Der zornige alte Mann vom Don

Seine Attacken waren gefürchtet. Zum Glück waren sie nur von kurzer Dauer und hatten eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Reiterüberfällen der alten Kosaken, die sich nach jedem Angriff schleunigst in die heimatlichen Regionen zurückzogen und somit nur selten große Veränderungen bewirkten. Auch Scholochow kehrte regelmäßig ins ferne Wjoschenskaja zurück, wo ihn die Jagd mehr interessierte als das Schreiben. Auch der Nobelpreis von 1965 war mit Wermutstropfen vermischt. Der Mann am Don hatte nicht vergessen, daß das Nobelpreiskomitee – allen Druckversuchen Chruschtschows zum Trotz – 1958 Pasternak vorgezogen hatte. Daß man ihn 1965 doch noch auserwählte, mußte ihm – wohl zu Recht – wie ein Trostpreis erscheinen.

Zudem mußte sich Scholochow auch Vorwürfe wegen seiner spärlichen schriftstellerischen Produktion gefallen lassen. Die von ihm ständig wegen ihrer Unfruchtbarkeit beschimpften Literaturfunktionäre, denen sein ganzer Haß galt, wußten sich delikat zur Wehr zu setzen. Scholochow antwortete auf solche Vorwürfe mit Hinweisen auf Alexej Tolstoj, der ebenfalls ein sehr langsamer Schreiber gewesen sei. «Eile im schriftstellerischen Handwerk führt zu nichts», meinte Scholochow und illustrierte dies mit Sprichwörtern wie «Schnell gezeugt, blind geboren» oder «Nur beim Läusefangen tut Eile not!». Auch seine Kollegen werden sich dabei heimlich der Tatsache erinnert haben, in welchem Tempo der junge Scholochow einst produzierte und welche Leistungen er dabei erbrachte.

Nein, Scholochow fing keine Läuse, er hatte keine Eile mehr, er trank, und das immer mehr. Und dieweil er die Literaturfunktionäre verachtete, war er selbst einer geworden, den man nur noch als altes Paradepferd der Sowjetliteratur vorführte, gerade gut genug, um Parteikampagnen gegen mißliebige Schriftsteller mit einigen markigen Worten zu garnieren. Er war zur tragischen Karikatur seiner selbst geworden, ein Monument, gleich allen Monumenten innen hohl, ein Opfer eben jenes Sozialistischen Realismus, als dessen großer Vertreter er zu gelten hatte. Sein Tod hatte auf literarischer Ebene keine Bedeutung mehr, denn da hatte er seine Rolle längst ausgespielt. Er war nur noch ein politisches Ereignis. *Robert Hotz*

EINE AUSFÜHRLICH KOMMENTIERTE Dokumentation über Scholochow hat Robert Hotz 1972 im Verlag Herbert Lang, Bern, herausgegeben: Sie kämpften für die Heimat. Michail Scholochow als Schriftsteller, Parteiliterat und «Enfant terrible», mit bibliographischem Anhang von Felix Ph. Ingold.

ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebneter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymund Schwager (Innsbruck)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61
Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise:
Schweiz: Fr. 35.– / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 25.50
Deutschland: DM 43,– / Halbjahr DM 23,– / Studenten DM 29,50
Österreich: öS 330,– / Halbjahr öS 185,– / Studenten öS 215,–
Übrige Länder: sFr. 35.– plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 40.–/DM 50,– (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.50/DM 3,–/öS 22,–

AZ
8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion