

ORIENTIERUNG

Nr. 21 62. Jahrgang Zürich, 15. November 1998

EIN MIT LITERATURPREISEN hochdotierter Schriftsteller, der die Literaturkritiker in Ratlosigkeit stürzt; ein «Marxist im Smoking», der keineswegs für «das Volk», sondern für ein elitäres Bildungsbürgertum schreibt; ein Katholik, dessen Romane zeitweise wegen Häresie- und Pornographieverdachts der Zensur zum Opfer fielen; ein polyglotter Schreiber, der seine Übersetzer zur Verzweiflung treibt; ein Kritiker der US-Politik, der lange Jahre in den Vereinigten Staaten lebt und lehrt; ein Vielschreiber und gründlicher Literaturtheoretiker, an dessen Werk sich Heerscharen von Literaturwissenschaftlern abarbeiten: Der Mexikaner *Carlos Fuentes*, der am 11. November 1998 seinen 70. Geburtstag feiert, ist eine schillernde Figur voll scheinbarer und tatsächlicher Widersprüche.*

Wiewohl er mit seinem literarischen Gesamtwerk «ein großes Wandgemälde des mexikanischen Lebens» entwerfen will, darf man ihn, dessen Urgroßvater – ein Sozialist aus Darmstadt – 1875 nach Mexiko ausgewandert war, wohl den weltläufigsten Kosmopoliten unter den Autoren Lateinamerikas nennen. Geboren in Mexiko-Stadt, lebte der Sohn eines mexikanischen Diplomaten von Kind an in den großen Metropolen des Kontinents: Panama, Quito, Montevideo, Rio de Janeiro sind die Stationen allein seiner Vorschulzeit; als Schüler lernt er Washington, Santiago de Chile und Buenos Aires kennen, ehe er mit 16 nach Mexiko zurückkehrt. In Mexiko-Stadt und Genf studiert er ab 1949 Jura; tritt aber seit den 50er Jahren als Autor von Erzählungen und Romanen sowie als Journalist in die Öffentlichkeit. Bald widmet sich der rastlos Reisende ganz der Literatur und lebt neben seiner Heimatstadt auch in Paris, Princeton, Cambridge, Harvard – wo er vergleichende Literaturwissenschaft lehrte – und seit 1990 in London.

Folgen wir diesem poeta doctus nicht in eines seiner jüngsten Werke (zuletzt 1996 der Roman «Diana oder der einsame Jäger»), sondern in sein gewaltigstes und gleichzeitig – ob seines Umfangs – womöglich unbekanntestes Werk, in dem er sich nichts Geringeres vorgenommen hat, als was der Titel verspricht: eine Geschichte von *Terra Nostra*, unserer Welt!

Carlos Fuentes: TERRA NOSTRA

Von Anfang an sei gewarnt: Der – je nach Ausgabe um die 1000 Seiten umfassende – Roman *Terra Nostra*, den Carlos Fuentes 1975 nach sechsjähriger Arbeitszeit vorlegte, ist ein extremes Werk, denn:

«Dieser Roman will einfach alles sein: eine Summe der menschlichen Mythen, eine Neuschreibung der Geschichte, eine Interpretation Spaniens, eine Reflexion über Amerika, der Essay eines Dissidenten über die Funktion von Religion, Kunst und Literatur innerhalb des menschlichen Geschicks, ein utopischer Vorschlag, eine Collage aus anderen Werken, ein Bildungstraktat, ein Abenteuerroman, ein neuer Dialog der Sprache, eine Prüfung der Vergangenheit, eine Vorhersage der Zukunft und (nicht zuletzt) ein gewaltiges erotisches Gedicht. Theoretisch ist *Terra Nostra* ein unmöglicher Roman.»¹

Der Leser hält sich am besten an jene grundsätzliche versteckte Lese- und Deutungshilfe, die Fuentes dem Leser seines Romans selbst mitgibt: Er läßt El Señor, eine Hauptfigur mit den Zügen des kastilischen Königs Philipp II., gegenüber seinem Schreiber Guzmán eine tiefe Furcht ausdrücken, die auf einer Metaebene beschreibt, wie Fuentes als Romanautor vorgeht:

«Zweifelst du nie, Guzmán, naht sich dir nie ein Dämon, der dir sagt, so war es nicht, nicht nur so, es hätte so sein können, aber auch tausendfach anders, es kommt darauf an, wer es erzählt, wer es sah und wie; stell dir für einen Augenblick vor, Guzmán, daß jedermann seine mannigfaltigen, widersprüchlichen Versionen des Geschehenen und auch des nicht Geschehenen darstellen könnte; alle, sage ich dir, sowohl die Herren wie die Sklaven, die Klugen, wie die Dummen, die Gelehrten wie die Ketzer, was würde dann geschehen, Guzmán?»² (270f.)

LITERATUR

Carlos Fuentes: TERRA NOSTRA: Zum 70. Geburtstag des mexikanischen Schriftstellers – Weitläufiger Kosmopolit – Zu dem Romanwerk *Terra nostra* – Eine Neuschreibung der Geschichte – Die Hauptfigur El Señor und sein Schreiber Guzmán – Ein Stimmengewirr vielfacher Erzähler, voll von Rätseln und Widersprüchen – Das Spiel um drei geheimnisvolle Flaschen – Europa an der Schwelle zur Neuzeit – Paradigmenwechsel als Zeichen einer neuen Zeit – Die Neue Welt gibt es, weil sie ersehnt wird – Von der zweiten Gelegenheit der Geschichte – Verpaßte historische Chance der Begegnung mit dem Anders?

Annegret Langenhorst, Baidt

KIRCHE/RECHT

Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche: Kirchenrechtliche Anmerkungen – Referat auf dem Bundestreffen der KirchenVolksBewegung «Wir sind Kirche» (3./4. Oktober 1998) – Christliche Freiheit statt heiliger Hierarchie? – Die Rechtslage in der Kirche nach dem neuen CIC – Kompetenzen und Einbindung der Bischöfe – Das Verständnis von einer *societas inaequalis* – Die Struktur von Befehl und Gehorsam – Die Rechtswirklichkeit und der Autoritätsverlust der Kirche – Ein Jahrzehnt römischer Verlautbarungen – Kirchenträume und Kirchenrealität – Wachsamkeit gegen Verharmlosungen – Die Gläubigen und die Diözesanbischöfe – Zwischen der proklamierten Würde des Bischofsamtes und seiner tatsächlichen Rechtsstellung – Zur Partizipation der Gläubigen – Aktuelle Problemfelder – Diözesanbischöfe und der *sensus fidelium*.

Werner Böckenförde, Freiburg

ETHIK

Vom Klonen in Freiheit: Zur «Declaration in Defense of Cloning and the Integrity of Scientific Research» – Ethische Implikationen der Wissenschaftsentwicklung – Das Problem der Forschungsfreiheit – Die vorausgesetzte Anthropologie – Ethische Bewertung des Klonens – Für ein neues Leitbild vom Leben – Das Instrumentalisierungsverbot.

Andreas P. Alkover, Regensburg/
Michael Rosenberger, Würzburg

PHILOSOPHIE/GESCHICHTE

Michel de Certeau: Historiker oder Philosoph? Notizen zu einer Tagung – Die drei Schwerpunkte: Kultur, Mystik und Christentum – Wo ist Michel de Certeau? – Das paradoxe Bild von der Burg aus Kristall – Exerzitienmeister und Exorzist – Die Typologie des Narren, Wahnsinnigen und Geisteskranken – Konsequenzen für den Gottesglauben – Schwäche des Glaubens und Selbstbegrenzung der Theologie – Auf der Grenze zwischen Wissenschaft und Alltagsverstand.

Joachim Valentin, Freiburg

Die Antwort auf diese Frage läßt sich leicht erraten: Es würde ein Roman entstehen wie *Terra Nostra*, ein polyphones Stimmengewirr aus einer Vielzahl an Erzählern, Variationen, Widersprüchen, Rätseln und Geheimnissen. Wir haben es nicht mehr mit einem allwissenden Erzähler zu tun, sondern mit einer raffinierten Konstruktion einer Fülle von Erzählstimmen, die sich erst im Laufe des Romans zu erkennen geben.

Mehrfache Rahmungen, eingeschobene Traumberichte und Zwischentexte sowie das Spiel um drei geheimnisvolle Flaschen, die selbst wieder Manuskripte enthalten – die erste Flasche enthält das «Manuskript des Stoikers» aus der Zeit des römischen Kaisers Tiberius, die zweite Flasche einen Text über einen fiktiven mexikanischen Widerstandskampf am Ende des 20. Jahrhunderts, der Inhalt der dritten Flasche bleibt unbekannt, vielleicht enthält sie das Romanmanuskript von *Terra Nostra*? – lassen die Erzählkonstruktion höchst kompliziert werden. Im Extremfall kann man auf bis zu vier Erzählebenen stoßen, also eine Erzählung in der Erzählung in der Erzählung in der Erzählung! Carlos Fuentes erweist sich als programmatischer Autor der Postmoderne und erhofft sich offensichtlich mündige Leser, die mit Ausdauer und Spaß seinen Rätseln und Raffinessen folgen. Alle anderen kann er nur selbstironisch warnen:

«Sei dankbar, sage ich dir, für die Ungereimtheiten; ... jedes Wesen hat das Recht, ein Geheimnis mit ins Grab zu nehmen; jeder Erzähler behält sich die Möglichkeit vor, nicht alle Geheimnisse aufzuklären; und wem das nicht gefällt, der verlange sein Geld zurück...» (948)

Die Alte Welt – Europa an der Schwelle zur Neuzeit

Terra Nostra, unsere Welt will Fuentes also kühn erzählen. Diese Welt beginnt – nicht in der Erzählreihenfolge des Romans, aber in der historischen Chronologie – in der antiken Welt des Mittelmeerraumes, des *Mare Nostrum*, zur Zeit des römischen Kaisers Tiberius, also mit dem Ursprung der christlichen Zeitrechnung: Bewußt nur am Rande ist in diesen Passagen die Rede vom Leben und Tod eines gewissen «El Nazir», den seine Zeitgenossen als «unbedeutenden hebräischen Propheten» (8) einschätzen. Apokalyptischer Endpunkt und Schauplatz des rahmenden ersten und letzten Romankapitels ist das Paris des ausgehenden 20. Jahrhunderts: An der Schwelle zum nächsten Millennium endet die Geschichte am 31.12.1999 in der orgiastischen Vereinigung des letzten Menschenpaares zu einem androgynen, von aller Sünde befreiten Wesen.

Innerhalb dieses gewaltigen *geschichtlichen Bogens von der Antike bis in die Zukunft* situiert Fuentes den Haupthandlungsstrang seiner 144 Romankapitel mit einem Personal von 82 namentlich genannten Figuren in jener Epoche, die den entscheidenden Angelpunkt zwischen beiden Eckdaten markiert: im 16. Jahrhundert mit seinem durch die Renaissance neu erweckten Interesse für die Antike und seinem gleichzeitigen – nicht zuletzt durch die großen Entdeckungen ausgelöst – Umbruch vom spätmittelalterlichen zum neuzeitlichen Paradigma.

Überraschenderweise nimmt der Lateinamerikaner Fuentes dabei eine auf den ersten Blick durchaus europäische Perspektive ein, wenn er den Roman in drei großen Teilen mit den Überschriften «die alte Welt», «die neue Welt» und «die andere Welt» («el otro mundo») aufbaut. Es wird sich zeigen, daß Fuentes eine Bestandsaufnahme der abendländischen Kultur mit dem Ziel einer Standortbestimmung Lateinamerikas unternimmt, daß also seine Deutung der «Entdeckung» der Neuen Welt nur im Rahmen seiner *Darstellung des alten Europa bzw. Spanien* verstanden werden kann.

Räumlich wird das Spanien des 16. Jahrhunderts symbolisiert im wichtigsten Schauplatz des Romans, dem monumentalen *Escorial-Palast*, Sinnbild der steingewordenen Reconquista. Sein Erbauer Philipp II. ist in der Romanfigur, die «El Señor» oder auch nur «Felipe» genannt wird, der *figürliche Repräsentant* dieses Spaniens, das sich mit Macht jeder Änderung entgegenstemmt und seine Einheit bewahren will. Oberste Maßgabe von El Señor, einer bewußten Kompositgestalt mit Zügen von Karl V., Ferdinand II., Karl II. und gar von General Franco, ist das *Festschreiben des Status quo*.

Der Paradigmenwechsel – Zeichen einer neuen Zeit

Entgegen diesem Bewahrungsstreben von El Señor hält Fuentes einen historischen Moment fest, in dem alles auf Änderung hin drängt und nach der Krise des Spätmittelalters das *Heraufkommen eines neuen Zeitalters* in allen Lebensbereichen greifbar wird. An sechs geradezu seismographischen Phänomenen, die im Roman besondere Bedeutung erlangen, läßt sich dieser Neuaufbruch exemplarisch nachzeichnen: der Politik, Wirtschaft, Naturwissenschaft, Kunst, Literatur und der Religion.

▷ Im Bereich der Politik steht die repressive Herrschaft von El Señor den aufkommenden neuen politischen Kräften gegenüber: Da sind die leibeigenen Arbeiter und Bauern, zur Fronarbeit am Escorial gezwungen, mit geringen Lebenserwartungen konfrontiert; ihre Frauen sind durch das *ius primae noctis* der Gewalt des Herrschers ausgeliefert. Aus diesem Volk sowie aus den ihrer Privilegien beraubten Städten kommen die demokratisch-revolutionären Kräfte, welche den im Roman unter Verwendung historischer Dokumente ausführlich geschilderten Comuneros-Aufstand (1520/21) gegen die königliche Zentralgewalt wagen. Da ist schließlich auch der Schreiber Guzmán, später Anführer der Eroberung Mexikos, der als abhängiger Hidalgo den verarmten spanischen Adel vertritt und eine neu aufstrebende politische Pragmatik verkörpert.

▷ Guzmán ist es auch, der den hochverschuldeten El Señor auf den einschneidenden *Wandel im Wirtschaftsleben* aufmerksam macht, den aufkommenden Merkantilismus und Kapitalismus: «Die Welt draußen vor den Burgen hat sich verändert, und Ihr habt es nicht gemerkt...; es gibt neue Mächte, die nicht auf Blut, sondern auf dem Handel mit Salz, Leder, Wein, Weizen und Fleisch gegründet sind...

– Meine Macht ist göttlichen Ursprungs.

– Es gibt eine größere Macht, Señor, mit Verlaub: Geld nennt sie sich.» (450)

▷ Die von El Señor so gefürchtete «Veränderung und Bewegung» (432) zeichnet sich auch in den *Naturwissenschaften* ab: Die kopernikanische Wende im naturwissenschaftlichen Weltbild veranschaulicht Fuentes in der Figur des sternenkundigen Fray Toribio, dessen historisches Vorbild wohl *Galileo Galilei* sein dürfte. Mit Hilfe seiner arabischen und hebräischen Lehrbücher und aufgrund seiner empirischen Versuche bezweifelt dieser die Zentralität der Erde und plädiert für die Eigengesetzlichkeit des Universums. «Die Erde ist im Himmel» (442), erkennt er und weiß, daß er damit das alte geschlossene Weltbild El Señors zerbrochen hat.

▷ Die Romanfigur des Malermönches Julián verkörpert die gleiche Erkenntnis im Bereich der *Kunst*. Er ist der mutmaßliche Schöpfer und auch Zerstörer eines geheimnisvollen Bildes, das angeblich aus Orvieto stammt, und einen Jesus ohne Heilighenschein in Szenen aus den Evangelien zeigt. Das Bild bewegt sich unter El Señors Blicken und gibt ihm Anlaß zu verstörenden ketzerischen Visionen und Blasphemien. Die Kunst emanzipiert sich von der Abbildung verbindlicher Glaubensaussagen; sie beginnt, mit verschiedenen Perspektiven zu spielen, wofür gerade ein spanischer Hofmaler berühmt wurde: *Valázquez* (1599–1660) mit seinem oft gerade als kopernikanische Wende in der Malerei bezeichneten Bild *Las Meninas*, in dem programmatisch der Maler aus dem Zentrum des Bildes an die Peripherie gerückt ist. Als weiteren Kronzeugen für den Paradigmenwechsel

* Unsere Autorin widmet diesen Beitrag Carlos Fuentes zu seinem 70. Geburtstag.

¹ José Miguel Oviedo, Fuentes: *Sinfonía del Nuevo Mundo*, in: *Hispanica* 6/16 (1977), S. 19–32, hier S. 19.

² Fuentes, *Terra Nostra*. México 1975; dt. v. Maria Bamberg, Stuttgart 1979, München 1988, S. 270f.

sel in der Kunst wählt Fuentes *Hieronymus Bosch* (etwa 1450–1516), dessen Werke sich heute unter anderem in Spanien, nämlich im Madrider Prado-Museum und – ausgerechnet – im Escorial befinden.

▷ Eine Fülle von Anspielungen auf den *Bereich der Literatur* durchzieht den Roman: Indem er die literarischen Figuren der Celestina, Don Juans und Don Quijotes in seinen Roman integriert, liefert Fuentes eine implizite *Hommage an die große identitätsstiftende Literatur* des spanischen *Siglo de oro*. Im letzten Kapitel von *Terra Nostra* allerdings tauchen im Paris des Jahres 1999 auch Protagonisten aus den berühmtesten *lateinamerikanischen Romanen* des 20. Jahrhunderts auf. Wehmütig beklagen sie beim Kartenspiel den Verlust des Goldenen Zeitalters und symbolisieren damit keck den Übergang der Vitalität der hispanophonen Literatur auf die so vitale Literatur Hispanoamerikas.

Der einarmige Chronist und wichtigste Erzähler in *Terra Nostra* ist schließlich eine deutliche Transfiguration von *Miguel de Cervantes* (1547–1616), dem Autor des Don Quijote, den Fuentes in seinem Essay als «Begründer des europäischen modernen Romans»³ verehrt. Cervantes' Quijote wird Fuentes zum Synonym für die *neuzeitliche Pluralität der Lesarten*: Der Cervantes-Chronist von *Terra Nostra* stellt sein Erzählen unter folgende Prämisse, welche gleichermaßen für den Roman *Terra Nostra* wie für den *Don Quijote* gilt:

«An den Anfang schrieb ich diese Worte: «Alles ist möglich.» Dann, daneben, diese: «Alles unterliegt dem Zweifel.» Und so wußte ich, nur durch die Tatsache, daß ich sie geschrieben hatte, daß ich an der Schwelle eines neuen Zeitalters schrieb... Ich werde ein offenes Buch hinterlassen, in dem der Leser wissen kann, daß er gelesen wird, und der Autor, daß er geschrieben wird.» (969)

Den *pluralen Lektüremöglichkeiten* (der Postmoderne) steht einmal mehr die Romanfigur El Señor entgegen, der an die «eigentliche Wahrheit» (270) des geschriebenen Wortes glaubt und – nicht zuletzt aus politischer Überlegung – an der einen und einzigen erlaubten Lesart eines jeden Textes festhalten muß.

▷ Auch *Dimension der Religion* zeichnet Fuentes in einer historischen Übergangssituation. Bleiben wir zunächst im *bin-nenchristlichen Horizont*, so stoßen wir auf die grundlegende Frontstellung von katholischer Orthodoxie, als deren Bollwerk El Señor sich selbst versteht, und Häresie: «Gottes Buch kann nur auf eine Weise gelesen werden; jede andere Lesung ist Wahnsinn.» (895) Es gibt sie aber, all die zahllosen, von der definierten Glaubensnorm abweichenden Lesarten der Heiligen Schrift, welche für El Señor äußerst bedrohlich erscheinen, denen er sich aber nicht ohne weiteres entziehen kann.

Einen Ausweg sucht er in dem Versuch, «die Wahrheit zu retten, indem ich die Lügen, die sie leugnen, zusammentrage» (299). Und so bietet Carlos Fuentes in den Visionen, Schriften, Erinnerungen, Meditationen und Gesprächen El Señors und anderer Figuren das gesamte *Arsenal an Ketzerreien und Häresien* auf, das die Kirchengeschichte des Abendlandes aufzuweisen hat: Da sammelt El Señor im sogenannten *Ersten Testament* alle möglichen häretischen Spekulationen des christlichen Altertums und läßt auch Maria und Joseph ihre höchst unbiblischen jeweiligen Versionen vom Leben Jesu zum besten geben; da holt Fuentes aber auch alle möglichen Ketzerbewegungen verschiedener Epochen des europäischen Mittelalters von den Waldensern bis zu den Millenaristen im Zeitraffer auf die Bühne der Geschichte.

Schlimmer noch als alle Ketzerei sind für El Señor jedoch die «Greuel der Heiden und Götzendiener,... die nicht an Christus glauben» (280). El Señor verschließt sich hinter den strengen Mauern des Escorial den Stimmen aller *anderen Religionen* und betreibt eine harte Katholisierungspolitik, in der die verspielte architektonische Ästhetik der spanischen Mauren ebenso wenig Platz hat wie die Weisheit der jüdischen Tradition. El Señor

kann das labile Gleichgewicht seines geschlossenen Weltbildes nur unter äußerster Isolation und Abschottung aufrechterhalten. Er kennt die schlimmstmögliche Bedrohung seiner selbst – eine Ausweitung der alten Welt:

«Sieh diese Karte an, die an der Wand hängt: Guzmán, schwöre mir, daß es nichts anderes gibt, ich würde wahnsinnig werden, wenn sich die Welt einen Zoll weit über ihre Grenzen, die wir kennen, ausdehnen sollte; wenn es so wäre, müßte ich alles von neuem lernen...» (461)

Als ihn daher erste Kunde von der Neuen Welt erreicht, kann er nicht anders reagieren als in einem paradoxen, weil unmöglichen Sprechakt: «Wir verfügen die Nicht-Existenz einer neuen Welt» (710). Doch El Señor wird den Gang der Geschichte nicht aufhalten können. Das neue Zeitalter, das in Politik, Wirtschaft, Naturwissenschaft, Kunst, Literatur und Religion unaufhaltsam in die Alte Welt einbricht, wird den schaurigen Tod El Señors in der Gruft des Escorial überleben.

Die Neue Welt – «Es gibt sie, weil wir sie ersehnen»

Die Entdeckung einer Neuen Welt also wirft das geistig-religiöse Paradigma des Mittelalters aus den Fugen, sie ist das «más allá», das horizont eröffnende «Darüberhinaus» der Alten. Als eigene Realität jedoch bringt Fuentes dem Leser jene «*Neue Welt*» erst im zweiten Schritt nahe, zuallererst taucht sie auf als *Ort der Fiktion und Projektion* aller unerfüllten Hoffnungen des im Umbruch begriffenen Europa: «Es gibt sie, weil wir sie ersehnen. Es gibt sie, weil wir sie uns vorstellen. Es gibt sie, weil wir sie brauchen.» (885). Bezeichnenderweise konstruiert Fuentes in seiner komplizierten Romanstruktur den gesamten Abschnitt über «Die Neue Welt» nicht als Tatsachen-, sondern als mythologischen *Traumbericht*: Die Neue Welt wird geträumt!

Diesen mythologischen Traumbericht auch nur annähernd zusammenzufassen, scheint ein aussichtsloses Unterfangen. Die Quintessenz aus den Abenteuern des Wanderers in der Neuen Welt jedoch lautet: Die Realität der Neuen Welt muß alle utopischen Erwartungen enttäuschen: «Die neue Welt war die Welt der Angst, des flüchtigen Glücks und des dauernden Schreckens» (602). Der Mexikaner Fuentes legt angesichts der Conquista Amerikas den größten Wert darauf, die simplen Täter-Opfer-Schemata zu verlassen, und betont immer wieder die *Parallelität der beiden Welten*, der europäischen wie der amerikanischen, in denen sich «die gleichen grausamen Mächte» finden «nur mit anderen Rechtfertigungen, mit anderen Gewändern, mit anderen Zeremonien» (684). Der Angst machende Glaube El Señors spiegelt sich im Angstsystem der aztekischen Religion; der Escorial-Palast mit seiner Gruft der 33 Stufen findet in der Neuen Welt sein symbolisches Gegenstück in der ebenfalls 33 Stufen zählenden Pyramide (609), auf der die Menschenopfer stattfinden. Die neue Welt – ein «double» der alten? *Terra Nostra* bleibt bei dieser Einsicht nicht stehen, sondern verweist im dritten und letzten Romanteil noch auf eine andere Dimension, welche die Systeme der alten und der neuen Welt sprengt und der mit «die andere Welt» überschrieben ist.

Von der zweiten Gelegenheit der Geschichte

Eine Schlüsselfunktion in *Terra Nostra* hat das Kapitel *Das Theater der Erinnerung* aus diesem dritten Romanteil. In einer Rückblende schildert es einen Besuch im Haus des venetianischen Maestros Valerio Camillo, der sein Leben der Erforschung der Erinnerung widmet. Ausgehend von der These, «die Welt ist vollkommen, wenn wir wissen, daß immer etwas darin fehlen wird» (810), hat dieser Gelehrte einen Theaterraum konstruiert, der Einblick gewährt in die «vollkommenst(e) Erinnerung: (die) Erinnerung an das, was hätte sein können und es nicht war» (810). So führt Meister Valerio spielerische, aber bezeichnende Alternativversionen der Welt vor: Kain vergißt Abel, Luzifer verzichtet auf seine Rebellion, in Bethlehem wird ein Mädchen geboren, Judas verrät niemanden, Augustinus un-

³Fuentes, Cervantes o la crítica de la lectura. México 1976, S. 15.

terliegt Pelagius, Paris wird von den Mohammedanern besetzt – und Columbus bricht auf dem Landweg von Westen nach Osten gegen Asien auf (vgl. 811f.).

Wer glaubt, nun ginge endgültig die überreiche Phantasie mit Carlos Fuentes durch, muß verblüfft zur Kenntnis nehmen, daß ausgerechnet diese Episode nicht vom Autor erfunden ist. Historisches Vorbild der Romanfigur Valerio Camillos ist der venetianische Renaissancegelehrte *Giulio Camillo Delminio* (1480–1544), der ein enzyklopädisches Theater der Menschheitsgeschichte tatsächlich entwickelt hat – allerdings wohl nur auf dem Papier. Das Projekt des Maestro Camillo jedenfalls gleicht dem Projekt des Autors von *Terra Nostra*: «eine zweite Wirklichkeit neben der ersten»⁴ zu erzeugen, die Realität des Nichtgewesenen. Der Begriff von der zweiten *Gelegenheit der Geschichte* entpuppt sich nun als Schlüssel zum Verständnis des Romans. Maestro Camillo betont Ludovico gegenüber in bezug auf Spanien und Hispanoamerika:

«In der Geschichte (...) wird es keine Länder geben, die so sehr einer zweiten Gelegenheit bedürfen, um das zu sein, was sie nicht wären, als diese... Nur in Spanien trafen sich und blühten die drei Völker der Bibel: Christen, Mauren und Juden... Werden diese Länder die zweite Gelegenheit bekommen, die ihnen die erste Geschichte verweigert?» (814).

In diesem Gedanken schließt sich der Kreis, den *Terra Nostra* in seinem gewaltigen Gang durch die alte und die neue Welt beschritten hat. Nicht eine utopische andere Welt hat Carlos Fuentes also im Blick, sondern die *Vision eines anderen Spanien*, basierend auf seiner real existierenden, aber abgebrochenen Tradition eines in der Geschichte wohl *einmaligen Zusammenlebens der drei abrahamischen Religionen*. Immer wieder zieht sich diese Vision von der friedlichen, bereichernden religiösen Koexistenz durch den Roman, verkörpert in der Nebenfigur des Jünglings mit den drei Namen Miguel, Michail ben Sama und Michah, die der kastilischen, arabischen und jüdischen Kultur entstammen. Dieser Jüngling stirbt auf dem Scheiterhaufen, doch er verkörpert die Hoffnung, daß

«die Völker der drei Religionen einander lieben, anerkennen und in Frieden zusammen leben möchten, einen einzigen, antlitz-

⁴Sebastian Neumeister, Der Schriftsteller und die Erinnerung: Carlos Fuentes und das Teatro della memoria des Giulio Camillo Delminio, in: Ibero-Amerikanisches Archiv NF 16 (1990), S. 31–47, hier S. 39.

losen, körperlosen Gott anbeten, Gott nur ehrfürchtiger Name für alle unsere Sehnsüchte» (355f.).

Diese Vision von Spanien als «gemeinsame Heimat ... von ... drei verschiedenen Glaubensbekenntnissen» (894) bietet genug Kraft, um auch die Religionen der neuen Welt integrieren zu können: in der symbolischen «steinernen Umarmung (von) Pyramide, Kirche, Moschee und Synagoge» (951), wie sie Ludovico und Fray Julian (vgl. 1019) von El Señor fordern. Dann wird die alte Welt neu sein:

«Spanien wird eine neue Welt sein, eine Welt der Toleranz und der Beweis, wie Austausch unter Menschen segensreich sein kann... Können wir nicht gemeinsam... zu jener ursprünglichen Güte zurückkehren, hier wie dort?» (896).

Die zweite geschichtliche Gelegenheit konkretisiert sich für Carlos Fuentes also in der spekulativen Frage, was hätte geschehen können, wenn jenes andere, tolerante Spanien auf Amerika gestoßen wäre? Der Roman vermag diese Möglichkeit durchzuspielen: Am Ende erhält der tote El Señor vom Schatten Miguels/Michails/Michahs in einer traumartigen Szene die Gelegenheit, ein zweites Mal zu wählen. Fuentes listet nun in zwei Spalten die gegensätzlichen Wahlmöglichkeiten auf: Während die Koordinaten der «alten Welt» mit Einheit, Stillstand, Unterdrückung, Tod und Reinheit des Blutes beschrieben werden nach der Devise «Ich rotte das aus, was anders ist», definiert sich eine «andere Welt» über Werte wie Verschiedenheit, Veränderung, Duldsamkeit, Leben und Vermischung gemäß der Überzeugung «Ich erkenne mich wieder in der Verschiedenheit».

Die kreative Geschichte von *Terra Nostra* läßt es offen, ob und wie El Señor sich entscheidet. Carlos Fuentes jedenfalls realisiert in seinem Roman jene Ideale der «neuen Welt» bereits. Der Roman selbst demonstriert ja die Koexistenz pluraler Lesarten, von der verpaßten historischen Chance der Begegnung mit dem Anderen. Somit macht sich *Terra Nostra* mit Blick auf die geschichtlichen Möglichkeiten Spaniens und Mexikos zum Hort eines *oppositionellen kulturellen Gedächtnisses* und nutzt die Kraft der «Literatur... als zweiter Lesart des Historischen».⁵

Annegret Langenhorst, Baidt

⁵Fuentes, Valiente mundo nuevo. Epica, utopía y mito en la novela hispanoamericana. México 1990, S. 293.

Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche

Kirchenrechtliche Anmerkungen

Unter dem Titel «Christliche Freiheit statt heiliger Herrschaft?» fand das diesjährige (insgesamt das fünfte) Bundestreffen der Kirchen-Volksbewegung «Wir sind Kirche» am 3. und 4. Oktober 1998 in Würzburg statt. Nach der erfolgreichen Präsenz am Katholikentag in Mainz (u.a. mit einer von «Wir sind Kirche» und ZdK gemeinsam verantworteten Veranstaltung mit Bischof J. Gaillot und Prof. Zulehner) und der IKvU (gemeinsames Forum über die Würzburger und die Dresdener Synode) sollten eine aktuelle Standortbestimmung vorgenommen und künftige Handlungsschritte erarbeitet werden, dies auch auf dem Hintergrund der römischen Erklärungen (Schwangerenkonfliktberatung, Laien-Instruktion, *Motu proprio* «Ad tuendam fidem») der letzten Monate und der Vorbereitung der Zweiten Sondersammlung der europäischen Bischofssynode (für 1999).

Zur Einführung in diese Debatten wurde Prof. DDr. Werner Böckenförde (emeritierter Domkapitular von Limburg und Prof. für Katholisches Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in Frankfurt) als Referent eingeladen. Im Folgenden veröffentlichen wir das von Prof. W. Böckenförde gehaltene Referat, bei dem die Vortragsform unter Verzicht auf Fußnoten beibehalten wurde. Der Text wurde für die Veröffentlichung durchgesehen. (N. K.)

Die Einladung, heute zu Ihnen zu sprechen, hat mich gewundert. In einem Vorgespräch mit Herrn Weisner äußerte ich mei-

ne Befürchtung, mein Referat könne ihn und die Damen und Herren des Bundesteam in Schwierigkeiten bringen. Es würde nicht dem gängig gewordenen Genre der «Wut-und-Trauer-Betroffenheitstheologie» (V. Konzernius) angehören, sondern die Entwicklung der letzten zehn Jahre *kirchenrechtlich-analytisch* in Blick nehmen. Ich sähe das Risiko einer Desillusionierung, wenn nicht sogar einer Demotivierung durch den unverstellten Blick auf harte rechtliche Realitäten. Ich fragte, ob es Ihrer Bewegung nicht mehr nütze, wenn sie einen der zahlreichen sich als progressiv empfindenden Theologen einluden. Das Bundesteam ist bei seiner Einladung geblieben. Ich hoffe, es hat damit nicht «glühende Kohlen auf sein Haupt gesammelt». Wir vereinbarten, daß hinter das Thema für diese Bundesversammlung «Christliche Freiheit statt heiliger Herrschaft» ein dickes Fragezeichen gehört.

Motor Ihrer Bewegung und Aktionen ist das Zweite Vatikanische Konzil. In ihm machte sich das selbst von Bischöfen empfundene Leiden an der Kirche Luft. Bei aller Kompromißhaftigkeit der beschlossenen Texte ging doch ein Ruck durch die Kirche: Endlich eine Reaktion auf den Ultramontanismus des letzten Jahrhunderts, auf den Antimodernismus zu Beginn dieses Jahrhunderts und die ähnlich bedrückende Enge in den

fünfziger Jahren. Die Konzilstexte und viele ihrer Kommentierungen zeichneten ein freundlicheres Bild der Kirche. Man empfand die Zügel als gelockert. Die Laien entwickelten mehr Selbstbewußtsein, richteten sich auf. Sie wollten nicht mehr nur die hörende, zum Gehorsam verpflichtete Kirche sein. Viele Gläubige hofften auf die Einlösung der zahlreichen Versprechungen, die in Verkündigung und Theologie mit Konzilstexten belegt wurden. Eine geschwisterliche Kirche wurde erhofft, in welcher alle Gläubigen, Männer wie Frauen, Kleriker wie Laien, ihre behauptete Gleichheit in der Würde wiedererkennen könnten. Sie erwarteten entsprechende Kompetenzen zur Gestaltung des kirchlichen Lebens. Man hoffte auf ein Ende der «heiligen Herrschaft» weniger Hierarchen über viele Gläubige, auf den Einzug der Freiheit der Christenmenschen auch in die römisch-katholische Kirche. Je länger je mehr fühlten viele sich enttäuscht.

Noch einmal: Sie haben einen Kanonisten um das Referat gebeten. Es hat den Titel: «Kirchenrechtliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche». Meine Anmerkungen sind zweigeteilt: Zunächst geht es um die Vorstellung der gegenwärtigen Lage, dann um Hinweise auf Möglichkeiten, wie Gläubige mit ihr umgehen können.

Die Rechtslage in der Kirche

Der *Codex Iuris Canonici*: Achtzehn Jahre nach dem Ende des Konzils hat der gegenwärtige Papst rechtliche Folgerungen aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil gezogen. Der *Codex Iuris Canonici* macht bei allen schätzenswerten Änderungen deutlich, daß es keine einschneidenden rechtlichen Konsequenzen aus dem Konzil geben sollte. Der kirchliche Gesetzgeber – und dies ist nach der Kirchenverfassung letztlich und allein der Papst – dieser Gesetzgeber zeigte sich entschlossen, nicht nur jede Infragestellung der hierarchischen Struktur der Kirche zu unterbinden, sondern diese weiter zu festigen. Das Kirchenbild des Papstes zeigt sich in den von ihm erlassenen, für alle Katholikinnen und Katholiken, und soweit göttliches Recht enthaltend, für alle Menschen verbindlichen Gesetzbüchern. Ich beschränke mich auf den für uns einschlägigen *Codex Iuris Canonici*.

▷ Die Rechtslage: Anders als im Zweiten Vatikanum bezeichnet der Gesetzgeber nur den Papst als «Stellvertreter Christi», nicht auch die Bischöfe. Er ist «Haupt des Bischofskollegiums» und «Hirt der Gesamtkirche». Er verfügt über die höchste und unmittelbare Gewalt in der Kirche. Er besitzt über die Diözesanbischöfe einen Vorrang ordentlicher Gewalt, d.h. die «Vorherrschaft» in der Kirche. Gegen seine Urteile oder Dekrete gibt es keine Rechtsmittel, auch nicht für Bischöfe. Das Bischofskollegium ist zusammen mit dem Papst und niemals ohne ihn ebenfalls Träger der Höchstgewalt in der Gesamtkirche.

Dem Diözesanbischof kommt in der ihm vom Papst anvertrauten Diözese eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu; was jedoch nach dem päpstlichen Gesetzbuch oder nach einer speziellen Anordnung des Papstes der höchsten kirchlichen Autorität vorbehalten wird, ist davon ausgenommen.

Die Bischöfe leiten ihre Diözesen mit gesetzgebender, ausführender und richterlicher Gewalt. Was sie als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen – im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung – mit christlichem Gehorsam zu befolgen (c. 212 §1 CIC). Gehorsamsverweigerung steht nach Verwarnung unter Strafe (c. 1371 n. 2 CIC).

Wie die Bischöfe konkret in die hierarchische *Communio* mit dem Papst eingebunden werden, kann exemplarisch anschaulich werden an den Kriterien für die Auswahl von Kandidaten für das Bischofsamt und durch den Treueid, den jeder Diözesanbischof vor der «Besitzergreifung» von seiner Diözese in der seit dem 1. Juli 1987 gebrauchten Formel zu leisten hat:

Ich zitiere Ihnen aus den Eignungskriterien die Punkte über Rechtgläubigkeit und Disziplin. Unter «Rechtgläubigkeit» wird erwartet:

«Überzeugte und treue Anhänglichkeit an die Lehre und das Lehramt der Kirche. Insbesondere Einstellung des Kandidaten zu den Dokumenten des Heiligen Stuhles über das Priesteramt, die Priesterweihe der Frauen, die Ehe und Familie, die Sexualethik (insbesondere die Weitergabe des Lebens gemäß der Lehre der Enzyklika «*Humanae Vitae*» und des Apostolischen Schreibens «*Familiaris Consortio*») und die soziale Gerechtigkeit. Treue zur wahren kirchlichen Überlieferung und Engagement für die vom II. Vatikanischen Konzil und von den darauffolgenden päpstlichen Unterweisungen eingeleitete echte Erneuerung.»

Unter «Disziplin» heißt es:

«Treue und Gehorsam gegenüber dem Heiligen Vater, dem Apostolischen Stuhl, der Hierarchie, Achtung und Annahme des priesterlichen Zölibats, wie er vom kirchlichen Lehramt vorgestellt wird; Beachtung und Befolgung der allgemeinen und besonderen Normen betreffend den Vollzug des Gottesdienstes sowie hinsichtlich der geistlichen Kleidung.»

Der Treueid (Amtseid der Diözesanbischöfe seit dem 1. Juli 1987) lautet:

«Ich N.N. zum Bischofssitz von NN befördert, werde der Katholischen Kirche und dem römischen Bischof, ihrem obersten Hirten, dem Stellvertreter Christi und dem Nachfolger des Apostels Petrus im Primat sowie dem Haupt des Bischofskollegiums immer treu bleiben.

Der freien Ausübung der primatialen Gewalt des Papstes in der ganzen Kirche werde ich folgen, seine Rechte und Autorität werde ich mich bemühen zu fördern und zu verteidigen. Die Praerogativen und die Amtsführung der Gesandten der Päpste, die in Vertretung des Papstes auftreten, werde ich anerkennen und beachten.

Die den Bischöfen übertragene apostolische Gewalt, nämlich das Volk Gottes zu lehren, zu heiligen und zu leiten, werde ich in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium, seinem Haupt und den Gliedern, mit größter Sorgfalt wahrnehmen.

Die Einheit der ganzen Kirche werde ich fördern und daher mit Eifer dafür sorgen, daß die Glaubenshinterlage, die von den Aposteln überliefert ist, rein und vollständig bewahrt wird und daß die Wahrheiten beachtet und die Sitten befolgt werden, wie sie vom Lehramt der Kirche vorgelegt wurden und allen gelehrt und erläutert werden. Die im Glauben Irrenden werde ich mit väterlichem Geist korrigieren und alle Mühe anwenden, daß sie zur Fülle der katholischen Wahrheit zurückkehren...

Zu festgesetzten Zeiten oder bei gegebener Gelegenheit werde ich dem Apostolischen Stuhl Rechenschaft über meinen pastoralen Auftrag geben und dessen Mandate oder Ratschläge werde ich willfährig annehmen und mit Eifer ausführen.»

Aller mit leuchtenden Augen vorgetragenen *Communio*-Theologie oder -Ideologie zum Trotz dominiert im derzeitigen Kirchenrecht das alte Verständnis von der Kirche als einer *societas inaequalis*. So hat es Papst Paul VI. gegen Ende (!) des Zweiten Vatikanischen Konzils der von ihm gebildeten Kommission gesagt: Das kanonische Recht gründe in der Jurisdiktionsgewalt, die Christus der Hierarchie zugeteilt habe. Den Laien fehle die Fähigkeit zur Leitung. Sie seien der Hierarchie unterstellt und im Gewissen verpflichtet, den Gesetzen zu gehorchen gemäß dem Wort «Wer euch hört, hört mich, und wer euch verachtet, verachtet mich» (Lk 10,16). Gemäß dieser päpstlichen Äußerung ist das neue Gesetzbuch erarbeitet worden. Ich kenne übrigens keine Vorschrift, die dem Buchstaben eines Beschlusses oder auch dem in mancher Hinsicht ambivalenten Geist dieses Konzils widerspricht.

Die Struktur von Befehl und Gehorsam gilt auch im Bereich der Verkündigung der Glaubenslehre. Von jedem – auch von Bischöfen – ist zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes enthalten ist und als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es durch den Papst oder durch ein Konzil, sei es durch das ordentliche Lehramt des Bischofskollegiums. In diesen Fällen kommt dem Papst bzw. dem Bischofskollegium Unfehlbarkeit zu. Wer hartnäckig gegen solche Lehren verstößt, zieht sich die Strafe der Exkommunikation zu.

Mit religiösem Verstandes- und Willensgehorsam ist von allen – auch von den Bischöfen – eine Lehre des Papstes oder des Bischofskollegiums zu akzeptieren, die verbindlich, wenngleich

nicht als endgültig verpflichtend verkündigt wird. Wer solche Lehren ablehnt und nach Verwarnung nicht widerruft, soll nach dem Willen des Gesetzgebers bestraft werden. Die Bischöfe werden zu strafrechlichem Vorgehen verpflichtet. Was bis 1983 bereits sittlich geboten war, wurde jetzt zusätzlich zu einer Rechtspflicht, deren Verletzung strafbar ist.

Diese Stellen über den Papst, die Diözesanbischöfe und die Laien zeigen: Auch nach dem Konzil ist die hierarchische Leitung der Kirche ungebrochen. Der Ruf nach Gleichheit aller Gläubigen erhielt in c. 208 des Codex die Antwort: Nach dem Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes besteht die «wahre» Gleichheit in der Taufwürde. Das ist eine Gleichheit, welche die Ungleichheit in der Rechtsstellung, je nach Standeszugehörigkeit und Geschlecht, einschließt. In c. 208 CIC heißt es: «Unter allen Gläubigen besteht ... eine wahre Gleichheit ..., kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.» Der Sehnsucht nach Freiheit und Verantwortung wurde begegnet durch die Einforderung von Gehorsam, allein aufgrund formaler Autorität unabhängig von Einsicht. Die Laien bilden nach wie vor die «hörende» Kirche. So weit die Rechtsordnung mit ihrem Gehorsamsanspruch.

▷ *Die Rechtswirklichkeit:* Wie sieht es mit der Befolgung der rechtlichen Forderungen aus? Auf der Seite der dem Kirchenrecht «Unterworfenen», der Rechtswirklichkeit, hat sich einiges geändert. Wie ernst wird kirchliches Recht heute noch genommen? Effektiv durchgesetzt werden kann es nur bei solchen, die im kirchlichen Dienst stehen, also bei materiell Abhängigen. Es tut sich eine Kluft auf zwischen dem von Rom Geforderten und dem, was in der Seelsorge praktisch geschieht. Diese Kluft ist erfahrbar bei Priestern und Laien, auch zwischen dem Diözesanbischof und seinen Priestern, zum Teil auch zwischen dem Papst und den Bischöfen. Es heißt: «Fulda ist weit, Köln ist weit, Rom ist noch weiter.» Viele Kleriker und viele Laien fühlen sich im Gewissen verpflichtet, die Ausführung römischer Befehle zu verweigern, und viele Diözesanbischöfe tolerieren das, solange es nicht in der Zeitung steht oder zu Beschwerden kommt.

Was sich darin – vor allem in Westeuropa und den Vereinigten Staaten, aber keineswegs nur dort – zeigt, ist ein klarer Schwund universalkirchlicher Autorität. Statt unbegründet Befohlenes gehorsam auszuführen, erinnerten sich die Gläubigen daran, daß es einmal Zeiten gab, in denen galt: «Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, also der Geist Christi, bleibt in euch, und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen; ... bleibt in ihm» (nach 1 Joh 2,27). Dem Papst und seinen engsten Mitarbeitern blieb dieser Autoritätsverlust nicht verborgen. Es stellte sich die Frage: Änderung oder Verschärfung des Rechts? Ein Blick auf die letzten zehn Jahre zeigt: Mit dem Ingrimme des «Jetzt erst recht!» und ohne Rücksicht auf das drohende kulturelle Abseits des Katholizismus wurde die zweite Variante gewählt.

Ein Jahrzehnt römischer Verlautbarungen

Zusätze zur Professio Fidei und Einführung eines neuen Treueids: Nach dem Codex haben bestimmte Personen, denen ein besonderer Bezug zu kirchlicher Lehrtätigkeit gemeinsam ist (z.B. Bischöfe, Kardinäle, Theologiedozentinnen und -dozenten, Priesterkandidaten vor der Diakonenweihe) vor der Amtsübernahme bzw. vor der Weihe nach einer vom Apostolischen Stuhl gutgeheißenen Formel ein Bekenntnis abzulegen. In ihm bekunden sie, in der vollen Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche zu stehen. Obwohl «Glaubens»bekenntnis genannt, geht es nicht nur um das Credo. Auch andere Lehren sind durch Zusätze einbezogen.

Seit 1990 gelten an sich neue Zusätze. Im ersten und dritten Zusatz ist aktuell zu bekennen, was schon im Codex steht: der Glaube in bezug auf Offenbarungslehren, der Gehorsam in bezug auf alle nicht definitiven Lehren. Im zweiten Zusatz ging man über den Codex hinaus. Zugesagt werden muß die feste Annahme und Bewahrung – gemeint ist die unwiderrufliche Zustimmung – zu anderen als in der Offenbarung enthaltenen

endgültigen Glaubens- und Sittenlehren. In der nachkonziliaren Theologie war umstritten, ob dem Lehramt in diesem Bereich überhaupt die Kompetenz endgültigen Lehrens zukommt. Die universalkirchliche Autorität hat an diesem Anspruch nie Zweifel aufkommen lassen und setzt diese Position nun rechtlich um. Die drei Zusätze wurden in lateinischer Sprache veröffentlicht. Die Bischofskonferenzen wurden mit Übersetzungen beauftragt. Die Deutsche Bischofskonferenz hat bis heute, also acht Jahre, keine amtliche Übersetzung herausgegeben. In Deutschland wurde das Versprechen in dieser Form weithin nicht verlangt; man nutzte die alte Formel von 1967.

Flankiert wurde das Glaubensbekenntnis durch die Einführung eines Treueids. Bis dahin waren nur die Bischöfe durch einen eigenen Treueid gebunden. Nun gilt auch für die Inhaber anderer Funktionen – z.B. Generalvikare, Priesterkandidaten, Theologiedozentinnen und -dozenten – ein eigener Treueid. In ihm verpflichtet sich die bzw. der Schwörende in einem religiösen Akt, seine dienstlichen Pflichten unter Wahrung der Glaubens- und Sittenlehre sowie der gesamten Rechtsordnung zu erfüllen. Während c. 212 § 1 CIC neben dem christlichen Gehorsam gegenüber Lehren und Anordnungen der Hirten auch das «Bewußtsein der eigenen Verantwortung» erwähnt, fehlt dieser Bezug in der Eidesformel. Dies bestärkt jene kanonistische Interpretation des Canons, nach der für den Gesetzgeber der Gehorsam das Kriterium für verantwortliches Handeln ist, nicht aber die eigene Verantwortung Maßstab des geforderten Gehorsams. Dem entspricht eindeutig auch c. 752 CIC.

Der Zweck dieser Maßnahmen ist klar: Wenigstens auf der Führungs- und Multiplikatorenebene soll die Kluft zwischen Norm und Befolgung behoben werden: Der Eid hebt die zu übernehmenden Pflichten in die religiöse Dimension. Der vorsätzliche Falschheid gehört zu den Straftaten gegen die Religion und die Einheit der Kirche (c. 1368 CIC).

Der Gesetzgeber bemerkte, daß seine rechtlichen Forderungen im Codex nicht griffen. Ihre Einhaltung konnte er auch durch Interventionen im Einzelfall nicht sicherstellen. Deshalb griff er in Analogie zum berüchtigten Antimodernisteneid zum Mittel der universalen Prävention. Er nahm die Multiplikatorinnen und Multiplikatoren in Pflicht. Bei ihnen sollten die Zusätze zum Credo und die Kombination von Glaubensbekenntnis und Treueid wirken: Sie sollten einen umfassenden Schutz garantieren gegenüber jeder Abweichung von authentischen hierarchischen Vorgaben doktrinellem oder disziplinärer Art. Der Journalist Guido Horst berichtete in der «Deutschen Tagespost», daß die römische Kurie selbst am 30. Juni 1998 eine deutsche Übersetzung im Pressesaal des Vatikans ausgelegt hat; um die Umsetzung ihres Anliegens auch für die Kirche in Deutschland sicherzustellen.

Instruktion «Donum Veritatis» der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990: Es gab weitere Spannungen zwischen dem Lehramt der Kirche und Theologen. 1990 richtete die Kongregation für die Glaubenslehre eine Instruktion an die Bischöfe als Inhaber ausführender Gewalt. U.a. geht es darin um die Gehorsamshaltung gegenüber nicht-definitiven Lehren. Öffentliche Nichtzustimmung zu solchen Lehren und öffentlicher Austrag von Konflikten mit dem Lehramt sind unzulässig. «Der Theologe wird in diesen Fällen nicht auf die Massenmedien zurückgreifen, sondern die verantwortliche Autorität ansprechen» (Nr. 30). Eine im unmittelbaren Kontakt mit der kirchlichen Autorität nicht auszuräumende Schwierigkeit darf ausnahmsweise in ein gehorsames Schweigen münden. «Für eine loyale Einstellung, hinter der die Liebe zur Kirche steht, kann eine solche Situation gewiß eine schwere Prüfung bedeuten. Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit sein, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt» (Nr. 31). Den Hirten vor Ort wird ihre Pflicht eingeschärft, mit geeigneten Mitteln einzugreifen.

Instruktion «Il Concilio» der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunika-

tionsmittel für die Weitergabe der Glaubenslehre vom 20. März 1992: Als in der weiteren Folgezeit öffentlicher Widerspruch gegen die Autorität auch in den Medien nicht ausblieb, schloß dieselbe Kongregation auf Probleme der Bischöfe bei der Überwachung der Medien. Sie entschloß sich daher, 1992 in einer weiteren Instruktion die teilkirchlichen Autoritäten an ihre Kontrollpflicht und die dazu im Codex vorhandenen Mittel zu erinnern. Die Handreichung verpflichtet die Diözesanbischöfe und die von ihnen abhängige Verwaltung zu konsequenter Anwendung der Normen und verweist für den Bedarfsfall auf die Möglichkeit universalkirchlicher Interventionen.

Das Apostolische Schreiben «Ordinatio Sacerdotalis» Papst Johannes Pauls II. an die Bischöfe über die Männern vorzubehaltende Priesterweihe vom 22. Mai 1994: 1994 folgte das Apostolische Schreiben «Ordinatio sacerdotalis» über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen. Über die Verbindlichkeit der Lehre ist zunächst gestritten worden. Der Papst bezeichnet sie jetzt als definitiv, d.h. als endgültig und unwiderruflich. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat sie als eine unfehlbare Lehre im Sinne des erwähnten zweiten Zusatzes zum Glaubensbekenntnis eingestuft. Gefordert ist die unbedingte und unwiderrufliche Zustimmung zu dieser definitiven Lehre. Dabei hat der Papst die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des über die Welt verstreuten Bischofskollegiums geltend gemacht. Die Unfehlbarkeit der Lehre gründet also auf der Übereinstimmung des Bischofskollegiums in dieser Lehre. Indem er diese Übereinstimmung feststellt und von Seiten der Bischöfe kein Widerspruch erfolgte, wird die Unfehlbarkeit für die Gläubigen erkennbar, und die rechtlich geforderte Antworthaltung kann greifen. Schon mangelnde Eindeutigkeit in bezug auf diese Lehre wird von Rom streng geahndet. Wo kein Abhängigkeitsverhältnis zur kirchlichen Autorität besteht, konnte allerdings auch damit die weitere Diskussion und die Forderung nach der Priesterweihe für Frauen nicht unterbunden werden.

Die Enzyklika «Evangelium Vitae» Papst Johannes Pauls II. über die vorsätzliche Tötung menschlichen Lebens vom 25. März 1995: In der Gesellschaft wird über die Berechtigung der Todesstrafe, die sittliche und rechtliche Zulässigkeit der Abtreibung sowie über die Problematik der Euthanasie diskutiert. 1995 erschien die Enzyklika «Evangelium vitae». In ihr stellt der Papst seine Gemeinschaft mit den Bischöfen in der Lehre fest, die Tötung eines unschuldigen Menschen sei immer ein schweres sittliches Vergehen, auch Abtreibung und Euthanasie. Auch diese Lehren fallen unter den zweiten Zusatz zum Glaubensbekenntnis und verlangen unbedingte und unwiderrufliche Zustimmung zu konkreten sittlichen Normen. Erneut hat der Papst auf die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums im Lehramt rekurriert und durch Feststellung des Konsenses die darin gründende Unfehlbarkeit der Lehre offenkundig gemacht. Er hat diese Form unfehlbaren Lehrens als die gewöhnliche und alltägliche bezeichnet. Mit dieser Enzyklika hat der Papst erstmals für konkrete sittliche Handlungsnormen die Unfehlbarkeit in Anspruch genommen.

Vademecum für Beichtväter in einigen Fragen der Ehemoral: Im Februar 1997 gab der Päpstliche Rat für die Familie einen Leitfaden für Beichtväter heraus. Er ist «auf ausdrücklichen Wunsch des Heiligen Vaters» erstellt worden. Darin wird gesagt: «Die Kirche hat stets gelehrt, daß die Empfängnisverhütung, das heißt jeder vorsätzlich unfruchtbar gemachte Akt, eine in sich sündhafte Handlung ist. Diese Lehre ist als definitiv und unabänderlich anzusehen.» Das ist die Lehre von «Humanæ vitæ». Ein Sprecher des Vatikans erklärte und schrieb nach der Veröffentlichung jener Enzyklika, sie sei kein unfehlbares Dokument. Der Päpstliche Rat versteht die Lehre mit einem Zusatz über deren Endgültigkeit und Unabänderlichkeit. Dieser Zusatz ist bislang eine Behauptung. Hoffentlich melden sich genügend Bischöfe, die diesen Zusatz bestreiten. Andernfalls kann der Papst wie geschehen nach der alten Rechtsregel handeln: «Wer schweigt, scheint zuzustimmen» («Qui tacet consentire videtur»).

Das Schweigen der Bischöfe würde dann als Ausdruck bestätigender stillschweigender Überzeugung verstanden.

Die Instruktion «De synodis doecesanis agendi» der Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vom 19. März 1997: Im März 1997 wurde in Form einer Instruktion den Bischöfen eine Handreichung für die richtige Abhaltung von Diözesansynoden und ähnlichen Veranstaltungen übermittelt. Vor Beginn der Beratungen sprechen die Synodalen das Glaubensbekenntnis mit den Zusätzen. Die Instruktion unterstreicht die Stellung des Diözesanbischofs. Er hat die Pflicht, Synodale, deren Auffassungen von der Lehre der Kirche abweichen oder die sich gegen die bischöfliche Autorität stellen, zu entlassen, wobei ein Rechtsmittel zugelassen ist. Die Bindungen der Diözese und ihres Leiters an die Gesamtkirche und den Papst legt dem Diözesanbischof die Pflicht auf, von der Diskussion auszuschließen: Thesen oder Ansichten, auch wenn sie (nur) eingebracht werden, um als Voten an den Heiligen Stuhl geschickt zu werden, die von der Lehre der Kirche oder vom päpstlichen Lehramt abweichen bzw. die disziplinäre Fragen betreffen, die der höchsten Autorität vorbehalten sind (so in IV,4 des Textes). In Deutschland hat man unter verschiedenen Bezeichnungen (Foren u.a.) parasynodale Versammlungen abgehalten, um nicht an die kodikarischen Regeln gebunden zu sein. Die Instruktion äußert den Wunsch, der Diözesanbischof möge für solche Zusammenkünfte Bestimmungen erlassen, die denen der Instruktion ähneln (Vorwort, Abs. 4).

Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester vom 15. August 1997: Im November 1997 erschien die von mehreren Kongregationen verfaßte Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Gegen ihren Inhalt ist von vielen polemisiert worden, vermutlich weil darin einschränkende Bestimmungen bezüglich der Laien zusammengefaßt sind. Wer das Kirchenrecht kennt, dem sind jene seit Jahren geltenden Normen geläufig. Ärgerlich ist aus meiner Sicht der Hinweis, daß der Einsatz von Laien «zu einem Rückgang der Kandidaten für das Priestertum» führe (2), und die Regelung in Art. 4 § 2, «daß die Vollendung des 75. Lebensjahres eines Geistlichen keinen verpflichtenden Grund für die Annahme des Amtsverzichts durch den Diözesanbischof darstellt.»

Apostolisches Schreiben Motu Proprio datae «Ad tuendam fidem», durch das gewisse Normen in den Codex Iuris Canonici und in den Codex der Ostkirchen eingefügt werden, vom 18. Mai 1998: Durch das im Juni 1998-veröffentlichte Motu Proprio «Ad tuendam fidem» hat der Papst den Codex geändert. War der zweite Zusatz zum Glaubensbekenntnis an sich von dem genannten Kreis von Multiplikatorinnen und Multiplikatoren zu bekennen, ist durch die Ergänzung des Gesetzbuchs daraus eine Rechtspflicht für alle Gläubigen geworden. C. 750 erhielt einen § 2. Der Verstoß dagegen ist mit einer gerechten Strafe zu belegen. Die Strafbestimmung des c. 1371 n. 2 CIC erhielt eine entsprechende Ergänzung. Wer also für die Priesterweihe für Frauen eintritt, kann seit Inkrafttreten des Schreibens am 1. Oktober 1998 von seinem Diözesanbischof zum Widerruf ermahnt, ggf. bestraft, aber auch direkt von Rom zur Verantwortung gezogen werden. Sie werden mich nicht als Scharfmacher einschätzen. Ich bin gespannt, wie der Bischof von Dresden-Meißen mit dem Präsidenten des ZdK, Herrn Meyer, umgeht und der Erzbischof von Berlin mit Frau Laurien, jetzt nachdem das Schreiben in Kraft getreten ist.

Apostolisches Schreiben Motu Proprio datae «Apostolos suos» über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen vom 21. Mai 1998: Im Juli 1998 stellte Kardinal Ratzinger ein Apostolisches Schreiben über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen vor. Es geht zurück auf eine Anregung der Bischofssynode von 1985. Bereits 1988 gab es ein von mehreren Kongregationen erstelltes Arbeitspapier. Vereinfacht stützte es sich auf die These: Göttlichen Rechts sind nur das Amt des Papstes und des Diözesanbischofs. Was dazwischen ist, etwa die Bischofskonferenz, ist kirchlichen Rechts und mithin

abschaffbar. Bischofskonferenzen dienen vornehmlich dem persönlichen Austausch der Bischöfskollegen, meist über pastorale Fragen, und der für den einzelnen Diözesanbischof nicht verbindlichen Abstimmung. Zu einer hierarchischen Zwischeninstanz dürfen sie nicht werden; sie dürfen die persönliche Verantwortung des Diözesanbischofs bei der Leitung seiner Diözese nicht blockieren. Trotz Kritik an jenem Arbeitspapier ist seine Grundlinie in das Apostolische Schreiben eingegangen. Es stellt noch einmal klar, was bereits in c. 455 § 4 CIC gesagt ist: In den meisten Bereichen spricht ein Beschluß der Bischofskonferenz nur eine *Empfehlung* aus. Das Apostolische Schreiben enthält im übrigen eine gesetzliche Ergänzung in bezug auf die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz nach c. 753 CIC. Die Bischofskonferenz ist nicht Träger eigener Lehrkompetenz. Sie ist vor allem «Übersetzer» universalkirchlicher Lehren. Verbindlichkeit kommt ihren Lehren nur zu, wenn sie einstimmig vertreten werden. Es handelt sich dann aber weniger um die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz als solcher, sondern eher um die einhellig gebündelte Lehre der Einzelbischöfe. Findet sich für eine Lehre nur eine Zweidrittelmehrheit, ist für ihre Verbindlichkeit eine römische Bestätigung erforderlich.

Zusammenfassung

Hierarchie wird mit «heiliger Ursprung» und «heilige Herrschaft» übersetzt. Was kirchenrechtlich erhoben wurde, zeigt nach der Kirchenverfassung und nach der Weise der Machtausübung deutlich «heilige Herrschaft». Und wie steht es mit der «christlichen Freiheit»? Was den Gläubigen in der real existierenden Kirche zugemutet wird, heißt, die «heilige Herrschaft» als die wahre Form christlicher Freiheit zu verstehen und zu akzeptieren. Freiheit gegen die Hierarchie, gegen das Lehramt, kann es nach deren Selbstverständnis legitim nicht geben. «Das Gewissen», so wiederholt die Enzyklika «Veritatis Splendor», ist «keine autonome und ausschließliche Instanz, um zu entscheiden, was gut und was böse ist; ihm ist vielmehr ein Prinzip des Gehorsams gegenüber der objektiven Norm tief eingeprägt, welche die Übereinstimmung seiner Entscheidungen mit den Geboten und Verboten begründet und bedingt, die dem menschlichen Verhalten zugrundeliegen» (Nr. 60). Und weiter: «Eine große Hilfe für die Gewissensbildung haben die Christen in der Kirche und ihrem Lehramt» (Nr. 64). Kurz gefaßt, lautet die Formel: Christliche Freiheit erfüllt sich im Gehorsam. Sie sehen, wie berechtigt mein Wunsch war, ein Fragezeichen hinter das Thema ihrer Versammlung zu setzen.

Wie mit dieser kirchlichen Wirklichkeit umgehen?

Der bisherige Befund kann erschlagen. Verständlich, wenn Sie fragen: Was kann man angesichts solcher Geschlossenheit des Systems noch tun? Was bleibt für Gläubige, die nicht resignieren oder in die Fundamentalopposition fliehen, sondern in ihrer Kirche etwas bewegen wollen?

Kirchenträume und Kirchenrealität

Der grundlegende Schritt besteht darin, sich dieser Situation sehenden Auges auszusetzen, die rechtlich so verfaßte Kirche als solche wahrzunehmen, in der Rechtsgestalt der Kirche das Kirchenverständnis des Gesetzgebers zu erkennen. Der klare Blick darauf befreit, befreit von Illusionen, von beschönigenden, dem Wunschdenken entsprechenden Selbst- oder Fremdtäuschungen über einen in Wirklichkeit weniger positiven Sachverhalt. Nichts gegen «Kirchenträume», aber alles gegen ihre Verwechslung mit der Kirchenrealität. Nichts gegen «Kirchenträume» als motivierende Vision, aber alles gegen deren Verwirklichung als Kirche nach eigenen Wünschen, welche die real existierende Kirche unbehelligt läßt. Zuerst also: der Blick auf die Strukturen. Ohne

diesen klaren Blick kein rechtes Augenmaß, ohne Augenmaß keine effektiven Handlungsstrategien.

Wachsamkeit gegen Verharmlosung und Bagatellisierung

Daß der Befund als so hart empfunden werden kann, zeigt, daß er gegen Verstellungen gewonnen werden mußte. Um ihn zu bewahren, ist er gegen erneute Verstellungen zu schützen. Darum sollten Gläubige an zweiter Stelle wachsam sein gegen die verschiedenen in der Kirche heute anzutreffenden Formen der Verharmlosung und Bagatellisierung. Ob gewollt oder nicht: Sie beschwichtigen und behindern so Veränderung. Im folgenden stelle ich Formen von Verharmlosung und Bagatellisierung vor.

Personalisierung von Strukturmängeln: Eine subtile, aber verbreitete Form der Verharmlosung besteht darin, strukturelle Probleme zu personalisieren. Sie werden damit auf Probleme von und mit Einzelpersonen «verkleinert». Besondere Zielscheiben im Vatikan sind Papst Johannes Paul II. und Kardinal Ratzinger, in Deutschland sind es Kardinal Meisner und Erzbischof Dyba, in Liechtenstein Erzbischof Haas, in Österreich Erzbischof Eder und die Bischöfe Krenn und Küng. So berechtigt manche Kritik sein mag, es ist zu fragen, ob sie nicht zu kurz greift, ob hier nicht an Personen kritisiert wird, was Strukturen ermöglichen. Gegen solche hierarchischen «Buhmänner» können sich zudem andere als «Lichtgestalten» profilieren, denen nicht unbedingt an einer Änderung von Strukturen gelegen sein muß. Die Gläubigen dürfen die Strukturen nicht aus dem Blick verlieren. Sie sollten auf die hierarchisch bestimmte Lehre und die hierarchisch legitimierte Leitungsentscheidungen sehen.

Verharmlosung von Rechtsfragen: Verharmlosung mit systemstabilisierender Wirkung geschieht dort, wo rechtliche Fragen als sekundär eingestuft oder gar als «Nabelschau», «Insiderfixierungen» oder «narzistische Selbstbespiegelungen» verleumdet werden. Das Engagement der Katholikinnen und Katholiken habe den wirklich wichtigen Fragen zu gelten: den Zuständen in der Dritten Welt oder der Gottesfrage, die gegen die «Verdunstung des Glaubens» zu thematisieren sei. Dabei geht es um besonders ärgerliche Scheinalternativen, weil moralische Disqualifizierungen in sie eingewoben sind. Als ob für Strukturfragen sensible Katholikinnen und Katholiken das Elend der Dritten Welt vergäßen! Ich halte es für bedenklich, eben dieses Elend für kirchenpolitische Ablenkungsmanöver zu instrumentalisieren, als ob die Lebendigkeit der Gottesfrage unabhängig sei von Kirchenerfahrungen. Und Kirchenerfahrungen sind auch mitbestimmt von der kirchlichen Ordnungsgestalt.

An dieser Stelle gestatten Sie mir ein Wort zum Kirchenrecht. Ich vermute einmal, viele von ihnen lieben es nicht. Das kann ich verstehen; zu lieben brauchen Sie es nicht, aber sie sollten das Kirchenrecht kennen. Warum? Um auch die von Ihnen durchzustehenden Konflikte geordnet austragen zu können. Interessengeleitete Spiritualisierungen des Rechts – etwa durch den Begriff «communio» – führen dazu, die wenigen rechtlichen Schranken, die vor Willkür von Hierarchen schützen, geistlich zu relativieren. Wir brauchen nicht weniger kirchliche Normen, sondern andere, welche den Namen Recht verdienen.

Kehren wir zurück: Wer Strukturprobleme bagatellisiert, muß sich fragen lassen, ob er möglicherweise Nutznießer des Status quo ist.

Harmonisierung in Verkündigung und Theologie: Eine schwer zu durchschauende Harmonisierungsmethode in Verkündigung und Theologie besteht darin, harte kirchliche Strukturen in weiche Bilder und Begriffe zu hüllen. Gläubige müssen auf der Hut sein, wenn der Status quo so beschrieben wird, daß seine Änderung nicht notwendig erscheint. Wer «communio» im Munde führt, meint nicht zwingend eine geschwisterliche Kirche im vielfach erhofften Sinn. Wer behauptet, die Kirche sei bereits «communio», der muß – vielleicht durch Rückfragen – um Konkretisierung gebeten werden. Erst wenn er das Attribut «hierarchica» hinzufügt, stimmt die Behauptung. Wer von Freiheit in der Kirche spricht, soll sie zeigen; oder er soll zugeben, daß auch er Gehorsam meint,

weil christliche Freiheit nicht dasselbe ist wie säkulare Freiheit. Kirche, dargestellt im Bild «konzentrischer Kreise», ersetzt möglicherweise pyramidale Über- und Unterordnung durch die Zuordnung von Zentral- und Randpositionen. Eine «plattgeredete» Pyramide verliert nicht automatisch innere Abhängigkeitsstrukturen. Intention und/oder Effekt solcher Beschreibungen ist, den Gläubigen die unangetasteten Strukturen so zu präsentieren, daß sie sich in ihnen wohler fühlen. Wer sich wohl fühlt, «mückt» nicht auf. Der klare Blick auf die Realität droht dann verloren zu gehen. Auch hier die Frage: Wer profitiert davon?

Beruhigung durch vermeintliche Relativierung: Eine ebenfalls verbreitete Form der Beruhigung sind die Hinweise, nicht alles so ernst zu nehmen, was aus Rom kommt. Dies ist zum einen selbst ein deutlicher Ausdruck des Autoritätsverlustes der Zentrale. Es ist aber zugleich eine gefährliche Haltung, die zu Lasten der Gläubigen geht. Was 1988 ein Arbeitspapier römischer Beamter zum Status der Bischofskonferenzen war, ist 1998 ein Gesetz. Lehrvorlagen, denen heute nicht entschieden widersprochen wird, können morgen zur verpflichtenden Tradition der Kirche gehören. Mit dem heute fehlenden Widerspruch gegen Behauptungen der Endgültigkeit bestimmter Lehren kann morgen deren Unfehlbarkeit begründet werden.

Beruhigung durch Vertröstung: Nicht zu vergessen schließlich der bekannte Hinweis, in der Kirche liefen die Uhren eben anders. Was heute nicht ist, sei nicht für alle Zukunft ausgeschlossen. Zumindest nach meinem Eindruck wird hier ein Zeitgefühl gefordert, dem auch Katholikinnen und Katholiken unwiederbringlich entwachsen sind. Verdächtig ist vor allem die völlige zeitliche Unbestimmtheit, auf die hin eine Ausdauer im nachsichtigen Abwarten und Ertragen empfohlen wird.

Das Augenmerk sollte sich auf die Diözesanbischöfe richten

Wie kann sich der klare Blick nach vorne richten, was kann man tun? Nach meiner Ansicht sollte sich die Aufmerksamkeit der Gläubigen mehr den Diözesanbischöfen widmen. Unmittelbare Forderungen nach Rom halte ich für Donquichotterien. In Rom mehr Freiheiten für die Bischöfe zu fordern, bleibt ein Vabanquespiel, solange nicht klar ist, ob die Bischöfe sich dann zu Diözesanpäpsten machen oder ob sie mehr Partizipation gegenüber dem Papst anstreben, um der Anliegen willen, die durch Partizipation seitens der Gläubigen artikuliert wurden.

Zur Situation der Diözesanbischöfe: Die Diözesanbischöfe sind die unmittelbaren Repräsentanten des hierarchischen Systems. Es sind Männer mit verschiedener Einsicht und Einsichtsfähigkeit, mit divergierendem Weitblick. Sie haben eine unterschiedliche kirchenpolitische Einstellung und sind häufig von Ängsten geplagt. Denkbar ist bei ihnen die Frage: Wie wirkt meine Äußerung auf die Nachbarbischöfe, auf die Bischofskonferenz, auf den Vatikan? Es mag Bischöfe geben, die sich in einem bestimmten Punkt vorgewagt haben und die vorübergehend keinen neuen Konflikt riskieren. Bei anderen Bischöfen mag schlicht die Freiheit fehlen, mehr für die Beteiligung des Gottesvolkes zu tun. Die Bischöfe sind in ihren Ämtern, weil sie Rom nach den Auswahlkriterien und durch den Treueid einmal die Gewähr der «Linientreue» boten. Die Diskrepanz zwischen der theologisch erklärten Würde des Bischofsamtes und ihrer tatsächlichen Rechtsstellung bemerken sie nicht oder fügen sich in sie.

Fragen zu dieser Rechtsstellung: Warum sollte den Bischöfen erspart werden, zu dieser Diskrepanz zu stehen oder sich von ihr abzusetzen, und zwar den Gläubigen ins Angesicht? Warum soll ihnen erspart werden zu zeigen, ob sie die Gläubigen nur für Hörerinnen und Hörer und Untergebene oder für ernstzunehmende Gesprächspartnerinnen bzw. -partner und Geschwister im Herrn halten? Dies beinhaltet keinerlei Aggression. Es geht vielmehr darum, das Bewußtsein für die Notwendigkeit und Möglichkeit von mehr Partizipation zu stärken, und dies nicht subversiv und an den Bischöfen vorbei, sondern sie fordernd und einbeziehend, damit sie ihre Berührungängste abbauen können. Solche Ängste, aber auch Anzeichen für ihren teil-

weisen Abbau, waren zum Beispiel in so manchem «Diözesanforum» erfahrbar.

Fragen zur Partizipation der Gläubigen: Das einfache Mittel, das sich anbietet, ist, die Diözesanbischöfe immer wieder, geduldig, aber entschlossen um Auskunft über ihre Position zu den verschiedenen Anliegen der Gläubigen zu bitten. Damit wird keine Loyalität verletzt. Es muß in angemessener Form geschehen. Nur so wird dem bekannten Trick vorgebeugt, sich durch die Kritik am Stil um die Sachdiskussion herumzudrücken. Es geht darum zu vermitteln, daß keine kirchenfeindliche Gruppe am Werk ist, sondern Gläubige, die an der Weitergabe des Glaubens und am Weiterleben der Kirche interessiert sind. Warum sollte es einem Diözesanbischof erspart werden zu begründen, wieso er rechtlich mögliche Maßnahmen für mehr Partizipation der Gläubigen nicht ergreift, warum er von der Möglichkeit der rechtlichen Selbstbindung keinen oder keinen größeren Gebrauch macht? Der Priester rat etwa kann dem Diözesanbischof vorschlagen, in dem von ihm zu genehmigenden Statut für konkrete Sachfragen ein Zustimmungsgesetz des Priesterrats vorzusehen. Für den Diözesanpastoralrat ist eine Regelung denkbar, daß der Bischof seine Gründe gegen einen Vorschlag benennt und zur Diskussion stellt. Beschlüsse des Pfarrgemeinderats, die gegen die Stimme des Pfarrers zustandekommen, können – wie im Bistum Limburg – zunächst schwebend unwirksam bleiben, bis nach erfolgloser Vermittlung auf Antrag des Pfarrgemeinderates der Bischof entscheidet. Lehnt der Bischof solche möglichen Regelungen ab, ist nach den Gründen zu fragen. Meint er zu einer Begründung nicht verpflichtet zu sein, ist dies eine wichtige Auskunft über sein Amtsverständnis.

Oberrheinische Bischöfe zum Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener: Warum unternahmen die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz zunächst einen «Vorstoß» in der Frage der Eucharistiezulassung und stellten sich mit ihrer bischöflichen Verantwortung hinter eine in der Seelsorge bereits weithin geübte Praxis? Doch wohl, weil sie sich angesichts der Not der Betroffenen in ihrem pastoralen Gewissen dazu verpflichtet fühlten. Warum schieben sie nach römischer Zurechtweisung die Verantwortung zurück auf die Seelsorger vor Ort? Hat sich ihre Gewissensentscheidung oder ihre Einschätzung der Not geändert? Dann sollten die Gründe dafür benannt werden. Oder meinen sie, ihre Gewissensentscheidung gegen Rom nicht durchtragen zu dürfen oder zu können? Sie dürfen danach gefragt werden.

Vorbesprechung zum Schreiben «Ordinatio sacerdotalis»: Bevor das Apostolische Schreiben über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen veröffentlicht wurde, ist ein Kreis ausgewählter Bischöfe, vermutlich auch der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, in Rom mit einem Entwurf konfrontiert worden. Eine amerikanische Zeitung berichtete, auf Drängen amerikanischer Bischöfe habe man die Vokabel «unfehlbar» durch «definitive tenendum» ersetzt, was die Unfehlbarkeit aber einschließt. Die beteiligten Bischöfe können nach diesen Vorgängen gefragt werden. Nach welchen Kriterien wurden die herangezogenen Bischöfe ausgewählt? In welchem Rahmen und in welcher Form konnten sie Stellung nehmen? Wie war ihre Haltung zur Verbindlichkeit dieser Lehre? Haben sie diese zum Ausdruck gebracht? Wenn sie die Lehre nicht für irreversibel hielten, warum haben sie vor oder nach der Veröffentlichung des Schreibens nicht widersprochen? Warum haben die beteiligten Bischöfe das in Rom Erfahrene nicht sogleich ihren Mitbrüdern im Bischofs-, Priester- und Diakonenamt sowie dem Gottesvolk bekannt gemacht, sondern den Vorgang geheim gehalten? Verlangt die Würde der Gläubigen nicht die Information über einen so bedeutsamen Schritt?

Einstellung zum Diakonat der Frau: Diözesanbischöfe können gefragt werden, wie sie zum Diakonat der Frau stehen, ob sie ihn grundsätzlich ablehnen und warum, was sie genau darunter verstehen: ein frauenspezifisches Amt außerhalb des den Männern vorbehaltenen dreigestuften Ordo oder den Diakonat als erste Stufe dieses Ordo, die nach der Lehre von «Ordinatio sacerdotalis» für Frauen freilich die letzte ist? Dies alles wären wichtige Informationen nicht nur für Frauen. Sollte ein Bischof sich für

den weiblichen Diakonat aussprechen, kann weiter gefragt werden, was er unternimmt, daß diese seine Überzeugung in der Kirche verwirklicht wird.

«*Beschlüsse*» der Bischofskonferenz: Warum müssen Überlegungen und Entscheidungen der Bischofskonferenz so weitgehend vertraulich bleiben? Nur in wenigen Angelegenheiten kann sie verbindliche Entscheidungen treffen. In den anderen Fällen bleibt die Zuständigkeit des jeweiligen Diözesanbischofs ungeschmälert erhalten; diese Beschlüsse sind nur Empfehlungen; weder die Konferenz noch die Vorsitzenden können im Namen der Bischöfe handeln, wenn nicht alle ihre Zustimmung gegeben haben. Gewiß gibt es Dinge, die – etwa in Personalfragen – vertrauliche Behandlung verlangen. Warum aber kann nicht deutlich werden, welche Position ein Bischof in den übrigen Fällen bezogen hat? Warum soll ein Bischof nicht nach seinem Votum gefragt werden?

Diözesanbischofe und der «sensus fidelium»: Wenn die Bischöfe im Vatikan über ihre Diözese – schriftlich und mündlich – berichten, ist ein wichtiger Punkt, was sie über den «sensus fidelium» in ihrer Diözese aussagen, also über das, was tatsächlich von ihren Diözesaninnen und Diözesanen geglaubt wird. Kardinal Ratzinger antwortete in dem 1996 erschienenen Buch «Salz der Erde» auf die Frage, ob der Vatikan darüber auch Repräsentanten des Gottesvolkes befrage, er gehe davon aus, daß die Bischöfe darüber perfekt informiert seien und das auch mitteilten (S. 96f). Bischöfe können gefragt werden, ob und wie sie sich über den «sensus fidelium» der ihnen anvertrauten Gläubigen informieren sowie, ob und was sie darüber in Rom berichten.

Zur Antwort auf Anfragen: Diese und andere Fragen können Gläubige in den Beratungsgremien den Bischöfen persönlich stellen. Andere Gläubige sollten sie in Briefform an den Bischof richten. Für die Formulierung sollten sie sich beraten lassen, damit das Gemeinte genau getroffen wird. Warum gleich mit Statements reagieren? Antwortet ein Bischof nicht selbst, antwortet er ohne nachvollziehbare Begründung, reagiert er rein diplomatisch oder entzieht er sich gänzlich einer Antwort, sollte unter Hinweis auf die Würde des Gottesvolkes nachgefragt werden. Bleibt auch dies ergebnislos, dann kann es legitim sein, dieses Faktum anderen Gläubigen bekannt zu machen. Es kann sein, daß einem Bischof dadurch die «liberale Kappe» vom Gesicht gezogen wird. Auch in der ökumenischen Zusammenarbeit sollte um der Redlichkeit willen auf das Verhalten der Bischöfe aufmerksam gemacht werden.

Diözesanbischofe – Generalvikare des Papstes? Was Rom verordnet und lehrt, bindet auch die Diözesanbischofe. Insoweit sind sie Befehlsempfänger. Sie fungieren oft wie Generalvikare des Papstes (der Generalvikar muß sein Amt im Einklang mit dem Diözesanbischof, darf es niemals gegen dessen Meinung und Willen ausüben). Sie lassen sich von manchen Beamten der römischen Kurie gängeln. Als Diözesanbischofe und Nachfolger der Apostel haben sie die Möglichkeit, im Rahmen des Rechts auch gegenüber dem Papst und dem Vatikan ihre Ansicht mit Nachdruck zu vertreten und zu begründen. Sie können warnen, wo dies angezeigt ist. Ein Bischof, dem der Kurs des Papstes und seiner Kurie für die Kirche als schädlich erscheint oder der einer nicht unfehlbaren römischen Lehrentscheidung nicht folgen kann, hat die Möglichkeit, aus Gewissensgründen um Entpflichtung von seinem Amt zu bitten oder besser noch: Er führt die Leitung seiner Diözese fort und teilt dem Papst die ihn dabei bestimmenden Gründe mit. Es bleibt dann dem Papst überlassen, ob er den Diözesanbischof gegebenenfalls aus seinem Amt entfernt. Dies ist dem Papst aufgrund seines Jurisdiktionsprimates jederzeit möglich.

Schluß

Meine sehr geehrten Damen und Herren, Sie wollten unter der Fragestellung «Christliche Freiheit statt heiliger Herrschaft?» kirchenrechtliche Anmerkungen zur Gegenwartslage der Kirche hören. In ihrer Rechtsgestalt, und d.h. in der für Ihre Kirchnerfahrung entscheidenden Realgestalt, präsentiert sich die Kirche als ein Ort sakral begründeter Herrschaft, in der christliche Frei-

heit zu Gehorsam wird. Ich habe nicht versucht, sattem bekannte Forderungen zu wiederholen, die aus rechtlicher Sicht an ein solches System zu stellen sind und für die seit langem konkrete kanonistische Vorschläge vorliegen. Ich denke etwa an verbürgte Rechte und ihren effektiven Schutz, an die Bindung auch der Entscheidungsträger an das Recht, an Partizipation bei Personal- und Sachentscheidungen durch alle Gläubigen und anderes mehr. Ich habe versucht, trotz des ernüchternden Befundes auf andere Möglichkeiten hinzuweisen. Sie gründen in der Hoffnung, daß die immer wieder neue unmittelbare Konfrontation mit den Anliegen der Gläubigen den Apostel im Bischof wach werden läßt, und in dem Wunsch, daß Generalvikare des Papstes sich als solche erkennen und es hinnehmen müssen, von den Gläubigen auch so angesehen zu werden.

Werner Böckenförde, Freiburg

Vom Klonen in Freiheit

(Er)klärungen zu einer Erklärung

Weitgehend ohne größere öffentliche Resonanz und Diskussion im deutschen Sprachraum – mit der schmalen Ausnahme eines kritischen Hinweises in der Wochenzeitschrift DIE ZEIT (15. Januar 1998) – blieb eine von namhaften Geistes- und Naturwissenschaftlern, Publizisten und Politikern¹ unterzeichnete «Declaration in Defense of Cloning and the Integrity of Scientific Research».² In dieser Deklaration wird aus aktuellem Anlaß eine Argumentationsreihe entwickelt, die einerseits gängige Muster wiederholt, andererseits aber angesichts der (mutmaßlich) gelungenen Klonierung des Schafes «Dolly» an Gewicht und Brisanz gewinnt.³ Herausgeber der Erklärung ist die internationale Organisation «Council for Secular Humanism», in der namhafte Wissenschaftler und Persönlichkeiten agnostischer Ausrichtung für freie Forschung und nichtreligiösen «Humanismus» eintreten. Bevor der folgende Beitrag auf die doppelte Perspektive eingeht, die sich im Titel der Deklaration ankündigt – die wissenschaftstheoretische Freiheitsdiskussion und das akute Problemfeld des Klonens also –, wird in einem ersten Schritt der Gang der Erklärung rekapituliert.

Der Inhalt der Deklaration

Die Autoren setzen ein mit einem Verweis auf die enormen Fortschritte in den Naturwissenschaften, die eine große Zahl von Handlungsmöglichkeiten zum Wohl der Menschheit eröffnet hätten, aber hinsichtlich ihrer ethischen Implikationen Gegenstand offener Debatten gewesen seien: «... the human community has in general demonstrated its willingness to confront those questions openly and to seek answers that enhance the general welfare.» (Nr. 1)⁴ Ferner konzidiert DDC, daß ge-

¹ Zu den UnterzeichnerInnen gehören u.a. der kürzlich verstorbene Philosoph Isaiah Berlin, die Soziobiologen Richard Dawkins und Edward O. Wilson, der Schriftsteller Kurt Vonnegut und die frühere Präsidentin des Europaparlaments Simone Veil.

² Veröffentlicht in: Free Inquiry Magazine 17 (1997), Heft 3. Im Internet unter: http://www.secularhumanism.org/library/fi/cloning_declaration_17_3.htm. Nachfolgend abgekürzt: DDC.

³ Vgl. dazu auch das der DDC in Ton und Argumentation ähnliche und für den angloamerikanischen Bereich in dieser Offenheit nicht untypische Gespräch mit Gregory Stock: Klon der Angst – der Segen der Gentechnik, in: Süddeutsche Zeitung (11. April 1998). Stock, Direktor des Programms «Science, Technology and Society» an der Universität von Kalifornien, rechnet damit, daß das Klonen von Menschen innerhalb eines Jahrzehntes gelingen wird.

⁴ Die eingeklammerten Nummern hinter den Originalzitaten dienen als interne Referenzen für den weiteren Text. Die Zitate werden im Original geboten, um Sprachstil und «Klima» der DDC zu dokumentieren. Ihre deutsche Übersetzung erfolgt jeweils in den Fußnoten. Hier: «... die menschliche Gemeinschaft hat in der Regel ihren festen Willen gezeigt, diese Fragen offen anzugehen und Antworten zu suchen, die das allgemeine Wohlergehen steigern.»

rade das Klonen höherer Lebewesen ethische Fragen aufwirft und somit angemessene Leitlinien zum Schutz vor Mißbrauch zu entwickeln seien: "Such guidelines should respect to the greatest extent possible the autonomy and choice of each individual human being. Every effort should be made not to block the freedom and integrity of scientific research." (Nr. 2)⁵ Und obwohl bislang die Möglichkeit, Menschen zu klonen, nicht entwickelt ist, so DDC, ruft allein deren Denkbarekeit massiven Protest hervor mit der Forderung "to delay, defund, or discontinue cloning..." (Nr. 3)⁶.

Unter Berufung auf die Vernunft als wichtigstes Instrument, um Menschheitsprobleme anzugehen – "We believe that reason is humanity's most powerful tool for untangling the problems that it encounters" (Nr. 4)⁷ –, und unter Verweis auf die oft wirklich unsachlich geführte Diskussion mit der Evozierung einschlägiger Horrorszenarien fragen die Autoren sodann, welche ethischen Fragen mit dem Klonen verbunden seien. Hier werden die zentralen Aussagen der DDC sichtbar, deshalb sei die Passage ungekürzt wiedergegeben: "Some religions teach that human beings are fundamentally different from other mammals – that humans have been imbued with immortal souls by a deity, giving them a value that cannot be compared to that of other living things. Human nature is held to be unique and sacred. Scientific advances that pose a perceived risk of altering this 'nature' are angrily opposed. Deeply rooted as such ideas may be in dogma, we question whether these should be used to decide whether human beings will be permitted to benefit from new biotechnology. As far as the scientific enterprise can determine, *Homo sapiens* is a member of the animal kingdom. Human capabilities appear to degree, not in kind, from those found among the higher animals. Humankind's rich repertoire of thoughts, feelings, aspirations, and hopes seems to arise from electrochemical processes, not from an immaterial soul that operates in ways no instrument can discover." (Nr. 5)⁸.

Von hier aus fordern die Autoren, daß Anthropologien religiöser Herkunft und Bedenken, die sie generieren, nicht die Potentiale der Naturwissenschaften zum Wohl der Menschen blockieren dürften. "Humanity's mythical past" dürfe keinen Einfluß auf die ethischen Entscheidungen heute haben. Daher konstatiert DDC das Klonen höherer Lebewesen als problemfreie Zone und weitet dies prospektiv sogar noch aus: "Nor is it clear to us that future developments in cloning human tissues or even cloning human beings will create moral predicaments beyond the capacity of human reason to resolve." (Nr. 6)⁹ Im

⁵ «Solche Leitlinien sollten im höchstmöglichen Maß die Autonomie und Selbstbestimmung jedes individuellen Menschen achten. Es sollte jede Anstrengung unternommen werden, die Freiheit und Integrität wissenschaftlicher Forschung nicht zu behindern.»

⁶ «... das Klonen zu verzögern, seiner finanziellen Unterstützung zu berauben oder zu unterbrechen.» Als eingestandenermaßen disparate Reihe von Bedenkenträgern werden genannt: Bill Clinton, Jacques Chirac, John Major und der Vatikan.

⁷ «Wir glauben, daß die Vernunft das stärkste Werkzeug der Menschheit ist, die Probleme zu entwirren, auf die sie trifft.»

⁸ «Einige Religionen lehren, daß Menschen sich fundamental von anderen Säugern unterscheiden – daß sie von einer Gottheit mit einer unsterblichen Seele ausgestattet sind, die ihnen einen Wert gibt, der mit dem anderer Lebewesen nicht vergleichbar ist. Die menschliche Natur wird für einzigartig und heilig gehalten. Wissenschaftliche Fortschritte, die ein Risiko mit sich bringen, diese 'Natur' zu verändern, werden heftig bekämpft. So tief solche Ideen im Dogma verwurzelt sein mögen, fragen wir, ob sie für die Entscheidung verwendet werden sollten, ob den Menschen gestattet wird, von neuer Biotechnologie zu profitieren. So weit das wissenschaftliche Unternehmen es bestimmen kann, ist *homo sapiens* ein Mitglied des Tierreiches. Menschliche Fähigkeiten scheinen sich dem Grad, nicht dem Wesen nach von denen der höheren Tiere zu unterscheiden. Das reiche menschliche Repertoire von Gedanken, Gefühlen, Bestrebungen und Hoffnungen scheint aus elektrochemischen Prozessen hervorzugehen, nicht aus einer immateriellen Seele, die in einer instrumentell nicht feststellbaren Weise arbeitet.»

⁹ «Es scheint uns nicht klar, daß zukünftige Entwicklungen beim Klonen menschlichen Gewebes oder sogar von Menschen selbst moralische Situationen schaffen, deren Lösung jenseits der Fähigkeit der menschlichen Vernunft liegt.»

Vertrauen auf die vernunftgemäße Lösungskompetenz der Menschen wird verwiesen auf die bloße Neuartigkeit der Fragen, die sich mit dem Klonen verbinden und die an sich nicht anders aufzufassen wären als ähnlich dimensionierte Problemfelder wie z.B. die Atomkraft: "The moral issues raised by cloning are neither larger nor more profound than the questions human beings have already faced in regards to such technologies as nuclear energy, recombinant DNA, and computer encryption. They are simply new." (Nr. 7)¹⁰

Nach einem historischen Verweis auf die immer wieder überführten Schwarzseher und Technik- wie Fortschrittsskeptiker schließt die Deklaration mit den Worten: "We call for continued, responsible development of cloning technologies, and for a broad-based commitment to ensuring that traditionalist and obscurantist views do not irrelevantly obstruct beneficial scientific developments." (Nr. 8)¹¹.

Mag auch – wie in der zuletzt zitierten Sentenz – die Frage der Verantwortbarkeit nicht völlig ausgeklammert sein, mögen einzelne Formulierungen in diesem Text problemloser Zustimmung finden als andere, mag man einräumen, daß ein derartiger Aufruf vom Textgenre her kurz und pointiert arbeiten muß: Es bleiben eine Reihe von Fragen offen, denen sich die Deklaration stellen muß. Die folgenden Überlegungen kreisen um die Probleme der implizierten Wissenschaftstheorie, mithin um das Problem der (Forschungs-)Freiheit, der vorgeführten Anthropologie und der ethischen Bewertung des Klonens, und fragen nach den kritischen Kapazitäten, die von der Seite der theologischen Ethik in den Prozeß eingebracht werden können, ohne daß man diese sogleich unter Mystifikations- und Obskurantismusverdacht aus dem Diskurs ausschließt.

Wie frei ist Wissenschaft?

Was schon bei der ersten Lektüre dieser Deklaration frappiert, ist das enorme Vertrauen, das in Vernunft- wie Technikmöglichkeiten des Menschen gesetzt wird¹², und das nachhaltige Insistieren auf der Freiheit der Forschung auch im problematisierten Bereich des Klonens von Menschen. Zusammen mit der Zurückweisung von Erkenntnis- und Reflexionsquellen anderer Herkunft läßt diese Fokussierung die Frage aufkeimen, ob hinter ihr nicht eine naive und überzogene Wissenschafts- und Vernunftgläubigkeit steckt, wenn sie zusammen mit der Entstehung von Problemfeldern gleichzeitig deren uneingeschränkte Lösung durch dieselben Verfahrensweisen erwartet.

Die Freiheit der Forschung und die Möglichkeiten der Vernunft sollen nun nicht im Gegenzug gezeugnet werden, zumal das Papier mehr als nur einmal die menschliche Verantwortung als kritische Marge einführt¹³ und deutlich macht, daß von absoluter Beliebigkeit und Freiheit auch der Forschung nicht einfachhin gesprochen wird. Es ergibt sich aber in der Folge die Frage, inwieweit eine naturwissenschaftliche Hermeneutik allein ausreicht, um die Forschungsfreiheit vor der ethischen Beliebigkeit zu bewahren, und inwieweit Forschung selbst – gerade in den angesprochenen sensiblen Bereichen – nicht in einer Vielfalt von Abhängigkeitsverhältnissen steckt. Allein in dem Verb «defund» (als einer der Drohungen der Gegner des Klonens, vgl.

¹⁰ «Die durch das Klonen aufgeworfenen moralischen Fragen sind weder größer noch tiefer als die Fragen, die die Menschen schon anvisiert haben im Blick auf Technologien wie Atomenergie, rekombinierte DNS und Computerverschlüsselung. Sie sind schlichtweg neu.»

¹¹ «Wir rufen auf zu fortgesetzter, verantwortlicher Entwicklung von Klonierungstechnologien und zu einer breitgestützten Verpflichtung, die sichert, daß traditionalistische und obskurantistische Sichtweisen nützliche wissenschaftliche Entwicklungen nicht unnötigerweise blockieren.»

¹² Zu einem differenzierten Versuch, die Limits behutsam zu benennen, vgl. P. Schmitz, Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht (QD 168), Freiburg i. Br. 1997.

¹³ Diese ist allerdings nicht selbst aus «elektrochemischen Hirnprozessen» abzuleiten, ebensowenig die ethische Wertung von wissenschaftlichen Entwicklungen als «beneficial». Vgl. dazu den 3. Abschnitt dieses Artikels.

Nr. 3) versteckt sich ein Hinweis auf die ökonomischen und damit auch politischen Restriktionen, denen der Forschungsbetrieb unterliegt. Vor diesem Hintergrund auf weitestgehende Freiheit der Forschung zu plädieren, ergibt nur Sinn, wenn nicht einem Wissenschaftsidealismus das Wort geredet wird, der seine eigenen Voraussetzungen übergeht.

Ähnliches gilt in diesem Kontext auch für die Bewertung der Vernunft (vgl. Nr. 4). Handeln, Entscheiden, also auch Forschen sind nicht nur vernunftgesteuert, ja nicht einmal ausschließlich interessegeleitet, sondern eingebettet in ein Bild vom Menschen, das weitere Phänomene und Kräfte umfaßt. Deren materialen Niederschlag kann man sicher mit den Mitteln der Naturwissenschaften und ihrem Instrumentarium nachzeichnen, aber nicht begründen und umfassend erschließen. Hier ist also nachzufragen.

Halten wir fest: Es gibt eine erste prinzipielle Übereinstimmung hinsichtlich der grundlegenden Freiheit der Forschung, die aber aus christlich-ethischer Sicht zu differenzieren und zu relativieren wäre. Eine zweite prinzipielle Übereinstimmung liegt darin, daß die Resolution immerhin ethische Kriterien wie das der Verantwortung benennt. Hier lägen – allerdings nur zaghafte – Anknüpfungsmöglichkeiten, insofern Freiheit nicht mit Beliebigkeit verwechselt wird. Bleibt die kritische Anfrage an die Reichweite der ethischen Rückbindung des Textes, dessen pragmatischer Druck auf der Freiheitsforderung liegt (vgl. Nr. 2). Sollten die ethischen Einsprengsel argumentationspraktisch nur Beschwichtigungsfunktion haben?

Aus der Sicht der theologischen Ethik ist darüber hinaus zu den Vorbehalten und Verdächtigungen der DDC gegenüber transempirischen Denk- und Argumentationsformen ein Wort zu sagen. Die grundlegende Reflexion auf Freiheit in Gebundenheit hat eine kritische Funktion gegenüber allen Monismen, welcher Herkunft sie auch sein mögen. Es geht ihr um die Aufdeckung von Scheinfreiheiten und arglosen Idealismen: Freiheit in Relation, in Verantwortung, dialogisch, mit wachem und sicher weiter zu entwickelndem Bewußtsein für Verführ- wie Manipulierbarkeiten, Grenzen und Offenheiten gleichzeitig bedenkend, gegen Verabsolutierungen und für größere Differenzierungen und Folgeabschätzungen – dafür kann und will die theologische Ethik als Reflexionsträger eintreten. Von hier aus verstehen sich auch die folgenden Einwände und Anfragen an die Anthropologie der DDC.

Anfragen an die Anthropologie der Deklaration

Das zugrundeliegende Menschenbild hat in jeder ethischen Aussage eine Schlüsselfunktion. Deshalb wird es nun Zeit, nach dem Menschenbild der DDC zu fragen. Der Mensch wird uns hier als Mitglied des Tierreiches vorgestellt. Er sei nicht grundlegend verschieden von anderen Säugetieren. Seine Fähigkeiten würden sich dem Grade, nicht aber der Art nach – quantitativ, nicht qualitativ – von den Fähigkeiten anderer höherer Tiere unterscheiden. Seine Gefühle entstünden in elektrochemischen Prozessen und nicht in einer unsterblichen Seele, deren Existenz man naturwissenschaftlich nicht nachweisen könne (vgl. Nr. 5).

Dieses Menschenbild des Säkularhumanismus ist in sich völlig kohärent. Es ist konsequent aus einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise entworfen. Jedoch übersehen die Unterzeichner der DDC, daß die Naturwissenschaften wie alle anderen Wissenschaften mit methodischen Reduktionen arbeiten. Per definitionem werden von ihnen nur empirisch greifbare Daten untersucht. Damit ist die Frage nach transempirischen Realitäten a priori ausgeblendet. Deshalb kann in der Perspektive naturwissenschaftlichen Arbeitens auch keine Antwort auf diese Frage erwartet werden. Wenn DDC aber die Existenz einer – wie immer gearteten – Seele prinzipiell leugnet, verkennt die Erklärung ihre eigenen methodischen Grenzen und unterliegt dem positivistischen Fehlschluß.

Dieser Fehlschluß wird noch deutlicher, wenn wir die ethischen Optionen des Papiers in Augenschein nehmen. Da ist emphatisch

von wissenschaftlichen Fortschritten die Rede, von enormen Verbesserungen der menschlichen Wohlfahrt, von den immensen potentiellen Wohltaten des Klonens. Woher nehmen die Unterzeichner der Erklärung die Maßstäbe für diese Wertungen? Aus rein naturwissenschaftlichen Daten ergeben sie sich mitnichten. Es müssen ihnen vielmehr Werturteile zugrundeliegen, die das Papier weder angibt noch begründet. Damit setzt es sich unwillkürlich dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses aus. Vom naturwissenschaftlich eruierten Sein zum ethisch verantworteten Sollen führt allemal kein direkter Weg. Es bedarf der Vermittlung über ein umfassendes Menschenbild.

Ein Blick in die "Affirmations of Humanism"¹⁴, gleichsam das grundlegende Manifest des Secular Humanism, kann weiterhelfen: Dort werden Werte wie Optimismus, Hoffnung, Lernen, Freude, Wahrheit, Liebe, Altruismus und Toleranz postuliert. Diese werden als rational aus ihren Folgen begründbar bezeichnet. Damit ergibt sich immerhin ein formales Kriterium. Offen bleibt jedoch, warum gerade diese Werte für ein Leitbild vom Menschen gelten sollen. Dabei wird das Faktum übergangen, daß es sich um transempirische Vorstellungen handelt, die sich dem Zugriff des Naturwissenschaftlers entziehen. Ethische Werte greifen aus auf Totalitäten, implizieren ein umfassendes Bild vom Gelingen menschlichen Lebens. Wie sollte sich eine solch ganzheitliche Sicht ausschließlich aus partikulären naturwissenschaftlichen Daten herleiten lassen?

Ein wie immer geartetes Menschenbild wird die naturwissenschaftlichen Daten nicht ignorieren dürfen. Gleichwohl muß es sie transzendieren auf eine umfassendere, ganzheitliche Sicht des Menschen hin. Diese wird immer Setzungen, Axiome oder eben «Dogmen» (vgl. Nr. 5) implizieren. Entscheidend ist es nicht, diese Setzungen zu vermeiden, sondern sie offenzulegen und zu plausibilisieren. Genau dies soll nun für ein modernes christliches Menschenbild geschehen. In ihm wird weder mythisch auf eine «unsterbliche Seele» rekurriert (ein Begriff, der in der gesamten Bibel nicht auftaucht!) noch eine krampfhaft Absonderung des Menschen von der Tierwelt betrieben. Vielmehr ist die Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit jedes Menschen und seine Fähigkeit zu moralisch verantwortbarer Selbstverfügung der Ausgangspunkt unserer Überlegungen. Es war Immanuel Kant, der daraus die zweite Formulierung seines kategorischen Imperativs ableitete, gemäß der kein Mensch jemals als bloßes Mittel gebraucht werden dürfe, sondern stets in seiner Selbstzwecklichkeit zu respektieren sei.¹⁵ Darin besteht nach Kant die Achtung der Würde des Menschen. Diese ist heute zu einem grundlegenden Prinzip nicht nur der christlichen Ethik, sondern darüber hinaus vieler demokratischer Staaten geworden. Sie wird nicht haltmachen können, wo ein Mensch krank oder schwerbehindert ist. Im Gegenteil – gerade darin hat der Gedanke der Menschenwürde seine Spitze, daß er diejenigen vor Übergriffen schützt, die ihre Rechte nicht verteidigen können. So gesehen ist die Frage der Anerkennung der Würde aller Menschen nicht eine Frage der Überheblichkeit gegenüber den höheren Tieren, sondern eine Frage der Gerechtigkeit: Wenn Gerechtigkeit als ein tragendes ethisches Ordnungsprinzip für die menschliche Gemeinschaft anerkannt wird, dann kommt man gar nicht umhin, das Mißbrauchsverbot Kants zu rezipieren und auf alle Menschen anzuwenden. Damit sind die Tiere noch lange keine beliebige Verfügungsmasse in der Hand der Menschen.¹⁶ Es wird vielmehr schlicht dem Proprium zwischenmenschlicher Gerechtigkeit Rechnung getragen, das in der prinzipiellen Wechselseitigkeit ihres Verpflichtungscharakters gegeben ist.

Im Licht des christlichen Glaubens vertieft sich diese Sicht des Menschen dahingehend, daß die menschliche Einmaligkeit als Berufung durch Gott gedeutet wird: Jeder Mensch ist in seiner

¹⁴Im Internet unter: <http://www.secularhumanism.org/intro/affirmations.html>.

¹⁵Immanuel Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Ausgabe: Stuttgart 1988, S. 79.

¹⁶Das wäre ein «theologischer Fehlschluß» aus einer irrigen Interpretation des Herrschaftsauftrags von Gen 1,29. Daß es diesen Fehlschluß in der Kirchengeschichte faktisch gab, braucht nicht gelegnet zu werden.

Einzigkeit von Gott gewollt und geliebt und gerade deshalb gerufen, verantwortlich vor Gott zu leben. Das gibt seinem Leben einen Sinn, der in Krankheit und Leid nicht endet, sondern das Vertrauen vermittelt, auch darin Erfüllung zu finden – ohne billige Verdrängung auf ein Jenseits (vgl. Nr. 5). So wundert es nicht, daß die Bibel stets zur Sorge um die Schwachen ruft, damit sie in ihrer Not Zuwendung Gottes durch die Liebe der Mitmenschen erfahren können.

Gerechtigkeit ist eine ebenso zentrale Forderung christlicher Ethik wie Freiheit. Beide gehören untrennbar zusammen und begrenzen einander wechselseitig. Es entlarvt die DDC, daß diese Dualität halbiert wird: Nur von Freiheit ist die Rede, Gerechtigkeit scheint kein Wert zu sein.

Zum konkreten Problemfeld «Klonen»

Aus den vorab dargestellten Positionen der DDC ergibt sich eine Sichtweise des Klonens, die auf spezifische Weise arglos und unkritisch ist und kaum differenzieren kann, da die einschlägigen Differenzkriterien eingedampft werden, wenn der Mensch restlos im Tierreich aufgeht, so sehr er auch darin verflochten ist (vgl. Nr. 5). Sind die Unterschiede der Lebewesen nur graduell, dann freilich ist für die nicht auszuschließende Möglichkeit von Humanklonen die ethische Problemanzeige gering: Der in der DDC angestellte Vergleich mit der Atomkraft (vgl. Nr. 7) ist zwar relativierend gemeint, aber in der Wirkung eher enthüllend, sind doch die genannten (Groß-)Technologien alles andere als ethisch problemfrei. Zu insinuierten, die genannten Fragekomplexe wären gelöst oder unter völliger Kontrolle, muß als semantische Beschwichtigung und blauäugig gelten – oder aber als ungewolltes Eingeständnis eines massiven ethischen und technischen Problemdrucks!

Gegen diese (sich sicher auch, aber nicht nur dem Genre verdankende) Undifferenziertheit werden aus ethischer Sicht Möglichkeiten und Grenzen des Klonens zu beleuchten sein. Dann werden relativ problemlose Bereiche sichtbar, in denen unter Einhaltung einer Reihe von Kriterien ein Einsatz des Klonens die Chance hat, konsensfähig zu werden. Kritischeres Terrain betritt man in diesem Differenzmodell mit jedem Schritt, der näher zum Menschen führt.

Aus der Sicht christlicher Ethik wirft schon das Klonen höherer Tiere schwere Bedenken auf. Tiere als Geschöpfe Gottes haben einen Eigenwert, der mit ihrer Fähigkeit zur Selbstentfaltung begründet werden kann. Je stärker daher die Verfügung des Menschen über ein Tier reicht, um so gewichtiger müssen die Gründe für dieses Handeln sein. Wo für die Herstellung eines Pharmakons keine synthetischen Methoden zur Verfügung stehen, zugleich aber eine begründete Hoffnung auf erfolgreiches Gene-Pharming besteht, d.h. auf die Herstellung des Medikaments in gentechnisch veränderten, geklonten Tieren, könnte ein solch schwerwiegender Grund gegeben sein. Eine durch Klonen ermöglichte Zuchtoptimierung von Nutztieren hingegen wird keine adäquate Rechtfertigung für einen derart gravierenden Eingriff in das Leben des Tieres sein. Aber selbst für das Gene-Pharming bleibt es eine gewaltige ethische Hypothek, daß in der Phase der Entwicklung bewußt die Entstehung unzähliger mißgebildeter Tiere in Kauf genommen wird. Hier wird wesentlich die Qual von Tieren produziert. Ist das mit der Hoffnung auf therapeutische Erfolge aufzuwiegen?

Was das Klonen von Menschen angeht, ist der DDC zuzustimmen, daß keine qualitativ anderen Maßstäbe anzuwenden sind als für das Klonen von Tieren. Wenn aber schon dieses als ethisch fragwürdig einzustufen ist, wird das für jenes um so mehr der Fall sein. In einem kurzen Artikel hat *Johannes Reiter* versucht, wesentliche Argumente zusammenzustellen.¹⁷ Dabei ist vorab bedeutsam, daß er auf die irrationalen Ängste der Bevölkerung vor geklonten Armeen oder unterwürfigen Staatsbür-

Römisch-Katholische Kirchgemeinde Therwil/Biel-Benken

Wir suchen den Theologen
oder die Theologin für unsere

Gemeindeleitung

Wir haben einen Priester,
der bei uns zu 50% angestellt ist.

Ihre Aufgaben:

- Allgemeine Seelsorge
- Jugendarbeit
- Religionsunterricht
- Firmvorbereitung

Weitere Auskünfte erteilt der Kirchgemeindepäsident
Aloys Schwieter, Kleinfeldweg 15, 4106 Therwil,
Telefon 061 721 15 93, oder die Vorsitzende der
Pfarrwahlkommission, Doris Sitek, Grossmattweg 11,
4106 Therwil, Telefon 061 721 75 20.

Bitte richten Sie die schriftliche Bewerbung an die oben
erwähnte Adresse und an das Personalamt des Bistums
Basel, Postfach, 4501 Solothurn.

gern nicht eingeht. Zu Recht, denn die Mißbrauchsgefahr wird nur in Systemen bestehen, die sich um ethische Grenzziehungen ohnehin nicht kümmern. Sie ist ein Argument dafür, solchen Systemen politisch den Boden zu entziehen, nicht aber eine Begründung gegen das Klonen schlechthin.

Als erstes Argument führt Reiter an, der Mensch werde durch die Klonierung zum Produkt der Technik, was ein Verstoß gegen seine Würde wäre. Gerade die Berufung Reiters auf die Instruktion «Donum vitae» der Glaubenskongregation von 1987 zeigt jedoch die Fragilität dieses Arguments. Denn dort wird aus eben diesem Grund nicht nur das Klonen, sondern ebenso die künstliche Befruchtung abgelehnt. Letztere ist heute aber auch moraltheologisch (zumindest als letztes Mittel) weitgehend akzeptiert.

Als zweites Argument führt Reiter an, daß ein geklonter Mensch seiner Individualität beraubt wäre. Auch das zieht nicht, denn die genetische Einzigartigkeit ist nur ein kleines Mosaiksteinchen im Gesamtbild menschlicher Einmaligkeit. Fehlt sie wie bei Zwillingen, tut das dem Einzelnen keinen grundsätzlichen Abbruch. Reiter gibt das zu, und man spürt, wie mühsam er das Argument zu retten versucht.

Der Sache näherkommen dürften wir mit Reiters drittem Argument des Instrumentalisierungsverbots, das wir oben mit Rekurs auf Kant bereits zitiert hatten: Der Mensch darf nicht ausschließlich als Mittel für fremde Zwecke benutzt werden. Wo Menschen also nur eine Kopie ihrer selbst wüssten oder einen potentiellen Organspender herstellen wollten, wäre das abzulehnen. Allerdings zöge das Argument dort nicht, wo Eltern schlichtweg sichergehen wollten, ein gesundes und leistungsfähiges Kind zur Welt zu bringen. Schließlich ist dies ein sehr verständlicher, noch dazu nicht rein egoistischer Wunsch. Keines der drei Reiterschen Argumente greift also im Blick auf ein Totalverbot des Klonens von Menschen. Gibt es dennoch Gründe dafür?

¹⁷ Johannes Reiter, Bioethik: Wann kommt der geklonte Mensch? in: Herder-Korrespondenz 51 (1997), S. 170–172.

Jens Reich formuliert kurz und bündig: «Manipulation zum Zwecke der Veränderung der genetischen Ausstattung der Nachkommenschaft muß indes verboten bleiben: Sie ist medizinisch nicht notwendig, außerdem sind katastrophale Pannen (Fehlbildungen) zu befürchten.»¹⁸ Wie bei den Tieren ist das größte Problem die Tatsache, daß in der Experimentalphase, deren Existenz die DDC unterschlägt, mit schlimmsten Folgen für die entstehenden Klone zu rechnen ist. Während aber beim Gene-Pharming von Tieren ein echter medizinischer Bedarf vorliegt, ist ein solcher für das Klonen von Menschen in keiner Weise gegeben. Eine Güterabwägung muß also zur Ablehnung des Klonens bei Menschen kommen.

Was aber ist, so fragt Klaus Haefner¹⁹, wenn in ethisch weniger verantwortungsvollen Ländern das Klonen von Menschen zur «Serienreife» gelangt und problemlos «funktioniert»? Kann sich dann ein ethisch vorsichtigeres Land wie Deutschland noch aus der internationalen Dynamik heraushalten? Wird es nicht allein deshalb das Klonen zulassen müssen, weil sonst reiche Eltern ins Ausland fahren und dort tun, was ihnen hierzulande verweigert wird? Wird das Klonen besonders gesunder und leistungsfähiger Kinder nicht gar zu einem Muß, wenn Deutschland wirtschaftlich wettbewerbsfähig bleiben will (leistungsfähige Kinder als «Standortvorteil»)?

Haefner will mit derartigen Fragen eine viel umfassendere, tiefere Diskussion über das Klonen in Gang setzen. Die Debatten über den geklonten Menschen sind für ihn ein Stellvertreterkrieg. Denn das Klonen liegt, das zeigen seine Überlegungen, konsequent auf der Linie eines Denkens, das die fortschreitende

Technisierung aller Bereiche des menschlichen Lebens als Fortschritt würdigt – und dies in überwiegend ökonomischen Kategorien. Wollen wir also das Klonen von Menschen wirksam verhindern, so bedarf es dringend einer umfassenden und weltweiten Diskussion über ein neues Leitbild vom Leben. Darin müßte die Frage zentral sein, was unser Leben letztendlich sinn- und wertvoll macht: Gesundheit und höchste Leistungsfähigkeit? Oder die Gewißheit, von Menschen geliebt und umsorgt zu sein und andere selbst zu lieben?²⁰

Auch wenn es etwas hemdsärmelig klingen mag: Die doppelte Perspektive der DDC im Blick auf Forschungsfreiheit und Klonen hat etwas, was zwischen «Hello, Dolly» und «Goldrausch am Klon-dike» angesiedelt werden muß. Ein harmloser, «musical-mäßiger» Optimismus, der sich mit und seit «Dolly» weithin breitmacht, und eine kaum zu leugnende Goldgräbermentalität, um Claims auf noch unbesetzten Wirtschaftsstandorten abzustocken, erschweren es erheblich, in einer sachlichen Argumentation auf Fragen aufmerksam zu machen, die weit größere Differenzierung bedürfen. Blickt man – durchaus nicht nur skeptisch – auf die DDC, dann verschärfen sich die Fragestellungen. Die politischen, ökonomischen und ethischen Dimensionen eines derartigen Manifestes werden mit dessen Instrumentarium kaum eingeholt.

So erreicht die DDC eher das, was die Autoren nicht wollen: eine immer größere Skepsis angesichts naiver Argumentationsmuster. Deshalb bleibt es eine Aufgabe, auch andere Stimmen zu Gehör zu bringen. Ein kleiner Versuch in dieser Richtung wurde hier unternommen.

Andreas P. Alkofer, Regensburg
Michael Rosenberger, Würzburg

¹⁸ Jens Reich, Jagd auf ein Phantom, in: DIE ZEIT 4/98, S. 33.

¹⁹ Klaus Haefner, Das Ende der genetischen Lotterei, in: Frankfurter Rundschau 77/97, S. 10.

²⁰ Das hat sich hinsichtlich einer auch genetisch intakten Beziehung zu den Eltern als eine leitende Argumentationsfigur medizinischer Ethik, ärztlicher Standesordnungen und staatlicher Gesetzgebung im Blick auf In-vitro-Fertilisationen und Embryonenschutz erwiesen.

Michel de Certeau: Historiker oder Philosoph?

Notizen zu einer Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Oktober 1998

Die Zeiten sind schlecht, die Kassen leer, so kann man es häufig aus dem Mund der Mitarbeiter katholischer Akademien hören. Dabei ist das Zielgruppenproblem noch gar nicht genannt: Religiös nicht gebundene Intellektuelle lassen sich immer seltener dazu verlocken, kirchlich geprägtes Terrain zu betreten, und in den Restbeständen des katholischen Milieus würde man sich manchmal ein größeres Interesse an innovativem Denken jenseits der ausgetretenen Pfade wünschen. Um so erfreulicher, wenn es gelingt, angesichts solcher Miseren einen Kontrapunkt zu setzen.

Mit der offenen Tagung «Kultur, Mystik und Christentum – Denken auf ungebahnten Wegen mit Michel de Certeau», die vom 2. bis 3. Oktober 1998 im Tagungshaus Weingarten/Oberschwaben der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfand, dürfte ein solcher Kontrapunkt gelungen sein.

Die Diskussionsbeiträge des in veritabler Zahl erschienenen Akademiepublikums legten es mehr als einmal offen: «Von Michel de Certeau hatte ich bisher noch nichts gehört.» Wie auch – angesichts der Tatsache, daß aus dem umfassenden Werk des 1986 sechzigjährig verstorbenen französischen Jesuiten¹ nur drei Arbeiten an wenig prominentem Ort und außerhalb der katholischen Verlagslandschaft in deutscher Übersetzung erschienen sind.²

Also müssen es die Schlagwörter «Kultur», «Mystik» und «Christentum», vielleicht auch die Erwartung tatsächlich ungebahnter Wege zwischen progressistischer Ziellosigkeit und traditionalistischem Verharren gewesen sein, die ein überraschend junges Publikum gelockt hatten.

Tatsächlich zeichnet gerade sein Grenzgängertum zwischen historiographischer Mystikforschung, Lacanscher Psychoanalyse und einer verblüffenden Philosophie des alltäglichen Handelns das schillernde und schließlich doch vor allem auch *theologisch* zu nennende Werk Michel de Certeaus aus. Zudem hatte er selbst es in den bewegten Zeiten des Pariser Mai 1968 stets vermieden, sich einer der nachkonziliar wie nachrevolutionär sich auftuenden Fronten zuzurechnen.³

Mit einer religionswissenschaftlichen Dissertation über *Peter Faber SJ*⁴ und zwei frömmigkeitsgeschichtlichen Auftragsarbeiten des Ordens über den geistlichen Schriftsteller und Exorzisten *Jean-Joseph Surin* hatte seine Forschertätigkeit in den fünfziger und frühen sechziger Jahren begonnen.⁵ In einer zweiten Schaffensperiode entstanden dann unter anderem die Hauptwerke *L'Écriture de l'histoire*⁶, eine Methodologie der Historiographie, *L'invention du quotidien*⁷, eine im weitesten Sinne sozialpsychologische Studie zur zeitgenössischen Alltagskultur, und *La fable*

³ Vgl.: La prise de parole (1968) et autres écrits politiques, Paris 1994.

⁴ Le mémorial de Pierre Favre, Paris 1960.

⁵ Guide spirituel de Jean-Joseph Surin und Correspondance de Jean-Joseph Surin, beide Paris 1966.

⁶ Paris 1975, dt. ohne den dritten (theologischen!) Hauptteil: Das Schreiben der Geschichte (Anm. 2).

⁷ Paris 1980, Erster Band dt.: Die Kunst des Handelns (Anm. 2).

¹ Vgl. Orientierung 61 (1997), S. 123–128.

² Die Kunst des Handelns, Berlin 1988, Das Schreiben der Geschichte, Frankfurt a.M. 1991, Theoretische Fiktionen, Geschichte und Psychoanalyse, Wien 1997.

*mystique*⁸, eine religionsanthropologische Untersuchung der Mystik als typisches Phänomen der frühen Neuzeit.

Wo ist Michel de Certeau?

Im Eröffnungsreferat thematisierte Georg Eickhoff, Historiker im Stuttgarter Kultusministerium, humorvoll und belesen die Frage nach der «Verortung» als Frage an die Person und als Leitmotiv im Werk Certeaus.

Bemerkenswert hier die Analogie zwischen geographischer und institutioneller Verortung des Savoyarden Certeau und seiner vielfältigen Reisen einerseits und der immer neu gesuchten Balance zwischen Motiven der räumlichen Stabilität und der Bewegung in den Spuren des «Wandersmanns» andererseits, einer Schlüsselfigur frühneuzeitlicher Existenz, die er bei *Angelus Silesius* gefunden hatte.

In seiner kurzen Zeit als Exerzitienmeister wurde Certeau das ignatianische Prinzip der «compositio loci», der Herrichtung des Ortes, als bewußt zu vollziehende oder unbewußt immer schon vollzogene Initiation der Existenz in jeder konkreten Situation vertraut.

Die Fähigkeit zur räumlichen Anschauung psychischer, historischer und philosophischer Phänomene spielt in seinem Werk eine entscheidende Rolle: Als Verräumlichung des scheinbar ortlosen Gedankens im Prozeß der Verschriftlichung, zur Unterscheidung zwischen dem einen Ort (*lieu*) dauerhaft beherrschenden *strategischen* und dem die Offenheit des Raums (*espace*) frei nutzenden *taktischen* Handeln, sowie in der metaphorischen Rede von *champ*, *désert*, *paysage*, *région*, *terrain*, *topographie* usw.

Wie beginnen?

Teresa von Avila wählte, um der Sprachlosigkeit unmittelbarer Gottesbegegnung zu entgehen, das paradoxe Bild von der Burg aus Kristall als Vehikel. In den Augen Certeaus vollzieht sich damit analog zu den Anweisungen der ignatianischen Übungen eine kreative Zurichtung auch widerständiger Konstellation nach den eigenen Bedürfnissen. Wenn der Mitbegründer des Jesuitenordens Peter Faber sein Warten auf den spanischen Infanten analog zur Situation Jesu «vor der Tür stehend und anklopfend» (Offb 3,20) und «von der Welt schlecht aufgenommen» (Joh 1,10f.) versteht, so gelingt ihm mit Hilfe einer solchen «composition de lieu» die poetische Verwandlung einer Alltagssituation, welche die augenscheinliche Demütigung überspringt und statt dessen eine Stabilisierung des scheinbar machtlosen Individuums leistet.

«Die compositio erzeugt einen leeren Raum, der einen Anfang, ein Beginnen möglich macht» – Analog zur Lehre vom vierfachen Schriftsinn schreitet Certeau in der Tradition sowohl des Ordensgründers Ignatius wie auch seines Lehrers *Henri de Lubac* immer wieder vom äußerlich Gegebenen (*place*) mit Hilfe des institutionell Bestimmten (*lieu*) und des individuell Möglichen (*espace*) zum Erhofften und zum Handeln Motivierenden (*pays*). Damit deutet sich bereits an, daß die Certeausche Topographie nicht eine von statisch einander zugeordneten Räumen ist. In seiner Untersuchung der besessenen Nonnen von *Loudun*⁹ hebt er vielmehr hervor, daß die Heilung, welche dem Exorzisten Surin schließlich gelingt, nicht durch inquisitorische Methoden geschieht. Vielmehr wird dieser, indem er der Äbtissin *Jeanne des Anges* die Exerzitien gibt, selbst empfänglich für die schizophrene Mehrfachbesetzung der inneren Landschaft der Klosterfrauen. Indem er die Gleichzeitigkeit der Erfahrung von An- und Abwesenheit Jesu an der Schwelle zur Moderne und im Zeitalter der konfessionellen Spaltung nachvollzieht und damit die Besessenheit heilt, fällt er selbst in tiefe Depression, die zu dauerhafter Lähmung führt.

Georg Eickhoff gelang es in berückender Dichte, den Historiker Certeau als Exerzitienmeister und Exorzisten vorzustellen und

damit dessen Gründungsmitgliedschaft in der École Freudienne Lacans in einem neuen Licht erscheinen zu lassen: Seine Aufgabe habe Certeau selbst in der Bannung (nicht Auslöschung) des Fremden durch Versprachlichung gesehen.

Narr – Wahnsinniger – Geisteskranker

Im Referat von *Johannes Hoff*, Philosoph und Theologe aus Tübingen, ging es zunächst um einen theologischen Blick auf die Geistesgeschichte der Neuzeit, allerdings aus der Perspektive des «l'autre Michel», nämlich des Wegbegleiters *Michel Foucault*.*

Ausgehend von der Diagnose einer aktuellen innerkirchlichen Atmosphäre, die geprägt sei von «therapeutischem Harmonismus angesichts der Abwesenheit Gottes», fragte Hoff mit dem Instrumentarium der Foucaultschen «Archäologie» nach den Wurzeln dieser Stimmung. Irgendwann Anfang dieser Jahrhunderte habe sich das diffuse Bedürfnis, sich wohl zu fühlen und anderen Menschen nicht weh zu tun, ausgebreitet; es gehöre seitdem zu den auffälligsten Merkmalen des sittlichen Pragmatismus spätmoderner Gesellschaften, der mit einem Verlust der Achtung voreinander und vor Gott einhergehe. Die Differenz zwischen Foucault und Certeau in der Gottesfrage reduziert sich in den Augen Hoffs dabei auf die zwischen einer abwesenden Abwesenheit (Foucault) und einer anwesenden Abwesenheit (Certeau).

Doch wie kam es zu jener Krise des Göttlichen und des Sittlichen in der Moderne? Hoff referierte im folgenden die von Foucault in seinem Werk «Wahnsinn und Gesellschaft»¹⁰ dargelegte Epochengliederung samt jeweils herrschendem Wissenschaftsparadigma anhand von drei exemplarischen Gestalten: der des Narren, des Wahnsinnigen und des Geisteskranken:

Für das Paradigma der *Renaissance* steht der Narr: Auf «Narrenschiffen» durch die europäischen Lande ziehend, gilt sein Anblick den Menschen als ein «rätselhaftes Zeichen im großen Buch der Welt, [...] eine Hieroglyphe, die von den Geheimnissen der Schöpfung Zeugnis gibt».

Mit dem Aufkommen des kartesischen Vernunftbegriffs in der *Neuzeit* wird eine solch öffentliche Präsenz des «Anderen der Vernunft» unerträglich. Wie Leprakranke werden die Narren als Wahnsinnige kaserniert und somit gerade durch ihre Abwesenheit zur «Kontrafolie, von der sich das denkende Ich abhebt, um sich der unerschütterlichen Vernünftigkeit seiner selbst zu versichern».

Daß diese Selbsttherapie zur Beruhigung der verunsicherten Vernunft erfolgreich war, zeigt die dritte Phase der Entwicklung: Als klinisch definiertes geisteskrankes Objekt der Forschung kehrt der einstmals ausgeschlossene Wahnsinnige in der *Moderne* ins Innere des gesellschaftlichen Raumes zurück.

Schwäche des Glaubens

Welche Folgen hatte diese Entwicklung nun aber für die Gottesfrage? Der selbst zum Objekt seiner Forschung gewordene Mensch, in seiner Welterschließung schwankend zwischen einem Dogmatismus im Stile Marx' und einem Positivismus im Stile Comtes, scheint inzwischen in der Hermeneutik einen Ausweg gefunden zu haben: Hier interpretiert er sich selbst als «Ort eines unergründlichen Geheimnisses; das Gespräch mit dem verborgenen Grund unseres Daseins scheint in der Frage nach dem Menschen einen neuen Halt gefunden zu haben.»

Für den Religionswissenschaftler Michel de Certeau hingegen eröffnet sich gerade hier eine wohlverborgene Lücke des modernen Denkens: Es ist unfähig, Aussagen über das Sein und Wesen des Menschen zu treffen. Die Gotteskrise erscheint so vor allem

⁸ Paris 1982, nicht ins Deutsche übersetzt.

⁹ La Possession de Loudun, Paris 1986.

* Wir beabsichtigen, das Referat von J. Hoff in unserer Zeitschrift zu veröffentlichen (Red.).

¹⁰ Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M. 1969ff.

als Sprachkrise: Das große Buch der Welt verstummte, und der Sinn der Gottesrede wird schließlich an ihren Bezug zu einem menschlichen Subjekt gebunden. So geht die Anthropozentrierung der Gottesrede einher mit einer Entzauberung der religiösen Erfahrungen des Abendlandes. Certeau bezeichnet die Situation als *faiblesse de croire*¹¹, als Schwäche des Glaubens. Hoff vertrat die Meinung, daß die Theologie angesichts dieser Situation «auf der Suche nach Spielräumen, welche die Hegemonie moderner Körper- und Geständnisrituale unterlaufen, [...] unterhalb des Niveaus weltanschaulicher Diskurse» ansetzen müsse: «auf der Ebene von Ritualen und nonverbalen Praktiken».

Foucault selbst war in seinen späten Schriften auf die Bedeutung asketischer und spiritueller Körperpraktiken in der römisch-griechischen Antike aufmerksam geworden. Nachdem die Möglichkeit des Subjekts, nach der Wahrheit in sinnvoller Weise zu fragen, verlorengegangen war, schien ihm nur die Chance zu bleiben, «nach einer Praxis des Körpers zu suchen [...], nach einem Möglichkeitsraum, in dem sich so etwas wie Wahrheit ereignen könnte».¹² Vor dem gleichen Hintergrund, aber mit ausdrücklich theologischer Intention, schreibt Certeau: «Der Mystiker empfängt von seinem Leib das Gesetz seiner Erfahrung [...] <wie beten?> – Es ist nicht nötig, sich dazu vieler Worte zu bedienen, antwortete Makarius. Es genügt, die Hände zu erheben».¹³

Doch nicht nur asketische Praktiken, auch die mit dem Untergang des ursprünglichen religiösen Sprechens an Bedeutung gewinnende Literatur bilden in den Augen Certeaus Reservoirs für eine Neuaufnahme des Gottesdiskurses: Er entdeckt im literarischen Abschiedsmotiv ein Bewahren der Form – nicht des Inhalts – einer Mystik: das Fortgehen ohne Rückschau. Vielleicht stellt die bis heute wahrnehmbare Erfahrung des Abschiedes, eines unheilbaren Verlusts, in der modernen Literatur eine der letzten authentischen Spuren dar, welche die Gottesfrage offenhalten.

¹¹ La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris 1987.

¹² Vgl. M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge, Interview 1984 und Vorlesung 1982, Frankfurt a.M. 1985, S. 34.

¹³ M. de Certeau, Art «Mystique» in: Encyclopaedia universalis, Paris 1971, S. 1035 (Übersetzung: J. Hoff).

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-

Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert

Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.- / Studierende Fr. 40.-

Deutschland: DM 63.- / Studierende DM 43.-

Österreich: öS 450.- / Studierende öS 310.-

Übrige Länder: sFr. 51.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Selbstbegrenzung der Theologie

Zu den Besonderheiten der Tagung in Weingarten gehörte neben den dargestellten ehrgeizigen Neuzugängen zur abendländischen Geistesgeschichte via Certeau das Referat seiner Koautorin und Nachlaßwalterin, Prof. Dr. Luce Giard, Wissenschaftshistorikerin in Paris und San Diego. Die ungemein eloquente und engagierte Grande Dame, die sich nicht zuletzt auch in der Erforschung der Geschichte des Jesuitenordens in Amerika einen Namen gemacht hat, ergänzte die Gespräche immer wieder durch erhellende und weiterführende Einwurfe und Anekdoten und ließ auf diese Weise die Person Michel de Certeaus, seine kommunikative Intelligenz und Sensibilität im Umgang mit fremden Meinungen sowie seinen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Szenerie des akademischen Paris während und nach 1968 greifbar werden. In ihrem französisch gehaltenen Referat widmete sie sich Certeaus Überlegungen zum Status der Theologie im Dialog mit den modernen Wissenschaften: Seit der frühen Neuzeit zum Objekt der säkularen Wissenschaften Religionsgeschichte, Ethnologie und Sprachwissenschaften geworden, sei die ursprüngliche Intention religiöser Sprache verlorengegangen. Einzig die Theologie sei in der Lage, das Spezifische religiöser Phänomene quasi aus einer Innenperspektive zu vertreten, während Psychoanalyse und Marxismus das Religiöse streng immanent und damit als einen Bereich des Sozialen unter vielen betrachteten. Angesichts der allgemeinen Tendenz zu standardisierten Deutungen sei es damit Aufgabe der Theologie, phänomenologisch vorzugehen und so der Nicht-Universalisierbarkeit religiöser Ereignisse gerecht zu werden. Eine solcherart sich selbst limitierende Theologie sei zwar Partei, könne aber nur so ihrer Zeitabhängigkeit und Schwäche gerecht werden.

Auf die Frage nach der Fähigkeit einer solchen Theologie, ihren absoluten Anspruch zu begründen, antwortete Giard, angesichts aktueller Omnipotenzphantasien sei es Aufgabe gerade der Theologie, sich auf die Suche nach Techniken zu machen, welche den Menschen wieder seine Begrenztheit erfahren ließen. Das Credo der Theologie müsse also lauten: «Ich bin begrenzt, und Gnade und Wahrheit befinden sich außerhalb von mir.»

Es fällt schwer, den tatsächlichen Ertrag und die Fernwirkung einer Tagung an der Grenze zwischen Wissenschaft und Alltagsverstand zu ermessen. Dies zumal, da dankenswerterweise nicht nur im Plenum referiert wurde. So gelang in Arbeits- und Lektüregruppen anhand eines Textes aus Certeaus (noch) nicht übersetztem Werk *L'Etranger ou l'union dans la différence*¹⁴ die Formulierung aktueller Sorgen angesichts einer praxisfernen erscheinenden Theologie sowie der scheinbaren Unmöglichkeit authentischen religiösen Sprechens in der überkommenen Sprache. Ebenso wurden Erfahrungen mit weniger wortlastigen Techniken wie der gesungenen Laudes oder dem Bibliodrama ausgetauscht.

Ihren Abschluß fand die zweitägige Beschäftigung mit Certeau auf der Bühne in einer inszenierten Lektüre eines seiner wirkmächtigsten Texte *Die Lektüre: Eine verkannte Tätigkeit*. Hier heißt es: «Die Lektüre hat keinen Ort: Barthes liest Proust im Text von Stendhal [...]. Ebenso ist es beim Leser; sein Ort ist nicht *hier* oder *dort*, der eine oder der andere, sondern weder der eine noch der andere, gleichzeitig innen und außen; er verliert beide, indem er sie vermischt; indem er stillliegende Texte miteinander in Verbindung bringt, deren Erwecker und Gastgeber er ist, die aber niemals zu seinem Eigentum werden.»

In diesem Sinne sind die Texte Michel de Certeaus trotz ihrer spärlichen Rezeption in Deutschland nicht tot oder verloren, sie werden lebendig mit jeder Lektüre, jedesmal anders. In Weingarten war Michel de Certeau nicht hier oder dort, und doch fand die Tagung auch nicht ohne ihn statt.

Joachim Valentin, Freiburg

¹⁴ Paris 1969