

Nr. 511

Grüne Reihe 

Herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle

Kirche und Gesellschaft

Arnd Küppers /
Ursula Nothelle-Wildfeuer

**Synodalität -
eine Frage der
Glaubwürdigkeit
der Kirche**

www.gruene-reihe.eu

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

Februar 2024, Nr. 507: *Sebastian Ostritsch*
Individuum und Gemeinschaft. Naturrecht – Dialektik – Liebe

März 2024, Nr. 508: *Peter Schallenberg / Thomas Schwartz*
Soziale Marktwirtschaft für Osteuropa. Grundlagen einer wertgebundenen Ökonomie

April 2024, Nr. 509: *Stefan Gaßmann*
„Demokratie braucht Religion“. Sozialphilosophische Impulse für ein säkulares Zeitalter

Mai 2024, Nr. 510: *Richard Ottinger*
Digitalisierung und Leiblichkeit

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Brandenberger Strasse 33
41065 Mönchengladbach**

Tel: 02161/81596-0 Fax: 02161/81596-21

Internet: <https://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach**

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

Mönchengladbach 2024

ISSN 2699-2485 (Print)

ISSN 2699-6278 (Online)

Der wahrscheinlich am häufigsten zitierte Satz des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Selbstverpflichtung der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (*Gaudium et spes* 4). Eines der Zeichen der heutigen Zeit ist, dass wir – zumindest im „Westen“, aber auch in weiten Teilen der übrigen Welt – in „posttraditionellen Gesellschaften“¹ leben. Das heißt, dass hergebrachte Ordnungen und (Macht) Strukturen ihre unhinterfragte Autorität weitgehend eingebüßt haben. Auch die Kirche steht unter dieser fundamentalen Veränderung. Autorität ist im 21. Jahrhundert keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern Menschen und Institutionen erhalten öffentliche Legitimation durch ihr authentisches Reden und Handeln. Spezifisch mit Blick auf die Kirche kommt noch hinzu, dass der Skandal sexualisierter Gewalt und geistlichen Missbrauchs sowie die – anfänglich und zum Teil immer noch – schleppende Aufarbeitung die Kirche in eine veritable Vertrauens- und Glaubwürdigkeitskrise geführt haben.

Die kontingente Gestalt der Kirche muss sich aus theologischem Grund unter konkreten gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen immer wieder verändern, um adäquat Zeugnis geben zu können von der Botschaft, für die sie Zeichen und Werkzeug ist. In diesem Sinne verlangt der Auftrag, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, heutzutage nach Meinung vieler eine Revitalisierung des Diskurses innerhalb der Kirche und zwar eines Diskurses, an dem prinzipiell alle Getauften teilhaben können. Theologisch gesprochen, geht es um Stärkung der Synodalität. Das ist auch die Sichtweise der Bischöfe in Deutschland und in vielen anderen Ländern, und nicht zuletzt ist es die feste Überzeugung von Papst Franziskus. Synodalität ist eines der herausragenden Themen seines Pontifikats. Schon 2015 sagte er aus Anlass des 50jährigen Bestehens der 1965 im Geist des Zweiten Vatikanums eingerichteten Bischofssynode: „Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und ihr zu dienen wir berufen sind, verlangt von der Kirche eine Steigerung ihres Zusammenwirkens in allen Bereichen ihrer Sendung. Genau dieser Weg der *Synodalität* ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet.“² Mehr noch: Papst Franziskus sagte in dieser Ansprache, unter Berufung auf den Kirchenvater Johannes Chrysostomos (~ 345-407), dass „Kirche und Synode Synonyme sind“.

Synodalität in der alten Kirche

Das Johannes-Chrysostomos-Zitat verweist auf die lange synodale Tradition der Kirche, die bis in das zweite Jahrhundert zurückreicht. Die frühen Synoden setzten sich beispielsweise mit theologischen Irrlehren wie dem Montanismus auseinander oder berieten über die terminliche

Festsetzung der Osterfeier im kirchlichen Festtagskalender.³ Es handelte sich dabei um regionale Versammlungen. Erst als das Christentum zu Beginn des 4. Jahrhunderts im Römischen Reich zur akzeptierten und kurz darauf zur privilegierten Religion wurde, waren reichsweite Synoden möglich, beginnend 325 mit dem Konzil von Nicäa, das – neben einer Reihe anderer theologischer und disziplinarischer Sachverhalte – die zentrale christologische Frage entschied, dass Jesus Christus als Sohn Gottes nicht etwa ein bloßes Geschöpf Gott-Vaters sei, wie der alexandrinische Presbyter Arius (~ 360-427) behauptet hatte, sondern selbst ewiger Gott ist: *Gott von Gott / Licht vom Licht / wahrer Gott vom wahren Gott / gezeugt, nicht geschaffen / eines Wesens mit dem Vater*. Auch die anderen großen christologischen und trinitätstheologischen Kontroversen der frühen Kirche wurden auf den insgesamt sieben Konzilien des Altertums entschieden.

In der frühen Kirche wurden die Begriffe „Synode“ und „Konzil“ übrigens nicht klar unterschieden. Das verwundert nicht, handelt es sich doch zunächst einmal um den altgriechischen (*sýnodos*) und den lateinischen (*concilium*) Begriff für ein und dieselbe Sache: eine Versammlung oder Zusammenkunft. Neben Bischöfen als den ordentlichen Synodalen nahmen an den altkirchlichen Versammlungen auch nichtbischöfliche Kleriker, insbesondere Presbyter und Diakone, teil.⁴ Auch Laien waren aktiv dabei. Das gilt namentlich für Vertreter der politischen Macht, also Gesandte des Kaisers, der auch selbst Konzilien einberufen konnte. Belegt ist zudem die Teilnahme von Laien ohne politisches Mandat. Wie die nichtbischöflichen Kleriker hatten sie dabei in der Regel die Rolle von Beratern der Bischöfe oder bloßen Beobachtern. Zwar begann „die Klerikalisierung des kirchlichen Lebens, d.h. die Betonung des Amtes, nicht nur seiner sakramentalen Vollmacht, sondern auch seiner allgemeinen Machtbefugnisse und Entscheidungskompetenzen in der Kirche“⁵ bereits nach der Konstantinischen Wende, wie der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake betont. Aber auch das Mittelalter kannte auf diözesaner Ebene Synoden im Sinne eines Beratungsgremiums des Bischofs, an dem Laien teilnahmen.⁶ Insbesondere Gesandte der Fürsten, aber auch Vertreter der Stände waren zudem aktive Teilnehmer an den Konzilien des Mittelalters.⁷

Entwicklungen von Synodalität in der Neuzeit

Nachdem die synodalen Strukturen im Spätmittelalter weitgehend verschwunden waren, erfuhren sie im Zuge der Reformation eine Wiederbelebung und zwar nicht nur in den protestantischen Kirchen, sondern auch in der katholischen Kirche. Das Konzil von Trient (1545-1563) verlangte jährliche Diözesansynoden und regelmäßige Provinzialsynoden.⁸ Auch

wenn solche Synoden in den meisten Fällen de facto deutlich seltener einberufen wurden, so gingen von ihnen in der Zeit der Gegenreformation doch wichtige Impulse für die strukturelle und geistliche Erneuerung des Katholizismus aus.

Mit der Zeit allerdings verblasste der Gedanke der Synodalität abermals, und im 19. Jahrhundert fanden im katholischen Raum so gut wie keine Synoden mehr statt.⁹ In Deutschland stand das im scharfen Kontrast zu der synodalen Bewegung innerhalb des Protestantismus, die von aufgeklärten, liberalen Theologen wie Friedrich Schleiermacher (1768-1834) inspiriert war und, beginnend in den preußischen Westprovinzen, zu der Einführung von Kreis-, Provinzial-, Landes- und Generalsynoden führte, denen in der Regel gewählte geistliche und weltliche Synodale angehörten.¹⁰ Die entgegengesetzte Entwicklung im Katholizismus stand im Zusammenhang mit der Französischen Revolution und den durch sie ausgelösten gesellschaftlichen und kirchlichen Veränderungen.

Freiheit (in) der Kirche in der Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution und der Säkularisation

Die Französische Revolution und die auf sie folgenden Ereignisse bedeuteten für die katholische Kirche einen dramatischen Verlust an politischer Macht und materiellem Reichtum. In Deutschland verfügte der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 die Säkularisation der geistlichen Reichsstände und die Enteignung der meisten kirchlichen Güter. Mit der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im Jahr 1806 verlor die katholische Kirche zudem ihre Schutzmacht, und die Beschlüsse des Wiener Kongresses von 1815 führten dazu, dass Millionen Katholiken unter die Herrschaft protestantischer Fürsten gerieten.

Ähnlich wie rund 300 Jahre zuvor die Reformation führte auch die Säkularisation mittel- und langfristig zu einer Erneuerung des Katholizismus, insbesondere einer spirituellen Erneuerung: „Die katholische Kirche, deren geistlicher Charakter solange durch Herrschaft und Besitz überlagert und manchmal beeinträchtigt gewesen war, wurde eine ganz und gar religiöse, auf die Religion konzentrierte Institution und Gemeinschaft; auch wo es um Macht ging, ging es um religiöse Macht. Die Säkularisierung von kirchlicher Herrschaft und kirchlichem Besitz war Enteignung der Kirche, aber auch Befreiung“¹¹, sie führte zur Ausbildung einer Volkskirche und zur Weiterentwicklung wissenschaftlicher Theologie.

Die Richtung der theologischen und institutionellen Entwicklung des Katholizismus war in der Revolutions- und anfänglichen Nachrevolutionszeit durchaus offen.¹² Ähnlich wie im Protestantismus gab es auch in der katholischen Theologie Ansätze einer intellektuellen Annäherung an

die Philosophie der Aufklärung. Ein wichtiges Beispiel ist der Bonner Theologe Georg Hermes (1775-1831), der versuchte, die katholische Dogmatik auf der Grundlage kantischer Philosophie zu reformulieren. Die von ihm begründete, vor allem im Rheinland einflussreiche, theologische Richtung des „Hermesianismus“ wurde allerdings 1835 durch Papst Gregor XVI. ausdrücklich verworfen. Gregor XVI. hatte bereits 1832 in seiner Antrittszyklika *Mirari vos* den Rationalismus der Aufklärung, den Liberalismus und den religiösen Indifferentismus scharf verurteilt. Diese lehramtliche Unterdrückung der katholischen Aufklärung entzog zugleich jeglichem Impuls, ähnlich wie im Protestantismus auch im Katholizismus synodale Strukturen zu erneuern, den Boden.

Gestärkt wurden vielmehr jene theologischen Richtungen, die den Katholizismus aus anderen Quellen als der Aufklärungsphilosophie erneuern wollten. Dazu zählte vor allem die Verbindung von Katholizismus und Romantik, jener facettenreichen geistigen Bewegung, die sich gegen den aufklärerischen Rationalismus wandte und stattdessen Gefühl, Natur, Geschichte und Gemeinschaft betonte. Einige der Protagonisten der katholischen Romantik wie Franz von Baader (1765-1841) und Adam Heinrich Müller (1779-1829) gehörten zu den ersten Sozialkritikern in Deutschland. In dem auf die Philosophie der Aufklärung zurückgehenden liberalen Individualismus sahen sie die eigentliche Ursache der Abkehr von den überkommenen christlichen Moralvorstellungen und der Ausbreitung von Egoismus und Kaltherzigkeit im sozialen Bereich.

Ultramontanismus und römischer Zentralismus als scharfer Gegensatz zum Gedanken der Synodalität

Der schärfste Gegensatz zum Gedanken der Synodalität ging aber von der dritten Tendenz des Katholizismus im 19. Jahrhundert aus, dem Ultramontanismus. Diese Bewegung nahm in Deutschland ihren Ausgang in Mainz, wo der aus dem Elsass stammende Bischof Joseph Ludwig Colmar ab 1802 einen Kreis von Klerikern um sich scharte, die tief von der Erfahrung der antiklerikalen Verfolgung und des jakobinischen Terrors während der Französischen Revolution geprägt waren. Dieser „Mainzer Kreis“ wurde zum Ausgangspunkt einer Bewegung, die sich scharf gegen den Zeitgeist wandte und eng an Rom und den Papst band.

Die Ultramontanisten kämpften gegen die liberalen Anschauungen ihrer Zeit, gegen staatliche Einmischungen in die (vermeintlichen) Belange der Kirche und die Verdrängung der Kirche aus öffentlichen Institutionen, insbesondere den Schulen. Vor allem aber war „der Ultramontanismus eine innerkirchliche Kampfbewegung: gegen ganze, halbe oder viertel Modernisierer, Abweichler, Kompromißler; [...] das heißt vor allem gegen

nicht-ultramontane Katholiken und Priester, d.h. aber zunächst durchaus gegen die Mehrheit der Kirche.“¹³

Gerade aus diesem Grund legten die Ultramontanisten einen ersten Schwerpunkt auf den Kampf gegen die an den staatlichen Universitäten gelehrt Theologie. Stattdessen sollten die Priesterkandidaten in geschlossenen Seminaren ausgebildet werden. Modernistische Universitätstheologen wurden in Rom denunziert und sanktioniert. Diese Politik trug ab den 1840er Jahren Früchte. Nach und nach wurden die Bischofsstühle mit Männern der ultramontanistischen Partei besetzt, und auch in die theologischen Fakultäten drangen sie vor. Als im Revolutionsjahr 1848 die synodale Idee kurzzeitig noch einmal Auftrieb bekam und Theologen wie der Tübinger Professor Johann Baptist Hirscher (1788-1865) die Einberufung von Diözesansynoden oder gar einer nationalen Synode vorschlugen, hatten solche Pläne schon keinerlei Erfolgsaussichten mehr. Als Rom sein Missfallen erkennen ließ, nahmen die deutschen Bischöfe sofort wieder Abstand von der Idee.¹⁴

Aber der Ultramontanismus war nicht bloß eine kirchenpolitische, sondern eine umfassende kulturelle Bewegung. „[A]lle Welt Dinge – Politik und Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft vor allem – müssen unter den katholischen Aspekt gerückt werden, nach ihrer Konformität mit der katholischen Lehre beurteilt werden – das ist der katholische Integralismus“¹⁵. So wurde in der Theologie mit der Neuscholastik ein auf die Vormoderne zurückgreifendes Wissenschaftsparadigma durchgesetzt. Das kirchliche Leben wurde umgestaltet durch eine zunehmende Uniformierung, Klerikalisierung und Hierarchisierung. Die Frömmigkeitspraxis erlebte einen gewaltigen Aufschwung und eine Vervielfältigung ihrer Formen. Das beinhaltete eine gesteigerte Heiligen-, insbesondere Marienverehrung, ein Aufblühen der Wallfahrten und Volksmissionen und ganz neue Formen wie das Ewige Gebet. Die nach der Revolutionszeit darniederliegenden Orden und Klöster erlebten einen Aufschwung. Die katholische Bevölkerung wurde in ein nahezu alle Lebens- und Sozialbereiche abdeckendes kirchliches Vereinswesen eingebunden.

Der katholische „Kampf um Anerkennung“ und der Zeitgeist

Bei aller Kritik aus heutiger Perspektive ist es doch wichtig zu verstehen, dass Ultramontanismus und Integralismus nicht zuletzt auch der Versuch der Selbstbehauptung des Katholizismus in einer als feindlich empfundenen Umwelt waren. Es gab ein Wechselverhältnis zu einem im politisch-gesellschaftlichen Establishment weit verbreiteten Antikatholizismus. Vielen Liberalen des 19. Jahrhunderts galten Katholiken als Anhänger eines unaufgeklärten, revisionistischen Christentums, und viele Nationale sahen sie als unzuverlässige Staatsbürger, deren Loyalität dem Papst

und damit einer ausländischen Macht gehörte. Insbesondere in Preußen hatten bekennende Katholiken in Verwaltung, Militär oder an den Universitäten deshalb deutlich schlechtere Karriereaussichten. Katholischer Antimodernismus und Integralismus waren insofern auch Reaktion auf Ausgrenzung; es ging - in hegelscher Terminologie gesprochen - um einen „Kampf um Anerkennung“¹⁶, den die gesellschaftlich marginalisierten Katholikinnen und Katholiken austrugen.

In diesem Prozess entwickelte sich der „Katholizismus als Sozialform“¹⁷, der weit mehr war als bloß die streng hierarchisch organisierte „Amtskirche“. Es entstand das für mehr als hundert Jahre die deutsche Geschichte entscheidend mitprägende katholische Milieu. Der Historiker Thomas Nipperdey spricht von einer regelrechten „katholischen ‚Subkultur‘ von unerhörter Dichte und Intensität“¹⁸.

Für die heutige Kontroverse um eine Revitalisierung der Synodalität ist diese geschichtliche Erkenntnis insofern wesentlich, als eine Hauptkritik am Synodalen Weg lautet, dieser sei ein Bruch mit der katholischen Tradition. Demgegenüber ist festzuhalten, was der Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf in seinem lehrreichen Buch *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert* vor wenigen Jahren noch einmal sehr pointiert herausgearbeitet hat: dass nämlich die Kirche, so wie traditionalistische Kreise sie unverändert und ohne jeden Wandel bewahren wollen, im 19. Jahrhundert in der idealisierenden Verherrlichung des Mittelalters geformt und gestaltet worden ist - was ganz auf der Linie des damaligen romantischen Zeitgeistes mit seiner Abwehr der Moderne lag. Darin kommt also gerade das zum Ausdruck, was heute gern als Zeitgeistorientierung kritisiert wird. Die jetzige Form der Kirche entstammt an vielen Stellen noch heute dieser Epoche und lässt sich nur mit Mühe auf eine längere Tradition davor zurückführen. Vieles, was bis heute in der Kirche vom damaligen Zeitgeist bewahrt wird, wird von vielen Menschen im gesellschaftlichen Kontext der Gegenwart allerdings schlicht nicht mehr verstanden, weil die Zeit sich völlig gewandelt hat, weil heute der Zeitgeist eben ein anderer ist und zudem einer, der vielfältiger und pluralistischer ist, und damit sehr gegensätzlich zu dem katholischen Integralismus der Vergangenheit. Warum aber sollte der heutige Zeitgeist, der demokratischer und partizipativer und damit stärker auf Synodalität ausgerichtet ist, per se schlechter und weniger mit christlich-kirchlichen Anliegen und Strukturen kompatibel sein als der damalige?

Die freiheitliche Erneuerung des Katholizismus

Zentral für die katholische Milieubildung im 19. Jahrhundert war das Vereinswesen. Bereits in der Restaurationszeit hatten sich vielerorts katholische Freundeskreise gebildet, aus denen im Vormärz organisierte

Vereine hervorgingen. In den 1840er Jahren gründeten sich die ersten Elisabeth- und Vinzenzvereine, die sich diakonischen Aufgaben verschrieben. Einige Mitglieder solcher Freundeskreise stifteten caritative Ordensgemeinschaften, wie etwa in Aachen die Fabrikantentöchter Clara Fey (1815-1894) und Franziska Schervier (1819-1876). 1844 entstand der Borromäusverein zur Verbreitung guter Schriften, und 1846 rief Adolph Kolping (1813-1865) in Elberfeld den ersten Gesellenverein ins Leben. Im Revolutionsjahr 1848 entstanden vielerorts Piusvereine als erste Organisationen des politischen Katholizismus. Die Piusvereine hielten noch im Oktober desselben Jahres in Mainz ihre erste Generalversammlung ab; hier liegt der Ursprung der Katholikentage.

Es entspricht der Dialektik historischer Konflikte, dass diese integralistische Sammlungsbewegung – ganz entgegen der Intention der anti-modernistischen Ultramontanisten und sozusagen als „unbeabsichtigte Nebenfolge“ – eine freiheitliche Erneuerung der Kirche beförderte. Denn trotz der Klerikalisierung und Hierarchisierung des kirchlichen Lebens wirkte das katholische Vereins- und Verbändewesen in sozialer Hinsicht doch stark egalisierend. Zwar hatten die Laien in der kirchlichen Hierarchie nichts zu melden, aber in der politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung wurden sie bald zur bestimmenden Größe.

Ein weiterer Katalysator der freiheitlichen Erneuerung wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Auseinandersetzung des Katholizismus mit den nationalistischen und faschistischen Ideologien. Ein entscheidender Schritt war 1926 die Verurteilung der ultranationalistischen *Action française* durch den Heiligen Stuhl und den französischen Episkopat. Von entscheidender Bedeutung war zudem die innerkirchliche Opposition gegen die Unterstützung für den Putsch General Francos in Spanien durch viele Katholiken. Wortführer in dieser Auseinandersetzung waren katholische Intellektuelle und Laien wie der Philosoph Jacques Maritain (1882-1973). Dessen christlicher Humanismus und Personalismus ebnete dem Katholizismus einen Weg aus den extremistischen Verirrungen, in den ihn die Kultur- und Kirchenkämpfe des 19. und 20. Jahrhunderts nicht selten geführt hatten, und trug maßgeblich zu der Integration der Kirche in die freiheitlich-demokratische Gesellschaft bei.¹⁹

Je mehr sich die Katholikinnen und Katholiken aber auf dem Feld der Politik und des gesellschaftlichen Miteinanders in demokratischen Verhaltensweisen und Prozessen einübten, desto deutlicher wurde die Diskrepanz zur Ausgestaltung kirchlicher Strukturen und umso stärker wuchs die Forderung nach innerkirchlicher Mitsprache und Partizipation.

Zweites Vatikanisches Konzil, Synoden und das Volk Gottes

Für eine regelrechte Aufbruchstimmung in der Kirche und eine Wiederbelebung der synodalen Idee sorgte das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Zahlreiche Synoden weltweit folgten, in denen es um die Umsetzung und Konkretisierung der Beschlüsse des Konzils ging, und die Laien beanspruchten dabei eine aktive Rolle. Dieser Wunsch fand seinen Rückhalt in der Kirchenkonstitution des Konzils *Lumen gentium*, die das Verständnis von der Kirche als *Communio* herausstellte, also als Gemeinschaft der Gläubigen, die in der Gemeinschaft der Eucharistie gründet. Die sakramentale Gestalt der Kirche impliziert dabei, dass es unter den Gläubigen die besondere Gruppe derjenigen gibt, die den herausgehobenen Dienst des sakramentalen Amtes versehen. Allerdings ergibt sich damit keineswegs eine Begründung für die ekklesiale „Zwei-Stände-Gesellschaft“, also die hierarchische Überordnung der Kleriker über die Laien, wie sie sich seit der nachkonstantinischen Zeit entwickelte und wie sie im 19. Jahrhundert auf die Spitze getrieben wurde. Übersehen wurde dabei nämlich, wie Gisbert Greshake betont, dass es theologisch „gegenüber der Differenz von Amtsträgern und Laien eine ungleich größere und fundamentalere Einheit beider gibt, insofern *beide* ‚Stände‘, weil ja *beide* zum ‚laos theou‘ = zum ‚Volk Gottes‘ gehören, *grundsätzlich* als ‚Laien‘ zu gelten haben.“²⁰

Der in *Lumen gentium* so stark gemachte Ausgangspunkt des Volkes Gottes impliziert die Teilhabe auch der Nicht-Geweihten. Das fundamentale Thema des Konzils, nämlich das „Gemeinsame Priestertum aller Getauften“, basierend auf 1 Petr 2,9: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft“, bildet hier die Grundlage. Das Priesterliche wird so gesehen allen Christinnen und Christen aufgrund der Taufe zugesprochen. Deswegen kann es theologisch nicht sein, dass nur die Amtsträger eine tragende Rolle im kirchlichen Leben und an den Schaltstellen der Macht spielen, und es kann auch nicht sein, dass Partizipationsmöglichkeiten abhängen von der etwaigen – nicht mit der durch Christus vermittelten Gnade zu verwechselnden – Gnade von Amtsträgern. Die *participatio actuosa*, die tätige Teilnahme und Teilhabe aller Gläubigen, ist notwendige Konsequenz der Taufgnade eines jeden Christen und einer jeden Christin.

Dass das Kirchenvolk nicht mehr bereit war, lehramtliche Stellungnahmen und Direktiven stumm hinzunehmen, zeigten mit voller Wucht die Reaktionen auf die am 25. Juli 1968 von Papst Paul VI. veröffentlichte Enzyklika *Humanae vitae*. Das Lehrschreiben, in dem jede Form „künstlicher“ Empfängnisverhütung moraltheologisch verworfen wurde, wurde zur „entscheidenden Bruchstelle im wachsenden Autoritätsverlust der Kirche“²¹. Auf breiter Front entlud sich der Unmut auf dem im September

1968 in Essen stattfindenden Katholikentag. Dort entstand auch die Idee einer Gemeinsamen Synode der bundesdeutschen Bistümer, die von Januar 1971 bis November 1975 in Würzburg stattfand. Vielleicht noch wichtiger als die dort gefassten Beschlüsse war der durch den Prozess selbst ausgelöste Kulturwandel des Miteinanders und der offenen Debatte in der Kirche.

Im und nach dem Zweiten Vatikanum entwickelte sich eine klare freiheitliche Linie, die auch in der nachkonziliaren kirchlichen Soziallehre fortgeschrieben wurde, namentlich in der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II. In dem kurz vor seinem Tod 2005 erschienenen Gesprächsband *Erinnerung und Identität* sagte er, „dass an der Wurzel all dieser Dokumente des Lehramts [zur Soziallehre] das Thema der Freiheit des Menschen steht.“²² Es liegt eine gewisse Tragik darin, dass dieser Papst, der so viel für die politische Befreiung seines Heimatlandes Polen und der anderen osteuropäischen Länder aus der sowjetischen Unterdrückung getan hat, gegenüber freiheitlichen Bestrebungen in der Kirche ängstlich und restriktiv geblieben ist. Gleiches gilt für seinen Nachfolger, Papst Benedikt XVI. Erst Papst Franziskus hat sich wieder die Stärkung der Ortskirchen und die Synodalität auf die Fahne geschrieben.

Synodalität und das Unverfügbare in der Kirche

Theologisch nehmen die jüngeren Überlegungen zur Synodalität ihren Ausgang bei der notwendigen Unterscheidung zwischen Wandelbarem und Unwandelbarem, Verfügbarem und Unverfügbarem im Blick auf die Kirche. Es ist unerlässlich zu erkennen: „Die Kirche ist keine Gemeinschaft der Beliebigkeit, sondern hat es in ihrem Glauben mit Unverfügbarem zu tun.“²³

Karl Rahner (1904-1984) ist es gewesen, der den Begriff der Strukturen in dem kürzlich wieder neu aufgelegten Band *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* aus dem soziologischen in den ekklesiologischen Bereich übertragen und angesichts der ersten Eindrücke von der damaligen Würzburger Synode seine Grundidee zu einem notwendigen eigenen theologischen Profil dieser Synode formuliert hat.²⁴ Viele Überschriften aus diesem vor mehr als fünfzig Jahren entstandenen Text lesen sich wie die Stichwortliste zu den Beratungen des Synodalen Weges unserer Tage: „entklerikalisierte Kirche“, „Kirche der offenen Türen“, „Kirche wirklicher Spiritualität“, „Kirche von der Basis her“, „demokratische Kirche“.

Dabei war Rahner, wie der Münsteraner Dogmatiker Michael Seewald in seiner sehr lesenswerten Einführung zu dieser Neuauflage betont, sehr wohl der festen Überzeugung, dass es bei aller notwendigen Veränderung das Unverfügbare in der Kirche gibt.²⁵ Rahner spricht

davon, dass „die Kirche [...] eine ihrer eigenen Willkür entzogene Grundverfassung“²⁶ hat und nennt ausdrücklich „die für die katholische Ekklesiologie indiskutable Primalgewalt des Papstes und die episkopale Struktur der römisch-katholischen Kirche.“²⁷ Gleichzeitig betont er aber auch: „Das Unwandelbare im Dogma, im christlichen Daseinsverständnis, in der institutionellen Kirche begegnet [...] immer in einer geschichtlich bedingten und sich geschichtlich wandeln müssenden Gestalt.“²⁸ Veränderbar im Sinne des Strukturwandels sind also die kontingenten institutionellen Formen der Kirche, die in einem konkreten gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext stehen und sich dort bewähren müssen.

Eine „verantwortliche geschichtliche Weiterentwicklung der Kirche“²⁹ ist deshalb aus soziologischer, aber auch genuin theologischer Perspektive unerlässlich. Hier wird die Definition von Kirche als Grundsakrament relevant, die das Zweite Vatikanum in seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 1 formuliert hat. Das bedeutet, dass die unsichtbare Wirklichkeit – ganz gemäß dem Verständnis von Sakrament – eine spezifische sichtbare Wirklichkeit erfordert, die die unsichtbare durchscheinen lässt.³⁰ Diese sichtbare Wirklichkeit von Kirche muss sich im Laufe ihres Weges durch die Zeit immer wieder erneuern – genau dann, wenn sie das verdunkelt, auf das sie eigentlich im Hier und Heute verweisen will, wenn sie also unglaubwürdig wird.

Um eine der ihr eigenen Sendung entsprechende Gestalt der Kirche zu entwickeln, bedarf es notwendig des Dialogs mit allen Menschen guten Willens, also mit all denjenigen, die es angeht. Für den Dialog hoch relevant sind ebenfalls die profanen Wissenschaften wie etwa die Philosophie, die Sozial- und Humanwissenschaften, insbesondere auch die Politikwissenschaften. Das Zweite Vatikanum formuliert in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 36 die Notwendigkeit der Anerkennung der Autonomie der Kultursachbereiche – warum sollten also deren so wichtige Aussagen für die Wirklichkeit der sichtbaren Gestalt von Kirche ausgerechnet nicht gelten? Kirche muss sich vor diesem Hintergrund als eine lernende und zuhörende Kirche verstehen. Gerade diese Forderungen nach Dialog auf Augenhöhe verweisen auf Synodalität.

Bei den Überlegungen zu eben dieser Synodalität in der Kirche geht es um Strukturen eines sozialen Gebildes, um Strukturen, die die soziale Institution Kirche sich geben muss, die aber wiederum nicht unverbunden neben dem göttlich Unverfügbaren stehen und deswegen vernachlässigbar wären, sondern die zusammen mit dem Unverfügbaren „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ (*Lumen gentium* 8) bilden.

Synodalität und Machtfrage

Untrennbar verbunden mit der gegenwärtigen Diskussion um Synodalität ist der ungeheuerliche Skandal um sexuellen Missbrauch in den Reihen der Kirche. Die im Herbst 2018 veröffentlichte interdisziplinäre MHG Studie³¹, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz das Ausmaß und den Umfang sexualisierter Gewalt innerhalb der Kirche untersuchte und dabei auch die Umstände und Strukturen in den Blick nahm, die den Missbrauch und dessen Vertuschung begünstigt haben, hat klare Bereiche benannt, um die die Kirche sich kümmern muss, will sie entsprechende Lehren aus dieser beschämenden Vergangenheit ziehen. Ein wichtiger Bereich dabei ist der Umgang mit der Macht innerhalb der Kirche, der dann auch zu einem der vier Schwerpunkte auf dem Synodalen Weg geworden ist, den zu gehen die Bischöfe auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 2019 unter dem Eindruck der MHG-Studie beschlossen hatten. Die Debatte um Synodalität hängt damit unmittelbar zusammen, sie hat genau aus diesem Grund in den letzten Jahren noch einmal an Fahrt aufgenommen.

Im Blick auf die Frage der Macht geht es vor allem um „die religiöse Aufladung von Macht“³², die oft, aber nicht ausschließlich, an ein Weiheamt und damit an Kleriker gebunden ist, sowie um den Missbrauch eben dieser Macht. Die in der MHG-Studie analysierten Fälle von sexualisierter Gewalt und von geistlichem Missbrauch verweisen in Konsequenz daraus auf die mit Recht und Notwendigkeit in den Fokus gerückten kirchlich-systemischen Risiken. Unumgänglich ist mithin die Frage, wie sich solcher Machtmissbrauch verhindern lässt und welche Strukturen dazu implementiert werden müssen.

Gisbert Greshake betont in diesem Zusammenhang: „Gerade für die Macht gilt das Wort: ‚Corruptio optimi pessima‘ - frei übersetzt: ‚Wenn das Beste (durch Sünde und Schuld) korrumpiert, wird es zum Allerschlechtesten‘. Zumal das hohe Gut der Macht steht ständig in Gefahr, vergötzt und für den eigenen Nutzen zum Nachteil anderer pervertiert zu werden.“³³ Er verweist darauf, dass im weltlich-politischen Bereich historisch bewährte Mittel - im angelsächsischen Raum *checks and balances* genannt - existieren, um Macht zu kontrollieren und zu beschränken. Dass allerdings „diese Formen der Machtbeschränkung im hierarchischen System der katholischen Kirche kaum eine Rolle spielen, bildet das eigentliche, in Zukunft unbedingt zu überwindende Problem.“³⁴

Für die Debatte im kirchlichen Kontext ist von besonderer Bedeutung, dass dieses Plädoyer für Gewaltenteilung keinesfalls die „Leugnung einer Autorität, die mit einem verbindlichen Anspruch auftritt“³⁵, impliziert. Vielmehr geht es darum, diesen Geltungsanspruch durchzusetzen in einem

Modus, der „mit der Fehleranfälligkeit und dem Risiko der Machtausübung, den Machtanspruch dysfunktional zu überdehnen, rechnet.“³⁶ Genau mit solcher Fehleranfälligkeit sowie mit der Versuchung, den Machtanspruch zu missbrauchen, hat kirchliche Machtausübung erwiesenermaßen genauso zu kämpfen wie entsprechende Institutionen im gesellschaftlichen Kontext. Warum also sollte eine solche Gewaltenteilung nicht auch kirchlich sinnvoll sein?

Schluss: Synodalität als Ausdruck von Authentizität der Kirche in der Welt von heute

Für viele Menschen ist die Kluft zwischen ihrer Stellung in Staat, Gesellschaft und Kultur einerseits und ihrem überkommenen Status in der Kirche andererseits schlicht kaum noch nachvollziehbar. Sie sind Menschen, mit Freiheit und Autonomie ausgestattet, die sie in ihrem Alltag selbstverständlich leben und die unabdingbar zu ihrem Selbstverständnis gehören. In der Kirche aber erleben sie allzu oft immer noch einen Raum, in dem sie in wesentlichen Fragen nicht mitentscheiden dürfen und sich als fremdbestimmt erfahren. Aus sozialetischer Perspektive kommt dazu, dass die Kirche spätestens seit dem Pontifikat von Papst Johannes Paul II. mit Blick auf den staatlich-politischen Bereich Demokratie und Partizipation in ihrer Soziallehre unmissverständlich gutheißt und einfordert. Es erzeugt eine in der heutigen Gesellschaft nicht mehr überzeugend aufzulösende Spannung und Aporie, wenn sich die Kirche in ihrer Ekklesiologie weiterhin als ein von ihrer eigenen Soziallehre losgelöstes soziales Gebilde (eine Institution *sui generis*) versteht und vor diesem Hintergrund die eigenen, *ad extra* politisch-ethisch formulierten Normen für eine Geltung *ad intra* zurückweist.

Im Frühjahr 2019 haben die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland das Gemeinsame Wort *Vertrauen in die Demokratie stärken* veröffentlicht. Die Kirchen sprechen sich darin vorbehaltlos für die Demokratie als politische Regierungsform aus und erklären, diese durch eigene Aktivitäten etwa im Bereich der Jugendarbeit, ihrer Erziehungs- und Bildungseinrichtungen oder der kirchlichen Akademien unterstützen und fördern zu wollen. Wie aber sollen die Menschen solche Aussagen und Commitments für glaubwürdig halten, wenn die Kirche nicht auch in ihren eigenen internen Strukturen Partizipation und Mitsprache im Wege der Synodalität zulässt? Würde sich der Widerstand traditionalistischer Kreise gegen diese synodalen Bestrebungen durchsetzen, ergäbe sich daraus ein kaum mehr aufzulösendes Glaubwürdigkeits- und Authentizitätsproblem für die Kirche.

Der Synodale Weg und entsprechende synodale Initiativen in den meisten Bistümern Deutschlands sind Ausdruck dieser Erkenntnis. Gleiches gilt

für ähnliche Aktivitäten in anderen Ortskirchen und nicht zuletzt für die verschiedenen synodalen Initiativen von Papst Franziskus, von der Familiensynode, über die Amazonassynode bis zur Weltsynode. Authentisch und glaubwürdig Kirche-Sein im 21. Jahrhundert führt folglich notwendig zur Forderung nach konstitutiver Synodalität. Gerade Franziskus ist es, der nicht müde wird, immer wieder darauf hinzuweisen, dass die Verkündigung der Kirche, der Inhalt ihrer frohen Botschaft, nicht durch das eigene Handeln konterkariert werden darf, sondern dass vielmehr darauf zu achten ist, dass beides in Übereinstimmung miteinander gebracht wird. Das authentische Handeln ist für ihn sogar das Erste in der Verkündigung und Evangelisierung. Ekklesiologie und Ethik, so sein durchgängiges Plädoyer, hängen zutiefst und untrennbar miteinander zusammen.

Anmerkungen

- 1 Anthony Giddens, *Leben in einer posttraditionellen Gesellschaft*, in: Ulrich Beck u.a. (Hrsg.), *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a.M. 1996, 113-194.
- 2 Papst Franziskus, *Ansprache vom 17. Oktober 2015 auf der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode*, https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (abgerufen am 04.07.2024).
- 3 Ferdinand R. Gahbauer, *Art. Synode I. Alte Kirche*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin/New York 2001, 559-566.
- 4 Vgl. Andreas Weckwerth, *Die Synoden der Alten Kirche – demokratische Strukturen in der Spätantike?*, in: Markus Graulich/Johanna Rahner (Hrsg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, Freiburg i.Br. 2020, 95-116, hier: 102-106.
- 5 Gisbert Greshake, *Kirche wohin? Ein real-utopischer Blick auf die Kirche der Zukunft*, Freiburg i.Br. 2020, 158.
- 6 Vgl. Ferdinand R. Gahbauer, *Art. Synode II. Mittelalter*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin/New York 2001, 566-571, hier: 568.
- 7 Vgl. Joachim Schmiedl, *Communio in Corpus Christianorum. Synodalität auf den Konzilien zwischen Lateran und Konstanz*, in: Markus Graulich/Johanna Rahner (Hrsg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, Freiburg i.Br. 2020, 117-135, hier: 133.
- 8 Vgl. Christoph Dinkel, *Art. Synode III/1. Reformation bis zur Gegenwart*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin/New York 2001, 571-575, hier: 572.
- 9 Vgl. Günther Gaßmann, *Art. Synode III/3. Konfessionskundlich*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin/New York 2001, 580-584, hier: 580.
- 10 Vgl. Dinkel (Anm. 8), 574 f.; Reiner Preul, *Art. Synode III/2. Neuzeit seit Schleiermacher*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin/New York 2001, 576-579, hier: 576 f.
- 11 Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, Sonderausg., München 1998, 406 f.
- 12 Siehe dazu und zum Folgenden ebd., 407 ff.
- 13 Ebd., 410.
- 14 Vgl. ebd., 411.
- 15 Ebd., 410.

- 16 Siehe dazu Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1992.
- 17 Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992, 80.
- 18 Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866 - 1918, Erster Band. Arbeitswelt und Bürgergeist, Sonderausg., München 1998, 439.
- 19 Siehe dazu Arnd Küppers, Christlicher Humanismus. Zum fünfzigsten Todesjahr von Jacques Maritain (Kirche und Gesellschaft, Heft 501), Mönchengladbach 2023.
- 20 Greshake (Anm. 5), 159.
- 21 Stephan Knops, Die Würzburger Synode. Krisenindiz - Zeitdiagnose - Zukunftsplan, in: Markus Graulich/Johanna Rahner (Hrsg.), Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs, Freiburg i.Br. 2020, 136-152, hier: 142.
- 22 Johannes Paul II., Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen zwei Jahrtausenden, Augsburg 2005, 61.
- 23 Michael Seewald, Kirche sein im Werden, in: Christ in der Gegenwart 43 (2019), 477-478, hier: 477.
- 24 Vgl. Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Mit einer Einführung von Michael Seewald, Freiburg 2019 [1972].
- 25 Vgl. Michael Seewald, Einleitung, in: Rahner (Anm. 24), 7-24, hier: 11 f.
- 26 Karl Rahner, Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich u.a. 1972, 241-261, hier: 243 f.
- 27 Ebd., 255.
- 28 Ebd., 258.
- 29 Ebd., 259.
- 30 Vgl. Julia Knop, Sündige Kirche - Kirche der Sünder. Problemanzeige zur ekklesiologischen Modellbildung, in: Matthias Reményi/Saskia Wendel (Hrsg.), Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher, Freiburg 2017, 332-356, hier: 345 f.
- 31 Das Kürzel MHG steht für Mannheim, Heidelberg, Gießen, die Standorte der beteiligten Institute und Wissenschaftler. Der Bericht zu der Studie findet sich hier https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (abgerufen am 13.07.2024).
- 32 Julia Knop, Einführung auf dem Studientag „Die Frage nach der Zäsur. Studientag zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen“ zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 13. März 2019 in Lingen. Online verfügbar unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038a-FVV-Lingen-Studientag-Einfuehrung-Prof.-Knop.pdf?fbclid=IwAR0SmoZSoFN3pXohrRz8zSbHhxZfsw1PkG_5t9cjK6u-68Z6VGyG2A0DH2o (abgerufen am 13.07.2024).
- 33 Greshake (Anm. 5), 41.
- 34 Ebd.
- 35 Julia Blanc/Daniel Bogner/Gerhard Kruij, Einführung - eine selbe Gerechtigkeit für die Welt und für die Kirche?!, in: Amos international 14 (2020), 3-10, hier: 7.
- 36 Ebd.

Die Verfasser

Dr. Arnd Küppers ist Stellvertretender Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ).

Dr. theol. Ursula Nothelle-Wildfeuer ist Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.