sem Sinn missverständliche Formel der »ecclesia semper reformanda«⁴³ implizieren, entlastet. Evangelische Kirche als Raum der Freiheit ist gegenüber unterschiedlichen Gestaltungsformen der Organisation offen, sofern diese konstruktiv mit der eigenen Tradition vermittelt werden können.

Dies scheint in historischer Perspektive dann am besten möglich zu sein, wenn eine organische Verknüpfung gewachsener kirchlicher Strukturen mit neuen, theologisch legitimierbaren Rechtsvorstellungen – zu erinnern ist exemplarisch an das Frauenwahlrecht nach 1918 – oder Handlungsmustern – hier ist vorrangig an Einsichten der Organisationssoziologie zu denken – gelingt. Solche Beispiele sind keine Anpassungen an den Zeitgeist, sondern zeugen von der Fähigkeit des Protestantismus, kreativ auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse zu reagieren.

JOHANN EV. HAFNER

Selbsterregung

Organisierte Interaktion der diözesanen Reformprozesse in Deutschland seit der Würzburger Synode (1971–74)

Prolog: Kirchen als Erregungsgemeinschaften?

In der Darstellung Sloterdijks verläuft die Geschichte der europäischen Zivilisation als Kette aus Beleidigung und Satisfaktion. Sie wird nicht von einzelnen Personen, sondern von Stressgemeinschaften, sogenannten thymotischen Ensembles (Gruppen, Völker, Massen), angetrieben.¹ Sie bilden sich auf der Grundlage der Auffassung, dass die Güter der eigenen Gruppe höher bewertet werden als die der anderen: die eigene Religion, die eigene Nation, die eigene Sprache, – in einer aufgeklärten Form – der Besitz der Aufklärung gegenüber den Kulturen, die die Aufklärung noch vor sich haben.² Auf den ersten Blick scheint die Bibel Sloterdijk Recht zu geben: Der Gott der Israeliten wird mit dem Ausruf »JHWH ist ein Krieger« (Ex 15,3) verkündet. Er garantiert das Kriegsglück seines Volkes gegen die Amalekiter (vgl. Ex 17,8–16), die Sichemiten, die Moabiter und viele andere. Der Eifer bzw. die Eifersucht Gottes kann sich zudem gegen sein Volk richten, wenn es seine Gesetze übertritt und sich anderen Göttern zuwendet (vgl. Ez 6; Ex 6,16). Sloterdijk deutet den Zorn Gottes als puren Racheaufschub und sieht darin das Movers von Religion und Kultur im Allgemeinen. Gott sieht Missstände, aber er interveniert nicht, sondern merkt sich die

1 Vgl. PETER SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit: politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a. M. 2006, 24.

2 Sloterdijks Beschreibung trifft in veränderter Form auch für die Gegenwart zu. In den wohlstandsverwöhnten Gegenden der Moderne, wo die Aufregung sich gelegt hat, wird durch Verweis auf vergangenes Leid der Nation, auf das gegenwärtige Leid der Dritten Welt oder das zukünftige Leid der von den Zivilisationsfolgen betroffenen Nachwelt wieder Empörung importiert. Offensichtlich besteht ein nie ganz zu befriedigendes Entrüstungspotential. Islamisten befeuern ihren Furor mit der Erinnerung an die Kränkungen des Westens; der Streit um Palästina motiviert sich aus dem Zorn über den Verlust der Hoheit über diesen Landstreifen. Kollektive Traumata halten eine Gemeinschaft zusammen und werden durch Gedächtnisriten re-inszeniert. Fast alle politischen Konflikte lassen sich derzeit als Rückgabeforderungen erzählen. Vergessen wird als Verrat an der Würde der Gemeinschaft denunziert. Anders als der Körper, der Wunden schließt, speichern Gemeinschaften ihre Wut, um sie bei Gelegenheit auszulassen. Wie sonst sind z. B. die Ressentiments im ehemaligen Jugoslawien zu erklären, nachdem in Sarajewo bereits über Jahrzehnte die Religionen und Ethnien bürgerlich zusammen gelebt haben?

43 In der Nachkriegszeit wird dieses die innerprotestantischen Diskussionen seither stark bestimmende Motto erstmals von Karl Barth im Sommer 1947 in seinem Vortrag »Die Botschaft von der freien Gnade Gottes« formuliert. Vgl. A. a. O., 156.

Verfehlungen, und die Menschen wissen, dass er weiß, was sie falsch gemacht haben. »Überall dort, wo Rückschlagsgefühle dem Zwang zur Vertagung, Zensurierung und Metaphorisierung unterworfen sind, bilden sich lokale Zornspeicher, deren Inhalt allein zu späterer Ausleerung und Rückübersetzung aufbewahrt wird.«³ Mit »Gott« könne man dies kompensieren. »Heiliger Zorn« heißt daher, dass Gott eingreifen könnte, es aber im Augenblick unterlässt.⁴

Sloterdijk übersieht allerdings die reflexive Erwartung der Beter, dass Gott die Erwartungen gerade nicht erfüllt, sondern dass er sie übererfüllt oder anders erfüllt. Gott wurde nie nur als »Archivkönig«, als »transzendente Bank zur Deponierung aufgeschobener menschlicher thymotischer Impulse und zurückgestellter Racheprojekte«⁵ angebetet. Die Geschichte zeigt Israel, dass Gott anders agiert, als es die Tradition erwarten ließ. Gott bleibt kontrafaktisch der König und Richter seines Volkes, auch wenn sein Volk ihn nicht mehr zum Gott wählt. Gerade darin bestätigt er seine Transzendenz, dass er vergibt. An die Stelle der Feind-Verfluchung tritt die Appellation an das Eingreifen Gottes.

Man kann nicht leugnen, dass Religion den Menschen zunächst unzufrieden macht. Sie verkündet das Dysangelium von der Schlechtigkeit der Welt, sei es, dass sie im Paradies einmal besser war, sei es, dass sie im Neuen Jerusalem einmal besser sein wird. Die Spiegelung an einer jenseitigen Welt ermöglicht es den Menschen, die Faktizität kritisch zu sehen: Unrecht zu identifizieren, vor Gott Anliegen zu bringen. Magie, Prophetie und Bittgebet sind insofern der Anfang der Religion, denn sie differenzieren die Immanenz vor einer besseren Transzendenz. Allerdings belässt es Religion nicht bei der ersten Differenzierung, sie setzt neben die Riten der Behebung von Leiden auch die Riten der Akzeptanz von Leiden. Würde sich Religion ganz in den Dienst der Leidensaufhebung stellen, wäre ihre Funktion allzu durchsichtig. Das Verhältnis von Frage und Antwort, von Bedürfnis und Befriedigung, von Leiden und Heilung muss zusätzlich asymmetrisiert werden: Gott antwortet auf die Fragen, aber anders als es der Fragende erwartet. Das Gericht wird stattfinden, wird aber in jedem Fall eine Überraschung und nicht nur die Abarbeitung offener menschlicher Rechnungen sein. Wäre Gott nur der Exekutor des aufgestauten *karma*, bräuchte man ihn nicht.

3 SLOTERDIJK, Zorn und Zeit, 134.

4 Umgekehrt hält er den Folgsamen seine Treue »bis ins tausendste Geschlecht« (Dtn 7,9), die Reprise des »Schema Israel«. Der folgende Vers Dtn 7,10 lautet in der Einheitsübersetzung: »Denen aber, die ihm feind sind, vergilt er sofort«. Diese Übersetzung ist missverständlich: Sie legt nahe, Gott reagiere zeitnah. Wohl eher meint der Text, Gott rächt sich unmittelbar an den Verursachern (nicht an Dritten). Buber übersetzt: »bezahlend jedem Hassler ins Antlitz«.

5 SLOTERDIJK, Zorn und Zeit, 136 bzw. 154.

Diese Logik der Dependenzunterbrechung (der Mensch weiß, wie Gott handeln wird, denn der weiß auch nicht mehr) gilt aber nicht nur für die Theologie, die Selbstreflexion, sondern auch für die Kirche, die Selbstorganisation.

Meine These: Religion muss sich überraschungsbereit halten und Synoden sind eine Möglichkeit, die in religiösen Organisationen sich aufbauende Überraschungsfreiheit zu vermindern. Im Folgenden soll zunächst die Tendenz zum status quo geschildert werden, der sich in Kirchen ausbreitet (1). Sodann wird das Modell der »Würzburger Synode« geschildert, dem Auslöser für die folgenden Reformprozesse im nachkonziliaren deutschen Katholizismus (2). Dabei wird das Augenmerk besonders auf die alte Einrichtung des »Rats« (der Konsultation) gelenkt, der sich schon seit jeher jenseits der Institution befunden hat (2.3). In Kapitel 3 werden die Typen, Verläufe und Erfolge der 17 Diözesansynoden skizziert, mit denen Bistümer ihre eigenen Routinen zu unterbrechen versuchten. Schließlich werden diese Prozesse daraufhin untersucht, welche Funktion sie – auch unabhängig von ihrer Intention – im Gesamtgefüge von Kirche erfüllen (4).

1. Die Funktion von Kirchenleitungen – Unirritierbarkeit

Selbstorganisation besteht – blickt man in die Praxis von Institutionen – angesichts der Unvorhersehbarkeit der Herausforderungen immer weniger aus Planungen und immer mehr aus Reaktionen. Auf meine Frage an den Münchener Generalvikar vor einigen Jahren, auf wie viele Jahre hinaus dieses große Bistum plant, antwortete er mir, als ob er die Frage gar nicht verstanden hätte: »Wir schauen nur, dass wir das nächste Haushaltsjahr bewältigen.« Dies verwundert umso mehr, als den Bistümern die demographische Entwicklung bei Pfarrern und Laientheologen relativ klar vor Augen stehen müsste. Auch die Trends beim Kirchenbesuch und bei der Kasualienachfrage verlaufen seit Jahren kontinuierlich; die sogenannte Renaissance der Religion hat daran nichts geändert. Unsicherheiten gibt es allerdings bei externen Faktoren wie der Steuerreform, der Gesundheitsreform, der Bildungsreform und v. a. bei islamistischen Terroranschlägen, die das Religionsinteresse sprunghaft ansteigen lassen. Der Generalvikar bestätigte damit eine Beobachtung Luhmanns: »In der Tendenz verlagert sich die Informationsverarbeitung von antezipativen auf reaktive Muster [...]«⁶. Ein Beispiel dafür ist der »Prozess Weggemeinschaft« im Bistum Aachen 1989–2002. Die Umsetzung der dort errungenen Ergebnisse wurde von der 2002 aufgedeckten Finanzkrise weitgehend überlagert: Das Bistum entschied nun hart und

6 NIKLAS LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, Bd. 2, 789.

rasch (Auflösung der Regionalstellen), ohne dies mit den Teilnehmern des »Prozesses« zu beraten. Organisationen sind zunächst auf die Wiederholung eingespielter Vorgänge in anderen Situationen eingestellt (Redundanz), und je strenger eine Organisation organisiert ist, desto höher ist diese Erwartung.

Darüber hinaus verstehen sich die meisten religiösen Organisationen als Institutionen, d. h. ihr Ursprung wird als nicht verhandelbar kommuniziert. Die Kirche beschreibt sich selbst als Leib Christi, als *creatura verbi*, als geistbegleitete Pilgerin. Eine Institution will ihrer Ursprungsendung treu bleiben und kann sich daher nicht durch einen *relaunch* neu erfinden wie der Mannesmann-Konzern, der statt Stahl nun Telefonverträge verkauft. Eine Institution pilgert sozusagen ständig ihrem Ideal hinterher, das sie der jeweiligen Zeit anzupassen versucht, wissend, dass es eine perfekte Verwirklichung unter irdischen Bedingungen nicht geben kann. Entscheidend ist dabei, ob die fehlende Verwirklichung widrigen externen Umständen zugerechnet wird (z. B. dem Säkularismus der Moderne) oder der eigenen Fehlerhaftigkeit (z. B. Kirche als Sünderin). Nur im zweiten Fall – bei internen Störungen – entsteht Reformbedarf. Die Welt ließe sich verbessern, wenn *wir* besser wären. Wer die Reformierbarkeit der Welt leugnet, etwa weil sie heillos verloren ist, der sieht auch keinen Anlass, sich selbst zu reformieren. Apokalyptische Kirchen, wie die Adventisten oder Zeugen Jehovas, betreiben daher vornehmlich Mission und nicht Reform: Es erscheint am wichtigsten und drängendsten, Menschen zum Übertritt in die eigene Gemeinschaft zu bewegen, wenn diese die einzige Alternative zur Welt ist.

Um den eigenen Reformbedarf zu bestimmen, bedarf es eigener Organe, die Probleme identifizieren. Hier beginnt bereits der Streit: Was Theologen als unhaltbarer Zustand erscheint (z. B. Priestermangel als Folge des Zölibats), werten Bischöfe als Wirken des Heiligen Geistes, der in einer säkularen Zeit Berufungen versagt. Was als Problem empfunden wird, hängt davon ab, welche Lösungen einem vorschweben, wie also der problemfreie Zustand definiert wird. Das System kann dabei eine Art Hypersensibilität entwickeln, in der Problemlösungen auf der Suche nach Problemen sind.⁷ Das ist dann der Fall, wenn heilsromantische Theologen Kirchengenerationen entwickeln, von denen aus sie viele Missstände in der »Jetzt-Situation« finden, die behoben werden könnten. Man kennt Hypersensibilität aus dem täglichen Leben: Rasenmäherlärm stört normalerweise nicht, wohl aber dann, wenn man weiß, dass der Nachbar gerade während der gebotenen Mittagsruhe mäht. Ähnlich verhält es sich mit den vielen Leitbildprozessen, die in den Diözesen oft in Vorbereitung einer Synode stattgefunden haben. Darin wird nicht nur der »Ist-Stand« analysiert, sondern eine Utopie formu-

7 Vgl. LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 794.

liert, was Kirche eigentlich sein solle.⁸ Gemeinden kultivieren so erst ihre Frustration über ansonsten akzeptierte Zustände. Die Kirchenleitung dagegen schützt sich vor Hypersensibilität, indem sie mit Unirritierbarkeit reagiert, d. h. man nimmt zu den Reformforderungen keine Stellung. Ein Beispiel: Auf das Votum der Würzburger Synode, also des gesamten bundesdeutschen Katholizismus, für eine Weihe von Diakoninnen hat der Heilige Stuhl bis heute nicht geantwortet. Er will sich nicht vorschreiben lassen, was als Problem zu behandeln ist.

Auf einer Exkursion in die römische Glaubenskongregation fragte ich den zuständigen Sottosecretario, auf der Basis welcher Theologie festgelegt werde, was als Problem anzusehen sei: mit der thomistischen, der dialektischen, der Nouvelle théologie? Er antwortete, es gehe der Glaubenskongregation keineswegs um theologische Fragen; sie sei vielmehr dazu da, den Glauben zu bewahren. Der Glaube der Kirche aber finde sich in den einfachen Formeln des Credo. Der Sottosecretario wollte die Interventionen seines Dikasteriums nicht als einen Diskussionsbeitrag unter den vielen theologischen Meinungen verstanden wissen. Er wird sozusagen für Unirritierbarkeit bezahlt. Systemtheoretisch war seine Antwort die Umlenkung von Programm- in Codefragen. Über Codes kann man nicht direkt sprechen, sie werden innerhalb des Systems als Prämisse von Verständigung aktiviert. Wer Codes – hier das Credo – als einen Gegenstand betrachtet, steht bereits außerhalb des Systems.⁹

8 Norbert Lohfink verlangt von der Kirche eine Modell- oder Alternativgesellschaft zum Zeichen für die Völker zu bilden, in der Menschen rivalitäts- und herrschaftsfrei miteinander leben, anstatt als »Servicekirche« zur Aufhellung des bürgerlichen Alltags zu dienen. »So, wie sie [die Kirche] heute auftritt, trägt sie keine direkte Verantwortung für die Gesellschaft und für die Natur. Denn sie ist nur ein wohldefiniertes Subsystem unserer Gesellschaft. Diesem Subsystem sind nur bestimmte Aufgaben zugeteilt [...] Das entspricht allerdings nicht dem, was Gott eigentlich mit der Kirche, seinem »Volk« in der Welt, wollte. Nach Gottes Vorstellung müsste sie selbst »Gesellschaft sein. [...] Wer denkt heute noch daran, der Glaube müsse alle Dimensionen des menschlichen Zusammenlebens erfassen und verändern, und zwar innerhalb der Kirche selbst?« NORBERT LOHFINK, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg i. Br. 1981, 138 und 143. Lohfinks Texte bleiben aber den Nachweis schuldig, wie diese neue Gesellschaft in Absetzung von Organisationen, Territorialgemeinden, Ämterstrukturen umgesetzt werden könnte. Er präsentiert bewusst sozialromantische Utopien in biblischer Semantik für kleine Idealgruppen. Lohfink würde entgegenen, gerade als solche dienten sie als Argumente der Selbsterregung.

9 Codes können freilich auch außerhalb ihrer jeweiligen Systeme kommuniziert werden. Dann aber nehmen sie eine gänzlich andere Form an; sie werden zu Werten. Werte sind allgemeine Wichtigkeiten, deren Akzeptanz man voraussetzt und mit denen man an die Moralität des einzelnen appelliert. Allerdings werden sie, um in der Gesellschaft kursieren zu können, in Undeutlichkeit gehalten. Sobald man sie ausbuchstabiert, zerfällt der Konsens. »Werte werden in der Kommunikation vorausgesetzt, auch mitkommuniziert, aber nicht der Kommunikation ausgesetzt.« LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 799.

Wie kann die strukturelle Unirritierbarkeit von Organisationen davor bewahrt werden, nur sich selber zu repetieren? Eine Organisation benötigt Instrumente, mit denen sie ihre eigene Routine von Zeit zu Zeit unterbrechen kann. In der katholischen Kirche erfüllen Synoden diese Funktion.

2. Reformprozesse in der katholischen Kirche in Deutschland

In den 1980ern und 90ern wurden die deutschen Diözesen von einer Welle von Reformprozessen erfasst, in denen die Möglichkeiten und vor allem die Grenzen von Selbststeuerung katholischer Institution ausgetestet wurden. Diese Welle scheint in den letzten Jahren abzuebben, und ein gewisser Organisationsfriede ist wieder eingeleitet. Dies bietet die Möglichkeit, auf die vergehende Phase zurückzublicken.¹⁰

2.1 Synoden in der katholischen Kirche – plebiszitäre und exekutive Funktion

Synoden gibt es seit dem zweiten Jahrhundert und sie bedeuten zunächst nichts anderes als die Versammlungen von benachbarten Ortskirchen, um eine aktuelle Sache zu beraten. Später dienen sie vor allem der pastoralen Umsetzung der dogmatischen Festlegungen gesamtkirchlicher Konzilien.¹¹ Anders als die Ämter haben Konzilien und Synoden nur für die Dauer ihres Zusammentretens Vollmacht. Es gibt grundsätzlich zwei Auffassungen vom Wesen dieser Versammlungen: Die *synodale* Interpretation sieht in ihnen eine Erweiterung einer Gemeindeversammlung, wo sich der Wille des Gottesvolkes ursprünglich artikuliert. Die *episkopale* Interpretation sieht in ihnen ein Organ der Kirchenleitung, durch das sich ein Bischof den Rat seiner Diözesanen, vor allem des Presbyteriums, einholt. In polarisierter Formulierung: Entweder ist eine Synode ein Plebiszit mit beschließender Funktion oder eine Konsultation mit beratender Funktion, Kirchenparlament oder Exekutivorgan. In beiden Fällen wird vorausgesetzt, dass hier nicht menschliche Meinungen ausgetauscht werden, sondern dass mit Hilfe des Heiligen Geistes Wahrheit formuliert werden kann.

10 Ich greife dabei auf die Ergebnisse eines DFG-Projekts der Universitäten Augsburg und Regensburg zurück, an dessen Antragstellung ich beteiligt war.

11 In der Alten Kirche fanden sie unter dem Vorsitz des Kaisers statt, ab dem 11. Jahrhundert halten die Päpste sogenannte Reichssynoden in den einzelnen Regionen ab. Im Spätmittelalter werden die Konzilien zu einer Art Bischofsversammlung, die in Konkurrenz zu den Päpsten selber tritt (Konziliarismus). Das demokratische und das monokratische Konzept kollidieren im 15. Jahrhundert. Nach der Reformation kehrt die Kirche zur alten Form des Papstkonzils zurück, die im Ersten Vatikanum 1870 mit dem Unfehlbarkeitsdogma unterlegt wird, wonach der Papst unabhängig vom Konzil (*ex cathedra, ex sese*), nicht aber das Konzil unabhängig vom Papst definieren kann.

Zwar hatte das tridentinische Konzil verfügt, Provinzialkonzilien¹² alle drei Jahre abzuhalten, aber dies wurde nur in Spanien und den USA annäherungsweise befolgt. Faktisch sind im letzten Jahrhundert nationale Bischofskonferenzen zu einer eigenen Leitungsebene herangewachsen, obwohl ihnen im kirchlichen Recht kein besonderer Status zukommt. Erst das Zweite Vatikanum hat durch die Betonung des Kollegialitätsgedankens in *Lumen gentium* Nr. 18–25 (v. a. der Bischöfe) und der Taufwürde der Laien in LG 13, 23 und 31 den Möglichkeitsraum für synodale Prozesse neu ausgesteckt. Bischöfe sollen sich untereinander und mit ihrem Bistum verständigen.¹³ Das Konzil hat wieder in Erinnerung gebracht, dass das Bischofsamt seit jeher zwei Aufgaben erfüllt: Der *episkopos* spricht einerseits *für* sein Bistum und er spricht andererseits *zu* seinem Bistum; er stellt die Einheit *dar* (wie Christus als Haupt seines Leibes Kirche) und er stellt sie *her* (wie der Hirt). Sakramententheologisch dient er sowohl als *signum* wie auch als *instrumentum*.

Allerdings wurden über einige Andeutungen hinaus keine konkreten Ordnungen erlassen.¹⁴ Für den Entwurf von neuen Synodenordnungen galten nur zwei Spielregeln: »1. Die Anzahl der teilnehmenden Laien, einschließlich der Ordensmänner, die nicht Priester sind, und der Ordensfrauen, darf die Anzahl der priesterlichen Teilnehmer nicht übersteigen. 2. Die Vollmachten der Bischöfe müssen gewahrt werden.«¹⁵ Der CIC von 1983 erweiterte in Kanon 460 die bisherige Bestimmung von Synoden als Versammlungen des Klerus zur »Versammlung von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche« (Hervorhebung J. H.). Innerhalb dieser Regeln wurde eine Fülle von Mitwirkungsmodellen entwickelt, die es einerseits erlauben sollen, Laien nicht nur Rede-, sondern auch Stimmrecht zu geben, und die es andererseits vermeiden müssen, Bischöfe dem »one man – one vote«-Prinzip zu unterwerfen.¹⁶ Kirchenrechtlich – und hier wird

12 Eine »Provinz« besteht aus einem Metropolitanbistum und den dazugehörigen Suffraganbistümern.

13 Christus Dominus Nr. 36: »[...] daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen.«

14 Diese rechtliche Grauzone hat die Kongregation für die Bischöfe 1997 in einer »Instruktion über die Diözesansynoden« (Archiv für katholisches Kirchenrecht 166 (1997) 147–167) bemerkt und empfohlen, statt der Experimente mit allerlei Versammlungsformen die kodifizierte Form der Synode zu verwenden. Die Bischöfe werden aufgefordert, von ihrem Recht Gebrauch zu machen, Synodale – auch während der Synode! – zu berufen und zu entlassen.

15 KARL LEHMANN, Allgemeine Einleitung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Bd.1: Beschlüsse, Freiburg 1976, 28. Vgl. hierzu c. 466 CIC/1983.

16 Zum Beispiel regelte die philippinische Kirche auf ihrem »Second Plenary Council« 1991 das Verhältnis von Beratung und Beschluss folgendermaßen: Die Stimmrechte wurden in solche mit beschließender (*voice and vote*) Wirkung für alle Bischöfe und in solche mit beratender Wirkung (*voice, no vote*) für alle Priester und Laien aufgeteilt. Vgl.

die Quadratur des Kreises sichtbar – bleibt der Bischof der eigentliche Leiter der Synode und der alleinige Gesetzgeber seiner Diözese. »Allein er selbst unterschreibt die Erklärungen und Dekrete der Synode, die nur kraft seiner Autorität veröffentlicht werden dürfen.«¹⁷ Einige Bischöfe haben von diesem Recht konsequent Gebrauch gemacht. Beispielsweise redigierte der Augsburger Bischof die hart errungenen Synodenergebnisse nachträglich, ohne die Eingriffe kenntlich zu machen, und veröffentlichte die Texte als Beschlüsse der Synode.

2.2 Die Würzburger Synode als gelungenes Modell – gebündelte Vollmacht

Weil sich die Kirche laut der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in einer grundsätzlichen Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Welt befindet¹⁸ und sich nicht mehr als eine der Welt gegenüber abgeschlossene *societas perfecta* verstehen soll, war der Wunsch des Zweiten Vatikanums, dass die einzelnen Ortskirchen seine Beschlüsse auf ihre eigenen Kontexte anwenden. Um das Zweite Vatikanum in die Bundesrepublik zu übersetzen, wurde 1971–74, also sechs Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils,¹⁹ die

PRIMER OF THE SECOND PLENARY COUNCIL, Manila 1990, 31. Beide Stimmrechte wurden sehr lose einander zugeordnet: »Damit die Absichten der Teilnehmer mit beratenden Stimmrechten in rechter Weise von den Teilnehmern mit beschließenden Stimmrechten mitberücksichtigt werden, soll vor der Abgabe der beschließenden Stimmen eine Zählung der beratenden Stimmen stattfinden.« DIRECTORY OF THE SECOND PLENARY COUNCIL, Manila 1990, 27. Das heißt im Klartext: Vor jeder Entscheidung musste die Stimmungslage der Priester und Laien sondiert werden, aber die Entscheidungsvollmacht blieb bei den Bischöfen. Trotz dieses plebiszitären Elements hat das Second Plenary Council keinen Zweifel daran gelassen, bei wem die Macht liegt. Das asymmetrische Verhältnis von mutigen Diskussionen und übervorsichtigen Beschlüssen dokumentiert diese Architektur eindrucksvoll.

17 C. 463 CIC.

18 »So geht denn diese Kirche, zugleich sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft, den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt und ist gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft. Dieses Ineinander des irdischen und himmlischen Gemeinwesens kann nur im Glauben begriffen werden, ja es bleibt ein Geheimnis der menschlichen Geschichte, die bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes durch die Sünde verwirrt ist. In Verfolgung ihrer eigenen Heilsabsicht vermittelt die Kirche nicht nur den Menschen das göttliche Leben, sondern läßt dessen Widerschein mehr oder weniger auf die ganze Welt fallen, vor allem durch die Heilung und Hebung der menschlichen Personwürde, durch die Festigung des menschlichen Gemeinschaftsgefüges, durch die Erfüllung des alltäglichen menschlichen Schaffens mit tieferer Sinnhaftigkeit und Bedeutung.« GS Nr. 40.

19 Bereits im Oktober und November 1968 hatten die großen Jugendverbände CAJ und BdkJ – ermutigt durch Forderungen auf dem Essener Katholikentag (September 1968) nach einer »Demokratisierung der Kirche« – eine Pastoralynode gefordert. Bereits im März 1969 begann die Bischofskonferenz mit Entwürfen für ein Statut.

sogenannten Würzburger Synode, die »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« und zeitgleich die »Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR« (1973–75) einberufen.²⁰ Die Würzburger Synode tagte zu einer Zeit, in der der deutsche Katholizismus in Hochform war, einerseits noch umfassend gebildet in der Tradition der Scholastik und Patristik, andererseits bereits durch die Philosophie der Moderne geschult.²¹ Die Meinungsführerschaft lag sicher in der Rahner-Schule, aber auch andere Flügel hatten, z. B. mit Robert Spaemann, ihre intellektuellen Vertreter.

Ein nach wie vor genialer Wurf der Würzburger Synode war ihr Statut: Die Bischofskonferenz musste zustimmen, damit ein Gegenstand zur Beratung kam (z. B. wurde die Beratung der Weihe verheirateter Männer abgelehnt) oder wenn ein Gegenstand beschlossen wurde, aber die Bischöfe konnten dies nur als Stimme der Bischofskonferenz tun. Sie standen sozusagen unter Fraktionszwang und mussten erst eine Meinung innerhalb des Gesamtepiskopats bilden. Ebenso konnten die Bischöfe ihre Meinung nur an klar definierten Stellen kundtun: zu Beginn der ersten und zu Beginn der zweiten Lesung einer Vorlage. Auch dies geschah durch einen Vertreter der Bischofskonferenz, nicht von jedem Ordinarius, der sich dazu berufen fühlte. Die Vollmacht jedes Einzelbischofs war gewahrt, aber sie musste durch den Filter des Konsenses aller Bischöfe. Dadurch wurden konservative Extrempositionen abgefangen.

Zudem differenzierte die Synode in Anordnungen, die der Rekognition des Apostolischen Stuhls bedurften (z. B. Frauen in diözesanen Leitungspositionen zuzulassen; Priesterräte einzurichten), in Empfehlungen, die nicht kirchenrechtlich verbindlich, wohl aber pastoral anzuwenden waren (z. B. Stellenbeschreibungen für kirchliche Stellen zu formulieren) und in Voten, die außerhalb der Zuständigkeit der Synode lagen, die aber als Wunsch an Rom weitergeleitet wurden (z. B. die Weihe von Diakoninnen).

Der Synode gelang es, ein Auseinanderbrechen von Bischöfen, Theologen und Laien zu verhindern, obwohl es einige Situationen gab, in denen es danach aussah, z. B. bei der Weigerung der Bischöfe, in Rom das Votum für

20 Pioniercharakter hatte hierbei die Wiener Diözesansynode 1968–71, Experimentalcharakter das progressive Niederländische Pastoralkonzil von 1966, das sich nur als Beratungsgremium verstand und so auch die heißen Eisen anpacken konnte. Dieses »Basiskonzil« setzte allerdings eine Dynamik frei, die von der »Amtskirche« nicht mehr eingeholt werden konnte und so faktisch zu Spaltungen der niederländischen Kirche führte.

21 Von den Mitgliedern seien nur genannt Karl Rahner, Josef Ratzinger, Kardinal Döpfner, Klaus Hemmerle, Walter Kasper, Joseph Höffner, Hans Maier, Paul Mikat, Bernhard Vogel, Heinrich Fries, Rudolf Schnackenburg und Karl Forster (Sekretär). Unter den Beratern waren Robert Spaemann, Bernhard Welte, Franz-Xaver Kaufmann, Peter Hünermann, Johann B. Metz, Wilhelm von Eiß, Rudolf Pesch, Oswald von Nell-Breuning, Richard Schaeffler usw.

eine Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten vorzubringen. Die Würzburger Synode setzte ein Modell echter Partizipation an der kirchlichen Leitung an die Stelle der üblichen Delegation von Leitungsvollmacht an Priester oder an ausgewählte Laien.

2.3 Die Wiederentdeckung des Rats

2.3.1 Diözesansynoden in den USA – »deliberativ« statt nur »konsultativ«

Um das Gesamt der deutschen Synoden einordnen zu können, bedarf es eines Blickes auf eine Vergleichsgruppe. Wir wählen hierzu die USA. In den damals 166 (heute 175) US-amerikanischen Diözesen haben bis 2004 etwas mehr als die Hälfte der Bistümer eine Synode durchgeführt.²² Etwas früher als in Deutschland fanden die meisten im Zeitraum zwischen 1965–85 statt. Sie waren zum Teil ungemein aufwändig.²³

Die Milwaukee Diocesan Synod (1987) führte eine dreijährige Konsultation der Diözese (ab 1984) durch. Acht Themenkreise wurden in sogenannten Regionalsynoden diskutiert, bei denen 1.800 Delegierte beteiligt waren. In der Plenarversammlung wurden schließlich 66 Empfehlungen beschlossen, die zum Teil recht konkret waren, z. B. die Verbesserung der Qualität der Predigten. Parallel dazu diskutierte Erzbischof Weakland mit dem Pastoralrat und dem Priesterrat der Diözese den jeweiligen Stand der Dokumente. Sie dienten ihm als »test group«²⁴. Die Besonderheit dieser Synode lag im Versuch einer »affirmative action«, wodurch die Meinungen der verschwiegenen und unterrepräsentierten Minderheiten mit einbezogen werden sollten. »It was important to remain open to the »prophetic« voice which is not always contained in the loudest voice or the greatest number of people.«²⁵ Die Synodalen wurden geschult, die Stimmen von Minderheiten zu Wort kommen zu lassen und ihnen besondere Aufmerksamkeit zu schenken bzw. Gruppen wie Jugendliche, Hispanics, Afro-Amerikaner und die indigenen Amerikaner zur Teilnahme zu bewegen. Der Erzbischof unterstrich in mehreren Äußerungen den Unterschied von demokratischer Abstimmung

22 Vgl. COMMITTEE ON THE LAITY OF THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS (USCCB), Report on Diocesan and Parish Pastoral Councils, Washington 2004. Zur Rezeption vgl. MARK F. FISCHER, Pastoral Councils in Today's Catholic Parish, Mystic-Connecticut 2001.

23 Z. B. die Detroit-Synod (1967–69), bei der 80.000 Personen 65.000 Eingaben machten, die von 3.000 Pfarrei-Delegierten gewichtet wurden, dann von 1.100 Dekanats-Delegierten und von 115 Diözesan-Delegierten diskutiert, bevor sie von letzteren abgestimmt wurden. Zählt man noch die in Diskussionen engagierten 110.000 Highschool-Schüler hinzu, waren ca. 40% der 500.000 Detroit-Katholiken beteiligt!

24 BRADFORD E. HINZE, Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church. Aims and Obstacles, Lessons and Laments, New York/London 2006, 52.

25 D.H. THIMM, Synod 1987 »Walking Together« Archdiocese of Milwaukee 1984–1987, Mundelein (Illinois) 1991, 103, zit. in: HINZE, Practices of Dialogue, 53.

und Meinungsfindung unter Gläubigen. Anstatt auf ein durchzusetzendes Mehrheitsvotum zu zielen, sollten die Katholiken sich im Gebet treffen, um zu hören, was der Geist heute verlangt. Es gehe nicht um den zivilen Abgleich bereits gefasster Interessen, sondern um einen Prozess des Sich-Öffnens, in welchem die eigene Meinung sich einem höheren Urteil aussetzt und sich in das größere Ganze einfügt (»formation«). In diesem Sinn sei die Kirche eher eine Christokratie denn eine Demokratie.²⁶ Bischof Weakland interpretierte die katholische Bestimmung, dass Synoden nur zur Beratung der Ordinarien dienen, als Aufforderung, den *sensus fidelium* jenseits der Mehrheitsmeinung zu erheben.²⁷

Von den amerikanischen Synoden kann man das Gespür für kulturelle Vielfalt, vor allem für ungerechte Differenzen in Gesellschaft und Kirche, lernen. Wenn ganze Bevölkerungsgruppen keinen Zugang zur öffentlichen Auseinandersetzung und Entscheidungsfindung haben, dann hilft es nicht, eine abstrakte Gleichheit aller Gläubigen zu beschwören. Wenn in den Diözesen ganze Milieus ihre Stimme nicht zu Gehör bringen (können), muss vor dem synodalen Prozess zuerst das Bemühen stehen, Menschen sprachfähig zu machen (»empowerment to speak«). Der Geist christlicher Gemeinschaft bringt die unterschiedlichsten Charismen zum Vorschein, die »ehrbaren und die nicht ehrbaren« (1Kor 12,22 f.),²⁸ die kommunikativen Ausleger und die unverständlichen Zungenredner, die wortreichen Lehrer und die stummen Dienstleister.

Die Grenze der Detroit-Synode im Besonderen und der amerikanischen Synoden im Allgemeinen liegt in ihrer Kirchenzentrierung. Themen wie Zölibat und Frauenbeteiligung wurden als sehr wichtig eingeschätzt, Themen wie gerechter Krieg oder Homosexualität kamen kaum vor. Synoden spiegeln eben auch die Themenkonjunkturen einer Gesellschaft wieder. Hier kann eine Unterscheidung in Anschlag gebracht werden, die aus den US-amerikanischen Prozessen stammt. Dort wurde zwischen der Entscheidungsmacht des Bischofs (*legislative voice*) und dem Ratschlag der Synoden (*consultative voice*) ein mittlerer Verpflichtungsgrad angenommen: die *deliberative voice*. Der Bischof hört sich nicht nur einen Rat an, sondern überlegt zusammen mit der Synode, was ihm zu raten sei. Ein Argument für die Aufwertung des Ratschlags zur Entscheidungsfindung (wenn auch nicht zur

26 So Erzbischof R. WEAKLAND, OSB in einem Artikel in: Catholic Herald vom 13.8.1987.

27 Auf eigenartige Weise verbindet ihn das mit seinem ekklesiologischen Antipoden, Kardinal Avery Dulles, der Dialog nur in der Form des platonischen Dialogs (Wissender führt Fragenden zur Wahrheit) akzeptierte und nicht im Sinne eines freien Diskurses.

28 Der evangelikale Hang, aus 1Kor 12 vollständige Dienste- und Ämterlisten abzuleiten, widerspricht der Intention dieses Textes. Der Vergleich mit der Charismenaufzählung in Röm 12 zeigt, dass Paulus keine fixe Gemeindeordnung vorlegt, sondern die jeweilige Entfaltung des Geistes in Korinth und Rom beschreibt.

Entscheidung selbst) liegt m. E. in der kollegialen Struktur der Kirche als ganzer. In Bischofssynoden ruft der Papst die Bischöfe eines Kontinents zur Beratung zusammen. Diese Versammlung kann aber nicht nur eine Meinungserhebung unter Außendienstmitarbeitern sein, denn die Bischöfe sind mit Vollmacht ausgestattet. Vom sakramentalen Charakter her sind sie dem Papst, dem Bischof von Rom, ebenbürtig, dem dennoch die Letztentscheidung zukommt. Mit einigem theologischen Geschick ließe sich dieses Modell auf die Diözesansynoden übertragen: Auch dort sind die Laien dem Bischof in der Taufwürde ebenbürtig, auch wenn ihm als Amtsträger die Letztentscheidung zukommt.²⁹ Der Beratungsprozess wäre dann aber nicht ein akzidentelles Organ für den Ordinarius, sondern er wäre verpflichtet, seine Entscheidungen innerhalb des Beratungsrahmens zu treffen. Es wäre eine kreative Aufgabe für Kirchenrechtler, entsprechende Synodalstatuten zu entwerfen.

2.3.2 Der Konsultationsprozess zum »Dialogpapier« (1991)

Die wohl deutlichste Forderung nach synodalen Strukturen im deutschen Katholizismus war das »Dialogpapier« vom Oktober 1991. Der Volltitel lautet »Dialog statt Dialogverweigerung – Wie in der Kirche miteinander umgehen? Diskussionsbeitrag der Kommission 8 »Pastorale Grundfragen« des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken«. Die Kommission versandte das 45-seitige Papier zunächst an 27 Diözesanräte und 105 Verbände und initiierte damit eine breite Diskussion. Über 60.000 Mal wurde das Dialogpapier angefordert, 182 Stellungnahmen – meist von Gremien – und 21 Zuschriften wurden eingereicht. Nach Auswertung der Reaktionen machte sich die Vollversammlung des ZdKs am 7.5.1993 das Dialogpapier zu eigen und bündelte dessen Monita in zehn Beschlüssen.³⁰ Mit der Reaktion aus praktisch allen Bistümern und den großen Verbänden und mit der Ratifizierung durch die Vollversammlung des ZdKs im Mai 1993 stellt es eine wichtige Stimme dar. Es kritisiert im Wesentlichen den hierarchischen Führungsstil und den unpersönlichen Verhandlungsstil der deutschen Kirche.³¹ Dies stehe gegen die »zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente«³², die

29 Ob die Bischofskonferenz nur den Konsens der Bischöfe eines Landes darstellt oder ob sie selber auch kollegiale Akte setzen kann, also das *mandatum docendi* besitzt, wurde 1990 in den USA heftig diskutiert.

30 Die Reaktionen waren durchweg affirmativ, eine Ausnahme bildete die deutliche Ablehnung durch den Diözesanrat Augsburg. Vgl. W. HAGEMANN, Analyse der Stellungnahmen zum Dialogpapier, in: ANETTE SCHAVAN (Hg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1994, 237–269.

31 Vgl. ANETTE SCHAVAN (Hg.), Dialog statt Dialogverweigerung, Kevelaer 1994, 33 (= Dialogpapier 1.2).

32 A. a. O., 36. Das Papier zitiert an dieser Stelle das Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, Teil II C 1.

communio. Aus ihr werden die Forderungen nach mehr Kollegialität und Dialog abgeleitet. »Ärgerlich ist der Umstand, daß kirchliche Strukturen heute eine eigenartige Mischung von vormodernen Legitimationen und modernen Organisationsformen darstellen, deren theologischer Verbindlichkeitsanspruch den Gläubigen kaum mehr zu vermitteln ist.«³³ Zwar bleibt das Papier insgesamt einer sozialromantischen Sehnsucht nach zwischenmenschlicher, göttlicher Verständigung verpflichtet,³⁴ es kommt aber doch an einigen Stellen zu klaren strukturellen Vorschlägen. Der wichtigste ist die Aufwertung des »Rats« (*consilium*). Das Dialogpapier verweist auf dessen rechtliche Stellung im CIC/1983 c. 127 § 2.2: »Wenn der Rat gefordert wird, ist die Handlung eines Oberen rechtsunwirksam, der diese Personen nicht hört; obgleich der Obere keineswegs verpflichtet ist, sich ihrer, wenn auch übereinstimmenden Stellungnahme anzuschließen, darf er dennoch ohne einen seinem Ermessen nach überwiegenden Grund von deren Stellungnahme, vor allem von übereinstimmenden nicht abweichen.« Rat muss gehört und ernsthaft in Erwägung gezogen werden. Das ist die gute Nachricht. Dennoch bleibt es im Ermessen des Beratenden, den Rat auszuschlagen und weder hat der Ratgebende das Recht, die Ablehnungsgründe zu erfahren, noch der Rathörer die Pflicht, sie zu rechtfertigen. Die Katze fällt auf ihre alten Füße, solange die katholische Kirche nicht die Gewaltenteilung einführt.

Damit das Rätewesen sich nicht weiter an der klerikalen Monokratie totläuft, schlägt das Dialogpapier vor, eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit (für Streitentscheidungen) mit Schiedsstellen (für Schlichtungen) einzurichten. Im Falle eines Konflikts muss ein nicht am Streit beteiligter Dritter hinzugezogen werden. So können wirksam Rekursmöglichkeiten eingeräumt, Persönlichkeitsrechte geschützt und der Verdacht von Willkür vermieden werden. Das Papier greift damit ein Anliegen auf, das bereits auf der Würzburger Synode zur Beschlussreife gebracht worden war: die Einführung einer Schiedsgerichtsbarkeit in der katholischen Kirche.³⁵

33 A. a. O., 38.

34 »[...] daß ein neues Bewusstsein, massenhaft verbreitet, zu Veränderungen der Kirche selbst führt.« ANDREAS HELLER, Kirchliche Organisationskultur entwickeln, in: A. a. O., 213.

35 Bereits die Würzburger Synode hatte eine voll ausgearbeitete Verwaltungsgerichtsordnung KVGO mit überwältigender Mehrheit beschlossen und die Codexreform sah sie in der Neufassung des CIC vor. Aber weder wurde das Votum der Würzburger Synode vom Heiligen Stuhl akzeptiert, noch wurde es in den neuen CIC aufgenommen.

3. Die 17 deutschen Diözesansynoden

3.1 Vier Typen von Synoden

In Deutschland fanden nach der Würzburger Synode zwischen 1985 und 2004 17 synodale Prozesse statt.³⁶ Sie lassen sich in vier Typen von Diözesanversammlungen einteilen:³⁷ erstens Synoden, zweitens Foren, drittens Gespräche und viertens Leitbildprozesse und zwar in dieser chronologischen Reihenfolge. Man hat sich offensichtlich immer weiter von der kirchenrechtlich verfassten (kodikarischen) Form entfernt.

1. Die drei *Synoden* nach der kodikarischen Form (cc. 460–468 CIC/1983)³⁸ waren:

- Rottenburg-Stuttgart 1985–86,
- Hildesheim 1989–90 und
- Augsburg 1990.

Hier lag die Initiative eindeutig beim Bischof, der einberief, die Statuten erstellte bzw. von Vertrauten erstellen ließ und die Beschlüsse nachträglich veränderte. Im Hildesheim machte der Bischof seine Änderungen kenntlich, in Augsburg nicht, was letztlich zum Eklat führte. In der Art der Beschlüsse lehnten sich die Synoden an die von der Würzburger Synode verwendeten Genres an: Anordnungen, Empfehlungen und Voten. Allerdings wurden nur Empfehlungen und Voten ausgesprochen, also keine bindenden Entschlüsse gefasst. Die Voten an Rom wurden dort nie beantwortet. Auf eine Hildesheimer Nachfrage (nach drei Jahren) ließ der Heilige Stuhl verlauten, dass »das Votum mit besonderer Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen und eine diesbezüglich gewünschte Prüfung in geraumer Zeit im Gange«³⁹ sei.

36 Das Bistum Limburg hatte bereits 1977 eine Synode abgehalten, deren Vorbereitung noch in die Zeit vor der Würzburger Synode reichte (Veröffentlichung 1976), Dresden-Meißen bereits 1969–70, war aber von den aufwändigen, aber doch recht wirkungslosen Synoden der 1980er und 90er abgeschreckt. Dort wurde 2003 stattdessen eine Konsultation abgehalten. Ähnlich hielten Eichstätt, Erfurt, Essen, Fulda und Görlitz pastorale Gespräche ab, die teils sehr spirituell (Suche nach Gott), teils sehr pragmatisch (Besetzungspläne) waren. Der Verzicht auf Synoden wurde zudem mit der überschaubaren Größe der Diözesen begründet (Eichstätt, Fulda, Görlitz). Vgl. SABINE DEMEL/HANSPETER HEINZ/CHRISTIAN PÖPPERL, Löscht den Geist nicht aus. Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, Freiburg i.Br. 2005, 110–112.

37 Übersichtlich dargestellt und klug ausgewertet in: DEMEL/HEINZ/PÖPPERL, Löscht den Geist nicht aus, 39–111 und 116–202.

38 Der Abschnitt findet sich in »Buch 2: Volk Gottes«, »Teil 2: Hierarchische Verfassung der Kirche«, »Sektion 2: Teilkirchen und deren Verbände«, »Titel 3: Innere Ordnung der Teilkirchen«, darin »Kapitel 1: Diözesansynode«.

39 Zit. nach: DEMEL/HEINZ/PÖPPERL, Löscht den Geist nicht aus, 119.

2. Die sechs *Diözesanforen* waren:

- Freiburg 1991–92,
- München 1991–94,
- Regensburg 1994–95,
- Münster 1994–97,
- Köln 1995–96 und
- Berlin 1999.

Das Modell des Forums wurde gewählt, weil die Bischöfe eine Form unterhalb der verbindlichen Synoden suchten oder weil Synoden auf diözesane Themen beschränkt bleiben sollten. Zudem wollte man die Repräsentanz verbessern und die vom Kirchenrecht geforderte Klerikermehrheit umgehen. Daher lag der Laienanteil zwischen 48% (Köln) und 75% (Berlin). Die Foren stimmten nicht über Dokumente, sondern nur über Empfehlungen an die Bischöfe ab, zu denen diese Stellung nehmen konnten, aber nicht mussten. Die Foren dienten v. a. der Verständigung von Bischof und Gemeinden/Verbänden, waren also geplante Interaktionen; sie erzeugten gute Stimmung, aber keine Strukturen.

3. Die vier *Diözesangespräche* waren:

- Aachen 1989–1996,
- Würzburg 1994–95,
- Paderborn 1996–2001 und
- Osnabrück 1999 und 2004.

Die »Gespräche« waren vom Modell her den Foren sehr ähnlich, aber noch mehr auf Austausch hin angelegt. Sie wurden dezidiert als Beratungen verstanden und stießen breite Suchprozesse an, die meist unter der Breite der Themen litten. Eine Umsetzung war bei diesem Typ nicht direkt anvisiert, weshalb die Frustration ausblieb. Allerdings mündeten diese Prozesse der Breite der Debatten entsprechend in übermäßig umfangreiche Veröffentlichungen (Würzburg 400 Seiten) oder dauerten übermäßig lange (Aachen 7 Jahre, Paderborn 5 Jahre).

4. Die vier *Leitbildprozesse* waren:

- Passau 1997–2002,
- Bamberg 1997–2004,
- Magdeburg 2000–06 und
- Hamburg 2004–06.

Dieser eher basisdemokratische Typus fand meist mit Hilfe von externer Moderation (Organisationsberatung) statt.⁴⁰ Er gestattete es, die Bevölke-

40 Die Hinzuziehung von externen Beratern kann sehr konkrete Folgen nach sich ziehen,

rung auf breiter Basis zu beteiligen. Ein kreativer Zug, schwierige Themen nicht zu verbieten, aber auch nicht durchzusetzen, waren die sogenannten Themenspeicher. Dort wurden Anliegen zur späteren Weiterbehandlung hinterlegt. Nicht verabschiedete Papiere wurden in Magdeburg als Arbeitstexte (ähnlich den Arbeitspapieren der Würzburger Synode) beschlossen und veröffentlicht. Unklar bleibt allerdings, wie die aussortierten Ideen wieder aufgegriffen werden sollen, wenn die Themenspeicher nicht sanfte Beerdigungen sein sollen. Die Leitbildprozesse liefen nicht auf eine Vollversammlung als Abschluss zu, sondern sahen darin eine Phase innerhalb eines fortlaufenden Entwicklungsprozesses.

3.2 Zusammenschau der Synoden

1. *Dauer und Repräsentativität:* Die Dauer der Prozesse war sehr unterschiedlich; sie belief sich zwischen sieben Jahren und fünf Monaten (durchschnittlich 1 Jahr), mit 2–5 Vollversammlungen. Vor allem die klassischen Synoden orientierten sich an der Größe der Würzburger Synode mit 250 Teilnehmern. In den großen Westdiözesen wurden 100.000 Katholiken durch 10–20 Mitglieder vertreten, in den kleineren Ostdiözesen durch ca. 100 Mitglieder. Das Verhältnis von Diözesengröße und Vollversammlunggröße war also reziprok: München mit 2 Millionen Katholiken versammelte 125 Teilnehmer, Berlin mit weniger als halb so viel Katholiken (800.000) berief fast dreimal soviel Teilnehmer (357).⁴¹

2. *Ergebnisse:* Die Ergebnisse belaufen sich auf Dokumente (meist theologische Selbst- und Weltbeschreibungen), Beschlüsse (Anordnungen, die durchgesetzt werden), Voten (die an die Bischofskonferenz oder nach Rom weitergegeben werden), Empfehlungen (für die Pastoral) und Projekte (konkrete Experimente, nur in Passau und Magdeburg). Passau hat die Lehren aus den frustrierenden Erfahrungen anderer Synoden gezogen und einen 36seitigen Pastoralplan erlassen. Die Kürze und Lesbarkeit des Texts wurde mit einer einzigartigen Nachfrage belohnt, nämlich über 50.000 Exemplare bis 2002.

3. *Machtfrage:* Der kritische Punkt katholischer Synoden ist die Rolle des Bischofs, denn das Jurisdiktions-, Legislativ- und Exekutivmonopol liegen bei ihm. Er kann den Diskussionsprozess abbrechen oder deutlich be-

wie das Wirken von McKinsey im insolventen Erzbistum Berlin, das daraufhin radikal Personal abbaute. Auf der anderen Seite stehen aufgeblasene abstrakte Vorschläge wie das Buch »Controlling in der Kirche«, das es über 300 Seiten lang schafft, betriebswirtschaftliche Allgemeinheiten auszubreiten, um zum Schluss zu gelangen, man sollte einen »ökonomischen Gemeindeführer« als Controller einsetzen. Vgl. MARTIN MERTES, Controlling in der Kirche. Aufgaben, Instrumente und Organisation dargestellt am Beispiel des Bistums Münster, Gütersloh 2000, 281–287.

41 Vgl. DEMEL/HEINZ/PÖPPERL, Löscht den Geist nicht aus, 136–140.

schränken; er kann die Beschlussfassung oder die Umsetzung verweigern. Dies geschah stets mit subjektiv guten Gründen: Berufung auf sein Gewissen als Hirt einer Ortskirche, Berufung auf seine Gehorsamspflicht gegenüber dem Papst. Wenn Synoden in einer Art vorauseilendem Gehorsam dem Bischof diese *ultima ratio* ersparen wollen und heiße Eisen erst gar nicht anfassen, dann entsteht eine Situation gegenseitiger Rücksichtnahme: »Wir wissen, dass er weiß, dass wir wissen, wie schwer es für ihn ist, hier zu entscheiden. Daher schonen wir ihn.« Reziprok könnte der Bischof vermuten, dass die heißen Eisen anscheinend kein Problem mehr darstellen, da sie niemand mehr adressiert. Was eine institutionalisierte Kommunikation wie die Synode leisten sollte, nämlich die Unterbrechung der Spirale aus doppelter Kontingenz, wird also nicht erreicht und stattdessen eine Schweigespirale in Gang gesetzt.

4. Nur dreimal wurde die Form der kodikarischen Synode gewählt und wegen ihrer Schwierigkeiten Ende der 90er von anderen, eher basisdemokratischen Selbstfindungsprozessen abgelöst. Die Foren und Gespräche tauschten Verbindlichkeit für Kommunikation ein. Das Synodenmodell wäre nur dann zu retten, wenn der Bischof von seiner Vollmacht in der Weise Gebrauch macht, dass er sie durch rechtliche Selbstbindung beschränkt, z. B. dass er im Vorhinein verspricht, die Abstimmungsergebnisse zu akzeptieren oder dass er sich festlegt, sein Veto nur dann aufrechtzuerhalten, wenn er es vor einem bestimmten Kreis der Synodenvertreter verteidigen kann. In Münster oder Stuttgart »versuchte der Bischof nicht, den Verlauf der Beratungen zu steuern. Wohl aber brachte er sich in kritischen Fragen engagiert in die Debatten ein, teilte rechtzeitig seine Entscheidungen mit und begründete sie.«⁴² Produktiver scheinen die Leitbildprozesse zu sein. Sie unterwarfen die innerkirchlichen Diskussionen externen Moderatoren, die nicht nur für eine Einhaltung der Spielregeln sorgten, sondern auch später nachsetzten, ob die Umsetzungen erfolgt sind. Dort wurden die Entscheidungen anstatt in einer großen Plenumsversammlung in einem viel kleineren Steuerungskomitee gefasst.

Wollte man eine ideale Synode entwerfen, müsste man eine Art *fishbowl* einrichten: Ein kleiner Entscheidungskreis tagt in der Mitte, umgeben von der großen Beratungsversammlung. Nach bestimmten Regeln kann letztere sich in die Diskussion in der Mitte einschalten bzw. ist dort durch eine Anzahl von Mandatären vertreten.

42 DEMEL/HEINZ/PÖPPERL, Löscht den Geist nicht aus, 258.

4. Funktionale Betrachtung

4.1 Übergangsformel: Seelenheil

Der Tendenz zur Routine zum Trotz müssen Organisationen für genügend Flexibilität sorgen, um sich halten zu können. Zwar wird die Anpassung als eine Wiederherstellung des »eigentlichen« Zustandes kommuniziert, aber dennoch fügen sie sich den Situationszwängen. Institutionen, also Organisationen mit entscheidungsunabhängigem Ursprung, können ihren Wandel nur als Rückkehr zum Ursprung kommunizieren. Was von außen wie Kompromiss aussieht, wird innen als konsequentes Handeln wahrgenommen.

Dem muss eine zeitweise »Lockerung der inneren Bindungen«⁴³ vorangehen, z. B. indem sich der Bischof in eine Rednerliste einreihet, indem Laien die Rolle von Synodenmoderatoren einnehmen, indem der Bischof sein Votum begründet. Vor allem aber muss ein gewisser Teil der bisher getroffenen Entscheidungen wieder als unentschieden geöffnet werden. »Reformen behandeln Glaubensfragen als Beschlusssache.«⁴⁴ Hierzu benötigt eine Organisation Übergangsfreiheiten: Im Falle der Politik ist das die Staatsräson, die es erlaubt, nichtprinzipiell zu handeln; im Fall der Kunst der Stil, der es dem Künstler erlaubt, abweichend von Erwartungen zu schaffen (»Das ist mein Stil«); im Rechtssystem das Präzedenzurteil. In der Religion entspricht dem die *salus animarum*.⁴⁵ Sie bildet im Kirchenrecht die *suprema lex* und steht im letzten Canon des CIC als Maxime für die Anwendung des Rechts im Allgemeinen. Was also zum Seelenheil dient, danach soll man Gesetze anwenden, und nicht danach, ob die Kirche sich selbst dadurch stabilisiert.⁴⁶ Der Verweis auf das Heil der Seelen ermöglicht es der Kirche, ihre eigenen Gesetze dehnbar auszulegen. Diese »prinzipiell instabilen Kriterien«⁴⁷ wie Staatsräson, Stil, Profit oder Seelenheil liegen zwischen irreversiblen Codes und jederzeit reversiblen Programmen.

43 NIKLAS LUHANN, Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984, 544.

44 NIKLAS LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000, 245.

45 Der letzte Satz des Kirchenrechts, sozusagen das Tor zur Wirklichkeit, lautet: »Bei Verletzungssachen sind die Vorschriften des can. 1747 anzuwenden, unter Wahrung der kanonischen Billigkeit [*aequitas canonica*] und das Heil der Seelen vor Augen, das in der Kirche immer das oberste Gesetz [*suprema lex*] sein muß.« c. 1752 CIC/1983.

46 Der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs nennt diese Forderung »Basileisierung«: Die Kirche soll sich um das Reich Gottes, nicht um ihr eigenes Fortbestehen kümmern. »So geht es nicht um eine Verkirchlichung von Welt, sondern um ihre »Basileisierung«, [also] die umso mehr ermöglichende Kraft, in der je eigenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation für Gerechtigkeit und Solidarität zwischen den Menschen und Völkern zu leben und dafür zu arbeiten und zu kämpfen.« OTTMAR FUCHS, Ämter für eine Kirche der Zukunft, Luzern 1993, 23 f.

47 LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 493.

In der Rechtstradition wurde dieser institutionell vorgesehene Freiheitsraum unter »*aequitas*«⁴⁸ oder »*epikeia*«⁴⁹ verhandelt. Er ermöglicht es der Jurisdiktion, innerhalb der bestehenden Rechtsgebung die Gesetze situationsgerecht anzuwenden, anstatt auf eine Gesetzesänderung zu drängen. Das Prinzip der Billigkeit trägt dem Problem Rechnung, dass ein Gesetz nicht bei allen gleich angewendet werden kann, weil es nicht alle (ungleichen) Situationen antizipiert. Man darf nicht nur, man *muss* im Namen des Gesetzes-sinnes im Einzelfall vom Gesetzeswortlaut abweichen, denn man ist verpflichtet, dem Gewissen zu folgen, selbst wenn dieses irren sollte.

4.2 Anlässe – »Zeichen der Zeit«

Da diese Ermessensspielräume nicht beliebig in Anspruch genommen werden dürfen, werden sie in Organisationen an ganz bestimmte Auslöser gebunden. In der nachvatikanischen Kirche hat der Begriff »Zeichen der Zeit« diese Funktion übernommen. Sie unterbrechen den normalen Organisationsablauf. Kirchen wollen und dürfen sich nicht als Verwaltung, als bloßer Vollzug von Programmen verstehen. Tatsächlich leiden Kirchenchristen heute darunter, wenn Mitarbeiter in Pfarrämtern, in Ordinariaten ohnehin, wie Sachbearbeiter fungieren. Verwaltung ist der Rückzug auf operative Entscheidungskommunikation, etwa wenn Pfarrer im Taufgespräch ausschließlich über die kirchenrechtlichen Bedingungen und den Ritus der Tauffeier sprechen. Darüber wird das Taufprotokoll erstellt. Nicht erfasst werden darin die Entscheidungsprämissen der Taufeltern bzw. des Katechumenens, hier: der Taufwunsch. Aber gerade die Prämissen machen die *materia* des Sakraments aus: die Umkehr zu Gott, das Verlangen, seinem Leibe, der Kirche, angehören zu wollen. Sie gehören in der katholischen Pastoral zum *forum internum*, bleiben also dem institutionellen Zugriff verborgen. Zum Beispiel darf das Beichtgespräch eines Seminaristen beim Spiritual nicht für das *forum externum* verwendet werden, hier: für die Entscheidung des Seminarregens darüber, ob der Kandidat geweiht wird. Die strenge Trennung im Bereich der individuellen Seelsorge lässt sich nicht auf den Bereich der Selbstorganisation übertragen. Kirchen müssen über ihre operativen Alltagsentscheidungen (Verwaltung) hinaus auch ihre Ent-

48 Vgl. cc. 19, 122; 221 §2; 271 §3; 686 §3; 702 §2; 1146 §2; 1148 §3 und c. 1752 CIC/1983. »Während sich die kanonische Billigkeit an die Amtsträger richtet, die in der Rechtsfindung das für die Einzelnen Angemessene finden müssen, wendet sich die Epikie an die einzelnen Gläubigen, eigenständig die Entscheidung zu treffen, in wieweit das konkrete Gesetz für sie gilt.« DEMEL/HEINZ/PÖPPERL, Löscht den Geist nicht aus, 220.

49 Epikie ist das moraltheologische Prinzip der Gewissensselbständigkeit: Man solle eine Norm nach bestem Wissen und Gewissen erfüllen, auch wenn eine konkrete Handlung dem Wortlaut widerspricht.

scheidungsprämissen (Dogmen, Moral- und Pastoralentscheidungen) reflektieren. Fixe Programme können nicht endlos fortgesetzt werden; die eigenen Bedingungen verlangen nach Verheutigung (*«aggiornamento»*, um das Schlagwort der Konzilseinberufung aufzugreifen), sich an die sich ändernden externen Bedingungen anzupassen.

Bezeichnenderweise wird die Notwendigkeit, sich den Umständen anzupassen, in demjenigen Dokument begründet, welches von den härtesten Programmen handelt: in der Liturgiekonstitution.⁵⁰ Sie werden in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* Nr. 1–11 unter dem Titel *signa temporum* entfaltet. Wie bereits erwähnt, gingen den Reformen der Diözesen stets mit großem Aufwand betriebene Umfragen voraus, um herauszufinden, was den Menschen auf den Nägeln brennt. Theologisch unklar blieb, ob die Meinung der Gläubigen, der *sensus fidelium*, ein externes Zeichen der Zeit ist (wie etwa die Umweltkrise) oder ein internes Organ der Wahrheitsfindung.⁵¹ Von der Beantwortung dieser Frage hängt ab, ob ein *signum* nur den Anlass für Selbstreflexion liefert oder auch den Grund, und ob es damit bereits die Richtung für eine Reform vorgibt. Bereits Melchior Cano hat den *sensus* zu den *loci theologici* gezählt, ihn aber dennoch den externen Zeichen (*loci alieni*) zugerechnet.⁵² Normalerweise bucht eine Organisation von außen kom-

50 »Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im Allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen.« [Hervorhebung J. H.] Sacrosanctum concilium Nr. 34. Das ist die Grundregel der Liturgiereform.

51 Vgl. JOHANN E. HAFNER, Wie die Kirche sieht, daß die Welt sie sieht. Eine Interpretation der Lehre von den »Zeichen der Zeit«, in: *Das Prisma* 10 (1998), 15–21.

52 Der Gegenreformatoren- und Dominikanertheologe Melchior Cano († 1569) sah im protestantischen Vertrauen auf die Schrift eine Schwächung der Kirche. Weil die Heilige Schrift »ein toter Richter« sei, brauche sie andere Instanzen, welche die Gewissheit der Texte und ihrer Auslegungen garantierten. Cano nennt insgesamt zehn Orte der Wahrheitsfindung, die »*loci theologici*«. Cano unterscheidet sie in sieben *loci proprii* (die Autorität der Heiligen Schrift, der mündlichen Überlieferung Christi und der Apostel, der katholischen Kirche, der Konzilien, der römischen Kirche (Papst), der Kirchenväter und der (scholastischen) Theologen) und in drei *loci alieni* (die Autorität der natürlichen Vernunft, der Philosophen und der menschlichen Geschichte). Die *loci* sind zwar nach ihrer Nähe zum Offenbarungsgeschehen in drei Gruppen gestaffelt, aber sie sind funktional gleichwertig: Jeder *locus* ist fähig, unfehlbare Gewissheit zu begründen, wenn – und jetzt kommt Canos eigentliche Erkenntnis – er sich auf die anderen neun bezieht (bei Thomas erzeugen Vernunft und Philosophie nur Wahrscheinlichkeiten). Gewissheit entsteht nach der aristotelischen Logik in der Ableitung von klaren und evidenten Erstprinzipien. Bei Cano jedoch ist die theologische Wahrheit primär aus ihrer Herkunft, nicht aus ihren Inhalten ersichtlich. Jeder *locus* repräsentiert das Ganze, aber perspektivisch und nur mit Bezug auf die anderen neun. Dass die *loci* in ihrem gegenseitigen Bezug insgesamt doch selbstreferentiell sind, hat Cano nicht gesehen. Um es an Beispielen zu verdeutlichen: Im Neuen Testament steht nicht, welche Texte zum neutestamentlichen Kanon gehören und wie sie auszulegen sind. Oder: Der Papst kann Lehrentscheidungen nur mit Verweis auf das vom Herrn gestiftete Petrusamt

mende, also nicht den eigenen Programmen unterliegende Vorgänge als Irritation, nun aber wird die Verstörung zur Anregung.

Man darf mit guten Gründen annehmen, dass das Hören auf die »Zeichen der Zeit« eine nachträgliche Aufnahme externer Zwänge in die Selbstwahrnehmung ist. Der Wandel einer religiösen Organisation geschieht weniger durch Planung als vielmehr durch den Heiligen Geist oder die Targaren, wie man in der orthodoxen Kirche zu sagen pflegt, durch Gottes Intervention oder durch säkulare Katastrophen.

4.3 Selbstwahrnehmung von Organisationen

Der eigentliche Gewinn der synodalen Prozesse lag in dem, was Menschen am liebsten machen: Kommunizieren. Im Vorfeld aller Diözesanversammlungen wurden Umfragen unter den Katholiken, Arbeitskreise in den Gemeinden und Verbänden, Briefaktionen, empirische Untersuchungen etc. durchgeführt. Gemäß dem praktologischen Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln (Situation-Reflexion-Konkretion), sollte zunächst der »Ist-Stand« erhoben werden. Dies hatte die Würzburger Synode bereits in den 70ern mit großem Aufwand und Erfolg vorexerziert.⁵³ In Umfragen konnten Katholiken äußern, was sie schon lange bewegte: Kirchenfrust, Glaubensfreude, Planungsideen. Sie bildeten Kleinkonzile auf Gemeinde- und Regionalebene und hielten Besinnungstage, munitionierten ihren Vertreter im Plenum mit den wichtigen Argumenten. Die Möglichkeit der Mitsprache hat in den meisten Synodalprozessen eine Erwartung der Mitwirkung erzeugt, die von den Strukturen nicht gedeckt war. Den meisten Teilnehmern blieb unklar, inwiefern ihre Meinungskundgabe einem Plebiszit (also entscheidend) oder einer Konsultation (also beratend) dient. Die Stimmungskurve in den Diözesen stieg meist steil bis zur Vollversammlung an, auf der das institutionalisierte Verfahren plötzlich zur direkten Interaktion wurde. Dort begegneten sich Personen, nicht Papiere und Briefe. Interaktionen haben den Vorteil, dass Meinungen revidiert, Fehldeutungen kritisiert und Erwartungen korrigiert werden können, weil die Kommunizierenden anwesend sind und zeitnah aufeinander reagieren. So entstehen Eigendynamiken des (Miss-)Verstehens, die vorher keiner der Beteiligten für möglich gehalten hätte. Or-

treffen. Cano sieht Autorität dort gefährdet, wo sie sich selbst autorisiert; Autorität erhält sich nur durch Fremdbezug. Gemäß dieser strukturalen Logik verbietet sich die Verabsolutierung eines einzelnen *locus*, sei es *sola scriptura*, *solo magisterio* oder *sola ratione*.

53 Die bundesweite Umfrage von 1970 mit 21,1 Millionen ausgegebenen und 4,4 Millionen beantworteten Fragebögen, begleitet von einer Kontrolluntersuchung an 8.500 Katholiken (Fragebögen und Interviews) war das größte religionssoziologische Projekt der Geschichte. Vgl. GERHARD SCHMIDTCHEN, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1972; KARL FORSTER (Hg.), Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg i. Br. 1973.

organisationen hingegen funktionieren mittels Verträgen, Protokollen und Akten auch ohne Anwesenheit. Sie rekurren auf getroffene Entscheidungen (z. B. genehmigte Protokolle) und tendieren auf deren Ausführung. Sie haben ein geringeres Erregungsniveau und geringere Ablenkbarkeit, dafür aber einen höheren Verpflichtungsgrad. Anders als die Interagenten, die sich durch begleitendes Taxieren laufend aufeinander einstellen, sind Mitglieder einer Organisation strukturell betriebsblind. Sie können *business as usual* nur deshalb betreiben, weil sie Entscheidungen ausführen, anstatt sie ständig zu rechtfertigen. Daher wird in Organisationen streng zwischen exekutivem Entscheiden, das sich auf bisherige Entscheidungen *in* der Organisation bezieht, und reflexivem Entscheiden, das sich auf die Entscheidung *für* diese Organisation, also auf die Organisation als ganze bezieht, getrennt.

Synodenversammlungen sind Interaktionen in einer Organisation. Deshalb mischen sich hier beide Typen: Einerseits bieten sie ein Forum für Aussprache, andererseits nur für solche Beiträge, die lange vorbereitet und an der Tagesordnung waren. Einerseits soll nicht nur der professionelle Apparat zu Wort kommen, andererseits bündeln sie die spontane Rede der Laien. Ich halte das für eine zentrale Funktion. Jedoch stieg damit die Erwartung, man könne doch miteinander reden, die Organisation nahm sich im Plenum erstmals als Interaktion wahr.⁵⁴ Zuwenig war klar, dass ein Bischof nicht nur als Person auftritt, sondern sich auch als Funktionsträger versteht (Hirtendienst). Wann ein Bischof von freiem Meinungs austausch auf Amtsausübung umschaltete, war nie vorhersehbar und hinterließ bei vielen ein Gefühl der Vergeblichkeit: »Schön, dass wir darüber gesprochen haben.«

4.4 Anreicherung des Zitatenschatzes

Dennoch sollte man diese Prozesse nicht an ihren konfliktreichen Vollversammlungen oder an der unzureichenden Umsetzung messen. Planungsprozesse können viel besser durch Planungsstäbe durchgeführt werden, synodale Prozesse aber reichern das Langzeitgedächtnis einer Organisation an. Im Gegensatz zu psychischen können soziale Systeme nicht vergessen. Die Papiere haben keinen operativen, wohl aber einen kommunikativen Wert. Sie dienen als Zitatenschatz für später.

54 Fast keine Synode versäumte es, in ihrer Präambel die Wortbedeutung von »*syn-bodos*« (gemeinsam auf dem Weg) als Bild gelingender Gruppendynamik auszuliegen. Sie verbleiben damit auf dem Niveau der interaktiven Subjektbeziehungen, stoßen aber nicht zur Ebene der komplexen Organisationsverhältnisse vor. »Einfache Subjektbegriffe, einfache Konzepte von Gleichheit und Wechselseitigkeit sind dafür [für Reformen] kaum ausreichend. Differenzierte Identitäts- und Gemeinschaftsverständnisse müssen vielmehr auf andere differenzierte Identitäts- und Gemeinschaftsverständnisse abgestimmt werden.« MICHAEL WELKER, Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995, 55.

Vorausgesetzt bleibt dabei, dass nur Elemente, nicht aber das Gesamtsystem beobachtet wird. Schließlich ist eine Synode ein Reformprojekt und keine Unternehmensberatung, der es offen stünde, die Sinnhaftigkeit des Unternehmens im Ganzen zu beurteilen. Daher müssen die dabei auftretenden Vorschläge unter einer Zielvorstellung zusammengebunden bleiben, die nicht mit dem Ist-Zustand der Kirche identisch ist. Zu diesem Zweck werden am Anfang Präambeln, *mission statements*, theologische Grundlagenerklärungen formuliert. Sie wirken nicht programmatisch, sondern symbolisch. Luhmanns etwas defätistische Einschätzung hierzu: »Weitgehend erschöpfen Reformen sich darin, auf einer verbal abgehobenen Ebene Akzente zu setzen, die im System erinnert oder vergessen und in beiden Fällen Anlaß geben können für weitere Reformen. [...] Das kann ein Grund dafür sein, daß die Reform als Erfolg angesehen wird, wenn ihre verbale Darstellung kontinuiert, und daß die fortbestehenden Missstände Anlaß geben können, neue Reformen zu initiieren.«⁵⁵ Das Zweite Vatikanum wirkt heute nicht nur durch die Liturgiereform, die ohnehin gekommen wäre, sondern durch Begriffssonden wie *communio* (LG 7; 14 passim), *signa temporum* (GS 4; 11), *vera et sancta in religionibus* (NA 2) und *signum et instrumentum* (LG 1). Die Würzburger Synode wirkt heute nicht nur durch die Reform des Religionsunterrichts, sondern durch Signalwörter wie »anonyme Leidensgeschichte« (Unsere Hoffnung I. 2), »Hoffnungsgemeinschaft« (a. a. O. II.4), »Wohlstandsreligion« (a. a. O. III.1). Diese Leitwörter wirken in der Organisation als Devianzverstärker; man kann unter dem Titel »*communio*« Dinge vertreten, die vorher nicht diskutabel waren.

5. Auswertung: Konnten Synoden zur Selbsterregung beitragen?

Wir waren von der Frage ausgegangen, wie sich kirchliche Organisationen selbst überraschen können, um nicht in Unirritierbarkeit zu verhärten oder in Hypersensibilität aufzugehen. Das traditionelle Mittel für situativ und nicht-organisiert eingebrachte Information ist der Rat. Damit dieser nicht die Tendenz zur Selbstbestätigung verlängert, wenn z. B. der Bischof sein Ohr nur denjenigen leiht, die seiner Meinung sind, muss der Rat von Personen kommen, die nicht vom Entscheidungsträger allein bestimmt werden. Als Instrument hierfür hat sich im Laufe der Kirchengeschichte die Synode entwickelt, indem sie zugleich Vertretung des Gottesvolkes und Konsultationsorgan für den Bischof war. Dieses Instrument ist nach dem Zweiten Vatikanum wiederbelebt und in der Bundesrepublik in vier Synodentypen entfaltet worden. Konnten diese die Bistümer auf ein höheres Erregungsniveau

veau bringen? Die funktionale Betrachtung hat ergeben, dass sie auf mehrfache Weise dazu beitragen.

Erstens müssen Kirchen in sich selbst einen Ermessensspielraum eröffnen. Dies geschieht systemtheoretisch durch eine destabilisierende Übergangsformel (z. B. »Seelenheil«), um derentwillen Reformen nötig erscheinen. Allerdings sind die kodikarischen Synoden so gebaut, dass der letztverbindliche Ermessensspielraum nicht bei der Versammlung, sondern einzig und allein beim Bischof liegt.⁵⁶ Das hat zu eminenten Frustrationen beim Kirchenvolk geführt, auch dann, wenn klar war, dass Synoden nur Entscheidungshilfen für die Bischöfe bieten und keine Plebiszite sind.

Zweitens bindet sich Kirche bei Reformen an Anlässe und wertet Veränderungen in der Umwelt als Veränderungsbedarf im eigenen System. Umweltbeobachtung wurde auf dem Zweiten Vatikanum als Theologie der »Zeichen der Zeit« etabliert und in den Diözesansynoden durch ihre Situationsanalysen immer wieder neu aktiviert. In dieser Hinsicht haben die Synoden zur Erhöhung der Resonanzsensibilität von Kirchen eminent beigetragen. Durch Synoden sind Bistümer nervöser und agiler geworden.

Drittens boten Synoden die Möglichkeit, von institutioneller auf interaktive Kommunikation umzuschalten. In den Gruppengesprächen und auf den Vollversammlungen kamen die unterschiedlichsten Stimmen zu Wort, so dass sich ein Bistum in seiner Vielfalt von Verbänden, Pfarreien und Ständen wahrnehmen konnte. Das hat meist zu einem bestärkenden Hochgefühl geführt, vor allem dann, wenn der Themenrahmen (»heiße Eisen« ausklammern) überschritten wurde. Darüber sollten sich alle Synoden klar sein: Bei Interaktionen lassen sich Themen nicht steuern, weil hier Interventionen konstraintentional wirken. Verbote erzeugen Interesse.

Viertens ist das Eigenleben der verhandelten Papiere zu beachten. Bestimmte Begriffe erleben in der Rezeption eine nachträgliche Konjunktur, auch Begriffe aus abgelehnten Texten. Je kürzer die Beschlüsse ausfallen, desto besser eignen sie sich als Zitatenschatz. Bereits Diskussionen, nicht nur Entscheidungen, können genügend Rauschen erzeugen, dass Unirritierbarkeit als Nichtentscheidung aufgedeckt wird.⁵⁷

56 Die Anwendung der Billigkeitsregel ist in der katholischen Kirche nur dem Gesetzgeber erlaubt, nicht denjenigen, welche die Gesetze zu erfüllen haben.

57 Wenn z. B. die Beibehaltung der Tradition, nur Männer zu weihen, als aktive Marginalisierung von Frauen kritisiert wird.

Formen der individuellen Bindung an die Kirche und Grenzen kirchenreformerischen Handelns

Untersucht am Beispiel der evangelischen Kirche in Deutschland

Die EKD hat sich viel vorgenommen. Wie das Impulspapier des Rates der EKD von 2006 formuliert, strebt sie an, gegen den Trend zu wachsen und die seit Jahrzehnten beobachtbaren Abwärtstendenzen in der Beteiligung am kirchlichen Leben umzukehren.¹ Das Impulspapier des Rates mahnt einen umfassenden Mentalitätswandel an. Es plädiert für eine Schärfung des protestantischen Profils, für Konzentration, Aufbrechen überkommener Strukturen und für eine stärkere Außenorientierung des kirchlichen Handelns. Umbau, Konzentration auf funktionale Kernaufgaben, Professionalisierung der Mitarbeiterschaft sowie stärkere Öffnung zur Welt sind die Instrumente, mit deren Hilfe das Kirchenschiff wieder flott gemacht werden soll, damit es auch in Zukunft den Stürmen des Zeitgeistes gewachsen ist.

Dabei sieht sich der Rat der EKD in seinem Bemühen um umfassende Reformen durch eben diesen Zeitgeist bestärkt. Das neu erwachte Interesse an der Religion sei ein Gelegenheitsfenster, das genutzt werden müsse und das zu verstärkten Anstrengungen zur Vitalisierung des kirchlichen Lebens geradezu einlade. Es gebe eine breite massenmediale Aufmerksamkeit für das Thema Religion, eine weit verbreitete Bejahung christlicher Erziehung und religiösen Unterrichts, eine beachtliche Akzeptanz der christlichen Tradition und der Sichtbarkeit der Kirchen in der Gesellschaft, einen nicht geringen Bedarf für kirchliche Begleitung in gesellschaftlichen Krisensituationen und persönlichen Lebenswenden (Kasualien). Die Kirche könne von der sich in der Öffentlichkeit vollziehenden Renaissance des Religiösen profitieren.²

Auf der anderen Seite zeichnet das Impulspapier ein ernüchterndes Bild von der gegenwärtigen Lage der evangelischen Kirche in Deutschland. Bis 2030 werden die Mitgliederbestände um ein Drittel zurückgehen, das Finanzaufkommen wird sich sogar halbieren.³ Die religiöse Prägekraft des Elternhauses hat sich abgeschwächt. Die Kenntnis biblischer Geschichten und kirchlicher Lieder ist gering. Die Lage der evangelischen

1 Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006.

2 Vgl. a. a. O., 15 f.

3 Vgl. a. a. O., 21 f.