

THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang

– Februar 2024 –

Luciani, Rafael: Unterwegs zu einer synodalen Kirche. Impulse aus Lateinamerika – Luzern: Edition Exodus 2022. 176 S., pb. € 25,00 ISBN: 978-3-905577-89-1

Die Kirche ist an einem „Wendepunkt“ (26). Es geht darum, „ein neues theologisch-kulturelles institutionelles Modell der Kirche für das dritte Jahrtausend zu entwickeln“ (ebd.). Synodalität ist mehr als die Abhaltung von Synoden (23, auch 55, 93). Drei Spitzenaussagen, die einen „ekklesiologischen Wandel“ (23, auch 65) skizzieren. Dies beinhaltet viele grundsätzliche Fragen, besonders dann, wenn die dahinterstehende Theol. einer beständigen Reform „kein Aufruf zu einer bloß administrativen Reorganisation“ (23) ist. Dieser anspruchsvollen Thematik widmet sich in vorliegender Programmschrift der aus Venezuela stammende und nach Studien in Rom, Caracas und Würzburg mittlerweile in Caracas und Boston lehrende Rafael Luciani, der sich u. a. bereits durch profunde Veröffentlichungen zu den theol. Perspektiveneröffnungen des Pontifikats von Papst Franziskus einen Namen gemacht hat.

Die Studie ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil handelt vom Übergang von der pastoralen zur synodalen Umkehr. Zunächst widmet sich L. der weltweiten Missbrauchskrise und ihren „systemischen“ (35) Aspekten. Die im folgenden analysierten Entwicklungen auf dem Weg zu einer synodalen Kirche sind keineswegs nur eine Antwort auf die Missbrauchskrise, aber diese kann, folgt man der Logik des Buches, aufgrund des sie ermöglichenden oder zumindest verstärkenden „ekklesiologischen Modells“ (34) ohne eine grundsätzliche synodale Überwindung von „Klerikalismus“ und „Pathologie der kirchlichen Macht“ (30) nicht aufgearbeitet werden. Grundlegungen zu „Erneuerung und Reform“ (37) stützen sich auf Schlüsselpassagen in *Evangelii Gaudium* und anderen Äußerungen von Papst Franziskus. Sie werden konkretisiert vom Motiv der „pastoralen Umkehr“ (42), das auf die IV. Lateinamerikanische Bischofsversammlung in Santo Domingo 1992 zurückgeht und 2007 auf der Folgekonferenz in Aparecida vertieft wurde. Weltkirchlich sieht L. hier die Möglichkeit, Einseitigkeiten der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985 (45, dann auch 67, 84, 125) zu überwinden. Dies spätestens dann, wenn der „durch die pastorale Umkehr eröffnete Weg [...] zu einer synodalen Reform“ (45) führt. Eine „neue kirchliche Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (47) wird dabei zum Horizont von Synodalität als „Überwindung eines pyramidalen und hierarchischen institutionellen Modells und einer vereinheitlichenden, ja uniformierenden Art und Weise, die Evangelisierung zu verwirklichen“ (ebd.). Allerdings ist die Synodalität selbst kein neues Modell, sondern „das, was ein neues Modell möglich macht, indem sie einen Prozess der ständigen Ekklesiogenese in Gang setzt, der seinerseits eine kirchliche Praxis hervorbringt“ (48). Der dadurch ermöglichte „strukturierende [...], transversale [...] Geist der Kirchlichkeit“ führt „zu einer veränderten Ekklesiologie“ (ebd.). In Anlehnung an das Dokument der

Internationalen Theol. Kommission zur Synodalität von 2018 entfaltet L. in der Folge, was dies für die Frage der Entscheidungsfindung bedeutet. Dabei hebt er zum einen die „synodale Synergie der Ämter und Charismen“ (55) hervor, die in unabschließbarer „Zirkularität“ (56, 57, 58, 68, 111 u. ö.) zum Ausdruck kommt, zum anderen skizziert er das Verhältnis von konsultativer und deliberativer Abstimmung und bilanziert: „Die Reform der Mentalitäten muss mit einer Reform der Strukturen verbunden werden“ (59). Dies erfordere eine „Revision“ (ebd.) des CIC, dessen 1983 erfolgte Neufassung noch nicht auf der Grundlage einer vollständigen Rezeption des Modells der „Kirche als eines in Gemeinschaft pilgernden Volkes, einer Kirche der Kirchen“ (60f) erfolgt sei.

Der zweite Teil entfaltet im Horizont eines vertieften Selbstverständnisses der Kirche als Volk Gottes Synodalität auf den verschiedenen Ebenen und Rollen in der Kirche und in deren Zusammenspiel. Die „neue Phase“ (65) durch den Beginn des Pontifikats von Papst Franziskus, der zentrale Impulse von Paul VI. wieder aufleben lässt, ermögliche im Horizont des Volkes Gottes eine Korrektur der seit den 1980er Jahren eingetretenen Überbewertung der *communio hierarchica* gegenüber der *communio fidelium* (67, 70). Denn alle *Christifideles* hätten Anteil an den *tria munera Christi* (68), sodass auch Amt und Hierarchie sowie die Frage nach der Ausübung von Macht „im Kontext von Volk Gottes und im Lichte des Bezugsrahmens von Synodalität verstanden werden“ (69) müssen. Gegenüber dem I. Vaticanum bedeute dies eine „radikale Veränderung des ekklesiologischen Modells“ (76). Das II. Vaticanum liefert hier die Basis: die Bischöfe sollen als Vorsteher der Ortskirchen, „nicht bloß die Ansichten der Bischöfe, sondern den *sensus ecclesiae totius populi* zum Ausdruck zu bringen“ (77). In einer ebensolchen „Logik der Wechselseitigkeit“ (79) seien auch gemeinsames und Dienstpriestertum aufeinander zu beziehen, was die vom II. Vaticanum unternommenen Korrekturen gegenüber der nachtridentinischen Theol. voraussetzt: wer durch die Ordination beauftragt ist, „der Gemeinschaft zu dienen und der Versammlung vorzustehen“ (80), tue dies zwar *in persona Christi* (wobei die weiteren Ausführungen auch das nicht eigens genannte Motiv *in persona Ecclesiae* umschreiben), aber nicht in nachtridentinischem Duktus als *alter Christus*. Anders als das tridentinische Priesterbild, das von der „Macht über die Eucharistie“ (81) geprägt war, verorte folglich *Presbyterorum ordinis* die dreifach-eine priesterliche Aufgabe der Verkündigung, des Vorsitzes der Sakramentenfeiern und der Leitung im Gesamt des Volkes Gottes, wobei die Aufgabe des Dienstpriesters gerade als dreifach-eine „dem Evangelisierungsauftrag [dient], für die [sic] alle Gläubigen gleichermaßen verantwortlich sind“ (ebd.). Eine Logik der Wechselseitigkeit ist auch im Verhältnis von Primat und Kollegialität anzustreben (84). Generell wären Formen der „Mitverantwortung“ (88) und der Gegenseitigkeit bei der Ausübung der „*potestas*“ (86) stärker zu berücksichtigen. Eine „umfassendere Revision des Kirchenrechts“ (88) könnte zu diesem Zweck etwa die Rolle von Räten auf allen Ebenen der Kirche beinhalten (auch 94 und 102). Das „kirchliche ‚Wir‘“ (90) bedürfte einer Ausweitung der bischöflichen Kollegialität bei gleichzeitiger Anerkennung der Laien als kirchlichem Subjekt. Für eine „synodale Kirchlichkeit“ (105) fehle derzeit noch das Bindeglied zwischen *sensus fidei* und *consensus omnium fidelium*. An der Schnittstelle von systematischer Theol. und Kanonistik kommt L. zu herausfordernden Motiven wie etwa demjenigen des Episkopats als „vorübergehende[m] Dienst, der zur mitverantwortlichen Interaktion und Integration aller Mitglieder des kirchlichen Leibes bestimmt ist“ (112) und der deshalb auch in Ausübung seiner Amtsautorität als Teil des Gottesvolkes erkennbar sein muss. Das von Papst Franziskus oft genannte Motiv des Zuhörens (auch 23, 49, 123 u. ö.) verweist in diesem Sinn normativ auf den *sensus populi* (114).

Ein dritter Teil beschreibt die Synodalität als einen Prozess der theol.-kulturellen Neugestaltung der Ortskirchen. Anders als vom II. Vaticanum intendiert sei ab den 1980er Jahren eine Zentralisierung der Kirche erfolgt, u. a. gestützt von einer „eigenen Theologie“ (125) der Kurie, die maßgeblich von Kardinal Ratzinger geprägt wurde. Hier plädiert L. für eine „Rückgewinnung der Katholizität der Ortskirchen“ (127). Im bereits bündelnden und ausblickhaften Abschnitt zur „Ekklesiologie als Ekklesiogenese“, einem immer wieder genannten Motiv (u. a. 25, 37, 48, 93, 118, 130), entwickelt L. von *Ad gentes* ausgehend eine Ekklesiologie, deren gleichsam selbstverständlicher Ausdruck die Synodalität als gemeinschaftliches Streben nach je passenden Modellen und Formen einer je neu zur Welt kommenden Kirche. Ein letztes Kap. exemplifiziert dies anhand der Entstehung einer synodalen Arbeitsweise der Kirche in Lateinamerika, die im Gefolge des II. Vaticanums durch die „conspiratio“ (143) während der Bischofsversammlung in Medellín im Jahre 1968 zu einer „Ursprungskirche“ (149) wurde. Die 2020 gegründete „Conferencia Eclesial de la Amazonía“ sieht L. als Beispiel für eine „neue kirchliche Struktur in einem synodalen Rahmen“ (152).

Ein in seiner Programmatik tiefgründiger und dichter Ausblick bündelt die Studie, wobei L. abschließend auf den bereits eingangs (21) genannten Wunsch Pauls VI. nach einer „vollständigere[n] Definition der Kirche“ (162) hinweist – man beachte: das dynamische und offene „vollständiger“ meint nicht dasselbe wie das statische und abgeschlossene „vollständig“.

L. ist eine ausgezeichnete Einführung in die geistlichen, theol., pastoralen und kanonistischen Herausforderungen der Synodalität gelungen. Die deutschsprachige Theol. ist gut beraten, diese von weltkirchlicher Weite und ortskirchlicher Sensibilität geprägte Studie breit und umfassend zu rezipieren. Manche Debatte im Nachgang des Synodalen Wegs etwa um „Machtteilung“ (153) könnte so perspektiviert und deutlich entspannter geführt werden. Zugleich könnte so manche ekklesiologische Leerstelle und ekklesiale Schiefelage der auf Mangel reagierenden sog. „Kirchenentwicklungs-“Prozesse ausgeleuchtet werden. Diese halten ja das Ausreizen von Möglichkeiten innerhalb der Grenzen des bestehenden Kirchenrechts schon für jene Ermöglichung von Ekklesiogenese, die L. zufolge auch eine Synodalisierung ebendieses Rechts erfordern würde. Umgekehrt kann die deutschsprachige Theol. aber durchaus auch eigene Erkenntnisse und Fragen in die Rezeption der Thesen L.s. einbringen. Nicht die geringste davon ist: wenn Medellín und die Folgekonferenzen für die Weltkirche Bedeutung haben, was bedeutet dies analog für die Würzburger Synode und die Folgeinitiativen?

Über den Autor:

Michael Quisinsky, Dr., Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule Freiburg (michael.quisinsky@kh-freiburg.de)