

Julia Knop
Matthias Remenyi
Matthias Sellmann
Tine Stein (Hg.)

Synode als Chance

Zur Performativität
synodaler Ereignisse



HERDER

SYNODE ALS CHANCE

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 337

SYNODE ALS CHANCE



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

SYNODE ALS CHANCE

Zur Performativität synodaler Ereignisse

Herausgegeben von Julia Knop, Matthias Remenyi,
Matthias Sellmann und Tine Stein

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN Print 978-3-451-02337-8
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84337-2

Inhalt

Einführung der Herausgeber:innen	7
--------------------------------------------	---

TEIL I: DIE SYNODEN VON WÜRZBURG UND DRESDEN

Die Würzburger Synode (1971–1975) als Innovationsereignis <i>Stephan Knops</i>	19
-----------------------------------------------------------------------------------	----

Die Dresdener Pastoralynode (1973–1975) – ein Innovations- und Partizipationsergebnis für die Katholische Kirche in der DDR <i>Katharina Zimmermann</i>	37
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Postkonziliare Postsynodalität. Die synodalen Verläufe in Dresden und Würzburg als „Synoden neuen Typs“ und die Wirkungsmacht derartiger synodaler Verläufe <i>Roland Cerny-Werner</i>	58
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Kirchenhistorische Außenperspektiven auf den Katholikentag 1968 und die Würzburger Synode <i>Lea Torwesten / Florian Bock</i>	79
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Der Synodale Weg (2019–2023) im Vergleich zu den Synoden von Würzburg (1971–1975) und Dresden (1973–1975). Ein kanonistischer Blick auf partizipative Effekte und Verfahren <i>Rafael M. Rieger</i>	98
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Synode oder keine Synode. Ein deutsch-französischer Vergleich zwischen Theologie, Pastoral und Kirchenrecht <i>Michael Quisinsky</i>	122
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEIL II:
DER SYNODALE WEG DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND

Bischof sticht den guten Rat des Volkes. Aporetisch-kirchenrechtliche Beobachtungen zu einem Dilemma	155
<i>Thomas Schüller</i>	
Der Synodale Weg: (Neue) Performanzen des Katholischen?	174
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Wieviel Institution braucht synodale Performanz?	189
<i>Matija Vudjan / Georg Essen</i>	
Charisma vergeht, Kirchenrecht besteht? Der Synodale Weg zwischen Neugründung, Transformation und Reform	205
<i>Tine Stein</i>	
Erneuerung durch Selbstbindung – Stärkung der Synodalität der Kirche	228
<i>Charlotte Kreuter-Kirchhof</i>	
Paradoxien des Synodalen Weges: Wie geht Beteiligung in den hierarchischen Strukturen der katholischen Kirche? Eine sozialwissenschaftliche Perspektive	254
<i>Jan-Hendrik Kamlage / Julia Uhlig</i>	

TEIL III:
SYNODALE PROZESSE IN DER WELTKIRCHE

Demokratische Synodalität	271
<i>Daniel Kosch</i>	
The Plenary Council and Synod of Bishops in Australia and Oceania	293
<i>John Warhurst</i>	
Von bischöflicher und synodaler Kollegialität zu synodaler Ekklesialität in Lateinamerika und der Karibik	312
<i>Rafael Luciani</i>	
Verzeichnis der Autor:innen	337

Einführung der Herausgeber:innen

Das Pontifikat von Papst Franziskus steht programmatisch für „Synodalität“. Anlässlich des 50. Jahrestags der Wiedereinführung der römischen Bischofssynode durch Paul VI. hatte Franziskus am 17.10.2015 seine Vision von Synodalität deutlich gemacht: Der „Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet“. Vorbereitung, Ablauf und Diskursformate sowie nicht zuletzt die atmosphärische Offenheit der dritten außerordentlichen Synode zu „Pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“ (05.–19.10.2014) und der 14. ordentlichen Bischofssynode zur „Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“ (04.–25.10.2015) unterscheiden sich bereits signifikant von den vorherigen Bischofssynoden unter der Leitung seiner Vorgänger im Amt.

Die Internationale Theologische Kommission hat in ihrem Schreiben „Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche“ (02.03.2018) sodann die Vorstellungen von Papst Franziskus über Synodalität als „*modus vivendi et operandi* der Kirche als Gottesvolk [...] und Weggemeinschaft“ (Nr. 6) weiter modelliert. Einerseits wird darin der päpstliche Impuls für mehr Beteiligung der Gläubigen an der Gestaltung des kirchlichen Lebens aufgegriffen. Andererseits sind die Autor:innen des Schreibens sichtlich bemüht, Synodalität in der römisch-katholischen Kirche in Kontinuität zur bisherigen Verfassungstradition zu beschreiben. Es gehe dezidiert nicht um einen ekklesiologischen Paradigmenwechsel hin zu einer demokratischen Verfassung in der Tradition westlicher Staaten. Die römisch-katholische Kirche bleibe auch als synodale Kirche eine *communio hierarchica* und das hierarchische Moment werde weiterhin durch das Lehr- und Leitungsamt der Bischöfe und des Papstes definiert.

Zudem ist Synodalität in der römisch-katholischen Kirche der Kommission und auch Franziskus zufolge kein Strukturprinzip, das Leitungshandeln rechtlich neu konfiguriert. Synodalität wird zunächst (nur) als Stilfrage behandelt, als Kategorie zur Deutung und Gestaltung des amtlichen Leitungshandelns. „Synodalität“, so Fran-

ziskus in der oben genannten Ansprache, „als konstitutive Dimension der Kirche bietet uns den geeignetsten Interpretationsrahmen für das Verständnis des hierarchischen Dienstes selbst“ – nicht für eine Veränderung dieses Dienstes. Das Leitungshandeln der Bischöfe und des Papstes soll demnach durch breite Konsultation der Gläubigen und Beratung durch Expert:innen flankiert und bereichert werden. Eine personelle oder prozedurale Veränderung der Entscheidungswege der Kirchenleitung ist aber ausdrücklich nicht vorgesehen, wie im Schreiben der Internationalen Theologischen Kommission zur Synodalität erläutert wird:

„Der synodale Vorgang muss sich im Leib einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft vollziehen. [...] [Es] muss zwischen dem Prozess der Erarbeitung einer Entscheidung (*decision-making*) durch gemeinsame Unterscheidung, Beratung und Zusammenarbeit und dem pastoralen [d. h. durch den Hirten, den Bischof, verantworteten] Treffen einer Entscheidung (*decision-taking*) unterschieden werden, das der bischöflichen Autorität zusteht, dem Garanten der Apostolizität und der Katholizität. Die Erarbeitung ist eine synodale Aufgabe, die Entscheidung ist eine Verantwortung des Amtes.“ (Nr. 69)

Die Ambivalenz zwischen Reform und Beharrung, dem expliziten Willen zu einer breiteren Beteiligung aller Gläubigen in Lehr- und Leitungsfragen auf der einen Seite und struktureller Unbeweglichkeit auf der anderen Seite, die in dieser Gegenüberstellung von gemeinsamer Beratung und amtlicher Entscheidung zum Ausdruck kommt, durchzieht auch die aktuelle Welt(bischofs)synode „Für eine synodale Kirche – Gemeinschaft, Teilhabe und Mission“ (2021–2024). Sie widmet sich programmatisch einem besseren Verständnis von Synodalität im Sinne von (mehr) „Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung“ und öffnet zugleich einen Raum, genau dies aktiv einzuüben. Über mehrere Jahre gestreckt werden Formate der vielfach gewünschten „heilsamen Dezentralisierung“ (so Franziskus bereits 2013 in *Evangelii gaudium*, Nr. 16 und dann wieder in seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode vom 17.10.2015) der römisch-katholischen Weltkirche erprobt: Gemeinden und Gemeinschaften, nationale Bischofskonferenzen und kontinentale Bischofsversammlungen haben zunächst in unterschiedlichen Konstellationen miteinander darüber beraten, was die

Kirchen vor Ort umtreibt und welche Desiderate die Gläubigen zugunsten von mehr Gemeinschaft, Teilhabe und Mission artikulieren. Die Ergebnisse dieser gestuften Konsultationen wurden 2023 und werden 2024 in die ordentlichen Versammlungen der Bischofssynode eingebracht. Zu diesen Versammlungen wurden rund 100 nicht-bischöfliche Personen (Priester, männliche und weibliche Ordensleute, männliche und weibliche „Lai:innen“) als Mitglieder geladen. Damit war die Gesprächsatmosphäre einer Welt(bischofs)synode signifikant verändert. Synodalität als erneuerter Stil kirchlichen Handelns konnte real erfahren und erprobt werden.

Doch auch diese aktuelle römische Welt(bischofs)synode tagt(e) auf Initiative und unter der Leitung des Papstes. Sie ist ein Beratungsorgan für den Papst. Sie unterstützt seinen primatialen Dienst. Sie ist keine Variante eines Konzils, keine kollegiale Ausübung des obersten Leitungsamtes. Noch weniger ist sie eine Übersetzung demokratischer Prozesse in kirchliches Handeln. Der Papst ist der Synode keine Rechenschaft schuldig. Er muss ihre Empfehlungen und Beschlüsse nicht umsetzen. Er bleibt in seinem Handeln völlig frei. Er kann ohne Weiteres Themen vorgeben oder Themen (in Kommissionen und Arbeitsgruppen) ausgliedern und Synodal:innen *ad personam* berufen oder ausschließen.

Diese konstitutive Ohnmacht synodaler Organe im römischen Katholizismus liegt in der Konsequenz der Entscheidungen der beiden jüngsten Konzile. Das Erste Vatikanische Konzil hatte zunächst die Letztverantwortung für Lehre und Leitung auf weltkirchlicher Ebene auf den Papst zugespitzt und enggeführt. Das Zweite Vatikanische Konzil wollte diese primatiale Vollmacht kollegial einbetten und mit dem Kollegium der Bischöfe verbinden. Es wertete dazu die Rolle der Ortsbischöfe dahingehend auf, dass ihnen auf Bistumsebene eine vergleichbar absolute Vollmacht für Lehre und Leitung wie dem Papst für die Weltkirche zugesprochen wurde. Dem Papst bleiben sie als einzelne wie als Kollegium zu- und untergeordnet: Sie sind Bischof, Bischöfe, nur *cum et sub Petro*.

Im rechtlichen Rahmen dieser papalen und episkopalen Konzentration kirchlicher Leitungsverantwortung durch das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil können synodale Prozesse und Strukturen nicht mehr und nichts anderes als Beratungsformate der jeweils höheren Hierarchieebene sein. Daher kann ohne eine grundlegende ekklesiologische Wende, ohne einen konstitutionellen Paradigmen-

wechsel weg von der papal und episkopal konfigurierten *communio hierarchica* hin zu einer demokratisch respektive synodal erschlossenen kirchlichen Verfassung und Versammlung Synodalität in der römisch-katholischen Kirche nicht mehr und nichts anderes als eine qualifizierte(re) Beratung des Papstes (weltkirchlich) und der Bischöfe (ortskirchlich) bedeuten.

Allerdings reichen die dogmatischen, kanonistischen und politischen Debatten um Synodalität und vor allem die Erfahrungen mit synodalen Prozessen, die im Pontifikat von Papst Franziskus auf pfarrlicher, diözesaner, nationaler und globaler Ebene gemacht werden, und mit ihnen die Erwartungen an Synodalität im 21. Jahrhundert deutlich weiter. Angesichts der hoch gesteckten päpstlichen Marke, wonach der „Weg der Synodalität [...] das [ist], was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet“, ist dies auch gar nicht anders zu erwarten.

Synodale Aufbrüche wie der Synodale Weg der katholischen Kirche in Deutschland (2019–2023) mögen daher, was ihre kirchenrechtliche Valenz angeht, ein „Nullum“ sein. Die heftigen Konflikte, die in Deutschland, zwischen Deutschland und Rom sowie weltkirchlich um die Legitimität dieses Prozesses aufgebrochen sind, zeigen jedoch, dass er auf performativer Ebene gerade kein „Nullum“ ist, sondern eher ein Katalysator grundsätzlicher ekklesiologischer Fragen mit kirchenpolitischer Valenz: ein Erfahrungs- und Erprobungsraum, ein Streit- und Übungsraum neuer Formate von Katholizität, die rechtlich bisher noch nicht abgebildet sind. Das macht den einen Hoffnung und den anderen Angst.

Solche Erfahrungs- und Erprobungsräume stellten auch die beiden Synoden im geteilten Deutschland der 1970er Jahre dar, die Würzburger Synode und die Dresdener Pastoral synode. Deren Themen und Arbeitsformate, aber auch deren (geringe) Wirksamkeit samt der Debatte darum ähneln frappierend den Erfahrungen, die beim Synodalen Weg in Frankfurt gemacht wurden, dessen konstitutive Phase 2023 beendet worden ist.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes befragen, analysieren und vergleichen diese synodalen Prozesse in Deutschland, also die Synoden von Würzburg (1971–1975) und Dresden (1973–1975) sowie den Frankfurter Synodalen Weg (2019–2023), sowohl hinsichtlich ihres kirchenrechtlichen Status als auch auf ihre Ereignisqualität hin. Und sie kontextualisieren diese Prozesse und ihre Diskursivie-

rung durch einen historischen Seitenblick auf Frankreich sowie durch Analysen aktueller synodaler Strukturen und Erfahrungen aus der Schweiz, Lateinamerika und Australien.

Im *ersten Teil* des Bandes richtet sich der historische Blick auf die Synoden von Würzburg und Dresden. Die leitende Frage lautet hier in rekonstruierender Absicht: Was war durch diese synodalen Prozesse in den 1970er Jahren stärker oder sogar ganz neu möglich? Welche Überraschungen kamen durch das performative Miteinander zustande? Was wäre in der Rückschau ohne die Prozesse von Würzburg und Dresden anschließend nicht möglich gewesen? Wie also hat das synodale Miteinander Innovationen (inhaltlich, beziehungs­mäßig, rollenspezifisch, theologisch, prozessual usw.) ermöglicht? Wo hat unzureichende Synodalität solche Innovationen blockiert? Und schließlich: Wie stellen sich Struktur und Performanz des Synodalen Wegs im Vergleich mit den Synoden von Würzburg und Dresden dar?

Stefan Knops (Die Würzburger Synode [1971–1975] als Innovationsereignis) erläutert anschaulich, dass gerade die performativen Bedingungen der Würzburger Synode ihren neuartigen Charakter ausmachten und entsprechende Reformhoffnungen schürten: das Statut, die Sitzordnung, die Regelungen rund um die Redezeiten, die sich bildenden informellen Orte des Austauschs. Der Beitrag zeigt, dass der aktuelle Synodale Weg (2019–2023) nicht nur die Inhalte von Würzburg wieder aufnimmt, sondern auch die Bedeutung des performativen Umgangs miteinander wiederentdeckt. Synodalität ist gewiss auch eine Stilfrage – allerdings darf sie sich nicht darin erschöpfen.

Katharina Zimmermann (Die Dresdener Pastoral­synode [1973–1975] – ein Innovations- und Partizipationsereignis für die Katholische Kirche in der DDR) befragt synodale Prozesse im DDR-Katholizismus, die in westdeutscher Theologie und Kirchengeschichtsschreibung wenig beachtet wurden. Sie erläutert, wie die Dresdner Pastoral­synode konzipiert war, wie sie entstand, welches Ziel sie hatte und was sie real erreicht hat. Aus westlicher Perspektive wächst der Respekt vor dem Freimut der ostdeutschen Katholik:innen in einer Gesellschaft, die die freie Rede unter Verdacht und Strafe stellte. Die brisante These von Zimmermann fasziniert, dass diese Synode einen Partizipationsschub auslöste, dessen Wirkung bis in die 1980er Jahre reichte – bis in den Herbst 1989, der die politische Wende brachte.

Roland Cerny-Werner (Postkonziliare Postsynodalität. Die synodalen Verläufe in Dresden und Würzburg als „Synoden neuen Typs“ und die Wirkungsmacht derartiger synodaler Verläufe) bettet die Würzburger und die Dresdner Synode ein in die konziliare und nachkonziliare Dynamik gesamtkirchlicher Transformationsprozesse. Er liest und interpretiert diese Synoden und deren Rezeption also als unmittelbare Wirkung zweitvatikanischer Neuaufbrüche.

Lea Torwesten und Florian Bock (Kirchenhistorische Außenperspektiven auf den Katholikentag 1968 und die Würzburger Synode) erweitern die Perspektive auf die Synoden der 1970er Jahre um eine sozial- und kulturgeschichtliche Perspektive, unter anderem unter Bezug auf Foto- und Filmquellen. Deutlich wird, wie sich in den Synoden die allgemeinen gesellschaftlichen Prozesse jener Zeit spiegeln. Man sieht, dass die dominierende Erinnerung an jene Zeiten von einem engen Bildhaushalt geprägt ist, den man erweitern sollte. Zudem können die Forscher zeigen, dass hier Narrative und Erinnerungspfade gebildet werden, die den (west-)deutschen Katholizismus bis heute beschäftigen.

Raphael Rieger (Der Synodale Weg [2019–2023] im Vergleich zu den Synoden von Würzburg [1971–1975] und Dresden [1973–1975]. Ein kanonistischer Blick auf partizipative Effekte und Verfahren) vergleicht nicht nur die Statuten von Würzburg und Dresden miteinander, sondern blickt ausgehend von diesen durchaus kritisch auf die Satzung des Synodalen Wegs.

Michael Quisinsky (Synode oder keine Synode. Ein deutsch-französischer Vergleich zwischen Theologie, Pastoral und Kirchenrecht) schließlich weitet den Blick durch eine historische und systematische Vergleichsanalyse zwischen den genannten Prozessen in Deutschland und der zeitlich parallelen, aber inhaltlich durchaus differierenden Entwicklung in Frankreich.

Im Fokus des *zweiten Teils* des Bandes stehen laufende synodale Prozesse in Deutschland. Der Frankfurter Synodale Weg (2019–2023) wird auf seine performativen Elemente hin beleuchtet. Was zeigt sich an neuen Möglichkeiten kirchlicher Vergemeinschaftung? Wie ereignet sich hier das Zusammenspiel der theologischen Orte, der *loci theologici*, zu denen die Synodal:innen in ihrem Orientierungstext die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition, das Lehramt und die Theologie, den *sensus fidelium* und die Zeichen der Zeit zäh-

len? Was ermöglicht(e) Vertrauen, Dialoge, Reformen und Willensbildungen? Was bremst(e) sie? Und in welchem Verhältnis stehen diese performativen Dynamiken zu der fehlenden kirchenrechtlichen Verbindlichkeit seiner Beschlüsse?

Thomas Schüller (Bischof sticht den guten Rat des Volkes. Aporetisch-kirchenrechtliche Beobachtungen zu einem Dilemma) geht auf die offenkundigen römisch-katholischen Aporien von Synodalität ein, sofern sie wie bisher in einer amtlich definierten *communio hierarchica* verankert und als Prozess der Beratung der Entscheider operationalisiert wird. Er arbeitet die Grenzen der aktuellen kodikarischen Ekklesiologie heraus, identifiziert widersprüchliche Signale der römischen Kirchenleitung zur effektiven Beteiligung der Gläubigen und diejenigen Punkte, die dogmatisch und kirchenrechtlich zu bearbeiten sind, um zu stimmigen Lösungen im Zusammenspiel von Bischofsamt, synodaler Beteiligung und *sensus fidei* zu kommen.

Gregor Maria Hoff (Der Synodale Weg: [Neue] Performanzen des Katholischen?) schlägt eine performanztheoretische Analyse des Synodalen Wegs vor. Denn das rechtliche Framing dieses Synodalen Wegs, dessen Grenzen römischerseits wieder und wieder benannt worden sind, ist nur die eine Seite – im synodalen Prozess selbst geschieht (trotzdem) etwas, mehr und anderes als das, was rechtlich vorgesehen ist. Er erläutert und diskutiert die kirchenbildenden Effekte, die der Synodale Weg als eine performative Macht- und Gewaltenteilung erzielt.

Matija Vudjan und Georg Essen (Wieviel Institution braucht synodale Performanz?) analysieren skeptisch die institutionelle Nachhaltigkeit solcher synodaler Performanzen. Der Synodale Weg hatte formal keine Möglichkeit, auf verlässliche rechtliche Setzungen hinzuwirken, um seinen Beschlüssen eine stabilisierende Wirkkraft zu verleihen. Auf die Selbstbindung der Bischöfe an die Beschlüsse der Synodalversammlung zu setzen, war daher von Anfang an riskant. Die bischöfliche Mitwirkungs- sowie Umsetzungspraxis ist willküranfällig und bietet kein hinreichendes Vertrauen auf Seiten der Gläubigen.

Tine Stein (Charisma vergeht, Kirchenrecht besteht? Der Synodale Weg zwischen Neugründung, Transformation und Reform) wirft die Verfassungsfrage auf, und zwar mit Blick auf den politischen Charakter des Prozesses. Sie arbeitet die Spannungsverhältnisse des Synodalen Wegs zwischen dem Verharren im *status quo* heraus, bei dem kaum rechtliche Reformen eingegangen werden, und der Möglichkeit einer Neugründung, wenn in diesem transformativen Pro-

zess auch disruptiv-revolutionäre Elemente eingesetzt werden, ohne die sich die verhärteten Machtstrukturen nicht auflösen würden.

Dagegen sieht *Charlotte Kreuter-Kirchhof* (Erneuerung durch Selbstbindung – Stärkung der Synodalität der Kirche) die Chancen einer Erneuerung durch Selbstbindung der Verantwortungsträger im Sinne einer Stärkung der Synodalität der Kirche auch im Rahmen des geltenden Kirchenrechts gegeben. Sie analysiert die entsprechenden Texte des Frankfurter Synodalen Wegs, wonach sich die Bischöfe an die Beschlüsse von Synodalversammlungen in den Bistümern selbst binden müssten und so Vertrauen gewinnen und Verlässlichkeit schaffen könnten. Die einheitswahrende Letztverantwortung des Bischofs sei davon unbenommen.

Jan-Hendrik Kamlage und *Julia Uhlig* (Paradoxien des Synodalen Weges: Wie geht Beteiligung in den hierarchischen Strukturen der katholischen Kirche? Eine sozialwissenschaftliche Perspektive) bewerten den Synodalen Weg auf der Folie sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse zu öffentlichen Verhandlungen, zu Konfliktmediationen bei Transformationsprozessen und zu erfolgreichen Verfahrensfragen bei asymmetrischen Rollenbeziehungen. Dies wertet den Synodalen Weg als typisch kirchlichen Beitrag zu einer Kultur des fairen Ausgleichs auf. Gleichzeitig wird deutlich, wo noch Glaubwürdigkeitsdefizite liegen, die auf der Prozessebene zu bearbeiten wären.

Von der Reflexion dieser ortskirchlichen Erfahrung in Deutschland geht der Blick im *dritten Teil* des Bandes schließlich über Europa hinaus in die Weltkirche: Wie sind andere nationale und internationale synodale Prozesse gebaut? Und wie stellt sich hier das Verhältnis von Verfahren und Veränderungskraft dar?

Daniel Kosch (Demokratische Synodalität) argumentiert auf der Grundlage von Erfahrungen in der Schweiz für einen ekklesiologischen Paradigmenwechsel. Synodale Strukturen müssten von der Idee einer wahren Gleichheit der Gläubigen ausgehen, die gemeinsam ein Volk Gottes bilden, das aus freien und mündigen Menschen besteht, woraus für ihn eine neue, demokratische Synodalität entsteht, die sowohl gemeinsame verbindliche Entscheidungsverfahren als auch unverletzliche und unveräußerliche Rechte aller Getauften beinhalten müsste.

John Warhurst (The Plenary Council and Synod of Bishops in Australia and Oceania) präsentiert das Plenarkonzil Australiens

und Ozeaniens, das von 2018 bis 2022 stattgefunden hat. Er analysiert es aus der Erfahrung eines ernannten Teilnehmers seiner Diözese. Die zahlreichen Einsendungen betrafen thematisch vergleichbare Aspekte wie jene zum Synodalen Weg, etwa Forderungen nach einer gemeinsamen Verantwortung von Lai:innen und Bischöfen oder nach der Gleichstellung von Frauen im Amt. Am Ende sind nur wenige Vorschläge aufgenommen worden. Die Gläubigen gingen ernüchert in den Prozess der Welt(bischofs)synode, an dem sich viel weniger beteiligten.

Demgegenüber ist für den Kontext von Lateinamerika und der Karibik bemerkenswert, wie hier ein längerer Entwicklungsprozess zu einer Veränderung geführt hat. *Rafael Luciani* (Von bischöflicher und synodaler Kollegialität zu synodaler Ekklesialität in Lateinamerika und der Karibik) zeigt auf, welche Impulse von diesem Teil der Welt für die Weltkirche ausgegangen sind, sowohl was die Verbindungen der Ortskirchen mit der regionalen und nationalen Kirche als auch was die spezifische Methode des Hörens und der Konsensorientierung betrifft.

Angesichts der in allen synodalen Prozessen und Debatten aufgerufenen grundlegenden ekklesiologischen Fragen war es uns Herausgeber:innen wichtig, nicht nur theologische Expertise abzurufen. In allen Teilen des vorliegenden Bandes werden gesellschaftliche Erfahrungen, Diskurse und Standards eingespielt, die nicht nur vom kirchlichen respektive theologischen Blick bestimmt sind. Sozial- und Rechtswissenschaftler:innen, Politolog:innen und Historiker:innen analysieren und diskutieren, an welchen Stellen die synodalen Erfahrungen der Vergangenheit und der Gegenwart Erfahrungen mit Demokratie und Rechtsstaatlichkeit aufnehmen oder wenigstens mit ihnen kompatibel sind; wo es legitime Unterschiede in den Verfahrenskulturen gibt und wo aber auch wechselseitige Inspirationen aus zivilgesellschaftlichen und religiösen Konsensfindungsprozessen identifiziert werden können.

Die meisten der vorliegenden Beiträge gehen zurück auf eine Tagung in der Domschule Würzburg, der Katholischen Akademie des Bistums Würzburg, die unter der Überschrift „Synode als Chance. Was Kirche braucht, damit sie weitergeht“ vom 1. bis 3. Juni 2023 im Burkardushaus durchgeführt wurde. Es ist für uns mehr als nur eine historische Reminiszenz, dass die wissenschaftliche Reflexion

des Synodalen Wegs gerade am Ort der Würzburger Synode stattfinden konnte. So danken wir sehr herzlich Dietmar Kretz und seinem Team von der Domschule in Würzburg, die diese Tagung samt ihres intensiven diskursiven Potenzials möglich gemacht haben. Für ihre Unterstützung bei der redaktionellen Durchsicht und die sorgfältige formale Bearbeitung der Beiträge danken wir den Erfurter Theologie-Studentinnen Amelie Alm, Johanna Birkefeld, Antonia Dölle und Jette Hollmann. Johanna Rahner und Thomas Söding danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „Quaestiones Disputatae“ und Clemens Carl vom Herder-Verlag für die umsichtige und geduldige Begleitung des Buchprojektes.

Erfurt, Würzburg, Bochum und Göttingen im Juni 2024

Julia Knop, Matthias Remenyi, Matthias Sellmann und Tine Stein

**TEIL I:
DIE SYNODEN VON WÜRZBURG UND DRESDEN**

Die Würzburger Synode (1971–1975) als Innovationsereignis

Stephan Knops

Die aufgrund ihres Austragungsortes als „Würzburger Synode“ bekannte Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) gilt seit Ankündigung eines Synodalen Weges (2020–2023), den die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland jüngst beschritt und den sie in Form eines Synodalen Ausschusses auch künftig weiterführen wird, immer wieder als wichtiger Bezugspunkt. Der Rückbezug auf Würzburg beinhaltet dabei von Beginn an verschiedene Perspektiven, die Unterschiedliches vom Synodalen Weg erwarten oder erhoffen ließen. Die einen werden nicht müde, die Würzburger Synode als gelungenes Beispiel für einen Prozess des Dialogs und des Gesprächs zwischen Kirchenmitgliedern auf Augenhöhe anzuführen, hinter dessen Geist man nicht mehr zurückkönnen.¹ Zugleich waren aber auch von Beginn der Planung des Synodalen Weges an kritische Stimmen nicht zu überhören, die diesem ähnlich wenig mittel- bis langfristige Strahlkraft zutrauten, wie sie diese der Würzburger Synode – enttäuscht bis gleichgültig – diagnostizierten.²

Der vorliegende Beitrag fragt nach dem Status der Würzburger Synode als einem nachhaltig bedeutsamen Innovationsereignis mit Blick auf die zukünftige Gestalt einer synodalen Kirche und ist folgendermaßen gegliedert:

¹ Unmittelbar nach der Synode und zu verschiedenen Jubiläen wurden solch positive Stimmen immer wieder laut, vgl. z. B. *M. Plate*, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg i. Br. 1975, oder 30 Jahre nach Abschluss der Synode *W. Seibel*, Deutsche Synode – 30 Jahre danach, in: *StZ* 223 (2005) 721f.

² Zu den genannten Jubiläen mischt sich erkennbar auch eine gewisse Resignation in die Beurteilung einzelner Zeitzeug:innen, vgl. z. B. *H. G. Koch*, Was bleibt von der Synode?, in: *HerKorr* 30 (1976), 1–4 und *H.-R. Laurien*, Wider die Frustration. Brauchen wir eine neue Gemeinsame Synode?, in: *HerKorr* 50 (1996) 458–461. Kritisch immer wieder auch *Wolfgang Weiß*: *W. Weiß*, Die Würzburger Synode – Ende statt Anfang?, in: *RJKG* 26 (2007) 93–106.

Zunächst werden ausgewählte Aspekte der Vorbereitung der Synode und dabei vor allem ihr schon damals als innovativ empfundenes Statut in den Blick genommen. In dessen Ausgestaltung liegen zentrale Weichenstellungen für den Fortgang der Synode begründet. In einem zweiten Schritt erfolgt eine Analyse der Rahmenbedingungen und der Arbeitsweise der Synode, wobei vor allem Aspekte der Atmosphäre, des Ortes, der Sitzordnung etc. fokussiert werden. Drittens wird exemplarisch der Beginn der synodalen Beratungen rekonstruiert, die bekanntermaßen mit einigem Knirschen begonnen haben, was sich auf die weitere Arbeit der Synode auswirkte.

1. Die Vorbereitung der Synode und ihr innovatives Statut

Zweifelsohne kann der Essener Katholikentag im September 1968 als ein entscheidender Auslöser für die Planung und Vorbereitung einer Gemeinsamen Synode aller bundesdeutschen Bistümer betrachtet werden.³ In Essen intensivierten und verdichteten sich nicht nur in ausgesprochen gut besuchten Diskussionsforen die innerkirchlichen Debatten um die so genannten „heißen Eisen“ der katholischen Sexuallehre im Anschluss an die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ und die so genannte „Königsteiner Erklärung“⁴, sondern das Verlangen nach Mitbestimmung und Demokratisierung in allen Lebensbereichen fand auf vielen Ebenen immer deutlicher seinen Ausdruck – auch als Forderung nach größerer Partizipation der Lai:innen innerhalb der Kirche als Konsequenz aus den theologischen Neuakzentuierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und verbunden mit starker Kritik an bisherigen Autoritäten.

In dieser für die herkömmlichen Eliten Besorgnis erregenden Situation eines Aufbrechens überkommener Milieustrukturen, der Erosion der kirchlichen Bindung, einer Krise des priesterlichen

³ Vgl. den offiziellen Bericht: *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (Hrsg.), *Mitten in dieser Welt*. 82. Deutscher Katholikentag in Essen, Paderborn 1968. Vgl. auch den Beitrag von L. Torwesten/F. Bock in diesem Band.

⁴ Vgl. B. Aschmann/W. Damberg (Hrsg.), *Liebe und tu, was du willst? Die „Pillenzyklika“ Humanae vitae von 1968 und ihre Folgen* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe C: Themen der kirchlichen Zeitgeschichte 3), Paderborn 2021.

Dienstes u. v. m. blickte man vor allem auf zwei Vorbilder für synodale Prozesse: Zum einen auf das bereits seit 1966 in den Niederlanden stattfindende so genannte „Pastoralkonzil“⁵, kirchenrechtlich kaum reglementiert und als freies Format konzipiert, in dem offen und kritisch debattiert wurde und zum anderen auf die Diözesansynode im Bistum Hildesheim⁶, die ab Mai 1968 im kirchenrechtlich vorgesehenen und daher etwas starrerem Format stattfand, aber mit römischer Erlaubnis über die kanonischen Vorgaben hinausging und die vollberechtigte Teilnahme von Laien ermöglichte.

Die Situation der Kirche zeigte sich aus der Sicht vieler Beobachter:innen in allen bundesdeutschen Bistümern in vergleichbarer Weise. Der Ruf nach einer diözesan übergreifenden Synode wurde daher spätestens auf dem Essener Katholikentag sowohl unter Bischöfen als auch unter Lai:innen immer lauter.

Unter anderem ausgehend von Initiativen des Nationalrats der CAJ sowie des BDKJ sprach sich die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) im November 1968 für die Idee einer Synode aus und eine von ZdK und Deutscher Bischofskonferenz (DBK) eingerichtete gemeinsame Studiengruppe unter Vorsitz des Essener Bischofs Franz Hengsbach bestätigte dieses Vorhaben bereits im Februar 1969 einstimmig.

Seitens der Bischöfe ging man davon aus, dass nur die kirchenrechtlich verbindliche Form einer Synode gewährleisten könne, dass die Beteiligung einzelner Gruppen gesteuert bleibe, dass die Thematik nicht ausufere und dass die Meinungsbildung nicht zu sehr durch Stimmungsmache von außen manipuliert werde, wie manche in den Niederlanden zu beobachten meinten. Gleichwohl herrschte aber Konsens, dass man versuchen musste, wie in Hildesheim, die Beteiligung von Lai:innen an der Synode in angemessener

⁵ Vgl. J. Jacobs, Das Pastoralkonzil der Niederländischen Kirchenprovinz (1966–1970). Eine neue Art der Autoritätsausübung, in: J. Schmiedl (Hrsg.), Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung (Theologische Berichte 35), Freiburg i. Üe. 2013, 217–224 und S. Voges, Konzil, Demokratie und Dialog. Der lange Weg zur Würzburger Synode (1965–1971) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 132), Paderborn 2015, 119–131.

⁶ Vgl. hierzu F. Wotho, Kirche in der Synode. Zwischenbilanz der Hildesheimer Diözesansynode, Hildesheim 1968, sowie S. Voges, Würzburger Synode (s. Anm. 5), 108–118.

Form zu gewährleisten und die Synode nicht lediglich als ein reines Beratungsgremium ins Leben zu rufen.⁷

Die Ausarbeitung eines konkreten Statuts, das diese Faktoren berücksichtigen sollte, konnte bereits im September 1969 beendet werden. Seitens der Öffentlichkeit wurden die sehr kurzen Fristen bemängelt, die für eine öffentliche Diskussion und Mitsprache zum Statut, aber auch zu den möglichen Themen der Synode eingeplant worden waren. Es entstand der Vorwurf, es gebe auf Seiten der vorbereitenden Akteure geradezu Angst vor einer freien Meinungsäußerung des Gottesvolkes. Die zügige, dafür aber eben auch zentral sehr gesteuerte Weise der Planung der Synode stieß also nicht nur auf Gegenliebe.⁸ Die Bischöfe verabschiedeten das Statut aber dennoch bereits im November 1969 und übergingen in diesem Zusammenhang auch das klare Votum der Vollversammlung des ZdK, die Verabschiedung noch einmal zu verschieben, um mehr Zeit für eine eingehende Beratung einzuräumen. So zeigte sich bereits bei der Entwicklung des Statuts eine intensive Diskussion um angemessene Formen der Partizipation.

Im Auftrag der deutschen Bischöfe versuchte das Allensbacher Institut für Demoskopie, im Vorfeld der Synode durch demoskopische Umfragen in Form einer Fragebogenaktion und einer Repräsentativbefragung die deutschen Katholik:innen für die Synode zu interessieren und sie auf diese Weise zu beteiligen. Es erstaunt, dass auf 21 Millionen ab Februar 1970 verteilte Fragebögen tatsächlich 4,4 Millionen Antworten auf die gestellten Fragen zur Situation von Glaube und Kirche zurückgesandt wurden.⁹ Der beeindruckend hohe Rücklauf zeigte, wie groß das Interesse der Gemeindemitglieder an der Synode war – und stellte zugleich vor die Herausforderung, diese immense Zahl an Rückmeldungen auszuwerten und in die Themenfindung der Synode einfließen zu lassen. Dies gelang

⁷ Zum Einfluss von Hildesheimer Diözesansynode und niederländischem Pastorkonzil auf die Planung einer Synode in der BRD vgl. neben der ausführlichen o. g. Darstellung von Voges auch S. Knops, *Gemeinsames Priestertum und Laienpredigt. Die nachkonziliare Diskussion in der BRD bis zur Würzburger Synode* (Freiburger theologische Studien 188), Freiburg i. Br. 2019, 202–207.

⁸ Zur Genese des Status und den hier verhandelten Aspekten vgl. S. Voges, *Würzburger Synode* (s. Anm. 5), 193–237.

⁹ Vgl. zu dieser Umfrage G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i. Br. 1973.

nur eingeschränkt. Die Erstellung des Themenplans erfolgte nämlich schon parallel zur Umfrage an zentraler Stelle, in der Vorbereitungskommission der Synode.¹⁰ Er wurde im Wesentlichen von Akademiker:innen entworfen, was der Synode den Vorwurf einer zu starken Verwissenschaftlichung einbrachte. Die Öffentlichkeit fühlte sich um eine ehrliche Möglichkeit der Beteiligung betrogen und warf der Bischofskonferenz vor, die Fragebogenaktion als Alibi benutzt zu haben, um Aufmerksamkeit auf die Synode zu lenken.

Wie genau war nun das Statut der Synode, das im Februar 1970 durch den Hl. Stuhl gebilligt wurde, ausgestaltet und welche ekklesiologischen Implikationen brachte es mit sich?¹¹

Die römische Kurie hatte zwei Bedingungen festgelegt, die unbedingt zu gewährleisten waren: Erstens mussten die Kleriker in der Mehrheit sein, und zweitens musste die Autorität des Bischofsamtes konsequent gewahrt bleiben.

Auf das Teilnehmer:innenfeld der Synode wirkten sich diese Bedingungen entsprechend aus: Die ursprünglich 316 Synodal:innen – im Lauf der Synode änderte sich die Teilnehmer:innenzahl mehrfach durch eine gewisse Fluktuation – setzten sich zusammen aus den 60 Bischöfen und Weihbischöfen als Mitgliedern der DBK, 154 demokratisch durch diözesane Räte in den 22 Bistümern gewählten Vertreter:innen, nämlich je sieben (drei Priester und vier Lai:innen), die z. B. durch Pfarrgemeinderäte oder Verbände vorgeschlagen wurden, so dass demokratische Verfahren auf diese Weise von Anfang an zur Zusammensetzung der Synode beitrugen, 22 Ordensleuten (darunter 10 Ordensfrauen) sowie 40 vom ZdK gewählten Männern und Frauen und 40 von der DBK berufenen Personen.¹²

Zentralkomitee und Bischofskonferenz ernannten ihre Kandidat:innen am Schluss des Prozesses, also im Anschluss an die Wahlen in den Bistümern, um so nachträglich im Bedarfsfall die Repräsentativität des

¹⁰ Zur Erstellung des Themenplans vgl. S. Voges, Würzburger Synode (s. Anm. 5), 299–323.

¹¹ Das Statut ist im Band zur Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse veröffentlicht: Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: L. Bertsch (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 856–861.

¹² Zu den Wahlen in den Diözesen und dem Auswahlprozess in ZdK und DBK vgl. S. Voges, Würzburger Synode (s. Anm. 5), 211–215.

Teilnehmer:innenfeldes, das aufgrund seiner Zusammensetzung eine spezifische Sozialgestalt aufwies, zu erhöhen. Die einzige vorgeschriebene Quote war, wie beschrieben, die von Rom vorgeschriebene Klerikerquote. Weitere Quoten, etwa hinsichtlich der Beteiligung von Frauen, des Alters, des Bildungsniveaus etc. gab es nicht. Dies versuchte man durch die nachträgliche Wahl und Benennung von Synodenmitgliedern aufzufangen. Allerdings berief das ZdK letztlich hauptsächlich Personen aus Verbänden oder Gruppierungen, die ohnehin kirchennah verortet waren. Die Bischofskonferenz berief hauptsächlich Akademiker:innen, sodass das Bemühen um Herstellung einer ausreichenden Repräsentativität an seine Grenzen kam. Bestimmte Gruppen – wie etwa der Kirche fernstehende, aber dennoch formal ihr zugehörige Menschen – wurden kaum berücksichtigt. Dazu ist anzumerken, dass mit der Abdeckung bestimmter formaler Kriterien allerdings nicht auch automatisch eine Meinungsvielfalt unter den Synodal:innen garantiert worden wäre. Somit blieb die Frage, wie eine Synode eigentlich zusammengesetzt sein muss, damit sie theologisch als Ausdruck des Glaubenssinns aller Gläubigen im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils erlebbar wird, in Würzburg offen.

Alle gewählten Synodal:innen besaßen, unabhängig von ihrem kirchlichen Stand, gleiches beschließendes Stimmrecht. Für die Verabschiedung von Beschlusstexten war in der ersten Lesung (zur Annahme einer Vorlage als Verhandlungsgrundlage) eine einfache, in der zweiten Lesung (zur Beschlussfassung) eine 2/3-Mehrheit notwendig. Das bedeutete, dass die Bischöfe mit ihren insgesamt 60 Stimmen allein keine Mehrheit für die Durchsetzung eines Anliegens gehabt hätten.

Aber: Sie brachten ihre Autorität bei Bedarf schon im Vorfeld eines Beratungsprozesses ein. Denn sie konnten ein im Statut verankertes Vetorecht geltend machen, wenn sie darlegten, dass sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht würden zustimmen können und dass eine Frage der Klärung auf weltkirchlicher Ebene vorzunehmen sei und nicht in die Zuständigkeit einer regionalen Synode falle. Mit dieser Begründung konnten Themen von der Tagesordnung genommen werden.

In Artikel 13 (3) des Statuts heißt es wörtlich: „Erklärt die Deutsche Bischofskonferenz, dass sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann, so ist zu dieser Vorlage eine Beschlussfassung der Vollver-

sammlung der Synode nicht möglich. Eine erneute Verweisung der Sachfrage an die zuständige Sachkommission zur Erarbeitung einer neuen Vorlage ist damit nicht ausgeschlossen.¹³

Zudem hatten die Bischöfe vor jeder Lesung eines Beschlusstextes die Möglichkeit, eine Stellungnahme abzugeben, die immer als gemeinschaftliches Votum der Bischöfe verlautbart wurde. In Artikel 12 (5) des Statuts heißt es: „Vor jeder Lesung ist der Deutschen Bischofskonferenz Gelegenheit zu einer Stellungnahme zu den Vorlagen zu geben. Bedenken der Deutschen Bischofskonferenz, die in der Lehrautorität oder im Gesetzgebungsrecht der Bischöfe begründet sind, werden der Vollversammlung spätestens während der zweiten Lesung mit entsprechender Begründung bekanntgegeben.“¹⁴ Die Vorgabe, das Votum der Bischöfe immer mit einer Begründung zu versehen, sollte bischöfliche Willkür unterbinden, das Votum in eine Kultur der Diskussion einbinden und einen bischöflichen Alleingang im Nachgang zu den synodalen Beratungsprozessen vermeiden.

Durch das Faktum, dass Beschlüsse verbindlich mit 2/3 der Stimmen gefasst werden mussten, war etwas ganz Entscheidendes festgelegt, denn in dieser Ausgestaltung kam der ganzen Synode nunmehr ein echtes Recht der Beschlussfassung zu, in das die Lehrautorität und das Gesetzgebungsrecht der Bischöfe eingebunden waren. Dieses blieb zwar erhalten, es blieb aber nicht isoliert, sondern wurde in den synodalen Prozess integriert. Die bischöfliche Autorität und der synodale Willensbildungsprozess wurden auf innovative Weise miteinander verzahnt. Auf diese Weise hob die Synode theologisch nicht nur die im Zweiten Vatikanischen Konzil so sehr betonte verantwortliche Teilhabe aller Getauften an der Sendung der Kirche ins Bewusstsein, sondern sie verankerte sie auch strukturell und machte sie konkret erlebbar. Allerdings wurde die Verantwortung aller Getauften zugleich in der folgenden – und im Zweifel entscheidenden – Weise wieder begrenzt, wenn es in Artikel 14 des Statuts heißt: „Beschlüsse der Synode werden durch den Präsidenten der Synode bekanntgegeben und in den Amtsblättern der Bistümer veröffentlicht.“¹⁵ Und dieser letzte Schritt – die Veröffentlichung in den Amtsblättern – hing dann doch letztlich an jedem einzelnen Bischof.

¹³ *Statut der Gemeinsamen Synode* (s. Anm. 11), 860.

¹⁴ *Statut der gemeinsamen Synode* (s. Anm. 11), 860.

¹⁵ *Statut der gemeinsamen Synode* (s. Anm. 11), 860.

2. Rahmenbedingungen und Arbeitsweise der Synode

Im Folgenden werden exemplarisch einige Aspekte nachgezeichnet, die die in performativer Hinsicht richtungweisenden Rahmenbedingungen der synodalen Arbeit kennzeichnen.

Die Synode war ausdrücklich als geistlicher Prozess akzentuiert. Dies wurde vom Präsidenten der Synode, Julius Kardinal Döpfner, in seinen Predigten zu Beginn und Abschluss jeder Vollversammlung immer wieder hervorgehoben. Schon im Rahmen des feierlichen Eröffnungsgottesdienstes der Synode umschrieb Döpfner das Thema der Einheit jenseits aller zu erwartenden Polarisierungen als Grundausrichtung des synodalen Prozesses.¹⁶ Gemeinsames Gebet und Gottesdienst strukturierten alle Versammlungstage: Die einzelnen Vollversammlungen wurden flankiert von Gebetszeiten morgens, mittags und/oder abends, morgens wurde in der Regel die Heilige Messe gefeiert.

Die Gottesdienste fanden am selben Ort statt wie die inhaltlichen Diskussionen, nämlich im Würzburger Dom, der ganz bewusst als Tagungsort ausgewählt worden war. Obwohl seitens des Bistums Würzburg zunächst gegen die Wahl des Austragungsorts der Synode eingewendet worden war, dass beispielsweise die Beschallung problematisch sei, sanitäre Anlagen nicht in ausreichender Zahl zur Verfügung stünden oder dass der Fußboden sehr empfindlich sei und obwohl auch die grundsätzliche Frage gestellt wurde, ob ein sakraler Raum es vertrage, wenn in ihm womöglich heftig gestritten werde, wollte man doch – ähnlich wie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil oder bei der Diözesansynode in Hildesheim – die sakrale Atmosphäre nutzen, um die Ausrichtung auf einen geistlichen Prozess zu unterstreichen. Es wurde zwar auch dagegen argumentiert, dass damit womöglich Hemmschwellen für eine offene Diskussion konstruiert würden, die es in einem profanen Raum nicht gebe. Man wollte sich aber auch bewusst von den äußeren Rahmenbedingungen nach Art eines Parlaments abheben.¹⁷

¹⁶ Ausgewählte geistliche Texte aus den Synodenveranstaltungen sind zusammengestellt in: *L. Bertsch/G. Schardt* (Hrsg.), *Gebt Rechenschaft von eurer Hoffnung, Synode als geistliches Ereignis für heute*, Mainz 1982.

¹⁷ Zu diesem Abschnitt und zur Diskussion um die Raumfrage vgl. *S. Voges*, *Würzburger Synode* (s. Anm. 5), 347–249.

Züge des Parlamentarischen lassen sich dafür aber durchaus in der Festlegung der Sitzordnung entdecken: Diese war grundsätzlich alphabetisch ausgerichtet und in Anlehnung an parlamentarische Sitzordnungen in einer Art Halbkreis gestaltet – nicht etwa wie noch beim Konzil als Rechteck mit Papst, Altar und Evangelium vor Kopf.¹⁸ Die Bischöfe allerdings saßen dennoch innerhalb des Halbkreises abweichend von der alphabetischen Sortierung en bloc alle direkt gegenüber dem Präsidiumstisch sowie dem Rednerpult – so hatte es die DBK-Vollversammlung höchstselbst beschlossen, wohl um ihre Leitungsfunktion sinnfällig zum Ausdruck zu bringen. Immerhin war der Bischofsblock auf diese Weise insgesamt optisch in das Gottesvolk integriert und saß den anderen Synodal:innen nicht etwa konfrontativ gegenüber. „Die Macht saß in der Mitte und trug schwarz“¹⁹, hieß es in einem Spiegel-Artikel im Januar 1971 nach der ersten Vollversammlung. Gekleidet waren die Bischöfe also einheitlich, wenn auch für die damaligen Verhältnisse schlicht in schwarz – mit Ausnahme von Kardinal Döpfner als dem Präsidenten der Synode, der aber auch als Präsident angeredet wurde, so wie die Synodal:innen in der Regel auch als Damen und Herren und nicht predigthaft als Schwestern und Brüder angeredet wurden.

Die Redezeit der Synodal:innen in den Debatten war nach § 5 (7) der Geschäftsordnung begrenzt auf fünf Minuten, und das wurde in der Regel auch eingehalten. Selbst manchen Bischöfen wurde auf diese Weise das Wort abgeschnitten. Die Synodale Elisabeth Rickal²⁰ schildert das in ihren Erinnerungen sehr eindrücklich: „Es gab auch ein klar abgesprochenes Verfahren, wenn die Zeit überschritten war, drückte ich auf einen Gong, der dann schaltet, der Bischof zuckte nur kurz und redete unberührt weiter. Da sagte der [Bernhard, SK] Vogel: ‚Was machen wir jetzt?‘ Ich sagte: ‚Nach Geschäftsordnung muss ich ihm jetzt den Saft wegdrehen.‘ [...] Du liebes bisschen, als Frau hier zu leiten, ist schon schwierig, aber jetzt einem Bischof den Saft wegzudrehen. Ich war so nervös [...]. Also gut, ich habe

¹⁸ Zur symbolträchtigen Sitzordnung vgl. S. Voges, Würzburger Synode (s. Anm. 5), 366–370.

¹⁹ Zitiert nach S. Voges, Würzburger Synode (s. Anm. 5), 366.

²⁰ Elisabeth Rickal, *1934 in Essen, war CDU-Politikerin sowie u. a. Vorsitzende des BDKJ. Sie nahm im Rahmen der Würzburger Synode nicht nur als Mitglied der Sachkommission III, sondern auch als Moderatorin teil.

den Knopf gedrückt, der hatte nichts mehr, also konnte nicht mehr reden, also er konnte reden, aber ihn hörte keiner, drehte sich zu mir um und ich sage in meiner Nervosität: ‚Herr Bischof, Ihre Zeit ist um.‘ Ein Lachen ging durch die Synode [...].²¹

Die Debatten wurden sehr offen geführt, für manche Bischöfe vielleicht auch erstaunlich offen – Manfred Plate schreibt in seinem kurz nach Ende der Synode erschienenen journalistisch geprägten Rückblick, dass die Bischöfe es bisher sicher nicht gewohnt gewesen seien, zur „hörenden Kirche gezählt zu werden – sie mussten sich in Würzburg aber manches Unbequeme anhören. Einige von Ihnen wären aus solchen öffentlichen Lehrstunden christlicher Demut sicher gern weggelaufen.“²²

Im Umfeld der eigentlichen Synodenaula, außerhalb der Sitzungszeiten, gab es viele informelle Treffpunkte, wie z. B. eine Kaffee-Bar oder Raucherecken im Kreuzgang des Doms. Es gab auch regelmäßig Empfänge oder Konzerte im Umfeld der Vollversammlungen. Bei all diesen Gelegenheiten hat zweifelsohne wichtige Netzwerk-Arbeit stattgefunden, die sich empirisch nicht bis ins Detail greifen lässt. Unbestritten ist aber, dass bei diesen Treffen verschiedene Gruppierungen innerhalb der Synode eine wichtige Rolle spielten.

Auch wenn eine simple Einteilung der Synodal:innen in Kategorien wie progressiv – konservativ – Mitte zu schematisch erscheint und der komplexen Wirklichkeit nicht zureichend Rechnung trägt und auch wenn es zu keiner offen sichtbaren Form von Fraktionsbildung kam, lassen sich doch Tendenzen in die genannten Richtungen kaum leugnen. Man hatte im Vorfeld der Synode sogar ernsthaft darüber diskutiert, ob es nicht angeraten sei, analog zum Vorgehen in parlamentarischen Strukturen Fraktionen zu bilden. Dies wurde aber von Seiten der Bischöfe ausdrücklich nicht gewollt, um die Einheit der Synode nicht in Gefahr zu bringen. Inoffiziell aber gab es selbstredend solcherlei Gruppierungen.

Aus damals vielerorts entstehenden eher progressiv-reformorientiert eingestellten Gruppierungen wie den Priester- und Solidaritäts-

²¹ Zitiert nach R. Hartmann, Die Würzburger Synode – Rückblick nach mehr als 40 Jahren, in: J. Schmiedl/W. Rees (Hrsg.), Die Erinnerung an die Synoden. Ereignis und Deutung – im Interview nachgefragt (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 4), 11–85, 79f.

²² M. Plate, Das deutsche Konzil (s. Anm. 1), 55.

gruppen²³, aber auch aus Studierendengemeinden und dem Bensberger Kreis entwickelte sich z. B. die sogenannte Arbeitsgemeinschaft Synode, die ab Januar 1970 mit Tagungen, Vorträgen und Resolutionen etwa zu den „heißen Eisen“ der Sexualmoral und zu ekklesiologischen Fragen interessierte Synodal:innen versammelte, medial sehr präsent war und mit Abendveranstaltungen und Vorträgen im unmittelbaren Umfeld der Vollversammlungen sowie einem eigenen Begleitbüro in der Nähe des Doms Netzwerkarbeit leistete. Zu Beginn trat diese Gruppierung eher konfrontativ auf, mit der Zeit aber immer konzilianter. Sie wurde zur vierten Vollversammlung im November 1973 schließlich abgelöst vom etwas anders strukturierten sogenannten „Kontaktkreis Synode“, bestehend aus etwa 70 Synodal:innen in loser Gemeinschaft.²⁴

Auf der anderen Seite gab es eher konservativ-traditionell eingestellte Gruppen, die sich zusammenschlossen und in ihrer Stoßrichtung positionierten. Diese Gruppe hatte einen eher gesellschaftspolitischen und einen eher theologischen Flügel. Sie dürfte zahlenmäßig etwa ebenso stark gewesen sein wie die „Liberalen“ und machte ebenfalls mit der Durchführung eigener Versammlungen am Rande der Vollversammlungen auf sich aufmerksam.²⁵

Neben einer dritten Gruppe von Synodal:innen, die in der Mitte standen, bei den Abstimmungen situativ bedingt entschieden und dadurch ein wichtiges ausgleichendes Element gewährleisteten, seien als vierte Gruppierung noch einmal die Bischöfe genannt. Diese waren, wie beschrieben, als Gruppe allein schon dadurch erkennbar, dass sie einheitlich schwarze Kleidung trugen. So ließ sich nach außen hin rein optisch keinerlei Pluralismus erkennen. Sicherlich haben sie intern viele Meinungsverschiedenheiten ausgefochten, aber in den Vollversammlungen drang davon häufig nur wenig nach außen, weil sie sich immer gemäß Statut auf ein gemeinsames Votum zu einzelnen Beschlussvorlagen verständigen mussten. Somit führten die Bischöfe ihren internen Beratungsprozess immer vor dem eigentlichen synodalen Beratungsprozess durch und schufen dadurch nur

²³ Vgl. dazu z. B. H. Werners, Priestergruppen – Konzeption und Erfahrung, in: JCSW 12 (1971), 185–204.

²⁴ Zur AG Synode vgl. z. B. S. Voges, Würzburger Synode (s. Anm. 5), 332–338.

²⁵ In journalistischer Färbung beschreibt diese Gruppierungen, deren Abgrenzung in der Praxis natürlich fluider ist, M. Plate, Das deutsche Konzil (s. Anm. 1).