

**Stadtdechant Dr. Wolfgang Picken, Bonn**  
**Anmerkungen zum Textentwurf des Synodalforums**  
**„Macht und Gewaltenteilung“ (Stand: 10/2020)**  
**Oktober 2020**

- (1) Zu den Grundentscheidungen des Textes gehört es, die durch die konkrete, in der Missbrauchskrise öffentlich gewordene Pervertierung kirchlicher Amtsvollmachten notwendig gewordene Überprüfung und Reform innerkirchlicher Machtausübung zu verbinden mit der These, dass die Kirche einer umfassenden Demokratisierung bedarf. Viele der dabei erhobenen Forderungen gehören seit Jahrzehnten zum Bestand von Reformprogrammen (Laienpredigt, stärkere Partizipation von Laien in der Kirchenleitung, Bischofswahl, Kirchenamt auf Zeit, Frauenordination etc.). Es wird weder nachgewiesen, wie diese Themen in einer direkten kausalen Verbindung zur Missbrauchsproblematik stehen, noch wird überzeugend belegt, dass eine Umsetzung der entsprechenden Forderungen entscheidend zur Missbrauchsprävention beitragen könnte.
- (2) Die enge Verknüpfung von „Handlungsmacht, Deutungsmacht, Urteilsmacht“ führt in eine grobe Pauschalkritik am gegenwärtigen kirchlichen System (vgl. nur apodiktische Formulierungen wie ZZ. 79-81), die sich von der konkreten Missbrauchsproblematik weit entfernt. Es wäre wesentlich zielführender, die Hinweise auf die von der MHG-Studie gelieferten Beweise für eine Verbindung von Missbrauch und kirchlicher Machtordnung (vgl. Z. 69ff.) so zu gestalten, dass jeweils ganz exakt angegeben wird, welche konkrete Struktur der Kirche in welcher Hinsicht als missbrauchsbegünstigend gekennzeichnet werden muss und wie überzeugend der dafür beigebrachte Beleg ist (auch die MHG-Studie bedarf selbstverständlich kritischer Überprüfung, wovon allerdings keine Rede ist). Erst dann lassen sich begründete Schlussfolgerungen hinsichtlich konkreter Strukturreformen formulieren. Diese Präzision lässt das vorliegende Papier vermissen.
- (3) Der Text ist gekennzeichnet durch die Verquickung der zielgerichteten Bekämpfung von konkretem kirchlichem Machtmissbrauch, die unbestrittenes Ziel der ganzen Kirche sein muss und auch ist, und einer weit darüber hinaus reichenden Veränderungsagenda, für die kein Konsens besteht. Hier liegt ein Grundproblem des

Synodalen Weges, das die Gefahr mit sich bringt, das eigentliche Anliegen, mit dem dieser Prozess gestartet wurde, zu verdunkeln. Was die Bewältigung der Missbrauchskrise betrifft, so haben die deutschen Diözesen im vergangenen Jahrzehnt bereits eine Fülle konkreter Maßnahmen auf den Weg gebracht. Sie erweisen sich als wirksam, auch wenn es zweifellos weiteres Verbesserungspotential gibt. Im vorliegenden Papier fehlt eine Würdigung und exakte Evaluation dieser Schritte (auch im Vergleich zur Missbrauchsproblematik und -bekämpfung in anderen Organisationen und Gesellschaftsteilen). Der Text zieht kaum in Erwägung, dass ein entschlossener Kampf gegen sexuellen wie geistlichen Missbrauch auch möglich ist, ohne das derzeitige kirchliche „System“ in der dem Forum 1 vorschwebenden grundlegenden Weise zu verändern.

- (4) Der Text gibt immer wieder der Überzeugung Ausdruck, dass die katholische Kirche nicht überzeugend in die „demokratisch geprägte freiheitlich-rechtsstaatliche Gesellschaft“ inkulturiert sei (vgl. nur ZZ. 58-60). Konkret wird gesprochen von dem der Kirche durch diese Gesellschaft entgegengebrachten „Verdacht, unter Bezug auf ihr Eigenrecht bestimmte Bevölkerungsanteile zu diskriminieren, demokratische Prozessstandards zu unterlaufen und sich vor kritischen Anfragen an ihre Lehren und Organisationsstrukturen selbst zu immunisieren“ (ZZ. 62-65; vgl. 255-256). Aus dieser Diagnose werden wesentliche Teile des Veränderungsprogramms, zu dem sich das Papier bekennt, abgeleitet. Dazu ist kritisch anzumerken:

- Die Gesellschaft, in der wir leben, ruht nicht zuletzt auf dem jahrhundertealten Fundament des katholischen Christentums. Die Kirche hat seit nunmehr sieben Jahren das Leben der demokratischen Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland als einflussreicher und anerkannter Akteur mitgestaltet. Sie hat sich als Stabilisator der demokratischen Werteordnung erwiesen und zahlreiche Persönlichkeiten hervorgebracht, die in diesem Gemeinwesen hohe Verantwortung übernommen haben. Sie angesichts dieses Befundes als unzureichend „inkulturiert“ darzustellen, wirkt fragwürdig. Die starke Präsenz deutscher Politiker im ZdK und das „regierungstreue“ Auftreten der Bischöfe lassen eher auf das Gegenteil schließen.

- Wenn „Privilegien und Sonderrechte“ der Kirche im demokratischen Staat prinzipiell abgelehnt werden (vgl. ZZ. 445-447), sollte man exakt angeben,

woran man hierbei denkt. Man könnte dieses Statement als Plädoyer für eine strikte Staat-Kirche-Trennung verstehen (konkret etwa als Votum gegen die Behandlung der Großkirchen als Körperschaften des Öffentlichen Rechts, gegen konfessionellen Religionsunterricht an staatlichen Schulen und die finanzielle Unterstützung kirchlicher Institutionen durch den Staat). Man sollte aber im Blick behalten, dass alle „Eigenrechte“ der katholischen Kirche (wie auch analog anderer Religionsgemeinschaften) vom demokratischen Gesetzgeber selbst eingeräumt werden. Sie sind (abgesehen von staatlichen Interessen bei der Gewährung und konkreten historischen Hintergründen mancher Regelungen) letztlich durch die Religionsfreiheit begründet. Der demokratische Staat selbst maßt sich nicht an, darüber zu entscheiden, was religiöse Menschen glauben, wie sie ihre Überzeugungen begründen und wie sie ihre Organisationen gestalten, solange kein Widerspruch zu den für alle geltenden Gesetzen entsteht. Umgekehrt ist die Kirche nicht verpflichtet, die Legitimation und Ausgestaltung ihrer Glaubens- und Sittenlehre sowie ihrer institutionellen Strukturen einfachhin den gerade geltenden staatlichen bzw. gesellschaftlichen Standards anzugleichen, denn auf diesem Wege lassen sich religiöse Überzeugungen und Institutionen (*als* religiöse) gar nicht begründen.

- Der im Text gegen die Kirche erhobene Immunsierungsvorwurf (vgl. Z. 65) kann aus einer säkularen Perspektive gegen jede Inanspruchnahme göttlicher Offenbarung und religiös begründeter Autorität ins Feld geführt werden, selbst wenn die daraus abgeleitete Praxis sich als vollständig „gesellschaftskonform“ erweist. Es ist nicht abzulehnen, dass die Kirche von gesellschaftlichen Entwicklungen lernt und gesellschaftlich entwickelte Standards und Verfahren in ihre eigene Ordnung übernimmt! Letzter Maßstab dabei muss aber immer eine theologische Beurteilung am Maßstab von Schrift und Tradition sein. Dabei muss die Kirche sich in jeder Gesellschaftsordnung die Freiheit bewahren, gegen Fehlentwicklungen zu protestieren, und die eigenen Überzeugungen nötigenfalls gegen wachsenden gesellschaftlichen Anpassungsdruck schützen. Im Verhältnis der Kirche zu den Entwicklungen heutiger Gesellschaften ist darum weder eine einseitig ablehnende Position hilfreich noch die im

vorliegenden Text vorherrschende distanzlose theologische Bejahung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung (vgl. ZZ. 1118-1120).

(5) Wenn das vorliegende Papier für die Überwindung der Kirchenkrise seine Hoffnung darauf setzt, dass sich die Kirche Standards aus Politik und Gesellschaft demokratischer Staaten zu eigen macht und „die Lernpartnerschaft mit allen Kräften guten Willens in einer freiheitlichen demokratischen Rechtsordnung“ (Z. 188-189) sucht, wird als theologische Hintergrundtheorie vor allem das Verständnis der „Zeichen der Zeit“ im Zweiten Vatikanischen Konzil angeführt. Ihrer offenbarungstheologischen Grundlegung und Einbettung in die Lehre von den *Loci theologici* schenkt das Papier große Bedeutung (ZZ. 500ff.). Bei aller Faszination für „Andersorte“ und „Fremdprophetien“ bleibt daran zu erinnern, dass die vorgenommene erkenntnistheologische Aufwertung dieses Begriffs aus der Pastoralkonstitution des Konzils (GS 4) nicht unumstritten ist. Obwohl das Papier selbst referiert, dass Melchior Cano eine klare Hierarchisierung der von ihm genannten *loci* vornimmt (ZZ. 565: „*loci theologici primi et secundi*“; exakter wäre meines Wissens die Unterscheidung in offenbarungskonstituierende bzw. offenbarungsbezeugende *loci proprii* einerseits und *loci alieni* andererseits), wird anschließend eine Gleichwertigkeit (!) nahegelegt (Z. 571: „Keine [sc. Instanz] kann durch eine andere ersetzt oder verdrängt werden“). Hier wäre – ganz im Sinne Canos – die Stellung von Schrift und Tradition, aber auch der sie autoritativ auslegenden Kirche exakter anzugeben.

Was die „Zeichen der Zeit“ angeht, spricht das Konzil von der Notwendigkeit ihrer Deutung „im Licht des Evangeliums“, was stets kritische Bewertung und Differenzierung einschließt. Schon deswegen greift es zu kurz, gesellschaftliche Entwicklungen einfachhin auf die Kirche übertragen zu wollen. Die Kirche behält das Recht und die Pflicht, bei der Ausgestaltung ihres religiösen Lebens und den ihm dienenden Strukturen eine davon abweichende Praxis beizubehalten, wo die Vorgaben von Schrift und Tradition dies verlangen.

(6) Besonderes Augenmerk schenkt der Text dem erst in der jüngeren Theologie unter die *loci theologici* gezählten Theologoumenon vom „Glaubenssinn des Gottesvolkes“ (ZZ. 529ff.). Identifiziert wird dieser Glaubenssinn offenbar mit der momentan im (deutschen) Gottesvolk vorherrschenden Mehrheitsmeinung zu theologischen bzw. kirchenpolitischen Fragen, denn er wird immer wieder als Beleg zugunsten eigener

Reformvorschläge ins Feld geführt (besonders deutlich ZZ. 2079ff.). Dazu ist anzumerken:

- „Gläubige“ sind nicht nur die Laien, sondern alle Getauften, also auch die Träger des ordinierten Amtes, und zwar ohne teilkirchlich-regionale Eingrenzung. Darum spricht das Zweite Vatikanum in LG 12 (im Papier zitiert ZZ. 2081-2087) davon, dass die Gesamtheit der Glaubenden ihren theologisch qualifizierten „Glaubenssinn“ kundgebe, „wenn von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ (Augustinus) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten“ geäußert werde. Damit sind sehr klare Bedingungen formuliert: Eine Konzeption des *sensus fidelium* in Opposition zum Amt ist unzulässig. Übereinstimmung, wie sie der Konzilstext beschreibt, liegt hinsichtlich vieler der vorgestellten Veränderungsforderungen ganz offensichtlich in empirischer Betrachtung nicht vor, wie die Kontroversen in Deutschland und in der Weltkirche belegen. Diejenigen katholischen Christen, die sich durch die mutmaßlichen Mehrheitsmeinungen nicht repräsentiert fühlen, finden im vorliegenden Entwurf wenig Beachtung. Auch unter ihnen gibt es mittlerweile eine nennenswerte Zahl, die aus Protest ihre förmliche, mit der Zahlung von Kirchensteuer verbundene Kirchenmitgliedschaft beendet haben bzw. über einen Austritt nachdenken.

- Das Konzil macht deutlich, dass es beim *sensus fidelium* um ein „unverlierbares Festhalten“ an demjenigen Glauben geht, der „den Heiligen übergeben“ wurde. Der Glaubenssinn kann darum niemals gegen die sichere Wahrheit der apostolischen Tradition ins Feld geführt werden, sondern muss sich seinerseits an ihr bemessen. Abweichungen von der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche, selbst wenn sie zahlenmäßige Mehrheiten hinter sich wissen, können folglich keine theologische Autorität beanspruchen. Dies ist zumindest mit Blick auf diejenigen Punkte des diskutierten Forderungskatalogs zu berücksichtigen, die im Verdacht stehen, der verbindlichen Kirchenlehre zu widersprechen (Frauenordination, veränderte Sexualmoral). Die Tatsache, dass manche Menschen die kirchliche Position in diesen Punkten mit „Diskriminierungs- und Exklusionserfahrungen“

verbinden (Z. 356), ist noch kein valides Argument dafür, eine Veränderung der Lehre zu fordern.

(7) Der Umgang mit (kirchlicher) Macht wird im vorliegenden Papier durchgängig als Strukturproblem dargestellt. Folglich werden als Maßnahmen gegen Machtmissbrauch ausschließlich Strukturveränderungen vorgeschlagen. So wichtig diese sind, bilden sie doch immer nur *eine* Säule echter Kirchenreform.

Mindestens ebenso wichtig muss für eine religiöse Gemeinschaft die Bekehrung jeder und jedes Einzelnen sein, eine echte geistliche Erneuerung der Kirche auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens, eine Intensivierung der Glaubensverkündigung, des liturgischen Lebens und des karitativen Einsatzes am Beispiel der Heiligen. Von einer solchen „Kirchenreform“ spricht das Papier wenig. Es gibt wenig Anzeichen dafür, dass Klerus und Laien der Kirche in Deutschland erwägen, sich auf einen solchen Erneuerungsweg zu begeben, der Strukturveränderungen mit dem Willen zu je persönlicher Bekehrung und Heiligung verbindet. Im Gegenteil trägt das Papier des Forums 1 pauschal die ausdrückliche Forderung vor, dass beim Nihil obstat für Theologieprofessoren wie bei pastoralen Laiendiensten „die persönliche Lebensführung nicht zur Debatte stehen“ solle (ZZ. 1628-1629). Es ist verständlich, wenn durch solche Positionierungen Zweifel am echten religiösen Anliegen des Synodalen Weges aufkommen.

(8) In der Aufarbeitung der Missbrauchsfälle ist ein zentrales Thema die Behandlung der Frage, inwieweit eine „Kultur der Überhöhung des geistlichen Amtes“ (ZZ. 371-372) bzw. seine (falsche) „Sakralisierung“ dazu beiträgt, dass Täter sich das Vertrauen ihrer Opfer erschleichen bzw. sie von einer Anzeige der Vergehen abhalten können und dass kirchliche Behörden häufig Vergehen von Klerikern vertuscht haben, statt sie entschieden zu verfolgen. Dieser Debatte muss sich die Kirche fraglos stellen. Aber auch wenn man es mit dem vorliegenden Papier im Rekurs auf die MHG-Studie als erwiesen ansieht, dass „die Sakralisierung von Macht und deren fehlende Kontrolle sexualisierte Gewalt begünstigen“ (ZZ. 994-995), muss nach den Folgerungen aus dieser Einsicht gefragt werden.

Es wäre unangemessen, auf dieser Basis die *tatsächliche Sakralität* des geweihten Amtes in Frage zu stellen – ebenso wie es falsch wäre, aus dem unbestreitbaren

Faktum der schweren Sünde und des fortgesetzten Versagens getaufter Christen die heiligende Kraft der Taufe und anderer Sakramente generell in Zweifel zu ziehen. Die objektive Heiligkeit des geweihten Amtes macht ja die Vergehen seiner Träger erst objektiv skandalöser als die Missbrauchsvergehen durch Täter in vielen anderen gesellschaftlichen Kontexten. Hier findet die alte Spruchweisheit „Corruptio optimi pessima“ eine traurige Bestätigung.

Ziel der kirchlichen Reformbemühungen bei der Aufarbeitung der Missbrauchskrise sollte es darum nicht sein, das geweihte Amt einfachhin zu „desakralisieren“ bzw., wie es das Papier tut, nur von einer falschen (offenbar allein menschengemachten, vor allem auf das 19. Jh. zurückgeführten) „Sakralisierung“ des Amtes als Immunisierung gegen Kritik und Korrektur zu sprechen (vgl. ZZ. 762-763; 936-937). Vielmehr gilt es eine kirchliche Glaubens- und Lebenskultur zu fördern, in der gerade das Bewusstsein für die wahre Heiligkeit des Weihedienstes zur Quelle für eine entschiedene Bekämpfung von Missbrauch jeder Art wird. Ein solches Anliegen lässt der vorliegende Text nirgendwo erkennen.

(9) Die u.a. auf dem Synodalen Weg zu Tage tretenden theologischen Konflikte, die auf unterschiedliche Einschätzungen des Auftrags der Kirche in der modernen Gesellschaft, der Veränderbarkeit ihrer Glaubens- und Sittenlehre und speziell der Amtstheologie zurückzuführen sind, werden im Papier sehr professoral als Streit unterschiedlicher „Denkformen“ und „theologischer Kulturen“ (ZZ. 138-139; 665-666) charakterisiert, die nicht in eine „letzte Synthese“ (Z. 155) gebracht werden könnten. Es wird ein Verständnis von „Einheit in lebendiger Vielfalt“ stark gemacht, die „mit Uniformität nichts zu tun“ habe (ZZ. 298-299), und für „kulturelle Mehrsprachigkeit im Haus der Kirche“ (ZZ. 635-636) geworben. Sogar „in Kernüberzeugungen“ solle es in der Kirche eine Konkurrenz von „Anschauungen und Lebensentwürfe[n]“ geben dürfen (ZZ. 650-651).

Das Papier folgt hier der Idee, Pluralität und Diversität als Werte an sich anzusehen, und verbirgt kaum seine Sympathie für das dabei im Hintergrund stehende relativistische Wahrheitsverständnis. Diese Positionierung überrascht freilich insofern, als das Papier selbst klare Wahrheitsansprüche mit höchster praktischer Relevanz erhebt. Das legt den Verdacht nahe, dass das Lob des Pluralismus einerseits der Beschwichtigung der deutschen „Minderheitsfraktion“ im Synodalen Weg dient und

andererseits eine Strategie zur Umsetzung deutscher Sonderwege innerhalb der Gesamtkirche vorbereiten soll. Aber auch ganz prinzipiell betrachtet, entspricht die Positionierung weder dem katholischen Selbstverständnis noch wird sie in der Lage sein, zukünftig kirchliche Einheit zu sichern.

Die Behauptung: „Vielfalt ist nicht unkatholisch, geschweige denn heterodox. Vielfalt zu kultivieren, ohne als Gemeinschaft auseinanderzubrechen, kann geradezu als Markenzeichen des Katholischen verstanden werden“, ist nur dann richtig, wenn es um Vielfalt innerhalb einer grundlegenden, von allen anerkannten Glaubenseinheit geht („In necessariis unitas, in dubiis libertas“). Zu ihrer Wahrung hat die Kirche niemals deutliche Abgrenzungen bis hin zu den Anathematismen ihrer Konzilien gescheut und sogar die schmerzliche Abspaltung größerer oder kleinerer Teile ihrer Gemeinschaft in Kauf genommen, anstatt den Wahrheitsanspruch der eigenen Lehraussagen zu relativieren (vgl. dagegen Z. 585). Eine religiöse Gemeinschaft, deren Einheit allein auf gemeinsamen (Glaubens-)Überzeugungen beruht, kommt ohne eine verlässliche Fundierung ihrer Einheit in der Wahrheit nicht aus. Sieht sie sich dazu nicht mehr in der Lage, wird sie zerbrechen.

(10) Eine entscheidende Frage im gesamten Text betrifft die Verbindlichkeit bestimmter Auslegungen der Offenbarung in der Tradition der Kirche. Dies wird vor allem deutlich hinsichtlich der Debatte um die Möglichkeit einer Ordination von Frauen zu den sakramentalen Ämtern, aber auch hinsichtlich der Unterscheidung von ordinierten und nicht-ordinierten Christen und der Amtsvollmacht des Bischofs. Generell vertritt das Papier ein „Verständnis von Überlieferung als vitalem, kreativem Prozess der Aneignung und Erneuerung des in der Schrift bezeugten apostolischen Glaubens“ (ZZ. 173-175). Es spricht von einer „Weiterentwicklung“ der kirchlichen Lehre (Z. 211) und schlägt ausdrücklich Voten über die oben genannten Themen vor, wohl wissend, dass damit Fragen der Glaubenslehre berührt werden. Dieses Vorgehen gehört zu den Richtungsentscheidungen des Textes, hinsichtlich derer keine Einigkeit zu erwarten ist.

(11) Der Textentwurf plädiert für eine Gewaltenteilung in der Kirche nach Legislative, Exekutive und Judikative gemäß dem Vorbild moderner Demokratien (vgl. ZZ. 920-921). Eine Umsetzung würde vor allem das Amt des Diözesanbischofs betreffen. Dieses

Plädoyer wird funktionalistisch begründet, aber nicht hinreichend im Rahmen einer Theologie des geweihten Amtes reflektiert.

Wie das Papier selbst zitiert (vgl. ZZ. 957-967; 983-988), hat das Zweite Vatikanum das Bischofs- und Priesteramt von seinem Handeln in der Person Christi nach den drei Ämtern der Lehre, Leitung und Heiligung bestimmt. Leider geht der Text auf die inhaltlichen Aussagen des Konzils über das Leitungsamt des Bischofs und die Anteilnahme daran durch den Priester an keiner Stelle detaillierter ein. Geschähe dies würde rasch deutlich werden, dass bestimmte der gewünschten Reformen damit nur schwer in Einklang zu bringen sind.

(12) Die Partizipation aller Kirchenmitglieder „an allen kirchlichen Vollzügen“ wird als „Recht und Pflicht“ mit Gründung in Taufe und Firmung vorgestellt (ZZ. 466-467). Ausdrückliches Ziel ist eine „gleichberechtigte Teilhabe“ (vgl. Z. 1126) der Laien mit „verbriefte[n] Rechte[n]“ (vgl. Z. 1169) auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens (Lehre, Leitung und Heiligung).

Die Beschlussvorlage zur „Mitbestimmung der Gläubigen“ hat zum Inhalt, dass Pfarrer in allen wichtigen Entscheidungen alternativlos an die Zustimmung von Laiengremien gebunden werden und Bischöfe diesbezüglich eine weitreichende Selbstverpflichtung eingehen sollen (ZZ. 2056ff.). Diese Forderungen gehen noch weit über das hinaus, was etwa in der Schweizer Kirche bereits verwirklicht ist, und würden die römisch-katholische Kirche weithin nach dem Vorbild synodaler Strukturen umgestalten, wie sie etwa im Altkatholizismus realisiert sind. Über den Widerspruch zum geltenden Kirchenrecht ist sich der Text im Klaren und fordert darum eine umfassende Anpassung desselben. Den Versuch, die eigenen Vorschläge mit der Lehre über die Vollmachten des Weiheamtes im Zweiten Vatikanum zu begründen, unternimmt das Papier auch hier nicht. Stattdessen werden zur Begründung nur diejenigen einschlägigen Aussagen des Konzils herangezogen, welche die Einbeziehung aller Getauften in die Sendung der Kirche betonen (LG 10-31; vgl. ZZ. 828-834). Sie werden in den umgreifenden Kontext einer biblischen Charismenlehre mit pneumatologischem Schwerpunkt gestellt, der gegenüber die christologisch fundierte Amtstheologie des Konzils verschwiegen wird.

Um die Reformwünsche mit dem geltenden Verständnis des Kirchenamtes zu vermitteln, setzt das Papier auf eine stärkere Trennung von Weihe- und

Jurisdiktionsgewalt (ZZ. 997-1004). Es sei angemerkt, dass damit eine Unterscheidung stark gemacht wird, die das Konzil mit seinem einheitlichen Begriff der *sacra potestas* eigentlich überwinden wollte. Es ist zweifellos richtig, dass dies nicht gelingen konnte und eine Differenzierung der beiden Dimensionen unverzichtbar bleibt. Allerdings bedeutet dies noch lange nicht, dass auf dieser Basis eine praktisch schrankenlose Übertragung von Leitungsvollmachten auf Nicht-Ordinierte legitimierbar wird. Hier wäre exakt zu fragen, welche Beteiligung an der pastoralen Sendung der Kirche Laien tatsächlich genuin kraft Taufe und Firmung zukommt, welche ihnen unter besonderen Umständen (z.B. angesichts des Priestermangels) durch die kirchliche Autorität gewährt wird und welche grundsätzlich ausgeschlossen bleibt.

Tatsächlich unterscheidet das Konzil exakt zwischen demjenigen Apostolat, das allen Katholiken kraft Taufe und Firmung eigentümlich ist, und der Möglichkeit, einzelne Laien „in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie“ bzw. „zu gewissen kirchlichen Ämtern (...), die geistlichen Zielen dienen“ (LG 33), hinzuzuziehen. Diese Differenzierung wird in den Vorschlägen des Papiers nicht immer beachtet, wie etwa die Nennung der Taufspendung durch Laien in einer Reihe mit deren Unterrichtstätigkeit oder karitativen Diensten belegt (ZZ. 1014-1015).

(13) Der Text kann in weiteren theologischen Detailpunkten nicht überzeugen.

- In ZZ. 125-127 wird formuliert: „Dieses Zeugnis aber, dass der schöpferische Geist Gottes, der in der Welt ist und alle Kräfte guten Willens zu mutiger, wirkmächtiger Arbeit am Gemeinwohl ruft, ist unsere Hauptaufgabe“ (vgl. auch ZZ. 480-481).

Dagegen ist zu sagen: Die Hauptaufgabe der Kirche besteht nicht darin, das Gemeinwohl einer Gesellschaft zu befördern, sondern Menschen das Heil des dreieinigen Gottes – Vergebung der Sünden und ewiges Leben in der Gemeinschaft mit ihm – anzusagen und zu vermitteln. Eine andere mehrfach im Text variierte Formel, der Anspruch an die Kirche bestehe darin, „die schöpferische Lebensmacht Gottes glaubhaft zu bezeugen und erfahrbar zu machen“ (ZZ. 161-162; vgl. ZZ. 182; 388-390), ist zwar angemessener, aber immer noch vage bis zur Gefahr der Inhaltslosigkeit.

- Die Überschrift von Abschnitt 5 lautet: „Wir folgen dem Programm, Zeichen und Werkzeug der Einheit und des Heils zu sein“ (ZZ. 706-707).

Es ist auffällig, dass die sakramentale Wirklichkeit der Kirche hier nicht als ihr von Christus eingestiftete Wesensbestimmung betrachtet, sondern mit dem politisch klingenden Titel eines „Programms“ gekennzeichnet wird, dessen Verwirklichung (oder Verfehlung) offenbar ganz in der Hand derjenigen Menschen liegt, die zu einer bestimmten Zeit in der Kirche zusammenfinden (vgl. bes. ZZ. 791-803). Das Papier lässt die Überzeugung von einer objektiven Heiligkeit der Kirche vollständig vermissen, die ihr selbst angesichts schwerster Verfehlungen ihrer Glieder nicht genommen werden kann und ohne die es überhaupt keine Basis für echte Reform der Kirche in Situationen gäbe, in denen menschliches Versagen ihre sakramentale Zeichenhaftigkeit verdunkelt.

- Der Text zeigt Vorbehalte gegenüber dem Begriff des „Laien“ in der Kirche, da zuweilen von „sogenannten“ Laien gesprochen (ZZ. 253-254), zuweilen der Begriff in Anführungszeichen gesetzt wird (vgl. Z. 367). Besser wäre es, die Problematik klar zu artikulieren und ggf. einen Begriff zu verwenden, den man für angemessener erachtet.

- Unberücksichtigt bleiben im Papier die aus dem Jurisdiktionsprimat des Papstes folgenden Rechte und mögliche Folgerungen des vorgeschlagenen Reformprogramms für sein Verständnis. Daraus ergibt sich die Frage: Soll die Forderung nach einer konsequenten Gewaltenteilung in der Kirche, welche u.a. die „Möglichkeit zur Appellation an eine höhere, unabhängige Instanz“ (Z. 1344) einschließt, auch päpstliche Entscheidungen betreffen? Warum fordert man Beteiligung von Laien an der Bischofswahl, aber nicht an der Papstwahl? Gelten die im Papier für die Wahl und ggf. Abwahl von Bischöfen vorgeschlagenen Regelungen nur für (die weltkirchlich betrachtet äußerst wenigen) Diözesen, wo auch jetzt schon Wahlen durch Domkapitel vorgesehen sind, oder für alle Diözesen, auch die mit freiem Ernennungsrecht des Papstes? Solange solche und ähnliche Fragen überhaupt nicht reflektiert werden, bleibt die Aussage des Textes, der Synodale Weg stärke die Einheit mit dem Papst (ZZ. 1331-1332), eine bloße Behauptung.

- Die zahlenmäßig wenigen Zitate von Papst Franziskus im Text sind kritisch unter der Hinsicht zu überprüfen, ob sie tatsächlich diejenigen Thesen belegen, in deren Kontext sie angeführt werden. Dies ist in ZZ. 1110-1115 kaum zu erkennen, in ZZ. 616-619, 867-880 und 2151-2152 zumindest zweifelhaft. Leider nimmt das Dokument auf das Schreiben von Franziskus „An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland“ von 2019 keinerlei Bezug. Das Lehramt früherer Päpste spielt für die Argumentation dieses Papiers überhaupt keine positive Rolle. An einer einzigen Stelle wird auf eine Äußerung von Johannes XXIII. angespielt (ZZ. 546-548). Von dem Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* Johannes Pauls II. grenzt man sich kritisch ab (ZZ. 1295ff.). Hier zeigt sich implizit eine theologische Einseitigkeit.