

LABORATORIUM WELTKIRCHE

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 322

LABORATORIUM WELTKIRCHE



LABORATORIUM WELTKIRCHE

Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale

Herausgegeben von
Judith Gruber, Gregor Maria Hoff,
Julia Knop und Benedikt Kranemann

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02322-4

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83322-9

Inhalt

Vorwort	9
-------------------	---

Teil 1:

Die Kirchliche Vision von *Querida Amazonia*

Synodalität: Programm und Prozess. Erfahrungen und Herausforderungen der Amazonien-Synode	13
<i>Julia Knop</i>	

Interkulturelle Dynamiken und ekklesiale Spannungen einer Weltkirche. Die Amazonien-Synode als „kulturelles Laboratorium“ praktizierter Synodalität	25
<i>Margit Eckholt</i>	

Synodalität kultivieren: In Leben und Struktur der Kirche von Amazonien wie der Weltkirche	49
<i>Birgit Weiler MMS</i>	

Globale Wechselwirkungen des Lokalen. Die Amazonien-Synode als Paradigma einer dezentralen synodalen Weltkirche	66
<i>Martin Kirschner</i>	

De memoria. Kulturveränderung und geschichtliche Verantwortung in der Erneuerung der Kirche	86
<i>Christian Tauchner SVD</i>	

Teil 2:

Inkulturation in Amazonien und der Weltkirche. Die Liturgie als Modellfall

Liturgie – Kultur – Inkulturation. Die Amazonien-Synode in liturgiewissenschaftlicher Perspektive	107
<i>Benedikt Kranemann</i>	

Die Amazonien-Synode und das Potenzial der liturgischen Inkulturation	118
<i>Gerard Rouwhorst</i>	
Amazonien-Synode. Aufruf zu einer partizipativen, zeitsensiblen Liturgie	138
<i>Birgit Jeggle-Merz</i>	
Liturgische Inkulturation im Kontext des US-amerikanischen katholischen multiethnischen Experiments	154
<i>Nathan Chase</i>	

Teil 3:

Befreiungstheologie als Folie zum Verständnis der Synode

Die Amazonien-Synode – befreiungstheologische Dimensionen	173
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Die Befreiung Amazoniens	185
<i>Eneida Jacobsen</i>	
<i>Querida Amazonia</i> : Ein lateinamerikanisches Biom als „Schule der Theologie“?	205
<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>	
Theologie am Kipppunkt. Die Synode für Amazonien als Meilenstein der Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung	221
<i>Stefan Silber</i>	
Integrales Denken, Integrale Ökologie und Integrale Befreiung. Impulse aus der Amazonien-Synode für Europa	236
<i>Martina Fornet-Ponse / Thomas Fornet-Ponse</i>	

Teil 4:

Die Synode im Horizont postkolonialer Diskurse

Die Amazonien-Synode in der Rezeption der Weltkirche. Ökologische Dimensionen – postkoloniale Perspektiven – ekklesiologische Konsequenzen	253
<i>Judith Gruber</i>	

„Für das Tsimane-Volk ist der Wald heilig“. Eine ökotheologische Topologie der Amazonien-Synode . . .	263
<i>Dietmar Müßig</i>	
Dekoloniale Impulse für die Weltkirche im Lichte der Synodalität. (Dis-)Kontinuität der kirchlichen Praxis und Lernen von den indigenen Völkern Amazoniens	280
<i>Regina Reinart</i>	
Zur Neuformatierung von Ekklesiologie im Rahmen von Synodalität. Postkoloniale Reflexionen und Handlungsperspektiven	297
<i>Sigrid Rettenbacher</i>	
Autor:innenverzeichnis	319

Vorwort

Die Amazonien-Synode, die im Jahr 2019 in Rom stattfand, und das nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia* (2020) stellen für die Theologie in Europa und nicht zuletzt im deutschen Sprachgebiet eine Herausforderung dar. Doch werden sie bislang in ihrer visionären Kraft wie in ihrer Begrenztheit zu wenig wahrgenommen.

Wie können die Ergebnisse und die Erfahrungen dieser Synode welt- wie ortskirchlich rezipiert werden? Was bedeutet die Amazonien-Synode für die deutsche Kirche – für ihre eigene ekklesiale Realität und ihre synodale Vision, aber auch für ihre Wahrnehmung anderer Weltregionen? Auf dieser Linie wendet sich die vorliegende *Quaestio Disputata* in vier Diskursen der Amazonien-Synode zu:

Ein erster Teil widmet sich ekklesiologischen Fragen. Die Autor:innen untersuchen die Bedeutung der römischen Sonder-Synode für welt- und ortskirchliche Fragen, die Leben und Selbstverständnis der Kirche betreffen. Sie loten Möglichkeiten und Grenzen der weltkirchlichen Rezeption einer römischen Synode aus und fragen sowohl inhaltlich als auch prozedural nach: Was bedeutet es, wenn eine auf eine Ortskirche bezogene Synode in der Weltkirche aufgegriffen wird? Was kann die Rezeption für die Herausforderungen in einer anderen Ortskirche, konkret: mit Blick auf die Ämterfrage und die Ekklesiologie, erbringen?

Die Inkulturation als Thema der Amazonas-Synode steht im Mittelpunkt des zweiten Teils (kulturelle Dimension). Die Autor:innen diskutieren aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive die heutige Relevanz des Konzepts der Inkulturation. Die Beiträge wenden sich im Gespräch mit den Dokumenten der Amazonien-Synode der Frage zu, was im 21. Jahrhundert geeignete Denkmodelle für die Begegnung von Liturgie und Kultur sein könnten. Dabei kommt die Ambivalenz von Kultur zur Sprache, aber auch die Notwendigkeit, die eigene liturgische Tradition kritisch zu sichten. Ein Zusammenhang zwischen Inkulturation und der Notwendigkeit, auf eine neue Art Kirche zu sein, wird postuliert. Die sehr unterschiedlichen Herausforderungen für Inkulturation je nach Kulturraum, Gesellschaft, Ethnie, aber beispielsweise auch in Migrationsbewegungen werden greifbar.

Der dritte Teil (soziale Dimension) nimmt die Befreiungstheologie als Folie zum Verständnis der Synode. Welche Impulse hat die Synode für die Weiterentwicklung der Befreiungstheologie im Dialog zwischen südamerikanischer und europäischer Theologie gegeben? Welche Anstöße erwachsen daraus für sozialethische Debatten in Europa, etwa den Umgang mit der Armutsproblematik? Im Spiegel dieser Fragen steht die Anregungskraft einer Theologie der Befreiung zur Diskussion, die sich auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts einstellt – nicht zuletzt angesichts einer sich vollziehenden ökologischen Katastrophe.

Der vierte Teil (ökologische Dimension) schließlich ordnet die Synode in den Kontext postkolonialer Diskurse ein. Kann die Synode zum Anstoß werden, postkoloniale Denkansätze stärker als bisher in der Theologie zu verankern? Und wie kann die Rezeption dieser Synode erfolgen, ohne in koloniale Denkmuster zurückzufallen? Entlang dieser Fragen lotet dieser Teil die ökologischen Dimensionen, dekolonialen Perspektiven und ekklesiologischen Konsequenzen einer Rezeption der Amazonien-Synode in der Weltkirche aus.

Die Beiträge dieser *Quaestio Disputata* sollen die Diskussion um die Synode und das nachsynodale Apostolische Schreiben *Querida Amazonia* anregen, aber auch die weltkirchliche Bedeutung des Ereignisses der Amazonien-Synode zur Geltung bringen.

Für die Unterstützung bei der redaktionellen Bearbeitung und Durchsicht der Beiträge danken wir Dominik Abel, Johanna Birkefeld, Antonia Dölle, Magdalena Lorek, Raphael Neuschäfer, Marina Pinheiro Teixeira und Jens Van Rompaey. Unser Dank gilt auch Johanna Rahner und Thomas Söding für die Aufnahme des Bandes in die *Quaestiones Disputatae* sowie Clemens Carl für die umsichtige und geduldige Begleitung des Buchprojektes.

*Judith Gruber, Gregor Maria Hoff, Julia Knop,
Benedikt Kranemann, im Februar 2022*

Teil 1:
Die Kirchliche Vision von *Querida Amazonia*

Synodalität: Programm und Prozess

Erfahrungen und Herausforderungen der Amazonien-Synode

Julia Knop

Römische Bischofssynoden werden seit 1965 in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen abgehalten.¹ Es gibt „ordentliche“ wie die 14. Generalversammlung der Bischofssynode zur „Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“², die vom 4. bis 25. Oktober 2015 in Rom stattfand, und „außerordentliche“ wie deren Vorbereitung, die als dritte außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode unter dem Titel „Pastorale Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung“³ vom 5. bis 19. Oktober 2014 in Rom abgehalten wurde. Und es gibt „besondere“ Versammlungen der Bischofssynode, die i. d. R. regionenspezifische Themen behandeln, wie jene, die vom 6. bis 27. Oktober 2019 unter dem Titel „Amazonien: Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie“ in Rom tagte.⁴

Obgleich auf einen definierten kulturellen bzw. ökologischen Raum konzentriert, stießen die Beratungen und Ergebnisse dieser Sondersynode in aller Welt auf großes Interesse. Das lag natürlich daran, dass die ökologische Bedeutung Amazoniens für das globale Klima außer Frage steht. „Ganzheitliche Ökologie bedarf des Einsatzes für sozio-kulturelle und ökologische Gerechtigkeit, für Rohstoff-, Klima-, Gender- und Bildungsgerechtigkeit. Sie erfordert

¹ Daten, Themen und Versammlungen sowie Dokumente finden sich unter https://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ge.htm (Zugriff: 12.2.2022).

² Vgl. Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, hg. vom Sekretariat der DKB, Bonn 2015 (AH der DBK 276).

³ Vgl. Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, hg. vom Sekretariat der DKB, Bonn 2014 (AH der DBK 273).

⁴ Vgl. Querida Amazonía, 2020, in: <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/en.html> (Zugriff: 12.2.2022).

ebenso die Verteidigung der Menschenrechte. Das zeigt sich im Amazonasgebiet in aller Deutlichkeit.“⁵

Ein spezifisch kirchliches Interesse richtete sich darauf, wie sich diese Synode zu ekklesiologischen Fragen verhalten würde, die sich im 21. Jahrhundert nicht nur in Lateinamerika und der Karibik, sondern auch in anderen Regionen der Weltkirche stellen. Natürlich lassen sich Antworten aus einer Region dieser Welt nicht ohne Weiteres auf andere Regionen übertragen. Dennoch erhoffte man sich Impulse, die, entsprechend adaptiert, auch für Herausforderungen hilfreich sein könnten, die sich andernorts stellen.

Dabei sind nicht nur kirchliche Ämter und Strukturen von Interesse, sondern auch kirchliche Prozeduren. Welche (neuen) Erfahrungen von Synodalität werden am Amazonas entwickelt und kommen während der Bischofssynode am Tiber zum Tragen? Inwiefern verändern diese Erfahrungen das Zueinander der Ortskirchen und ihr Verhältnis zur römischen Zentrale? Gelingt es, etwaige Spannungen (anders als bisher) auszugleichen bzw. zu kultivieren? Lässt sich daraus Neues lernen, wie Divergenzen und Konflikte in der Weltkirche (besser) bearbeitet werden können? (Wie) Können Katholik:innen in Europa die Ergebnisse, aber auch die prozedural gewonnenen Erfahrungen der Amazonien-Synode rezipieren und für ihre ortsspezifischen Fragen fruchtbar machen?

*Margit Eckholt*⁶ beschreibt produktive Spannungsverhältnisse, die im Zuge der Amazonien-Synode aufkommen: zwischen Zentrum und Peripherie, Lokalität und Universalität, Lehre und Leben, Pastoral und Dogma. Synodalität wird einerseits als theologisches Programm, andererseits als pastoraler Prozess kenntlich. Vormalig scharf – oder zumindest theoretisch – getrennte Bereiche, Themen und Zuständigkeiten werden fluid; neue Erkenntnisse ergeben sich im Prozess der wechselseitigen Bezugnahme, der Multiperspektivität und -lokalität der Akteure.

Das zeigt sich zum Beispiel darin, wie Franziskus selbst sein eigenes Schreiben *Querida Amazonia* (2.2.2020)⁷ in den Prozess der Amazo-

⁵ B. Weiler, Synodalität kultivieren. In *Leben und Struktur der Kirche von Amazonien wie der Weltkirche*, in diesem Band 49–65, hier: 54.

⁶ M. Eckholt, Interkulturelle Dynamiken und ekklesiale Spannungen einer Weltkirche. Die Amazonien-Synode als „kulturelles Laboratorium“ praktizierter Synodalität, in diesem Band: 25–48.

⁷ *Papst Franziskus*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia*,

nien-Synode einordnet. In den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. hatte das nachsynodale apostolische Schreiben, das einem synodalen Prozess von Bischöfen üblicherweise folgt, diesem Prozess ein Ende gesetzt. Es wurde als autoritative päpstliche Interpretation der kollegialen bischöflichen Beratungen verständlich, deren Erkenntnisse dann pastoral zu rezipieren waren. Franziskus positioniert sich anders: Mit *Querida Amazonia* tritt er selbst in einen synodalen Prozess hinein, der lange vor der Zusammenkunft der bischöflichen Synodenteilnehmer in Rom begonnen hatte und mit dem päpstlichen Schreiben nicht endete. In den Monaten vor der besonderen römischen Bischofssynode im Oktober 2019 in Rom gab es in den Ländern Amazoniens eine intensive Phase der Beratung, die letztlich bis zur Ankündigung der Synode Ende 2017 zurückreicht. Nach Abschluss der Bischofssynode und nach *Querida Amazonia* wurden in den Kirchen Amazoniens zudem neue synodale Formate implementiert, in denen Synodalität verstetigt wurde.

Das Ereignis „Römische Bischofssynode“ ist im Falle der Amazonien-Synode also Teil eines sehr viel größeren synodalen Prozesses geworden, der viele verschiedene Akteure der Orts- und der Weltkirche miteinander verbindet und voneinander lernen lässt. Entscheidendes geschah nicht nur und nicht erst am Tiber, sondern lange vorher und vielleicht noch deutlicher nachher am Amazonas. Die bischöflichen Beratungen in Rom waren, wie sich ex post zeigte, nicht der vorletzte Höhepunkt, der nur noch von deren päpstlicher Interpretation übertroffen wurde. Sie war vielmehr ein wichtiger Zwischenhalt, der der Vergewisserung und Verständigung zwischen „Peripherie“ und „Zentrale“ diene.

Mit *Querida Amazonia* lud Papst schließlich die Weltkirche ein, diese panamazonischen Prozesse wahrzunehmen und gut zu studieren; er empfahl, „das Schlussdokument⁸ [...] ganz zu lesen“ (QA 3).

2. Februar 2020, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 222), Bonn 2020 (= QA).

⁸ Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien (6.–27.10.2019), Amazonien. Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument (25.10.2019), übers. v. N. Arntz/T. Schmidt, Aachen/Essen 2019 (= SAS). Es findet sich auch in der deutschen Ausgabe von *Querida Amazonia*, mit Angabe der jeweiligen Abstimmungsergebnisse: *Papst Franziskus*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia*, 2. Februar 2020, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 222), Bonn 2020 (= QA), 73–158.

Er selbst wollte es „offiziell vorstellen“ (QA 3), aber weder „zitieren“ (QA 3)⁹ noch „ersetzen oder [...] wiederholen“ (QA 2). Er wollte stattdessen „zum Ausdruck bringen, welche Resonanz dieser Weg des Dialogs und der Unterscheidung in mir hervorgerufen hat“ (QA 2). Adressat:innen von *Querida Amazonia* sind insofern nicht nur, vielleicht nicht einmal in erster Linie die Kirchen Amazoniens, sondern „das Volk Gottes [in aller Welt] und [...] alle Menschen guten Willens“, wie es in der Adresse des Schreibens heißt. Sie mögen sich von den Erfahrungen der Katholik:innen am Amazonas inspirieren lassen: „Gott gebe es, dass sich die ganze Kirche von dieser Arbeit bereichern und anregen lässt, dass sich die Hirten, die gottgeweihten Männer und Frauen und die gläubigen Laien in Amazonien um ihre Umsetzung bemühen und dass diese Arbeit irgendwie alle Menschen guten Willens inspiriert.“ (QA 4)

Diese Eingliederung der römischen Zentrale in die vielgestaltigen Prozesse der Kirchen in aller Welt ist bemerkenswert. Rom wird hier durch die Weise, wie Franziskus den laufenden synodalen Prozess rezipiert, prozedural und epistemisch relativiert, d. h. in Beziehung gesetzt. Frühere Bischofssynoden während der Pontifikate Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. waren darauf ausgerichtet, die vielen Ortskirchen der Welt über ihre bischöflichen Repräsentanten auf die päpstliche Leitung der Weltkirche hin zu orientieren. Der synodale Prozess der Bischöfe fand jeweils mit einer authentischen päpstlichen Interpretation seinen offiziellen chronologischen und hermeneutischen Abschluss. Papst Franziskus eröffnete umgekehrt mit *Querida Amazonia* neue synodale Optionen. Er setzte ausdrücklich keinen autoritativen Schlusspunkt. Er trat vielmehr in seiner Rolle als Papst in diesen Prozess ein; er wurde vom final urteilenden Beobachter zum Teilnehmer. Und die römische Kurie wurde vom Mittelpunkt einer zentripetalen Bewegung der Weltkirche nun in umgekehrter, zentrifugaler Richtung auf die panamazonische „Peripherie“ hin orientiert.

Als Paul VI. die römische Bischofssynode 1965 installierte,¹⁰ hatte er zwar durchaus dem Konzilsprogramm Rechnung getragen, den päpstlichen Primat kollegial einbetten zu wollen. Dies tat er jedoch

⁹ Darin besteht ein signifikanter Unterschied zur außerordentlichen Familiensynode 2014 (s. Anm. 2), die er in *Amoris Laetitia* breit aufgegriffen hat.

¹⁰ *Papst Paul VI., Motu Proprio Apostolica sollicitudo* I, 15. September 1965, in: AAS 57 (1965), 776.

kraft seiner päpstlichen Autorität und zugunsten dieser päpstlichen Autorität. Er hatte die konkrete Gestaltung und Kompetenzbeschreibung dieser neuen synodalen Institution den Konzilsdebatten entzogen. Sechs Wochen vor der Promulgation des einschlägigen Konzilsdekrets *Christus Dominus* über die Hirten Sorge der Bischöfe hatte er die römische Bischofssynode *motu proprio* nicht als Institution kollegialer Lehre und Leitung, sondern als Beratungsorgan seiner primatialen Lehr- und Leitungsgewalt eingerichtet.¹¹

Diese Linie führte die Internationale Theologische Kommission¹² 2018 letztlich weiter. Sie verankerte zwar Franziskus' programmatisches Votum zugunsten von mehr Synodalität sehr viel stärker in der kirchlichen Basis, als dies in der Praxis der Vorgängerpontifikate üblich war. Als römisch-katholisches Spezifikum synodaler Prozesse benannte und fixierte die Kommission aber weiterhin deren hierarchische Gliederung und amtliche Finalisierung (Syn 67–70). Beratung und Entscheidung müssten personell und prozedural klar unterschieden werden. Die Gläubigen sollten umfassend konsultiert werden; Entscheidungen fällen dürften aber nur Bischöfe. „Der synodale Vorgang muss sich im Leib einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft vollziehen. In einer Diözese, zum Beispiel, muss zwischen dem Prozess der Erarbeitung einer Entscheidung (*decision-making*) durch gemeinsame Unterscheidung, Beratung und Zusammenarbeit und dem pastoralen Treffen einer Entscheidung (*decision-taking*) unterschieden werden, das der bischöflichen Autorität zusteht, dem Garanten der Apostolizität und der Katholizität.“ (Syn 69)

In den Monaten vor der Amazonien-Synode in Rom wurden in Lateinamerika und der Karibik über 50 territoriale Treffen zur gemeinsamen Beratung abgehalten. Insgesamt 87.000 Menschen beteiligten sich an den verschiedenen analogen und digitalen Formaten des Austauschs. Nicht nur diese hohe Anzahl der Beteiligten beeindruckt, sondern auch ihre Zusammensetzung: Gerade jene Menschen sollten

¹¹ Vgl. dazu J. Knop, Synodalität von oben nach unten. Der lange Schatten des Ersten Vaticanums, in: dies., M. Seewald, Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 217–232, hier: 218–223.

¹² Internationale Theologische Kommission, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche, 2. März 2018 (VApSt 215) Bonn 2018 (= Syn); vgl. dazu die Beiträge in: M. Graulich/J. Rahner (Hg.), Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs (Quaestiones disputatae 311) Freiburg i. Br. 2020.

echte Gesprächspartner:innen werden, deren Leben sonst wenig Beachtung und deren Stimme sonst wenig Gehör findet: Menschen aus den ursprünglichen und den afroamerikanischen Völkern, Migrant:innen in den Amazonasstädten, Flussanrainer, Bewohner:innen der Armenviertel, unter ihnen viele junge Menschen und viele Frauen. Deren hohe Präsenz und Beteiligung in allen Phasen des synodalen Prozesses beurteilt *Birgit Weiler* als „historisches Moment der katholischen Kirche“¹³.

Auch während der drei Wochen synodaler Beratung in Rom, also während des Ereignisses „römische Bischofssynode“, wurden mit 17 Repräsentant:innen verschiedener ursprünglicher Völker Amazoniens und 35 Frauen (als *auditores*) sowie einigen Expertinnen (*periti*) zumindest vorsichtig neue Wege eingeschlagen. Dass sie weiterhin nur Rede-, aber kein Stimmrecht in den Plenarsitzungen hatten und dass Expert:innen gar nicht im Plenum, sondern lediglich in Arbeitskreisen (*Circuli Menori*) zu Wort kommen konnten, sofern der Koordinator dies für angemessen hielt, zeigte freilich, dass in Sachen Partizipation noch kein römisch-katholischer Durchbruch erfolgt ist. Weiterhin gilt, wenigstens in Rom, dass Lai:innen beraten und Bischöfe entscheiden und dass insbesondere Frauen nur dann gehört werden, wenn (ordinierte) Männer sie hören wollen.

Am Amazonas gilt diese strikte, am Bischofsstand orientierte Unterscheidung der Rollen und Kompetenzen aber nicht mehr in solcher Eindeutigkeit. Das wurde durch die örtlichen Beratungen im Vorfeld und während der römischen Amazonien-Synode vorbereitet. Deren Texte dokumentieren wichtige Momente des synodalen Prozesses. Wichtiger als diese Texte dürften aber die synodalen Prozesse und Formate sein, die *nach* der Synode in Rom vor Ort in Gang gesetzt und schließlich auch instituiert wurden. Wenige Monate nach der Publikation von *Querida Amazonia*, im Sommer 2020, wurde die Kirchenkonferenz (nicht: Bischofskonferenz!) Panamazoniens (*Conferencia Eclesial Amazónica*, CEAMA) gegründet. Der Impuls dazu geht auf Beratungen der Bischofssynode zurück. Deren Schlussdokument¹⁴ hatte in der Nr. 115 die Einrichtung eines neu formatierten (allerdings weiterhin bischöflichen) Leitungsorgans empfohlen, „das die Synodalität zwischen den Kirchen der Region

¹³ B. Weiler, Synodalität kultivieren (s. Anm. 5), 18.

¹⁴ Vgl. Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien (s. Anm. 8).

voranbringt, dabei behilflich ist, das amazonische Antlitz dieser Kirche zu konturieren [...]. Dieses bischöfliche Organ sollte als beständige repräsentative Institution bestehen, welche die Synodalität im Amazonasgebiet stützt, mit dem [Lateinamerikanischen Bischofsrat] CELAM durch eine eigene, einfach organisierte Struktur verbunden ist und auch mit [dem reformorientierten panamazonischen Netzwerk] REPAM [Red Eclesial Panamazónica] zusammenarbeitet. [...] Dieses Organ könnte als Bindeglied fungieren, um auf kontinentaler und internationaler Ebene kirchliche und sozial-ökologische Netzwerke bzw. Initiativen miteinander zu verknüpfen.“

Im Oktober 2021 erhielt CEAMA die kirchenrechtliche Anerkennung als öffentliche Körperschaft kirchlichen Rechts durch Papst Franziskus. Vorausgegangen waren monatelange, dem Vernehmen nach zähe Beratungen und schwierige Verhandlungen mit konservativen Kräften innerhalb und außerhalb des Vatikans. Auch Papst Franziskus hatte in seinem päpstlichen Schreiben *Querida Amazonia* eine solche Institution nicht ausdrücklich rezipiert. Er hatte, wie so oft, auf eine Förderung eines synodalen Stils, auf die Entwicklung einer synodalen Kultur abgehoben, deren institutionelle Implementierung aber nicht weiter bedacht oder gezielt vorangetrieben.

Die panamazonische Kirchenkonferenz setzt nun also neue katholische Standards synodaler Beratung und Entscheidung. Sie überschreitet nationale Grenzen. Lai:innen sind in der Plenarversammlung und auf Leitungsebene vertreten. Zu CEAMA gehören Bischöfe Amazoniens und Repräsentanten des Papstes, Vertreter:innen caritativer Organisationen, Ordensleute und Repräsent:innen der ursprünglichen Völker. Es handelt sich um ein stabiles, auf Dauer gestelltes synodales Gremium, in dem Beratung, Unterscheidung und Entscheidung partizipativ erfolgen. Seine Aufgabe ist es, die Impulse der Amazonien-Synode – und zwar nicht nur diejenigen, die Franziskus in *Querida Amazonia* ausdrücklich rezipiert hat – aufzugreifen und weiterzuführen und zu implementieren. Die Konferenz versteht sich als zentraler Knotenpunkt eines Netzwerkes kirchlicher und sozial-ökologischer Initiativen. Als institutionalisierte Größe synodaler Leitung in einem Netzwerk kirchlicher und ökologischer Initiativen geht die panamazonische Kirchenkonferenz erkennbar über den bisherigen Vorstellungshorizont und die synodale Praxis von Synodalität in der römisch-katholischen Kirche hinaus.

So wenig Papst Franziskus solche institutionellen Transformationen selbst vorantreibt, so sehr fordert er eine Kultur der Synodalität, die die ganze Kirche und alle Ebenen der Kirche prägen möge. Sein Augenmerk richtet sich auf die Qualität von Prozessen und Leitungshandeln, weniger auf eine Veränderung im Organigramm der Kirche. Viel zitiert ist seine Vorordnung der zeitlichen vor der räumlichen Dimension. „Dieses Prinzip erlaubt uns, langfristig zu arbeiten, ohne davon besessen zu sein, sofortige Ergebnisse zu erzielen. [...] Dem *Raum* Vorrang geben bedeutet sich vormachen, alles in der Gegenwart gelöst zu haben und alle Räume der Macht und der Selbstbestätigung in Besitz nehmen zu wollen. Damit werden die Prozesse eingefroren. Man beansprucht, sie aufzuhalten. Der *Zeit* Vorrang zu geben bedeutet [hingegen,] sich damit zu befassen, Prozesse in Gang zu setzen anstatt Räume zu besitzen. [...] Es geht darum, Handlungen zu fördern, die eine neue Dynamik in der Gesellschaft erzeugen und Menschen sowie Gruppen einbeziehen, welche diese vorantreiben, auf dass sie bei wichtigen historischen Ereignissen Frucht bringt.“¹⁵

Konflikte, Dichotomien und Polarisierungen will er, wie *Martin Kirschner* erläutert, weder autoritativ durch Entscheidungen der Spitze noch machtpolitisch über die Durchsetzung von Mehrheitsoptionen, sondern synodal über einen gemeinsamen Prozess der Wahrnehmung der Wirklichkeit und der Unterscheidung der Geister lösen. Diese ambitionierte Form gemeinsamer Entscheidungsfindung erfordert gemeinsame Wege, gemeinsame Energien, gemeinsame Veränderung. Solange konflikthafte und polarisierende Kräfte dominieren, ist Franziskus zufolge die Zeit noch nicht reif für eine Entscheidung. Diese sei dann kein geistgetragener Konsens, kein Zusammenstimmen der Vielen, sondern ein Sieg des Zentrums über die Peripherie, des Globalen über das Lokale, einer Mehrheit über eine oder mehrere Minderheiten oder der kirchlichen Autorität über die kirchliche Basis.

Dass Franziskus' prozeduraler Ansatz einen Paradigmenwechsel in Lehre und Praxis nicht nur nicht verhindern muss, sondern viel-

¹⁵ *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 194), Bonn 2013 (= EG), Nr. 223; Hervorhebung: J. K.

mehr initiieren kann, lässt sich an den beiden Familiensynoden und dem apostolischen Schreiben *Amoris Laetitia*¹⁶ nachvollziehen. AL dokumentiert zweifellos eine Veränderung der kirchlichen Ehelehre hin zu einer erneuerten Beziehungspastoral. Diese Veränderung wird aber nicht auf der Ebene der Lehre, des Katechismus und des Kirchenrechts vorgenommen, sondern sie beschreibt einen Ortswechsel derer, die für diese Lehre eintreten. Nicht Positionen (Standpunkte, Überzeugungen) der Lehre, sondern Positionen (Standorte, Rollen) der Lehrer wechseln.

Mittel- und langfristig dürften solche Positionswechsel des kirchlichen Lehramts auch das institutionelle Gefüge der Kirche und die Zuordnung von Zentrum und Peripherie, Orts- und Weltkirche verändern. Womöglich wirken sie mittel- und langfristig sogar nachhaltiger, als es eine autoritär gesetzte doktrinale Korrektur oder ein offensichtlicher kirchenpolitischer Kurswechsel vermöchte. Kurzfristig aber nimmt es nicht wunder, wenn solche Positionswechsel, verstanden als Rollenwechsel, gar nicht bemerkt werden. Die nachsynodalen Debatten und Konflikte um die richtige Interpretation von *Amoris Laetitia* konzentrierten sich darauf, ob eine vergleichsweise offen gehaltene Fußnote (AL 305³⁵¹) bereits eine Lehrkorrektur bedeutete oder nicht. Einen Paradigmenwechsel wahrzunehmen und zu verstehen, setzt offenkundig voraus, selbst einen Standortwechsel vorzunehmen. Erst vom neuen Standort aus wird deutlich, dass das Verhältnis von (Sitten-)Lehre und Pastoral, Theorie und Praxis, normativem Urteil und Lebensbegleitung grundsätzlich verändert worden ist, ohne dass Lehre, Theorie und Normativität vorab und autoritativ verändert worden wären.

Die integrale Umkehr, zu der das Schlussdokument der Amazonien-Synode auffordert, verbindet kirchliche und politische, ökonomische, ökologische und kulturelle Dimensionen. Die Verantwortlichen stimmen grundsätzlich ein in ein Verständnis von Synodalität als „*modus vivendi et operandi* der Kirche als Gottesvolk, das seine Existenz als Gemeinschaft und Weggemeinschaft manifestiert und konkretisiert“ (Syn 6). Sie realisieren neue Formen katholischer Synodalität, sie erproben eine erneuerte *Kultur* gemeinsamen

¹⁶ Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie, 19. März 2016, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAPs 204), Bonn 2016 (= AL).

Wirkens. Aber sie verzichten dabei nicht darauf, deren *strukturelle* Absicherung zu fordern. „Synodalität ist eine verfassungsmäßige Dimension der Kirche. Wir können nur dann Kirche sein, wenn wir darauf achthaben, dass das gesamte Volk Gottes den *sensus fidei* wirksam ausüben kann.“ (SAS 88) Das gemeinsame Wahrnehmen und Bedenken der pastoralen Bedingungen vor Ort leiten die Synodenteilnehmer:innen also nicht nur zu einer spirituell erneuerten und praktisch veränderten Pastoral. Sie fragen auch nach deren institutioneller Sicherstellung: „Eine Kirche mit amazonischem Antlitz braucht Gemeinschaften, die vom synodalen Geist erfüllt sind und als authentische Organe der ‚Kommunion‘ durch Organisationsstrukturen, die dieser Dynamik entsprechen, gestützt werden. [...] Die Organisationsformen zur praktischen Verwirklichung von Synodalität können [...] variieren; sie werden Kommunion und Partizipation, Mitverantwortung und Dienstämter aller in Einklang bringen und dabei besonders beachten, dass Laien, zumal Frauen, an der kritischen Überprüfung und Entscheidungsfindung aktiv beteiligt werden.“ (SAS 92)

Hier kippt die synodale Programmatik von Papst Franziskus, inhaltliche Debatten, kirchliche Konflikte und kulturelle Ungleichzeitigkeiten im Zuge des Zusammenstimmens und Zusammenwirkens vieler unterschiedlicher Positionen „auf einer höheren Ebene“ zu überwinden, „wo sich jede der beiden Seiten mit der jeweils anderen zu etwas Neuem verbindet, aber dennoch sich selbst treu bleibt“ (QA 104), wo die Potenziale der verschiedenen Positionen ihre Kraft behalten und entfalten können. Im Schlussdokument der Bischofssynode werden ausdrücklich amtskirchliche Strukturen und ihre Veränderungsbedarfe angesprochen. Sie sollten zugunsten von mehr gesicherter „Beteiligung der Laien an Leben und Sendung der Kirche, in Beratungs- und Entscheidungsprozessen“ (SAS 94) ausgebaut und erweitert werden. Insbesondere „Frauen müssen viel entschiedener Leitungsaufgaben innerhalb der Kirche wahrnehmen, und die Kirche muss sie anerkennen und fördern, indem sie ihre Mitwirkung in Pastoralräten von Pfarreien und Diözesen oder auch in Leitungsinstanzen ausbaut.“ (SAS 101) „Eine große Anzahl von Konsultationen forderte, den ständigen Diakonat für Frauen einzurichten.“ (SAS 103)

In *Querida Amazonia* weist Franziskus die Forderungen, Frauen „zu den heiligen Weihen zu[zu]lassen“ (QA 100), ab mit einer Be-

gründung, die nur scheinbar dem Duktus eines vornehmlich spirituellen und habituellen Paradigmenwechsels entspricht. Die Zulassung der Frauen zu den sakramentalen Ämtern der Kirche bedeutete „eine Begrenzung der Perspektiven: Sie würde uns auf eine Klerikalisierung der Frauen hinlenken und den großen Wert dessen, was sie schon gegeben haben, schmälern. [...] Die Frauen leisten ihren Beitrag zur Kirche auf ihre eigene Weise und in dem sie die Kraft und Zärtlichkeit der Mutter Maria weitergeben. Auf diese Weise bleiben wir nicht bei einem funktionalen Ansatz stehen, sondern treten ein in die innere Struktur der Kirche. [...] Hier wird sichtbar, was ihre [der Frauen] spezifische Macht ist.“ (QA 100f.)

Franziskus argumentiert hier nicht mehr vom Vorzug der Zeit vor dem Raum, der Kultur vor der Struktur, der Pastoral vor der Lehre her. Es geht ihm nicht darum, Paradigmenwechsel auf habituellem Ebene zu initiieren statt sie doktrinär zu verordnen. An dieser Stelle unterbricht er selbst die Kultur synodalen Hörens und Zusammenwirkens, indem er, noch einmal Margit Eckholt, „an lehramtliche dogmatische Vorgaben anknüpft und diese bekräftigt [...]. Im Spannungsraum, den das Prinzip der Synodalität öffnet, wird nun [wieder] der universalkirchliche ‚Pol‘ in den Fokus gesetzt.“¹⁷ Die Dichotomien, mit denen er argumentiert, setzt er selbst: Klerikalisierung versus Förderung der Frauen, wesensgemäßes versus wesensfremdes Engagement, ein funktionales versus ein spirituell vertieftes Kirchenbild. Während er sonst die Idee der Wirklichkeit (EG 231–233), die kirchliche Institution der kirchlichen Kultur, die Lehre dem Leben nach- und unterordnet, stellt er hier überkommene Ideen (vom „Wesen“ der Frau, von der wahren Struktur und Lehre der Kirche) den Fragen, Bedürfnissen und Realitäten des Lebens in Panamazonien und andernorts normativ gegenüber.

Weder das Votum der an der Synode teilnehmenden Bischöfe, die Möglichkeit der Weihe von Frauen zu Diakoninnen zu prüfen, noch der Vorschlag, „dass die zuständige Autorität [...] Kriterien und Ausführungsbestimmungen festlegt, nach denen geeignete und in der Gemeinde anerkannte Männer zu Priestern geweiht werden können“ (SAS 111), findet in *Querida Amazonia* Aufnahme. *Christian Tauchner* macht darauf aufmerksam, dass eine (bisher nicht ab-

¹⁷ M. Eckholt, Interkulturelle Dynamiken und ekklesiale Spannungen einer Weltkirche (s. Anm. 6), 40.

sehbare) Ausweitung der römischen Zulassungsbedingungen zur sakramentalen Ordination, die Weihe ständiger Diakone oder weiterer personae probatae, nur eine Dimension des Problems lösen könnte, nämlich ein quantitativ und regional angemessenes Verhältnis von Priester:innen und Gemeinden. Es griffe aber zu kurz, nur die Zahl derer zu erhöhen, die im Rahmen eines überkommenen, auf „ritualisiertes Opfer, Satisfaktion und Transformation“ konzentrierten Verständnisses von Priester und Eucharistie „die Wandlung vollziehen können“¹⁸. „Die Eucharistie als Gemeinschaftsvollzug im [...] lateinamerikanischen Sinn kommt [in diesen Überlegungen aber] kaum vor. Dort will die Gemeinde im Gedächtnis und in Erinnerung die eigene Geschichte vor Gott bringen und mit Gott gehen, es soll nur sicher sein, dass jemand diese Memoria einbringt.“¹⁹ Die eigene Unterdrückungs- und Befreiungsgeschichte eucharistisch begehen zu wollen, die gemeindliche Liturgie als Resonanzraum der „Freude und Hoffnung, der Trauer und Angst“ (GS 1) derer erleben und feiern zu wollen, die tatsächlich vor Ort zusammen leben und zusammen feiern, stellt nicht nur eine quantitative, sondern v. a. eine qualitative Herausforderung überkommener, europäisch geprägter Theologien der Eucharistie und des ordinierten Amtes dar.

¹⁸ C. Tauchner, De memoria. Kulturveränderung und geschichtliche Verantwortung in der Erneuerung der Kirche, in diesem Band: 86–104, hier: 104.

¹⁹ C. Tauchner, De memoria (s. Anm. 18), 101.