

meinschaften und den Plan Gottes für das Menschengeschlecht als ganzes; aufzutreten gegen die Strukturen der Sünde in der Gesellschaft, sich an die Menschheit zu wenden mit dem Evangelium der Umkehr und Vergebung und Fürbitte einzulegen für die Welt. Sie ist gerufen, sich verantwortlich einzusetzen für Gerechtigkeit und Hilfsbereitschaft und die Gesellschaft herauszufordern und zu unterstützen in ihren Versuchen, eine gerechte Ordnung herzustellen; dabei darf sie freilich nie vergessen, daß im Lichte der Gerechtigkeit Gottes alle menschlichen Lösungen vorläufig sind. Während die Kirche so ihre Sendung wahrnimmt auf ihrer Pilgerschaft in dieser Welt, schaut sie aus nach „dem Ende, wenn Christus jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt“ (1 Kor 15, 24).

## Schlußbemerkung

32. Das Gleichgewicht und der innere Zusammenhang der wesentlichen Elemente der christlichen Lehre vom Heil ist im Laufe der Geschichte und ihrer Kontroversen teilweise verdunkelt worden. In unserer Arbeit haben wir versucht, dieses Gleichgewicht und diesen inneren Zusammenhang wiederzuentdecken und gemeinsam zum Ausdruck zu bringen. Wir sind uns einig, daß es in diesem Bereich keine Unterschiede theologischer Interpretation oder ekklesiologischer Gewichtung mehr gibt – weder innerhalb unserer Gemeinschaften noch zwischen ihnen –, die unsere fortbestehende Trennung rechtfertigen könnten. Wir glauben, daß unsere beiden Gemeinschaften hinsichtlich der wesentlichen Aspekte der Lehre vom Heil und der Rolle der Kirche in seinem Zusammenhang miteinander übereinstimmen. Uns ist auch deutlich geworden, welcher zentraler Stellenwert und welche tiefe Bedeutsamkeit der Botschaft von der Rechtfertigung und Heiligung innerhalb der gesamten Lehre vom Heil

auch für uns heute noch zukommen. Wir bieten unseren beiden Gemeinschaften unsere Übereinstimmung an als einen Beitrag zur Versöhnung zwischen uns, damit wir gemeinsam Zeugnis geben inmitten der Ängste, Kämpfe und Hoffnungen unserer Welt.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Das Dekret über die Rechtfertigung des Konzils von Trient wurde nach siebenjähriger Arbeit am 13. Januar 1547 verabschiedet und sollte als Ganzes gelesen werden. Es findet sich in Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum* (= DS) (Herder, Freiburg 1965) DS 1520–1583.

Die wichtigsten Dokumente und Autoren für die anglikanische Stellungnahme zu dieser Frage in der Zeit vor 1661 sind die XXXIX Artikel (1571); Cranmers Homilie „Of Salvation“ (1547), auf die sich Artikel XI bezieht; *Richard Hookers Learned Discourse of Justification* (1586); *Richard Fields Of the Church III*, Appendix, chapter 11 (1606); *John Davnants Treatise on Justification* (1631, übersetzt von Allport, 1844); *William Forbes Calm Considerations I* (posthum veröffentlicht 1658, übersetzt 1850).

<sup>2</sup> Für Richard Hooker „haben wir Anteil an Christus einesteils durch Anrechnung, nämlich wenn das, was er tat und für uns erlitt, uns zur Gerechtigkeit angerechnet wird; andernteils durch habituelle und wirkliche Eingießung, nämlich wenn Gnade innerlich mitgeteilt wird, während wir auf Erden sind, und danach in vollerer Maße, wenn wir an Leib und Seele ihm gleichgestaltet werden in Herrlichkeit“ (*Laws of Ecclesiastical Polity* V.LVI.11).

<sup>3</sup> Vgl. Artikel X der XXXIX Artikel: „Es steht nicht in unserer Macht, gute Werke zu tun, die annehmbar und wohlgefällig wären vor Gott, ohne daß seine Gnade in Christus uns zuvorkommt, damit wir guten Willen haben, und mit uns mitwirkt (cooperante), wenn wir guten Willen haben“. Darin klingt die Redeweise Augustins von „zuvorkommender“ und „mitwirkender“ Gnade nach (*De Gratia et libero arbitrio* 17. 33).

<sup>4</sup> *Simul iustus et peccator* ist eine lutherische, keine typisch anglikanische Formel. Sie erscheint nicht in dem tridentinischen Rechtfertigungsdekret. Das Zweite Vatikanische Konzil (*Lumen Gentium* 8) spricht von der Kirche als „heilig und stets der Reinigung bedürftig“ (*sancta simul et semper purificanda*). Das Paradox geht letztlich auf Formulierungen Augustins zurück.

<sup>5</sup> Mißverständnisse entstanden daraus, daß das lateinische „*mereor*“ ein Spektrum verschiedener Bedeutungen hat von „verdienen“ bis hin zu „gewürdigt werden“ und „erlangen“. Dieses Spektrum wird im christlich-lateinischen Sprachgebrauch der Patristik und des Mittelalters deutlich. Mit „Verdienst“ meinte das Konzil von Trient (DS 1545) nicht eine genaue Entsprechung zwischen Leistung und Lohn, außer im Falle Christi, sondern den Wert des Gutseins als etwas, das Gott in seiner Freigiebigkeit wohlgefällt, der nicht so ungerecht ist, solche „Liebesmühe“ der Gerechtfertigten zu vergessen (Hebr 6, 10).

# Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf

## Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche

*Ist das Subsidiaritätsprinzip, von mehreren Päpsten verkündet und bekräftigt, als ein der Sozialnatur des Menschen entsprungenes Grundprinzip gesellschaftlicher Organisation auch auf die Kirche anwendbar? Walter Kasper, Professor für Dogmatik in Tübingen, setzt sich mit einigen neueren Positionsbestimmungen auseinander und kommt zu dem Ergebnis: Ja, weil die Kirche, obwohl ihrer innersten Natur nach Geheimnis, auch gesellschaftliches Gebilde ist und insofern Grundprinzipien des Gesellschaftlichen auch auf sie Anwendung finden. Für das Ausmaß der Anwendung ist dabei*

*die Verhältnisbestimmung von Kirche als Gesellschaft und Kirche als Geheimnis maßgebend.*

Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche war in den letzten beiden Jahrzehnten sozusagen ein „Dauerbrenner“ der innerkirchlichen Diskussion und zugleich Gegenstand vielfältiger Konflikte. Das Thema ist – man denke an die Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche, um Konziliarismus, Gallikanismus, Episkopalismus, Amerikanismus u. a. – ebenso alt,

wie es angesichts der Inkulturation der Kirche bei den Völkern in der Dritten Welt aktuell ist. Die Außerordentliche Bischofssynode 1985 hat einen Aspekt dieses vielschichtigen Problems in die Frage gekleidet, ob und in welchem Grad und Sinn das Prinzip der Subsidiarität in der Kirche Anwendung finden kann. (Vgl. den Schlußbericht der Synode, in: *W. Kasper*, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die Außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar, Freiburg – Basel – Wien 1986, 39 f.) Dieses Prinzip besagt ja, daß das, was die kleineren und untergeordneten Einheiten leisten und zum guten Ende führen können, nicht durch die übergeordnete Instanz getan werden soll. (Vgl. die Umschreibung in der Enzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno“ [1931], in: AAS 23 [1931] 203; dt. in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von O. von Nell-Breuning, Kevelaer 1975, 120 f.) Dieses Prinzip wahrt also die legitime Eigenständigkeit und Eigenverantwortung und damit auch die Vielfalt innerhalb einer größeren und umfassenderen Einheit.

Inzwischen liegen als Antwort auf die von der Synode gestellte Frage verschiedene Veröffentlichungen vor. Hier sollen nun zwei repräsentative konträre Stellungnahmen herausgehoben werden, um in Auseinandersetzung mit ihnen die eigene Position zu umreißen.

## Die ältere sozialphilosophische Betrachtungsweise

Zunächst hat sich der allseits höchst angesehene Altmeister der katholischen Soziallehre *Oswald von Nell-Breuning* mit der bei ihm bekannten und geschätzten Klarheit und Entschiedenheit zu Wort gemeldet. (O. von Nell-Breuning, Subsidiarität in der Kirche, in: *StdZ* 111 [1986] 147–157.) Er ist dafür wie kaum ein anderer kompetent, hat doch das Subsidiaritätsprinzip seine erste lehramtliche Ausformulierung in der Enzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno“ (1931) gefunden, an deren Ausarbeitung Nell-Breuning maßgeblich beteiligt war. Nell-Breuning räumt mit Recht ein, daß der Begriff Subsidiarität nicht glücklich ist, weil er – wie auch die gegenwärtige Debatte zeigt – zu dem offensichtlich unausrottbaren Mißverständnis Anlaß gibt, als komme der höheren, für die Einheit und das Wohl des Ganzen verantwortlichen Instanz nur eine behelfs- und ersatzmäßige Lückenbüsserfunktion zu. Damit wäre, wird das Subsidiaritätsprinzip auf die Kirche angewandt, die hierarchische Struktur der Kirche und, tiefer gesehen, deren wesentliche Einheit in Frage gestellt. In Wirklichkeit geht es beim Subsidiaritätsprinzip um das Wesensverhältnis von individuellem und Gesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil hat dieses Wechselverhältnis auf die Formel gebracht: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her

des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf“ (*Gaudium et spes*, Nr. 25). So geht es beim Subsidiaritätsprinzip, wie Nell-Breuning zu Recht sagt, nicht um eine bloße Erfahrungsweisheit, um Klugheits- und Zweckmäßigkeitssichtspunkte, sondern um eine allgemeingültige metaphysische Wahrheit.

Als Wissenschaftler weiß Nell-Breuning freilich auch um die Grenzen seiner Wissenschaft, der Sozialwissenschaft bzw. Sozialphilosophie. Die Kirche ist zwar *auch* ein echtes Sozialgebilde, aber sie ist zugleich *mehr* als ein bloßes Sozialgebilde. So gilt es zu unterscheiden zwischen der Kirche als Sozialgebilde (*Ecclesia ut societas*) und der Kirche, die mehr ist als ein Sozialgebilde (*Ecclesia ut mysterium*). Die allgemeinen sozialphilosophischen Prinzipien lassen sich darum auf die Kirche nur in spezifischer bzw. analoger Weise anwenden. Hier ist nicht mehr der Sozialphilosoph, sondern der Dogmatiker zuständig.

Nell-Breuning unterzieht sich dieser Aufgabe der Dogmatik insofern, als er im Sinn der positiven Dogmatik auf die entscheidende lehramtliche Aussage Pius' XII. zu dieser Frage hinweist und sie eingehend erläutert. Der Papst hat ja am 20. Februar 1946 aus Anlaß der Internationalisierung des Kardinalskollegiums nachdrücklich auf die gesellschaftliche Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips hingewiesen und hinzugefügt, es gelte „auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur“ (in: AAS 38 [1946] 141–151, hier: 144; dt. in: *A. F. Utz – J. F. Groner*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2, Freiburg i. Schw. 1954, 4080–4111, hier: 4094). Mit Recht sagt Nell-Breuning, dies sei eine kategorische Aussage, und er weist darauf hin, daß der Papst am 5. Oktober 1957 in anderem Zusammenhang darauf zurückgekommen ist (in: AAS 39 [1957] 922–939, hier: 929; dt. in: *A. F. Utz – J. F. Groner*, a. a. O. Bd. 3, Freiburg i. Schw. 1961, 5980–6012, hier: 5992). Auch für die Außerordentliche Bischofssynode von 1967 und ihre Leitsätze zur Reform des kirchlichen Rechtsbuches war die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche noch ganz unproblematisch (*Principia quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant*, in: *Communicationes* [Pont. Comm. CIC recognoscendi] 1 [1969] 77 ff., hier: 80 f.).

Abschließend stellt Nell-Breuning noch in überzeugender Weise fest, weshalb das Subsidiaritätsprinzip der hierarchischen Struktur der Kirche, besonders dem Primat des Papstes, nicht widerspricht. Beim Primat geht es ja, juristisch gesprochen, um die Kompetenz-Kompetenz, also um die Vollmacht, in eigenem gewissenhaftem pflichtmäßigem Ermessen über die sinnvolle Anwendung der in der Kirche wesensmäßig, d. h. der Sache nach unabhängig vom Primat und ihm vorgeordneten geltenden Prinzipien zu entscheiden. Nicht das Daß, sondern nur das konkrete Wie der Geltung des Subsidiaritätsprinzips kann also in Frage stehen.

An dieser Stelle verlassen uns freilich die sonst so klaren und überzeugenden Ausführungen von Nell-Breuning.

Sie gehen nicht näher auf die eigentlich theologischen Wesensstrukturen der Kirche, näherhin auf ihre *communio*-Struktur, so wie sie vom II. Vatikanischen Konzil wieder herausgestellt wurde, ein. (Vgl. W. Kasper, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987. Dort weitere Literatur zum Thema.) Sie verweisen zwar auf die dem Konzil nachgerühmte „Wiederentdeckung“ der Teilkirchen und die Neubewertung der Pfarreien als kleinerer Lebenskreise im Sinn des Subsidiaritätsprinzips, bewegen sich aber insgesamt im Rahmen einer Ekklesiologie, welche die Kirche vornehmlich als *societas*, näherhin als *societas perfecta* betrachtet. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und mit Berufung auf das Konzil hat man diese Betrachtungsweise weitgehend durch eine vornehmlich theologische Sicht der Kirche als *communio* ersetzt. (Einen ersten Überblick über die Entwicklung im Kirchenrecht, freilich mit anderer Gesamttendenz, geben die Artikel von W. Aymans und E. Corecco im Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, hrsg. v. J. Listl u. a., Regensburg 1983, bes. 8–11, 20f.)

## Widerspruch durch die neuere *communio*-Ekklesiologie?

An dieser Stelle setzte einer der Vorkämpfer der neueren *communio*-Ekklesiologie, der jetzige Kardinal *Jérôme Hamer* (vgl. *L'Eglise est une communion* [Unam sanctam, Bd. 40], Paris 1962), in seiner Konferenz vor der Versammlung des Kardinalskollegiums ein, welche unmittelbar vor der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 stattfand und welche die Reform der römischen Kurie zum Gegenstand hatte. Diese Konferenz befaßte sich im Rahmen der *communio*-Ekklesiologie mit dem Thema „Rapporto della Curia con i Vescovi diocesani e con le Conferenze Episcopali“; sie nahm in einer Schlußbemerkung auf das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche Bezug. (Vgl. Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II, Paris 1986, 598–604.) Dabei konnte Kardinal Hamer darauf verweisen, daß das II. Vatikanum von diesem Prinzip nur in Anwendung auf die Gesellschaft, aber nie in Anwendung auf die Kirche spricht. (Vgl. Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum educationis“, 3; 6; Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, 86.) So hält er es für ausreichend, sich auf „Lumen gentium“ 27 zu beziehen, wo im Anschluß an das Vaticanum I von der eigenen, ordentlichen und unmittelbaren Gewalt der Diözesanbischöfe die Rede ist, welche „von der obersten und allgemeinen Gewalt der Kirche nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen wird.“

Kardinal Hamer geht noch einen Schritt weiter, indem er das Subsidiaritätsprinzip für die Kirche nicht nur als unnötig bezeichnet, sondern in seiner Anwendung auf die Kirche auch zwei Inkonvenienzen erkennt: 1. Es hat für viele eine sozio-politische Konnotation; 2. Es schreibt

der Universalkirche in bezug zur Partikularkirche eine bloß subsidiäre Funktion zu, was dem wirklichen Bezug zwischen beiden nicht entspricht.

Ganz auf dieser von Kardinal Hamer vorgegebenen Linie bewegen sich die Ausführungen des Kanonisten an der Päpstlichen Universität Gregoriana *Jean Beyer*. Schon der Titel zeigt die Stoßrichtung: „Principe de subsidiarité ou ‚juste autonomie‘ dans l'Eglise“ (J. Beyer, Principe de subsidiarité ou „juste autonomie“ dans l'Eglise, in: *NRTh* 108 [1986] 801–822; vgl. dazu auch G. Mucci, Il principio di sussidiarietà e la teologia del collegio episcopale, in: *Civiltà Cattolica* 137 [1986] 428–442.). Dieser Titel macht deutlich, daß Beyer, soweit es nach ihm berechtigt ist, das Anliegen, welches mit der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche verbunden wird, durchaus teilt; deshalb spricht er im Sinn des neuen Kirchenrechts von *iusta autonomia*, welche er nicht nur auf die Partikularkirchen, sondern auch auf Pfarreien, die „kollektiven Charismen“, d. h. die Institute des gottgeweihten Lebens und die geistlichen Bewegungen, wie auf die Laien und die Laienorganisationen anwendet. Nachzutragen im Sinn des neuen CIC wären noch die kirchlichen Universitäten und theologischen Fakultäten (vgl. CIC can. 809).

Warum dann dennoch nicht von Subsidiarität sprechen? Im Grunde sind es dieselben Argumente, wie sie sich bei Kardinal Hamer finden, nur viel breiter ausgeführt und begründet:

1. Es handelt sich nicht um ein theologisches Prinzip. Die Kirche ist nicht nur eine menschliche Gesellschaft; die ekklesiale *communio* beruht auf anderen Prinzipien als der Wille des Volkes und die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Organisation. Die Kirche ist keine Demokratie, sondern eine *communio* in demselben Glauben, derselben Hoffnung und derselben Liebe.

Dieser Argumentation liegen gleich mehrere Mißverständnisse zu Grunde. Einmal ist die Kirche zwar nicht *nur*, aber doch *auch* eine menschliche Gesellschaft. Nach dem Vaticanum II ist es für die Kirche sogar wesentlich, daß sie „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ („Lumen gentium“), wobei nach der Analogie der Inkarnation das göttliche Element das menschliche weder verdrängt noch verkürzt oder aufsaugt, sondern vielmehr ungeschmälert bewahrt und zur Erfüllung bringt. Das aber heißt, daß alle gesellschaftlichen Prinzipien auch in der Kirche Geltung haben. Hier begegnet das zweite Mißverständnis: Das Subsidiaritätsprinzip ist nicht nur ein Organisationsprinzip, schon gar nicht nur ein demokratisches Organisationsprinzip, es ist ein metaphysisches Prinzip, das zutiefst im christlichen Verständnis der menschlichen Person gründet, welche nach Papst Johannes Paul II. der Weg der Kirche ist (Enzyklika „Redemptor hominis“ 14). Einem solchen Prinzip kommt Allgemeingültigkeit für alle Gesellschaftsformen zu. Schließlich noch zu der Unterstellung, welche die Vertre-

ter der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche im Grunde als Propagandisten einer Demokratisierung der Kirche abzustempeln versucht: Dies ist ein Totschlägerargument, das gegenüber manchen Plattfußtheologien angebracht sein mag, sich aber im Rahmen einer seriösen und differenzierten theologischen Auseinandersetzung verbietet.

2. Jean Beyer nennt verschiedene Gefahren, welche das Subsidiaritätsprinzip mit sich bringt. An erster Stelle steht eine Gefahr, welche für die römische Kurie schon immer höchst bedrohlich erschien und auch heute sicherlich nicht ohne Grund als solche angesehen wird: die Gefahr der Herausbildung von Nationalkirchen. Diese Gefahr sieht Beyer besonders hinter der Rede von der Dezentralisation der Kirche, welche oft mit Hilfe des Subsidiaritätsprinzips begründet wird. Dabei vermißt er den für eine *communio*-Ekklesiologie in der Tat wichtigen Gesichtspunkt, wonach die Universalkirche für die Partikularkirchen nicht nur eine subsidiäre Funktion hat, sondern nach dem Vatikanum II in der Partikularkirche anwesend, ihr also immanent ist (vgl. „Lumen gentium“ 26).

Niemand kann im Ernst leugnen, daß es solche Tendenzen und Gefahren gibt. Doch es ist nicht schwierig aufzuzeigen, daß es sich bei solchen gefährlichen Inanspruchnahmen des Subsidiaritätsprinzips in Wirklichkeit um eine mißbräuchliche Inanspruchnahme handelt. Subsidiarität heißt ja nicht ein rein äußerliches, aushilfs- und ersatzweises Eingreifen der höheren Instanz; es meint vielmehr eine Gesamtverantwortung für die Einheit, welche dem einzelnen, welcher seinem Wesen nach auf Gemeinschaft hingeeordnet ist, nicht äußerlich, sondern wesensgemäß ist, welche aber so ausgeübt wird, daß dabei die Freiheit und die Rechte des einzelnen gewahrt werden und so erst eine wahrhaft menschenwürdige Einheit in Freiheit zustande kommt. Ein so verstandenes Subsidiaritätsprinzip redet also keiner einseitigen Dezentralisation das Wort, sondern einem rechten *Aequilibrium* zwischen Einheit und Vielfalt, und es kann deshalb durchaus die Immanenz der Universalkirche in jeder Partikularkirche voll und ganz wahren.

So gilt bezüglich der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche: *abusus non tollit usum*. Auch das Prinzip der *iusta autonomia* ist nicht gegen die Gefahr gefeit, in gefährlicher Weise instrumentalisiert und mißbraucht zu werden. Im übrigen gibt es in der Kirche ja keineswegs *nur* die von J. Beyer beschworenen Gefahren. Es gibt *auch* die Gefahr des Mißverständnisses und des Mißbrauches der Einheit der Kirche im Sinn einer tödlichen Einheitlichkeit und Einerleiheit, welche den unterschiedlichen und vielfältigen pastoralen Bedürfnissen nicht gerecht wird. Die Problemlösung von Beyer beruht im Grunde auf einer Problemhalbierung, welcher man die Einsicht Pascals entgegenstellen muß, daß Vielheit ohne Einheit Chaos, Einheit ohne Vielheit aber Tyrannis ist (Pensées, Fr. 872).

## Zwei Argumente zugunsten des Subsidiaritätsprinzips

Es sind also zwei Probleme, welche sich bei der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche stellen: die Frage einer angemessenen Verhältnisbestimmung der Kirche *ut societas* und der Kirche *ut mysterium* bzw. *ut communio* wie die Frage nach einem neuen Gleichgewicht von Einheit und Vielfalt in der Kirche.

Was die erste Frage angeht, so hat das Konzil gut daran getan, den Begriff der *societas* aufgrund der göttlich-menschlichen Wesensstruktur der Kirche nicht, wie die damaligen „Progressiven“ wünschten, ganz aufzugeben, sondern seine *particula veri* zu wahren (vgl. „Lumen gentium“, 8 [2. Satz]; „Dignitatis humanae“, 13 [2. Abs.]), was im Rahmen der veränderten heutigen Problemkonstellation wiederum manchen heutigen „Progressiven“ mit ihrer Herausstellung der soziologischen Dimension der Kirche ein *relatives* Recht gibt. Ohne eine solche sozialphilosophische Grundlage bliebe die *Communio*-Struktur der Kirche anthropologisch ortlos und innerweltlich kommunikationslos. Das wiederum könnte nur zu einer Spiritualisierung des Kirchenverständnisses führen, wie es der Tradition der katholischen Ekklesiologie keinesfalls entspricht.

Die wichtigste Konsequenz aus dieser Feststellung ist, daß in der Kirche mit dem Subsidiaritätsprinzip auch die grundlegenden Menschenrechte Geltung haben. Die Kirche betont ja mit großem Nachdruck, daß die übernatürliche Ordnung die natürliche Ordnung, auch die natürliche Sittenordnung, nicht aufhebt, sondern voraussetzt und sie zugleich überbietet. (Die lehramtlichen Texte sind zusammengestellt in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik „*Persona humana*“ [1975], 3f.) Die Überbietung, gleichsam der Mehr-Wert und der Überschuß der Kirche über den gesellschaftlichen Bereich hinaus hat zur Konsequenz, daß die wesentlichen gesellschaftlichen Prinzipien in der Kirche in spezifischer bzw. analoger Weise Geltung haben. Das kann freilich nicht heißen, daß sie in der Kirche weniger gelten, sondern vielmehr, daß sie dort in einem höheren Maß gelten und dort in besonders exemplarischer und vorbildlicher Weise verwirklicht sein müssen.

Das hat Konsequenzen für den zweiten Fragenbereich. Ohne Zweifel lassen sich aus der *communio*-Wirklichkeit der Kirche sowohl Einheit wie Vielfalt begründen. Dabei gibt es eine *wechselseitige* Immanenz von Universalkirche und Partikularkirche; einerseits ist die Kirche Jesu Christi in der Ortskirche anwesend („Lumen gentium“ 26), und andererseits existiert die Universalkirche nur „in und aus“ Partikularkirchen (ebd. 23). Doch dieses perichoretische Verhältnis erhält einen konkreten Inhalt erst, wenn es als überbietende Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips verstanden wird. Insofern hat das

Subsidiaritätsprinzip in seiner Anwendung auf die Kirche eine handlungsleitende und auch eine kritische Funktion.

## Der tiefere Sinn: Einheit in Freiheit

Der tiefere Sinn und die Bedeutung der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche wird jedoch erst deutlich, wenn man die eingangs bereits genannte Ansprache Pius' XII. vom 26. Februar 1946 im Zusammenhang liest. Es ist keineswegs so, wie J. Beyer behauptet, daß der Papst nur eine Hypothese formuliert; seine Aussage ist vielmehr, wie Nell-Breuning zu Recht feststellt, kategorisch. Die Klausel, dieses Prinzip gelte „unbeschadet der hierarchischen Struktur“, ist keine Einschränkung, welche mit der einen Hand nimmt, was die andere gibt, sondern im Grunde die Feststellung, daß sich Subsidiarität und hierarchische Struktur miteinander vertragen. Der tiefere Grund dieser Verträglichkeit wird in der Rede auf eine geradezu erregende Weise entfaltet.

Die Rede ist überschrieben: „Die völkerumspannende Einheit der Kirche, ihr Einfluß auf die Grundlagen der Gesellschaft“. Die Einheit und Ganzheit der Kirche ist für den Papst ein wesentlicher Beitrag für einen dauerhaften inneren und äußeren Frieden der menschlichen Gesellschaft. Doch die Internationalität der Kirche ist nicht im Sinn eines irdischen Imperiums, also nicht in einem imperialistischen Sinn mißzuverstehen. Die Kirche „schreitet vor allem in die Tiefe und dann erst in die Weite und Breite. Sie sucht in erster Linie den Menschen selbst“. Sie sucht ihn in seinem innersten Wesen, in seiner persönlichen Würde als freies Geschöpf anzusprechen. Weil also die Christen, wie der Papst unter

Bezugnahme auf Eph 4, 14 sagt, keine „unmündigen Kinder“ sind, deshalb gilt das Subsidiaritätsprinzip auch in der Kirche. Es ist für ihn ein Prinzip der christlichen Freiheit, welches aller Zentralisierung und Gleichschaltung, aller Einheit durch Gewalt und äußerlichen Zwang widerspricht und auf innere Gefolgschaft der Menschen abhebt. Gerade so kann die Einheit der Kirche Bestand haben. „Die Stützen und Pfeiler, die an einem wankenden Bau von außen angebracht werden, sind nur ein Notbehelf auf kurze Zeit und können den drohenden Einsturz nicht verhindern.“

Der Papst geht noch einen Schritt weiter. Es geht ihm nicht um den abstrakten Menschen, auch nicht bloß um den Menschen in der Ordnung der reinen Natur, sondern um den Menschen, „wie er in seiner konkreten und geschichtlichen Wirklichkeit lebt“; er „wird sich in Raum und Zeit nie ohne Bodenständigkeit und Überlieferung fest verwurzelt fühlen“. Ja, man muß sagen, „daß Bodenständigkeit und Verwurzelung in den ererbten Überlieferungen“ „zur gesunden Unversehrtheit des Menschen unbedingt gehören“. Das aber bedeutet, auf die Kirche angewandt: Es gilt nicht nur, den einzelnen Christen in der Kirche ernst zu nehmen, sondern auch gewachsene Einheiten, Traditionen, Riten, Gewohnheiten. Die tiefste und wirksamste Einheit, die es gibt, ist also: „Die lebendige Kirche im Herzen der Menschen, der lebendige Mensch im Schoß der Kirche“. „Die Kirche macht vollen Ernst, den der hl. Thomas von Aquin, dem Stagiriten folgend, dem Gemeinschaftsleben gibt: Es soll die Menschen untereinander durch die Bande der Freundschaft verknüpfen.“

Walter Kasper

## Der Prozeß Jesu

### Exegetische, historische und theologische Fragestellungen

*Seit einiger Zeit stehen die Fragen, die sich um die Passion und den Tod Jesu ranken, wieder an prominenter Stelle auf der Tagesordnung theologischer Debatten. Dies dokumentiert auch die jüngste Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler (6.–10.4.87) in Graz, die dem Prozeß Jesu gewidmet war. Ein ähnliches Thema stand bereits 1975 zur Diskussion. Damals ging es um das ureigene Todesverständnis Jesu und um die theologischen Deutungen seines Sterbens im Neuen Testament (vgl. K. Kertelge [Hg.], Der Tod Jesu – Deutungen im Neuen Testament [Quaestiones disputatae 74], Freiburg 1976). Diesmal standen die historischen, juristischen, exegetischen und theologischen Fragen im Vordergrund, die sich von den Prozeßberichten der Evangelien her stellen. Damit trugen die Neutestamentler erneut zu einem Gespräch bei, das in den letzten Jahren nicht nur von Christen und nicht nur von Theologen intensiv geführt worden ist.*

Für das neue Interesse am „längsten kurzen Prozeß der Weltgeschichte“ (Schalom Ben-Chorin) sind verschiedene Gründe verantwortlich. Nicht zuletzt gewinnt das Thema im Rahmen jüdisch-christlicher Verständigungsversuche neue Aktualität. Es läßt sich nicht übersehen: Ein Vers wie Mt 27, 25 („Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“) hat sich verhängnisvoll ausgewirkt; schon im 2. und 3. Jahrhundert dient er dazu, den Fall Jerusalems und die Zerstreung des jüdischen Volkes heilsgeschichtlich zu begründen (vgl. R. Kampling, Das Blut Christi und die Juden, Münster 1984). Und die Tendenz der neutestamentlichen Passionsberichte, die römischen Rechtsinstitutionen zu entlasten, die jüdischen Autoritäten aber und dann überhaupt „die Juden“ (Joh) als die eigentlichen Schuldigen am Tode Jesu hinzustellen, hat ohne Frage nicht unwesentlich zu den christlichen Vorurteilen über die „Gottesmörder“ beigetragen.