

es gelingt, eine sozialgerechte einkommensabhängige Miete zu gewährleisten, einen ausreichend gesicherten Bestand an Sozialwohnungen abzusichern, Verteilungsgerechtigkeit herzustellen, alle Wohnungsnotfälle einzubeziehen und Zielgruppen mit besonderen Marktrisiken zu berücksichtigen.

Wohnungspolitik muß sich also verstärkt als *soziale Präventionspolitik* verstehen. Zur politischen Durchsetzung und

fachlichen Umsetzung bedarf es einer konzertierten Aktion von Sozial-, Wirtschafts- und Wohnungspolitik. Insbesondere gefordert sind die Wohnungswirtschaft, die Träger der sozialen Arbeit sowie die kommunalen und staatlichen Gebietskörperschaften. Das Recht auf menschenwürdiges Wohnen ist wesentlicher Bestandteil der kommunalen Daseinsvorsorge und der sozialen Ausgestaltung des Gemeinwesens.

Hartmut Fritz

Im Wesentlichen einig?

Die Primatsausübung des Papstes im ökumenischen Gespräch

Die Diskussion über den päpstlichen Primat und seine konkrete Ausgestaltung wird derzeit sowohl innerkatholisch wie ökumenisch geführt. Wie verhalten sich Primat und bischöfliche Kollegialität zueinander? Wie müßte ein universalkirchliches Einheitsamt aussehen, das über die katholische Kirche hinaus konsensfähig wäre? Dem geht im folgenden Beitrag die Kirchenrechtlerin Ilona Riedel-Spangenberg (Trier) nach. Es handelt sich um einen Vortrag, der vor der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz gehalten wurde.

In seiner jüngsten Enzyklika „*Ut unum sint*“ vom 25. Mai 1995 (vgl. HK, Juli 1995, 345) äußert sich Johannes Paul II. in bemerkenswerter Weise zu einem im ökumenischen Gespräch immer noch schwierigen Thema, dem päpstlichen Primat: „Als Bischof von Rom weiß ich sehr wohl, und habe das in der vorliegenden Enzyklika erneut bestätigt, daß die volle und sichtbare Gemeinschaft aller Gemeinschaften, in denen kraft der Treue Gottes sein Geist wohnt, der brennende Wunsch Christi ist. Ich bin überzeugt, diesbezüglich eine besondere Verantwortung zu haben, vor allem wenn ich die ökumenische Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften feststelle und die an mich gerichtete Bitte vernehme, eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet.“

Auffällig an dieser Aussage ist, daß in bezug auf die aktuelle ökumenische Gesprächslage nicht einfach der päpstliche Primat als solcher problematisiert wird, sondern vorsichtiger zwischen einer möglichen *Form der Ausübung* dieses Primates und dem *Wesentlichen seiner Sendung* unterschieden wird. Diese differenzierte Sichtweise spiegelt genau den Fortschritt in der theologischen Reflexion um den päpstlichen Primat wider, der sich etwa – im Anschluß an die Formulierung Johannes Pauls II. – in folgender These zusammenfassen läßt: Sowohl innerkatholisch wie ökumenisch wird theologisch nicht eigentlich grundsätzlich um den Primat des Papstes als solchen gerungen, gefragt wird vielmehr nach einer

möglichen Form der Ausübung des Primates wie auch nach dem eigentlich Wesentlichen des biblisch bezeugten und in der kirchlichen Tradition entfalteten petrinischen Dienstes.

Das Erste Vatikanum und seine rechtlichen Konsequenzen

Das Verständnis des Papstamtes wird weitgehend den Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils entnommen und gilt nach diesen Aussagen als etwas spezifisch Römisch-Katholisches. Leitmotiv der dogmatischen Aussagen dieses Konzils war gegenüber den neuzeitlichen Autonomieansprüchen die Stärkung der übernatürlichen Autorität des Papstes zur Sicherung des Glaubens und der Freiheit der Kirche vor von außen kommender Bevormundung. Letztlich war es die Reaktion auf den Gallikanismus, Febronianismus, Episkopalismus, Kollegialismus und die protestantische Kirchenhoheit.

Die für uns wichtigsten Aussagen des Konzils zum Papstamt finden sich in der Dogmatischen Konstitution „*Pastor aeternus*“ (1870). Das zweite Kapitel dieser Konstitution stellt zunächst den dauernden Fortbestand des Primates des Petrus in den römischen Bischöfen heraus und verurteilt in der Konsequenz alle diejenigen, welche die Tatsache der bleibenden Stiftung des Petrusdienstes durch Christus (*ius divinum*) oder den Primat des römischen Bischofs als Nach-

folger Petri leugnen. Im dritten Kapitel werden sodann Bedeutung und Wesen des Primates des römischen Bischofs umschrieben und seine Jurisdiktionsgewalt definiert. Demnach hat der Papst die vollständige Gewalt („plena potestas“), die ganze Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken, d. h. er hat die „potestas iurisdictionis ordinaria, vere episcopalis, immediata“ im Hinblick auf die gesamte Kirche. Alle Hirten und Gläubigen sind folglich, als einzelne wie insgesamt, dem Papst gegenüber zu hierarchischer Unterordnung und wahrem Gehorsam in den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten ebenso wie hinsichtlich der Disziplin (der rechtlichen Ordnung) und der Leitung der Gesamtkirche verpflichtet.

Allerdings wird diese Aussage noch im selben Kapitel einschränkend präzisiert, insofern dort auch den Bischöfen als vom Geist eingesetzten Apostelnachfolgern eine „potestas ordinaria ac immediata episcopalis iurisdictionis“ zugesprochen wird, die durch die päpstliche Vollmacht nicht gemindert, sondern vielmehr „bejaht, gestärkt und gestützt“ wird. Zusammenfassend wird schließlich hervorgehoben, daß der Papst nicht nur das Amt der Aufsicht und Leitung, sondern die höchste Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche in Fragen des Glaubens, der Sitte, der Disziplin und der Leitung hat. Damit habe er nicht nur größere Anteile („potiores partes“), sondern die ganze Fülle der höchsten Gewalt, die sich auf alle Kirchen und Gläubigen bezieht.

Das sich in diesen konziliaren Aussagen artikulierende Verständnis des Papstamtes fand seinen Niederschlag in der rechtlichen Ordnung der Kirche, insbesondere im universal-kirchlichen Gesetzbuch von 1917. Nach dem CIC/1917 gelten der Papst und das Ökumenische Konzil als die einzigen Träger der höchsten universalen Gewalt in der Kirche (vgl. can. 218, 228). Aber der Papst allein besitzt die „potestas iurisdictionis plena“, während das Konzil seine Gewalt nur in Abhängigkeit von ihm erhält. Bei den Bischöfen wird allerdings vermieden, von „potestas iurisdictionis ordinaria et immediata“ zu sprechen. Statt dessen heißt es einschränkend gegenüber den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils in can. 334 § 1: „Episcopi residentiales sunt ordinarii et immediati pastores in dioecibus sibi commissis“. Weiter heißt es, daß die Bischöfe ihre „potestas iurisdictionis sub auctoritate Romani Pontificis“ ausüben.

Eduard Eichmann glaubte aus diesen Vorgaben den Sachverhalt folgendermaßen kommentieren zu können: „Als fortlebender Petrus hat der Bischof von Rom den Ehren- und Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche: Er ist nicht bloß der Erste unter gleichen Bischöfen, sondern der Monarch, dem die Fülle der Kirchengewalt und die oberste, ordentliche und eigenberechtigte Gewalt über die Gesamtkirche zusteht, sowohl in den Dingen, welche Glauben und Sitten, als in denen, welche die rechtliche Gestaltung und Leitung der über den Erdkreis zerstreuten Kirche betreffen (c. 218 § 1). Die Gesamtkirche ist gewissermaßen ein einziges großes Bistum, dessen ‚Universalbischof‘ der Papst ist. Seine Gewalt ist daher eine im wahren Sinne bischöfliche

Gewalt, eine ordentliche, mit seinem Amt kraft göttlicher Anordnung verbunden, unmittelbare (nicht abgeleitete) Gewalt, die, ohne irgendwelcher Zwischeninstanzen sich bedienen zu müssen, sich über die zur Gesamtheit zusammengesetzten Einzelkirchen wie über die Einzelkirchen selbst, über die Gesamtheit der Hirten wie über die Einzelhirten (episcopus episcoporum), über die Gesamtheit der Gläubigen wie über die einzelnen Gläubigen, und über das ganze Gebiet der Sachen (Lehre, Gottesdienst, Sakramente, Sakramentalien, heilige Orte, Vermögen, kirchliche Ämter usw.) erstreckt. Der Papst kann daher von seiner Weihe- und Jurisdiktionsgewalt überall in der ganzen Kirche Gebrauch machen, er hat eine mit der bischöflichen konkurrierende Gewalt in jedem Bistum, die Gläubigen können ihre Rechts-sachen unmittelbar an ihn selbst bringen, auch mit Umgehung des ordentlichen Instanzenzuges (vgl. 1569 § 1, 2, 1557 § 3, 204). Der Papst vereinigt in sich die ganze Kirchengewalt; er teilt sie nicht mit dem Gesamtepiskopat oder mit dem Kardinalskollegium“ (Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. I, Paderborn 1929, 175 f).

Diese Aussage vermag wohl eindrücklich das vorherrschende, einseitig hierarchisch und autoritär ausgerichtete Verständnis des Papstamtes in der traditionellen Kanonistik und Theologie noch während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts vor Augen zu führen. Eine solche Position, die – in zunehmender Verengung der Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils wie der Bestimmungen des CIC/1917 – den Gedanken der Autorität des Papstes gegenüber dem der Kollegialität der Bischöfe verabsolutiert, findet ihre Korrektur erst durch das Zweite Vatikanische Konzil.

Primat und Kollegialität in den Aussagen des Zweiten Vatikanums

Grundlegend sind die Aussagen des Konzils in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ (1964) sowie in der Erläuternden Vorbemerkung zum dritten Kapitel dieser Konstitution („Nota explicativa praevia“). Diese Aussagen haben unterschiedliche rechtliche Verbindlichkeit, wobei es allerdings an einer eindeutigen Festlegung dazu fehlt.

Die für unseren Fragezusammenhang wichtigsten inhaltlichen Gesichtspunkte dieser Aussagen sollen im folgenden stichwortartig genannt werden: Statt als Delegaten des Papstes werden die Bischöfe als Nachfolger der Apostel verstanden. Ihre Beziehung zum Bischof von Rom verhält sich „pari ratione“ zur Beziehung zwischen Petrus und den übrigen Aposteln – was die „Nota explicativa praevia“ als „Verhältnigleichheit“ versteht. Das Bischofskollegium gilt nicht als ein Kollegium von Gleichrangigen, sondern als eine feste und dauernde Gruppe mit Petrus an der Spitze. Dabei ist diese Kollegialität nicht erst durch Synodalität als Weg zu einem gemeinsam zu findenden Urteil herzustellen, sondern

ist der Kirche bleibend und konstitutiv gemäß der Weisung Christi vorgegeben.

Die Kollegialität der Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom wird in unterschiedlicher Weise beschrieben bzw. qualifiziert: als uralte kirchliche Disziplin durch das Band der Einheit, der Liebe und des Friedens; als Voraussetzung für die gemeinsame Regelung der für die Kirche wichtigen Angelegenheiten; als Entsprechung des frühen kirchlichen Brauches, daß mehrere Bischöfe an der Weihe eines neuen Bischofs beteiligt sind. Die Kollegialität der Bischöfe ist nur gemeinsam mit dem Haupt des Kollegiums, dem Papst, gegeben. Es werden zwei Träger der höchsten und umfassenden Vollmacht der Kirche unterschieden: der Papst und das Bischofskollegium zusammen mit dem Papst.

Die „Nota explicativa praevia“ bietet zu diesen Aussagen der Dogmatischen Konstitution Erläuterungen, vermittelt derer eine einmütige Abstimmung der Konzilsväter über die Konstitution erst möglich wurde. Für unseren Zusammenhang sind dabei v.a. zwei Aussagen relevant: Dem Urteil des Papstes wird es unterstellt, je nach den Umständen die erforderliche Weise der Ausübung der höchsten und umfassenden Vollmacht festzulegen, sei es persönlich, sei es kollegial. Darüberhinaus wird ausdrücklich hervorgehoben, daß „der Papst als höchster Hirte der Kirche seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken ausüben [kann], wie es von seinem Amt her gefordert wird“.

Auf dem Hintergrund dieser Aussagen haben sich innerhalb der katholischen Theologie zwei Positionen herausgebildet, die in bezug auf das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium die Frage nach der Trägerschaft höchster Leitungsvollmacht in der Kirche je unterschiedlich beantworten. Einerseits eine vornehmlich von Dogmatikern (*Y. Congar, K. Rahner, O. Semmelroth*) vertretene Position, welche das Bischofskollegium zusammen mit dem Papst lediglich als einen *einzigsten Träger* höchster kirchlicher Leitungsvollmacht behauptet, dabei aber *zwei Weisen der Ausübung* dieser Vollmacht unterscheidet, die die Einheit des Subjektes nicht aufheben: Das eine Subjekt höchster kirchlicher Leitungsvollmacht handelt entweder durch einen streng kollegialen Akt, den der Papst als Haupt des Kollegiums allerdings veranlassen und bestätigen muß, oder aber es handelt nur durch sein Haupt, den Papst allein.

Dieser Position steht auf der anderen Seite ein vornehmlich von Kanonisten (*K. Mörsdorf, W. Bertrams, W. Aymans*) vertretener Interpretationsansatz gegenüber, welcher die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Sinne einer doppelten Trägerschaft höchster kirchlicher Leitungsvollmacht interpretiert. Man geht aus von *zwei „inadäquat verschiedenen“ Trägern* höchster Leitungsvollmacht, dem Papst als Stellvertreter Christi einerseits und dem Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt andererseits. Inadäquat verschieden sind beide Träger insofern, als nur der Papst allein, das Bischofskollegium dagegen immer nur *zusammen* mit dem Papst Träger dieser Vollmacht sein kann. Bei primatiale Vorgehen wird die Vollmacht tätig, die dem Papst unabhängig vom Kollegium persönlich zukommt.

Dieser kurze Blick auf die nachkonziliare Diskussion innerhalb der katholischen Theologie zeigt deutlich, wie zwar mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der verengte Blick auf die päpstliche Jurisdiktionsvollmacht durch den Gedanken der Kollegialität der Bischöfe durchbrochen und erweitert wurde, daß aber diese inhaltliche Bereicherung keineswegs schon im Sinne einer eindeutigen Lösung des Problems der Trägerschaft höchster kirchlicher Leitungsvollmacht verstanden werden kann. Die Aussagen des Konzils bleiben offen und damit unterschiedlicher Deutung fähig.

Sofern Johannes Paul II. in seiner Apostolischen Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ den Codex Iuris Canonici von 1983 als den Versuch charakterisiert, die Ekklesiologie des Vaticanum II in die kanonistische Sprache zu übersetzen, muß sich gerade vor dem oben angedeuteten Problemhintergrund unser Interesse in besonderer Weise auf die entsprechenden Bestimmungen des geltenden kirchlichen Rechts zur Trägerschaft höchster kirchlicher Leitungsvollmacht richten. Gemäß c. 330 CIC/1983 wie auch c. 42 CCEO/1990 gelten verfassungsrechtlich der Papst in der Nachfolge des Petrus und das Bischofskollegium in der Nachfolge des Apostelkollegiums als *zwei unterschiedliche* Träger der einen höchsten kirchlichen Autorität. Der Papst besitzt als Haupt des Bischofskollegiums, als Stellvertreter Christi und Hirte der „Gesamtkirche“ die „höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt“, die er immer ungebunden ausüben kann (c. 331). Das Bischofskollegium ist nur zusammen mit seinem Haupt Subjekt der „höchsten und vollen Gewalt“ (c. 336). Es hat keine „unmittelbare Gewalt“ wie der Papst.

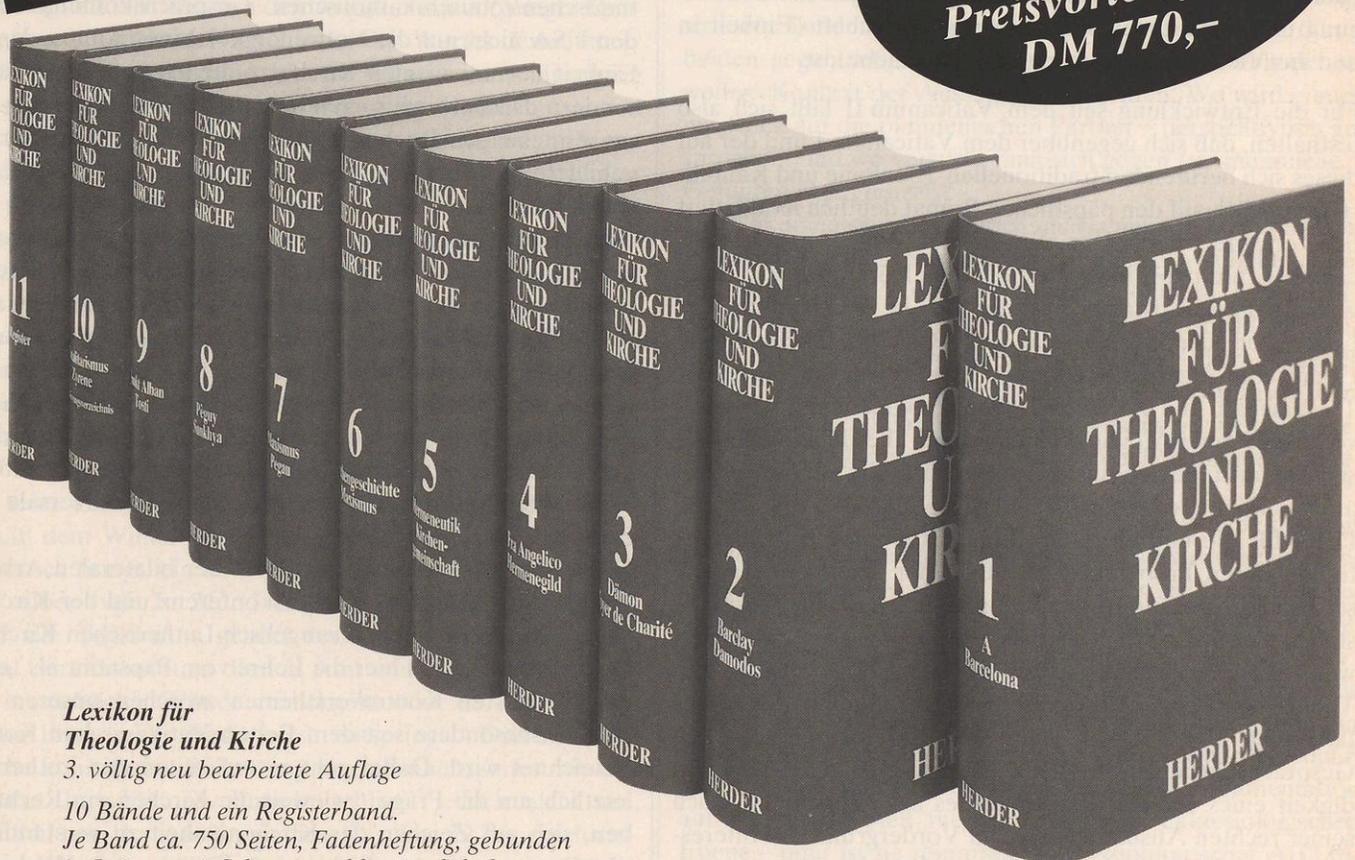
Von Rechts wegen gibt es zwei Formen der kollegialen Ausübungsweise der Vollmacht, die dem Bischofskollegium zusammen mit dem Papst zukommt (c. 337): Das Ökumenische Konzil sowie die „vereinte Amtshandlung der auf dem Erdkreis verstreut weilenden Bischöfe“, die aufgrund ihrer allgemeinen Beschreibung vielfältige konkrete Formen ermöglicht. Die Festlegung der konkreten Ausübungsweise kollegialer Leitungsvollmacht obliegt dem Papst, „so daß ein wirklich kollegialer Akt zustande kommt“. Der Papst begründet nicht die Kollegialität, sie ist mit dem Bischofskollegium gegeben, er bestimmt lediglich die Art und Weise ihrer Ausübung im Rahmen des geltenden Rechts.

Ein besonderes Problem ergibt sich aus den cc. 333 § 1 und 381 § 1, wonach dem Papst der „Vorrang ordentlicher Gewalt“ in allen Teilkirchen zukommt, die Diözesanbischöfe aber in ihren Diözesen „eigenberechtigte, ordentliche und unmittelbare Gewalt“ besitzen. Muß man hier von konkurrierenden Vollmachten in den Diözesen ausgehen? Es ist zu beachten, daß c. 333 § 1 den päpstlichen Vorrang in gewisser Weise einschränkt, weil er ausdrücklich sagt, daß dadurch nicht die Vollmacht der Bischöfe geschwächt oder gemindert werden soll. Die Probleme, die sich aus dieser Rechtslage ergeben, beziehen sich auf die konkrete Ausübung des päpstlichen Primates, der zwar theologisch und moralisch an die Kollegialität der Bischöfe unter Beachtung der ihnen eige-

Das neue Lexikon für Theologie und Kirche

Im Dezember
erscheint Band 4

Bitte beachten Sie:
Die Subskription endet
am 31.12.1995
Preisvorteil jetzt:
DM 770,-



Lexikon für Theologie und Kirche

3. völlig neu bearbeitete Auflage

10 Bände und ein Registerband.

Je Band ca. 750 Seiten, Fadenheftung, gebunden
in Leinen, mit Schutzumschlag, im Schubert.

Subskr.-Preis bis 31.12.1995:

DM 4180,- (je Bd. DM 380,-)

Danach 4950,- (je Bd. DM 450,-)

Herausgegeben von Walter Kasper
mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle,
Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm
Korff, Peter Walter.

Presseurteil: „Dieses Lexikon bemüht sich in einer
zuvor nie erreichten Weise um Redlichkeit. Niemand
kann sagen, er werde hier nur durch die katholische
Brille informiert. Dieses Lexikon wird jedem An-
spruch an Wissenschaftlichkeit gerecht. Gesamtein-
druck: Katholizismus ist keine Konfession, sondern
wesentlich auch eine Kultur, besser: eine facetten-
reiche, multinationale Kulturgeschichte“ (FAZ).

Nähere Informationen erhalten Sie in jeder Buchhandlung!

HERDER

nen Stellung gebunden, juristisch aber keinerlei Beschränkungen ausgesetzt ist.

Wie schnell man faktisch die Vollmacht des Papstes auf Kosten derjenigen der Bischöfe hervorzuheben vermag, zeigt etwa das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Kirche als *Communio* vom 28. Mai 1992 (vgl. HK, Juli 1992, 319 ff.). Dieses Dokument folgt einer universalistischen Tendenz, die im Papst in erster Linie den Dienst an der Einheit der Gesamtkirche sieht und der so verstandenen Gesamtkirche den Vorrang vor den bischöflich geleiteten Ortskirchen sichern will. Es wird nicht beachtet, daß auch die Gesamtkirche *Communio* im biblischen Sinn, d. h. Teilhabegemeinschaft an den göttlichen Heilsgütern und soziale Gemeinschaft mit der spezifischen Prägung und Struktur als Beziehungsgemeinschaft (Einheit in und aus Vielfalt im Glauben und in der Liebe) ist.

Für die Entwicklung seit dem *Vaticanum II* läßt sich also festhalten, daß sich gegenüber dem *Vaticanum I* und der auf dieses sich berufenden traditionellen Theologie und Kanonistik der Blick auf den päpstlichen Primat deutlich modifiziert bzw. erweitert hat: Zwar wird an den Aussagen des *Vaticanum I* zum päpstlichen Primat festgehalten, zugleich aber werden diese Aussagen ausdrücklich in den Kontext der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe hineingestellt. Damit aber ergeben sich gerade hinsichtlich der Frage der Trägerschaft und Ausübung oberster kirchlicher Leitungsvollmacht neue Möglichkeiten, wobei allerdings noch *Desiderate* anzumelden und gewisse „Rückfälle“ in vorkonziliare Positionen festzustellen sind.

Diese für die nachkonziliare innerkatholische Entwicklung feststellbaren Probleme hinsichtlich der Frage der Trägerschaft und Ausübung oberster kirchlicher Leitungsvollmacht stellen sich natürlich nochmals anders und grundsätzlicher, wenn man den gegenwärtigen ökumenischen Dialog zum Thema des Petrusdienstes in den Blick nimmt. Allerdings fällt auch hier auf, daß auf seiten der nichtkatholischen Gesprächspartner nicht so sehr die Frage nach der Notwendigkeit eines eigenen Petrusdienstes als vielmehr die nach seiner rechten Ausübungsform im Vordergrund des Interesses steht.

Das Papstamt im ökumenischen Dialog

Ausgehend von einer eucharistischen Ekklesiologie (vgl. N. Afanassieff, J. Meyendorf, A. Schmeemann) betonen die *Orthodoxen* die verbindenden Elemente zwischen den bischöflich geleiteten Ortskirchen und den Primat der Liebe. Sie verstehen den Primat als Dienst eines „*Primus inter pares*“ an der Einheit der Ortskirchen innerhalb der Kollegialität und synodalen Mitverantwortung der Bischöfe.

Für das römisch-katholische Gespräch mit den *Lutheranern* ist neben dem „Malta-Bericht“ (1972) vor allem das Dokument über „Das geistliche Amt in der Kirche“ (1981) von Bedeutung. Wenn hier seitens der Lutheraner auch die über-

lieferten Kontroversen in bezug auf den Petrusdienst noch nicht als voll aufgearbeitet beurteilt werden, wird doch hinsichtlich der Wahrnehmung des Dienstes an der Einheit der Kirche auf universaler Ebene die Möglichkeit eines besonderen Petrusamtes in den Blick genommen. Offen bleibt allerdings, wie dieser Dienst an der Einheit wahrzunehmen sei – wobei immerhin eingeräumt wird, „daß auch das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche von den Lutheranern nicht ausgeschlossen zu werden braucht, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird“.

Bereits 1974 hat die lutherische Seite einer evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Gesprächskommission in den USA nicht nur die Notwendigkeit eines Amtes, das der Einheit der universalen Kirche zu dienen habe, anerkannt, sondern darüberhinaus auch hinsichtlich der Ausübung dieses Amtes einen Rückgriff auf geschichtlich bereits herausgebildete Institutionen empfohlen: „Die Kirche sollte die überkommenen Zeichen der Einheit benutzen, da neue Zeichen nicht einfach erfunden werden können.“ Dabei wird eine „positive Rolle des Papsttums“ nicht nur für verschiedene Perioden der Vergangenheit anerkannt, sondern auch für die Zukunft erwartet. „Unbedingt notwendig wäre allerdings nach lutherischer Auffassung, daß der päpstliche Primat so strukturiert und interpretiert wird, daß er eindeutig dem Evangelium und der Einheit der Kirche Christi dient und daß seine Ausübung von Macht nicht die christliche Freiheit untergräbt“ (Dokument: „Amt und universale Kirche“, Nr. 28).

Etwas gedämpfter klingt das Urteil der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland, sofern hier die Lehre vom Papstamt als „eines der schwersten Kontroversthemata zwischen unseren Kirchen, insbesondere seit dem Ersten Vatikanischen Konzil“ bezeichnet wird. Dabei geht es auf seiten der Lutheraner letztlich um die Frage, „wieweit die Kirchen ein Recht haben, sich auf Zeichen der Kircheneinheit zu verständigen, die Gewissen zu verpflichten...“ (Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“, 1984)

Das Dokument „Das Amt der Gemeinschaft (*communio*) in der Gesamtkirche“ (1986) gibt das Ergebnis eines reformiert/katholischen Gesprächs der sogenannten Gruppe von Dombes wieder. Interessant ist, daß hier von reformierter Seite sowohl ein sichtbares Amt der kirchlichen Gemeinschaft für notwendig erachtet wie auch der bleibende „ekklesiologische Wert“ der diesbezüglich einschlägigen biblischen Aussagen (Mt 16,17–19) anerkannt wird. Offen bleibt allerdings die konkrete Form eines solchen Amtes der Gemeinschaft, wobei zu beachten sei, daß sich die gemeinschaftliche, kollegiale und persönliche Dimension nicht ausschließen dürfen.

Fortschritte sind auch im römisch-katholischen Gespräch mit den *Anglikanern* feststellbar. So etwa, wenn die anglika-

nische Seite darauf verweist, „daß es in gewandelten Verhältnissen für die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft möglich werden könnte, die Entwicklung des römischen Primates als eine Gabe der göttlichen Vorsehung anzuerkennen – mit anderen Worten als eine Wirkung des die Kirche leitenden Heiligen Geistes.“ Mit dieser Anerkennung der geschichtlichen Herausbildung des römischen Primates aufgrund von göttlicher Vorsehung („divina providentia“) glaubt man dem Sachverhalt zu entsprechen, den das Vaticanum I mit seiner Aussage der Einsetzung des Primates „iure divino“ meinte (Dokument „Autorität in der Kirche II“, Windsor 1981, Nr. 13).

Diese Auffassung wies die römische Glaubenskongregation allerdings zurück: Die von den Anglikanern vorgelegte Deutung werde „nicht der Bedeutung des Wortes ‚Einsetzung‘ im Sinn der Formulierung des ersten Vatikanums ‚durch die Einsetzung durch unseren Herrn selber‘ gerecht..., weil diese beinhaltet, daß Christus selbst den universalen Primat gestiftet hat“. Den damit gemeinten Sachverhalt erläutert die Glaubenskongregation folgendermaßen – und gibt auf diese Weise u. a. wichtige Hinweise darauf, in welchem Sinn katholischerseits von einer geschichtlichen Entwicklung des Petrusdienstes gesprochen werden kann:

„Nach der katholischen Tradition ist sichtbare Einheit nicht etwas Äußerliches, das zu den Teilkirchen, die schon in sich selber über das vollständige Wesen der Kirche verfügen und es verwirklichen, hinzukommt; vielmehr gehört diese Einheit zur innersten Struktur des Glaubens und durchdringt alle seine Elemente. Deshalb ist das Amt, das diese Einheit gemäß dem Willen des Herrn bewahrt, befördert und zum Ausdruck bringt, ein konstitutiver Teil des Wesens der Kirche selber (vgl. Jn 21, 15–19). Die Jurisdiktionsvollmacht über alle Teilkirchen gehört deswegen unverzichtbar (das meint ‚iure divino‘) zu diesem Amt und ist nicht etwas, das auf menschliche Gründe zurückgeht oder der Berücksichtigung historischer Bedürfnisse entspringt.“ Diese für die Kirche konstitutive Bedeutung eines Einheitsamtes mit universaler Jurisdiktionsvollmacht schließt jedoch nicht aus, daß die Form der Ausübung dieser Vollmacht der geschichtlichen Wandelbarkeit und damit einer gewissen geschichtlichen Entwicklung unterliegt: „Die ‚volle, höchste und universale Gewalt‘ des Papstes ‚über die ganze Kirche, eine Gewalt, die er immer frei ausüben kann‘ (Lumen gentium, Nr. 22, vgl. DS 3064), kann zwar je nach den geschichtlichen Notwendigkeiten verschiedene Formen annehmen, darf aber niemals fehlen“ (HK, Juni 1982, 291).

Wie muß der Einheitsdienst konkret ausgestaltet werden?

Versucht man das in der voraufgehenden Darstellung Ausgeführte zusammenzufassen, so läßt sich folgendes Ergebnis festhalten:

1. Spätestens seit dem Vaticanum I betonen die katholische

Theologie und Kirche ausdrücklich die Stiftung des Petrusdienstes durch Christus, d. h. sie behaupten ihn als eine Institution iure divino und damit als ein unaufgebbares Moment der Kirchenverfassung. Hinsichtlich der Form der Ausübung des Petrusdienstes ist zunächst vom Vaticanum I über den CIC/1917 bis hin zur traditionellen Kanonistik eine zunehmende Verschärfung einer einseitig hierarchisch-autoritären Interpretationsrichtung feststellbar. Erst das Vaticanum II bringt durch die stärkere Hervorhebung des Kollegialitätsprinzips eine Öffnung auf neue Formen der Ausübung höchster kirchlicher Leitungsvollmacht, wobei allerdings dieser neue Ansatz in sich selbst noch nicht ganz eindeutig ist. Dieser sich öffnenden, aber gleichsam noch „randunscharfen“ Position stehen in neuerer Zeit auch wieder restriktive Tendenzen gegenüber. Für die Beurteilung dieser beiden gegenläufigen Tendenzen ist auf jeden Fall der jeweilige Kontext der Aussagen zu beachten: Wo wird – auch mit Blick auf die ökumenischen Partner – perspektivisch gesprochen, und wo versucht man sich gegen (vermeintliche?) Gefahren abzugrenzen?

2. Im ökumenischen Gespräch anerkennen die nichtkatholischen Partner nicht nur zunehmend die Notwendigkeit eines Dienstes an der Einheit der Kirche, sondern denken bezüglich der Form seiner Ausübung auch verstärkt über die Möglichkeit eines besonderen Petrusamtes nach. Zugleich werden theologische Kriterien und Desiderate formuliert, an denen sich die konkrete Ausformung eines solchen Dienstes an der Einheit bzw. eines besonderen Petrusamtes auszurichten hätte.

3. In bezug auf die Möglichkeit einer Konvergenz der verschiedenen Positionen heißt das: Die Notwendigkeit eines Einheitsdienstes wird von nahezu allen Seiten hervorgehoben. Offen ist dagegen die konkrete Form der Ausgestaltung dieses Dienstes.

Zu prüfen wären angesichts dieser Gesprächslage folgende Fragen: Wie wird die *Notwendigkeit* eines Einheits- und vor allem eines besonderen Petrusamtes auf seiten der Nichtkatholiken begründet? Bewegt sich deren Argumentation auf einer prinzipiell theologischen bzw. ekklesiologischen Ebene – oder ist sie rein praktisch disziplinarischer Art? Inwieweit also entspricht die vorgelegte Argumentation der genuin theologischen Argumentationsweise, wie sie katholischerseits im Gedanken der Einsetzung des Petrusdienstes „iure divino“ zum Ausdruck kommt? Zu prüfen ist also zunächst, ob sich die Argumentation auf beiden Seiten auf der gleichen, *theologischen* Ebene bewegt – oder ob hier Erwägungen eher praktisch-disziplinarer Art einer originär theologischen Argumentation gegenüberstehen.

Andererseits wäre zu prüfen, wie katholischerseits über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer veränderten Struktur der *Ausübung* des Petrusdienstes nachgedacht wird: Kommen hier lediglich rein praktisch-disziplinarer Gesichtspunkte zur Geltung, oder geht es – gerade angesichts der theologischen Bedenken der Gesprächspartner in der Ökumene – auch um eine wirklich theologische Vertiefung und „Korrektur“ gewachsener Strukturen? (Eine Analogie solcher theo-

logischer Vertiefung wäre etwa der Wandel in der Frage der höchsten Leitungsvollmacht in der Kirche, wie er sich zwischen dem Vaticanum I und dem Vaticanum II vollzog). Zu prüfen ist hier also gleichsam in umgekehrter Perspektive zur ersten Frage, inwieweit die Argumentation auf seiten der Katholiken mit der genuin theologischen Argumentation der Nichtkatholiken konvergiert.

Inhaltlich stellen sich weitere Fragen: Inwiefern sind die von nichtkatholischen Positionen formulierten Kriterien hin-

sichtlich der Ausgestaltung des Einheitsdienstes katholischerseits in der konkreten Gestalt des Papstamtes bereits berücksichtigt – in diesem Fall wäre lediglich eine deutlichere Explikation der katholischen Tradition gegenüber den Nichtkatholiken nötig –, oder setzt deren Rezeption eine geschichtliche Weiterentwicklung der gewachsenen Institutionen notwendig voraus? Inwiefern vermag sich diese jedoch in Kontinuität zur bisherigen Tradition zu vollziehen?

Ilona Riedel-Spangenberg

Dienst an der Kultur

Die katholischen Universitäten in Lateinamerika

Schon rein zahlenmäßig spielen die katholischen Universitäten in Lateinamerika eine weit größere Rolle als in den meisten europäischen Ländern. Nach dem Bruch in der kirchlichen Universitätstradition durch das Ende der Kolonialzeit wurden in Lateinamerika seit Ende des 19. Jahrhunderts zahlreiche katholische Universitäten gegründet. Sie haben heute Teil an den allgemeinen Problemen des höheren Bildungswesens auf dem Subkontinent. Gleichzeitig bemühen sie sich, einen Beitrag zur Evangelisierung der Kultur zu leisten.

In den letzten vierzig Jahren ist es zu erheblichen Wandlungen im Bildungsbereich gekommen, von denen auch die Einrichtungen des höheren Bildungswesens, Forschungsinstitute, Fachhochschulen und allen voran die traditionellen Universitäten in aller Radikalität betroffen sind. Angesichts der Zunahme der Studentenzahlen, der Entstehung neuer, oft mit der Industrie verbundener Zentren der Wissensvermittlung, angesichts technologischen Wandels und eines veränderten Wissenschaftsbegriffs überhaupt, stellt sich vor allem für die Universitäten die Identitätsfrage in aller Schärfe. Wie können sie ihren Bildungsauftrag im Sinne des humanistischen Freiheitsideals eines Wilhelm von Humboldt wahren, werden sie nicht eher zu „Apparaten zur Produktion und Weitergabe von speziellem und möglichst ‚berufsqualifizierendem‘ Wissen“? (*Theodor Berchem*)

Suche nach leitenden Wertmaßstäben unter schwierigen Bedingungen

Dieser Wandlungsprozeß betrifft nicht nur die klassischen Bildungszentren des nordatlantischen Raumes; in der sogenannten Dritten Welt ist in den letzten Jahren in gleicher Weise ein erhebliches Anwachsen der Studentenzahlen zu verzeichnen. 1988 war die Zahl der Studenten in der Dritten Welt gleich groß wie in den Industrieländern: 30 Millionen; In Lateinamerika nahmen 1992 17,7 Prozent der Jugendlichen ein Universitätsstudium auf (im Vergleich: 1980 13,6 Prozent), bis zur Jahrtausendwende wird die Zahl weiter

steigen. Mit der „Vermassung“ der Universität geht eine Umgestaltung und Diversifizierung des Bildungssystems überein, die weitreichende gesellschaftspolitische Konsequenzen haben.

Während in den 60er Jahren im Zuge einer allgemeinen Fortschrittseuphorie noch davon ausgegangen wurde, mehr Bildung führe auch zu mehr wirtschaftlichem Wachstum, wurde diese „Humankapital-These“ in den 70er und 80er Jahren differenzierter beurteilt. Oftmals wurden verstärkte Bildungsinvestitionen – und bis Anfang der 80er Jahre war der Anteil der Bildungsausgaben am Staatshaushalt in den Entwicklungsländern recht hoch (20 bis 25 Prozent gegenüber 9 bis 10 Prozent in den Industrieländern) – sogar als „Entwicklungshindernis“ (*Theodor Hanf*) gesehen. Sicher wird diese radikale These heute differenzierter beurteilt: Mit der Zunahme an Bildung kann auch eine Zunahme an Partizipation und Demokratie übereingehen. Ebenso wurde die neomarxistische Kritik des „Wissenschaftsexportes“ aus den Zentren des Nordens an die Peripherie des Südens zurückgewiesen. Doch es bleibt die Frage des Beitrages der Universitäten für die Gesellschaften der Dritten Welt.

Gleichzeitig sind die Universitäten selbst durch die soziale und wirtschaftliche Lage der jeweiligen Länder betroffen, was sich an der Auswahl der Studenten (der größte Teil rekrutiert sich aus Mittelklasse und Oberklasse), an der schlechten Ausstattung von Bibliotheken, der Unterbezahlung der Dozenten und fehlender Gelder für die Forschung widerspiegelt. Vielleicht nur ein Viertel der Universitätsdozenten hat eine volle Anstellung an der Universität, eine Vielzahl an Lehraufträgen an unterschiedlichen Bil-