

Hermann J. Pottmeyer

Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt.
Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*

1. Kirche als Mysterium und als Struktur

Zunehmend melden sich mahnende Stimmen zu Wort, nachkonziliar sei zuviel über Fragen kirchlicher Struktur diskutiert worden; nun sei es an der Zeit, vom göttlichen Mysterium der Kirche zu sprechen. In der Tat, es ist genug über Strukturfragen bloß auf der Ebene innerkirchlicher Strukturfragen - als bloße Fragen der Zuständigkeiten und der Machtverteilung - diskutiert worden. Wenn aber die Ortskirchen heute ihre Mitwirkung bei gesamtkirchlichen Entscheidungen und in den Ortskirchen die Laien die Berücksichtigung ihrer Erfahrungen bei kirchlichen Entscheidungen reklamieren, geht es nur vordergründig um bloße Fragen innerkirchlicher Struktur. Vielmehr kündigt sich darin der Übergang der katholischen Kirche zu einer Weltkirche als Gemeinschaft kulturell unterschiedlich geprägter Ortskirchen an, die sich den vielfältigen Herausforderungen unserer Welt stellen. In dieser Perspektive können dann allerdings die Dimension der Kirche als Mysterium des dreifaltigen Gottes und seiner Heilsökonomie und die Dimension der Kirche als Struktur nicht getrennt werden. Fordert doch das Mysterium der Kirche die ihm angemessenen Strukturen, um geschichtlich in Erscheinung zu treten und als Heil für die Menschen wirksam und erfahrbar zu werden. In dieser Perspektive können Strukturfragen aber auch nicht allein in soziologischer und politologischer Sicht verhandelt werden, da auf diese Weise nicht jene normativen Prinzipien in den Blick kommen, welche die Struktur der Kirche theologisch bestimmen. Das zeigt nicht zuletzt die Geschichte der katholischen Ekklesiologie des letzten Jahrhunderts. War es doch nicht zuletzt das Übergewicht sozialphilosophischer Argumente und bestimmter politischer Modelle, die zu jenem Kirchenbild führte, von dem sich das 2. Vatikanum zu lösen versuchte. Wer die Kirche als Mysterium und die Kirche als Struktur voneinander trennt, beachtet nicht den we-

* In der vorliegenden Fassung sind Anregungen eingearbeitet, die in der Tagungsdiskussion vorgetragen wurden.

sentlichen Zusammenhang, den das Konzil zwischen der Kirche als geistlicher Gemeinschaft und als gesellschaftlicher Form und Erscheinung sieht (LG 8).

Die Frage nach Einheit und Vielfalt in der Kirche gehört zu diesen Strukturfragen, die heute für die Kirche im Übergang von existentieller Bedeutung sind und sich nicht bloß auf der Ebene der Strukturgestaltung erörtern lassen.

Nach biblischer Auskunft ist die Kirche grundlegend Werk Gottes. Genauer ist sie das Werk des sich durch die Sendung des menschgewordenen Sohnes und die Sendung des Heiligen Geistes selbst zum Heil der Menschen mitteilenden Gottes. Ebenso grundlegend ist es für die Kirche, in diese Sendung einbezogen zu sein, selbst gesandt zu sein als "Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1).

Weil Gott sich als dreifaltig offenbart und mitteilt, weist die Heilsökonomie eine dreifaltige Struktur auf. Diese ist deshalb auch das Gestaltgesetz der Kirche. Überraschend für das gewohnte Denken der westlichen Theologie, die die Ekklesiologie stets eng mit der Christologie verband, ordnet das Apostolische Glaubensbekenntnis die Kirche in den dritten Artikel, in das Bekenntnis zum Heiligen Geist ein. Das bezeichnet ihren genauen Ort in der Heilsökonomie: Die Kirche und ihre Sendung werden in die Perspektive der Sendung des Geistes gerückt; er ist die göttliche Macht der ständigen geschichtlichen Vergegenwärtigung der Selbsthingabe Gottes in seinem menschgewordenen Sohn. Im Gegensatz zu der christomonistisch gefährdeten Ekklesiologie des Westens wird deshalb nur eine pneumatologische Ekklesiologie der heilsgeschichtlichen Sendung der Kirche gerecht. Der dritte Artikel ist seinerseits eingebettet in die trinitarische Struktur des Glaubensbekenntnisses: Die Kirche ist Werk Gottes des Vaters durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

Das mag eingangs genügen, um auf das grundlegende theologische Gestaltgesetz der Kirche aufmerksam zu machen, das auch das Richtmaß ihrer konkreten institutionellen Gestaltung sein muß. Denn die Kirche erweist sich nur dann als taugliches Werkzeug

des Gottesgeistes, wenn sie auch in ihrer konkreten Gestaltung Zeichen des dreifaltigen Wirkens Gottes in der Geschichte ist und dieses den Menschen erfahrbar macht.

Da wir unsere Überlegungen in einer bestimmten Entwicklungsphase des kirchlichen Selbstverständnisses anstellen, nämlich als Vollzug jener ekklesiologischen Wende, die das 2. Vatikanum einleitete, bietet es sich an, in einem zweifachen Schritt vorzugehen. In einem ersten Schritt sollen die christomonistischen Gestaltungsprinzipien und ihr theologischer Hintergrund analysiert werden, die bis zum 2. Vatikanum Einheit und Vielfalt in der Kirche bestimmten und auch heute noch - mehr oder weniger bewußt - nachwirken. In einem zweiten Schritt sollen die Auswege aufgezeigt werden, die vom letzten Konzil in Richtung auf eine pneumatologische Ekklesiologie aufgewiesen werden. Das entspricht der Aufgabe, die mir die Tagungsleitung gestellt hat.

2. Grundzüge christomonistischer Ekklesiologie

Wer die konziliare und nachkonziliare Diskussion verfolgt hat, weiß, daß es vor allem folgende Strukturfragen sind, an denen das Problem von Einheit und Vielfalt in der Kirche konkret wird: das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche, von Amtsträger und den übrigen Gemeindegliedern, von monarchischer und kollegialer Amtsstruktur und von Amt und freien Charismen. Nun läßt sich in der vorkonziliaren Ekklesiologie in all diesen Punkten ein gleichgerichteter Wertvorzug feststellen, sei es daß er nur praktisch wirksam ist oder auch theoretisch behauptet wird. Wir können ihn fassen als

- Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche, als
- Vorordnung des Amtsträgers vor der Gemeinde, als
- Vorordnung der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur, als
- Vorordnung des Amtes vor den Charismen und als
- Vorordnung der Einheit vor der Vielfalt.

Dazu drei Feststellungen: 1. Es ist wohl unbestritten, daß die katholische Kirche diese Präferenzen im Laufe ihrer Geschichte immer deutlicher ausgeprägt hat, jedenfalls bis zum 2. Vatikanum. 2. Nicht weniger unbestritten ist, daß in den anderen Kirchen

oder Konfessionen diese Präferenzen entweder weniger stark ausgeprägt, wenn nicht gar umgekehrt sind. Wir haben es hier also mit geschichtlich gewordenen und konfessionsspezifischen Gestaltungsprinzipien zu tun. 3. Weniger eine Feststellung als vorläufig eine Vermutung ist es, daß dieselben neben manchen geschichtlichen Bedingungen eine gemeinsame Wurzel haben, aus der sich der Richtungssinn ergibt, der diese Präferenzen verbindet.

Nun, als gemeinsame Wurzel der Präferenzen wird häufig der Christomonismus in der Ekklesiologie genannt. So der Vorwurf gegenüber der katholischen Ekklesiologie von seiten der protestantischen¹, oder der orthodoxen Theologie gegenüber der westlichen Tradition, die Reformation eingeschlossen². Unbesehen übernommen droht "Christomonismus" zu einem Schlagwort zu werden, das alles erklären soll und dann unzutreffend wird. Deshalb zunächst einige nähere Eingrenzungen.

Wer von einem ekklesiologischen Christomonismus spricht, darf nicht die Rolle und Bedeutung Jesu Christi in der Ekklesiologie leugnen wollen. Ohne die Inkarnation des Logos, den Anbruch des Reiches Gottes mit und in Jesus Christus, ohne die Sendung der Apostel und die Sammlung des Gottesvolkes, ohne Abendmahl, Tod und Auferstehung Jesu und die Notwendigkeit der Weitergabe der Jesustradition gäbe es die Kirche nicht. Christus ist Grund und Haupt der Kirche. Nicht nur das Wesen der Kirche ist christologisch zu bestimmen, auch ihre wesentlichen Strukturen sind durch das Handeln und Geschick Jesu präformiert.

Genauer besteht Christomonismus in einer Verkürzung auch der Christologie. Er konzentriert sich auf den vorösterlichen Jesus und geht von einer bestimmten Vorstellung von der Kirchengründung durch diesen aus. Man könnte vergleichsweise von einem Deismus christologisch-ekklesiologischer Art sprechen. Johann Adam Möhler

1) Vgl. W. Kreck, Grundfragen der Ekklesiologie, München 1981, 82-86.

2) Vgl. M. Farantos, Die Lehre vom Heiligen Geist im Bekenntnis der Kirche zum Dreieinigem Gott, in: Tutzingen Studien 2/1981, 56-75.

hat ihn bissig so gekennzeichnet: "Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt."¹ Die Verkürzung, der "Monismus" also, besteht darin, daß die Rolle des erhöhten Herrn, des im Heiligen Geist gegenwärtig wirkenden Christus kaum ins Gewicht fällt.

Einer der Gründe für diese einseitige Akzentsetzung ist in der konfessionellen Apologetik zu suchen. In Reaktion auf die Reformatoren, die die amtliche Vermittlung relativierten und sich auf einen unmittelbaren Zugang zum Wort Gottes beriefen, betonte die katholische Apologetik die amtliche Vermittlung und deren formale Autorität, die sie zudem glaubte historisch legitimieren zu können durch die ununterbrochene Amtssukzession, die sie wiederum auf die Kirchengründung durch Jesus zurückführte. Dabei wurde die dogmatische Aussage, Jesus ist der Grund der Kirche, transformiert in die historische Aussage: Jesus ist der Gründer der Kirche. Die formale und historische Legitimierung der Kirche, Kirche in Gestalt des Amtes, ist einer der Gründe des Christomonismus.

Dem entspricht das christomonistische Modell der Kirchenordnung, das einseitig von einer Linie bestimmt wird: von oben beginnend Christus, der Gründer und das Haupt der Kirche - sodann Petrus und die übrigen Apostel - als deren Nachfolger Papst, Bischöfe und Priester - schließlich ganz unten die Laien als gehorsame Empfänger der Christuswirklichkeit, die das Amt vermittelt. Diesem Modell entspricht der lineare Kommunikationsablauf von oben nach unten, die Autoritätspraxis in der Kirche.

Damit ist auch die Wurzel einiger der genannten Präferenzen freigelegt. Die einseitige Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche hängt eng mit der gerade beschriebenen Vorstellung von der Gründung der Kirche durch den historischen Jesus zusammen. Denn sie geschah nach dieser Vorstellung durch die Einsetzung der Hierarchie, an erster Stelle des Petrus als des Trägers des universalen Primats, wie auch die Ausbreitung der Kirche durch

1) J.A. Möhler, Rez. von Th. Katerkamp, Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abteilung, in: ThQ 5 (1923) 497.

die Weitergabe der primatialen und episkopalen Vollmacht von Person zu Person vor sich ging. Dem entsprach die Vorstellung vieler Ekklesiologen, alle bischöfliche potestas entspringe der päpstlichen potestas als ihrem Quellgrund. Das ist zwar nicht dogmatisiert worden, wurde aber in der rechtlichen Gestaltung eigentlich so gehandhabt, die wir ruhig als zentralistisch charakterisieren können. Bezeichnend ist auch, daß im CIC von 1917 die Bezeichnung "Kirche" nur für die Gesamtkirche benutzt wurde.

Eng verbunden mit der Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche sind die Vorordnung der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur und des Primats vor dem Bischofskollegium sowie die Vorordnung der Einheit vor der Vielfalt. In der christomonistischen Kirchenvorstellung wurzeln gleichfalls die Vorordnung des Amtsträgers vor der Gemeinde und des Amtes vor dem Charisma. Es kommt ja nicht zur Geltung, daß der Christus praesens im Geist wirkt, daß der Geist in den vielen Glaubenden fruchtbar ist und zu leben beginnt und daß Kirche die Versammlung aller vom Geist Belebten ist. Das Amt steht ganz auf der Seite Christi und damit einseitig der Gemeinde oder besser den Gläubigen gegenüber. Es war herrschende Auffassung, daß das Amt die Wirkursache der Gemeinde ist¹. Die Weihe wird von der Gemeinde gelöst und wird zur vertikalen Übertragung von Vollmachten von einer Person auf eine andere². Die Substanz des Amtes ist seine rechtliche Vollmacht. Der CIC von 1917 war demnach reines Klerikerrecht. Die Gemeinde kommt fast nur noch als der dem Amtsträger zugeordnete Vollmachtbereich in Sicht. Gemeinde bzw. Kirche droht im Amt aufzugehen.

Auch das kennzeichnet also die christomonistische Ekklesiologie: das weitgehende Aufgehen der Gemeinde bzw. Kirche im Amt und

1) Vgl. Y. Congar, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo/Y. Congar/H.J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel, Düsseldorf 1982, 113.

2) Vgl. H.M. Legrand, Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum, in: ebd. 158.

dessen exklusiver Anspruch, Christus zu repräsentieren. Gemeinde wird dabei vornehmlich juridisch gesehen als Verband der einzelnen gläubigen Personen, denen dann der Amtsträger gegenübertritt. Gemeinde wird nicht sakramental von der Eucharistie her noch pneumatologisch als *communio* gesehen, in der Christus durch den Geist in den Vielen lebt.

Eine der Ursachen des Christomonismus fanden wir in der konfessionellen Apologetik und der Kanonistik, jene Disziplinen, die sich lange der Ekklesiologie annahmen. Im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert wurde dann eine dogmatische Ekklesiologie entfaltet. Dabei nahm man u.a. die bereits in der Früh-scholastik¹ entwickelte Lehre von der Kirche als dem mystischen Leib Christi auf - ein biblisches Bild für die Kirche, das nun aber ausgemünzt wird zur Vorstellung von der Kirche als einem Christus prolongatus; damit verbunden ist die Gefahr einer Identifikation von Christus und Kirche in Gestalt ihres amtlichen Handelns.

Nehmen wir als Beispiel dafür die prägnante Äußerung von O. v. Nell-Breuning: "Indem der in der hypostatischen Union subsistierende Gottmensch auf Erden fortlebt in der von ihm gestifteten, unter ihm als dem Haupte seinen mystischen Leib bildenden Kirche, indem diese Kirche also nicht bloße Stiftung Christi, sondern der auf Erden fortlebende Christus selber ist, steht ein wahrhaft menschliches und doch übernatürliches Sozialgebilde in der Geschichte inmitten der Menschheit"².

Hier sind alle dabei wirksamen Momente exemplarisch beisammen: die Kirche als mystischer Leib Christi, verstanden als auf Erden fortlebender Christus in Gestalt der zugleich menschlichen wie

1) Vgl. A.M. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Früh-scholastik, in: Divus Thomas (1956) 407-419.

2) O. von Nell-Breuning, Art. Gesellschaftsordnung, in: Wörterbuch der Politik. Bd. I, Freiburg 1947, 38.

göttlichen *societas perfecta* der katholischen Kirche. Das ist es, worauf der Vorwurf des Christomonismus zielt: die triumphalistisch-ungebrochene Ineinssetzung von Christus und katholischer Kirche und ihren lehramtlichen und disziplinären Dekreten.

Als Paradebeispiel für den katholischen Christomonismus gilt das berühmte Zitat aus der "Symbolik" von J.A. Möhler: "So ist denn die sichtbare Kirche...der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben..."¹. Dieses Wort von der *incarnatio continua* war es, das die scharfe Kritik K. Barths fand². Dennoch ist Vorsicht geboten. Nur wenige Seiten vor diesem Zitat spricht Möhler davon, daß die Kirche "der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus" sei "auf eine abbildlich-lebendige Weise"³, also auf analoge Weise. "Die Kirche ist also nach Möhler zu verstehen als Abbild des Urbildes des Fleisch gewordenen Sohnes Gottes, als das Analog zur Inkarnation Christi"⁴. Von einer Identifikation von Christus und Kirche kann demnach nicht die Rede sein, wie K. Barth es meinte, der diese Äußerung Möhlers übersehen hat. Das Gegenüber von Christus und Kirche ist klar festgehalten.

Zudem ist Möhler der katholische Theologe des 19. Jahrhunderts, der in seinem Werk "Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus"⁵ eine konsequent pneumatologische Ekklesiolo-

1) J.A. Möhler, Symbolik. Bd. I, hg. v. J.R. Geiselman, Darmstadt 1958, 389.

2) Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik. Bd. I,2, Zürich ⁵1960, 624-628.

3) J.A. Möhler a.a.O. 353.

4) J.R. Geiselman, in: J.A. Möhler, Symbolik Bd. II, hg. v. J.R. Geiselman, Darmstadt 1960, 633f.

5) Hg. v. J.R. Geiselman, Darmstadt 1957.

gie aus der Sendung des Geistes vorgelegt hat. Dem stellt er in der späteren "Symbolik" eine konsequent christologische Ekklesiologie aus der Sendung Christi an die Seite, ohne doch das in der "Einheit" Gesagte zu vergessen. Er wollte gegenüber der damaligen protestantischen Lehre von der unsichtbaren Kirche, die er wehrlos der staatlichen Vereinnahmung ausgeliefert und in völliger Privatisierung enden meinte, das ab extra des Christusheiles betonen, die sichtbare äußere Vermittlung, die in der Menschwerdung begründet ist.

Richtig ist indes, daß die Rede Möhlers von der incarnatio continua in der Folgezeit großen Einfluß gewann. Richtig ist ferner, daß der analoge Charakter dieser Rede zwar niemals gelehnet, aber auch nicht genügend beachtet wurde, so daß die Kirche wirklich bei vielen als so etwas wie ein Christus prolongatus erschien.

Entscheidend für unser Thema ist nun, daß das keine schöne Theorie blieb, sondern sich mit jenen christomonistischen Tendenzen verband und diese verstärkte, deren Auswirkung die genannten Präferenzen waren, die somit eine dogmatische Fundierung erhielten. Die drohende Identifizierung zwischen Christus und der Kirche verband sich mit der zwischen der Kirche und dem Amt, so daß der Anspruch des Amtes auf exklusive Christusrepräsentation noch verstärkt wurde. Das ist so etwas wie - salopp gesprochen - die Dogmatisierung des Klerikalismus. Jedenfalls läuft man so Gefahr, das amtliche Handeln zu verabsolutieren und das bleibende Gegenüber von Christus und Kirche, Christus und Amt aus dem Blick zu verlieren. Der Stellvertreter Christi darf sich aber niemals an die Stelle Christi setzen.

Demgegenüber hat das 2. Vatikanum zwar die Analogie zwischen hypostatischer Union und Kirche aufgegriffen, aber sehr deutlich den analogen Charakter des Vergleichs unterstrichen, die Bedeutung dieser Analogie relativiert und durch andere Bilder und Analogien für die Kirche ergänzt. Wie sehr aber der Anspruch auf exklusive Christusrepräsentation noch nachwirkt, mag eine Äußerung Pauls VI. belegen: "Allein der Papst besitzt das Vor-

recht, den Herrn in der Geschichte und gegenüber der Welt zu vertreten; niemand anderer als er hat eine solche Fülle an Autorität" ¹.

Der Zeitraum, in dem wir das Ansteigen christomonistischer Tendenzen beobachten, ist die Zeit nach der Reformation bis zum 2. Vatikanum, mit einem Höhepunkt im 19. Jahrhundert. Wie steht es nun mit dem Heiligen Geist in der Ekklesiologie dieser Zeit? Dazu zwei Feststellungen: 1. Vom Heiligen Geist ist in dieser Zeit sehr wohl, sogar sehr massiv die Rede, das aber 2. in sehr charakteristischer Verbindung und Verkürzung.

Bezeichnend ist, wie in diesem Zeitraum der Heilige Geist außer in seiner Rolle bei der individuellen Heiligung fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Hierarchie, vor allem mit deren Lehramt Erwähnung findet, aufgipfelnd in der Definition des Charismas der Unfehlbarkeit für das päpstliche Lehramt. Hier zeigt sich eine christomonistische Verkürzung. Während bei den Vätern und noch in der mittelalterlichen Schule die Sendung Christi und die Sendung des Geistes gleichrangig, wenn auch nicht gleichartig sind, ist dieses hier nicht mehr der Fall. Die Sendung des Geistes wird der Sendung Christi nachgeordnet und verliert ihre eigene Qualität. Der Geist dient fast ausschließlich dem unfehlbaren Gelingen der christologisch begründeten amtlichen Gnaden- und Wahrheitsvermittlung. Es ist aber nicht nur der ausschließliche Bezug des Geistes auf das Amt, was hier wirkt, so daß den Laien fast nur das Charisma der gehorsamen Gefolgschaft gegenüber dem Amt bleibt. Der Geistbesitz wird zu einer fast ontologischen Qualität des amtlichen Tuns, so daß der falsche Eindruck entsteht, etwa das Lehramt des Papstes sei quasi automatisch und von vornherein unfehlbar.

Hier kommt eine Entwicklung zu ihrem Höhepunkt, die in der katholischen Apologetik seit der Reformation immer stärker die

1) *Insegnamenti di Paolo VI.* Bd. II, Vatikan 1964, 1076.

formale Autorität des kirchlichen Lehramtes herausstellte und diese außer in der apostolischen Sukzession mit dem Beistand des Heiligen Geistes legitimierte. In dieser an sich traditionellen und legitimen Begründung steckte die Versuchung, "die Institution Kirche zu verabsolutieren und dem Lehramt die fast unbedingte Gewähr dafür zu geben, daß es vom Heiligen Geist geleitet sei"¹. Der Tendenz zur Exklusivität der Christusrepräsentation entspricht also die zur Exklusivität des Geistbesitzes, seine Monopolisierung beim Amt.

Was das für die Autoritätspraxis in der Kirche bedeuten kann, hat am krassesten der Löwener Professor Thomas Stapleton (+ 1598) zum Ausdruck gebracht. "Was den Glauben betrifft, so soll das christliche Volk nicht darauf achten, was gesagt wird, sondern darauf, wer es sagt..."².

Diese Entwicklung, die durch Übersteigerung des formalen Autoritätsanspruchs auf einen entmündigenden Autoritarismus hinausläuft, zeigt sich auch in den Katechismen, in denen im 19. Jahrhundert die Kirche fast nur noch als amtliche Institution erscheint.

Wie die eben erwähnte Quasi-Ontologisierung des Geistbesitzes zustandekam, läßt sich wieder an einem Beispiel offizieller Lehre ablesen, das ähnlich wie die Rede von der incarnatio continua zeigt, welche schwerwiegende Folgen eine nur leichte Akzentverschiebung haben kann.

In seiner Enzyklika über den Heiligen Geist "Divinum illud munus" von 1897 schreibt Leo XIII.: Wie Christus das Haupt der Kirche ist, ist der Heilige Geist ihre Seele³. Pius XII. nimmt diese

1) Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 142.

2) Th. Stapleton, De Principiis fidei doctrinalibus (1572) lib. X cap. V; vgl. H. Schützeichel, Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton, Trier 1966.

3) DS 3328.

Aussage in seiner Enzyklika "Mystici Corporis" von 1943 auf¹. Beide Päpste berufen sich auf Augustinus. Bei ihm heißt es: Das, was die Seele für unseren Leib ist, ist der Heilige Geist für den Leib Christi, der die Kirche ist². Das ist ein Vergleich, eine Analogie, welche - darauf kommt es besonders an - die Funktion betrifft, eine Analogie der Funktionen: Wie die Seele im Leib wirkt, nämlich als Lebensprinzip, so wirkt der Heilige Geist in der Kirche. Wie heißt es dagegen bei den beiden Päpsten? Der Heilige Geist ist die Seele der Kirche. Das ist keine funktionale, sondern eine ontologische Aussage. So aber droht ein ekklesiologischer Monophysitismus, die Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, die Identifikation von Kirche oder besser Amt und Geist.

Auch hier hat das II. Vatikanum den ursprünglichen Sinn unter Berufung auf die Väter wiederhergestellt. In der Kirchenkonstitution "Lumen gentium" Nr. 7 heißt es: "Damit wir aber in ihm (Christus) unablässig erneuert werden, gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip - die Seele - im menschlichen Leib erfüllt".

Ansätze zu einer Quasi-Ontologisierung des Heiligen Geistes gab es auch in der dogmatischen Ekklesiologie dieser Zeit. In seiner auch heute noch bemerkenswerten Dogmatik nennt M.J. Scheeben die Kirche "eine Art von Inkarnation des Heiligen Geistes"³. Der englische Konvertit und spätere Kardinal Henry Edward Manning,

1) DS 3808.

2) Augustinus, Sermo 267,4 (PL 38,1231).

3) M.J. Scheeben, Gesammelte Schriften. Bd. VI/2, Freiburg 1954, 362, Nr. 1612.

einer der heftigsten Verfechter einer extensiv verstandenen päpstlichen Unfehlbarkeit spricht im Anschluß an die Lehre vom mystischen Leib davon, daß der Heilige Geist mit dem mystischen Leib in einer Art hypostatischer Union untrennbar verbunden sei¹.

Die Rede vom Heiligen Geist begegnet uns in diesem Zeitraum also in einer christomonistischen Konstellation. Christomonistisch heißt also nicht einfach Geistvergessenheit. Wie mit einer verkürzten Christologie haben wir es vielmehr mit einer verkürzten Pneumatologie und in Folge davon mit einer verkürzten Ekklesiologie zu tun. Die verkürzte Pneumatologie verstärkte noch einmal jene Präferenzen, deren Wurzel wir im Christomonismus gefunden haben.

Nicht näher eingehen kann ich hier auf die von einigen orthodoxen Theologen aufgestellte Behauptung, die römisch-katholische Ekklesiologie sei eine direkte Folge des "Filioque" der westlichen Trinitätslehre, welche auf eine Unterordnung des Heiligen Geistes unter den Sohn herauslaufe. Nach V. Lossky folgt daraus die Unterordnung des Charismas unter die Institution, des Prophetismus unter den Juridismus, der Mystik unter die Scholastik, der Laien unter den Klerus, des gemeinsamen Priestertums unter die Amtshierarchie und schließlich des Bischofskollegiums unter den päpstlichen Primat². Zweifellos ist diese monokausale Erklärung zu grobschlächtig, und andere orthodoxe Theologen haben ihr widersprochen³. Dennoch gibt es in der katholischen Ekklesiologie die Unterordnung der pneumatologischen unter die christologische Dimension. Es hilft auch nicht der Einwand, daß der Protestantismus am "Filioque" festgehalten habe, ohne daraus die von V. Lossky

1) Vgl. E. Purcell, *Life of Cardinal Manning*. Bd. II, London 1895, 795f.

2) Vgl. A. de Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme. Du personnalisme en pneumatologie*, in: *RThL* 6 (1975) 3-30.

3) Vgl. ebd. 15.

genannten Konsequenzen zu ziehen. Denn "die Betonung des päpstlichen Primats und der Institution der Kirche im römischen Katholizismus hat ihre perfekte Parallele im Beharren der Reformationskirchen auf dem Primat des geschriebenen Wortes in seiner Funktion als Kriterium zur Beurteilung der Aktivitäten des Geistes - eine Parallele wenigstens im Hinblick auf die ekklesiologische Anwendung trinitarischer Gedanken"¹. Eine Strukturgleichheit trotz unterschiedlich gewichteter Ekklesiologien in der westlichen Tradition gibt immerhin zu denken.

Eines ist sicher: Defizienzen im notwendigen Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie haben Auswirkungen auf die Ekklesiologie gezeitigt. Unsere bisherige Analyse hat jedenfalls gezeigt, daß es nicht genügt, in die katholische Ekklesiologie, so wie sie sich geschichtlich ausgebildet hat, hier und dort verstärkt pneumatologische Elemente einzuführen. Es ist ja auch eine halbierte Christologie, die hier im Spiel war. So wie Gott sich in seiner Heilsökonomie immer deutlicher als dreifaltig offenbart hat, muß auch die Ekklesiologie vom Formgesetz der trinitarischen Struktur der Heilsökonomie geprägt sein, muß Kirche ihre Wahrheit und Wirksamkeit als Kirche des dreifaltigen Gottes erkennen und gewinnen.

Einen ersten Schritt in diese Richtung hat zweifellos das 2. Vatikanum vollzogen. Ist damit alles das, was wir als christomonistische Phase der Ekklesiologie und Kirchenstruktur analysiert haben, der Geschichte zuzurechnen, weil diese Phase historisch abgeschlossen ist? Das ist meine Meinung nicht, ja ich bezweifle sogar, daß so etwas in so kurzer Zeit abzuschließen historisch möglich ist. Der ekklesiologische Christomonismus ist so stark prägend und als legitimierende Stütze einer bestimmten Struk-

1) D. Ritschl, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: L. Vischer (Hg.), Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse (= Beiheft 39 zur ökumenischen Rundschau), Frankfurt 1981, 39.

tur und Praxis so erwünscht gewesen und mit dieser so eng verbunden, daß wir damit rechnen müssen, daß sie lange nachwirkt. In Struktur und Praxis sogar noch, wenn in der Theorie die Weichen bereits anders gestellt worden sind. Wenn wir uns im folgenden mit Texten des 2. Vatikanums beschäftigen, erweist sich die Wahrheit des oben Gesagten sowohl für das Konzil selbst wie für die Nachkonzilszeit in aller Deutlichkeit: Neben unübersehbaren Neuansätzen bleiben ebenso eindeutige Merkmale christomonistischer Kirchentheorie und -struktur erhalten. Das Konzil selbst und wir heute noch befinden uns in einer Phase des Übergangs, deren Ende offen ist.

Nach dem vorher Gesagten liegt es auf der Hand, daß wir unser Augenmerk besonders darauf richten müssen, ob es dem Konzil gelingt, die Verkürzung sowohl der Christologie wie der Pneumatologie zu überwinden, und ob das nur als Flickschusterei an einer im übrigen schon christomonistisch geprägten Kirchenkonzeption geschieht oder im Grundansatz. Es soll deshalb zuerst der Grundansatz des Konzils geprüft werden und dann hinsichtlich der früheren Präferenzen festgestellt werden, ob sich hier ein Wandel vollzogen hat.

3. Auf dem Weg zu einer pneumatologischen Ekklesiologie

a) Überwindung des Christomonismus im ekklesiologischen Grundansatz des 2. Vatikanums

Gewandelt hat sich - das sei zuerst angemerkt - schon die Vorstellung von der Stiftung der Kirche. Diese wird in LG 5 nicht mehr auf einen isolierten vorösterlichen Gründungsakt zurückgeführt, sondern auf das ganze Leben und Wirken Jesu, auf seinen Tod, seine Auferstehung und die Geistsendung.

Bemerkenswerter noch ist ein Satz im Kapitel über den eschatologischen Charakter der Kirche in LG 48: "Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen. Auferstanden von den Toten, hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heils-

sakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt...". Durch die Aktion des erhöhten Christus und des Geistes wird also Kirche, durch den irdischen Jesus zwar grundgelegt, erst zur Kirche, nämlich zu dem, was ich für die vielleicht wichtigste konziliare Bestimmung der Kirche halte, zum Heilssakrament des Geistes. Der Heilige Geist bewirkt, daß Jesus Christus zu den "Vielen" wird. Was vor Ostern ist, der Jüngerkreis, ist noch nicht Kirche, weil Jesus noch ein einzelner ist. Erst nachdem die geschichtliche Existenz Jesu Christi als Individuum aufgehoben ist in seiner neuen eschatologischen Existenz, kann aus dem individuellen Leib der pneumatische Leib werden, der sich geschichtlich aus den Vielen zusammenfügt. Hier werden zwei Bestimmungen aufgenommen, die bei Paulus, Johannes und den Kirchenvätern die Sendung des Geistes kennzeichnen: Er bewirkt die eschatologische Existenz Christi, und er fügt die Vielen zur koinonia, zur communio. Und er bewirkt, daß die Kirche nicht für sich selbst bleibt, sondern sich auf die Vielen ausstreckt, eben Sakrament für die Welt ist. Der Geist wird damit - wie es Y. Congar ausdrückt - zum ko-instituierenden Prinzip der Kirche¹. Der orthodoxe Theologe John Zizioulas meint dasselbe, drückt es aber anders aus: Christus instituiert die Kirche, der Geist konstituiert die Kirche. Der Unterschied der beiden Präpositionen ist für ihn wichtig. Das "in-", dt. "ein-", bezeichnet das Vorgegebensein, daß nämlich die Kirche nicht unser, sondern Gottes Werk in Christus ist, von ihm verfügt. Das "con-", dt. "mit, zusammen", besagt etwas, an dem wir auf Antrieb des Geistes verantwortlich mitwirken, was uns also als Subjekte einbezieht und zusammenfügt². Jedenfalls steht fest, daß das Konzil im Grundansatz von Kirche den Geist und die Vielheit ins Spiel bringt.

1) Vgl. Y. Congar a.a.O. 116.

2) Vgl. J. Zizioulas, Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht, in: G. Alberigo/Y. Congar/H.J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel, 139.

Konsequent macht das Konzil einen weiteren entscheidenden Schritt, der im Grundansatz die christomonistische Verkürzung aufbricht: Es nimmt den Geistbesitz unter die Bedingungen der vollen Kirchengliedschaft auf. Es genügt dazu nicht mehr wie in der christomonistischen Ekklesiologie die äußere Zugehörigkeit zum gesellschaftlichen Verband. LG 14: "Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitz des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind...". "Die Kirche kann sich als gesellschaftliche Größe also nur definieren, wenn sie darin den Geist einschließt"¹. Diese Bedingung fehlt im neuen CIC.

Schließlich wird die christomonistisch enggeführte Analogie zwischen hypostatischer Union und Kirche aufgesprengt, und die gesellschaftliche Größe Kirche als Instrument des Geistes gesehen. LG 8: "Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)." Damit ist die frühere Quasi-Identifizierung - der Heilige Geist ist die Seele der Kirche -, die ein Zurückbleiben der kirchlichen Organe hinter ihren Auftrag fast denkunmöglich machte, aufgegeben. Und da im selben Artikel Nr. 8 zugleich der bloß analoge Charakter des Vergleichs zwischen hypostatischer Union und Kirche unterstrichen wird, ist auch hier das Rückgrat des Christomonismus gebrochen.

Was bewirkt der Geist in der Kirche? Er ist das Prinzip der Sammlung und der Vielfalt, vor allem der Vielfalt. So im Ökumenismusdekret UR 2: "Dies ist das Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannig-

1) Y. Congar a.a.O. 116.

faltigkeit der Gaben schafft". Um zu zeigen, daß Einheit und Vielfalt - wie im Christomonismus - nicht einen Artagonismus bilden, der nur durch die Vorordnung der Einheit vor der Vielfalt aufgehoben werden kann, wird die Aussage zugleich durch das trinitarische Band verbunden: "Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen". Und daß die Einheit nicht durch Aufhebung der Vielfalt Gestalt gewinnt, sondern als Versammlung der Vielfalt in der alle umfassenden *communio catholica* als Werk des Geistes bringt das Missionsdekret AG 4 zum Ausdruck: Am Pfingsttag "wurde die Vereinigung der Völker in der Katholizität des Glaubens vorausbezeichnet, die sich durch die Kirche des Neuen Bundes vollziehen soll, welche in allen Sprachen spricht, in der Liebe alle Sprachen versteht und umfängt und so die babylonische Zerstreuung überwindet."

Der Heilige Geist ist aber nicht nur Prinzip der synchronen Vielfalt, sondern auch der diachronen. Er ist nämlich das Prinzip ständiger Erneuerung der Kirche (LG 8.9; GS 21.43) und treibt die Kirche an, neue Formen zu finden und neue Wege zu gehen (PO 18.22; AG 40). Er ist es nämlich, "durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt" (DV 8).

Der Geist ist sogar das Prinzip, das die Vielfalt der getrennten Christen verbindet. Denn es besteht mit ihnen "sogar eine wahre Verbindung im Heiligen Geist, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist" (LG 15). Und der Ökumenismus wird "dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes" zugeschrieben (UR 4). Nimmt man hinzu, daß der Geistbesitz ein entscheidendes Moment der Kirchengliedschaft ist, deutet sich hier auf pneumatologischer Basis eine Gemeinschaft unter Christen an, die der institutionellen Einigung der Kirchen vorangeht und wie sie sich heute schon in manchen charismatischen Gruppen, in Ordensgemeinschaften oder in Taizé verwirklicht.

Schließlich und darüberhinaus ist der Geist das Prinzip einer Vielfalt von Gaben und Gnaden, die sich außerhalb des Christentums finden. So im Missionsdekret AG 4: "Ohne Zweifel wirkt der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde". Und weiter: "Bisweilen geht (der Heilige Geist) sogar sichtbar der apostolischen Tätigkeit voran, wie er sie auch auf verschiedene Weise unablässig begleitet und lenkt". Die Bedeutung dieser Aussage von einer gewissen Priorität des Geistes für die Überwindung des Christomonismus wurde bisher kaum wahrgenommen. Während der Westen die Christologie der Pneumatologie vorordnete - eine der Wurzeln des Christomonismus -, war es im Osten umgekehrt. Liturgisch zeigt sich das in der unterschiedlichen Priorität von Taufe und Firmung, die mindestens bis zum 4. Jahrhundert in Syrien und Palästina vor der Taufe gespendet wurde und später im Osten in Verbindung mit der Taufe, während der Westen die beiden Sakramente trennte und die Firmung später als die Taufe spendete¹. In der Schrift ist beides zu finden. Einmal wird dort der Geist durch Christus verliehen und erst nach seiner Auferstehung, zum andern ist er schon vor Christus wirksam und dann bei dessen Menschwerdung und Taufe. Das 2. Vatikanum kennt jetzt also wieder auch eine Priorität des Geistes und seiner Sendung, so daß auch das Verhältnis zu den Nichtchristen in Bewegung gekommen ist.

An dieser Stelle ist zum ersten Mal auf die Gefahr des Pneumatomonismus aufmerksam zu machen, der genauso wie der Christomonismus in verschiedenen Ausdrucksformen Gestalt gewinnen kann. Eine dieser Formen ist es, die christomonistische Vorordnung der Christologie vor der Pneumatologie einfach umzukehren. In der Ekklesiologie bedeutet das, an die Stelle der Institution der Kirche durch Christus deren Institution durch den Heiligen Geist zu setzen. Y. Congar² findet einen Ansatz dazu bei L. Boff, wenn

1) Vgl. J. Zizioulas a.a.O. 127-129.

2) Vgl. Y. Congar, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums, 113. 116.

dieser schreibt: "Jesus verkündete nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes... Als Institution gründet die Kirche also nicht, wie allgemein behauptet wird, auf der Inkarnation des Wortes, sondern auf dem Glauben an die Macht der Apostel, die aus der Kraft des Heiligen Geistes die Eschatologie in die Zeit der Kirche transponierten..."¹. Praktisch könnte damit ein Verhalten legitimiert werden, das unter Berufung auf ein höheres Recht oder eine tiefere Einsicht von sich aus die Ordnung der Kirche ändert. Das verbindet sich dann leicht mit umlaufenden Geistvorstellungen, die im Heiligen Geist das Prinzip des Lebendigen als eines gleichsam anarchischen Luftzugs sehen, der die Fenster und Türen der Kirche aufreißt, oder den Geist als Symbol des Unberechenbaren sehen - Der Geist weht wo er will -, also als Inbegriff ungestalteter Dynamik, als Geist des Widerspruchs gegen alles Gestaltete und alles Überlieferte.

Diese Vorstellung kann sich nicht auf die Schrift berufen. Nach ihrem übereinstimmenden Zeugnis erinnert der Geist Christus. Es gibt keine - wie Scheeben fälschlich übertreibend sagte - "Art von Inkarnation des Heiligen Geistes". Und der Geist ist auch nicht das Prinzip anarchischer Gestaltlosigkeit, sondern die Gestaltungsmacht Gottes. Die maßgebende Gestalt des Geistes ist Gottes schöpferisches Wort selber, das Welt und Kirche gestaltet. Wenn also das Konzil sagt, daß der Heilige Geist die organische Struktur und Eintracht der Kirche immerfort stärke (LG 22), ist das kein christomonistischer Rest.

Nachdem wir nun gesehen haben, daß das 2. Vatikanum im Grundansatz einen Schritt zur Überwindung der christomonistischen Ekklesiologie gemacht hat, ist zu prüfen, ob und wie sich das auf jene Präferenzen auswirkt, deren christomonistische Wurzeln wir erkennen zu können meinten. Sollte sich hier etwas geändert haben, wäre das eine nochmalige Bestätigung für den chri-

1) L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980, 92.95f.

1) Vgl. J. Zizolowicz a. a. O. 132.

stomonistischen Charakter dieser Präferenzen.

b) Auswirkung auf die Gestaltungsprinzipien kirchlicher Struktur

Was also die Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche betrifft, hat sich hier nach allgemeiner Bekundung so etwas wie eine "kopernikanische Wende" vollzogen. Nicht mehr die Ortskirche kreist um die Gesamtkirche, sondern die Kirche Gottes ist in der Feier jeder Ortskirche gegenwärtig. Das eigentümliche Verhältnis von Gesamt- und Ortskirche, wonach die eine und einzige katholische Kirche in und aus den Ortskirchen besteht (LG 23), wird pneumatologisch begründet. Von den Ortskirchen heißt es in LG 26, sie seien "je an ihrem Ort im Heiligen Geist... das von Gott gerufene neue Volk". In LG 13 nimmt das Konzil den alt- und ostkirchlichen Zentralgedanken der koinonia oder des Sobornost auf: "Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geist in Gemeinschaft...". Daß die *communio ecclesiarum* eine Einheit in Vielfalt bedeutet, wird gleich anschließend ausgeführt: "Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. So kommt es, daß das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich sammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet wird." Die Fülle der Vielfalt in Einheit, nicht die christomonistische Einheitlichkeit ist Werk des Heiligen Geistes. Vor allem der strukturbildende Begriff "*communio*" oder "*koinonia*", der wie kein anderer die Ekklesiologie des 2. Vatikanums kennzeichnet, ist eindeutig pneumatologisch bestimmt: Der Heilige Geist ist der Geist der *communio*.

So ist es also die Struktur der Kirche als *communio ecclesiarum*, in der der Geist als Prinzip der Einheit in Vielfalt zur Auswirkung kommt. Als Gemeinschaft von Ortskirchen, die legitim durch ihre jeweilige Tradition und Kultur geprägt sind (wie das Konzil wiederholt betont: SC 37-40,123; OE 2,5; UR 14,16-19;

LG 13,23; AG 8-11,16,22-23,26; GS 53-55,58,61,91), kann die katholische Kirche sich nur als Einheit in Vielfalt vollziehen: Das ist der qualitative Begriff von Katholizität im Unterschied zu dessen früherer quantitativer Auffassung. Mit Recht hat man deshalb das 2. Vatikanum als Auftakt dazu bezeichnet, daß sich die katholische Kirche als Weltkirche vollzieht, es bedeutet den Anfang vom Ende des Eurozentrismus.

Auch an dieser Stelle ist vor der Gefahr einer Ausdrucksform des Pneumatomonismus zu warnen, wenn nämlich aus einer Vorordnung der Pneumatologie vor der Christologie die Vorordnung der Ortskirche vor der Gesamtkirche gefolgert wird, was zu einer Art "Kongregationalismus" führt¹. Die Geistwirkung zielt indes nicht auf die Autarkie von Orts- und Nationalkirchen, sondern auf das lebendige Ineinander von Orts- und Gesamtkirche, eben auf *communio* und lebendige Kommunikation.

Was die an zweiter Stelle genannte christomonistische Präferenz angeht, die Vorordnung der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur, so ist auch hier zweifellos ein Wandel anzumerken. Dazu ist nach dem bereits Gesagten nicht viel hinzuzufügen, weil darüber schon viel geschrieben wurde. Die kollegiale Verfaßtheit des Bischofsamtes herauszustellen war nach der christomonistischen Übersteigerung des Zentralismus ein besonderes Anliegen des Konzils. Sie hat ihren Grund nicht nur in der Kollegialität des Apostelkreises (worauf das Konzil besonders abhebt), sondern ist auch Ausdruck der *communio ecclesiarum*, die im handlungsfähigen Bischofskollegium die ihr entsprechende Wirkstruktur innerhalb der Kirchenleitung erhält. Wie die *communio* - dieser Ausdruck wird nun auch auf das Verhältnis von Papst und Bischöfen und der Bischöfe untereinander angewendet - ist auch das Bischofsamt sowohl christologisch wie pneumatologisch in der Pfingstsendung begründet (LG 21). Ausdruck der *communio* ist die recht verstandene Konziliarität der Kirche; LG 22 verweist auf die überkommene synodale und konziliare

1) Vgl. J. Zizioulas a.a.O. 132.

Praxis der Kirche, und das Konzil verstand sich selbst wie die Konzilien der Alten Kirche als ein pfingstliches Ereignis.

Natürlich konnte die Lehre von der Kollegialität des Bischofsamtes die Lehre vom Primat des Papstes nicht unberührt lassen. Immerhin konnte das 2. Vatikanum an eine Aussage des 1. Vatikanums anknüpfen, nach dem es zur Pflicht des Primats gehöre, die göttlich rechtliche Zuständigkeit der Bischöfe anzuerkennen, zu festigen und zu verteidigen (DS 3061). Trotz der erneut bekräftigten rechtlichen Unabhängigkeit des Papstes in der Ausübung des Primats steht fest, daß der Papst pflichtgemäß sein Amt nicht ohne Einbeziehung der kollegialen Verantwortung und nur unter Förderung des Subjektseins der Ortskirche ausüben kann; sein Amtsscharisma wird ihm dazu verliehen, die christologisch-pneumatologische Struktur der Kirche zu wahren.

In diesem Zusammenhang kann ein pneumatomonistisches Mißverständnis der Kollegialität und Konziliarität auftreten, der "Konziliarismus". Im Blick auf ein solches Mißverständnis bei den Orthodoxen zieht der orthodoxe Theologe J. Zizioulas den 34. Kanon der sog. Apostolischen Kanones (um 380) heran, der das altkirchliche Prinzip erkennen läßt. "In diesem Kanon werden zwei Prinzipien aufgestellt, die man als Grundlage der Synode bezeichnen kann. Das erste Prinzip verlangt, daß es in jeder Kirchenprovinz ein Oberhaupt geben muß - eine Institution der Einheit. Dieses eine Oberhaupt kann weder seinen Sitz durch Rotation wechseln noch durch ein kollektives Amt ersetzt werden. Die örtlichen Bischofskirchen können nichts ohne die Anwesenheit des 'Einen' tun. Auf der anderen Seite enthält derselbe Kanon ein zweites fundamentales Prinzip, nämlich daß der 'Eine' nichts ohne die 'Vielen' tun kann. Es gibt kein Amt oder keine Institution der Einheit, in dem bzw. in der die Gemeinschaft nicht in irgendeiner Form ihren Ausdruck findet. Es gibt keinen 'Einen', der nicht gleichzeitig 'Viele' ist - geht es hier nicht um das gleiche wie in der pneumatologisch geprägten Christologie...? Wenn die Pneumatologie ein Konstitutiv der Christologie wie der Ekklesiologie ist, dann wird es unmöglich, sich Christus

als Einzelperson vorzustellen, das heißt losgelöst von seinem Leib, den 'Vielen', oder sich ein Bild von der einen Kirche zu machen, ohne sie zugleich als 'viele' zu denken. Um diesen Punkt abzuschließen, sei noch einmal betont: Die orthodoxe Kirche wird völlig falsch verstanden, wenn man sie nur für eine Konföderation von Ortskirchen hält. Das orthodoxe Kirchenverständnis erfordert, zumindest in meiner Sicht, eine Institution, die dem Eins-Sein der Kirche und nicht nur ihrer Vielfalt Ausdruck verleiht. Die Vielfalt aber ist nicht dem Eins-Sein untergeordnet: sie ist für das Eins-Sein konstitutiv. Beide Elemente, das Eins-Sein und die Vielfalt, müssen in einer Institution zusammenfallen, die über ein zweifaches Amt verfügt; das Amt des 'Ersten' und das Amt der 'Vielen' (die Leiter der Ortskirchen)"¹.

Schließlich haben wir noch zu untersuchen, wie es der Vorordnung des Amtsträgers vor der Gemeinde und des Amtes vor dem Charisma auf dem Konzil ergangen ist. Beide Präferenzen hängen eng zusammen. Auch hier gilt das Prinzip, das wir für die Ebene der obersten Kirchenleitung bereits feststellten und das sich aus einer pneumatologischen Christologie herleitet; das Prinzip nämlich: Der "Eine" - der Amtsträger - kann nicht ohne die "Vielen" - die übrigen Gemeindeglieder - sein, und die "Vielen" können nicht ohne den "Einen" sein.

Dieses Prinzip hat das Konzil in mehreren Ansätzen aufgenommen, und jedesmal zeigt sich, daß das christomonistische Prinzip der exklusiven Christusrepräsentanz und des exklusiven Geistbesitzes durch das Amt nur pneumatologisch durchbrochen werden kann. Auf der einen Seite heißt es, daß die Amtsträger die Salbung des Heiligen Geistes erhalten, um in persona Christi capitis handeln zu können (PO 2). Andererseits werden alle Getauften durch die Taufe und die Salbung mit dem Heiligen Geist zu einem geistlichen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht (LG 10). Wie einerseits das Lehramt der Hirten unter der Führung des Geistes steht, wird andererseits auch dem ganzen Volk Gottes die Führung des Geistes zugesprochen, das in seiner Gesamtheit die Salbung

1) Ebd. 134f.

des Heiligen Geistes empfangen hat und deshalb im Glauben nicht irren kann (LG 12). Auch wenn der Priester in der Liturgie in persona Christi handelt, ist doch das integrale Subjekt der actio liturgica die ganze Gemeinde.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Doppelrolle des Amtsträgers. Wenn er in persona Christi handelt, handelt er zugleich in persona Ecclesiae. Das drückt heute noch das "Wir" des Zelebranten aus; früher wurde es deutlicher in der altkirchlichen Form der Bischofsbestellung, die unter Beteiligung der Gemeinde geschah und streng gemeindebezogen als relative Ordination vollzogen wurde. Diese Doppelrolle ist theologisch nur im Rahmen einer pneumatologischen Christologie zu begründen, wenn nämlich der Leib des erhöhten Christus durch die Kraft des Geistes die "Vielen" umfaßt. Wenn also die repraesentatio Christi durch das Amt die repraesentatio auch und gerade des gegenwärtig handelnden erhöhten Christus ist, ist sie wahrhaft nur dann eine solche, wenn sie sich als repraesentatio der Gemeinde vollzieht. Solche repraesentatio geschieht aber nicht nur als mystisch-verborgene, sondern muß gesellschaftlich vermittelt werden.

Dem hat das Konzil dadurch Rechnung getragen, daß es wiederholt auf den bilateralen Charakter und die Reziprozität der Beziehungen zwischen Amtsträgern und Gläubigen hinweist. Auch die auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens eingerichteten Räte sollen dieser Vermittlung dienen. Die Form solcher Vermittlung mag nicht zwingend sein, die Vermittlung selbst ist zwingend, soll nicht die repraesentatio Christi durch das Amt selbst in Frage gestellt werden. Daß manche Amtsträger die durch Unterlassung der notwendigen Kommunikation mit und der Rückbindung in der Gemeinde gegebene innere Infragestellung ihrer ureigenen Rolle als Stellvertreter Christi noch nicht begriffen haben, kann nur die Nachwirkung der christomonistischen Ekklesiologie und Amtstheologie sein; und das gilt vom Papst bis zum Pfarrer.

"Tempel des Heiligen Geistes", wie das Konzil die Kirche wiederholt nennt (PO 1; AG 7.9), ist die Kirche nicht zuletzt durch die Mannigfaltigkeit der in ihr wirkenden Charismen. Die Charis-

menlehre gehört zu den deutlichsten pneumatologischen Stücken des Konzils, in dem der Geist als Prinzip der Vielfalt zur Sprache kommt (LG 12; AA 3). Darauf ist hier nicht näher einzugehen. Jedenfalls wird hier die christomonistisch begründete Exklusivität des Geistbesitzes beim Amt entscheidend gebrochen. Den Gläubigen kommt nicht mehr nur das Charisma des Gehorsams zu, sondern durchaus solche Geistesgaben, die sie zu einer aktiven Rolle nicht nur hinsichtlich des Weltzeugnisses, sondern auch innerhalb der Gemeinde befähigen, ja ohne die die Amtsträger ihr Amt nicht sachgerecht ausüben können. Die gesellschaftliche Vermittlung der "Vielen", die zur repraesentatio Christi durch das Amt gehört, ist deshalb ein pneumatologischer Vorgang, Tempel des Heiligen Geistes im Vollzug. Die Charismen, "Erstlinge des Geistes" und "Angeld unserer Erbschaft", wie das Konzil sie nennt (LG 48), sind in besonderer Weise die offenbaren Zeichen der eschatologischen Würde und Bestimmung der Kirche.

Eine pneumatomonistische Umkehrung des Christomonismus ist es, wenn man das Amt nur als Charisma unter Charismen betrachtet. Das Verbindende ist, daß jedes Charisma zu einem konkreten Dienst gegeben wird. Auch der Amtsträger bedarf des Charismas, und die Kirche hat die Verbindung von Amt und Charisma nie aufgegeben, wenn sie vor der Weihe das persönliche Charisma des Kandidaten prüft und mit der Weihe die Gabe des sogenannten Amtcharismas verbunden glaubt. Der Unterschied liegt in der Eigenart des Hirtendienstes, dem die Leitung der Gemeinde anvertraut ist, damit er die Gemeinde beim Evangelium hält und die Einheit der Gemeinde wahrt. Die dafür nötige Vollmacht ist nicht mit den anderen Diensten verbunden. Sie ist vielmehr in der apostolischen Sendung und Beauftragung begründet, da der Dienst der Leitung nur im Auftrag des eigentlichen Hirten der Gemeinde, Jesus Christus, ausgeübt werden kann und darf. Der Dienst der Einheit - ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (Eph 4,5) - und die Dienste der "Vielen", die den Leib des erhöhten Christus bilden (Eph 4,4), können allerdings nur in der communio der wechselseitigen Ergänzung gelingen, die der Geist wirkt. Das Wächteramt des Hirtendienstes gegenüber den anderen Diensten ist darin begründet, daß der Geist Christus erinnert und die Charismen

ihre Geistgewirktheit am Evangelium ausrichten und bewähren müssen. Trotz seines besonderen Auftrags und seiner dadurch bedingten Stellung in der Öffentlichkeit der Kirche ist der Hirtendienst dennoch nicht von höherem Rang als die Vielfalt der anderen Dienste. Einheit und Vielfalt sind grundsätzlich gleichrangig. Wenn sich das im Erscheinungsbild der Kirche häufig noch anders ausnimmt, wirkt darin die lange währende christomonistische Bevorzugung der Einheit vor der Vielfalt geschichtlich nach.

c) Praktische Konsequenzen

Am Schluß des zweiten Schritts noch ein Wort zu den praktischen Konsequenzen, die die Ablösung der christomonistischen Ekklesiologie haben könnte und sollte. Wir hatten gesehen, daß dieser eine hierarchologisch-klerikale und zentralistische Rechtsgestalt entsprach und ein einliniger Kommunikationsablauf von oben nach unten. Daß eine Kirche, die sich als communio ecclesiarum und communio fidelium versteht, anders gestaltet sein muß, versteht sich von selbst. Das Subjektsein der Teil- und Ortskirchen wie der Gläubigen muß als rechtlich gesicherte Handlungsfähigkeit in Erscheinung treten. Communio bedeutet aber nicht Einebnung der verschiedenen Gaben und Aufträge, sondern gerade das Inspielbringen der unterschiedlichen Rollen, die lebendige Kommunikation, das Zu- und Miteinander: Der "Eine" nicht ohne die "Vielen", die "Vielen" nicht ohne den "Einen" - wie Christus nicht ohne den Geist und der Geist nicht ohne Christus handelt. Modelle einer solchen Vernetzung, die aber nicht einfach imitiert werden können, bietet in vieler Hinsicht die Alte Kirche, die sich als Netz in Eucharistiegemeinschaft miteinander kommunizierender Teilkirchen darstellt, die - sei es bei der Bischofsbestellung und -weihe, sei es im gegenseitigen Austausch oder auf Synoden - die gemeinsamen Angelegenheiten gemeinsam berieten und durchführten. Daß eine solche Einheit, die ihre Mitte weniger in einer starken Zentralregierung als im gemeinsamen Herrenmahl hatte, nur im Geist der eucharistischen communio gelingen kann, hat die Geschichte gleichfalls gezeigt. Diese Erfahrung haben wir inzwischen auch wieder machen können in den synodalen Gremien der Nachkonzilszeit. Communio

bedarf eines bestimmten Klimas und bestimmter innerer Einstellungen.

Auch hier, auf der Ebene der Strukturen und der Praxis, ist wieder auf die Gefahr einer Art von Pneumatomonismus aufmerksam zu machen. Es ist jene Vorstellung, die Geist und communio begreift als unmittelbare Gemeinsamkeit, als unvermittelte Beziehung zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Welt. Geist wird hier also gedacht als Gegensatz zur Vermittlung der Weltbeziehung durch den Logos, der die Welt zusammenhält und rational erfaßt werden kann, etwa als soziologische Gesetzmäßigkeit. Dieses Mißverständnis zeigt sich etwa dann, wenn die Pfarrgemeinde als communio nach dem Modell einer Primärgruppe, etwa als Familie (Pfarrfamilie!) oder Freundesgruppe gestaltet werden soll. Meist wird das zu einer frustrierenden Ideologie, da es den soziologischen Gegebenheiten nicht entspricht. Zudem droht die vereinnahmende Umarmung die Vielfalt zu ersticken. So haben manche Pfarrer alle Verbandsstrukturen in ihrer Pfarrei zugunsten der Rätestruktur zu eliminieren gesucht.

Dieses Mißverständnis tritt auch auf, wenn man unter Berufung auf eine oft falsch verstandene Unterscheidung von "Gemeinschaft und Gesellschaft" (Ferdinand Tönnies) die spontane Ortsgemeinschaft der Institution Kirche gegenüberstellt, etwa bei mancher falschen Idealisierung von Basisgemeinde. Das ist, wie die Soziologen uns zu Recht sagen, einfach Romantik. Wenn der Theologe sagt, die communio gründe auf der Einheit des Glaubens und der Sakramente im Heiligen Geist, so ist das zwar richtig. Es bedarf aber gesellschaftlicher, auch rechtlich geordneter Vermittlungen, damit solches auf Dauer lebensfähig ist: Wir sind nun einmal Geist in Welt und Glaube muß sich inkarnieren¹.

Dasselbe gilt für jenes Mißverständnis, das Geist als individuelle Unmittelbarkeit zu Gott jenseits aller sozialen und traditionellen Bindungen auffaßt; seine soziale Form ist das charismatische Konventikel.

1) Vgl. P. Fransen, Die kirchliche communio, ein Lebensprinzip, in: G. Alberigo/Y. Congar/H.J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel, 178-183.

4. Kirche als Werk des dreieinigen Gottes - Einheit in Vielfalt

Eine pneumatologische Ekklesiologie griffe schließlich zu kurz, würde sie übersehen, daß der dritte Artikel des Glaubensbekenntnisses, der Artikel vom Heiligen Geist und der Kirche und - nicht zu vergessen - von der eschatologischen Vollendung des Menschen, umfaßt wird von der trinitarischen Struktur des Glaubensbekenntnisses. Auch wenn wir uns hier wieder auf die Fragestellung von Einheit und Vielfalt in der Kirche beschränken müssen, trägt der trinitarische und eschatologische Aspekt Entscheidendes zu unserem Thema bei.

Das Konzil hat diese Aspekte - Kirche als Werkzeug des Geistes, eingespannt in eine trinitarisch strukturierte Heilsökonomie, die auf die eschatologische Vollendung der Menschen zielt - in dem wenig beachteten siebten Kapitel der Kirchenkonstitution über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche zusammengefaßt: "Die Wiederherstellung also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche..., bis wir das vom Vater uns in der Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken (vgl. Phil 2,12)" (LG 48).

Als Werk des dreieinigen Gottes und Werkzeug des Geistes, in dem sich Gott der Vater durch Jesus Christus selbst mitteilt, wird die Kirche zum Abbild des dreifaltigen Gottes. Das Konzil zieht daraus ausdrücklich Konsequenzen für die Einheit und Vielfalt in der Kirche, indem es Gedanken der Kirchenväter aufnimmt. In "Lumen gentium" Nr. 4 heißt es in Anlehnung an Cyprian, Augustinus und Johannes von Damaskus: "So erscheint die ganze Kirche als 'das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk!'. Und im Ökumenismuskonkordat Nr. 2 wird von der Einheit der Kirche gesagt: "Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Person."

Damit wäre in der Tat das Motiv für das Programm einer trinitarischen Ekklesiologie angeschlagen, die die christologische und pneumatologische Dimension der Kirche zusammenführt. So wie die Perichorese der beiden Naturen in Christus, worauf sich der Kernpunkt katholischer Ekklesiologie bezieht, umgriffen ist von der Perichorese, dem In- und Zueinander der drei Personen in Gott¹, so finden auch die christologische und pneumatologische Wirklichkeit von Kirche zur Einheit in Vielfalt im Urbild der einen Kirche, im dreifaltigen Gott. Die Kirche ist nur dann lebendig, wenn der lebendige Gott, der dreifaltiges Leben ist, in ihr lebt und das auch in ihrer Struktur zum Ausdruck kommt.

So ist die Kirche als Volk Gottes, des Vaters, die Versammlung aller zum Glauben Berufenen, welche die gemeinsame Würde und Sendung verbindet. Sodann ist sie Leib Christi, der das Haupt seines Leibes ist und den ganzen Leib durch sein Evangelium, seine Sakramente und den Dienst der zum Apostelamt Berufenen zusammenfügt. Schließlich ist sie Tempel des Heiligen Geistes, der in den Vielen je nach seiner Gabe wirkt und Gemeinschaft schafft.

Wird einer dieser trinitarischen Bezüge unterbewertet oder vergessen, wird Kirche zutiefst gestört. Wird der Bezug zum Vater vergessen, schwindet die gemeinsame Würde und Sendung aus dem Blick, die Grundlage der *communio*. Wird die Kirche nicht mehr als der Leib Christi verstanden, bricht die *communio* der Ortskirchen in die vielen Kirchentümer auseinander, die sich gegeneinander auf den Geistbesitz berufen. Wird schließlich vergessen, daß die Kirche Tempel des Heiligen Geistes ist, erstarrt sie zu einer Hierokratie, dem Zerrbild der *communio*.

Somit gibt der christliche Begriff des dreifaltigen Gottes der Vielfalt neben der Einheit grundsätzlich gleiche Würde und gleichen Rang. "Während für die Antike die Vielheit nur als Zerfall der

1) Vgl. M. Schmaus, Art. Perichorese, in: LThK² VIII, 274-276; P. Stemmer, Perichorese, in: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. XXVII (Bonn 1985) 9-55.

Einheit erscheint, gehört für christliches Glauben, das trinitarisch glaubt, von vornherein die Vielheit mit gleicher Würde in die Einheit hinein"¹.

Die Gestalt der Kirche als Einheit in der Vielfalt ergibt sich aber nicht nur aus ihrem Ursprung, sondern nicht weniger aus ihrer Sendung. Als Abbild des dreifaltigen Gottes und Werkzeug des Geistes ist die Kirche von ihrem Wesen her missionarisch. Sie ist Realsymbol für die sich übersteigende Liebe Gottes, und zwar durch den Geist. Im Geist schenkt sich der Vater dem Sohn und dieser sich dem Vater; Geist stellt die Ekstase von Vater und Sohn dar. Im Geist setzt der Schöpfer die Welt als das andere seiner selbst und gibt den Menschen zum verantwortlichen Mitgestalter der Schöpfung frei. Im Geist vollzieht der Vater durch Jesus Christus seine Selbsthingabe für die Erlösung der Welt und erwählt die Kirche, den pneumatischen Leib des erhöhten Christus, zum Mittel und Werkzeug, durch das er sich geschichtlich weitervermittelt; nicht als willenloses Werkzeug, sondern als zu personaler Partnerschaft freigesetztes ministeriales Mitsubjekt der weitergehenden Heilsgeschichte, von dessen missionarischem Einsatz oder Versagen die Beschleunigung oder Verzögerung der Vollendung des Gottesreiches abhängt.

Da es aber die konkreten Menschen in ihrer personalen Existenz und geschichtlichen und kulturellen Prägung sind, die Gott beruft und als Glieder der Kirche in seinen Dienst nimmt², vollzieht die Kirche nur dann die Bewegung Gottes im Geiste mit, wenn sie den unterschiedlichen Kulturen, in denen die Menschen

1) J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973, 222.

2) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika "Redemptor hominis" Nr. 14: "Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seiner persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins... ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist."; vgl. H.J. Pottmeyer, Christliche Anthropologie als kirchliches Programm: Die Rezeption von "Gaudium et Spes" in "Redemptor hominis", in: TrThZ 94 (1985) 173-187.

leben, Heimatrecht in der Kirche gibt und - sofern sie sich dazu anbieten - als Ausdrucksformen und -mittel im Dienst ihrer Sendung anerkennt. Die Überwindung des Eurozentrismus und einer christomonistischen Kirchenstruktur ist deshalb nicht nur eine Notwendigkeit, die der Kirche von außen aufgedrängt wird, sondern ist die Forderung einer Ekklesiologie, die sich in pneumatologischer Perspektive des trinitarischen Gestaltgesetzes der Kirche bewußt wird. Sie ist ein Moment in der vom Geist vorwärtsgetriebenen Geschichte der Selbstmitteilung Gottes, in der das einmalige Christusereignis "Wurzel fassen und Frucht tragen will in einer Menschheit, die sich durch die Kulturen, die menschlichen Räume und den Ablauf der Zeit hindurch vervielfältigt und unendlich diversifiziert"¹.

In der Treue Gottes und dem Ein-für-allemal der Erlösungstat Jesu Christi ist es begründet, daß die Kirche nicht nur ihrer Erwählung und Berufung nach von Gott her sein gelingendes Werk, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes bleibt trotz der Sünden ihrer Glieder. In Glaube, Hoffnung und Liebe wird sie es ständig neu auch im Vollzug durch ihre Glieder, als Gemeinschaft der Gläubigen. Als Gemeinschaft der Gläubigen, die in Glaube, Hoffnung und Liebe versagen, bleibt sie aber vorläufig auch ständig hinter ihrer Berufung zurück. Das setzt die eschatologische Differenz: Die Kirche ist als Gemeinschaft der Gläubigen noch auf dem Weg zu ihrem Ziel, wahre Kirche Gottes zu sein und Abbild seiner dreifaltigen Selbstmitteilung in Liebe. Der Weg, auf dem sie in ihre Wahrheit kommt, ist Jesus Christus. Der Geist, der die Kirche belebt und leitet, nimmt von dem, was Jesu Christi ist (Joh 16,4) und ruft ihn in Erinnerung (Joh 14,26), seine Botschaft vom Reich Gottes, seinen Tod und seine Auferstehung. So ist die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und ihre Inhalte das Grundgesetz einer Kirche, die in der Wahrheit Christi, ihres Hauptes, eins bleibt und zugleich in der geistgeschenkten Vielfalt ihrer Gestaltungen und Gaben "sich ausweitet und gelangt zu der ganzen Fülle Gottes (vgl. Eph 3,19)" (LG 7)².

1) Y. Congar, Der Heilige Geist, 189.

2) Vgl. H.J. Pottmeyer, Die Frage nach der wahren Kirche, in: W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 3, Freiburg 1986.