

Ecclesia de Trinitate

Sinn und Grenzen eines Konzeptes

von Leonhard Hell

Im Laufe der vergangenen Jahrzehnte wurde die trinitarische Grundlegung der Ekklesiologie zu einem weithin geteilten und ökumenisch rezipierten Konzept. Es scheint jedoch, dass sich recht unterschiedliche theologische Traditionen mit sehr divergierenden Zielsetzungen auf diese trinitarische Ableitung von Sein und Wesen der Kirche bezogen haben. Dies sollte zu großer Vorsicht mahnen bei dem Versuch, allzu direkte Verbindungslinien zwischen dem inneren Leben Gottes und dem seiner Kirche zu ziehen.

1. Einleitung

Dass es eine Entsprechung zwischen dem dreieinigen Leben Gottes und dem Leben seines Volkes gibt oder wenigstens geben sollte, scheint ein gewisser Konsens neuerer Trinitätslehre und Ekklesiologie zu sein.¹ Wie diese Entsprechung zu deuten ist, worauf sie sich genau bezieht und wie sie im Leben der Kirche zur Geltung kommt, ist dabei noch nicht im Einzelnen deutlich. Vorausgesetzt scheint zu sein, dass es sich beim innersten Leben Gottes um „a communion of persons“ handelt, eine Denkweise, die dann einen ekklesiologischen Neuansatz erlaubt, „... the shift to a self-consciously trinitarian approach to the Church as a communion of persons“².

In den folgenden Überlegungen möchte ich zunächst skizzenhaft einige grundlegende römisch-katholische (2.), orthodoxe (3.) und anglikanische (4.) lehramtliche oder ökumenische Formulierungen dieses Gedankens präsentieren sowie deren jeweiligen theologischen Hintergrund beleuchten. Danach will ich zumindest einen prominenten Einspruch gegen ein solches Denken nennen (5.), um dann den Versuch einer Beurteilung dieses trinitarisch-ekklesiologischen Konzeptes zu unternehmen (6.). Von dort aus möchte ich

¹ Die mehr ‚indikativische‘ Version findet sich etwa bei *L. Fuchs*, *The Holy Spirit and the Development of Communion/Koinōnia Ecclesiology as a Fundamental Paradigm for Ecumenical Engagement*, in: *The Holy Spirit, The Church, and Christian Unity*, hg. v. D. Donnelly u.a., Leuven 2005, 159–175: 161: „Understanding the Church in terms of communion/koinōnia emerges from understanding the God of the Church who is communion.“; die eher ‚imperativische‘ beispielsweise bei *C. Mowry La Cugna*, *God for Us. The Trinity and Christian Life*, New York 1992, 403: „The Christian community is the image or icon of the invisible God when its communitarian life mirrors the inclusivity of divine love.“

² So *B.E. Hinze*, *Synodality and Ecumenicity. Marks of a Trinitarian Church*, in: *In God’s Hands. Essays on the Church and Ecumenism in Honour of Michael A. Fahey, S.J.*, hg. v. J.Z. Skira; M.S. Attridge, Löwen 2006, 203–226: 204. Hinze betrachtet dies als „one of the defining doctrinal events of the second-half of the twentieth century“ (ebd.). Vgl. zur gesamten Thematik auch den informativen Überblick bei: *M. Naro*, ‚Ecclesia de Trinitate‘: al di là di un slogan, in: *La Chiesa tra teologia e scienze umane: una sola complessa realtà*, hg. v. R. La Delfa, Rom 2005, 97–113.

anhand der zuvor genannten Beispiele deren Chancen und Probleme erörtern (7.–9.) und einen kleinen Ausblick geben (10.).

2. Zu einigen ekklesiologischen Aussagen des II. Vaticanum

Wenn auch die seit den 1980er Jahren immer wieder vorgetragene Deutung, der Gedanke der *communio* sei ein Grundgedanke oder gar Leitbegriff der Ekklesiologie des II. Vaticanum keine unmittelbare Stütze in den Texten dieses Konzils finden kann, so ist doch unbestreitbar, dass dort Beziehungen zwischen dem dreieinigen Leben Gottes und dem Sein und Dasein der Kirche hergestellt werden. Dies geschieht bereits in dem grundlegenden ersten Kapitel von *Lumen Gentium*. Nachdem das Konzil seinen ersten ekklesiologischen Grundbegriff, den des *mysterium*, eingeführt und definiert hat (LG 1), geht es zu dessen trinitarischer Explikation über (LG 2–4), indem es das besondere heilsgeschichtliche Wirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes auf die Kirche und in ihr beschreibt. Die Konstitution fasst diesen Gedankengang zusammen mit den Worten des Kirchenvaters Cyprian: „So erscheint die ganze Kirche als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‘.“³ Auch wenn eine derartige Aussage in *Lumen Gentium* doch recht vereinzelt dasteht, kann immerhin noch auf das Ökumenismusdekret hingewiesen werden, das – an der Parallelstelle zum Ende von LG 4 – vom *mysterium* der Einheit der Kirche sagt: „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“ (UR 2).⁴

³ „*Sic apparet universa Ecclesia sicuti ‚de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata‘*“ (LThK.E I, 162). Die zugehörige Fußnote belegt ebd. das Zitat: „S. Cyprianus, De Orat. Dom. 23“. Die zitierte Passage aus Cyprian entstammt seiner Vater-Unser-Auslegung (= CChr.SL 3A, 105, Z. 447–449: *Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata.*); sie gehört dort zur Deutung der Bitte „Und vergib uns unsere Schuld“. Das Zitat ist offenkundig erst während des Konzils in diesen Abschnitt geraten: Es erscheint weder im offiziellen vorkonziliaren Schema noch im ersten von Gérard Philips redigierten Entwurf (vgl. Concilii Vaticani II Synopsis ... Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium, bearb. v. F.G. Hellin, Vatikanstadt 1995, 26 bzw. 706–715). Allerdings ist es bereits enthalten in der neuen, ebenfalls von Philips redigierten Entwurfsfassung vom Februar 1963 (vgl. ebd., 695). Auch das chilenische Schema hatte schon in diese Richtung optiert, zudem unter Verweis auf de Lubac (vgl. ebd., 773). In der am 07.07.1964 an die Konzilsväter versandten *Relatio generalis* der Theologischen Kommission zum 1. Kapitel von *Lumen Gentium* hieß es dann analog: „*Ut legenti apparet, post Introductionem abbreviatam, describitur quomodo Ecclesia orta sit ex consilio Dei Patris, qui per Filium suum incarnatum, in Spiritu Sancto, opus redemptionis universalis executioni mandavit, ita ut Ecclesia revera appareat tamquam plebs adunata de ipsa unitate trium Personarum*“ (Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica, hgg. v. G. Alberigo; F. Magistretti, Bologna 1975, 435f.). – LG 4 schließt also nicht „mit einem Satz über den Geist“ (so P. Hünermann in seinem Kommentar zu *Lumen Gentium* in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hgg. v. Dems.: B.J. Hilberath, Bd. 2, Freiburg u.a. 2004, 360), sondern erweitert die Perspektive ausdrücklich auf die gesamte Trinität (so schon der Kommentar z. St. von A. Grillmeier, in: LThK.E I, 161).

⁴ „*Huius mysterii supremum exemplar et principium est in Trinitate Personarum unitas unius Dei Patris et Filii in Spiritu Sancto*“ (LThK.E II, 48). – Dass diese Denk- und Sprechweise seither geradezu zum Standard des römischen Lehramtes geworden ist, zeigt etwa B. Nichtweiß, Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätstheologie, in: Weg und Weite, FS K. Lehmann, hgg. v. A. Raffelt, Freiburg 2001, 563–580: 563. – Die zeitliche und sachliche Nähe der Formulierung von UR 2 zum Bericht

Im Hintergrund dieser Aussagen und ihrer Stützung durch Traditionszeugen stehen zweifellos Theologen wie Yves Congar und Henri de Lubac. Beide waren am Konzil von der Vorbereitungszeit an beteiligt. Ersterer hatte schon 1937 in seinem frühen Werk zum „katholischen Ökumenismus“, *Chrétiens désunis*⁵, seine theologische Grundlegung der Einheit der Kirche unter die Überschrift gestellt „*Ecclesia de Trinitate*“⁶. Die kirchliche Einheit sei, so formuliert es Congar an dieser Stelle, eine Mitteilung und Ausweitung der Einheit Gottes selbst (*L'unité de l'Église est une communication et une extension de l'unité même de Dieu*)⁷. An derselben Stelle verweist Congar auf genau dasselbe – zumal eher entlegene – Cyprian-Zitat, das auch *Lumen Gentium* heranzieht.⁸ Exakt die gleichen Worte finden wir einige Jahre später bei Henri de Lubac.⁹ Auch er spricht, wenngleich ohne Congar zu nennen, von „Ausweitung“ (*extension*) des göttlichen Lebens im Geheimnis der Kirche, und auch er verweist auf dieselbe Passage bei Cyprian. Für all die genannten Texte dürfte das bereits mehrfach geäußerte Urteil zutreffen, dass es vor allem der Gedanke der Einheit ist, der hier im Hintergrund der Analogie von Trinität und Kirche steht und deren eigentlichen Vergleichspunkt bildet.

3. Orthodoxe Sichtweisen in ökumenischer Präsenz

Diese Sichtweise mit ihrer Konzentration auf die Einheit der Kirche einerseits zu erhalten, andererseits zu erweitern, scheint das Ziel mehrerer Anläufe zu sein, welche die orthodoxe Kirche in den vergangenen Jahrzehnten unternommen hat. Erkennbar wird dies schon in dem 1982 veröffentlichten Münchener Dokument der *Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche* von 1982; dieses steht ausdrücklich unter der Überschrift: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“¹⁰. Wenn auch einleitend noch gesagt wird, dass die trinitarische

der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi 1961 wurde immer wieder erwähnt; vgl. etwa schon *L. Jäger*, Das Konzilsdekret ‚Über den Ökumenismus‘. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung, Paderborn 1968, 92; *G. Philips*, L'Église et son Mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, Bd. 1, Paris 1967, 93. Dennoch dürfte, gerade angesichts des Vorgangs und Vorrangs von LG 4 gegenüber UR 2, der genannte theologische Hintergrund hier ursprünglicher und bedeutsamer sein, auch wenn damit die ökumenische Zeichensetzung dieses Textes natürlich nicht unterbewertet werden muss.

⁵ *M.-J. [= Y.] Congar*, *Chrétiens désunis*, *Principes d'un «Œcuménisme» catholique*, Paris 1937.

⁶ Ebd., 59–73.

⁷ Ebd., 59.

⁸ Ebd., Anm. 1.

⁹ *H. de Lubac*, *Méditation sur l'Église* (1953), in: Ders., *Œuvres complètes*, Bd. 8, hgg. v. G. Chantraine u.a., Paris 2003, 206: „Il est une ‚Famille de Dieu‘, mystérieuse extension de la Trinité dans le temps ...“ Auf diese Passage verweist in seinem Kommentar zum 1. Kapitel von *Lumen Gentium* bereits *M. Philipon*, Die Heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche, in: *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution ‚Über die Kirche‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils, hgg. v. G. Baraúna, Bd. 1, dt. Ausg. Freiburg u.a. 1966, 252–275: 274, ohne allerdings den Vorgang seines Ordensbruders Congar zu erwähnen. Auch das biblische Bild der Familie Gottes findet sich bereits in diesem Zusammenhang bei Congar erwähnt; vgl. *Congar*, *Chrétiens désunis* (Anm. 5), 60f.

¹⁰ Zitiert wird dieses Dokument nach der Ausgabe in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung* [= *DwÜ*], Bd. 2, hgg. v. *H. Meyer* u.a., Paderborn – Frankfurt a.M. 1992, 531–541.

Perspektive nur eine unter mehreren ist,¹¹ so wird der Text dann doch sehr explizit: Das Wesen der Kirche wird hier verstanden als „Geheimnis der Einheit in der Liebe vieler Personen, (das) im Vollsinn die Neuheit der trinitarischen Koinonia dar(stell)t ... Deshalb hat die Kirche ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen“¹². Wie gesagt: Der Gedanke der Einheit wird hierbei ausdrücklich festgehalten, er wird jedoch erweitert durch den – gleichfalls trinitarisch fundierten – Gedanken der Vielheit. Dies ist nicht weiter verwunderlich, steht doch gleich an zweiter Stelle der Unterzeichner dieses Dokuments dessen *spiritus rector* von orthodoxer Seite, John Zizioulas, damals noch Professor der Theologie, mittlerweile – als Metropolit Ioannis von Pergamon – führender Theologe des Ökumenischen Patriarchats im Bischofsrang. Sein theologisches Grundanliegen, das er seit den 1970er Jahren bis heute verfolgt, konnte er in diesem Text – und seither in vielen weiteren dieser Art – entscheidend zum Zug bringen. Er übt unmissverständliche Kritik an allen Konzepten, die allein das Geheimnis und das Fundament der kirchlichen Einheit aus ihrem Abbildcharakter der göttlichen Dreieinigkeit ableiten möchten. Dies wirft er vor allem der bisherigen katholischen Lehrverkündigung vor, aber auch der hinter ihr stehenden Theologie, speziell derjenigen Joseph Ratzingers.¹³ In letzter Hinsicht macht er den von ihm wie auch schon von orthodoxen Vorgängern diagnostizierten trinitätstheologischen Grundfehler der westlich-lateinischen Theologie für diese Einseitigkeit verantwortlich: Die Spannungseinheit von Einheit und Vielfalt würde schon im inneren Wesen Gottes übersehen und daher in der Folge auch im Zusammenhang von Universalkirche und Ortskirchen.¹⁴ Daher müssten die bisherigen trinitarisch konzipierten Ekklesiologien der verschiedenen Theologien und Kirchen systematisch erweitert und ergänzt werden. Erst so würde sichtbar, dass die Kirche dann und nur dann Ikone der Trinität sein kann, wenn sie zugleich die Einheit des göttlichen Wesens und die Vielfalt der göttlichen Personen abbildet, indem sie eben synodal verfasste Gemeinschaft vieler Ortskirchen ist, die den bleibend wesentlichen Einheitsaspekt nicht auf Kosten der Dimension der Vielheit und Andersheit zum Zuge bringt.¹⁵

¹¹ In der Einleitung heißt es, dass dieser Text „das Geheimnis der Kirche nur von einer Seite her (berührt), aber von einer Seite, die in der sakramentalen Sicht der Kirche besonders bedeutsam ist, nämlich im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“ (DwÜ 2.531).

¹² Ebd., II.1 (DwÜ 2.534).

¹³ Vgl. *J.D. Zizioulas, Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, hgg. v. P. McPartlan, London – New York 2006, 38. Das primäre Ziel von Zizioulas' Kritik ist hier die Vorordnung der Einheit vor die Vielheit, der Identität vor die Andersheit, wie er sie bei Ratzinger schon seit den 1960er Jahren formuliert sieht.

¹⁴ Wiederum gegen Ratzinger (im Grunde aber gegen die gesamte westlich-lateinische Tradition) gerichtet, lautet Zizioulas' Einschätzung: „A substantialist Trinitarian theology is ... transferred into ecclesiology“ (ebd., 145).

¹⁵ Vgl. ebd., 38: „The one cannot precede the many, and otherness cannot be secondary to unity.“; ebd., 39: „The Church in its very structure and ministry must express and realize the freedom of otherness.“; ebd., 79: „In an ontology of otherness, the one leads to the other inevitably.“ Dies alles erfordert trinitätstheologisch wie ekklesiologisch besonders die in der Ostkirche immer schon stärker berücksichtigte Ausbalancierung der Christologie durch die Pneumatologie, die dafür sorgt, dass die Hypostasen nicht von einer Hypostase absorbiert werden (vgl. ebd., 76), bzw. dass die vielen Ortskirchen nicht von der Gesamtkirche aufgesogen werden (vgl. ebd., 145–149). – Um zu zeigen, dass Zizioulas hier weder allein noch am Anfang eines Denkens in der Orthodoxie

4. Anglikanische Zustimmung mit eigenen Wurzeln

Diese von orthodoxer Seite ins ökumenische Gespräch eingebrachte und vor allem von Zizioulas inspirierte Denk- und Sprechweise konnte sich im bilateralen wie multilateralen ökumenischen Dialog weithin etablieren. In besonderer Weise wird dies erneut sichtbar im neuesten anglikanisch-orthodoxen Grundsatzpapier zur Ekklesiologie, dem so genannten *Cyprus Agreed Statement* von 2006. Unter der Gesamtüberschrift „Die Kirche des dreieinen Gottes“ formuliert dieser Konsenstext in seinem Einleitungskapitel, dass die Lebensgemeinschaft der Kirche diejenige Gemeinschaft abbilde, die im göttlichen Leben selbst herrsche: das Leben der Dreifaltigkeit. In umgekehrter Richtung denkend schließt der Text daran an, dass die im kirchlichen Leben sichtbar werdende Gemeinschaft diejenige der Trinität zur ihrer Grundlage, ihrem Modell und ihrer letzten Zielgröße hat.¹⁶

Die anglikanische Kirche und ihre Theologie kann hier allerdings nicht nur als Rezipientin orthodoxer Ekklesiologie und Trinitätslehre auftreten; sie kann auf eine eigene Geschichte verweisen, die ein derartiges Denken hervorbringt und nährt; möglicherweise wurde auch der längere Zeit an angelsächsischen theologischen Bildungsstätten ansässige Zizioulas hierdurch beeinflusst. Ich denke vor allem an frühe Entwürfe einer „sozialen Trinitätslehre“, wie sie seit Beginn des 20. Jahrhunderts von Theologen wie Clement Webb und Walter Matthews vorbereitet wurden und in einer berühmten Vorlesungsreihe von Leonard Hodgson aus den Jahren 1942–43 eine systematische Darlegung erfahren haben:¹⁷ Nachdem er sich in sechs seiner sieben Vorlesungen weitestgehend mit der Trinitätslehre (*doctrine*), deren Grundlagen, Ausprägungen und Problemen befasst hatte,

steht, sei nur auf zwei weitere Autoren verwiesen: *D. Staniloae*, *Trinitarian Relations and The Life of The Church*, in: *Theology and The Church*, Crestwood/N.Y. 1980, 11–44 (rumän. Orig.: *Orthodoxia* 16 [1964] 503–525); *C. Stamoulis*, *Physis and Agape: The Application of the Trinitarian Model to the Dialogue on Ecclesiology of the Christian Churches of the Ecumene*, in: *The Greek Orthodox Review* 44 (1999) 451–466.

¹⁶ *The Church of the Triune God. The Cyprus Statement agreed by the International Commission for Anglican-Orthodox Dialogue 2006*, hgg. v. *Anglican Communion Office*, London 2006, 13, § 3: „... the fellowship or communion (*koinonia*) of life in the Church reflects the communion that is the divine life itself, the life of the Trinity ... The communion manifested in the life of the Church has the trinitarian fellowship as its basis, model and ultimate goal.“

¹⁷ *L. Hodgson*, *The Doctrine of the Trinity*, *Croall Lectures, 1942–1943*, London 1944. Im Anhang zu dieser Publikation seiner Vorlesungen bezieht sich Hodgson ausdrücklich auf Webb und Matthews als seine Vorgänger (vgl. ebd., 225–228). Während Zizioulas, soweit ich sehe, auf Hodgson nicht eingeht, wird etwa *C.C.J. Webbs* einschlägiges Werk *God and Personality. The Gifford Lectures 1918* (London 1919) bei ihm ausdrücklich zitiert (vgl. *Ders.*, *Being as Communion. Personhood and the Church*, London 1985, 37f., Anm. 29f.; *Ders.*, *Communion and Otherness*, 198, Anm. 51; 211, Anm. 8). Diesen Hintergründen wurde in der bereits beachtlich angewachsenen Sekundärliteratur zu Zizioulas meines Wissens nach noch nicht nachgegangen: vgl. etwa das renommierte Werk von *Volf* (siehe unten Anm. 33), das keinerlei Hinweise auf all diese Autoren enthält. *Turcescu*, „Person“ (siehe unten Anm. 29), nennt zwar eingangs summarisch Webb und sein einschlägiges Werk, geht allerdings auf dessen eigene Position und ihr Verhältnis zu Zizioulas' Denken nicht ein (vgl. ebd., 527 mit Anm. 1). – Eine deutschsprachige Einführung zu Hodgsons Trinitätstheologie in Darstellung und Kritik bietet: *C. Theilemann*, *Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personbegriff in der Trinitätslehre. Eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie*, Berlin – New York 1995, 9–57; auf die hier interessierende Thematik nimmt er nur kurz Bezug (vgl. ebd., 42); Linien zu den hier behandelten Autoren und Texten zieht er (im Rahmen seiner speziellen Thematik verständlicherweise) nicht. Webbs Einfluss wird kurz umrissen (vgl. ebd., 28), Matthews hingegen wird nicht erwähnt.

wendete er sich in einer abschließenden Vorlesung der *trinitarian religion* zu.¹⁸ Hierzu ist neben psychologischen, ethischen und politischen Feldern auch die Frage nach der Einheit der Kirche zu zählen. Um bestimmen zu können, was wahre Einheit ist, muss auf die Trinitätslehre zurückgegriffen werden. Diese zeigt, „that true unity is what I have called ‚internally constitutive unity‘, that is to say, a unity which by the intensity of its unifying power unifies distinct elements in the whole“¹⁹. Daraus wird dann zugleich erkennbar, wann Einheit von ihrem trinitarischen Ideal abweicht und damit aufhört, wahre Einheit zu sein: „either by failing to maintain its elements in their distinctness, or by failing in its power to unify them, or both“²⁰. Wenn auch der Blick, zeitgebunden und kulturbestimmt, bei Hodgson ekklesiologisch in eine etwas andere Richtung geht als bei Zizioulas,²¹ so könnte der seine Sicht der Dinge zusammenfassende Satz doch in etwa gleichlautend auch bei dem orthodoxen Nachfahren stehen: „Because for us the unity of God, which is the archetype and pattern of all true unity, is a life in which the divine love eternally unites and yet keeps distinct the Persons of the Trinity, therefore we, when we are taken up to share in that life, may hope each to be united with God, and with his fellows in God, in a life of love which shall preserve eternally our personal distinctness.“²²

5. Eine kleine Zwischenbilanz und ein gewichtiger Einspruch

Blickt man auf die bisher vorgetragenen Entwürfe, so sieht es aus, als sei die Lehre von der Kirche als Ikone der Trinität bereits in Theologien aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, besonders dann aber in der Fassung, die ihr der ökumenische Dialog im Nachgang zum II. Vaticanum gegeben hat, zur Normtheorie aufgestiegen, namentlich in der Fassung, die Zizioulas ihr gegeben hat. Offizielle Lehrdokumente sowie Konsens- und Konvergenz-Dokumente bilateraler wie multilateraler ökumenischer Dialoge auf nationaler, regionaler oder globaler Ebene aus beinahe allen Denominationen berufen sich gleichermaßen auf sie. Angesichts dieser Situation scheint es beinahe gewagt, wenn sich Theologen daran machen, diese Lehre partiellen Korrekturen oder gar grundsätzlicher Kritik zu unterziehen. Allerdings kann sich eine solche kritische Sicht zunächst einmal doch ebenso auf autoritative Äußerungen beziehen. Eine einzige soll hier zunächst genügen. Sie soll eine Konfession zu Wort kommen lassen, von der bislang noch nicht die Rede war und die – jedenfalls in ihrer Mehrheit – deutlich zurückhaltender auf eine enge Verbindung von immanenter Trinität und kirchlichem Sein und Dasein reagiert hat: die lutherische Theologie und Kirche. Ihre Sicht soll durch einen ihrer prominentesten Ökumeniker sichtbar werden. In seinem bislang letzten großen Buch *La communion ecclési-*

¹⁸ Vgl. Hodgson, *Trinity* (Anm. 17), 176–194.

¹⁹ Ebd., 183.

²⁰ Ebd.

²¹ Nicht die Spannungseinheit von Ortskirchen und Gesamtkirche steht hier im Mittelpunkt, sondern diejenige von „groups, classes, races and nations of mankind“, die zu vereinen sind in „that peace and unity which is God’s will for them“ (ebd., 187).

²² Ebd., 188f. Vgl. auch das von Hodgson zitierte Werk von W.R. Matthews, *God in Christian Thought and Experience*, London 1930, 163–179, 190–196.

le²³ stellt der bedeutende Straßburger Systematiker André Birmelé Recht und Grenzen der Rede von der *koinōnía* in der für ihn typischen ausgewogenen Weise dar. Nachdem er zunächst den damit durchaus erzielten Fortschritt skizziert hat,²⁴ weist er dennoch auch auf zwei ungelöste Probleme hin, die damit gegeben sind: einerseits die Gefahr einer falschen Vergöttlichung der Kirche und ihrer Strukturen, andererseits die unzureichende Berücksichtigung der Christologie in diesem Konzept.²⁵ Von beiden Warnungen möchte ich mich im Folgenden leiten lassen.

6. Die zentrale Problemstellung

Nun ist es die Aufgabe systematischer Theologie, nicht allein die Autoritäten als solche sprechen zu lassen oder sie lediglich gegeneinander zu stellen. Vielmehr müssen Gründe benannt werden, warum man die eine Autorität der anderen vorzieht oder die eine durch die andere aus ihrer jeweiligen Unausgeglichenheit herauszuholen versucht. Zunächst soll aber kurz zusammengefasst werden, was in der ganzen Debatte unumstritten ist: Hierzu zählt der Sachverhalt, dass die Kirche, wenn sie es denn ist, nämlich *ekklēsia tou theou*, dann natürlich auch das Werk der Dreifaltigkeit ist und – wie jede Schöpfung Gottes – die Spuren ihres Schöpfers an sich trägt. Gleichfalls einig dürften sich alle darin sein, dass eine allein auf die Christologie bezogene, also christomonistische Fassung der Ekklesiologie nicht in Frage kommt, sondern durch die pneumatologische Perspektive ins rechte Lot gebracht werden muss. Weiterhin ist unbestritten, dass keine Lehre von der Kirche ihren Namen verdient, welche die Einzelnen in das Ganze, die Ortskirchen in die Gesamtkirche oder gar das Kirchenvolk in die Hierarchie absorbiert. Erst auf der Basis dieses Konsenses, so denke ich, kann der Streit beginnen, und keiner der Beteiligten sollte – bis zum Beweis des Gegenteils – dem anderen unterstellen, er halte nicht an diesem Konsens und seinen grundlegenden Elementen fest. Gefragt darf allerdings werden, ob die in akademischer Theologie wie ökumenischem Dialog führende Fassung der Thematik nicht einer gewissen Trinitätsfixiertheit verfällt. Muss sie hierdurch nicht die eigengewichtigen Elemente einer wahrhaft trinitarischen Bestimmung der Kirche notwendig unterbewerten? Kann sie in ihrer auf strikte Wechselseitigkeit und auf eine allzu formale Fassung des Zusammen und Zugleich von Einheit und Vielheit, Identität und Alterität ausgerichteten Sichtweise das strikt a-symmetrische Gefälle im Verhältnis zwischen Gott Vater, Sohn und Geist ebenso wie zwischen Gott und seiner Schöpfung, aber auch zwischen verschiedenen Gliedern der Kirche überhaupt noch zureichend wahrnehmen?²⁶ Macht sich nicht ihre eigentlich zu unterstützende Neubewertung der Pneumatologie gegenüber der Christologie unzulässig selbstständig? Jedenfalls kann die Kirche Gottes allein dadurch als aus und in der Kraft des Geistes lebende menschliche Gemeinschaft geglaubt und erkannt werden, wenn sie eindeutig und unaufhebbar Bild des Bildes Gottes.

²³ A. Birmelé, *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris 2000.

²⁴ Vgl. ebd., 346–353.

²⁵ Vgl. ebd., 353–357.

²⁶ Vgl. hierzu die bedenkenswerten Überlegungen von E. Durand, *La péricorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Paris 2005, 379–383, bes. 382.

und das heißt: Leib Christi ist. Hier, so denke ich, sind wir an der zentralen Stelle des Problems angelangt. Die Kirche, als dem Leben Gottes entsprechende Gemeinde von Menschen, darf die Einzigkeit der Vermittlungsgestalt Jesu Christi nicht überspringen, nicht einmal relativieren wollen, auch und gerade nicht pneumatologisch. Und dies keineswegs, weil man die kirchliche Einheit, Universalität und ihre irdische Repräsentanz zementieren wollte – wie es Zizioulas römisch-katholischem Denken in Gestalt Ratzingerscher Theologie immer wieder vorhält. Im Gegenteil: Die Einheit von Gottheit und Menschheit ist bereits im einen Herrn Jesus Christus alles andere als eine wechselseitig-symmetrische oder gar egalitäre. Wie viel mehr gilt dies für das Sein der Kirche als nicht hypostatisch mit dem Gotteswort geeinte, sondern im Geist realisierte Differenzeinheit von Gemeinschaft der Heiligen und sündigem Gottesvolk. Diese Einsicht hält gerade jede falsche Vergöttlichung von der Kirche fern; sie allein garantiert ihre Selbstbescheidung, das Bewusstsein ihrer zeitlichen wie sachlichen Vorläufigkeit. Nicht als Idol, als unmittelbare Sichtbar- und Erfahrbarkeit göttlichen Lebens, existiert die Kirche Gottes auf Erden; sie ist nicht das Reich Gottes selbst, auch nicht in endlich-menschlicher Gestalt. Sie ist Sakrament, von sich selbst wegweisendes, auf radikal anderes verweisendes Zeichen für die Welt. Insofern ist sie in der Tat auch Zeichen und – wenn man so will – „Ikone“ der Trinität.²⁷ Diese kritischen Unterscheidungen müsste jedenfalls eine legitime trinitarische Ekklesiologie einholen. Dass dies meines Erachtens die bisher vorgestellten Ausarbeitungen dieses Konzeptes nicht oder wenigstens noch nicht leisten, möchte ich in einigen wenigen Punkten zu zeigen versuchen.

7. Welches *communio*-Denken prägt das II. Vaticanum?

Zunächst will ich zur ersten Variante kommen. Damit meine ich jedoch nicht die Ekklesiologie des II. Vaticanum selbst, sondern deren seit seinem Ende, besonders seit den 1980er Jahren gängig gewordene Interpretation. Dass der Begriff der *communio* der oder wenigstens ein expliziter Leitbegriff der Ekklesiologie des letzten Konzils ist, kann – wie bereits gesagt – am Text selbst kaum nachgewiesen werden. Daher beschreitet man den Ausweg, hierin dessen geheimen, gleichsam subkutanen Leitgedanken zu erkennen. Diese Lesart als solche soll hier nicht näher diskutiert werden.²⁸ Es scheint mir jedenfalls selbst dann, wenn dies zutreffen sollte, unmöglich zu sein zu zeigen, dass damit ein Begriff gegeben wäre, den das Konzil auf die Dreieinheit Gottes selbst hätte anwenden wollen, und sei es auch in noch so analoger Weise. Die Kirche – und das unterscheidet die Ekklesiologie von *Lumen Gentium* auch von den zumindest missverständlichen Formeln der Konzilstheologen Congar und de Lubac – ist eben nicht Ausweitung der Trinität auf irdische Bereiche. Sie ist eben nicht selbst dasjenige, wofür sie gottgegebenes Zeichen

²⁷ Diese Unterscheidung von Idol und Ikone bezieht sich in loser Weise auf diejenige von J.-L. Marion, wie er sie etwa in *Der Prototyp und das Bild*, in: Ders., Die Öffnung des Sichtbaren, Paderborn 2005, 85–104 (frz. Orig.: *La croisée du visible*, Paris 1996, 117–154), vorgelegt hat.

²⁸ Vgl. den Überblick zu dieser Interpretation bei B. Nitsche, Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche, in: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*, hg. v. B.J. Hilberath, Freiburg u.a. 1999, 81–114, bes. 81–87.

ist. *Lumen Gentium*, so scheint mir, präsentiert also über den genannten Grundkonsens hinaus keine trinitarische Ekklesiologie im mittlerweile etablierten Sinn.

8. Patristische oder moderne Grundlagen von Zizioulas' Theorie?

Im Falle der orthodoxen, speziell der von Zizioulas präsentierten Variante trinitarischer Ekklesiologie stellt sich über solche sachliche Fragen hinaus diejenige nach der historischen Legitimität der Inanspruchnahme patristischer Autoritäten – eine Frage, die gerade für eine orthodoxe Theologie von mehr als lediglich historischer Bedeutung ist. Entscheidend ist in diesem Fall die Bestimmung der trinitarischen *koinōnía* als Gemeinschaft von sich wechselseitig gegenüberstehenden Personen. Dass dies für die herangezogenen Zeugen, besonders die kappadozischen Väter, nicht zutrifft, haben ausgewiesene Kenner, wie André de Halleux und Sarah Coakley, hinreichend gezeigt.²⁹ Es wäre ein Gebot historischer Redlichkeit, künftig auf diese patristischen Autoritäten zu verzichten und offen zu sagen, dass man eine moderne, personalistisch und sozialtheoretisch geprägte Fassung der Trinitätslehre vorlegt, die außerhalb des Horizontes von Autoren des vierten Jahrhunderts liegt.

Hiermit verbunden ist übrigens eine gewisse logische Unstimmigkeit der von Zizioulas vorgelegten Analogie von Trinität und Kirche: Er kann gewiss aller Zustimmung sicher sein, wenn er sagt: „Just as, in the Trinity, the very being of God is a movement from the Father to the Son and to the Spirit, which is returned finally to the person of the Father ...“ Keineswegs wird man aber der Logik folgen können, die nun den Vergleich formuliert: „... so in the Church too, everything moves from a ministry reflecting and imaging the Father to the rest of the members, in order that it may finally be returned to ‚the Father who is in heaven‘“³⁰. Diese Argumentation vollzieht nämlich im letzten Schritt eine *metábasis eis állo génos*, die allerdings für Zizioulas notwendig ist, weil er die Bedeutung des Amtes, besonders des Bischofsamtes in der Kirche beweisen will, ohne zugleich die Hierarchie auf eine göttliche Ebene zu heben. Dass dieses Ergebnis nicht nur einer orthodoxen Theologie als notwendig erscheinen muss, ist unbestritten; bestreitbar ist allerdings, dass es mit einer solchen Argumentation erzielt werden kann.

9. Woher kommen und wohin führen „soziale“ Trinitätslehren?

So genannte „soziale“ Trinitätslehren, das heißt solche Denkweisen des dreifaltigen Geheimnisses Gottes, die dieses als interpersonales Wechselspiel gleichursprünglicher Per-

²⁹ Vgl. A. de Halleux, *Patrologie et Œcumenisme. Recueil d'études*, Löwen 1990, 215–268 (Orig. 1986); ganz ähnlich – ohne jedoch de Halleux zu erwähnen: S. Coakley, ‚Persons‘ in the ‚Social‘ Doctrine of the Trinity: Current Analytic Discussion and ‚Cappadocian‘ Theology, in: Dies., *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford 2002, 109–129, bes. 123 (dt.: Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung, Gütersloh 2007, 147–169; 162); vgl. auch: L. Turcescu, ‚Person‘ versus ‚Individual‘, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa, in: *Modern Theology* 18 (2002) 527–539.

³⁰ Zizioulas, *Communion and Otherness* (Anm. 13), 147f.

sonen betrachten, entstammen, wie erwähnt, nicht der Tradition der Alten Kirche und haben – jedenfalls im Hauptstrom kirchlich-theologischer Überlieferung – ebenfalls keinen Anhalt.³¹ Ihr Ursprung liegt vielmehr in modernen personalistischen und sozialtheoretischen Konzepten. Dies allein schließt natürlich noch keineswegs aus, dass es sich hierbei um hilfreiche Erweiterungen des Denk- und Sprachvermögens der christlichen Glaubenslehre handeln könnte. Zwar bezweifle ich dies; aber hier ist nicht der Ort, um dies im Einzelnen zu erläutern.³² Was ich hier zeigen möchte ist lediglich, dass aus der Anwendung solchen Denkens auf die Trinität in Kombination mit der genannten ekklesiologischen Analogie erheblich divergierende Kirchenbilder abgeleitet werden: Während es bei orthodoxen Theologen wie Zizioulas zur Untermauerung des gleichermaßen episkopal wie synodal strukturierten Aufbaus der Kirche führt, dient es bei Theologen, die aus anderen, etwa freikirchlichen Zusammenhängen stammen und/oder theologisch in emanzipatorischen Kontexten groß geworden sind, zur Stützung symmetrisch-egalitärer Kirchenkonzepte.³³ In der Mitte zwischen beiden können sich dann auch noch verschiedene römisch-katholische Entwürfe zuhause fühlen, denen an einer grundlegenden und irreduziblen Vielheit und zugleich an einer wesentlich sichtbar manifestierten Einheit im Leben der Kirche gelegen ist. Es geht also schon wie bei der bloßen Anwendung des *communio*-Begriffs selbst: Er erweist sich als „wächserne Nase“, die nahezu jedem erlaubt, seine spezifischen Anliegen in Trinitätslehre wie Ekklesiologie damit zu etikettieren.³⁴

10. Schlussüberlegung

Trotz der geradezu überwältigenden lehramtlichen wie ökumenischen Präsenz der Begrifflichkeit und der zugehörigen Denkkategorien scheint es mir geboten, zur Vorsicht zu raten: Zurückhaltender Umgang ist notwendig mit direkten, nicht nochmals heilsgeschichtlich, und das heißt christologisch wie pneumatologisch vermittelten Varianten von Analogien zwischen dem inneren Leben Gottes und dem der Kirche. Dies steht sowohl im Dienst einer Trinitätslehre, die nicht ihre Anschlussfähigkeit „nach rückwärts wie nach vorwärts“ verlieren darf: weder zurück zu ihren biblischen und patristischen Wurzeln, noch voraus zu ihren jeweils neu herzustellenden Möglichkeiten der Verständigung und Vermittlung im interreligiösen Dialog. Es steht aber ebenso im Dienst einer Ekklesiologie, die weder zentrale, synodale noch egalitäre Zusammenhänge, deren sie ge-

³¹ Zu einigen hochinteressanten historischen Beispielen recht zweifelhafter Orthodoxie vgl. allerdings: P. Dixon, ‚Nice and Hot Disputes‘. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century. London – New York 2003.

³² Vgl. hierzu: L. Hell, *Communio: A Problematic Keyword in Contemporary God-Talk*, in: *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, hg. v. N. Hintersteiner, Amsterdam – New York 2007, 365–373.

³³ Das mittlerweile bekannteste Beispiel einer solchen Position, das beide genannten Kontexte in der Person eines Autors vereint, ist: M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz – Neukirchen-Vluyn 1996.

³⁴ Vgl. W. Kasper, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: Ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272–289; 283.

wiss bedarf, aus dem innergöttlichen Zusammenhang herleiten und damit menschlichen Gestaltungsmöglichkeiten tendenziell entziehen sollte.

In recent decades, the Trinitarian foundation of the church has become a widely-shared and ecumenically-accepted concept. Yet it seems that rather different theological traditions, with very divergent intentions, have built upon this Trinitarian derivation of the essence and being of the church. That should make us very careful in making too direct connections between the inner life of God and that of his church.