

Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens

VON CHRISTOPH SCHWÖBEL

I. Schwierigkeiten bei der Beschreibung der Aufgabe der ökumenischen Theologie

In vielen wissenschaftlichen Disziplinen spiegelt die Auseinandersetzung über die Interpretation ihres Namens den Streit um ihren Gegenstand und die Debatten über Zielsetzungen und Methoden seiner Untersuchung. Bei der Bezeichnung „ökumenische Theologie“ scheinen sich die Schwierigkeiten zu verdoppeln. Hier kommt nicht nur die ganze Bandbreite von Basisannahmen zum Tragen, die das Theologieverständnis prägen, sondern auch die Debatte darüber, was unter „Ökumene“ und „ökumenisch“ zu verstehen sei. Die Selbstinterpretationen der Theologie und die Selbstinterpretationen der Ökumene treten in ein spannungsgeladenes und deswegen selbst interpretationsbedürftiges Verhältnis. Es sind vor allem drei Fragenbereiche, die bei der Bestimmung des Charakters und der Aufgabe der ökumenischen Theologie eine Rolle spielen:

- die Frage, ob ökumenische Theologie eine selbständige theologische Disziplin sei oder eine grundlegende Dimension aller theologischen Arbeit bezeichne;
- das Problem, ob die Herausforderungen der ökumenischen Theologie primär unter ethischen oder unter dogmatischen Gesichtspunkten zu erfassen sind;
- und die Frage, in welchem Paradigma des Verständnisses von Ökumene die Aufgabe der ökumenischen Theologie zu bestimmen sei.

1. Ökumenische Theologie: Selbständige theologische Disziplin oder grundlegende Dimension aller theologischen Arbeit?

1960 beschrieb Willem A. Visser't Hooft die ökumenische Theologie, die er von der vergleichenden Konfessionskunde unterschied, als „theologische Bearbeitung der grundsätzlichen Fragen, die im Gespräch der Kirchen und im Leben der ö[kumenisch]en Bewegung aufkommen“¹. In dieser Beschreibung der Tätigkeit der ökumenischen Theologie ist weitgehend offen gelassen, ob ökumenische Theologie als eigene theologische Disziplin zu verstehen sei. Deutlich ist jedoch, daß ökumenische Theologie hier kein eigenes

theologisches Programm hat. Vielmehr kommt ihr ihre Aufgabe und ihre Funktion durch die ökumenischen Beziehungen der Kirchen zu. In der seit der Mitte der sechziger Jahre – vor allem auch in der römisch-katholischen Theologie² – geführten Debatte über Selbstverständnis und Aufgabe der ökumenischen Theologie tritt dann die Alternative zwischen ihrem Verständnis als einer neuen und eigenständigen Disziplin und als einer Dimension der ganzen Theologie in den Vordergrund. Konstituiert die Bearbeitung der Fragen der ökumenischen Beziehungen der Kirchen ein eigenes theologisches Fach, etwa als „Theorie ökumenischer Prozesse“³, oder ist sie als Dimension der ganzen Theologie zu verstehen, die darum nicht als eigene Disziplin ausdifferenziert werden darf? Die Komplexität der in dieser, bislang zu keinem eindeutigen Abschluß gekommenen Debatte vertretenen Positionen spiegelt sich in der Vielfalt der organisatorischen Verankerungen von ökumenischer Theologie in den Institutionen theologischer Lehre und Forschung.

2. Dogmatische und ethische Gesichtspunkte bei der Bestimmung der Aufgabe ökumenischer Theologie

Entscheidendes Element aller Versuche der Bestimmung der Eigenart und Aufgabe ökumenischer Theologie ist die Art und Weise, wie die Ökumene inhaltlich bestimmt wird, zu der die ökumenische Theologie in Beziehung gesetzt wird. Nach dem wohl allgemeinsten Verständnis von Ökumene ist sie durch ihre Zielbestimmung zu charakterisieren: der Erkenntnis und Verwirklichung der Einheit der Kirche. Wird auf der Basis dieser klassischen Bestimmung der Charakter der ökumenischen Theologie verstanden, kann mit Dietrich Ritschl formuliert werden: „Diese Ausrichtung auf die Erkenntnis und Verwirklichung der Einheit der Kirche ist ... das, was Theologie zu ökumenischer Theologie macht.“⁴ Bei dieser Bestimmung stehen dogmatische Aspekte im Vordergrund, insofern die von den Glaubenden als Gabe bekannte und ihnen als Aufgabe anvertraute Einheit der Kirche die Perspektive der Ökumene und der ökumenischen Theologie bestimmt.

Wolfgang Huber hat schon 1980 darauf hingewiesen, daß die praktische Umsetzung der Ausrichtung auf die Einheit der Kirche im ökumenischen Dialog dazu führt, daß europäische Theologie sich von den Theologien Lateinamerikas, Afrikas und Asiens in Frage stellen lassen und auf diese Infragestellung mit einer selbstkritischen Neubestimmung ihres Selbstverständnisses reagieren muß. Läßt sie sich auf diese Infragestellung ein, kann sich europäische Theologie nicht auf die traditionelle Form ökumenischer Theo-

logie beschränken, wie sie von Visser't Hooft skizziert wurde. Huber formuliert darum die These: „Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar ökumenische Theologie. Eine Theologie, die diese grundlegende Dimension vernachlässigt oder vergißt, verweigert sich der Zeit, in der wir leben.“⁵ Für Huber ist diese Forderung im wesentlichen durch die Situation von Christentum und Theologie in „unserer heutigen weltgeschichtlichen Stunde“⁶ bestimmt, die von der Erfahrung der „einen Welt“ geprägt ist, die für ihn zum Leitmotiv der Interpretation der Ökumene als der ganzen bewohnten Erde wird. Insofern diese Einheit die „Gestalt der Diskrepanz“⁷ hat, der Gegensätze, Auseinandersetzungen und Widersprüche, wird für Huber „[d]ie Einheit der Weltchristenheit ... zu einem vorrangigen Kriterium für eine christliche Praxis, die sich an der Aufgabe orientiert, für die Überwindung dieser Widersprüche zu arbeiten und zu kämpfen“⁸. Die Wahrnehmung dieser Aufgabe führt dazu, die dynamische Ausweitung des Verständnisses der Ökumene ins Auge zu fassen, die von der Ökumene der Konfessionen, zur Ökumene der Nationen, der Kulturen und Machtblöcke, zur Ökumene der Religionen führt, die nach Huber nur im Dialog vollzogen werden kann und für die ökumenische Theologie eine „dialogische Struktur“⁹ fordert. Die Ausrichtung der Ökumene und der ökumenischen Theologie auf die eine Kirche wird hier ausgeweitet durch den Blick auf die eine Welt. Gerade wenn man der Berechtigung von Hubers Anliegen zustimmt, stellt sich hier die Frage, wie sich dieses ethisch orientierte Verständnis ökumenischer Theologie zu dem traditionell dogmatischen, an der Einheit der Kirche orientierten, Verständnis verhält. Wie wird ökumenisch-theologisch das Verhältnis zwischen der Ausrichtung auf die *eine Kirche* und auf die *eine Welt* bestimmt?

3. Eine neues Paradigma der Ökumene: vom christologischen Universalismus zum einen Haushalt des Lebens

Die von Huber vorgetragenen Überlegungen nehmen wesentliche Aspekte des von Konrad Raiser in seinem Buch „Ökumene im Übergang“ 1988 diagnostizierten und geforderten „Paradigmenwechsel[s] in der ökumenischen Bewegung“¹⁰ vorweg. Raiser verwendet den durch Thomas S. Kuhns Buch „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“¹¹ populär gewordenen Begriff des Paradigmenwechsels hypothetisch und programmatisch, um die Veränderung im Selbstverständnis der Ökumene und der ökumenischen Theologie zu beschreiben. Das klassische Paradigma der Ökumene charakterisiert Raiser unter dem Stichwort des „christozentrischen Universalis-

mus“.¹² Der „alles bestimmende Angelpunkt“ dieses Orientierungsrahmens ist nach Raiser sein „Christozentrismus“, dem die „Konzentration auf die Kirche“ entspricht. Die Spannung zwischen der Partikularität des Christusereignisses und seiner universalen Bedeutung, der Partikularität der Existenzform der Kirchen und ihrer universalen Berufung wird vermittelt durch eine Geschichtsdeutung, die die Geschichte als dynamischen Prozeß der Verwirklichung der Universalität des Christusereignisses und der Sendung der Kirche interpretiert. Ausgehend von den im alten Paradigma nur unzureichend zu beantwortenden Herausforderungen der Problematik der religiösen Pluralität, der Erfahrung der Überlebenskrise der Menschheit und der neuen Wahrnehmung der Verschiedenheit der Kirchen fordert Raiser ein neues Paradigma, das er tendenziell in den theologischen Veränderungen der Ökumene schon angelegt sieht. Dieses neue Paradigma orientiert sich an der Metapher vom einen Haushalt des Lebens, der die ganze bewohnbare Erde umfaßt und in der Sozialität des dreieinigen Gottes begründet ist.¹³ Er verwirklicht sich in der eucharistischen Hausgemeinschaft, wo durch die Teilhabe an Jesus Christus und durch die durch den Geist vermittelte Teilhabe an der neuen Schöpfung das Unterschiedene zur Einheit zusammengeführt wird. Gegenüber dem christologischen Universalismus wird damit eine trinitarisch begründete, eucharistisch vermittelte „Verknüpfung des Lokalen mit dem Universalen“¹⁴ im Leben der Kirche angestrebt. Damit stellt sich die Frage: Wie sollte ökumenische Theologie im neuen Paradigma betrieben werden und wie ist die Beziehung der im „alten“ und im „neuen“ Paradigma profilierten Leitbegriffe zu interpretieren?

In den folgenden Überlegungen möchte ich versuchen, einen Vorschlag zur Interpretation und Praxis ökumenischer Theologie zu begründen, der zu den drei skizzierten Fragenbereichen Stellung nimmt. Mein Vorschlag, der weder Neuheit noch Originalität beansprucht, kann in der folgenden These zusammengefaßt werden:

Ökumenische Theologie hat ihre Bestimmung und ihre Aufgabe durch ihre Beziehung auf den trinitarischen christlichen Glauben als ihren umfassenden Horizont. Die ökumenische Bewegung verdankt sich der Bewegung des dreieinigen Gottes zur Vollendung seiner Gemeinschaft mit der versöhnten Schöpfung, die im trinitarischen Glauben als Bedingung und Begründung der Einheit der Kirche bekannt wird. In der Beziehung des Glaubens auf die differenzierte Einheit des Handelns des trinitarischen Gottes kann die Einheit der Kirche, die in Christus verwirklicht ist und durch die in versöhnter Verschiedenheit zusammengeführte Gemeinschaft der Kirchen bezeugt wird, zur Einheit der Welt in Beziehung gesetzt werden.

Zur Begründung dieser These möchte ich zunächst darstellen, in welchen Hinsichten der trinitarische Glaube als Horizont der ökumenischen Theologie verstanden werden kann, indem ich versuche, die Trinitätslehre als *Horizontbestimmung* des christlichen Glaubens zu entfalten (II). Anschließend soll erörtert werden, inwieweit die theologischen Einsichten reformatorischer Theologie als Lesarten des trinitarischen Glaubens verstanden werden können (III). Abschließend soll dann kurz skizziert werden, welche Perspektiven sich in diesem Horizont für ökumenische Theologie zur Beantwortung der drei vorgestellten Fragenbereiche eröffnen (IV).

II. Die Trinitätslehre als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens

Die Metapher des Horizonts, die aus der antiken Astronomie stammt und in der Geschichte der Philosophie und Theologie bei Aristoteles, Thomas, Leibniz, Kant und in der modernen Phänomenologie und Hermeneutik, aber auch in der modernen Kosmologie, eine große Rolle spielt, bezeichnet die Umgrenzung des Feldes, in dem etwas für menschliche Deutung oder Gestaltung erscheint.¹⁵ Der Horizont hat dabei die Funktion sowohl die *Begrenzung* menschlichen Deutens und Gestaltens zu benennen – der Horizont ist *per definitionem* als solcher unüberschreitbar! –, als auch auf den *Zusammenhang* hinzuweisen, in dem alles steht, was innerhalb eines Horizontes erscheint. Der Horizont ist dabei immer vom Standort von Betrachtenden her zu bestimmen und ermöglicht das orientierende Verstehen dessen, was innerhalb des Horizontes erscheint. Hans-Georg Gadamer hat diese konstitutive Bedeutung des Horizontes für alles Verstehen prägnant formuliert: „Horizont ist der Gesichtskreis, der alles umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist ... Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit.“¹⁶ Für den christlichen Glauben hat das trinitarische Reden von Gott – das versuche ich zu zeigen – die Funktion eines solchen Horizontes. Die *Trinitätslehre* kann darum als der Versuch der *Horizontbestimmung* vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus verstanden werden.

4. Einheit in Beziehung: Der Gott Israels, Jesus und der Geist

Christlicher Glaube hat seinen Anfang da, wo das Lebenszeugnis Jesu vom Kommen der Gottesherrschaft durch das Handeln Gottes, den er Vater nennt, in der Auferweckung des gekreuzigten Jesu als bewährt erfahren wird

und die Wahrheit dieser Botschaft in der christlichen Gemeinde als heilbringende und so Glauben ermöglichende Gegenwart Gottes erlebt wird. Die Erfahrung, daß das Zeugnis Jesu von Gott durch Gott an ihm selbst bewährt wird und die Zuversicht, daß die, die an das Handeln Gottes in Jesus glauben, in die Gottesbeziehung Jesu einbezogen werden, ist das Urdatum des trinitarischen Redens von Gott. Diese Grunderfahrung nötigte dazu, die Erfahrung Gottes in Jesus, die Erfahrung Gottes in der Geschichte mit seinem Volk, die im Zeugnis Jesu vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird, und die Erfahrung Gottes in der Gegenwart der Gemeinde unter der Voraussetzung der Abwesenheit des irdischen Jesus konstruktiv aufeinander zu beziehen. Für diese Beziehung ist es charakteristisch, daß auf die Frage „Wer ist Gott?“ keine einfache, sondern eine dreifache Antwort gegeben werden muß.¹⁷ Es müssen drei identitätsbeschreibende Geschichten erzählt werden, die in *einer* Geschichte verbunden werden:

- die Geschichte vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott, der Israel aus dem Sklavenhause Ägyptens geführt hat;
- die Geschichte von Jesus, seiner Botschaft vom Kommen der Herrschaft des Gottes, den er Vater nannte, seiner Kreuzigung und seiner Auferweckung durch das Handeln Gottes;
- und die Geschichte der Gegenwart Gottes bei den Glaubenden in der Situation der Abwesenheit des irdischen Jesus auf dem Weg zur eschatologischen Vollendung.

Die Verbindung dieser drei identitätsbeschreibenden Geschichten ist ein komplexer und keineswegs einlinig verlaufender Prozeß.¹⁸ Die entscheidenden Schritte auf dem Weg zur Formulierung des trinitarischen Glaubens sind die Verbindungen, die zwischen den drei Identitätsbeschreibungen hergestellt werden. Wo der Gott Israels als der identifiziert wird, den Jesus Vater nennt, kann Jesus als der Sohn dieses Vaters identifiziert werden. Die Geschichte Jesu erscheint so als die Fortsetzung der Geschichte Gottes mit Israel, die allerdings diese Geschichte nicht aufhebt, sondern bestätigt. Wo der Geist, der in der Gemeinde als Anbruch der eschatologischen Zukunft erfahren wird, als der Geist Jesu Christi und dieser als der von den Propheten verheißene Geist identifiziert wird, kann die Geschichte der Gegenwart Gottes in der christlichen Gemeinde als Fortsetzung der Geschichte Jesu und der Geschichte Gottes mit seinem Volk verstanden werden. Der entscheidende Punkt dieses Prozesses der Definition der Beziehung zwischen den drei identitätsbeschreibenden Geschichten ist darin zu sehen, daß die Identität Jesu Christi nur bestimmt werden kann, indem sein Verhältnis zu Gott dem Vater und dem Geist bestimmt wird. Die Identität Gottes des Vaters ist

nur im Verhältnis zum Sohn und zum Geist und die Identität des Geistes nur im Verhältnis zum Sohn und zum Vater zu bestimmen. Die Einheit Gottes läßt sich darum nur in der Bestimmung der *Beziehung* von Vater, Sohn und Geist aussagen. Es ist dieser Prozeß, der in Nizäa 325 und Konstantinopel 381 in der Formulierung des trinitarischen Glaubens zu einem die weitere Behandlung bestimmenden vorläufigen Abschluß kommt. Das *Homousios* hält fest, daß die drei Identitätsbeschreibungen Gottes bleibend gültige und für das christliche Gottesverständnis gleichermaßen konstitutive und deswegen in der Formulierung des christlichen Gottesglaubens zu verbindende Basisaussagen sind.

Schon an dieser Stelle ergibt sich für unsere Fragestellung ein entscheidendes *Zwischenergebnis*. Die Ausbildung des trinitarischen Glaubens in der Verhältnisbestimmung der drei identitätsbeschreibenden Geschichten Gottes ermöglicht und erfordert das christliche Bekenntnis zu dem Gott Israels als dem Gott, den Jesus Vater nennt. Das trinitarische Gottesverständnis hält die bleibende Bindung der christlichen Gemeinde an Israel fest und macht damit das Verhältnis zwischen Kirche und Israel, Judentum und Christentum zu einer Normalfrage christlichen Glaubens und christlicher Theologie. Erst unter Voraussetzung des trinitarischen Glaubens stellt sich die Frage jüdisch-christlicher Ökumene mit besonderer Dringlichkeit.

Sodann ist die Geschichte der Ausarbeitung des trinitarischen Glaubens zugleich die Geschichte der Horizontbestimmung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen. Durch die Formulierung des trinitarischen Bekenntnisses klären die christlichen Kirchen, was sie zusammenhält und umfaßt, und was sie von anderen trennt: sie bestimmen ihre Identität, indem sie die trinitarische Identität Gottes bekennen. Die Grenzen der christlichen Ökumene, in ihrem umfassenden und in ihrem unterscheidenden Sinn, werden definiert in der Auseinandersetzung mit den Grundfragestellungen, auf die die Trinitätslehre eine Antwort zu geben versucht.¹⁹

5. Trinitarisch differenzierte Einheit: Schöpfung, Versöhnung und Vollendung

Die Trinitätslehre fungiert noch in einer zweiten Hinsicht als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens. Die Formulierung des trinitarischen Glaubens bietet nicht nur eine Antwort auf die Frage: Wer ist Gott?, sondern bestimmt auch die Antwort auf die Frage: In welcher Beziehung steht Gott zu uns? Diese Frage stellt sich in besonderer Weise angesichts des im Glauben in Christus erfahrenen Heils. Wie ist die in Christus erfahrene Erlösung

oder Befreiung zu verstehen? Als Erlösung aus der Welt und Befreiung von der Welt? Oder als Erlösung und Befreiung der Welt? Und weiterhin: Bedeutet das in Christus erfahrene Heil, daß wir schon jetzt an seiner Auferweckung teilhaben und im Vollbesitz des eschatologischen Heils sind? In welchem Verhältnis stehen also Versöhnung, Schöpfung und Vollendung? Schon im Neuen Testament wird versucht, diese Frage so zu beantworten, daß Schöpfung, Versöhnung und Erlösung dadurch aufeinander bezogen werden, daß sie als das Wirken desselben Gottes verstanden werden, der in der Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist handelt. Das trinitarische Verständnis des Handelns Gottes erlaubt somit beides, an der Unterschiedenheit der Erfahrung des Handelns Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung festzuhalten, und zugleich die Einheit des Handelns Gottes als Wirken des trinitarischen Gottes zu verstehen. Die trinitarisch differenzierte Einheit des Wirkens Gottes von α bis Ω , von der Schöpfung bis zur eschatologischen Vollendung beschreibt insofern den Horizont, in dem Christen glauben und handeln. Erst in diesem Horizont der trinitarischen *oikonomia* Gottes wird die *oikoumene*, die gesamte bewohnbare Erde, zum Horizont christlichen Glaubens und christlichen Handelns.

6. Einheit und Vielheit: Der trinitarische Gott und die Kirche

Die beiden Aspekte der Trinitätslehre als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens, die Bestimmung der Identität der christlichen Gemeinschaft im Glauben an den dreieinigen Gott und die Ausrichtung auf die differenzierte Einheit des Handelns Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, finden ihre Begründung in der begrifflichen Fassung der Trinitätslehre, wie sie von den großen Kappadoziern entwickelt wurde. Zwar gibt es bemerkenswerte und theologisch signifikante Differenzen zwischen den unterschiedlichen Fassungen, in denen die kappadozische Trinitätslehre bei Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa entwickelt wurden. Allerdings ist ihnen eine begriffliche Innovation gemeinsam, die zu Recht als „Revolution in der griechischen Philosophie“²⁰ bezeichnet worden ist. Sie besteht darin, daß sie den Begriff der hypostasis mit dem Begriff der Person identifizierten und so den Begriff der personal verstandenen hypostasis als logisch wie ontologisch fundamentalen Begriff interpretierten. Gegenüber dem Sabellianismus war damit festgehalten, daß Vater, Sohn und Geist nicht als vorübergehende Erscheinungsweisen, sozusagen als soziale Rollen interpretiert werden dürfen, die der eine Gott in der Heilsgeschichte annimmt. Gegenüber dem Eunomianismus, der intellektuell

höchst anspruchsvollen zeitgenössischen Form des Arianismus, behaupteten sie, daß nicht dem Wesen (*ousia*) Gottes identifizierende Eigenschaften zugesprochen werden dürfen wie z.B. die der Ursprungslosigkeit, die dann nicht dem Sohn zugesprochen werden kann, weil er ja vom Vater gezeugt ist, sondern forderten, daß die identifizierenden Eigenschaften Gottes den Hypostasen zugesprochen werden müssen. Vater, Sohn und Geist haben inkommunikable, einzigartige identifizierende Eigenschaften, die sie als personale hypostasis identifizieren, indem sie ihr Verhältnis zueinander bestimmen. Auf diese Weise wurde die jeweilige unverwechselbare Identität der Personen in ihrem Verhältnis zueinander begründet. Personsein als ursprüngliche Existenzweise ist somit nur relational zu verstehen, wobei alles Gewicht darauf gelegt wurde, diese Relationen nicht als externe Relationen, sondern als interne Relationen zu interpretieren: Vater ist nicht Vater ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Sohn, der Sohn ist nicht Sohn ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Vater, und auch die Gottheit und das Personsein des Geistes lassen sich – gegen die Pneumatomachen – nur begründen, wenn die Beziehung des Geistes zu den anderen beiden *hypostaseis* der Trinität als interne Relation verstanden wird. Auf diese Weise konnten die Beziehungen der drei trinitarischen Hypostasen als interne Relationen von der Beziehung des dreieinigen Gottes zur Schöpfung als einer externen Relation unterschieden werden. Ebenso ist die Einheit der göttlichen *ousia*, die nun – anders als noch bei Athanasius²¹ – streng von dem Begriff der *hypostasis* unterschieden wird, relational zu verstehen, insofern sie unter den drei Personen der Trinität so mitgeteilt wird, daß sie durch ihre Beziehung zueinander am einen göttlichen Wesen teilhaben. Mit dieser begrifflichen Innovation werden im ungeschaffenen Sein Gottes Einheit und Vielheit als gleichursprünglich verstanden und beide in relationalem Sinne interpretiert.

In der neueren ökumenischen Diskussion ist dieses, in der kappadozischen Trinitätslehre entwickelte Verständnis des Verhältnisses von Einheit und Vielheit als Inspiration für eine neue Sicht der Einheit der Kirche aufgenommen worden.²² Wird dieses trinitarische Verständnis von Gott als Beziehungseinheit der drei Personen der Trinität als Horizontbestimmung der Einheit der Kirche verstanden, ist es dann nicht möglich, Einheit – statt sie als undifferenzierte Einheitlichkeit, als Subordination der Vielen unter das Eine – als Gemeinschaft der Vielen zu verstehen, die die Besonderheit der Vielen gerade nicht aufhebt, sondern sie zum konstitutiven Element ihrer Gemeinschaft macht? *Einheit bedeutete dann nicht das Aufgehen in einer alle Differenzen aufhebenden Uniformität, sondern die Verbindung der Ver-*

schiedenen zur Gemeinschaft. Nun wäre es im höchsten Maße theologisch problematisch, würde man Einheit und Vielheit im trinitarischen Sein Gottes und im Sein der Kirche nach der Regel „wie im Himmel, so auf Erden“ in direkter Analogie begreifen. Die ontologische Differenz und Beziehung zwischen dem ungeschaffenen Sein Gottes und der Geschöpflichkeit der Kirche als *creatura verbi divini* und die soteriologische Differenz und Beziehung zwischen dem rechtfertigenden Gott und dem sündigen Menschen läßt eine solche direkte Analogsetzung nicht zu. Geht man allerdings davon aus, daß die ökonomische Trinität die Selbstmanifestation der immanenten Trinität ist, daß Gott also so handelt, wie Gott ist, dann ergibt sich daraus, daß die Beziehung von Einheit und Vielheit, die das trinitarische Sein Gottes charakterisiert, auch in seinem trinitarischen Handeln in der Konstitution der Kirche zum Ausdruck kommt.²³

III. Reformatorische Lesarten des trinitarischen Glaubens

Es wäre höchst problematisch, würde man ökumenische Theologie als eine Art von patchwork-Theologie verstehen, die einzelne Elemente aus unterschiedlichen theologischen Traditionen aus ihrem jeweiligen geschichtlichen und kirchlichen Zusammenhang herausnimmt und neu zusammenfügt, um so eine ökumenisch umfassende Theologie zu schaffen. Damit wird nicht nur die innere Kohärenz einer theologischen Konzeption und die Authentizität von theologischen Traditionen aufs Spiel gesetzt. Zugleich würde sich so betriebene ökumenische Theologie von ihrer Basis in den Kirchen entfernen, denn diese Kirchen sind durch ihre Geschichte in bestimmter Weise konfessionell geprägt. Der Horizont kann nur von einem bestimmten Standpunkt aus erscheinen und von unterschiedlichen Standpunkten aus erscheint der Horizont anders. Versuchen wir also vom Standpunkt der evangelischen Kirchen in Deutschland mit ihren bestimmten konfessionellen und theologischen Prägungen den Horizont des trinitarischen Glaubens in den Blick zu nehmen, fragen wir nach den Lesarten des trinitarischen Glaubens, die sich vom Standpunkt reformatorischer Kirche her ergeben.

7. Der trinitarische Glaube und das reformatorische Proprium

In bezug auf die Bedeutung der trinitarischen Theologie bei den Reformatoren hat die Renaissance trinitarischer Theologie in den letzten Jahren eine wichtige Akzentverschiebung bewirkt. Die ältere Forschung war der Auffassung, daß die Trinitätslehre bei Luther und Calvin keine besondere

Rolle spiele. Eine Neuorientierung bot Albrecht Peters in seinem Artikel „Verborgener Gott – dreieiniger Gott nach Martin Luther“²⁴, der deutlich machte, daß Luthers trinitarische Auffassungen denen der Kappadozier sehr nahe kommen und daß sie im Zusammenhang der Grundanliegen der reformatorischen Theologie verstanden werden müssen. Zu ganz ähnlichen Ergebnissen ist Thomas F. Torrance in seinen vergleichenden Untersuchungen zur Trinitätslehre bei Calvin und Gregor von Nazianz gekommen.²⁵ Die größere Annäherung bei Luther und Calvin an die „personalistische“ Konzeption der Kappadozier gegenüber der Betonung der trinitarischen Wesenseinheit hat seinen Grund darin, daß beide trinitarische Theologie als Schrifttheologie betreiben und so die – die biblischen Traditionen prägende – Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist in der Darstellung der ökonomischen Trinität sich auch in der Entfaltung der immanenten Trinität durchhält.

Allerdings ist die reformatorische Lesart des trinitarischen Glaubens nicht auf die Rezeption der Trinitätstheologie und ihre Neuakzentuierungen bei den Reformatoren beschränkt, sie bezieht sich auch darauf, welche Perspektiven zur Interpretation des trinitarischen Glaubens sich aus den Grundeinsichten der Reformatoren ergeben. Es ist ein theologischer Gemeinplatz, daß die Grundeinsicht der Reformation in dem Glaubensartikel von der Rechtfertigung des Sünders *gratis*, allein aus Gnade, *propter Christum*, um Christi willen, *per fidem*, durch den Glauben (CA IV) zusammengefaßt werden kann. Diese Einsicht kann aber nur dann als einheitliches Grundthema reformatorischer Theologie erfaßt werden, wenn man sie durch die Grundunterscheidung und -beziehung der reformatorischen Theologie interpretiert: der Unterscheidung von „*virtus Dei et nostra*“, von Gottes Macht und unserer Macht, und von „*opus Dei et nostrum*“, von Gotteswerk und Menschenwerk.²⁶ Erst aus der Perspektive dieser Unterscheidung und Beziehung wird deutlich, daß die Gnade Gottes, das was nur Gott tun kann, das Thema des christlichen Glaubens ist, der in der Anerkennung, daß Menschen ihr Heil nicht selbst schaffen können, die Gnade Gottes als Ermöglichung menschlichen Glaubens und Handelns annimmt. Diese reformatorische Grundeinsicht präzisiert den Standpunkt, von dem aus der dreieinige Gott nur in den Blick genommen werden kann, als den Standpunkt des Rechtfertigungsglaubens, der das erfaßt, was wir nicht selbst tun, sondern nur als Werk Gottes erwarten und empfangen können.²⁷ Welche Konsequenzen hat nun diese reformatorische Präzisierung des Standpunktes, von dem aus die Trinität allein sachgemäß betrachtet werden kann, für das Verständnis des trinitarischen Glaubens?

8. *Das trinitarische Sich-geben Gottes als der Grund des Glaubens und des Handelns*

Vom Standpunkt des Rechtfertigungsglaubens benennt die trinitarische Rede von Gott den Inhalt und die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens. Bei Luther ist dies besonders in der Rede vom trinitarischen Sich-geben Gottes in der Auslegung des Credo im Großen Katechismus hervorgehoben worden.²⁸ Der Glaube wird dort von den Geboten dadurch unterschieden, daß er sagt, „was uns Gott tue und gebe“, während die Gebote lehren, „was wir tun sollen“.²⁹ Es ist die Erkenntnis des Glaubens, dem durch den Geist Christus als der „Spiegel ... des väterlichen Herzens“³⁰ Gottes erschlossen wird, die uns „Lust und Liebe zu allen Gepoten Gottes“ verleiht. Der Inhalt dieser Glaubenserkenntnis ist das trinitarische Sichgeben Gottes, „weil wir hie sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt zu Hülfe und Steuer, die zehen Gepot zu halten: der Vater alle Kreaturn, Christus alle sein Werk, der heilige Geist alle seine Gaben“.³¹ Wird das Handeln Gottes, das Inhalt und Bedingung der Möglichkeit des Glaubens ist, als Gottes trinitarisches Sichgeben verstanden, dann kann auf diese Weise für Luther sowohl die Unterschiedenheit wie auch die Einheit der trinitarischen Personen und ihres Wirkens deutlich werden. Ihre Einheit erschließt sich aus der inneren Bezogenheit des trinitarischen Sichgebens, das auf den Glauben abzielt. Luther kann diese Einheit des trinitarischen Handelns Gottes so interpretieren: „Denn er [Gott] hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte“.³² Die Einheit von Gottes trinitarischem Wirken vollendet sich im Wirken des Heiligen Geistes, der „sein Werk ohn Unterlaß bis auf den jüngsten Tag [treibt], dazu er verordnet eine Gemeinde auf Erden, dadurch er alles redet und tuet. Denn er seine Christenheit noch nicht alle zusammenbracht noch die Vergebung ausgeteilet hat. Deshalb gläuben wir an den, der uns täglich erzuholet durch das Wort und den Glauben gibt“.³³ Durch das Werk des Heiligen Geistes, das in der Kirche und gegenüber der Kirche, durch Evangelium und Sakrament als Mittel vollzogen wird, kommt das ganze trinitarische Werk Gottes an uns so zur Wirkung, daß es Glauben schafft und christliches Handeln im Tun des Willen Gottes ermöglicht.

Bei Calvin, der die reformatorische Grundeinsicht systematisch zusammenfaßt, finden wir eine ganz ähnliche Behandlung der Trinitätslehre. Er teilt mit Luther die Ablehnung der essentialistischen Interpretation der Trinitätslehre, die von der Frage ausgeht, was Gott sei, und sein Wesen (quidditas) zu erfassen sucht. Was Gott ist, bleibt unergründlich – darin ist sich Calvin mit den Kappadoziern und mit Luther einig. Die sachgerechte Frage ist vielmehr, wer Gott sei (quis sit Deus) und welcher Art Gott sei (qualis sit Deus). Auf

diese Frage antwortet die Trinitätslehre.³⁴ Wir kennen nach Calvin nur Gott-in-Beziehung durch Christus und den Heiligen Geist. Auch bei ihm kommt das gesamte trinitarische Wirken Gottes im Geist zur Wirkung. Insofern kann Calvin die Einheit in der Differenziertheit des göttlichen Handelns so zum Ausdruck bringen: „... dem Vater ist der Anfang des Wirkens zugeschrieben, er ist aller Dinge Quelle und Brunnen, dem Sohn eignet die Weisheit, der Rat und die geordnete Austeilung, dem Geist die Kraft und Wirksamkeit im Handeln.“³⁵ Die besondere Bedeutung des Geistes Gottes liegt darin, daß er die Beziehung Gottes zu uns so wirksam werden läßt, daß wir durch den Gott-in-Beziehung, den der Geist uns erschließt, Einsicht gewinnen in die Beziehung-in-Gott, insofern der dreieinige Gott so wirkt, wie er ist.

9. Der trinitarische Gott der Gnade und die Kirche

Nun stellt sich die Frage: Hat die trinitarische Theologie der Reformatoren für das Verständnis der Kirche und der Einheit der Kirche Relevanz? Die strenge Unterscheidung zwischen *virtus Dei et nostra*, zwischen *opus Dei* und *opus hominum* scheint direkte Parallelen oder Analogien zwischen dem trinitarischen Sein Gottes in der Gemeinschaft des göttlichen Wesens und der Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche oder der Gemeinschaft der Kirchen auszuschließen, wie sie in der neueren ökumenischen Theologie gelegentlich gezogen werden. Aus der Perspektive der reformatorischen Theologie kann die Einheit in der Dreiheit *nicht* als Urphänomen der Konziliarität in Anspruch genommen werden.³⁶ Das bedeutet jedoch nicht, daß es auf dem Hintergrund der reformatorischen Unterscheidung nicht doch eine Beziehung gibt. Wie wir gesehen haben, ist in Luthers Auslegung des Credo das trinitarische Sichgeben Gottes die Zusammenfassung des Inhalts des Glaubens und die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens. Nach gemeinsamer reformatorischer Überzeugung ist, „um solchen Glauben zu erlangen“, die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament eingesetzt, die der Heilige Geist *tamquam per instrumenta* benutzt (CA V). Darum ist es genug (*satis est*) zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, „daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“, wie es CA VII sagt. Warum kann das *pure docere* des Evangeliums und das *recte administrare* der Sakramente genug sein zur wahren Einheit der Kirchen? Weil sie nichts anderes zum Inhalt haben als das trinitarische Sichgeben Gottes, das durch die menschliche Kommunikationspraxis des Evangeliums in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist zur Wirkung gebracht wird, der so

Glauben schafft – *ubi et quando visum est Deo*. Kirche wird hier am Paradigma des Gottesdienstes durch die Konstitutionsbedingungen des Glaubens definiert. Diese Konstitutionsbedingungen des Glaubens sind aber nichts anderes als Wort und Sakrament, so sie vom Geist zur Wirkung gebracht werden, weil in der Kommunikationspraxis des Evangeliums der ganze *umfassende Horizont* des trinitarischen Wirkens Gottes im *Nahhorizont* der Versammlung der Gläubigen durch das Wirken des Geistes mittels menschlicher Kommunikationsmittel vergegenwärtigt wird. Die Kommunikationspraxis des Evangeliums ist der Ort der Vergegenwärtigung des umfassenden trinitarischen Sichgebens Gottes.³⁷ Darum ist, wo immer dies geschieht, Kirche, und darum ist dieses Geschehen die hinreichende Bedingung für die Einheit der Kirche. Weder müssen die vielen Kirchen in einer institutionellen Ordnung aufgehoben werden, noch bleiben sie durch ihre unterschiedlichen Ordnungen für immer geschieden: Der Modus der Anerkennung der geschenkten Einheit der Kirche ist die praktizierte Gemeinschaft der Kirchen. Luther faßt diesen Zusammenhang zwischen der Kommunikationsgemeinschaft der Glaubenden und der Kommunikationsgemeinschaft der Trinität, die durch das Wirken des Geistes miteinander verbunden sind, in dem Bild vom „Predigtstuhl“ in der Trinität zusammen: „Gleichwie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Sohn in Ewigkeit gesprochen wird, ist also der Heilige Geist von Ewigkeit der Zuhörer.“³⁸ Kirche verdankt sich nach reformatorischem Verständnis der Tatsache, daß der Geist nicht für sich behält, was er gehört hat.

IV. Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens

Wir können nun fragen: Was erbringt dieser Überblick über die Bedeutung der Trinitätslehre und ihre reformatorischen Lesarten für unsere Eingangsfrage nach der Bestimmung des Charakters und der Aufgabe der ökumenischen Theologie? Dazu möchte ich drei Vorschläge zur Diskussion stellen.

10. Ökumenische Theologie als „Verbindungsdisziplin“

Wir hatten eingangs die Diskussion um die Selbstinterpretation der ökumenischen Theologie angesprochen, die sich um die Frage dreht, ob ökumenische Theologie als eine Sonderdisziplin oder als eine fundamentale Dimension aller Theologie anzusprechen sei. Verstehen wir den trinitarischen Glauben als den Horizont der ökumenischen Theologie, so legt sich nahe, ökumenische Theologie als eine „Verbindungsdisziplin“ zu verstehen

und zu praktizieren, die die „theologische Bearbeitung der grundsätzlichen Fragen, die im Gespräch der Kirchen und im Leben der ö[kumenisch]en Bewegung aufkommen“³⁹ (Visser't Hooft), in den Horizont des trinitarischen Glaubens stellt. Ihre Aufgabe wäre dann *einerseits*, die speziellen Fragen der ökumenischen Verständigung der Kirchen untereinander theologisch mit den Leitlinien des trinitarischen Glaubens in Verbindung zu setzen und so ihre grundsätzliche Bedeutung offenzulegen. *Andererseits* ginge es darum, die ökumenischen Möglichkeiten herauszuarbeiten, die dem trinitarischen Glauben in seiner spezifischen Lesart durch je bestimmte konfessionelle Traditionen innewohnen, um so den umfassenden Horizont des trinitarischen Glaubens zur Orientierung der ökumenischen Arbeit aufzudecken. Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens wäre dann weder eine Separatdisziplin im Rahmen der theologischen Fächer noch eine Integralsdisziplin, die die Einheit der Kirchen in der Einheit der Theologien vorwegzunehmen versucht. Sie wäre vielmehr eine Verbindungsdisziplin, die ökumenische Probleme zum Horizont des trinitarischen Glaubens in Beziehung setzt. Auf diese Weise könnte – das wäre das Ziel dieses Vorschlags – sowohl die immer wieder beobachtete Isolierung des ökumenisch-theologischen Diskurses als auch die weitgehende ökumenische Abstinenz der Theologie als ganzer vermieden werden.

11. Ökumenisch Glauben und Handeln im trinitarischen Horizont

Wenden wir uns nun der zweiten, einleitend skizzierten Frage zu: Stehen dogmatische oder ethische Fragen bei der Aufgabe der ökumenischen Theologie im Vordergrund, die Ausrichtung auf die eine Kirche, oder die Ausrichtung auf die eine Welt? Betrachten wir diese Frage im Horizont des trinitarischen Glaubens, erweist sie sich sofort als falsche Alternative. Es ist gerade der trinitarische Glaube der Kirche, der Schöpfung, Versöhnung und eschatologische Vollendung aufeinander bezieht, der die theologische Einsicht in die Einheit der Welt eröffnet, als eine Einheit, die durch Gottes trinitarisches Handeln allererst geschaffen wird und erkannt werden kann. Im trinitarischen Horizont wird es so möglich, die drängenden Fragen der gegenwärtigen Weltsituation in ihrer theologischen Valenz zu erkennen und ihre Bearbeitung zum verpflichtenden Thema der Kirche zu machen, die diesen trinitarischen Glauben bekennt. Auf diese Weise werden die ökologischen Probleme im Horizont des Schöpfungsglaubens, die politischen Fragen der Entzweiung in der Welt auf der Grundlage der Zusage der Versöhnung und die Fragen nach der Zukunft der Menschheit im Horizont der

eschatologischen Hoffnung auf Vollendung thematisierbar. So kann die dogmatische Bedeutung der ethischen Herausforderungen erkannt werden. Zugleich wird so eine Möglichkeit geschaffen, das in der Dogmatik formulierte Wirklichkeitsverständnis des Glaubens auf seine Orientierungsleistung zur Wirklichkeitsgestaltung im Handeln hin zu befragen. Hier bietet der Standpunkt der reformatorischen Theologie, von dem aus der Horizont des trinitarischen Glaubens in den Blick genommen werden kann, eine entscheidende Präzisierung. Auf der einen Seite bringt er das trinitarische Sichgeben Gottes, das als Inhalt und Grund der Möglichkeit des Glaubens angenommen wird, zum Vorschein und ermöglicht es, dieses Sichgeben als Rekonstitution menschlichen Handelns zu begreifen. Andererseits erinnert die reformatorische Theologie durch ihre Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und dem menschlichen Werk an die Begrenzungen, deren Einhaltung eine Bedingung wirksamen menschlichen Handelns ist. Insofern im Horizont des trinitarischen Glaubens der Zusammenhang zwischen Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeitsgestaltung gerade auch in seiner ethischen Zuspitzung thematisiert werden kann, wenn der Glaube als Konstitution menschlicher Handlungsfähigkeit verstanden wird, macht es guten Sinn, Dogmatik und ökumenische Theologie auch institutionell aufeinander zu beziehen.

12. „Paradigmenwechsel“ als Horizonterweiterung

Betrachten wir aus dieser Perspektive die gegenwärtig diskutierte These vom Paradigmenwechsel in der Ökumene, läßt sich zunächst feststellen, daß das von Raiser beschriebene und geforderte neue Paradigma die trinitarische Orientierung der Ökumene und der ökumenischen Theologie als zentrales Element miteinschließt.⁴⁰ Allerdings scheint es angesichts des besonderen Charakters der Trinitätslehre als horizontbestimmendes Summarium des christlichen Glaubens wenig angemessen, sie als Element eines (neuen oder alten) Paradigmas zu begreifen. Weisen unsere Überlegungen zur Trinitätslehre in die richtige Richtung, dann ist der trinitarische Glaube der umfassende und begrenzende Horizont, innerhalb dessen erst von Paradigmen zu reden wäre. Bei genauerer Betrachtung erscheint es allerdings so, als sei die Veränderung der Themen und Schwerpunkte ökumenischer Arbeit gar kein Paradigmenwechsel, sondern eine Horizonterweiterung⁴¹, die die Begrenzung des Paradigmas des christologischen Universalismus aufbricht. Diese Horizonterweiterung geschieht dadurch, daß die impliziten trinitarischen Voraussetzungen, die es allererst möglich machen, von einem „christologi-

schen Universalismus“ zu sprechen, explizit gemacht werden. In analoger Weise müssen die impliziten trinitarischen Voraussetzungen, die das „neue Paradigma“ des „einen Haushalts des Lebens“ bestimmen, nämlich die trinitarisch vermittelte Einheit von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung, explizit gemacht werden. Diese Horizonterweiterung durch die Explikation der trinitarischen Voraussetzungen des „alten“ und des „neuen“ Paradigmas, die, wie wir gesehen haben, nicht von einem Standpunkt „über den Konfessionen und Kirchen“ aus vollzogen werden kann, sondern nur vom Standpunkt einer bestimmten konfessionellen Tradition und kirchlichen Gemeinschaft, nimmt auf diese Weise das trinitarische Wirken und Sein des trinitarischen Gottes als Horizont der ökumenischen Arbeit in den Blick. Allerdings hängt alles davon ab, die durch das Stichwort vom „Paradigmenwechsel“ benannten Schwerpunktverschiebungen innerhalb des Horizontes des trinitarischen Glaubens zu begreifen, um nicht mit der Erweiterung des Horizonts in einer Richtung andere Bereiche des Horizontes, die die frühere Phase der Ökumene betont hatte, abzublenden oder gar abzulösen, wie es die These vom Paradigmenwechsel nahezulegen scheint. Gerade darin liegt meiner Auffassung nach der Gewinn des Vorschlags, den trinitarischen Glauben als Horizont der Ökumene und der ökumenischen Theologie zu begreifen, daß er dazu auffordert, die Wahrheit des christologischen Universalismus trinitarisch zu verbinden mit der Betonung der Bedeutung des Schöpfers und dem Bekenntnis zum Geist, der als Schöpfer-Geist und als Geist der Wahrheit der Geist Jesu Christi ist. Der eine Haushalt des Lebens ist der von der trinitarischen Ökonomie des Wirkens Gottes umgriffene Bereich, in dem Gott zur Vollendung seiner versöhnten Schöpfung handelt. Im Aufweisen der Beziehungen zwischen dem Wirken Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung, besteht darum eine der zentralen Aufgaben der ökumenischen Theologie als „Verbindungsdisziplin“. Zugleich markiert der trinitarische Glaube, der die dreieinige Identität Gottes bekennt, als Horizont nicht nur den umgreifenden Zusammenhang, sondern auch die Begrenzungen, die christlichem Glauben und Handeln gesetzt sind. Betrachten wir den trinitarischen Glauben als Horizont ökumenischer Theologie, dann läßt sich Wolfgang Hubers programmatischer Satz: „Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar ökumenische Theologie“⁴², weiterführen mit der These: Ökumenische Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar trinitarische Theologie.

- ¹ RGG3 Bd. IV Sp. 1580.
- ² Vgl. Johannes Brosseder, *Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme*, München 1967. Eine umfassende Diskussion der unterschiedlichen Konzeptionen ökumenischer Theologie im Verhältnis zur Konfessionskunde gibt Erwin Fahlbusch in seinem Aufsatz: *Abschied von der Konfessionskunde? Überlegungen zu einer Phänomenologie der universalen Christenheit*, in: Gottfried Maron (Hg.), *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*, Göttingen 1986, 456–493.
- ³ Peter Lengersfeld, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kollisionstheorie*, in: ders. (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980, 1960–70.
- ⁴ Dietrich Ritschl, *Ökumenische Theologie*, in: ders./Werner Ustorf, *Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft, Grundkurs Theologie Bd. 10. 2.*, Stuttgart, Berlin, Köln 1994, 7.
- ⁵ Wolfgang Huber, *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie*, München 1980, 48.
- ⁶ Ebd.
- ⁷ A. a. O. 49.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ A. a. O. 71.
- ¹⁰ Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der Ökumenischen Bewegung* [?], München 1989. Die Verbindung von Diagnose und Programm in Raisers Buch spiegelt sich interessanterweise schon im Untertitel, der auf dem Einband ohne Fragezeichen, im Buch mit Fragezeichen wiedergegeben wird.
- ¹¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, 2. Aufl. 1970, Dt. Übersetzung: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. rev. und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt/M 1976. Zur theologischen Rezeption des Paradigma-Begriffs vgl. Hans Küng/David Tracy (Hg.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich – Gütersloh 1984; dies. (Hg.), *Das neue Paradigma von Theologie*, ebd. 1986; Hans Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987. Zur Diskussion vgl. B. Hoedemaker, *Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom Paradigmenwechsel*, ÖR 40 (1991), 436–446; vgl. ebenso die Kritik von Dietrich Ritschl, a. a. O., 28 ff, bes. 38 ff.
- ¹² A. a. O., 69.
- ¹³ Vgl. dazu das vierte Kapitel des Buches, a. a. O., 125–170.
- ¹⁴ A. a. O. 157.
- ¹⁵ Die komplexe Geschichte des Begriffs „Horizont“ ist instruktiv dokumentiert in dem Artikel von N. Hinske, H. J. Engfer, P. Janssen und M. Scherner, in: HWP III, Sp. 1187–1206.
- ¹⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. Aufl. Tübingen 1965, 286; vgl. auch Teil III, 3: *Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie*, 415–465.
- ¹⁷ In diesem Zugang zur Trinitätslehre nehme ich wichtige Elemente des Ansatzes auf, der in der trinitätstheologischen Studie von Robert W. Jenson, *The Triune Identity*, Philadelphia 1982, entwickelt wurde. Eine konzise Zusammenfassung seiner Thesen gibt Jenson in dem Aufsatz: *What is the Point of Trinitarian Theology?*, in: Chr. Schwöbel (Hg.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh 1995, 31–43. Vgl. auch den Aufsatz: *Die trinitarische Grundlegung der Theologie – Östliche und westliche Trinitätslehre als ökumenisches Problem*, in: *Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und Philosophische Perspektiven*, LAR 23, Ratzeburg 1994, 9–24.
- ¹⁸ Eine kurze Skizze dieses Prozesses findet sich in meinem Aufsatz: *Christology and Trinitarian Thought*, in: *Trinitarian Theology Today*, a. a. O. (Anm. 17), 113–146. Vgl. die instruktive problemorientierte Darstellung bei Georg Kretschmar: *Der Weg der kirchlichen*

- Theologie zum Bekenntnis des dreieinigen Gottes, in: Luther und die trinitarische Tradition, a.a.O., 25–42.
- ¹⁹ Die 1961 vollzogene Erweiterung der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen, in der er sich als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ bestimmt, vollzieht insofern gegenüber der ursprünglich 1948 verabschiedeten rein christologischen Basis die Bewegung nach, die die Entwicklung des Gottesdienstes und der Glaubenslehre der Alten Kirche zur Formulierung der Trinitätslehre kennzeichnet.
- ²⁰ John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 36. Zu den historischen Grundlagen dieser Interpretation der Trinitätstheologie der Kappadozier vgl. Zizioulas' Aufsatz: *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution*, in: *Trinitarian Theology Today*, a.a.O. (Anm. 17), 44–60; die metaphysischen Implikationen dieses Interpretationsansatzes werden herausgearbeitet in Zizioulas' Aufsatz: *On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood*, in: Chr. Schwöbel und Colin Gunton (Hg.), *Persons – Divine and Human*, Edinburgh 1991, 33–46.
- ²¹ Athanasius stellt die Identität der Begriffe *ousia* und *hypostasis* ausdrücklich fest. So in seiner *Epistula ad Afros Episcopos*, PG 26, 1036B. Vgl. zu den komplexen semantischen Problemen der Unterscheidung R.C.P. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 181–190.
- ²² Vgl. die programmatische Skizze von John Zizioulas in seinem Vortrag bei der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela: *Die Kirche als Gemeinschaft*, in: *Santiago de Compostela 1993*, hg. v. G. Gaßmann und D. Heller, Frankfurt/M. 1994, 95–104. Die Vereinbarkeit dieses Modells mit den trinitätstheologischen und ekklesiologischen Grundaussagen der Theologie Luthers wird ausführlich diskutiert in dem Aufsatz von Risto Saarinen, *Die moderne Theologie und das pneumatologische Defizit. Eine ökumenische Situationsbestimmung*, in: *Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, LAR 25, Erlangen 1996, 245–263. Saarinen kommt zu dem Schluß, „daß sich die heutige *Communio*-Ekklesiologie in ihrer Begründung auf die innertrinitarischen Relationen durchaus auch auf Aussagen Luthers stützen kann“ (261). Vgl. auch meinen Aufsatz: *The Quest for Communion: Reasons, Reflections and Recommendations*, in: *The Church as Communion. Lutheran Contributions to Ecclesiology*, hg. v. Heinrich Holze, Genf 1997, 227–286.
- ²³ Ich habe in anderem Zusammenhang die in dieser Form begründete Analogie als *analogia transcendentalis* charakterisiert, insofern hier die Analogie durch die Begründungsrelation begründet und begrenzt wird, durch die der ungeschaffene Gott der schöpferische Grund und so die Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Geschaffenen ist. Vgl. meinen Aufsatz: *Human Being as Relational Being*, in: Chr. Schwöbel und Colin Gunton (Hg.), *Persons – Divine and Human*, Edinburgh 1991, 141–165, bes. 156f.
- ²⁴ In: Karl Rahner (Hg.), *Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, Zürich 1983, 117–140. Der gegenwärtige Diskussionsstand zur trinitarischen Theologie Luthers ist in dem Band: *Luther und die trinitarische Tradition*, a.a.O. (Anm. 17), instruktiv dokumentiert. Vgl. vor allem den Beitrag von Wolfgang A. Bienert, *Christologische und trinitätstheologische Aporien der östlichen Kirche aus der Sicht Martin Luthers*, a.a.O., 95–112.
- ²⁵ Cf. Thomas F. Torrance, *The Doctrine of the Holy Trinity in Gregory Nazianzen and John Calvin*, in: ders., *Trinitarian Perspectives. Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh 1994.
- ²⁶ Vgl. die klassische Formulierung bei Luther: „oportet igitur certissimam distinctionem habere inter virtutem Dei et nostram, inter ous Dei et nostrum, si volumus pie vivere.“ WA 18, 614. Zu den ekklesiologischen Implikationen dieser Grundunterscheidung, vgl. meinen Aufsatz: *The Creature of the Word. Recovering the Ecclesiology of the Reformers*,

- in: Colin E. Gunton und Daniel W. Hardy (Hg.), *On Being the Church. Essays on the Christian Community*, Edinburgh 1989, 110–151.
- 27 Vgl. meinen Aufsatz: *The Triune God of Grace. The Doctrine of the Trinity in the Reformers*, in: James M. Byrne (Hg.), *The Question of God Today*, Dublin 1993, 49–64.
- 28 Vgl. Simo Peura, *Die Kirche als geistliche communio bei Luther*, in: *Der Heilige Geist: ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, LAR 25, Erlangen 1996, 131–156.
- 29 BSLK 661, 23–25.
- 30 BSLK 660 660, 42.
- 31 BSLK 661, 37–42.
- 32 BSLK 660, 34.
- 33 BSLK 950, 48 – 660, 7.
- 34 Vgl. die ausführliche Diskussion der Belege bei Thomas F. Torrance, *Calvin's Doctrine of the Trinity*, in: ders., *Trinitarian Perspectives*, a. a. O., 41–76. Exemplarisch für Calvins Position ist die folgende Aussage in Inst. I. 2.2.: „Itaque frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac questione insistere propositum est, quid sit Deus; quum intersit nostra potius qualis, et quid eius naturae conveniat scire.“
- 35 Inst. I, 13, 18, Übersetzung nach Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, 2. Aufl. der einbändigen Ausgabe, Neukirchen 1993, 68.
- 36 Vgl. zur Kritik an dieser Vorstellung die Ausführungen Dietrich Ritschls in: *Ökumenische Theologie*, a. a. O., 38f.
- 37 Vgl. dazu die Diskussion in meinem Aufsatz: *Kirche als communio*, in: Wilfried Härle und Reiner Preul (Hg.), *Kirche*, MJTh VIII, 1996, 8–37.
- 38 WA 46, 60, 4. Vgl. die analoge Zuordnung von *Grammatica* (Vater), *Dialectica* (Sohn) und *Rhetorica* (Geist) in WATR I, 564, 2–7.
- 39 A. a. O., Sp. 1580.
- 40 Vgl. dazu besonders den Abschnitt: *Die Sozialität Gottes*, in: K. Raiser, a. a. O., 143–150.
- 41 Konrad Raiser stellt selbst den ersten Teil seiner Aufsatzsammlung: *Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt*, Gütersloh 1994, unter die Überschrift: „Horizontenerweiterung“.
- 42 W. Huber, a. a. O. (Anm. 5), 48.

Versöhnung – Gabe Gottes, Quelle neuen Lebens

Interview mit Jean Fischer, dem scheidenden Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen, nach der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz

ÖR: Was war an der Ökumenischen Versammlung besonders gelungen?

Jean Fischer: Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung hier in Graz, die gerade stattgefunden hat, wird von vielen Menschen mit der Ersten Ökumenischen Versammlung in Basel verglichen werden. In gewisser Weise waren wir im Vorbereitungsprozeß von der Angst beseelt, Graz könne den Erfolg von Basel nicht erreichen. Das war schade.