



Die Bedeutung der Trinitätslehre für die Ekklesiologie

|| Eine Analyse des anglikanischen
Virginia-Berichts

VON PHILLIP TOLLIDAY¹

Einleitung

Auf der Lambeth-Konferenz von 1988 beschlossen die anwesenden Bischöfe mit Resolution 18 „Die Anglikanische Gemeinschaft: Identität und Autorität“, „die neue Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission dringend zu bitten, weitere Erläuterungen über Sinn und Wesen von ‚Gemeinschaft‘ zu erarbeiten und dabei hinsichtlich der Einheit und Ordnung der Kirche sowie der Einheit und Gemeinschaft der Menschheit besonderen Bezug auf die Trinitätslehre zu nehmen“.² Das Ergebnis dieser Resolution war ein Bericht, der in mehreren Tagungen im amerikanischen Virginia Theological Seminary in den Jahren 1994, 1996 und 1997 erarbeitet und als Virginia-Bericht (Virginia report) veröffentlicht wurde.³

Der sechs Kapitel umfassende Bericht beginnt mit der Darstellung des Kontextes und den Herausforderungen, mit denen sich Christen heutzutage auseinandersetzen müssen. Der erste Abschnitt bezieht sich auf den Kontext von Pluralismus und Post-Kolonialismus, der eine Herausforderung für die doppelte Aufgabe von Gemeinschaft und Interdependenz darstellt. In dem Bericht geht es in Kapitel 2 um „eine theologische Reflexion über

¹ Dr. Phillip Tolliday, anglikanischer Priester, ist Dozent für historische und systematische Theologie am St. Barnabas Theological College for the Flinders University School of Theology in Adelaide, Australien. Der folgende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Dezember 2008 in englischer Sprache an der Universität Oldenburg gehalten worden ist.

² The Truth Shall Make You Free: The Lambeth Conference 1988, The Reports, Resolutions & Pastoral Letters from the Bishops, Church House Publishing, London 1988, 216.

³ S. Website: www.lambethconference.org/1998/documents/report-1.pdf.

das gnädige Geschenk der Liebe im dreieinigen Gott und wie die Kirche auf das Geschenk im geistlichen Amt eingeht, das die Kirche von Christus erhalten hat. Kapitel 3 behandelt die Verpflichtung der Wechselbeziehung als verbindendes Element der anglikanischen Gemeinschaft. Abschnitt 4 untersucht das Subsidiaritätsprinzip, indem es aufzeigt, wie die Einheit auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens angemessen zum Ausdruck gebracht wird. Kapitel 5 zeigt die Prinzipien auf, die unserem Zusammenleben zugrunde liegen, und Kapitel 6 enthält einige Überlegungen dazu, wie anglikanische internationale Institutionen, die der Einheit dienen, gestärkt und verbessert werden können, um das Zusammenleben im Sinne von Gottes Sendung in der Welt zu festigen“ [1.16].

Wie von Lambeth gefordert, versucht der Virginia-Bericht den Zusammenhang zwischen „Sinn und Wesen der Gemeinschaft“ mit der Trinitätslehre herauszustellen. Aber man muss Bruce Kayes Bemerkung Recht geben, dass es im Wesentlichen um das „Wesen der Beziehung zwischen den Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft geht, und darum, wie diese Verbindung oder Einheit organisatorisch unterstützt werden kann“.⁴ In seinem Artikel äußert Kaye diverse Bedenken zum Virginia-Bericht, so auch zur „oberflächlichen Behandlung“ der Trinitätslehre, die „den Eindruck erwecken könnte, die Trinitätslehre werde in diesem Bericht nur als bestätigender Talisman verwendet“. Er distanziert sich zwar von den Statements, die behaupten, die trinitarische Auseinandersetzung werde „als Deckmantel für kirchliche Politik“ benutzt, aber er teilt doch die Befürchtung, dass der Zusammenhang zwischen der Trinitätslehre und der kirchlichen Wirklichkeit, aus der sie erwuchs, in dem Report nicht sorgfältig genug dargelegt sei.⁵

Kaye erinnert an die Unterscheidung „zwischen ökonomischer und immanenter Trinität“ und weist darauf hin, wie Ratzingers „Formulierung der Trinität ihn zu einem vereinheitlichenden Typus von kirchlichen Beziehungen führt, der es ihm ermöglicht, konsequenter- und logischerweise einem universalen Primat eine generelle Vorrangstellung zu geben“. In einer anderen Verwendung dieses Konzeptes von Trinität kann Zizioulas „die Priorität des Bischofs in einer (kirchlichen) Hierarchie in dem Licht einer trinitarischen Hierarchie als eine natürliche Konsequenz darstellen“.⁶

⁴ Bruce Kaye: „Unity in the Anglican Communion: a critique of the „Virginia Report“, in: St. Mark's Theological Review, No.184, 2000 (1), 24–32, [24].

⁵ Ebd., 25.

⁶ Ebd., 25.

Vielleicht hätte die generelle und undifferenzierte Lehre der Trinität, die im Bericht verwendet wird, unbemerkt verabschiedet werden können, wäre dies nicht in den Bericht eingegangen, der von der Kommission für Lehre der Anglikanischen Diözese von Sydney im Jahr 1999 in Auftrag gegeben worden ist. Dieser Bericht – *Die Trinitätslehre und ihre Auswirkungen auf die Beziehung von Männern und Frauen* – versuchte, sich für die Unterordnung von Frauen unter die Männer auf der Basis der vermeintlichen Subordination des Sohnes unter den Vater im innertrinitarischen Leben Gottes, d. h. der immanenten Trinität, auszusprechen. Der Bericht von Sydney kam zu dem Schluss, dass „Unterordnung in der Gottheit Teil der orthodoxen christlichen Lehre ist und die Wahrheit der Schrift ausdrückt“.⁷

Man kann sich vorstellen, dass Kaye den Sydney-Bericht im Sinn hat, wenn er die wachsenden hierarchischen und zentralisierenden Tendenzen der Anglikanischen Kirche kritisch anspricht. Die hierarchische Ekklesio-logie, die in den Äußerungen von Ratzinger und Zizioulas, wenn auch auf unterschiedliche Weise, zum Ausdruck kommt, könnten also „in einem anderen Zusammenhang zu einem Argument für eine moralisch und göttlich abgesegnete Hierarchie von Männern und Frauen führen. Diese unterschiedliche Gewichtung in der Lehre [der Trinität] kann eine Dynamik annehmen, die bis an die äußerste Grenze der Lehre abdriftet und sich den als Irrlehren bezeichneten Lehren der frühen Kirche, nämlich dem Subordinationismus und Monarchianismus, annähert“.⁸

Sogar externe Beobachter der Anglikanischen Kirche werden erkennen, dass sich seit der Veröffentlichung des Virginia-Berichts die Dinge beträchtlich weiterbewegt haben. Die Instrumente der Einheit, auf die im Bericht 1997 große Hoffnung gesetzt wurde, haben sich als unfähig erwiesen, die unterschiedlichen anglikanischen Regionen zusammenzuhalten, und so setzen nun viele Bischöfe ihre Hoffnung in ein anglikanisches Abkommen, das erstmals im Windsor-Bericht von 2004 zur Debatte gestellt wurde.

⁷ Sydney Anglican Doctrine Commission Report, 1999. *The Doctrine of Trinity and Its Bearing on the Relationship of Men and Women*, Absatz 22.

⁸ *Kaye*: a.a.O., 26. Kaye könnte auch an eine andere australische Veröffentlichung aus dieser Zeit gedacht haben, nämlich an den Beitrag des damaligen Primas Dr. Peter Carnley „Die Beziehung zwischen dem Priestertum der Gläubigen und dem Priesteramt“ (*The Relationship Between the Priesthood of the Laity and the Ministerial Priesthood*). Obwohl er nur einmal auf die Trinitätslehre Bezug nimmt, ist sein Ton durch und durch hierarchisch. In verschiedenen Predigten benutzte der damalige Primas (und ebenso sein Nachfolger, der gegenwärtige Primas Dr. Phillip Aspinall) die Trinitätslehre, um eine hierarchische Ordnung der Kirche mit Primat der Bischöfe zu rechtfertigen.

Darin ist eine verstärkte Hinwendung zur Zentralisierung der Autorität und der hierarchischen Ordnung kirchlicher Beziehungen zu beobachten.

Im Folgenden möchte ich darlegen, dass die Tendenzen, auf die Bruce Kaye hinweist, nämlich die Formulierung eines Trinitäts-Verständnisses, das die hierarchische Struktur der Ekklesiologie verstärkt, zum Teil darauf zurückzuführen sind, dass eine „Korrespondenz“ oder eine „Identität“ der immanenten Trinität mit der ökonomischen Trinität abgelehnt wird. Ich werde für eine Korrespondenz zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität argumentieren, eine Identität jedoch zurückweisen. Hintergrund meiner Überlegungen ist die scharfsinnige Beobachtung Dietrich Ritschls, dass „die Theologien der westlichen Kirchen zwischen dieser Ineinsetzung von ökonomischer und immanenter Trinitätslehre und einer tiefen Skepsis gegenüber dem Begriff der Trinität überhaupt (oszillieren)“.⁹

Das dreieinige Leben Gottes und die Gemeinschaft des Volkes Gottes

In einer Aussage, die für den ganzen Virginia-Bericht kennzeichnend ist, heißt es, dass „die Liebe, mit der der Vater Jesus liebt, die Liebe ist, mit der Jesus uns liebt. In der Nacht, bevor er starb, betete Jesus (Joh 17), dass alle, die ihm nachfolgen, mit in diese Liebe und Einheit, die zwischen Vater und Sohn bestehen, hineingezogen werden sollten. Demzufolge ist unsere Einheit miteinander im Leben der Liebe, der Einheit und der Gemeinschaft von Gott selbst begründet. Die ewige, gegenseitige selbst-gebende und erhaltene Liebe der drei Personen der Trinität ist die Quelle und die Basis unserer Verbundenheit, unserer Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Durch die Kraft des Heiligen Geistes werden wir in eine göttliche Gemeinschaft von Liebe und Einheit gezogen. Und da die Heilige Trinität eine einzigartige Zweckgemeinschaft ist und gleichzeitig eine Vielfalt von Seinsweisen (ways of being) und Funktionen aufweist, ist die Kirche aufgerufen, Vielfältigkeit in ihrem eigenen Leben auszudrücken, (aber) eine Vielfalt, die in Gottes Einheit und Liebe zusammengehalten wird“ [2.9].

Das Thema der Gemeinschaft ist die Leitidee, die von dem Bericht genutzt wird, um das innere Leben Gottes zu zeigen, die Beziehung zwi-

⁹ *Dietrich Ritschl: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 184. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Duncan Reid: Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology, Scholars Press, Atlanta 1997, 5.*

schen dem Vater und seinem inkarnierten Sohn, die Verbindung zwischen dem Sohn, dem Geist und der Kirche, die Beziehungen innerhalb der Kirche und letztlich die göttliche Bestimmung der Menschheit. Zu diesem Abschnitt bemerkt Philip Turner, dass „es nicht falsch ist zu sagen, dass die Gemeinschaft, die Gott für die Kirche im Sinn hat [...], durch das Handeln der Gemeinschaft, die das Leben des dreieinigen Gottes kennzeichnet, hervorgerufen wird“.¹⁰ Er bemerkt, obwohl er ein wenig beunruhigt ist, dass „ziemlich viel theologisches Gepäck auf einen einzigen Karren gepackt wurde“, dass eine Vielzahl von Theologen, z. B. „Moltmann, Boff, Gunton, LaCugna, Zizioulas und Volf, alle diese Lehre in einer ähnlichen, aber dennoch nicht identischen Weise angewandt haben“.¹¹

Turner bezweifelt, dass es klug sei, so viel „theologisches Gepäck auf einen einzigen Karren zu packen“. Er weist darauf hin, dass der Ansatz, mit der Trinität kirchliche Strukturen zu erklären, dazu führen kann, die Gemeinschaft zu idealisieren und in der Konsequenz die offenkundige Realität der unvollständigen Natur der Gemeinschaft sowie das Verständnis von Konflikten, in denen kirchliches Leben unvermeidlich ausgelebt wird, abzuwerten.¹² Anne Hunt und Miroslav Volf haben beide argumentiert, dass es Grenzen gibt für die Korrespondenz, die zwischen der Trinität und menschlichen Gemeinschaften gesehen werden könne und sollte. Diese Beschränkungen sind nicht ohne Folgen. Die erste Konsequenz ist, dass „Menschen, als Geschöpfe, mit Gott nur auf *kreiürliche* Art und Weise korrespondieren können“. Und zweitens, dass „seit das menschliche Leben unausweichlich durch Sünde geschädigt und mit Vergänglichkeit konfrontiert ist, die Menschen nicht zu den perfekten Ebenbildern des dreieinigen Gottes gemacht werden können, die sie aus eschatologischer Sicht bestimmt sind zu werden“.¹³

¹⁰ Philip Turner: *The Virginia Report: How Firm a Foundation?*, in: *Ephraim Radner / Philip Turner: The Fate of Communion: The Agony of Anglicanism and the Future of a Global Church*, Eerdmans, Grand Rapids 2006, 165–197, hier 172.

¹¹ Ebd., 173.

¹² Turner meint, dass bei all diesen Theologen – mit Ausnahme von Gunton – das Problem besteht, dass die Parallelisierung der Gestalt der Kirche mit der des sozialen Lebens nicht genügend modifiziert gesehen wird durch die Perspektive der Brechung durch die Linse von Fall, Passion und Kreuz Christi, 174. Das stimmt zweifellos, aber hier wird nicht der Fokus meines Beitrages liegen.

¹³ Miroslav Volf, *The Trinity is our Social Program: The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement*, in: *Modern Theology* 14, 1998, 403–423, hier 405 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Anne Hunt: *Trinity and Church: Explorations in Ecclesiology from a Trinitarian Perspective*, in: *St. Mark's Theological Review*, 2005 (1), 32–44.

Für Volf ergibt sich aus diesen Beschränkungen die bedeutsame methodologische Konsequenz, dass „das konzeptionelle Konstrukt dieser Beziehungen nicht verkehrt herum in eine Einbahnstraße führen darf – von der Trinitätslehre zu einer Vision von sozialen Wirklichkeiten“.¹⁴ Die Beziehung zwischen der Trinität und der Kirche, wie sie in der menschlichen und kirchlichen Gemeinschaft verwirklicht wird, ist nicht nur von dem Charakter der ökonomischen Trinität bestimmt, sondern „sie ist auch in das Gewebe von sozialer Realität selbst verflochten“. Das bedeutet, erörtert Volf, „dass die konzeptionelle Konstruktion der Beziehungen auf einer Einbahnstraße sich vor- und zurückbewegen muss. Beschreibt man *Gott* als den, in dessen Ebenbild Menschen erschaffen und erlöst sind, benennt die Trinitätslehre die Wirklichkeit, die sich menschliche Gemeinschaft vorstellen *soll*. Beschreibt man die *Menschen* als von Gott unterschieden, zeigen Schöpfungs- und Sündenlehre den Weg auf, wie sich menschliche Gemeinschaft den dreieinigen Gott vorstellen *kann*, jetzt und in Ewigkeit“.¹⁵

Es ist offensichtlich, dass eine Ekklesiologie, die auf trinitarischer Theologie gegründet wird, keinen Konsens über die Vorstellungen von kirchlicher Ordnung und Struktur herbeiführen kann. Im Gegenteil, die Sichtweise von Ratzinger, Zizioulas und Volf unterscheidet sich beträchtlich voneinander und ermöglicht dementsprechend verschiedene Konzepte von kirchlicher Ordnung. All dies weist darauf hin, dass die Trinität „sicherlich nicht das einzige Merkmal ist, das in diesen Ekklesiologien wirksam ist“.¹⁶ Und das verleiht Volfs Forderung Glaubwürdigkeit, dass man für die Korrespondenz von Gott und Mensch eine Wechselseitigkeit annehmen muss.

Hunt führt noch einen weiteren Gesichtspunkt an: Die Korrespondenz zwischen dem Leben der Gemeinschaft in Gott und dem innerhalb der Kirche ist so beschaffen, dass die Analogie, in der diese Korrespondenz gründet, in umgekehrter Form funktioniert. Richard von St. Victor zum Beispiel führt „zwischenmenschliche Beziehungen als eine Analogie für das Geheimnis der göttlichen interpersonalen Beziehungen (an), die die Trinität ausmachen“.¹⁷ Demnach behaupten wir aus unserer unvollständigen und lückenhaften Erfahrung heraus, dass die Tugend zwischenmenschlicher Beziehungen auf Gott basiert, allerdings in herausragender Art und Weise. Die Richtung der Analogie geht von dem aus, was bekannt ist, zu dem, was

¹⁴ Ebd., 405.

¹⁵ Ebd., 406 (Hervorhebung im Original).

¹⁶ Hunt: a.a.O., 41.

¹⁷ Hunt: a.a.O., 41.

unbekannt ist. Wenn aber auf die Trinität Bezug genommen wird, um unsere kirchlichen Vereinbarungen für gültig zu erklären, kehren wir diese Analogie um. Dann „werden die interpersonalen göttlichen Beziehungen zu einer Analogie für menschlich kirchliche Beziehungen gemacht“.¹⁸ Hunt wendet ein, dass diese Strategie ein Zirkel-Argument erzeugt. „Zuerst nimmt man die Analogie von menschlichen interpersonalen Beziehungen, um das Argument dann umzudrehen und das soziale interpersonale Modell der Trinität zu benutzen, um bestimmte kirchliche Strukturen zu rechtfertigen, was wir eine ableitende Anwendung der Analogie (von göttlicher zu menschlicher Wirklichkeit) nennen könnten, wodurch ein Zirkelschluss entsteht.“¹⁹

Ich bin weniger beunruhigt über den Zirkelschluss des Arguments als offenbar Hunt, obwohl ich ihr zustimme, dass der Zirkelschluss durchaus „das mögliche Risiko ideologischer Verzerrung“ in sich trägt. Obwohl niemand behauptet, dass „die trinitarische Diskussion in Wirklichkeit ein Deckmäntelchen für kirchliche Politik ist“ (Kaye), ist es schwierig der Versuchung zu widerstehen, es als eine Art ideologischer Verzerrung zu sehen, wenn z. B. Ratzingers Explikation der Trinitätslehre genau der einzigartigen Vorrangstellung der römisch-katholischen Kirche entspricht; dass die Trinitätslehre von Zizioulas in erstaunlicher Weise mit dem Vorrang des Bischofs übereinstimmt und dass es im Fall von Volf – ungeachtet seiner sachdienlichen Kritik an Ratzinger und Zizioulas – eine nahtlose Passung gibt zwischen seinem egalitären Verständnis der Trinität und seiner eigenen freikirchlichen Ekklesiologie.²⁰

Volf und Hunt verstärken die Bedenken Bruce Kayes, die er bezüglich des Virginia-Berichts äußerte. Alle drei verlangen eine konkrete Würdigung der historischen und kulturellen Dimension der Ekklesiologie. Auch wenn sie die Bedenken von Anne Hunt wiederholen, dass es allzu einfach für eine trinitarische Ekklesiologie sei, „eine idealistische – im Gegensatz zu einer konkreten – Ekklesiologie bereitzustellen, die nur visionäre Prinzipien und kirchliche Ideale, aber keine strukturellen Details, beinhaltet“.²¹ Obwohl im Virginia-Bericht versucht wird, die visionären Prinzipien der Gemeinschaft mit den strukturellen Details der Verwirklichung zu verbind-

¹⁸ Hunt: a.a.O., 41.

¹⁹ Hunt: a.a.O., 41.

²⁰ Neuerdings ist Volf zwar Anglikaner, aber zu der Zeit, als er seine Bemerkungen in „After Our Likeness: The Church As the Image of the Trinity“ verfasste, war seine Mitgliedschaft in einer Freikirche noch ungebrochen.

²¹ Hunt: a.a.O., 41.

den, ist es doch schwer zu sehen, wie das tatsächlich geschehen soll. Dennoch gibt es zweifellos den Wunsch seitens der Verfasser des Berichts, dass eben dies geschieht. Die folgenden Auszüge können das verdeutlichen: „Der Zweck aller Strukturen und Verfahren der Kirche liegt darin, der *Koinonia*, dem trinitarischen Leben Gottes in der Kirche, zu dienen ...“ [5.1]. „Die Mittel der Gemeinschaft, die ein Geschenk Gottes an die Kirche sind, helfen dabei, uns im Leben des dreieinigen Gottes zu halten. Dies sind die Mittel, mit denen wir versuchen, die Anglikanische Kirche zu erneuern“ [1.14]. Der Bericht merkt an, dass „dieses komplexe Netz von Strukturen Ausdruck des grundlegenden Bandes des anglikanischen Lebens, der Einheit ist, die im Zusammenspiel Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist gegeben ist. Das Leben der göttlichen Gemeinschaft wird auf charakteristische Art innerhalb des geordneten Lebens der Anglikanischen Kirche sichtbar gemacht“ [3.53]. Nichtsdestotrotz bleibt der unbehagliche Verdacht, dass Hunt Recht hat, wenn sie folgert, dass „die Korrespondenz von Trinität und Kirche [...] eher auf einer ethisch als auf einer ontologisch begründeten Ebene funktioniert, und eine Ekklesiologie, die auf ihr aufbaut, eher auf der Ebene der Imitation der Trinität denn als eine Partizipation in der trinitarischen Gemeinschaft denkbar ist“.²²

Die Unterscheidung zwischen Imitation und Partizipation ist wichtig. Gemäß dem Oxford English Dictionary bedeutet imitieren: kopieren, reproduzieren oder einem Beispiel von etwas oder jemandem folgen. Eine solche Imitation mag bewusst oder unbewusst geschehen, wobei ersteres wahrscheinlicher ist. Partizipation dagegen wird als „an etwas mitwirken“ oder „teilen“ definiert. Demnach drückt Imitation eine Art Distanz und Getrenntheit von dem aus, was imitiert wird, wohingegen Partizipation dazu neigt, geradezu eine Vermischung mit dem, an dem man teilnimmt, anzudeuten. Im folgenden Abschnitt möchte ich darlegen, dass der Virginia-Bericht eher die Sprache der Partizipation als die der Imitation benutzt, wenn gesagt wird, „unsere Einheit miteinander ist im Leben der Liebe, der Einheit und der Gemeinschaft Gottes begründet“, und „die ewige, gegenseitige selbst-gebende und erhaltene Liebe der drei Personen der Trinität ist die Quelle und die Basis unserer Verbundenheit, unserer Gemeinschaft mit Gott und untereinander“ [2.9]. Beispielsweise hat „die Kommission ihre Studie auf das Verständnis des trinitarischen Glaubens gerichtet. Sie glaubt, dass die Einheit der Anglikanischen Kirche sich von der Einheit ableitet, die im dreieinigen Gott gegeben ist, dessen innere personale und relatio-

²² Hunt: a.a.O., 41.

nale Natur die Gemeinschaft ist“ [1.11]. Es scheint so, als werde hier eher eine ontologische These aufgestellt als eine ethische Forderung erhoben, und dennoch kann man sich nicht sicher sein, weil der Bericht nur eine allgemeine Trinitätslehre bietet.

Ein wichtiger Aspekt des Berichtes, der eschatologische Vorbehalt, soll noch Erwähnung finden. Demnach „ist die Gemeinschaft mit Gott und miteinander gleichzeitig Geschenk und göttliche Verheißung [...]“ [2.13], „weil die Kirche als Gemeinschaft an Gottes Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist teilhat, hat sie eine eschatologische Wirklichkeit und Bedeutung“ [2.14]. Unter Bezug auf Joh 17 [2.9] wird über die Liebe zwischen Vater und Sohn reflektiert. Das hätte ausgeweitet und spezifiziert werden können auf Joh 17,21: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“ Dies hätte die Aufmerksamkeit weiter darauf gelenkt, dass jegliche Korrespondenz zwischen der kirchlichen und der trinitarischen Gemeinschaft soteriologisch begründet ist und eine eschatologische Erfüllung erwartet wird. Meines Erachtens ist hier eine angemessene eschatologische und epistemologische Zurückhaltung notwendig, die im Virginia-Bericht jedoch nur angedeutet wird. Im nächsten Abschnitt werde ich darlegen, dass diese Zurückhaltung ihre Gründe im Unvermögen bzw. in der Abwehr vieler zeitgenössischer Theologen hat, eine klare Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität vorzunehmen.

Ökonomische und immanente Trinität: Korrespondenz ja, Identität nein²³

Im ersten Kapitel des Berichts machen die Autoren darauf aufmerksam, „dass wir das gnädige Geschenk Gottes, die Heilige Dreifaltigkeit, erhalten haben“ [1.10]. Die Kommission hat sich in ihrer Studie „auf das Verständnis des trinitarischen Glaubens konzentriert“, weil sie „glaubt, dass die innere Einheit der Anglikanischen Kirche von der in dem dreieinigen Gott gegebenen Einheit herrührt, dessen inneres personales und relationales Wesen die Gemeinschaft ist“ [1.11]. Im Zusammenhang mit der immanenten Trinität heißt es weiter: „Dieses Geheimnis des Lebens Gottes ruft uns zur sichtbaren Gemeinschaft auf. Deshalb ist die Kirche immer wieder dazu aufgerufen, die Strukturen ihres Zusammenlebens zu überdenken und

²³ *Kevin Giles: Jesus and the Father. Modern Evangelicals Reinvent the Doctrine of the Trinity, Zondervan, Grand Rapids 2006.* Dies ist die Überschrift von Kapitel Sieben.

zu reformieren, so dass sie das Leben der Gemeinschaft in Gott fördern und ermöglichen und Gottes Sendung in der Welt dienen kann“ [1.11]. Dieser Bezug zu den kirchlichen Strukturen ebnet den Weg zu einer expliziteren Verbindung, in der uns gesagt wird, dass „die Mittel der Gemeinschaft, welche ein Geschenk Gottes an die Kirche sind, helfen, uns im Leben des dreieinigen Gottes zu halten. Hierbei handelt es sich um die Mittel, die wir innerhalb der Anglikanischen Kirche versuchen zu erneuern“ [1.14].

Im zweiten Kapitel, in dem die Beschäftigung mit der Trinität im Zentrum steht, wird gesagt, dass an Pfingsten „der Heilige Geist die Gemeinschaft in eben jenes Leben Gottes, des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes hinein, erhöht hat“ [2.11]. Der Heilige Geist sei die „vereinende Kraft Gottes in der Gemeinschaft. Die Einheit der Kirche, die zum einen gegeben ist, zum anderen verwirklicht werden soll, ist in der Einheit Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes begründet“ [2.11]. Bilder der Kirche als Tempel Gottes, als erwähltes Volk, als königliche Priesterschaft, heilige Nation, als Volk, das Gott sein Eigen nennt – sie alle „sprechen von einer Gemeinschaft mit Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist; Christen sind Teilhaber an der göttlichen Natur“. Weil wir Teilhaber an der göttlichen Natur sind, „bestimmt diese Gemeinschaft (außerdem, P.T.) auch unsere Beziehung miteinander“ [2.13]. Die Gemeinschaft mit Gott und untereinander ist sowohl Geschenk als auch Zukunftserwartung, oder, wie im Bericht gesagt wird, „weil die Kirche als Gemeinschaft an Gottes Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist partizipiert, hat sie eine eschatologische Wirklichkeit und Bedeutung“ [2.14].

Obwohl der Bericht unklar lässt, was der Unterschied sein mag zwischen der „inneren Einheit“, die sich herleitet aus der „gegebenen Einheit im dreieinigen Gott, dessen inneres personales Leben und relationale Natur die Gemeinschaft ist“, und der „Gemeinschaft in sichtbarer Form“, zu welcher wir berufen sind, ist klar, dass die relationale Natur der Trinität der Motivator ist sowohl für den Antrieb zur Einheit und Gemeinschaft der anglikanischen Kirche als auch das Mittel zur Einheit, das die Gemeinschaft stärkt. Der Hinweis in Kapitel 2, dass wir „Teilhaber in der göttlichen Natur sind“ und darum in die Gemeinschaft mit Gott und untereinander treten, erläutert die Teilnahme, auf die oben Bezug genommen wurde.

Der Bericht wirft viele Fragen auf. Ich möchte mich hier auf die Behauptung konzentrieren, dass die innere Einheit der Kirche „im dreieinigen Gott

gegründet ist, dessen inneres personales Leben in seiner relationalen Natur Gemeinschaft gibt“. Diese These wirft die Frage nach der immanenten und ökonomischen Trinität und ihrer Unterscheidung auf. Ich werde für eine klare Unterscheidung zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität argumentieren. Ich werde ausführen, dass der Anspruch, der in dem Bericht mit der relationalen Gemeinschaft im inneren Leben Gottes verbunden wird, auf einer Gleichsetzung der ökonomischen mit der immanenten Trinität beruht, die das Fundament für die strukturelle Hilfe zur Einheit abgeben soll. Die Gleichsetzung von ökonomischer und immanenter Trinität ist jedoch bedenklich. Die immanente Trinität soll nicht nur Fundament, sondern auch strukturelle Hilfe zur Einheit sein.

Rahners Axiom, *Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität, und die immanente Trinität ist die ökonomische Trinität*, ist wohlbekannt. Auch bekannt sind seine Gründe für sein Streben, die Trinität an einem Ort theologischer Bedeutung zu platzieren. Seit fast vierzig Jahren hat Rahner eine Diskussion unter Trinitäts-Theologen geprägt unter der Fragestellung, was die Folgen der Identifikation der *Trinität in sich* mit der *Trinität in unserer Erfahrung*, also Gott *in se* mit Gott für uns, sind. Rahners Axiom war offen für eine Vielzahl von Interpretationen, die in zwei Haupt-Gruppen eingeteilt werden können.²⁴ Die erste dieser Gruppen besteht aus strengen Interpreten, die das Axiom als einen guten ersten Schritt des Zusammenführens von Gott und der Welt lesen, sich aber wünschen, dass Rahner noch weiter in diese Richtung gegangen wäre. Zu diesen Interpreten gehören Schoonenberg, Küng, Moltmann, Pannenberg und LaCugna.²⁵ Die zweite Gruppe bilden die sogenannten lockeren Interpreten, die befürchten, dass eine strenge Interpretation von Rahners Regel den ewigen Gott und die Geschichte der Erlösung der Welt zu eng zusammenziehen und die beiden Wirklichkeiten zu einer zusammenziehen. Unter ihren Anhängern sind Yves Congar, Walter Kasper, Tom Torrance, Paul Molnar und Karl Barth.²⁶

²⁴ Dieses Resümee zieht *Fred Sanders*: Entangled in the Trinity: Economic and Immanent Trinity in Recent Theology, in: *Dialog: A Journal of Theology* 40, Sept, 2001/3, 175.182. Vgl. auch seine Monographie: *The Image of the Immanent Trinity: Rahner's Rule and the Theological Interpretation of Scripture*, Peter Lang, New York 2005, Kapitel 4 und 5.

²⁵ Freilich wollen weder Sanders noch ich die offensichtlichen Unterschiede zwischen diesen Autoren verwischen, indem wir sie in eine Gruppe einordnen.

²⁶ Über die Frage, ob Barth wirklich in diese Gruppe gehört, ist heftig diskutiert worden zwischen Bruce McCormack (contra) und Paul Molnar (pro). Für ein vorsichtiges Urteil darüber, ob Barth eine strikte Interpretation von Rahners Axiom vorwegnahm, vgl. *Duncan Reid*: *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western*

Zur Erläuterung seien hier kurz die Arbeiten von LaCugna und Molnar verglichen, und zwar im Hinblick auf die These des Virginia-Berichts, dass sich die innere Einheit in der Anglikanischen Kirche aus der Einheit herleitet, die im dreieinigen Gott gegeben ist, dessen inneres personales und relationales Wesen Gemeinschaft ist. LaCignas Interpretation von Rahners Axiom ist, dass „Theologie untrennbar (ist) von Soteriologie (...) und umgekehrt“.²⁷ Sie beschließt, dass Rahners Axiom epistemologisch gelesen werden muss, nicht ontologisch. Indem sie es in dieser Weise interpretiert, kommt sie zu dem Schluss: „Wenn die Unterscheidung [zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität] epistemologisch ist, dann ist *oikonomia* unser Zugangsmittel zur *theologia*, und es ist sicherlich *theologia*, die in *oikonomia* gegeben ist.“²⁸

Für sie sind „Ökonomie und Theologie (...) zwei Aspekte *einer* Wirklichkeit: dem Geheimnis göttlich-menschlicher Gemeinschaft“. Die „*Oikonomia* (ist) nicht die Trinität *ad extra*, sondern der umfassende Plan Gottes (...), der von der Schöpfung bis zur Vollendung reicht, in dem Gott und alle Kreaturen zur gemeinsamen Existenz im Geheimnis der Liebe und Gemeinschaft bestimmt sind...“ Auch „*theologia* (ist) nicht die Trinität *in se* (...), sondern, bescheidener und einfacher, [...] das Geheimnis von Gott in uns [...]“, dass „das Leben Gottes nicht etwas ist, das Gott allein gehört“, sondern dass „*trinitarisches Leben auch unser Leben ist*“. Vielleicht können wir sagen: *Oikonomia* ist die Bewegung/Dynamik Gottes, *theologia* ist ihr Ziel.

Somit unterscheidet La Cugna zwischen der *oikonomia* und der *theologia* (und nicht zwischen ökonomischer und immanenter Trinität), eine Unterscheidung, die sie für präziser hält als die zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität.²⁹ Damit ist sie in der Lage, Rahners Axiom zu verändern und zu lesen: „*theologia* ist völlig in der *oikonomia* erkennbar und gegeben, und *oikonomia* drückt wahrlich das unbeschreibliche Geheimnis der *theologia* aus.“³⁰ Dementsprechend folgert sie, dass „es weder eine immanente noch eine ökonomische Trinität gibt; es gibt nur die *oikonomia*, also die konkrete Bewusstwerdung des Geheimnisses der *theologia* in Zeit,

Theology, 27–54; hier 31: „If the identity principle is in Barth the implicit methodological principle, in Rahner it becomes quite explicit.“

²⁷ Catherine Mowry LaCugna: *God For Us: The Trinity and Christian Life*, Harper Collins, San Francisco 1991, 211.

²⁸ Ebd., 217.

²⁹ Ebd., 22.

³⁰ Ebd., 221.

Raum, Geschichte und Persönlichkeit“.³¹ Für LaCugna fasst der Zweck der Trinitätslehre zusammen, „was es bedeutet am Leben Gottes durch Jesus Christus im Geist teilzuhaben“.³² Demnach ist „Theologie untrennbar von Soteriologie, und umgekehrt“.³³ Das erlaubt LaCugna zu behaupten, dass „die Trinitätslehre nicht auf ein Lehren über ‚Gott‘, sondern ein Lehren über *Gottes Leben mit uns und unser Leben miteinander* zielt“.³⁴ Der praktische Nutzen der Trinitätslehre wird sofort deutlich.

Am anderen Ende des Spektrums gegenüber von LaCugna steht die Arbeit Paul Molnars. Er spricht sich für eine klare Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität aus und kritisiert LaCugna und ihre Identifikation beider.³⁵ Dabei bezieht er sich auf folgende Argumente LaCugna: 1. „Ökonomie und Theologie sind zwei Aspekte *einer* Wirklichkeit: des Geheimnisses göttlich-menschlicher Gemeinschaft.“ 2. Die „*Oikonomia* ist nicht die Trinität *ad extra*, sondern der umfassende Plan Gottes, der sich von der Schöpfung bis zur Vollen- dung erstreckt, in dem Gott und alle Kreaturen zur gemeinsamen Existenz im Geheimnis der Liebe und Gemeinschaft bestimmt sind.“ 3. „*Theologia* ist nicht die Trinität *in se*, sondern – bescheidener und einfacher – [...] das Geheimnis von Gott in uns [...]“ 4. „Das Leben Gottes gehört nicht Gott allein“, sondern „*trinitarisches Leben ist auch unser Leben*“.³⁶ Dazu meint nun Molnar: Solch ein Gott sei kaum mehr als unsere Erfahrungen von Liebe und Gemeinschaft.³⁷ Diese deutliche Kritik ist die Konsequenz aus Molnars Folgerung, dass LaCugna „unfähig und unwillig ist, Gott *in se* von Gottes Handeln *ad extra* zu unterscheiden“.³⁸ Wenn die Trinitätslehre letztlich nicht eine Lehre über Gott ist, sondern, wie LaCugna behauptet, „eine Lehre über Gottes Leben mit uns und unser Leben miteinander“, dann fragt sich Molnar, wie der Satz „Gottes Leben mit uns“ etwas anderes sein kann

³¹ Ebd., 223.

³² Ebd., 1.

³³ Ebd., 211.

³⁴ Ebd., 228 (Hervorhebung im Original).

³⁵ Es wurde schon bemerkt, dass LaCugna meint, die Ausdrücke „ökonomisch“ und „immanent“ seien ungenau, aber Molnar meint nicht, dass seine Kritik durch diese Beobachtung negiert wird.

³⁶ *LaCugna*: a.a.O., 222–224 und 228.

³⁷ *Paul Molnar*: *Divine Freedom and The Doctrine of the Immanent Trinity*; In *Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*, T & T Clark, London 2002, 127–128.

³⁸ Ebd., 128.

als eine Apotheose, „wenn er sich nicht *zullererst* auf Gott in sich bezieht“.³⁹

Am Anfang ihres Buches behauptet LaCugna, Gott sei offenbart als das „Geheimnis der Personen in der Gemeinschaft, die Tod, Sünde und alle Formen von Verfremdung um des Lebens willen umfassen, [während uns der Geist verwandelt, sodass] wir durch Gnade zu dem werden, was Gott von Natur aus ist, nämlich, Personen in vollkommener Gemeinschaft mit Gott und jedem Geschöpf [...] Das Leben Gottes – gerade *weil* Gott dreieinig ist – gehört nicht Gott allein“.⁴⁰ Molnar kritisiert, dass in diesem Fall die Personen in der Gemeinschaft an die Stelle Jesu Christi gesetzt und die Herrschaft des Heiligen Geistes in ein notwendiges Attribut der Geschöpfe umgewandelt würden. Dagegen möchte er die Position Barths stellen, dass die Basis christlicher Theologie „Gott selbst objektiv für uns in Christus und subjektiv in uns durch den Heiligen Geist handelnd“ ist.⁴¹

Anhand dieses kurzen Vergleiches zwischen Molnar und LaCugna hoffe ich angedeutet zu haben, dass wir mit ihren verschiedenen Herangehensweisen an die Trinitätslehre sehen können, wie ekklesiologische Strukturen leichter gerechtfertigt werden durch ein Trinitätskonzept, das die Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität entzerrt oder, in extremen Fällen, auseinander reißt. LaCugnas Sprache erinnert sicherlich daran, obwohl sie dem Virginia-Bericht vorausgeht. Die starke Verbindung zwischen Gott und der Welt oder, im Fall des Virginia-Berichts, Gott und der Anglikanischen Kirche, ist die wesentliche These von LaCugnas Werk. Auf der anderen Seite will Paul Molnar bekräftigen, dass die Diskussion über die inner-göttlichen Unterscheidungen der immanenten Trinität nicht bedeutet, dass die Ökonomie zurückgelassen werden *mus*.⁴² Molnar wiederholt fortwährend, dass „all unser theologisches Wissen auf der Tatsache begründet ist, dass Gott uns gegenüber das ist, was er ewiglich in sich selbst ist“, – „obwohl wir nicht in der Lage sind, irgendetwas über Gott an sich (die immanente Trinität) auszusagen, außer auf der Grundlage dessen, was durch die ökonomische Trinität offenbart wird“.⁴³

³⁹ Ebd., 128.

⁴⁰ *LaCugna*, a.a.O., 1.

⁴¹ *Molnar*: a.a.O., 129.

⁴² Offensichtlich akzeptiert er, dass „*wir* die Ökonomie nicht zurücklassen können, ohne die wichtige Verbindung zwischen Trinität und dem Leben des Glaubens zu stören“, *Divine Freedom*, 4.

⁴³ *Molnar*: a.a.O., 4.

Zusammenfassung

Der Virginia-Bericht nutzt die Trinitätslehre als eine Art Bestätigung der Bedeutung der Gemeinschaft der verschiedenen autonomen Provinzen der Anglikanischen Kirche. Bruce Kayes Bedenken folgend habe ich bemerkt, dass Versuche, kirchliche Strukturen unter Bezug auf Trinitätslehren zu bestätigen oder zu stärken, ausnahmslos auf mehr Faktoren beruhen als auf ihrer vermeintlich singulären Abhängigkeit von der Trinität – eine Beobachtung, die durch die nahtlose Passung zwischen verschiedenen trinitarischen Formulierungen und ihren jeweiligen kirchlichen Bündnissen erhärtet wird. Diese Betrachtung an sich wäre schon ausreichend, um einige Fragen darüber aufzuwerfen, wie die Trinitätslehre in der Ekklesiologie gebraucht werden kann. Aber es wird noch komplizierter, wenn man die Unterscheidung zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität bedenkt. Bezeichnenderweise schenkt der Virginia-Bericht dieser Unterscheidung keine Beachtung, und deshalb bleibt unklar, wie die Gemeinschaft, die die anglikanische Kirche fordert, unterschieden werden kann von der trinitarischen Gemeinschaft.

Interpretationen von Rahners Axiom, die zu einer strengen ontologischen oder epistemologischen Behauptung der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität tendieren, knüpfen eine enge Verbindung zwischen Gott und Welt. Genau das wirkt im Virginia-Bericht mit seinen weichen Übergängen zwischen inner-trinitarischer, göttlicher Liebe und der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit offensichtlich steuernd, wie man beispielsweise in Abschnitt [2.9] sieht. Auf der anderen Seite sind Interpretationen von Rahners Axiom, die eine klare Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität betonen – oder wie im Fall von Molnar Rahners These komplett zurückweisen – zurückhaltender und reservierter, wenn es dazu kommt, eine Eigenschaft des inneren Lebens Gottes (in diesem Fall Beziehungshaftigkeit und Gemeinschaft) als ein Resultat des „AbleSENS“ der trinitarischen Ökonomie zu bezeichnen.⁴⁴

⁴⁴ *Dennis W. Jowers: A Test of Rahner's Grundaxiom*, in: *The Thomist* 70, 2006/3, 421–455. Er betont: „Wenn man voraussetzt, dass es multiple Ordnungen (taxies) gibt, scheint eine Methodologie trinitarischer Theologie, die ihre Daten ausschließlich aus der Heilsökonomie nimmt, unzureichend, um Rahners Sinn (Spirit) für einen filioquistischen Trinitarismus gerecht zu werden.“ In anderen Worten: Rahners Axiom akzeptiert die Notwendigkeit der Ordnung Vater-Sohn-Geist im Rahmen seines filioquistischen Trinitätskonzepts. Aber wenn man voraussetzt, dass es mehr als eine Weise der trinitarischen Heilsordnung geben kann, wie entscheiden wir dann, welches die richtige ist?

Der Virginia-Bericht führt an, dass die Art, wie die Strukturen der Kirche geordnet und verknüpft sind, „die grundlegende Wirklichkeit des kirchlichen Lebens widerspiegeln und verkörpern – ihre Gemeinschaft im Leben und der Liebe Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ [5.3]. Aber dies heißt sicherlich, mehr von kirchlichen Strukturen zu erwarten als sie leisten können. Die nachfolgende jüngere Geschichte der Anglikanischen Kirche zeigt, dass die Strukturen sich nicht – zumindest in den Köpfen mancher – als gleichwertig gegenüber der Aufgabe der Erhaltung der Gemeinschaft gezeigt haben, welche der Bericht in der Einheit des dreieinigen Gottes gegründet sieht.

In den vergangenen zehn Jahren seit der Veröffentlichung des Berichtes haben Anglikaner Versuche der Festigung und Zentralisierung der Autorität innerhalb der Gemeinschaft miterlebt.⁴⁵ Im australischen Zusammenhang haben wir erfahren, dass die Trinitätslehre benutzt wurde, um die Subordination von Frauen zu erklären – eine Position, die bald unhaltbar wird, wenn eine Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität gemacht wird.⁴⁶

Obwohl es also beachtenswert ist, dass der Virginia-Bericht die Trinitätslehre als die theologische Grundlage nutzen will, auf der er seine Ekklesio-logie der Wechselbeziehung und Gemeinschaft aufbaut, ist es bedauerlich, dass keine ausreichende Aufmerksamkeit auf die möglichen Fallen einer solchen Strategie gelenkt wird. Besonders durch die Nichtbeachtung der klaren Unterscheidung zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität und auch durch die Missachtung der Interdependenz von Trinitätslehre und den kulturellen und historischen Imperativen einer bestimmten Kirche zeichnet der Bericht das Bild einer konfliktfreien und idealisierten Gemeinschaft, das nicht zur gelebten Realität der anglikanischen Provinzen weltweit passt.

Übersetzung aus dem Englischen: Viviane Wenzel

⁴⁵ Das Werk von Norman Doe, das den Rang des kanonischen Rechts in den Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft analysiert und eine starke strukturelle Ähnlichkeit andeutet, weist auf Tendenzen in Richtung stärkerer Zentralisation und Kontrolle; vgl. *Norman Doe: Canon Law in the Anglican Communion*, Clarendon Press, Oxford 1998 sowie kürzlich *ders.*, *An Anglican Covenant: Theological and Legal Considerations for a Global Debate*, Canterbury Press, Norwich 2008.

⁴⁶ *Thus Giles: Jesus and the Father*.