



Heinz-Günther Schöttler

## Katholisch oder evangelisch: „Was soll's?“

### Die Wiederentdeckung der Pluralität des Anfangs<sup>1</sup>

Im Philipperbrief muss sich Paulus mit Konkurrenten auseinandersetzen, und obgleich er den Konkurrenten durchaus kritisch gegenübersteht, antwortet er überraschenderweise mit der schlichten Frage „Was soll's?“ (Phil 1,18) Der Apostel freut sich einfach, dass Christus verkündet wird, ob nun durch ihn oder durch seine Gegner. Phil 1 zeigt, dass die Fragestellung meines Vortrags nicht erst eine Frage *unserer* Tage ist, auch nicht erst eine Frage seit dem Reformationereignis Anfang des 16. Jh., sondern eine biblische Fragestellung ist, also zu unserem Ursprung gehört, zu unserer Herkunft und damit zu unserer bleibenden christlichen Identität. Deshalb könnte man hinterfragen, ob die konfessionelle Diversität<sup>2</sup> des Christentums theologisch überhaupt eine beunruhigende Frage sein muss? Könnte also die Tatsache, dass es das Christentum heute in so vielen unterschiedlichen konfessionellen Formatierungen gibt, nicht auch anders verstanden werden? Wir werden sehen.

An diese angedeutete These schließt sich die folgende Vorüberlegung unmittelbar an: Seit nunmehr 500 Jahren ist ein komplexer Prozess im Gange, in dem sich die Römisch-Katholische Kirche und die Kirchen der Reformation gewollt und ungewollt, bewusst und unbewusst gegenseitig beeinflussen. Selbst Abgrenzung voneinander ist immer auch eine Bezugnahme aufeinander und übt Einfluss aus auf die Konstruktion der eigenen Identität und die konkrete Gestalt des gelebten Glaubens. So gesehen, sind sich die beiden großen kirchlichen Konfessionsfamilien gegenseitige Herausforderung. Also werde ich – wie es mein Auftrag ist – *aus katholischer Perspektive* über das 'Erbe' der Reformation sprechen, und das heißt: über die 'provocatio', die die Auslegung der Bibel in den Kirchen der Reformation für die Katholische Kirche bedeutet, aber auch die 'provocatio', die das andere Kirchen- und Amtsverständnis darstellt – in der heutigen theologisch und kirchensoziologisch prekären Situation der Römisch-Katholischen Kirche eine 'provocatio ad salutem'.

Schließlich sei noch auf einen wichtigen *hermeneutischen Aspekt* hingewiesen, der meinen Überlegungen zugrundeliegt. Es kann und darf bei jener gegenseitigen Beeinflussung und angesichts dieser 'provocatio' nicht um 'Nachäffen' oder um schlichte Übernahme gehen. Wenn es das wäre, dann wäre der gelegentliche Vorwurf der Protestantisierung der Römisch-Katholischen Kirche gerechtfertigt. Es geht vielmehr um eine *kritische Reflexion* darauf, dass das Christentum seit vielen Jahrhunderten in vielen Formatierungen gelebt wird, *glaubwürdig* gelebt wird. Es geht um die Frage, ob und wie sich die vielfältigen konfessionellen Ausdifferenzierungen des Christentums in katholisch, evangelisch-lutherisch, reformiert, orthodox oder wie auch immer auch vom gemeinsamen Ursprung her begründen lassen, und das heißt: von der Heiligen Schrift her. Darin, wie die christlichen Konfessionen ihre jeweilige Praxis und Lehre biblisch begründen, liegt ihre Identität. Könnte man also die Konfessionen als Interpretationsgemeinschaften verstehen, die 'nur' unterschiedliche, aber mögliche Deutungen des gemeinsamen Ursprungs repräsentieren? Ist also unser Ursprung *in* der Heiligen Schrift und *von* der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments her ebenso vielfältig, wie die Deutung der Heiligen Schrift? Anders formuliert: Ist unsere gemeinsame Herkunft plural wie heute das konfessionelle Christentum? Wir werden sehen?

## 1 Zentrale Aspekte im Blick auf die Kirchen der Reformation

### 1.1 Die Bedeutung des WORTES GOTTES

<sup>1</sup> Mit Anmerkungen versehener und überarbeiteter Vortrag, gehalten in der Matinée des Theologischen Quartetts Trier [TQT] am 20. Nov. 2016.

<sup>2</sup> Diversität ist ein Konzept der Soziologie zur Unterscheidung und Anerkennung von Gruppen- und individuellen Merkmalen.

In den vergangenen Jahren haben nicht wenige deutsche Bistümer im Zuge ihrer 'pastoralen Raumplanungen' dekretiert, dass in den Gemeinden, in denen am Sonntag wegen des Priestermangels keine Eucharistie gefeiert werden können, auch keine Wort-Gottes-Feiern mehr stattfinden dürften. Mit dieser Maßnahme wurde und wird eine über Jahrzehnte bestehende Praxis beendet. Insofern der Eucharistie-Feier nach römisch-katholischem Verständnis nur ein Priester vorstehen kann, der Wort-Gottes-Feier in der Regel aber nichtordinierte Christinnen bzw. Christen, ist mit dieser Entscheidung die hierarchisch gestützte Unterscheidung von 'Kleriker' und 'Laien' sowie die offene Frage nach der Rolle der Frau in der Katholischen Kirche angesprochen. Die traditionale Unterscheidung zwischen 'Klerikern' und 'Laien' ist nicht nur theologisch höchst problematisch, sondern erweist sich auch in der Praxis zunehmend als schädlich für das Kirche-Sein, sind doch *alle* in der Kirche 'Laien', d. h.: 'zum Volk Gottes gehörig', auch die ordinierten, geweihten Amtsträger.

Mit dieser theologischen und kirchlichen Verengung unterschreitet die Römisch-Katholische Kirche derzeit beträchtlich den Reichtum der Tradition, die bei weitem tiefer und breiter ist und innovativere Möglichkeiten bereithält, um auf die Herausforderungen unserer Zeit zu antworten. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von „Zeichen der Zeit“ (Gaudium et Spes [GS] 4,1). Der Priestermangel ist ein solches „Zeichen der Zeit“, „im Licht des Evangeliums“ (GS 4,1) die Weite des Ursprungs wieder zu entdecken! Nicht ängstlich-enges Verteidigen überkommener Bastionen, die heute keinen Schutz mehr bieten, ist gefragt, sondern Glauben an Gott und seine Zukunft, der alles übersteigt, was ein theologisches Auge je gesehen und ein kirchliches Ohr je gehört hat, was aber Gott denen bereitet, die auf ihn vertrauen (vgl. Jes 64,3; 1 Kor 2,9). Die Wort-Gottes-Theologie der Kirchen der Reformation lässt uns heute ganz neu danach fragen, welche Bedeutung das Wort Gottes und seine Verkündigung im Leben der Kirche hat. Könnte es nicht sein, dass das Wort Gottes und seine Verkündigung *sakramentalen* Charakter hat?<sup>3</sup>

Schauen wir die Tradition genauer an. In der Bibel wird das Wort Gottes als 'Lebensmittel' beschrieben. Grundlegend ist Dtn 8,3, wo Mose dem Volk Israel sagt:

„Er [=YHWH] hat dich durch Hunger gefügig gemacht und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das deine Väter nicht kannten, um dich erkennen zu lassen: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von allem, was aus dem Mund YHWHs kommt, lebt der Mensch.“

Hier ist nicht das Manna dem natürlichen Brot gegenübergestellt – das Manna ist Brot wie das natürliche Brot –, sondern dem Wort Gottes, wie die Septuaginta, die griechische Übersetzung der Bibel Israels aus dem 3./2. Jh. v. d. Z. an dieser Stelle durchaus der Intention entsprechend übersetzt: „sondern *von jedem Wort*, das ...“ Dtn 8,3 ist ein anthropologischer Kernsatz der Tora, der die Grundbedürfnisse des Menschen definiert: die Nahrung für Leib *und* Seele, und das sind das tägliche Brot *und* das orientierende Wort Gottes. Wie das Manna Israel in der Wüstenzeit genährt und erhalten hat, so nährt das Wort Gottes sein Volk und erhält es am Leben – gerade in prekären Zeiten (vgl. bes. Lev 18,5; Dtn 32,47; Ez 20,11.13.21). Die Evangelisten Matthäus und Lukas lassen Jesus dieses programmatische Wort der Tora an prominenter Stelle ihrer Evangelien sprechen (Mt 4,4; Lk 4,4). Weitere biblische Stellen wären zu besprechen, etwa Jos 1,8; Ps 1,2; Jer 15,16; Ez 2,8-3,4; Offb 10,9f. – *Aurelius Augustinus* (354-430) nennt die Heilige Schrift eine Speise; die Betrachtung der Schrift ist für ihn ein Essen und Trinken:

„Das Brot ist das Wort Gottes, das nie vom Mund des Gerechten weicht [...]. Wenn du hörst und wenn du liest, dann isst du.“<sup>4</sup>

Der 339 in Trier geborene *Ambrosius von Mailand* erkennt dem Hören des Wortes Gottes einen solch hohen Rang und eine solche theologische Würde zu, dass er im Anschluss an das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (vgl. Mt 22,1-14; Lk 14,16-24) und in Analogie zur eucharistischen Mahl-Metaphorik sagt, dass Christus nicht nur in der Eucharistie-Feier den Teilnehmenden den Tisch seines Hochzeitsmahles deckt, sondern auch in jeder Wort-Gottes-Feier, in der Christus – das Wort Gottes – als Gastgeber die Gläubigen „*ad nuptias Verbi*

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlich: Schöttler, Heinz-Günther, „*Unser Manna ist das Wort Gottes.*“ (Origenes) – Überlegungen zur Sakramentalität des Wortes Gottes, zur Dignität der Wort-Gottes-Feier und zur Symbolik der Fronleichnamsprozession, in: *Bibel und Liturgie* 85 (2012) 83-102.

<sup>4</sup> Augustinus, *Ennaratio in Psalmum 36*, sermo 3,5.

*invitavit*“ – „zum Hochzeitsmahl des Wortes einlädt“<sup>5</sup>. Er geht umher und bedient seine Gäste. – Bei *Origenes* (um 185 – um 253) lesen wir:

„Wir nennen es ‘das Blut Christi trinken’ nicht nur im sakramentalen Ritus [= in der eucharistischen Feier], sondern auch, wenn wir seine Worte vernehmen / aufnehmen, in denen das Leben ist, wie er auch selbst sagt: ‘Die Worte, die ich gesprochen habe, sind Geist und Leben’ [Joh 6,63].“<sup>6</sup>

Origenes kennt also durchaus die eucharistisch-sakramentale Deutung von Joh 6 („Brot-Rede“), umso bemerkens- und erinnerungswürdiger ist seine Deutung von Joh 6 auf das *Wort* Gottes hin! – Und bei *Hieronymus* (347/48 – 419/20) heißt es in einer Auslegung zu Ps 146,7: „‘Unser tägliches Brot gibt uns heute.’ [Mt 6,11] Es mag einer der Meinung sein, dass der Herr vom himmlischen Brot der Mysterien [=Eucharistie] spricht. Diese Deutung akzeptieren wir natürlich, weil es wahrhaftig das Fleisch und das Blut Christi ist. Im Übrigen können wir aber auch so sagen: Das Brot Christi und sein Leib ist das göttliche Wort und die himmlische Lehre. [...] Und wenn er sagt: ‘Wer mein Fleisch nicht isst und mein Blut nicht trinkt’ [Joh 6,54a], so kann man das zwar auch vom Mysterium [=Eucharistie] verstehen, dennoch ist der Leib Christi und sein Blut wahrhaft das Wort der Schrift, die göttliche Lehre.“<sup>7</sup>

Das sind nur wenige markante Beispiele aus der frühen Zeit der Kirche. Wenn die alte Kirche davon spricht, dass das Wort Gottes Nahrung ist, dann ist das nicht einfachhin allegorisierende Rede, also ein geistvolles oder erbauliches Gleichnis oder Symbol. Für Origenes ist die Heilige Schrift *das* große Sakrament der *realen, wirkmächtigen Gegenwart* des Göttlichen Wortes in der Welt. Deshalb ist der Wortgottesdienst nicht ‘Präludium’ zur Eucharistie-Feier, und die Wort-Gottes-Feier ist nicht Ersatz für die Eucharistie-Feier, im Gegenteil: Wort-Gottes-Feier und Eucharistiefeier stehen *gleichrangig* nebeneinander. So hebt es die Theologie der zitierten Kirchenväter hervor, und so sagt es das *Zweite Vatikanische Konzil* in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ [DV 21]:

„Die Kirche hat die göttlichen Schriften *wie auch* [sicut et] den Herrenleib selbst immer verehrt, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, nicht aufhört, vom Tisch sowohl des Wortes Gottes als auch des Leibes Christi das Brot des Lebens zu nehmen und den Gläubigen zu reichen.“

So setzte das Konzil vor mehr als fünfzig Jahren ein deutliches theologisches Signal für eine erneuerte Praxis und Theologie der Katholischen Kirche. Deshalb meine These: *Ebenso wie die Eucharistie-Feier* so ist die *Wort-Gottes-Feier* *Feier des Wochenostern (Sonntag): Feier der Auferstehung*. *Jenes „sicut et“* (DV 21) unterstreicht die Gleichrangigkeit des Wortes der Heiligen Schrift mit der Feier der Eucharistie unter den Gestalten von Brot und Wein. Das vorgelesene und gehörte bzw. gepredigte Wort Gottes darf nicht geringer geachtet werden als der eucharistische Leib des Herrn. Kein Geringerer als *Papst Benedikt XVI.* hat 2010 in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „*Verbum Domini*“ (Nr. 56) unter Verweis auf das Konzil (Sacrosanctum Concilium [SC] 7) und Hieronymus den *sakramentalen* Charakter des Wortes Gottes herausgestellt:

„Am Ursprung der Sakramentalität des Wortes Gottes steht ganz eigentlich das Geheimnis der Menschwerdung: ‘Das Wort ist Fleisch geworden’ [Joh 1,14] [...]. Die Sakramentalität des Wortes lässt sich in Analogie [in analogia] zur Realpräsenz Christi unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines verstehen. Wenn wir zum Altar gehen und am eucharistischen Mahl teilnehmen, empfangen wir wirklich den Leib und das Blut Christi. Die Verkündigung des Wortes Gottes in der liturgischen Feier geschieht in der Einsicht, dass Christus selbst in ihr gegenwärtig ist und sich uns zuwendet, um aufgenommen zu werden. [...] Christus, der unter den Gestalten von Brot und Wein wirklich gegenwärtig ist, ist *auf gleiche Weise* [simili modo] auch in dem Wort gegenwärtig, das in der Liturgie verkündigt wird.“<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ambrosius, De bono mortis 6,22.

<sup>6</sup> Origenes, Homilia in Numeros 16,9.

<sup>7</sup> Hieronymus, Tractatus in Psalmum CXLV, 7 [=146,7]; in Psalmum CXLVII, 14.

<sup>8</sup> Die offizielle dt. Übers. gibt „simili modo“ theologisch abschwächend mit „in analoger Weise“ wieder; so auch die französische, englische, italienische, portugiesische und spanische Übersetzung

Der katholische Abschied von der Fixierung auf die Eucharistiefeier und die Entdeckung auch der Wort-Gottes-Feier als Feier des Wochenostern (Sonntag) kann sich also durchaus auf die Tradition der Kirche berufen und wäre unter vielerlei Hinsicht unter den Bedingungen des Glaubens heute dem Leben des Einzelnen und der Kirche förderlich. Die liturgische Praxis der Kirchen der Reformation und ihre Theologie des Wortes Gottes haben es befördert, dass die Katholische Kirche dabei ist, die *Sakramentalität* der Wort-Gottes-Feier (ohne Kommunionausteilung!) zu entdecken.

## 1.2 Amtsverständnis und Verkündigungsdienst

Die dreigestufte Ämterstruktur (Bischof, Priester, Diakon) ist bereits im 2. / 3. Jh. im Wesentlichen ausgebildet und in der Römisch-Katholischen Kirche seitdem mehr oder weniger gleichsam 'eingefroren' – bis heute. Das Problem heute liegt nicht nur in dieser Festschreibung der Ämterstruktur, sondern darin, dass sich auch eine Sacerdotalisierung des kirchlichen Amtes vollzog, d. h. eine Verpriesterlichung des Amtes und ein ontologisches Verständnis desselben. Eine solche ontologische Sacerdotalisierung ist aber vom Neuen Testament her nicht getragen. Das Neue Testament vermeidet konsequent jede sakral-kultische Terminologie, wenn es um die eigenen Dienste und Ämter geht. Es kennt für die sich entwickelnden Dienste bzw. Ämter viele Bezeichnungen (etwa: Lehrer, Propheten, Presbyter), nicht aber die Bezeichnung 'Priester' (*griech.*: hiereüs; *latein.*: sacerdos). Mit der zunehmenden Deutung der Eucharistie als Opfer (Sakrifizialisierung der Eucharistie) ist seit dem 3. Jh. allerdings auch von 'sacerdotes' die Rede, von Priestern im sakral-kultischen Sinn zur Bezeichnung eines konkreten Amtes in christlichen Gemeinden.

Ich kann dies hier nicht weiter entfalten.<sup>9</sup> Jedenfalls hat das 'Einfrieren' der Ämterstruktur auf den Stand des 2./3. Jh. zusammen mit der zunehmenden Sacerdotalisierung fatale Konsequenzen – nicht erst heute. So schließt z. B. canon 767 des Codes Iuris Canonici (CIC, Gesetzbuch von 1983), wonach die Predigt in der Eucharistiefeier allein den geweihten Amtsträgern vorbehalten ist, die sogenannten 'Laien' also vom Predigtamt aus – mit der fatalen Folge, dass in der Römisch-Katholischen Kirche auch Frauen von diesem Predigtamt ausgeschlossen sind. Damit fällt die Kommunikation grundlegender Erfahrungen des Glaubens in der gottesdienstlichen Verkündigung der Römisch-Katholischen Kirche aus.

Das Zweite Vatikanische Konzil ist diesbezüglich janusköpfig: *Einerseits* betont es „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ (LG 32), *andererseits* erklärt es, dass „unter der Bezeichnung Laien alle Christgläubigen verstanden werden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes“ (LG 31). Dies ist nach römisch-katholischer Lehre ein Unterschied „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (LG 10). Das kirchliche Gesetzbuch versteigt sich sogar zu der vom Neuen Testament nicht gedeckten Aussage, dass diese Unterscheidung „kraft göttlicher Weisung“ gegeben sei (CIC / 1983, c. 207).

So passend diese Ämterstruktur und das damit verbundene Kirchenverständnis in einer metaphysisch gedeuteten Welt der mittelplatonischen Antike des Mittelmeerraumes auch gewesen sein mag: Sie passen immer weniger in unsere Zeit, die mit Jürgen Habermas als eine nachmetaphysische Zeit zu qualifizieren ist.<sup>10</sup> Aber auch hier unterschreitet die Römisch-Katholische Kirche derzeit beträchtlich den Reichtum ihrer Tradition, die bei weitem tiefer und breiter ist und innovativere Möglichkeiten des Verständnisses und der Ausgestaltung der kirchlichen Ämter und Dienste bereithält, um auf die Herausforderungen der Zeit zu antworten. Angesichts dieser prekären kirchlichen Situation ist ein Blick auf den neutestamentlichen Befund hilfreich und aufschlussreich. Ich kann hier nur exemplarisch auf die paulinischen Gemeinden verweisen, in denen der Verkündigungs- bzw. Predigtamt,

---

([http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost\\_exhortations.index.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations.index.html); latein. Text: AAS 102 (2010/2011) 681-787; offizielle dt. Übers.: VApS 187).

<sup>9</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Schöttler, Heinz-Günther, „Invited to Preach to the People“ (Origen): A Theological Plea for „Lay“ Preaching in the Catholic Church, in: Homolka, W. / Schöttler, H.-G. (Hgg.), Rabbi – Pastor – Priest. Their Roles and Profiles Through the Ages, Berlin - Boston 2013 (Studia Judaica 64), 277-302.

<sup>10</sup> Vgl. Habermas, Jürgen, Nachmetaphysisches Denken [I.]: Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1992; Ders., Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken, Berlin 2012.

der 'Vorsitz' bei der Eucharistie und die Gemeindeleitung keineswegs in *einem* Dienst bzw. Amt gebündelt waren (vgl. etwa 1 Kor 12,27-30).

Aufgrund des neutestamentlichen Befundes und angesichts der schwierigen Situation der katholischen Gemeinden sind diese dogmati(stisch)en Vorgaben kritisch zu hinterfragen, die eine zeitgemäße und lebensdienliche Ausgestaltung des kirchlichen Amtes blockieren. Das Neue Testament und auch die Geschichte der frühen Kirche zeigen deutlich genug, dass sich die Ämter der Kirche in ihrer konkreten Gestalt „von unten“ entwickelt haben, d. h.: entsprechend den menschlichen, kulturellen und soziologischen Gegebenheiten und Herausforderungen der Kirchengemeinden vor Ort. Und was sich konkret an Diensten und werdenden Ämtern im Leben der christlichen Gemeinden herausbildete, wurde *theologisch* als Gabe Christi zum Aufbau der Gemeinde bzw. der Kirche gedeutet, wie etwa Eph 4,11f zeigt.

Es steht aufgrund des neutestamentlichen Befundes und angesichts der aktuellen Herausforderung(en) nicht zur Debatte, dass und wozu es Ämter in der Kirche überhaupt gibt, also amtliche Funktionen aufgrund kirchlicher Sendung; wohl aber müssen die Ämter der Kirche *ekklesio-genetisch* verstanden werden, d. h.: Sie sind das Resultat geschichtlicher Entwicklungen. Die derzeitige Ämter-Theologie und -Struktur der katholischen Kirche ist das Ergebnis der Herausforderungen in den ersten christlichen Jahrhunderten und hat sich in diesem antiken kulturellen Raum einer ontologisch-metaphysisch gedeuteten Welt als lebensdienlich herausgebildet und bewährt. Die Theologie der Ämter und ihre Struktur, wie sie sich in den christlichen Jahrhunderten herausgebildet haben, sind aber nicht göttlichen Rechts, nicht normativ in dem Sinne, dass die Kirche auf diese damals (vielleicht) höchst bewährte Ämterstruktur und -theologie für alle Zeiten festgelegt wäre.

Eine neue Inkulturation steht an, so wie jene in die Metaphysik der Antike, von dem schon die Rede war. Die Kirchen der Reformation sind hier ein Beispiel, insofern sie seit einem halben Jahrtausend ein anderes Amtsverständnis vorleben, für Katholiken eine 'provocatio', ihr katholisches Amtsverständnis unter den veränderten Bedingungen des Glaubens und von Kirche-Sein heute zu weiten und neu zu konzipieren. Die Offenheit des neutestamentlichen Anfangs eröffnet den Weg, das kirchliche Amt auszudifferenzieren und von seiner ontologischen Verkrustung zu lösen. Im Blick auf den mitlaufenden neutestamentlichen Anfang sind für die Neukonzeption insbesondere die Ent-Sacerdotalisierung des katholischen Amtsverständnisses und die Überwindung der Trennung zwischen „Klerikern“ und „Laien“ notwendig, damit die Kirche ihren Dienst *situationsgerecht und lebensdienlich* für die Menschen heute tun kann. Also auch hier ist die seit 500 Jahren *gelebte und weiterentwickelte Lehre* der Kirchen der Reformation zur 'provocatio *ad salutem*' für die Katholische Kirche geworden.

### 1.3 Der größere Horizont des Reiches Gottes

Die konkrete, verfasste Kirche spielt in der römisch-katholischen Formatierung des christlichen Glaubens eine theologisch und 'ideologisch' bei weitem größere Rolle als in den Kirchen der Reformation. Kurz gesagt: Für den Römisch-Katholischen Glauben ist die Kirche in ihrer Verfasstheit und hierarchischen Ordnung zentral. Und dies besonders seit dem 19. Jh., in dem die römisch-katholische Kirche den Glauben der Einzelnen in einem Maß verkirchlicht hat<sup>11</sup>, dass wir aufgrund der verzögerten Moderne<sup>12</sup> besonders in der Katholischen Kirche heute noch darunter leiden. Auch dies kann ich hier nicht ausführlicher entfalten.<sup>13</sup> Was mit 'Verkirklichung' gemeint ist, möchte ich mit einer pointierten Metapher verdeutlichen, die der evangelische Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch (1865-1923) geprägt hat: „Die Kirchen sind Schalen, welche allmählich den Kern verholzen, den sie schützen. [...] Derart in ihrem innersten Kern verhärtet und mit allen Fasern in das

<sup>11</sup> Vgl. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg – Basel - Wien 1992 u. ö. (QD 141), 111; Ebertz, Michael N., Erosion einer Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt 1998, 69-77.

<sup>12</sup> Vgl. Habermas, Jürgen, Die verzögerte Moderne [1965], in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M. 21991, 453-457.

<sup>13</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Schöttler, Heinz-Günther, Monopolverlust und Gotteskrise. Eine absichtsvolle und gegenwartsbezogene Auslegung von 1 Kön 19, in: Baumer-Löw, A., u. a. (Hgg.), „Löscht den Geist nicht aus!“ Theologische und pastorale Kompetenz in Zeiten kirchlichen Umbruchs, Berlin - Münster 2007, 116-149.

Gesamtleben verflochten, können die Kirchen nicht aus sich selbst heraus reformiert werden.“<sup>14</sup>

Die Kirche findet ihren theologischen Sinn erst und nur im Reich Gottes. Diese umfassendere Perspektive auf das Reich Gottes hilft, eine Ekklesiozentrik zu vermeiden, in der Kirche sich nur (noch) um sich selbst dreht und mit sich selbst befasst, etwa mit nie enden wollenden Strukturfragen, die Organisationsentwickler ihr permanent als 'heilsnotwendig' einflüstern. Nicht die institutionell verfasste Kirche ist das Ziel der Selbstoffenbarung Gottes im Alten und Neuen Testament, nicht in der Kirche sollen alle Wege Gottes mit den Menschen endgültig münden, sondern allein im Reich Gottes, wo der Gerechtigkeits-, Friedens- und Lebenswille Gottes sich gerade zugunsten der Armen universal durchsetzen wird. Das matthäische Jesuswort Mt 6,33 „*Sucht zuerst das Reich [Gottes] und seine Gerechtigkeit – alles andere wird euch dann dazugegeben*“ ekklesiologisch verstanden heißt: Kirche ist ein 'Zugabe-Artikel' zum Reich Gottes – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Wenn es also um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit geht, dann relativiert sich notwendig *jede* innergeschichtliche Gestalt von Kirche als vorläufig, und es öffnet sich der Blick für all jene Wege, die auf eine andere empirische Weise das *gleiche* Ziel zu erreichen suchen, etwa die Wege der anderen christlichen Kirchen, der anderen Religionen und Weltanschauungen.<sup>15</sup>

#### 1.4 Gegen eine Verkirchlichung des Glaubens

Es gilt also, theologisch und in der Praxis die Kirche auf das Reich Gottes hin zu relationalisieren und theologisch zu relativieren und damit die in der Vergangenheit so schädliche Fixierung des Glaubens auf eine *bestimmte* Form von Kirchlichkeit zu lösen. Auch hier sind wieder das Verständnis der Kirchen der Reformation mit ihrem gelebten und gelehrten Kirchenverständnis und die Beziehung des Einzelnen zur Kirche ein kritisches Korrektiv und eine 'heilsame provocatio'. Höchst aufschlussreich ist ein Blick auf die in Mk 9,38-40 erzählte Episode von einem fremden Wunderheiler.

(38) Johannes sprach zu ihm [=Jesus]: „Lehrer, wir sahen einen, der in deinem Namen Dämonen austrieb, und wir wollten ihn hindern, weil er uns nicht nachfolgt.“ (39) Jesus aber sprach: „Hindert ihn nicht! Denn es gibt keinen, der eine Krafttat [*griech.*: *dýnamis*] auf meinen Namen hin wirken und mich bald schmähen könnte. (40) Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns.

Es ist dies die einzige Stelle im Neuen Testament, die die Nachfolge, die ansonsten immer an die Person Jesu gebunden ist, an die Jüngergemeinschaft bindet, also an die Kirche. Auf die ekklesiologische Pointe der Episode ist hier hinzuweisen, für deren Plot und Theologie die Erzählung von Eldad und Medad in Num 11,24-30 Pate gestanden haben dürfte (vgl. auch Joel 3,1f). Die Perikopen in Mk 9 wollen ein falsches Verständnis und Verhalten innerhalb der Jüngerschaft korrigieren. Hinter Mk 9,38-40 steht ein konkretes Problem der Markusgemeinde, dessen 'Lösung' freilich so *großzügig und kühn* ist, dass die Gemeinde für die Begründung die Autorität Jesu narrativ-eindrücklich einspielt.

Die Gemeinde soll denen gegenüber, die Gutes tun, hier: Dämonen austreiben, und sich dabei auf den Namen Jesu berufen, aber nicht zur Gemeinde gehören (wollen), tolerant sein und nicht mit Neid, mit einem Alleinvertretungsanspruch oder ähnlichem auftreten oder ihnen gar entgegentreten. Dabei ist wichtig zu sehen, dass in dem kleinen Narrativ die Jüngergemeinschaft, also die Kirche, denkbar eng mit Jesus zusammengeschlossen wird: „Denn wer nicht gegen *uns* ist, der ist für *uns*!“ Die Provokation wird noch dadurch verschärft, dass unmittelbar vorausgehend erzählt wird, dass die Jünger selber ein Kind nicht von einem Dämon zu befreien vermochten: Mk 9,14-28. Den Jüngern fehlte (trotz Mk 3,15!) schlicht die Kraft dazu (9,18b).

Die Markusgemeinde beansprucht kein 'Monopol' auf Jesus. Im Gegenteil: „*Hindert ihn nicht!*“ lautet die überraschende Antwort, die die Gemeinde Jesus sagen lässt. Die abwehrende Reaktion der Jünger (v 38b: „*und wir wollten ihn hindern, weil er uns nicht nachfolgt*“) ist in den Augen des markinischen Jesus falsch, intolerant! Das abschließende

<sup>14</sup> Troeltsch, Ernst, Religion und Kirche [1895], in: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen <sup>2</sup>1922 u. ö., 146-182, hier: 175. 177.

<sup>15</sup> Dieser Absatz ist in engem, teils wörtlichen Anschluss an Kehl, Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992 u. ö., 39, formuliert.

Wort sprengt jede enge Ab- und Ausgrenzung und proklamiert eine nahezu grenzenlose Offenheit: „*Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns*“ (v 40). Provokanter geht's nimmer: In Mk 3,13-19 sendet Jesus die Zwölf (Apostel) aus zu predigen und gibt ihnen explizit die „*Vollmacht, Dämonen auszutreiben*“; in Mk 9,38-40 wird erzählt, dass einer, der ebenfalls Dämonen austreibt und sich dafür auf den Namen Jesu beruft, nicht zur eigenen Gemeinschaft gehören muss, ja nicht bedrängt werden muss, sich der eigenen Gemeinschaft anzuschließen: Christsein ohne Kirche! François Bovon, der 2013 gestorbene Schweizer reformierte Theologe, schreibt: „Den Fremden zu hindern würde bedeuten, für die Gruppe, d. h., für die Kirche zu arbeiten, nicht jedoch für die Sache, d. h. für den Herrn.“<sup>16</sup>

Das kühne Grundvertrauen der markinischen Gemeinde in diese *kirchliche Offenheit* gründet in nichts anderem als in der Herrschaft Gottes, die in Jesu Wort und Werk schon angebrochen und wirksam geworden ist, wie das Markusevangelium im ersten Wort, das es Jesus sprechen lässt, programmatisch deutlich macht: „*Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium*“ (Mk 1,15). Grundlegend ist und bleibt die Bindung an Jesus selbst, und diese Jesus-‘religio’ ist es, die das tolerante Urteil dem fremden Jesus-Nachfolger gegenüber erst ermöglicht. An diesem Kriterium, nämlich an Jesus selbst („*in meinem Namen*“), müssen sich beide messen lassen: der fremde Wunderheiler ebenso wie die Jünger-Gemeinde, die Kirche! Gottes Herrschaft und Möglichkeiten sind größer als alle Binnenwelten der Konfessionskirchen, ja weiter auch als die ganze Christenheit.

Im Lukasevangelium wird aus dem doppelten „uns“ von Mk 9,40 ein doppeltes „euch“ (vgl. Lk 9,50b). Dadurch werden Jünger-Gemeinde Offenheit und Toleranz noch ausdrücklicher ans Herz gelegt, und das Plädoyer für die Entgrenzung in das Reich Gottes hinein und gegen eine Verkirchlichung der Jesusnachfolge wird noch eindeutiger.<sup>17</sup> Hauptsache also, Jesus Christus wird verkündigt – mit oder ohne kirchenamtliche ‘Lizenz’. Anders die Matthäusgemeinde; ihr scheint die kirchliche Offenheit und Toleranz zu großzügig-optimistisch zu sein. Einerseits kennt sie die markinische Episode vom fremden Wunderheiler, überliefert sie aber nicht. Andererseits weiß sie um diese Frage, beantwortet sie aber aus einer anderen Gemeindesituation heraus anders: „*Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut*“ (Mt 12,30) – statt der offenen, inklusiven markinischen Regel eine *exklusive Regel*. Hinter der in Mk 9,38-40 und Lk 9,49-50 erzählten Episode jedenfalls wird der Pluralismus des Urchristentums mit seinen Konkurrenzierungen spürbar.

Abschließend ein kleines auslegungsgeschichtliches Kaleidoskop, das für die Fragestellung meines Vortrags aufschlussreich ist: *Cyprian von Karthago* (gest. 259) fängt die markinische und lukanische Toleranz und Weite wieder ein, indem er seine Vorstellung von Kirche einfach mit Christus identifiziert: „*Wenn Christus mit uns ist, die Ketzer aber nicht mit uns sind, dann sind die Ketzer sicherlich wider Christus.*“<sup>18</sup> Das sieht *Wolfgang Musculus* (1497-1563), einer der bedeutendsten Theologen der zweiten Reformatorengeneration, der dreißigjährig das Benediktinerkloster verließ und sich der Reformation Martin Luthers anschloss, selbstredend anders, wenn er zu Mt 12,30 („*Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.*“) auslegt: „Der ist kein von der Kirche Abtrünniger [desertor ecclesiae], der die Tyrannei des römischen Pontifex und die offenkundigen Irrtümer, die in der Kirche behauptet werden, nicht anerkennt, sondern nach der Reinheit des Wortes Gottes und der Wiederherstellung der Wahrheit des Evangeliums verlangt.“<sup>19</sup> Wieder anders *Erasmus von Rotterdam* (1469-1536). Der Humanist trifft die Pointe der Episode theologisch, wenn er schreibt: „*Es ist nicht darauf zu achten, ob [d]er [Außenseiter] uns nachfolgt, sondern ob er unseren Namen verkündigt*“<sup>20</sup> – und „unser

<sup>16</sup> Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 1, Zürich - Neukirchen 1989 (EKK III/1), 523.

<sup>17</sup> Das Lukasevangelium bringt zwei Versionen des Spruches aus Mk 9,40 bzw. aus Q. Ist die Version in 9,50b *ad extra* gerichtet, so die Version in Lk 11,23 vom anderen Kontext her *ad intra*: Es geht um die Lauen und Unentschlossenen *in* der Gemeinde.

<sup>18</sup> Cyprian, *De ecclesiae unitate* 6.

<sup>19</sup> Musculus, *In Evangelistam Matthaeum commentarii*, Basel 1561, 345; Nachdruck: Basel 1578, 368.

<sup>20</sup> Erasmus, *In Evangelium Marci Paraphrasis*, in: *Desiderii Erasmi Opera omnia*, Bd. 7, Nachdruck: Hildesheim 1962, 157-272, Zitat: 230.

Name“ ist kein anderer als der Jesu Christi, der zu verkünden ist. So gilt auch hier der zu Anfang zitierte Ausruf des Völkerapostels (Phil 1,18):

Was soll's? Es geht doch einzig darum, dass Christus verkündigt wird, und darüber freue ich mich und werde ich mich auch in Zukunft freuen.

Der Blick auf das größere Reich Gottes ist es, der die nicht selten engen kirchlichen Grenzen überwinden hilft: eine theologisch wichtige Relationalisierung und Entgrenzung des römisch-katholischen Kirchenverständnisses.

## 2 Eine gegenseitig bereichernde konfessionelle Osmose

Die dargestellten Beispiele haben aus Römisch-Katholischer Perspektive gezeigt, wie durchlässig die ehemals so abgedichteten konfessionellen Grenzen heute geworden sind. Das wird man vice versa auch aus evangelischer Perspektive sagen können, also eine gegenseitig bereichernde konfessionelle Osmose. Im Zuge dieses unaufhaltsamen Prozesses hat selbst die in der Vergangenheit konfessionell so intolerante Römisch-Katholische Kirche zunehmend erkennen müssen, wie breit ihre Traditionen eigentlich sind und dass sie, was ihre Praxis und Theologie betrifft, weit hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt, um ihrem Auftrag und den Menschen zu dienen. Unsere Herkunft in Schrift und Tradition hält mehr Möglichkeiten bereit, als in den jeweils aktuellen Kirchenordnungen und Glaubensspraxen realisiert sind. Von dieser Breite, Weite und Tiefe unserer Herkunft her immer neue, d. h., sowohl identitätsstiftende als auch lebensdienliche aktuelle Realisierungen zu entdecken, ist die bleibende Herausforderung der Kirchen, die durch konfessionelle Vielfalt nur inspiriert und bereichert werden kann. Der konfessionell-osmotische Prozess ist also nicht schlicht als Protestantisierung der Römisch-Katholischen Kirche zu verstehen (wie vice versa auch nicht als Katholisierung der Kirchen der Reformation), sondern die durchlässig gewordenen konfessionellen Grenzen haben die Konfessionen gelehrt, die Traditionen und Realisierungen der anderen vorurteilsfrei(er), die eigene Tradition aber auch kritisch(er) zu sehen und sich der gemeinsamen Herkunft neu zu vergewissern. Wie aber hat diese gemeinsame Herkunft ausgesehen?

## 3 Am Anfang war Pluralität

Bereits die antiken Kirchenschriftsteller haben es tief in das kollektive christliche Gedächtnis eingegraben: Da, wo es Häresie gebe, habe zuvor Rechtgläubigkeit bestanden, und diese wurde selbstredend mit der jeweils eigenen Theologie und Wahrheit identifiziert. Exemplarisch sei auf das auf Tertullian (um 150 – um 220) zurückgehende und wirkmächtig gewordene formal-apologetische Präskriptionsargument von der Ursprünglichkeit / dem *Frühersein der Wahrheit und der Nachträglichkeit / dem Späterkommen der Lüge / Häresie* verwiesen.<sup>21</sup> Als Tertullian um 213 die Seiten wechselte und sich dem Montanismus zuwandte, war die 'Wahrheit' der Rechtgläubigkeit jetzt dort, wo er vorher die 'Lüge / Häresie' verortet hatte. Man muss halt nur in einer notwendigen Selbstüberzeugtheit den jeweiligen Standpunkt absolut setzen.

Historisch gesehen verhielten sich Rechtgläubigkeit und Ketzerei durchaus *nicht* wie Primäres und Sekundäres zueinander. Die frühe Zeit des Christentums war *nicht*, wie es die kirchlich-apologetische Literatur erscheinen lässt, vom Gegensatz zwischen vermeintlicher 'Orthodoxie' und vermeintlicher 'Häresie' bestimmt. Das Christentum der frühen Zeit war erstaunlich plural; das, was später als 'Häresie' ausgegrenzt wurde, war in vielen Gegenden die ursprüngliche Repräsentanz des Christentums, seine lokale Erscheinungsform.<sup>22</sup>

In der dualen Kategorie 'rechtgläubig – häretisch' wurde erst gedacht (und später auch entsprechend gehandelt), als sich eine bestimmte Lehrmeinung in Rom und in den mit Rom verbundenen Ortskirchen herausbildet hatte, also eine großkirchliche Mehrheitsmeinung. Die duale Kategorie 'rechtgläubig – häretisch' spielte ab dem Moment eine zunehmende Rolle, als die Macht und damit auch das Geld des kirchlichen Rom wuchsen, weil sich die Kaiser mit

<sup>21</sup> „*principalitas veritatis et posteritas mendacitatis*“ (Tertullian, De praescriptione haereticorum 31,1).

<sup>22</sup> So bereits Bauer, Walter, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (<sup>1</sup>1934). Mit einem Nachwort von Georg Strecker, <sup>2</sup>1964 (BHTh 10). Ausführlich dazu Schöttler, Heinz-Günther, Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum, Würzburg 2016 (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien 13), 213-219.



Beginn des 4. Jh. die Kirche zunehmend für ihre Politik zunutze machten. Damit geriet auch und gerade die christologische Frage in das komplexe machtpolitische Kalkül der west- und oströmischen Kaiser. Das hatte u. a. zur Folge, dass heterodoxe Meinungen mehr und mehr gedämpft und deren schriftliche Überlieferung dermaßen eliminiert wurden, dass die meisten dieser Stimmen heute nur noch aus den Schriften ihrer Zurückweisung erschlossen werden können. Die großkirchliche Mehrheit erklärte – relativ frei von hermeneutischen Zweifeln an ihrer eigenen Auslegung der Heiligen Schrift – ihre Auslegung zum Maßstab und setzte diese und ihre theologische Meinung mit *der* Wahrheit gleich. So spielten bei der Herausbildung der frühen Christologie und ihrer theologischen Definitionen in den philosophischen Kategorien der ersten Konzilien denn auch machtpolitische Zufälligkeiten und politische Bedingtheiten eine größere Rolle als gemeinhin bewusst ist.<sup>23</sup>

#### 4 Von Interpretationsgemeinschaften und ihren Deutungen

Wenn sich nun im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder und seit Beginn der Neuzeit verstärkt Konfessionen herausbildeten, so kann dies durchaus als Diversifikationsprozess verstanden werden, der die inspirierende Kraft der Pluralität des Anfangs wiederentdecken und den Glauben unter den Bedingungen postmoderner Gesellschaften lebensdienlich praktizieren lässt. Durch leidvolle Erfahrungen in Geschichte *und* Gegenwart belehrt, achten wir darauf, dass diese Diversifikation dialogisch und gewaltfrei verläuft, und wissen, dass dies ein ständiger, nie abgeschlossener Prozess ist, denn selbst die Auslegung der Heiligen Schrift, ein Wesensvollzug der Kirche(n), ist nicht eindeutig, ist doch die Urkunde des christlichen Glaubens offen für Deutungen; mit Rabbi Mose ben Maimon (gest. 1204; gen. Maimonides bzw. Rambam) gesprochen: „*Die Pforten der Interpretation sind für uns nie verschlossen.*“<sup>24</sup> Die einzelnen Konfessionen unter kulturphilosophischer Perspektive als ‘Interpretationsgemeinschaften’ (interpretive communities) und ‘Textgemeinschaften’ (textual communities) zu verstehen, lässt die Grenzen der eigenen Auslegungstradition deutlicher wahrnehmen und erkennen, dass die konfessionelle Pluralität ihre Grundlage letztlich in der Heiligen Schrift selbst hat. Denn die Heilige Schrift, auf die sich alle Konfessionen gemeinsam berufen, gibt es nicht ‘pur’, sondern nur in einer jeweiligen Auslegung, anders gesagt: Die Heilige Schrift gibt es immer nur als gelebte und ausgelegte Heilige Schrift, ihre Deutung ist nie ein-deutig! So wie die Heilige Schrift selbst also vielstimmig ist, so ist auch das Christentum konfessionell und selbst innerhalb einzelner Konfessionen vielstimmig.

Ich kann diese offene Schrift hermeneutik hier nur kurz andeuten.<sup>25</sup> In Psalm 62,12 heißt es: „*Eines hat Gott gesprochen, zweierlei habe ich gehört, denn die Macht ist bei Gott.*“ Die Mönche der Abtei Saint-Victor in Paris haben im 12./13. Jh. mit diesem Zahlenspruch gegen Widerstände auch in den eigenen Reihen den Dialog mit jüdischen Rabbinern begründet: Unterschiedliche spannungsvolle Auslegungen der Bibel sind in Gott eine Einheit! Auf dieses hermeneutische Prinzip der Schriftauslegung verweist schon Rabbi Abaje im babylonischen Talmud: „Die Schrift sagt: *‘Eines hat Gott gesprochen, zweierlei habe ich gehört, denn die Macht ist bei Gott.’* [Ps 62,12] Ein Schriftvers hat verschiedene Deutungen.“ Und weiter heißt es: „In der Schule Rabbi Jischmaels wurde gelehrt: *‘Und wie ein Hammer Felsen zersplittert’* [Jer 23,29], wie der [Stein durch den] Hammer in viele Splitter zerteilt wird, ebenso zerfällt ein Schriftvers in viele Deutungen.“<sup>26</sup> Und ist nicht allein schon die Tatsache, dass der neutestamentliche Kanon vier Evangelien überliefert – mit unterschiedlichen Jesusbildern – und nicht ein Potpourri ‘The Best of Jesus’, ein deutlicher Hinweis auf die Pluralität des Anfangs?

#### 5 Wahrheit im Plural deklinieren (lernen)

---

<sup>23</sup> Diese Implikationen theologischer Rhetorik sind sehr gut herausgearbeitet bei Dünzl, Franz, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg – Basel – Wien 2011.

<sup>24</sup> Maimonides, Führer der Unschlüssigen, II, 25.

<sup>25</sup> Vgl. Schöttler, Heinz-Günther, „... *ein zu vollendendes Werk*“ (U. Eco). Kultur als bedeutungsgenerativer Ort der biblischen Botschaft, in: Lindner, K., u. a. (Hgg.), *Erinnern und Erzählen. Theologische, geistes-, human- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Berlin – Münster 2013, 107-121.

<sup>26</sup> bSanhedrin 34a.

Diese Pluralität des Anfangs unseres christlichen Ursprungs gilt es wieder zu entdecken und wieder zu gewinnen und unter den Bedingungen des Glaubens heute in der konfessionellen Diversität des Christentums mutig zu leben, ohne Angst vor der konfessionellen Verschiedenheit und ohne das Gehabe der Vergangenheit, den anderen Konfessionen gegenüber sich im Besitz der Wahrheit zu wähnen. Wahrheit ist immer relational, bezogen auf das Subjekt, das eine Aussage mit Wahrheitsanspruch macht. Wer die Begrenztheit der eigenen Wahrheitserkenntnis übersieht, steht in der Gefahr, den Andersdenkenden und -glaubenden mit Gewalt entgegenzutreten.<sup>27</sup> Auf diese Gefahr hat bereits Bonaventura (1221-1274) hingewiesen: Leicht werde die subjektiv geglaubte Wahrheit nämlich zu einer Größe der Gewalt, wenn sie, verabsolutiert, als so zwingend erscheint, dass sie Anderen, Andersglaubenden um deren vermeintlichen Heiles wegen aufgezwungen werde. Entsprechend warnt Bonaventura vor einer „*violentia rationis*“<sup>28</sup>.

Wahrheit und Theologie im Plural deklinieren zu können, dass also nicht nur eine(r) Recht hat, haben die Kirchen in der 500-jährigen Reformationsgeschichte – und das war nicht die erste und nicht die letzte konfessionelle Diversifikation – erst schmerzlich lernen müssen! Werden Theologie und Wahrheit allerdings im Plural dekliniert, dann markieren die konfessionellen Diversifikationen keine ‘Unfälle’ oder Katastrophen in der Kirchengeschichte, sondern sie bedeuten gegenseitige Bereicherung. So jedenfalls erlebe ich die konfessionelle Vielfalt als Theologe und erfahre sie als Christ, was nicht bedeutet, dass es keinen Streit um theologische Sinnfiguren und kirchliche Traditionen gäbe. Entscheidend ist nicht, dass es keinen Streit gäbe, im Gegenteil, entscheidend ist, *wie* der Streit ausgetragen wird, dass nämlich im Geist Jesu um den besten Weg gerungen und die andere Meinung respektiert wird. Was eine solche Streitkultur betrifft, könnten die christlichen Konfessionen hier vom Judentum, das „viele Gesichter“ hat<sup>29</sup>, lernen. „Jeder Streit, der im Namen des Himmels [=aus lauterem Herzen] geführt wird, hat letztlich bleibenden Wert“, heißt es in den Sprüchen der Väter.<sup>30</sup>

## 6 Das Christentum in seiner konfessionellen Vielfalt leben

Als Ziel der Ökumene wird klassisch-traditionell die Einheit der Kirchen gesehen, dass aus den vielen christlichen Kirchen / Konfessionen (wieder) *eine* Kirche werde. Ein solches Interesse entspricht aber weder der pluralen Herkunft des Christentums, noch scheint es mir unter den Bedingungen der Postmoderne eine realistische Chance zu sein, im Gegenteil: Die konfessionelle Vielfalt ist als eine mögliche Antwort auf die Ausdifferenzierung unserer Gesellschaft zu verstehen.

Das Christentum hat im Verlauf der Kirchengeschichte in vielen und nicht selten schmerzhaften konfessionellen Ausdifferenzierungsprozessen seine Pluralität wiedergewonnen. Ziel der christlichen Ökumene muss es deshalb heute sein, dass das Christentum immer tiefer lernt, die konfessionelle Vielfalt in gegenseitigem Respekt zu leben, sich an der Art und Weise, wie in den anderen Konfessionen der christliche Glaube gelebt wird, zu freuen und so ein ökumenisches Miteinander zu praktizieren, in dem die Konfessionskirchen sich einander gegenseitig inspirieren und die unterschiedlichen Traditionen und Lehrmeinungen als Herausforderung verstehen, die *eigenen* Traditionen und Lehrmeinungen kritisch zu hinterfragen. Die Art und Weise, wie die Kirchen ihre konfessionelle Vielfalt leben, könnte dann nicht zuletzt auch eine Antwort auf die Herausforderungen durch die Komplexität der Globalisierung sein.

<sup>27</sup> Ausführlich: Schöttler, Re-Visionen, 426-434.

<sup>28</sup> Bonaventura, Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, hier: Proemium in I Sent., qu. 2.

<sup>29</sup> Vgl. den Buchtitel „Das Judentum hat viele Gesichter. Eine Einführung in die religiösen Strömungen der Gegenwart“ von Gilbert S. Rosenthal / Walter Homolka (aktualisierte Neuauflage: Berlin 2014).

<sup>30</sup> mAvot5 ,17. Die Wendung „*im Namen des Himmels*“ ist bereits in der frühen rabbinischen Literatur belegt und meint die Lauterkeit und Uneigennützigkeit der Beweggründe. Die Wendung „wird mit dem Gehorsam gegen Tora und Gebot nicht gleichgesetzt; vielmehr wird als Handeln ‘um des Himmels willen’ gerade das qualifiziert, was sich nicht an der Norm einzelner Gebote oder durch den Bezug auf die Tora insgesamt bemessen lässt, sondern darüber hinausgeht. Ein wesentliches Merkmal haben aber das Handeln ‘um des Himmels willen’ und der Gehorsam aus Furcht und Liebe gemeinsam, nämlich die Lauterkeit der Beweggründe des Handelns“ (Avenmarie, Friedrich, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, Tübingen 1996 [TSAJ 55], 220f).

Diese ökumenische Aufgabe ist groß, und es bedarf sicher noch vieler auch schmerzlicher Lernprozesse, die christliche Pluralität in gegenseitigem Respekt wahrzunehmen und sie für die eigene konfessionelle Formatierung als bereichernd und nicht selten herausfordernd zu verstehen und zu praktizieren. Nichtsdestotrotz, oder besser: Umso mehr gilt der an Paulus angelehnte Titel meines Vortrags: „*Katholisch oder evangelisch: Was soll's?*“

#### Kurzbiogramm:

*Heinz-Günther Schöttler* war bis 2016 Professor für Praktische Theologie / Pastoraltheologie an den Universitäten Bamberg und Regensburg. Er ist ständiger Gastprofessor für Homiletik am Abraham Geiger Kolleg, Berlin, und seit 2013 zusätzlich am Institut für Jüdische Theologie der Universität Potsdam.