

Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte

15. Band

Herausgegeben im Auftrag des Vorstands des
Vereins für Kirchengeschichte
in der Evangelischen Landeskirche in Baden
von Udo Wennemuth

2021

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

Polyphonie und Einheit im Neuen Testament: Streiten ohne Zerstrittenheit?*

Peter Lampe

Jubiläen suchen wir uns nicht aus, sie stehen hinter den Kalendertürchen und fordern uns heraus. Höchstens ignorieren könnten wir sie. Aber dazu ist das Einheits-Thema dieses 200-jährigen Unionsjubiläums der Badischen Landeskirche zu aktuell. Denn Streit und Einheitsbestreben, Streit-Unkultur und Zerstrittenheit bis hin zum Auseinanderdriften in gesellschaftliche Blasen, die sich je unterschiedliche Realitäten konstruieren – all das gehört zum pandemisch verstärkten gesellschaftlichen „Schlamassel“, in dem wir derzeit stecken. Wir sprechen, aufs ganze Land gesehen, keine gemeinsame Sprache mehr. Nicht zuletzt das verunglückte sarkastische Hashtag *#machtaltesdicht* von über fünfzig SchauspielerInnen illustrierte dies. Da fängt es aber an – beim Streben nach gesellschaftlichem Zusammenhalt: bei der gemeinsamen Sprache, mit der wir auf Realitäten uns zu einigen suchen.

Johann Peter Hebel, erster Unterzeichner der badischen Unionsurkunde von 1821, dieser sprachensible Prälat, beschwor, wiewohl er in alemannischer Mundart dichtete, bereits 1803 in einem Brief:¹ *Unbedingt stimme ich [...] ein, daß die Einheit der deutschen Sprache, die uns fast allein noch als eine Nation zusammenbindet [...], [...] nie möge gefährdet werden.* Befreiungskriege und erstarkendes Nationalbewusstsein mit Einheitsbestrebungen auf gesamtdeutscher Ebene und Pflege des Hochdeutschen bildeten den *weiteren* Kontext auch kirchlicher Unionsgedanken des frühen 19. Jahrhunderts. Man litt unter der Zersplitterung in deutschen Landen, in denen die Turmuhren nicht einmal dieselbe Uhrzeit anzeigten.

Gemeinsame Sprache und Einheit – diese Korrelation galt auch für die frühesten Christgläubigen. Jüngste Studien² arbeiten schön heraus, wie auch frühe Christengemeinden ihren eigenen Jargon entwickelten – sei es alltagssprachlich oder theologisch-philosophisch – und so soziale Identität herausbildeten. In diesem Eingebettetsein in einen „Soziolekt“ konnten sich einheitliche Wirklichkeitskonstruktionen entwickeln, aber auch Streit über diese ausgetragen werden, *ohne* dass dadurch der „Soziolekt“ verlassen wurde.

* Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg „Streitkultur und Einheitsbestrebungen in der Kirche“ anlässlich des 200jährigen Unionsjubiläums der Badischen Landeskirche am 28. April 2021.

¹ An Friedrich David Gräter vom 22.2.1803, leicht zugänglich unter http://hausen.pcom.de/jphebel/briefe/brief_graeter_1803.htm.

² Troy Martin, They Talked Who They Were and Were Not: Christian Jargon and Social Identity, in U. E. Eisen, H. E. Mader (Hgg.), *Talking God in Society: Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts*. Festschrift Peter Lampe. Vol. 1: Theories and Applications (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 120/1), Göttingen 2020, 473–495; Ismo Dunderberg, Dissidents and God-Talk in the Johannine Epistles, in: Ebd., 451–469.

Als Johann Peter Hebel sich für die kirchlich-badische Union von 1821 einsetzte, engagierte er sich nicht zufällig auch für ein einheitliches Sprechen, nämlich in der Liturgie der neuen Landeskirche, welche lutherische und reformierte Elemente zusammenführte.

Vor diesem – soziolinguistischen – Hintergrund lade ich Sie ein, mit mir einige Eckpunkte der Einheits- und Streitproblematik neutestamentlichen Christentums abzuschreiten. Oder sollte ich besser sagen: neutestamentlicher Christentümer?

Seit der Spätantike, zurückgehend nicht zuletzt auf Hegesipp, Irenäus und Eusebius, hielt sich lange die Sicht,³ das früheste Christentum habe eine weitgehend homogene Größe dargestellt, welche Ketzergruppen lediglich an den Rändern aushöhlten. Apostolische Sukzession habe die Kirche mit Jesus verknüpft und so eine weitgehend einheitliche Lehre garantiert. Die Kirche verwalte eine reine Lehre sowie zeitlose Sakramente und sei gegen historisches Verändern mehr oder weniger immun: Ein stabiles Orthodoxie-Kontinuum durchziehe die Zeiten, nur flankiert von irritierenden Heterodoxien.

Figuren des zweiten Jahrhunderts wie Hegesipp hatten diese bis heute wirksame Geschichtsfiktion eines anfänglichen Monolithen vorbereitet. Er hatte verschiedene christliche Gemeinden bereist und nahm an, die leitenden Personen vor Ort hätten seit den Aposteln eine einheitliche Lehre treu tradiert (Eusebius, Hist. Eccl. 4,22,2–3). Dies war eine Fiktion – aus verschiedenen Gründen.⁴ Der nicht unwichtigste: Selbst wenn es in jeder Großstadt des Reichs eine Kette nacheinander treu überliefernder Tradenten gegeben hätte, bleibt die Frage, was sie übermittelt hätten. Eine einheitliche Doktrin der Apostel gab es im Urchristentum nicht. Paulus hatte sich mit Petrus in Antiochien heftig gestritten (Gal 2). Nicht einmal über den Umfang des Apostelkreises waren die Christgläubigen des ersten Jahrhunderts sich einig. Waren Apostel die Zwölf (so Lukas) oder *alle*, die den Auferstandenen in einer Ostervision gesehen und so in die Mission sich hatten rufen lassen – wie Paulus (z.B. 1 Kor 15,8–11) oder Junia und

³ Siehe dazu und zum Folgenden Peter Lampe, Induction as Historiographical Tool: Methodological and Conceptual Reflections on Locally and Regionally Focused Studies, in: Annali di Storia dell'Esegesi 30 (2013), 9–20, hier bes. Abschnitt II; Peter Lampe, Das Neue Testament als kanonisierte Heterogenität: Eine Vielheit von Glaubensansichten setzt nicht notwendig die Vielheit getrennter Gemeinschaften aus sich heraus, in: S. Altmeyer, R. Englert, H. Kohler-Spiegel, E. Naurath, B. Schröder, F. Schweitzer (Hgg.), Ökumene im Religionsunterricht, Jahrbuch der Religionspädagogik 32, Göttingen 2016, 25–39.

⁴ Belege in der in Anm. 3 genannten Lit. Als Hegesipp z.B. in Rom um 160 n. Chr. von Anicet bewirtet wurde, stellte er zufrieden fest, dass dessen Lehrmeinungen den eignen entsprachen. Nicht erwähnte er, dass Anicet – obwohl eine Führungsfigur in Rom – damals nicht der einzige Garant christlicher Überlieferung in der Welthauptstadt war, geschweige denn bereits ein monarchischer Bischof, der für alle Christen der Stadt hätte sprechen können (zu den Einzelheiten Peter Lampe, From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries, Minneapolis/London 2010, 403–406). Um 160 n. Chr. existierte das stadtrömische Christentum in verschiedenen Einzelgruppen, die über die Stadt verstreut sich in Hausgemeinden trafen und im zweiten Jahrhundert eine Vielfalt von Glaubenslehren vertraten (ebd., 381–396). Hegesipps Sicht verkürzte. Darüber hinaus bleibt apostolische Sukzession (διαδοχή), ein lückenloses Übermitteln reiner Lehre in Rom seit den apostolischen Anfängen, ein Postulat, für das Hegesipp keinen Beleg liefert. Er kann für Rom keinen Träger apostolischer Überlieferung vor Anicet mit Namen nennen. Der Grund ist einfach: Es gab den Quellen des fraglichen Zeitraums zufolge keine einlinige Kette von „authentischen“ Lehrern, die – einer nach dem anderen – den Staffstab einer solchen apostolischen Tradition an Anicet weitergereicht hätten. Eine Vielheit von Menschen überlieferte, modifizierte und kreierte in den Hausgemeinden Roms ein breites Spektrum christlicher Traditionen.

Andronicus (Röm 16,7)? Der Jerusalemer Apostelkonvent (Gal 2) hatte abgründige theologische Gräben zwischen Fraktionen gezeigt, die sich über den Geltungsradius der Tora stritten. Ein Streit, der sich lange hinzog. Die Christologien, auch die frühen, liefen auseinander. Der vorpaulinische Philipperhymnus (Phil 2) etwa nahm früh u.a. jüdische Sophia- und Logospekulationen auf und proklamierte auf dieser Basis die Präexistenz Jesu, während in Römer 1,3–4, wie die Exegese lange vermutete, möglicherweise eine alte judenchristliche Zweistufenchristologie nachhallt, nach der Jesus, „geboren aus dem Samen Davids“, erst mit der Auferstehung in die Gottessohnschaft eingesetzt wurde. Wie dem auch sei. Jedes der Evangelien vertrat ein eigenes Profil, wie seit dem Aufkommen der redaktionsgeschichtlichen Methode und des Narrative Criticism deutlich wurde. Das matthäische Christentum, das, von den jüdischen Synagogen mittlerweile getrennt, eigene Synagogen mit christlichen Schriftgelehrten bildete und dem Toragehorsam weiterhin verpflichtet war, sich zugleich aber der Mission gegenüber Heiden öffnete,⁵ stand den *Gegnern* des Paulus in Galatien eine Generation vorher theologisch näher als dem Paulus selbst. Der Johannesapokalyptiker polemisierte in seinen Sendschreiben (Off 2–3) gegen vom Paulinismus geprägte Gemeinden des westlichen Kleinasien und fand für Paulus keinen Apostelplatz im himmlischen Jerusalem (21,14). Die Beispiele ließen sich vermehren. Die spätantike Kirche kanonisierte – gewollt oder ungewollt – eine atemberaubende, zum Teil widersprüchliche Vielfalt im Neuen Testament, nicht eine monolithische Lehre, die von den Aposteln den späteren Kirchenlehrern „rein“ hätte übermittelt werden können. Eine solche Geschichtsfiktion freilich half, Machtpositionen zu stabilisieren: Für Rom wurde Hegesipps Fiktion im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts zu einem römischen „Bischofskatalog“ ausgebaut (Irenäus, Haer. 3.3.3), der eine nahtlose Sukzession von zwölf namentlich genannten Kirchenführern seit Petrus behauptete. Die Liste lässt sich nicht durch Quellen, die den fiktiven Kettengliedern zeitgenössisch gewesen wären, abdecken, ja sie widerspricht zeitgenössischen Quellen.⁶ Sie entstand vielmehr, als in Rom der Monepiskopat sich herausbildete.

Nachdem bereits protestantische Reformation und Pietismus dieses klassische katholische Geschichtsbild hinterfragt und durch ebenso schlagseitige Bilder ersetzt hatten,⁷ begrüßte besonders die Postmoderne ein anderes, ein viertes Bild: das eines polyphonen Frühchristentums. Vorher, bereits 1951, hatte Ernst Käsemann in seinem

⁵ Wenn Mt 28,19 neben 5,17f gelegt wird, liegt der Schluss nahe, dass auch die zu missionierenden Heiden die Tora in der radikalisierten Form, die die Bergpredigt vorführte, zu halten hatten.

⁶ Siehe im Einzelnen Lampe, *From Paul to Valentinus* (wie Anm. 4), 403–406.

⁷ Die Reformatoren, vor allem Luther und die Schöpfer der Magdeburger Centurien (1559–1574) um Matthias Flacius schossen gegen die Papstkirche, indem sie eine Kluft zwischen der Anfangszeit des Christentums und der späteren Kirchengeschichte diagnostizierten. Ihre antithetisch orientierte Geschichtsschreibung kreierte ein Bild „reiner“ Anfänge, die im Geschichtsverlauf verwässert worden seien: Kirchengeschichte als Verfallsgeschichte, als Entfremdung von modellhafter Urzeit, welche die Reformatoren meinten, neu zum Tragen zu bringen. Die antagonistische Schlagseite dieser Geschichtsschau ist deutlich. Schlagseite zeigt auch das 1699/1700 veröffentlichte pietistische Geschichtswerk *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688* von Gottfried Arnold. Er provozierte mit der These, dass oft die Häretiker authentischen Glauben gelebt, die etablierten Kirchen dagegen mit Ämterhierarchien und Dogmatismus die Wahrheit institutionell verobjektiviert und so erstarrt hätten. Der das Subjektive bei der Wahrheitssuche herausstreichende Pietist schwang Ketzergeschichte als Hellebarde gegen vermeintlich verkrustete Kirchen. „Unpartheyisch“ war auch sein Opus nicht.

berühmten Vortrag „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“ auf die Heterogenität des Kanons hingewiesen, die eher die Vielzahl der Konfessionen erkläre als Kircheneinheit begründe. Dieses exegetische Ergebnis enttäuschte die Ökumene-Begeisterten der Nachkriegszeit, wird aber von Postmodernisten begrüßt, die Vielfalt als bereichernd empfinden und auch in der Gesamtgesellschaft eine kulturelle Mannigfaltigkeit, gepaart mit Toleranz, bewerben. In postmoderner Forschung zeigt sich entsprechend bisweilen ein hohes Wertschätzen der lange Zeit mit dem Ketzerstigma belegten heterodoxen spätantiken Gruppen⁸ – was dann wieder mit dem dritten, dem pietistischen Modell Gottfried Arnolds von 1699 (Anm. 7) konvergiert.

Blättern wir die Quellen des ersten und zweiten Jahrhunderts auf, treten uns verschiedene Christentümer entgegen, die auf unterschiedliche Art und Weise ihre Identität formten, sich an verschiedenen Orten zu unterschiedlichen Zeiten und auf differente Weise von den jüdischen Synagogen lösten (zum Beispiel auch *mit* Toragehorsam wie Matthäus) und die dabei unterschiedliche Lehren und Praktiken ausprägten. Das frühe Christentum – als monolithische Größe, die erst später angeblich sich aufspaltete – gab es nicht.

Der Ablösungsprozess von den jüdischen Synagogen, um bei diesem Beispiel zu verweilen, gestaltete sich alles andere als einheitlich, vielmehr regional verschieden und zeitlich nicht synchronisiert.⁹ Während in Rom bereits zur Zeit des paulinischen Römerbriefs mehrheitlich heidenchristliche Hausgemeinden abseits der jüdischen Synagogen sich trafen,¹⁰ setzten sich in Palästina die Christen erst nach dem jüdischen Aufstand von 132–135 n. Chr. endgültig vom Judentum ab – nicht zuletzt, um sich vor Hadrians Strafaktionen gegen Juden wegzuducken.¹¹ Vor allem in Galiläa hingen Jesusgläubige und andere jüdische ZeitgenossInnen länger eng zusammen, als bislang angenommen. Nur spärliche spezifisch christliche archäologische Spuren lassen sich vor Konstantin erkennen, und selbst nach Konstantin lebten christliche und jüdische Gruppen in Galiläa friedlich nebeneinander.¹² In Ägypten florierte das Christentum als eigenständige Größe erst, nachdem die jüdischen Gemeinden nach den jüdischen Aufständen unter Trajan (115–117 n. Chr.) fast ausgelöscht worden waren; es zehrte jedoch weiter vom kulturell-religiösen jüdischen Erbe.¹³

Auch die Ausbildung eines monarchischen Ortsepiskopats verlief je nach Region unterschiedlich. Während in Rom beispielsweise sich eine ortsbischöfliche Zentralge-

⁸ Siehe z.B. Elaine Pagels Bücher, u.a. *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, New York 2003; Dies., *The Gnostic Gospels*, New York 1979; Dies., *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, zusammen mit Karen L. King, London 2008.

⁹ Ein Sammelband illustriert dies neuerlich anhand literarischer, aber auch archäologischer Quellen nochmals: Hershel Shanks (Hg.), *Partings: How Judaism and Christianity Became Two*, Washington, DC 2013.

¹⁰ Siehe Lampe, *From Paul to Valentinus* (wie Anm. 4), 69–84.

¹¹ Joan Taylor, *Parting in Palestine*, in: Shanks, *Partings* (wie Anm. 9), 87–104.

¹² Erich Meyers, *Living Side by Side in Galilee*, in: Shanks, *Partings* (wie Anm. 9), 133–150.

¹³ Robert A. Kraft, Anne Marie Luijendijk, *Christianity's Rise after Judaism's Demise in Early Egypt*, in: Shanks, *Partings* (wie Anm. 9), 179–186. Eigenständige Versammlungen ägyptisch-alexandrinischer Christen sind zu Beginn des zweiten Jahrhunderts im Barnabasbrief belegt, der zuerst in Alexandrien benutzt wurde und am ehesten dort entstand. Ihm zufolge begehen die Christen nicht mehr den Sabbat, sondern den „achten Tag“, den Sonntag, als Freudentag zur Erinnerung an Jesu Totenauferstehung und Erhöhung (15,8–9).

walt im Verlauf der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts herausbildete,¹⁴ leitete in Zentralanatolien noch am Ende des zweiten Jahrhunderts ein presbyteriales Gremium die Kirche von Ankyra (Ankara).¹⁵

Die dezentrale Struktur des frühchristlichen Gemeinschaftslebens, gegen die zentralisierende, monepiskopale Tendenzen nur allmählich Platz griffen, begünstigte theologischen Pluralismus. Seit den Anfängen lebten Christengruppen mit verschiedenen Glaubensansichten und -praktiken nebeneinander her in einem aufs Ganze gesehen relativ unkomplizierten Verhältnis. Der Grund dafür lag nicht darin beschlossen, dass die frühchristlichen Gruppen besonders tolerant gewesen wären, sondern darin, dass sie schlicht oft nicht vom Anderssein der anderen wussten. Lukas und Matthäus wussten nicht voneinander, Paulus und Markus kannten nicht die Logienquelle Q. Dezentral manifestierte sich christliches Gemeinschaftsleben in den ersten beiden Jahrhunderten ausschließlich in Kleingruppen, die, über das Reich und seine Städte verstreut, sich im Rahmen privater Immobilien trafen. In diesem dezentralen Netz nahmen die Gruppen nur gelegentlich Reibung mit dem Anderssein anderer Gruppen wahr und zogen trennende Demarkationslinien.¹⁶ Insgesamt stellte im zweiten Jahrhundert v.a. die Hauptstadt Rom ein experimentelles Laboratorium dar, in dem eine Vielfalt christlicher Identitätsbildungen ausprobiert wurde, ohne dass in den meisten Fällen schon ausgehandelt worden wäre, was als „orthodox“ oder „heterodox“ zu gelten hätte. Die Liste der verschiedenen Christentümer im Rom des zweiten Jahrhunderts ist lang¹⁷ und spiegelt Gruppierungen, die meist auch anderswo im Reich vertreten waren.

Die Vielfalt frühchristlicher Gruppen stellt nur eine Seite dar. Theologisch spannender wird es – und für viele schwerer zu akzeptieren –, wenn inkonsistente Heterogenität innerhalb der Theologie eines einzelnen Autors zutage tritt. Als Heikki Räisänen, renommierter finnischer Neutestamentler, 1983 sein Buch „Paul and the Law“¹⁸ vorstellte, das schonungslos Brüche in der (Rechtfertigungs-)Theologie des Paulus offenlegte, hagelte es Kritik,¹⁹ denn er stocherte mit Recht in einer Wunde.

Gleichwohl will ich Sie an dieser Stelle nicht mit Problemen der Rechtfertigungslehre des Paulus belästigen, sondern ein Beispiel der Heterogenität herausgreifen, das in der Kirchengeschichte die konfessionellen Abgrenzungen besonders beförderte: die Abendmahlsdeutungen bei Paulus. Um spannungsreiche Polyphonie zu entdecken, reicht es bereits, sich auf wenige Paulustexte zu beschränken (1 Kor 10,14–22;

¹⁴ Zu den Einzelheiten Lampe, *From Paul to Valentinus* (wie Anm. 4), 357–412, bes. 397–412.

¹⁵ Eusebius, *Hist. Eccl.* 5,16,5.

¹⁶ So in Rom im Falle Marcions im Jahre 144 und dann vermehrt seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, als sich in Rom der Monepiskopat herausgebildet hatte und Irenaeus von Lyon aus andere Kirchenführer wie Viktor von Rom zu Exkommunikationen ermutigt hatte. Siehe Lampe, *From Paul to Valentinus* (wie Anm. 4), 392–393 bzw. 385–408.

¹⁷ Siehe ausführlich Lampe, *From Paul to Valentinus* (wie Anm. 4), 381–396. Marcioniten, Valentinianer, Karpokratianer, Theodotianer, Modalisten, Montanisten, Quartodecimaner, Anhänger eines Cerdo und Hausgemeinden mit einem Glauben, der erst später als „rechtgläubig“ sich durchsetzte. Ein judenchristlicher (ebionitischer?) Zirkel observierte auch im zweiten Jahrhundert noch die Tora. Einige Gruppen vertraten eine Logos-Theologie, die für weniger gebildete Christen zu kompliziert war. Einige Kreise hofften auf ein tausendjähriges Reich Christi (Millenianismus), andere nicht. Die stadtrömische Christenheit war bunt und spiegelte so auch verschiedene geographische und bildungsmäßige Herkommen der stadtrömischen Christusgläubigen.

¹⁸ Tübingen: Mohr-Siebeck (1983) ²1987.

¹⁹ Vgl. z.B. T. E. van Spanje, *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1999.

11,17–34). Auch reicht es, sich auf die Frage zu beschränken, wie die Präsenz Christi in diesem Mahl gedacht wurde.

Die vorpaulinische Abendmahlstradition von 1 Kor 11,24–25 stellt das Abendmahl, ein in Gemeinschaft eingenommenes Sättigungsmahl, noch als Erinnerungsmahl vor.²⁰ Der Kelch, aus dem gemeinsam getrunken wird, deutet auf den neuen am Kreuz gestifteten Bundesschluss (V. 25); das Brechen des Brotes deutet auf das Zerbrechen des Kreuzesleibs Christi (V. 24).²¹

Bald jedoch, spätestens bei Paulus selbst, kam eine Deutung auf, die nicht nur auf erinnerte Vergangenheit abhob, sondern eine besondere Christusgegenwart behauptete – wenn auch noch nicht in den Mahlelementen. In hellenistischer Umwelt lebende frühe Christgläubige wie Paulus und die Korinther waren von der sog. prinzipalen Realpräsenz²² des Kyrios Christus während des Herrenmahles überzeugt: Der erhöhte Christus war, so wurde vorgestellt, im Pneuma (Geist) als Princeps, Tischherr und Gastgeber personal zugegen,²³ so dass in Gemeinschaft mit ihm getafelt wurde. Das Pneuma, das „in euch wohnt“ (1 Kor 3,16), wurde mit Christus identisch gedacht (2 Kor 3,17), so dass Pneumapräsenz Christusgegenwart bedeutete.

In der hellenistischen Umwelt stellten sich Teilnehmer an paganen kultischen Sättigungsmahlzeiten eine ähnliche Realpräsenz ihrer Gottheiten vor. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. schrieb Aelius Aristides über die Sarapis-Kultmahlzeit: Gott Sarapis sei präsent inmitten derer, die sich in seinem Tempelbezirk versammeln und Speisen zum Opfermahl mitbringen. Sarapis selbst sei Tischgenosse, Gastgeber und Leiter des Opfermahls.²⁴

Für Paulus kam freilich eine besondere Nuance zur prinzipalen Realpräsenz hinzu. Der Apostel dachte den Erhöhten nie losgelöst von der Kreuzigung. Solange der eschatologische Vorbehalt galt (1 Kor 11,26d), war der Erhöhte für paulinische Christgläubige immer zugleich der Gekreuzigte.²⁵ Kombinierte Paulus diesen Gedanken mit

²⁰ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Peter Lampe, *Die Wirklichkeit als Bild*, Neukirchen-Vluyn 2006, 135–140.

²¹ Da 11,24 zu 11,25; 10,16 parallel steht, ist „ist“ (ἔστιν) nicht nur beim Kelch-, sondern auch beim Brotwort mit „bedeutet“ zu übersetzen. Dieses philologische Argument steht anderslautenden dogmatischen Lesarten entgegen. Darüber hinaus ist das erste „dieses“ (τοῦτο) in V. 24 eher auf den Akt des Brotbrechens und Danksagens (V. 24a) als auf das Element Brot zu beziehen, denn das zweite τοῦτο („dieses tut“, nämlich Danksagen und Brotbrechen) nimmt das erste τοῦτο auf. Darüber hinaus bezieht sich der Parallelvers V. 25b („dieses tut“) ebenfalls auf den liturgischen Akt, in diesem Fall auf Kelchnehmen und Danken (in der Breviloquenz von V. 25a fehlen die beiden Handlungen, sind jedoch aus V. 23f zu ergänzen, damit V. 25a ein Prädikat erhält).

²² Zur Terminologie Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982, 373–374.

²³ Vgl. z.B. 1 Kor 10,21: „Den Kelch des Herrn trinken [...] am Tisch des Herrn Anteil haben“. Darüber hinaus vermittelte jeder liturgische Leiter des eucharistischen Mahls beim Zitieren der in der 1. Person gehaltenen Herrenworte von 1 Kor 11,24f den Eindruck, Christus selbst teile Brot und Wein aus. Angesichts der Geistpräsenz stellte dies für Paulus nicht bloße Rhetorik dar.

²⁴ Aelius Aristides, *Sarap.* 54,20ff (ed. Dindorf); dazu Peter Lampe, *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis* (1 Kor 11,17–34), in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 82 (1991) 183–213, hier v.a. 196f. mit Anm. 40; 49. Paulus selbst parallelisiert in 1 Kor 10,18–22 Herrenmahl und pagan-kultische Opfermahlzeiten.

²⁵ Bereits das griechische Perfekt „Gekreuzigter“ in 1 Kor 2,2 vermittelte diesen Gedanken: Wird Christus verkündet, so als jemand, dessen Tod nicht nur (aoristisch) verging, sondern Gegenwart qualifiziert.

dem der prinzipalen Realpräsenz, so ergab sich, dass in Gemeinschaft mit Christus das Abendmahl einzunehmen, bedeutete, in die Gemeinschaft nicht nur mit dem Erhöhten, sondern auch dem Gekreuzigten einzutreten (1 Kor 10,16). Eine solche Akzentsetzung lag umso näher, als die vorpaulinische Tradition selbst deutlich auf den Kreuzestod abgehoben hatte (1 Kor 11,23–25). Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten ausdrückend, formulierte Paulus in 1 Kor 10,16: Der Kelch „bedeutet Gemeinschaft (Koinonia) mit dem Blute Christi“, und parallel: das Brot „bedeutet Gemeinschaft mit dem (Kreuzes)leib Christi“, was dem paulinischen Selbstverständnis des Mit-Christus-Mitgekreuzigtseins entsprach (z.B. 2 Kor 4,10; Gal 6,17.19; Phil 3,10; Röm 6,3–6).²⁶ Kurz, dadurch, dass der Gekreuzigte im Mahl gegenwärtig ist und die Teilnehmer in seine Tischgemeinschaft aufnimmt, wird sein Tod im Ritus präsent. Der Ritus setzt die Zeitdifferenz zwischen Golgatha und Sakrament außer Kraft.²⁷

Christuspräsenz in den *Elementen* von Brot und Wein war so jedoch noch nicht ausgesagt.²⁸ Diese ist erst in Joh 6,52–58 zu greifen, allerdings nur in einer vorredaktionellen Schicht.²⁹ Mit fortschreitender Parallelisierung von Brot- und Kelchwort wurde die Identität (und nicht nur symbolhafte Ähnlichkeit) von eucharistischem Wein und am Kreuz vergossenem Blut sowie von gebrochenem Brot und Kreuzesleib behauptet.

Was ist hermeneutisch zu folgern? Bleiben wir noch einen Moment bei der Eucharistie. Die Skizze zeigt, dass im Kanon, ja selbst bei ein und demselben Autor (Paulus)

²⁶ Die Alternativübersetzung von Koinonia in 1 Kor 10,16 wäre: „Teilhabe am Blute Christi“ und „am Leibe Christi“, was auf Christuspräsenz in den Mahlelementen hindeuten würde. Doch dagegen spricht deutlich der Kontext: In 10,20 kann das griechische koinonoi nur „Leute, die mit den Dämonen in Gemeinschaft stehen“ heißen. Denn Opfernde haben nicht teil an den Dämonen, sondern sie haben mit den Dämonen zusammen an den Opfern teil, die diesen dargebracht werden. Paulus rechnet damit, dass pagane Opfer nicht, wie von den Opfernden intendiert, Göttern, sondern Dämonen dargebracht werden. Dazu Peter Lampe, *Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse*, in Armin Lange et al. (Hgg.), *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, 584–599. – Gleichermäßen auf den Kreuzestod legt Paulus den Akzent in 1 Kor 11,26, wenn er die vorpaulinische eucharistische Tradition zusammenfasst: Wann immer die Christen das eucharistische Brot essen und aus dem einen Kelch trinken, „verkünden“ sie den Tod Christi. „Verkünden“ ist für Paulus ein kraftvolles Vergegenwärtigen. Nach 1 Kor 1,18–2,5 kommt im Verkünden die Dynamis des verkündeten Ereignisses selbst auf den Hörer zu: Paulus’ Predigt vergegenwärtigt den Christus-Tod so wirksam, dass in diesen Worten die rettende und richtende Kraft des Kreuzestodes präsent wird und die Existenz der Hörenden verändert.

²⁷ Dasselbe gilt Röm 6,3–8 für den Taufritus, in dem der Täufling mit Christus mitstirbt.

²⁸ In 1 Kor 10,16 werden – anders als in der vorpaulinischen Abendmahlstradition 11,24–25 – zwar schon Kelch/Blut und Brot/Leib parallelisiert, doch gilt noch nicht, dass der Kelchinhalt das Blut ist (1 Kor 11,25) und das Brot der Leib. 1 Kor 10,16 lautet gerade nicht: „Der Kelch [...], ist er nicht das Blut Christi? Das Brot [...], ist es nicht der Leib Christi?“ Auch der Trank Israels in der Wüste von 1 Kor 10,4, der für Paulus typologisch auf den eucharistischen Trank vorausweist, ist nicht mit Christus identisch, sondern kommt von diesem her und stiftet so Gemeinschaft mit ihm. Die Vorstellung des im Mahl gegenwärtigen Gastgeber-Christus, in dessen Gemeinschaft gespeist wird und der v.a. als Gekreuzigter zu denken ist, gibt Paulus’ Auffassung besser wieder als die der Christuspräsenz in den Elementen.

²⁹ Möglicherweise, obwohl unentscheidbar, auch in Markus 14,22. Der johanneische Endredaktor selbst distanziert sich von einem materialistischen Verständnis, indem er es spiritualisiert: „Der Geist gibt Leben, das Fleisch nützt zu nichts. Die Worte, die ich (in den vorangegangenen Versen) zu euch sprach, sind Geist“ (6,63). D.h., sie müssen metaphorisch, symbolisch, nicht wörtlich verstanden werden. Justin im zweiten Jahrhundert dagegen scheint das materialistische Verständnis akzeptiert zu haben (Apol. 1,66,2).

verschiedene Eucharistiedeutungen nebeneinanderstanden. Bereits im neutestamentlichen Kanon versammelten sich die Referenztexte für alle späteren, von den Konfessionen vertretenen Abendmahlslehren, die eine Palette vom bloßen Erinnerungsmahl bis hin zur Christuspräsenz in den Elementen bieten. Die widersprüchliche Vielfalt des historisch gewachsenen Kanons spiegelt den Reichtum der Christenheit und kanonisiert an diesem Punkt eben nicht das Rechthaben-Wollen der Einzelkonfession. Kanonisiert wurde ein polyphones Nebeneinander, welches sich – angesichts des Gemeinschafts-Charakters der Eucharistie – zu einem versöhnten Miteinander entwickeln könnte, bei dem alle an denselben Tisch träten und Gemeinschaft lebten, obwohl sie zum Teil unterschiedliche Deutungskategorien im Kopf mit sich tragen. Vielleicht werden sich die Konfessionen bei ihrem Deuten einmal auf einen Minimalnenner einigen können, beispielsweise auf den, dass während des Mahls das Pneuma, mit dem erhöhten Christus in eins, in besonderer Weise anwesend ist sowie Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander stiftet. Der Minimalnenner verwehrt den einzelnen nicht, den Quotienten im Nenner und Zähler mit anderen Faktoren zu multiplizieren, welche ihm erlaubten, auch noch weitere Arten der Realpräsenz zu denken. Der Wert des Quotienten änderte sich dadurch nicht.

Für Paulus jedenfalls waren das Dass der Präsenz Christi und die ethische Implikation des Ritus, nämlich achtsame Agape der Gemeindeglieder untereinander (1 Kor 11,17–34), lebenswichtiger als ein neugieriges Ausfasern des Wie. Bedeutsamer als das Wie der Präsenz war ihm deren Funktion: Rettend und richtend (11,29–32) tritt Christus in die Gemeinschaft der Mahlfeiernden ein. Richtend für die, die die *ethische* Implikation nicht wahrnehmen – nicht etwa für die, die das Wie anders als andere denken. Nicht über Heterodoxie regt sich Paulus in 1 Kor 11,17–34 auf, sondern über Heteropraxie, über liebloses Benehmen gegenüber anderen Gemeindegliedern, die vom eucharistischen Sättigungsmahl hungrig aufstehen.

Wie das Material zeigt, leuchtet bereits in den neutestamentlichen Schriften des ersten Jahrhunderts eine atemberaubende Buntheit der Traditionen auf, die nicht als Mangel, sondern als Reichtum begriffen werden kann. Kanonisiert wurde im Neuen Testament eine Vielfalt, was weiterreichendere theologische Folgen zeitigen müsste, als die Konfessionen bislang bereit sind zuzugestehen. Die kanonische Varianz beim Wie der eucharistischen Christuspräsenz zwingt zur Einsicht, dass allein das Dass wichtig wäre. Das Kirchenvolk weiß dies seit langem. Vielleicht werden die Kirchen im nächsten Halbjahrtausend sich einmal von dieser schlichten Einsicht leiten lassen und in versöhnter Vielfalt gemeinsam an einen Tisch treten. Der Kanon lehrt: Die Gemeinden um den eucharistischen Altar dürfen so farbenfreudig sein wie das Buch, das auf diesem Altar liegt.

Dass das auf Gemeinschaft angelegte eucharistische Mahl in besonderer Weise Konfessionen trennte – eine bittere Ironie –, zeigt die Brisanz des Abendmahlsbeispiels. Deutlich wurde aber auch, dass Interpretationsdifferenzen in neutestamentlicher Zeit noch nicht als Spaltpilz empfunden wurden. Selbst bei ein und demselben Autor (Paulus) konnten Erinnerungscharakter und prinzipiale Realpräsenz im selben Text nebeneinanderstehen, ohne dass Paulus darin einen Widerspruch entdeckt hätte. Insofern ist das Abendmahlsbeispiel auch repräsentativ. Denn insgesamt, so deute-

te ich bereits an, wurde aufgrund von Lehrdifferenzen in den ersten 120 Jahren des Christentums nur in Ausnahmefällen die Koinonia aufgekündigt.³⁰

Am ehesten zerbrach Kononia, wenn *Verhaltensweisen* differierten. 1 Kor 11,17–34 zeigte, liebloses Nicht-Aufeinander-Warten beim sättigenden Abendmahl führte zu Spaltungen (σχίσματα) in Korinth. Einige Mitchristen wurden nicht satt, was die anderen, satt und teilweise beschwipst, wenig störte.

Ähnlich hatten sich Apostelparteien in Korinth formiert (1 Kor 1–4), die je denjenigen Apostel auf den Schild hoben, der die jeweiligen ParteigängerInnen in den Christusglauben eingeführt hatte. Neben Petrus und Apollos war Paulus so ohne Zutun zu einem verehrten Parteihaupt geworden. Was Paulus in seiner Reaktion nicht thematisierte, sind Lehrdifferenzen. Er hielt es für überflüssig, Inhalte, die den Parteien bei ihrem Streben nach „Weisheit“ wichtig gewesen wären, zu besprechen. Vielmehr regte er sich über das Verhalten auf: dass menschliche Apostel heroisiert wurden, die Parteien sich gegeneinander aufbliesen und auf die jeweils anderen herabblickten. Ich bin Petriner, Pauliner, Lutheraner oder Calvinist. Dieser Personenkult spaltete, so dass der Apostel erneut von Schismen (σχίσματα) in der Gemeinde sprach (vgl. 1 Kor 11,18 mit 1,10f). Er konnte nur sagen: Ich selbst bin Christianer – und *das* zählt. Verschont mich vor den PaulinerInnen!

Ein Kapitel weiter exkommunizierte Paulus einen Übeltäter, der in Inzucht lebte (1 Kor 5). Hier zog Paulus die Trennlinie, weil er fürchtete, andere in der Gemeinde könnten in ihrem Verhalten angesteckt werden. Ähnlich schleuderte er in 2 Kor 10–13 ein Anathema gegen in Korinth zugereiste charismatische Prediger, die des Paulus Legitimität in Frage stellten. Sie taten dies nicht wegen ersichtlicher Lehrdifferenzen. Sowohl sie als auch Paulus waren pneumatische Charismatiker, aber sie lebten ihre Geistesgaben anders aus als Paulus: Während Paulus über sein ekstatisches Erleben, namentlich eine extrakorporelle „Himmelsreise“ (2 Kor 12), am liebsten nicht redete³¹ bzw. Geistesgaben ausschließlich in den Dienst der Gemeinde zu stellen empfahl, anstatt sich selbst damit zu beweihräuchern (1 Kor 12), stellten jene – für Paulus' Geschmack – zu sehr ihre Charismen selbststrühmend heraus und höhnten über ihn, dass er kein rechter, vom Geist begabter Apostel sei. Dass sie wie die Gegner im Galaterbrief in der Lehre von Paulus abgewichen wären, ist nicht ersichtlich. Und doch reagiert Paulus knallhart, provoziert durch dieses seine Autorität in Frage stellendes Verhalten.

Scheidung nicht aufgrund von Verhalten, sondern aufgrund soteriologischer Lehrdifferenz betreibt Paulus dagegen in Gal 1,8–9, wo er ein Anathema den galatischen Gegnern entgegenschleudert und ihnen höhrend den Sarkasmus hinterherwirft, sie sollten sich bei ihrer Beschneidungspropaganda doch bitte gleich selbst kastrieren (Gal 5,12). Für Paulus ist im galatischen Konflikt der Status Confessionis erreicht, da er seine universalistische Evangeliumslehre in Gefahr sieht. Die paulinische Petruschelke in Antiochien in Gal 2 dagegen scheint nicht zu nachhaltiger Zerstrittenheit geführt zu haben, wie 1 Kor 1–4 durchblicken lässt, wo Paulus den Petrus mit Samthandschuhen anfasst.

³⁰ S. o. zur „Toleranz“ der Andersartigen.

³¹ Auch über Details seiner Ostervision (was nahm er wahr, als er Christus zu sehen glaubte?) schreibt er nicht. Erst Spätere wie Lukas meinten hier mehr wissen zu sollen.

Sehen wir also von Fällen wie dem galatischen Konflikt ab, so wurden Trennlinien vor allem dann gezogen, wenn Praxeis missfielen – weil sie Agape vermissen ließen, übersteigerte Eigensucht verrieten, die moralische „Reinheit“ der Gemeinde gefährdeten oder eine Praxis der Geistesgaben Anstoß erregte. Nicht von ungefähr schleuderte Paulus in 1 Kor 16,22 ein Anathema für den Fall, dass „jemand den Herrn nicht liebt (φιλέω)“. Damit wies er nicht auf Lehrdifferenzen als Trennungskriterium zwischen Christgläubigen, sondern wiederum auf die Liebe, in diesem Fall auf die affektive Intensität der Gottesbeziehung, die sich vor allem an den Früchten im Verhalten ablesen lässt. Programmtisch schreibt Matthäus (7,21): „Nicht jeder wird in das Reich der Himmel eingehen, der zu mir sagt: Herr, Herr,“ also der das richtige *Bekenntnis* pflegt, „sondern der den Willen meines Vaters in den Himmeln tut.“ Heteropraxie vermag zu scheiden, während Orthodoxie allein Einheit nicht garantiert. Das ist die Formel.³²

Blicken wir auf die skizzierte frühchristliche Heterogenität zurück, die sich in Sozialisationsformen, Lehransichten und Praxeis zeigte, stellt sich die hermeneutische Frage des Bewertens. Ist sie ein zu überwindendes Übel oder im Hinblick auf Lehransichten sogar eine theologische Notwendigkeit?³³ Einiges spricht für eine theologisch notwendige Lehrpolyphonie. Nachdenkliche in der Theologiegeschichte machten punktuell sich immer wieder bewusst, den von ihnen verkündeten souveränen Gott nie in ihren Sätzen einfangen zu können, immer nur unter Vorbehalt zu formulieren und im tiefen Grunde theologisches Reden nur in doxologischer, in anredender Gebetsprache – so wie Augustin in seinen *Confessiones* – verantworten zu können. Aber selbst für die Anredeform galt: „Sei nicht schnell mit dem Munde [...], etwas zu reden vor Gott. Denn Gott ist im Himmel und du auf Erden. Darum lass deiner Worte wenig sein [...]. Wo viele Worte sind, hört man den Toren“ (Prediger 5,1–2.11). Die Souveränität Gottes weist das Reden der Glaubenden in die Bescheidenheit.³⁴

Auch Paulus wusste um die Relativität von Theologie als einem Reden unter dem Kreuz. Das heißt, theologisches Reden konnte für ihn nicht Absolutheit beanspruchen, sondern immer nur „mit Zagen und Zittern“ (1 Kor 2,3) als etwas Fragmentarisches und in situationsgebundene Briefe Zerstückeltes verantwortet werden. Ich nenne ein Beispiel. Zu Paulus' Verzicht auf eine Dogmatik aus einem Guss gehörte, dass er mehrere soteriologische Konzepte relativ unverbunden nebeneinanderstellte. Soteriologie entfaltete er in verschiedenen Sprachhorizonten: im *taufsprachlich-partizipatorischen* (Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus: Röm 6), im *forensischen* (Rechtfertigung), im *kultischen* (Bund stiftender Opfertod: 1 Kor 11,25/Ex 24; Christus als Ort der Sühne, der zwischen Gott und Menschen vermittelt: Röm 3,25/Lev 16); im nicht-kultischen der *Stellvertretung* (vgl. Jes 53; hierher gehören alle ὑπέρ-Aussagen);³⁵ im *ökonomisch-rechtlichen* (Lösegeld: 1 Kor 6,20; 7,23) und im *politischen* (Versöhnung: Röm 5,11; 2 Kor 5,18f). Das Nebeneinander der sechs Kategorien („Währungen“) bedeutete für ihn nicht, dass sie nicht miteinander verein-

³² Die Herausforderung des Logions von Mt 7,21 besteht darin, dass beide, Orthodoxie und Orthopraxie, notwendige Bedingungen für den „Eintritt ins Himmelreich“ und so für christliche Koinonia darstellen, aber beide je für sich keine hinreichenden Bedingungen sind.

³³ Siehe zum Folgenden Lampe, *Wirklichkeit als Bild* (wie Anm. 20), 88–91.

³⁴ Vgl. auch z.B. 8,8.17; 11,5; Jer 23,18; Hiob 15,8; Jes 40,13 LXX; Röm 11,34.

³⁵ Dazu Peter Lampe, *Human Sacrifice and Pauline Christology*, in Karin Finsterbusch et al. (Hgg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden/Boston 2007, 191–209.

bar wären; Währungen können ineinander gewechselt werden. Doch zeigt das immer wieder versuchte Anlaufnehmen aus verschiedenen Richtungen, dass Paulus nicht den Anspruch erhob, das Geheimnis Gottes in letztgültiger Weise sprachlich zu greifen.

Dem zentralen Evangeliumsinhalt, einem Gekreuzigten, entsprach für ihn die Form eines vom Kreuz, das heißt, von Vorläufigkeit und Schwäche (ἀσθένεια) gezeichneten Verkündigers. Theologie auf der Basis des „Wortes vom Kreuz“ (1 Kor 1–2) stand für Paulus unter der richtenden Kraft eines souveränen Gottes, der als Gegenstand der Theologie dieselbe immer wieder in Frage stellt, wenn es denn sinnvoll bleiben soll, von einem souveränen, nicht zu vereinnahmenden Gott zu reden, nicht einholbar von einer Theologie, die Gott die Freiheit lässt, möglicherweise anders zu sein, als sie ihn definiert.³⁶

Wenigstens latent waren Juden und Christen, aber auch der Islam seit jeher sich bewusst, dass sie mit ihren Gottesaussagen lediglich *Modelle* erstellten, ohne den Anspruch erheben zu können, ein *ähnliches Abbild* zu kreieren. Über der Schwelle der drei monotheistischen Religionen hängt ein ausdrückliches Abbild-Verbot.

Jahwe, der Ich-bin-der-ich-bin, offenbart sich dem Mose als der, der sich entzieht. Für den Monotheismus ist Gott entsprechend nicht in kultischen Abbildern zu fassen. Vielmehr bringt ein Buch Gott nahe, indem es ihn gleichzeitig in der Distanz belässt: Das Medium der Schrift verweigert sich, kultisches Abbild zu sein. Als Verweiszeichen weist es von sich selbst weg. An die Stelle der Idolatrie tritt ein Hochschätzen des Zeichens. Dort, wo im Kultraum ein Bild zu erwarten wäre, steht die Schriftrolle.³⁷ Der im Monotheismus vollzogene Schritt vom Kultbild zur Schrift entließ den einzigen Gott in die unverfügbare Distanz und dient den Erben als Warnung, die sprachliche Aussage nicht selbst wieder zum Götzenbild werden zu lassen (vgl. 2 Kor 3,6). Nicht in Stein gemeißelt, sondern plastisch hat theologische Sprache zu sein, das letztlich nicht Fassbare nur umkreisend, in immer wieder neuen – durchaus heterogenen – Anläufen das Unaussprechliche auszusprechen versuchend – ohne Anspruch auf Absolutheit.

Angesichts der genannten Befunde ist zu bilanzieren, dass die Anfänge des Christentums Vielfalt in sich einschlossen, ja diese Vielfalt ein intrinsisches Merkmal der Frühchristenheit war, das kanonisiert wurde und so gegenwärtigem Christentum vorgegeben – um nicht zu sagen: vorgeschrieben – ist.

Im Hinblick auf Lehrinhalte heißt das, anstatt dem Anderssein von anderen Christen mit Ausgrenzen zu begegnen oder in ein So-wie-wir-Sein umzukrempeln, gälte es, Vielfalt als stimulierenden Reichtum zu begreifen und zu fragen, ob Gemeinschaft und Kooperation (Koinonia) gelebt werden können, obwohl unterschiedliche Lehransichten gepflegt werden. Leitfrage: Lassen sich bestimmte Lehrinhalte im Hinblick auf zu lebende Koinonia als *Adiaphora* einstufen? Lässt sich zum Beispiel als schwierigster Testfall gemeinsam Eucharistie feiern, obwohl die Teilnehmenden wissen, dass sie das *Wie* der Christuspräsenz im Sakrament – oder auch die kirchlichen Ämter

³⁶ Zu Paulus' kreuzestheologischer Einsicht in die Begrenztheit theologischen Redens s. weiter Peter Lampe, *Theological Wisdom and the 'Word about the Cross'*, in: *Interpretation* 44 (1990) 117–131, bes. 122–125.

³⁷ Wenn im Christentum dann doch wieder der Wunsch nach der Abbild-Kategorie aufkeimt, indem Christus zum wahren Bild Gottes gekürt wird (z.B. 2 Kor 4,4 oder auch Joh 14,9), heißt es bezeichnenderweise zugleich, dass dieser Christus Logos sei, Wort (Joh 1), dessen Nachhall wieder nur als Schrift oder von Menschen verkündetes Wort (1 Kor 1,18) begegnet.

– anders verstehen? Die dogmatischen Unterschiede und damit konfessionellen Identitäten wären dabei nicht zu verwischen, sondern mit klarem Blick auf dieselben wäre *trotzdem* Koinonia zu praktizieren. Denn alle wüssten demselben Kyrios sich im Mahl verbunden. Das Neue Testament, das Heterogenität von Glaubensinhalten als kanonisierte Norm vorstellt, ruft dazu auf, so radikal zu denken.

Neben der Lehrebene wäre die pragmatische Dimension klarer ins Auge zu fassen: das tatsächliche Handeln, das dem Neuen Testament zufolge für Einheit und Trennung mindestens ebenso wichtig ist wie Lehrinhalte (s.o.). Konkret ist zu fragen – und die Kirchen tun dies bereits –, wieweit gemeinsame Handlungsfelder erschlossen werden können, *obwohl* Differenzen in der Lehre bestehen. Als Kriterium für authentisches gemeinsames Handeln gibt das Neue Testament vor allem die Agape vor. Was treibt sie an, was nicht?

Was für den interkonfessionellen Bezug gilt, könnte auch für das interreligiöse Begegnen bedeutsam werden. Im klaren Bewusstsein der Differenz in Glaubensinhalten – ohne Aufgabe der eigenen Identität – ist zu fragen, wie weit gemeinsame Handlungsfelder erschlossen werden können und auf *diese* Weise ein Stück Gemeinschaft gelebt werden kann. In der Flüchtlingshilfe gibt es Ansätze zu solchen Kooperationen. Mit Kreativität lassen sich weitere Handlungsfelder erschließen. Multikulturalismus heißt dann nicht, Eigenidentität zu verlieren, sondern gemeinsames Leben und Handeln trotz unterschiedlicher religiös-kultureller Färbungen zu wagen.