

Das Neue Testament als kanonisierte Heterogenität

Eine Vielheit von Glaubensansichten setzt nicht notwendig die Vielheit getrennter Gemeinschaften aus sich heraus

Nach dem Zweiten Weltkrieg, der Europa, ja die Welt zerrissen hatte, hofften viele in der internationalen Ökumenebewegung, die Brüche wenigstens zwischen den Kirchen dadurch zu klammern, dass die Christen vermehrt gemeinsam in die Bibel schauten, um das jeweilige Erbgepäck um trennende dogmatische Traditionen erleichtern oder diese wenigstens neu deuten und so in ihrer Trennkraft relativieren zu können. Ernst Käsemann dämpfte 1951 in einem vielbeachteten Vortrag solches Erwarten: Der neutestamentliche Kanon begründe eher die Vielzahl der Konfessionen als die Einheit der Kirche.¹ Mag der Befund der Heterogenität neutestamentlicher Glaubensäußerungen im Nachkriegseuropa etliche irritiert haben, dürfte er in der Postmoderne denen entgegenkommen, die Vielfalt als bereichernd begreifen und über die kirchlichen Rahmen hinaus auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene einen (freilich zu präzisierenden) Multikulturalismus propagieren. Im Kontext der weltweiten Migration entbehrt unser Thema auch jenseits des Ökumenediskurses nicht der Brisanz.

Die folgende Skizze zeigt, dass in der Zeit der neutestamentlichen Literatur (1./2. Jh.) Differenzen in Glaubensinhalten nicht notwendigerweise zum Aufkündigen kirchlicher Gemeinschaft führten (1 und 2). Dagegen konnten Unterschiede in Glaubenspraxis das Aufkündigen von *Koinonia* nach sich ziehen (3). Anhand welcher Kriterien wurde dabei entschieden? Abschließend ist zu fragen, ob sich aus dem zunächst nur innerchristlich ausgerichteten Stoff Erkenntnisse für das Verhalten von Christen in der Gesamtgesellschaft gewinnen lassen (4 und 5).

1 Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Göttingen³ 1964, 214–223.

1 Einsicht in die Heterogenität der Glaubensäußerungen in neutestamentlicher Zeit²

Lange herrschte die Ansicht vor, das Frühchristentum des 1./2. Jahrhunderts sei eine relativ homogene Größe, wenn nicht gar ein Monolith gewesen, den an den Rändern häretische Gruppen lediglich flankierten. Zwei Stationen der Erosion dieses Bildes (in Reformation und Pietismus) seien exemplarisch genannt. Theologisch engagierte Geschichtsschreiber stellten historiographische Gegenmodelle in den Raum.

Die Reformatoren, allen voran Luther und die Autoren der Magdeburger Centurien um Matthias Flacius, die dieses bahnbrechende Quellenwerk zwischen 1559 und 1574 herausgaben,³ polemisierten gegen die Papstkirche, indem sie einen garstigen Graben zwischen den Anfängen des Christentums und der nachfolgenden Kirchengeschichte zu erkennen meinten.⁴ Eine derartig antithetisch ausgerichtete Historiographie leistete dem Bild »reiner«, vorbildlicher Anfänge Vorschub, die im Laufe der Geschichte verdorben worden seien. Kirchengeschichte wurde als Verfallsgeschichte gelesen, als Entfremdung von authentischen Anfängen, welche erst die Reformatoren neu zur Geltung brächten.

Ausgelöst wurde diese Sicht von dem gleichermaßen schlagseitigen klassisch katholischen Geschichtsmodell, dessen Wurzeln in die Alte Kirche zurückreichten, beispielsweise zu Euseb, Irenäus und Hegesipp. Durch apostolische Sukzession sei die Kirche mit den Anfängen in Jesus verknüpft und als Verwalterin übernatürlicher Wirklichkeit dem historischen Wandel im Wesentlichen entzogen. Die institutionalisierte Papstkirche verwalte ewige Sakramente, eine reine Lehre und sichere so die Unversehrtheit der übernatürlichen Dimension des Christentums. Der die Geschichte kennzeichnende Kampf zwischen Gut und Böse, manifest in Angriffen auf die Kirche durch Ketzer und Verfolger, rüttele lediglich an dieser zeitlosen Statik.

Bereits Hegesipp hatte diese Sicht in der Mitte des 2. Jahrhunderts vorbereitet. Auf seinen Reisen durch die Großstädte des römischen Reichs hatte er verschiedene Christengemeinden aufgesucht und zu erkennen gemeint, dass dortige Führungsfiguren seit den Aposteln eine einheitliche Lehre kontinuierlich überliefert hätten (Eusebius, Hist. Eccl. 4.22.2–3). In Rom beispielsweise traf er um 160 n.Chr. auf Anicet, der mit den Beziehungen der römischen Hausgemeinden zu Gemeinden anderer

2 Vgl. zu diesem Abschnitt z.B. *Peter Lampe*, Induction as Historiographical Tool: Methodological and Conceptual Reflections on Locally and Regionally Focused Studies, *Annali di Storia dell'Esegesi* 30/1 (2013) 9–20, hier bes. Abschn. II.

3 *Matthias Flacius et al.*, *Ecclesiastica Historia* (Magdeburger Centurien), Basel: Oporinus, 1559–1574. Leicht zugänglich online: <http://www.mgh-bibliothek.de/digilib/centuriae.htm>.

4 Dazu z.B. *Gerhard Ebeling*, *Studium der Theologie: Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 2012, 69–82, wo auch das katholische Geschichtsbild diskutiert wird, gegen das die Reformatoren sich wandten.

Städte betraut war und sich so auch um auswärtige Gäste kümmerte.⁵ Hegesipp stellte zufrieden fest, dass Anicets Lehransichten den seinen entsprachen. Nicht erwähnte er, dass Anicet, wiewohl eine Führungsfigur in Rom, damals nicht der einzige herausragende Repräsentant christlicher Tradition in der Welthauptstadt war, geschweige denn bereits ein monarchischer Bischof, der im Namen der Christen der Stadt Rom hätte sprechen können. Um 160 n.Chr. existierte das stadtrömische Christentum in verschiedenen Einzelgruppen, die über die Stadt verstreut sich in Hausgemeinden trafen, so dass im 2. Jahrhundert eine bunte Vielfalt von Glaubenslehren in der stadtrömischen Christenheit herrschte.⁶ Hegesipps Sicht, geprägt vom Kontakt mit seinem Gastgeber Anicet, war reduktionistisch. Darüber hinaus bleibt eine apostolische Sukzession (ἰσχυρὰ), ein angeblich treues und kontinuierliches Übermitteln reiner Lehre in Rom seit den apostolischen Anfängen, ein Postulat, für das Hegesipp keinen Beweis antritt. Er kann keinen Träger apostolischer Tradition vor Anicet, das heißt, vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, mit Namen benennen. Der Grund ist einfach: Es gab keine einlinige Kette von lehrmäßig »authentischen« Individuen, die – einer nach dem anderen – den Staffelnstab einer solchen apostolischen Tradition weitergereicht hätten. Eine Vielheit von Menschen überlieferte – und kreierte – in den stadtrömischen Hausgemeinden ein breites Spektrum christlicher Traditionen.

Ein letzter Grund schließlich entlarvt Hegesipps Geschichtssicht als fiktiv. Selbst wenn es eine einsträngige Kette nacheinander treu überliefernder Traditionsträger gegeben hätte, bleibt das Problem, was sie eigentlich übermittelt hätten. Eine einheitliche apostolische Doktrin gab es zu Beginn des Christentums nicht. Paulus hatte sich mit Petrus beim Antiochenischen Zwischenfall (Gal 2) heftig zerstritten. Nicht einmal über den Umfang des Apostelkreises war man sich im 1. Jahrhundert einig. Waren Apostel nur die Zwölf (Lukas) oder zum Beispiel alle, die eine Ostervision erlebt und sich dadurch zur Mission hatten berufen lassen (Paulus, z.B. 1Kor 15; Röm 16,7)? Das sog. Jerusalemer Apostelkonzil (Gal 2) hatte tiefe theologische Gräben zwischen Fraktionen gezeigt, die sich über den Geltungsbereich der Tora stritten. Die Christologien, auch die frühen, liefen auseinander. Im vorpaulinischen Philipperhymnus (Phil 2) zum Beispiel wurde früh in Aufnahme des jüdischen Sophiamythos die Präexistenz Jesu behauptet, während in Röm 1,3–4 eine alte judenchristliche Zweistufenchristologie nachzuhallen scheint, nach der Jesus, »geboren aus dem Samen Davids«, erst mit der Auferstehung in die Gottessohnschaft eingesetzt wurde. Jedes der Evangelien vertrat ein eigenes Profil, wie seit dem Aufkommen der redaktionsgeschichtlichen Methode und des Narrative Criticism überdeutlich wurde. Das matthäische Christentum, das der Toraobservanz weiterhin verpflichtet war, aber zugleich sich der Heidenmission öffnete (wohl unter dem Toravorzeichen, wenn Mt 28,19 neben 5,17f. gelegt wird), stand den Gegnern des Paulus in Galatien eine Generation vorher theologisch allem Anschein nach näher als Paulus. Der Johannesapokalyptiker pole-

5 Siehe *Peter Lampe*, *From Paul To Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis/London 2010, 403.

6 Siehe ausführlich *Lampe*, *From Paul* (s.o. Anm. 5), bes. 357–408.

misierte in seinen Sendschreiben (Off 2–3) gegen im Wesentlichen vom Paulinismus geprägte Gemeinden des westlichen Kleinasien und fand für Paulus keinen Apostelplatz im himmlischen Jerusalem (21,14). Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Was die spätantike Kirche – gewollt oder ungewollt – kanonisierte, war die Heterogenität des Neuen Testaments, nicht eine monolithische Lehre, die von den Aposteln den späteren Kirchenführern »rein« übermittlelt worden wäre. Eine solche Geschichtsfiktion freilich half, die Machtpositionen der Führungsfiguren zu stabilisieren: Für Rom zum Beispiel wurde Hegesipps Fiktion im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts zu einem römischen »Bischofskatalog« ausgebaut (Irenäus, Haereses 3.3.3), der behauptet, dass die Kette treuer Übermittler apostolischer Tradition in Rom eine nahtlose Sukzession zwölf namentlich genannter Kirchenführer war, die den Apostel Petrus mit Eleutherus von Rom (ca. 175–189 n.Chr.) verband. Die Liste lässt sich nicht durch die Quellen, die der fiktiven Kette zeitgenössisch gewesen wären, abdecken, ja sie läuft ihnen zuwider.⁷ Sie entstand vielmehr just dann, als in Rom der Monepiskopat sich herausbildete.

Wenn wir weder das klassisch protestantische Geschichtsbild eines Verfalls anfänglicher Orthodoxie in Heterodoxie noch das klassisch katholische eines durch die Zeit hindurch mehr oder weniger stabilen Orthodoxiekontinuums, flankiert von irritierenden Häresien, uns zu eigen machen, ist für die ersten beiden Jahrhunderte folgendes Modell adäquater: Seit den frühen nachösterlichen Anfängen lebten Gruppen mit verschiedenen Glaubensansichten und Glaubenspraktiken nebeneinander her – in einem trotz unterschiedlicher Sichtweisen aufs Ganze gesehen relativ unkomplizierten Verhältnis. Der Grund für letzteres lag nicht darin beschlossen, dass diese frühchristlichen Gruppen besonders tolerant gewesen wären, sondern darin, dass sie schlicht oftmals nicht vom Anderssein der anderen wussten. Höchstwahrscheinlich kannte Lukas das Matthäusevangelium nicht, Paulus und Markus nicht die Logienquelle Q. Dezentral organisiert, manifestierte sich christliches Gemeinschaftsleben in den ersten beiden Jahrhunderten ausschließlich in verstreuten Kleingruppen: in über das Reich und seine Städte verstreuten Hausgemeinden, die sich im Rahmen privater Wohnungen und Häuser von gastfreundlichen Glaubensgeschwistern trafen. In diesem dezentralen Netz nahmen die Gruppen nur gelegentlich Ärger erregende Reibung mit dem Anderssein anderer Gruppen wahr und zogen trennende Demarkationslinien – wie im Falle Marcions im Jahre 144⁸ und in der Hauptstadt Rom vermehrt seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, als sich dort der Monepiskopat herausgebildet hatte.⁹

7 Siehe zu den Einzelheiten *Lampe*, From Paul (s.o. Anm. 5), 403–406.

8 Dazu *Lampe*, From Paul (s.o. Anm. 5), 392–393.

9 Siehe ausführlich für die Hauptstadt *Lampe*, From Paul (s.o. Anm. 5), 385–408.

In heutiger Forschung spiegelt sich nicht selten ein Wertschätzen der lange Zeit mit dem Ketzerstigma belegten heterodoxen spätantiken Gruppen, etwa in Elaine Pagels Büchern zu gnostischen Kreisen.¹⁰ Doch dergleichen Rehabilitationsbemühen ist nicht neu. Bereits 1699/1700 veröffentlichte der pietistische Theologe Gottfried Arnold sein bahnbrechendes Werk »Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688«. ¹¹ Provozierend behauptete er, dass oft die sog. Häretiker den authentischen Glauben und eine echte Spiritualität vertreten hätten, während die etablierten Kirchen mit hierarchischen Ämtern und Dogmatismus die christliche Wahrheit institutionell zu verobjektivieren versucht und so erstarrt hätten. Der das Subjektive bei der Wahrheitssuche betonende Pietist schwang Ketzergeschichte als Waffe. Auch wenn sein Buchtitel es verhiess, gänzlich »unparteyisch« war das Opus nicht. Arnolds pietistischer Bias mag – auch für heutige Schüler – die Frage aufwerfen, wo denn *unser* Bias sitzt, wenn wir ggf. frühchristliche Heterogenität nicht als eine Not, sondern als eine Tugend des Kanons begrüßen. Spiegelt sich postmodern-relativistisches Geprägtsein? So wie sich im historiographischen Verfallsmodell der Reformatoren deren Frontstellung gegen die Papstkirche spiegelte, oder im Geschichtsbild der Papstkirche das Bestreben der Selbstlegitimation?

Die Heterogenität frühchristlicher Gruppen stellt nur eine Seite dar. Theologisch spannender wird es – und schwerer für viele zu akzeptieren –, wenn nicht heterogene Gruppen, sondern inkonsistente Heterogenität innerhalb der Theologie eines einzelnen Autors in den Blick genommen wird. Als Heikki Räisänen, heutiger Altmeister der finnischen Neutestamentler, zu Beginn der 1980er Jahre sein Buch »Paul and the Law«¹² für den Druck vorbereitete, das schonungslos Widersprüche und Brüche in der (Rechtfertigungs-)Theologie des Apostels Paulus offenlegte, kommentierte Martin Hengel auf einem Tübinger Symposium bissig, hier belle der Hund den Mond an.¹³ Es hagelte aus verschiedenen Windrichtungen Kritik an Räisänen,¹⁴ denn sein Finger stocherte mit Recht in einer schmerzhaften Wunde.

10 Zum Beispiel *Elaine Pagel*, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, New York 2003; *The Gnostic Gospels* (1979), Harrisburg, PA ²1992; *dies.*, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, zusammen mit *Karen L. King*, New York 2007.

11 Leicht zugängliches Faksimile der Ausgabe von 1729 (Frankfurt: 1729) in den *Library of Congress Digital Collections*: http://lcweb2.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=rbc3&fileName=rbc0001_2010houdini13674page.db.

12 Tübingen (1983) ²1987.

13 Eigenes Ohrenzeugnis. Räisänen war nicht zugegen. Zur Größe Hengels gehört, dass er das Buch gleichwohl in seiner WUNT-Reihe erscheinen ließ. Das Symposium fand 1982 statt, noch bevor die Erstauflage des Buches erschien.

14 Vgl. z.B. *Teunis E. van Spanje*, *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*, Tübingen 1999.

Gleichwohl sollen an dieser Stelle nicht Probleme der Rechtfertigungs- und Gesetzeslehre des Paulus beschäftigen, sondern ein Beispiel der Heterogenität beleuchtet werden, das in der Kirchengeschichte die konfessionellen Abgrenzungen besonders mit beförderte: die Interpretation des Abendmahls. Dabei muss nicht einmal der Gesamtkanon in den Blick genommen werden, um spannungsreiche Heterogenität zu entdecken; vielmehr reichen zunächst Paulustexte (1Kor 10,14–22; 11,17–34). Auch reicht es, sich auf die Frage zu beschränken, wie die Präsenz des gekreuzigten und auferstandenen Christus in diesem Mahl gedacht wurde, während wir andere Aspekte dieser vielschichtigen Abendmahlstexte ausblenden.

2 Das Gemeinschaftsmahl der Eucharistie als Trennfaktor?

In der vorpaulinischen Abendmahlstradition von 1Kor 11,24–25 wird das Abendmahl – ein in Gemeinschaft eingenommenes Sättigungsmahl im Urchristentum – noch als reines *Erinnerungsmahl* vorgestellt.¹⁵ Der Kelch, aus dem gemeinsam getrunken wird, deutet auf den neuen Bundschluss, der am Kreuz gestiftet wurde (V. 25); das Brechen des Brotes deutet zurück auf das Zerbrechen des Kreuzesleibs Christi im Tode auf Golgotha (V. 24).¹⁶ Mitnichten ist in diesem Frühstadium schon an eine Identität von Wein und Blut oder von Brot und Kreuzesleib gedacht, mitnichten schon an eine Präsenz des Gekreuzigten in Mahlelementen. Sehr bald jedoch, spätestens bei Paulus, kam eine Deutung auf, die nicht nur auf erinnerte Vergangenheit abhob, sondern eine besondere Christus*gegenwart* behauptete – wenn auch noch nicht eine Christuspräsenz in den Mahlelementen. In hellenistischer Umwelt lebende frühe Christen wie Paulus und die Korinther waren von der sog. *prinzipalen Realpräsenz*¹⁷ des *Kyrios Christos* während des Herrenmahles überzeugt: Der erhöhte Christus war, so wurde vorgestellt, im *Pneuma* (Geist) als

15 Vgl. zum Folgenden mit weiteren Ausführungen Peter Lampe, *Die Wirklichkeit als Bild*, Neukirchen-Vluyn 2006, 135–140.

16 Da 11,24 zu 11,25 und 10,16 parallel steht, ist »ist« (ἐστίν) nicht nur beim Kelch-, sondern auch beim Brotwort mit »bedeutet« zu übersetzen. Ferner 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. In dieselbe Richtung weist auch, dass der Parallellvers V. 25b (»dieses tut«) sich ebenfalls auf den liturgischen Akt, in diesem Fall auf Kelchnehmen und Danken bezieht (in der Breviloquenz von V. 25a fehlen die beiden Handlungen, sind jedoch aus V. 23f. zwingend zu ergänzen, damit V. 25a ein Prädikat erhält).

17 Vgl. zur Terminologie Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982, 373–374.

Princeps, Tischherr und Gastgeber personal zugegen,¹⁸ so dass in Gemeinschaft mit ihm das Mahl eingenommen wurde. Das Pneuma, das »in euch wohnt« (1Kor 3,16), wurde mit Christus identisch gedacht (2Kor 3,17), so dass Pneumapräsenz Christusgegenwart bedeutete.

In der hellenistischen Umwelt nahmen Teilnehmer an paganen kultischen Sättigungsmahlzeiten eine ähnliche Realpräsenz ihrer Gottheit an. Im 2. Jahrhundert n.Chr. zum Beispiel schrieb Aelius Aristides über die Sarapis-Kultmahlzeit: Gott Sarapis sei gegenwärtig inmitten derer, die sich in seinem Namen versammeln und Speisen zum Opfermahl mitbringen. Sarapis selbst sei Tischgenosse, Gastgeber und Leiter des Opfermahls.¹⁹

Für Paulus kam freilich noch eine besondere Nuance zur prinzipialen Realpräsenz hinzu. Nie konnte der Apostel den Erhöhten losgelöst von der Kreuzigung denken. Solange der eschatologische Vorbehalt galt (1Kor 11,26d), war der Erhöhte für die Christen immer zugleich der Gekreuzigte. Bereits das griechische Perfekt »Gekreuzigter« von 1Kor 2,2 vermittelte den Gedanken: Wird Christus verkündet, so als jemand, dessen Tod nicht nur (aoristisch) verging, sondern Gegenwart qualifiziert. Paulus kritisierte mit diesem Gedanken den pneumatischen Enthusiasmus der Korinther, der ausschließlich am Erhöhten interessiert war, das Kreuz dagegen als überwunden hinter sich gelassen zu haben meinte (vgl. 1Kor 4,8).

Kombinierte Paulus diesen Gedanken mit dem der prinzipialen Realpräsenz Christi im Herrenmahl, so ergab sich, dass in Gemeinschaft mit Christus das Abendmahl einzunehmen bedeutete, in die Tischgemeinschaft nicht nur des Erhöhten, sondern auch des Gekreuzigten einzutreten. Folgerichtig schrieb Paulus in 1Kor 10,16, dass im Abendmahl der Christ in die *Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten* gestellt werde. Eine solche Akzentsetzung lag umso näher, als die vorpaulinische Abendmahlstradition selbst deutlich auf den Kreuzestod abgehoben hatte (1Kor 11,23–25). Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten ausdrückend, formulierte Paulus in 1Kor 10,16: Der Kelch »bedeutet Gemeinschaft (Koinonia) mit dem Blute Christi«, das Brot »bedeutet Gemeinschaft mit dem

18 Vgl. z.B. die Formulierungen von 1Kor 10,21: »Den Kelch des Herrn trinken ... am Tisch des Herrn Anteil haben«. Darüber hinaus vermittelte jeder liturgische Leiter des eucharistischen Mahls dadurch, dass er die in der *ersten* Person gehaltenen Herrenworte von 1Kor 11,24f. sprach, den Eindruck, Christus selbst teile Brot und Wein aus. Angesichts der Geistpräsenz stellte dies für Paulus nicht bloße Rhetorik dar. Auch dem typologischen Midrasch von 1Kor 10,1ff. zufolge wird in der Eucharistie »zum Geist gehörende, vom Geist (= Christus) gegebene« Nahrung gegessen und getrunken (1Kor 10,3f.).

19 Aelius Aristides, Sarap. 54,20ff (ed. Dindorf); siehe weiter *Peter Lampe*, Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34), ZNW 82 (1991) 183–213, hier v.a. 196f. mit Anm. 40 und 49. Paulus selbst zieht in 1Kor 10,18–22 eine Parallele zwischen Herrenmahl und pagan-kultischen Opfermahlzeiten.

(Kreuzes)leib Christi«, was dem paulinischen Selbstverständnis des Mit-Christus-Mitgekreuzigtseins entsprach (z.B. 2Kor 4,10; Gal 6,17.19; Phil 3,10; Röm 6,3–6). Die Alternativübersetzung von *Koinonia* in 1Kor 10,16 wäre: »*Teilhabe* am Blute Christi« beziehungsweise »am Leibe Christi«, was auf Christuspräsenz in den Mahlelementen hindeuten würde. Doch dagegen spricht der unmittelbare Kontext: In 10,20 kann das griechische *koinonoi* nur »Leute, die *mit* den Dämonen in *Gemeinschaft* stehen« heißen. Denn Opfernde haben nicht *an* den Dämonen, sondern sie haben *mit* den Dämonen zusammen an den Opfern teil, die diesen dargebracht werden, was zur *Gemeinschaft mit* den Dämonen führt.²⁰

Gleichermaßen auf den Kreuzestod legt Paulus den Akzent in 1Kor 11,26, wenn er die vorpaulinische eucharistische Tradition mit eigenen Worten zusammenfasst: Wenn immer die Christen das eucharistische Brot essen und aus dem einem Kelch trinken, »verkünden« sie den Tod Christi.²¹

Wer am eucharistischen Mahl teilnimmt, wird also nicht nur in die *Koinonia* des im Abendmahl gastgebenden erhöhten Kyrios gestellt, sondern auch in die Gemeinschaft des Gekreuzigten. Dadurch, dass der Gekreuzigte selbst gegenwärtig ist, wird sein Tod im Ritus präsent. Der Ritus setzt die Zeitdifferenz zwischen Golgatha und Sakramentsteilnahme außer Kraft.²²

Christuspräsenz in den *Elementen* von Brot und Wein ist so jedoch noch nicht ausgesagt. In 1Kor 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 (1Kor 11,25); noch gilt nicht, dass das Brot der Leib ist. 1Kor 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 1Kor 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 ge-

20 Paulus rechnet damit, dass pagane Opfer nicht, wie von den Opfernden intendiert, Göttern, sondern de facto Dämonen dargebracht werden. Siehe weiter *Peter Lampe*, Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse, in: *Armin Lange u.a.* (Hg.), *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, 584–599.

21 »Verkünden« ist für Paulus ein kraftvolles Vergegenwärtigen. Nach 1Kor 1,18–2,5 kommt im Verkündigen 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 Hörer verändert.

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

speist wird und der vor allem als Gekreuzigter zu denken ist, gibt Paulus' Auffassung besser wieder als die der Christuspräsenz in den Abendmahls^{elementen}.²³

Die Vorstellung von der Präsenz des gekreuzigten Christus in den Abendmahls^{elementen} von Brot und Wein ist erst in Joh 6,52–58 zu greifen, allerdings nur in einer vorredaktionellen Schicht;²⁴ möglicherweise, obwohl unentscheidbar, auch schon in Markus 14,22.²⁵ Mit fortschreitender Parallelisierung von Brot- und Kelchwort wurde nun die Identität (und nicht nur eine symbolhafte Ähnlichkeit) von eucharistischem Wein und am Kreuz vergossenem Blut sowie von gebrochenem Brot und Kreuzesleib behauptet.

Auf dieser letzten Stufe des Deutungsprozesses wurde mithin vor dem Tabubruch²⁶ des Verzehens eines Menschen nicht zurückgeschreckt. Religiöse Rituale spielen oftmals mit dem *fascinum* des Feuers, des Skandalösen, ohne zu versengen: Das Ritual bricht Tabus in sozial akzeptabler Weise, damit sozial schädliches Tabuverletzen außerhalb des Rituals unterbleibt – den römischen Saturnalien nicht unähnlich: Einmal im Jahr wechselten Herren und Sklaven die Rollen. Der Sklave durfte den Boss spielen, was ihm die Rückkehr in den Sklavenalltag erleichterte. Das Ritual *stabilisierte* das von den Herren etablierte soziale Normsystem, indem es in entschärfter Weise die Norm *brach*.

Welche hermeneutischen Schlussfolgerungen lassen sich ziehen? Die Skizze zeigt, dass im Kanon, ja selbst bei ein und demselben Autor (Paulus) verschiedene Eucharistiedeutungen nebeneinander stehen konnten. Bereits im neutestamentlichen Kanon versammelten sich die Referenztexte für alle späteren, von den Konfessionen vertretenen Abendmahlslehren; letztere bieten eine Palette vom bloßen Erinnerungsmahl bis hin zur Transsubstantiation. Der widersprüchliche Reichtum des historisch gewachsenen Kanons spiegelt den Reichtum des ökumenischen Christentums und kanonisiert an diesem Punkt *nicht* das Rechthaben-Wollen der Einzelkonfession. Kanonisiert ist ein Nebeneinander, welches sich – angesichts des Gemeinschafts-Charakters der Eucharistie –

23 Gegen z.B. *Klauck*, Herrenmahl (s.o. Anm. 17), 374.

24 Der Endredaktor selbst distanziert sich von diesem materiellen Verständnis, indem er es spiritualisiert: »Der Geist gibt Leben, das Fleisch nützt zu nichts. Die Worte, die ich (=Jesus) (in den vorangegangenen Versen) zu euch sprach, sind Geist« (6,63). D.h., diese Worte müssen metaphorisch, symbolisch, nicht wörtlich verstanden werden. Justin im 2. Jh. dagegen scheint das materielle Verständnis akzeptiert zu haben (Apol. 1,66,2).

25 Da für *Paulus* (1Kor 11,24) selbst die Gleichung *eucharistisches Brot = Kreuzesleib* und mit ihr die Lesart »dieses ist mein Leib« aus den o.gen. Gründen nicht in Frage kommt, ist für ihn der Opfertod Christi im Ritual auch nicht *wiederholbar*: »Ein für alle Mal« starb Christus am Kreuz in Jerusalem (Röm 6,10). Der sakramentale Akt vermag diesen Tod lediglich zu vergegenwärtigen.

26 Vgl. dazu *Gerd Theißen / Annette Merz*, Der historische Jesus, Göttingen²1997, 384–385.

zu einem versöhnten Miteinander entwickeln sollte, bei dem alle an denselben Mahltisch treten und Gemeinschaft leben, obwohl sie zum Teil unterschiedliche Deutungskategorien im Kopf mit sich tragen. Vielleicht werden sich die Konfessionen einmal auf einen Minimalnenner bei der Abendmahlsdeutung einigen können, zum Beispiel auf den, dass während des Mahls das Pneuma, das mit dem erhöhten Christus in eins ist, in besonderer Weise anwesend ist und Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander stiftet. Der Minimalnenner verwehrt dem 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 (1Kor 11,17–34), lebenswichtiger als ein neugieriges Ausfasern des *Wie*. Bedeutsamer als das Wie der Präsenz war ihm ihre 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 zu denken sich getrauen. Nicht über Heterodoxie regt sich Paulus in 1Kor 11 auf, sondern über Heteropraxie (s.u. 3), über das lieblose, Gemeinschaft zerstörende Behandeln anderer Gemeindeglieder, die vom eucharistischen Sättigungsmahl hungrig aufstehen müssen.

Fazit: Bereits in den neutestamentlichen Schriften des ersten Jahrhunderts leuchtet eine atemberaubende Buntheit der Traditionen auf, die nicht als Mangel, sondern als Reichtum begriffen werden kann. Kanonisiert wurde im Neuen Testament eine Vielfalt, was weitreichendere theologische Folgen zeitigen müsste, als die Konfessionen bislang bereit sind, sich einzugestehen. 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 sich in den nächsten fünfhundert Jahren einmal von dieser schlichten Einsicht leiten lassen und in versöhnter Vielfalt gemeinsam an einen Tisch treten. Die Gemeinden um den Abendmahlstisch dürfen farbenfreudig sein wie das Buch, das auf diesem liegt.

Dass das auf Gemeinschaft angelegte eucharistische Mahl in besonderer Weise Konfessionen trennte – eine bittere Ironie –, zeigt die Brisanz des Abendmahlsbeispiels. Es zeigt 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 nebeneinander stehen, ohne dass Paulus darin einen Widerspruch entdeckt hätte. Insofern eignet dem Abendmahlsbeispiel auch Repräsentanz. Denn insgesamt, so sahen wir, wurde wegen dogmatischer Differenzen in den ersten 150 Jahren des Christentums nur in Ausnahmefällen die Koinonia gekündigt.²⁷

3 Trennung nicht wegen dogmatischer Differenzen, sondern wegen Verhaltensweisen

1Kor 11,17–34 zeigte, liebloses Nicht-Aufeinander-Warten beim sättigenden Abendmahl führte zu Spaltungen (σχίσματα) in Korinth, nicht etwa Lehrdifferenzen. Einige Mitchristen wurden nicht satt, was die anderen, gesättigt und teilweise gar beschwipst, wenig störte. Ähnlich hatten sich Apostelparteien in Korinth formiert (1Kor 1–4), die je einen Apostel auf den Schild hoben, wahrscheinlich weil er die jeweiligen Parteigänger in den Christenglauben eingeführt hatte. Neben Petrus und Apollos war Paulus so ohne sein 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 überhaupt menschliche Apostel heroisiert wurden, die Parteien sich gegeneinander aufblähten und jeweils auf die anderen Parteien herabblickten. Dieser lieblose Personenkult spaltete, so dass der Apostel erneut von Schismen (σχίσματα) in der Gemeinde sprechen musste (vgl. 1Kor 11,18 mit 1,10f).

Ein Kapitel weiter exkommunizierte Paulus einen Übeltäter, der eine Form der Inzucht pflegte, die auch in der paganen Umwelt verpönt war (1Kor 5). Hier zog Paulus selbst die Trennungslinie, weil er fürchtete, andere in der Gemeinde könnten in ihrem Verhalten angesteckt werden. Ähnlich schleuderte er in 2Kor 10–13 ein Anathema gegen sog. Fremdmissionare, in Korinth zugereiste pneumatisch-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 eigenes visionär-ekstatisches Erleben, namentlich ein extrakorporelles »Himmelsreise«-Erlebnis (2Kor 12), lieber gar nicht reden wollte²⁸ bzw. Geistesgaben ausschließlich in den Dienst der Gemeinde zu stellen empfahl, anstatt sich selbst damit zu beweihräuchern und zu brüsten (1Kor 12), stellten jene – für Paulus' Geschmack – zu sehr ihre Pneumata selbstbrühmend heraus und höhnten über Paulus, dass er kein richtiger, vom Geist begabter Apostel sei. Dass diese Fremdmissionare wie die Gegner im Galaterbrief in der Lehre von Paulus abgewichen wären, indem sie Toragehorsam auch von Heidenchristen einforderten (s.u.), ist nicht ersichtlich.

Im 2./3. Jahrhundert sollte den Montanisten Ähnliches widerfahren wie den korinthischen Fremdmissionaren. Dogmatisch unterschieden sie sich nicht von den übrigen Gemeinden. Sie praktizierten jedoch ihre Prophe-

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

tie auf betont ekstatische Weise. Auch ließen sie in ihren Orakeln Gott unvermittelt in der ersten Person sprechen, was Montanus den Spott einbrachte, er würde sich selbst als Gottheit gerieren. Zu allem Überflus nahmen Frauen einflussreiche Positionen in ihren Gemeinden ein. Eben diese Praxeis riefen Gegner auf den Plan.

Bei Paulus' Konflikt mit seinen »judaistischen« Gegnern, die ihm in seine neugegründeten Gemeinden nachreisten und die Heidenchristen davon zu überzeugen suchten, auch die Tora zu befolgen, damit sie vollgültige Christen werden könnten, schien es vordergründig ebenfalls nur um Praxis zu gehen: um toraobservantes Verhalten. Doch stand für Paulus hier zugleich die soteriologische Lehre auf dem Spiel: Reicht das Vertrauen auf Christus und seine Heilstat vollends aus, oder muss auch der Sinaibund mitsamt seinen Vertragsklauseln, der Tora, eingehalten werden? Falls ja, würde für Paulus dadurch die Heilstat Christi geschmälert. In Gal 1,8f. schleuderte er deshalb ein Anathema aufgrund eines für ihn zentralen Lehrdissenses.

Ähnlich brach er beim Antiochenischen Konflikt mit Petrus (Gal 2), weil dieser trotz seiner vorher gelebten Torafreiheit bei der Ankunft der strikt toratreuen Jakobusleute dafür plädierte, dass die Antiochener um der Einheit der Gemeinde willen die diätischen Vorschriften der Jakobusleute für die Zeit des Besuches übernehmen. Für Paulus war damit der Status confessionis eingetreten, während Petrus den Fall scheinbar so beurteilte, wie Paulus es später in Röm 14f. tat: Für Petrus war hier offensichtlich nicht eine soteriologische Grundsatzfrage zu diskutieren, sondern pragmatisch eine Frage der Liebespraxis, bei der auch einmal auf Freiheit verzichtet werden kann, wenn damit »schwächeren« Mitchristen geholfen und die Koinonia in der Gemeinde bewahrt werden kann.

Fazit: Wird von der Frage der soteriologischen Rolle der Tora abgesehen, wurden Trennlinien v.a. dann gezogen, wenn Praxeis missfielen, weil sie Agape vermissen ließen beziehungsweise übersteigerte Eigensucht verrieten, weil sie die moralische »Reinheit« der Gemeinde (1Kor 5) zu gefährden schienen oder eine Praxis der Geistesgaben Anstoß erregte. Nicht von ungefähr schleuderte Paulus in 1Kor 16,22 ein Anathema für den Fall, dass »jemand den Herrn nicht liebt (φιλέω)«. Damit wies er nicht auf Lehrdifferenzen als Trennungskriterium zwischen Christen, 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. Programmatisch schreibt Matthäus (7,21): »Nicht jeder wird in das Reich der Himmel eingehen, der zu mir sagt: Herr, Herr«, also das richtige Bekenntnis pflegt, »sondern der den Willen meines Vaters in den Himmeln tut.« Heteropraxie vermag zu scheiden, während Orthodoxie allein die Einheit der Geretteten nicht zu konstituieren vermag. Die Herausforderung des Logions Mt 7,21 besteht darin, dass beide, Orthodoxie und Orthopraxie, notwendige Bedingungen für den »Eintritt ins Himmelreich« und so implizit für christliche Koinonia dar-

stellen, aber beide je für sich keine hinreichenden Bedingungen. Erst ihre Kombination stellt eine hinreichende Bedingung dar.

4 Heterogene Glaubensvorstellungen als theologische Notwendigkeit?²⁹

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, nicht in Aussageform. 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 des Gläubigen in die Bescheidung. »Der Mensch hat keine Macht, den Wind aufzuhalten« (8,8).³⁰

Auch Paulus wusste um die Relativität von Theologie als einem Reden unter dem Kreuz. Das heißt, theologisches Reden konnte für ihn nie Absolutheit beanspruchen, sondern immer nur »mit Zagen und viel Zittern« (1Kor 2,3) als etwas Fragmentarisches und in situationsgebundene Briefe Zerstückeltes verantwortet werden.

Ein Beispiel sei genannt. Zu Paulus' Verzicht auf eine ausgefeilte Dogmatik »aus einem Guss« gehörte, dass er mehrere soteriologische Konzepte relativ unverbunden nebeneinander stellte. Soteriologie entfaltet er in verschiedenen Sprachhorizonten: im *taufsprachlich-partizipatorischen* (Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus: Röm 6), im *forensischen* (Rechtfertigung), im *kultischen* (Bund stiftender Opfertod: 1Kor 11,25 in Aufnahme von Ex 24; darüber hinaus Christus als Ort der Sühne, vermittelnd zwischen Gott und Menschen: Röm 3,25 in Aufnahme von Lev 16); im unkultischen der *Stellvertretung* (Jes 53; hierher und weniger in kultischen Zusammenhang gehören alle ὑπέρ-Aussagen³¹); im *ökonomisch-rechtlichen* (Lösegeld: 1Kor 6,20; 7,23) und im *politischen* (Versöhnung: Röm 5,11; 2Kor 5,18f.). Das Nebeneinander der Kategorien (»Währungen«) bedeutet für ihn nicht, dass sie nicht mit-

29 Siehe zum Folgenden *Lampe*, Wirklichkeit als Bild (s.o. Anm. 15), 88–91.

30 Vgl. auch z.B. 8,17: »Selbst wenn der Weise meint: ›Ich weiß es‹, kann er's nicht finden«. »Wie du den Weg des Windes nicht kennst ..., vermagst du Gottes Tun nicht zu überblicken, der alles wirkt.« (11,5) »Wer hat in der Ratsversammlung des Herrn gestanden, dass er sein Wort gesehen und gehört hätte?« (Jer 23,18) »Hast du die Weisheit an dich gerissen?« (Hiob 15,8) Ähnlich Jes 40,13 LXX; Röm 11,34.

31 Siehe *Peter Lampe*, Human Sacrifice and Pauline Christology, in: *Karin Finsterbusch u.a.* (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden/Boston 2007, 191–209.

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

Dem zentralen Evangeliumsinhalt, einem Gekreuzigten, entsprach für ihn die Form eines vom Kreuz, das heißt, von Vorläufigkeit und Schwäche (ἀσθένεια) gezeichneten Verkündigens. Theologie auf der Basis des »Wortes vom Kreuz« (1Kor 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 domestizierbaren Gott zu reden – nicht einholbar von einer Theologie, die Gott die Freiheit lässt, möglicherweise anders zu sein, als sie ihn definiert.³²

Wenigstens latent waren Juden- und Christentum, aber auch der Islam seit jeher sich bewusst, dass sie mit ihren Gottesaussagen lediglich Gottesmodelle 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 sperrt 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.³³

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 und damit tötenden Buchstaben werden zu lassen (vgl. 2Kor 3,6), was in der Praxis gleichwohl oft geschieht.

5 Schlussfolgerungen

Angesichts der genannten frühchristlichen Befunde ist die Ökumene gut beraten, (1.1) Lehrdifferenzen auf ihre Kononia-Relevanz hin neu zu befragen: Lässt sich Gemeinschaft leben, obwohl unterschiedliche Lehransichten gehegt werden? Leitfrage: Lassen sich bestimmte Lehren im

32 Siehe zu Paulus' kreuzestheologischer Einsicht in die Begrenztheit theologischen Redens weiter *Peter Lampe*, *Theological Wisdom and the »Word about the Cross«*: Interpretation 44, 1990, 117–131, bes. 122–125.

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

Hinblick auf die Koinonia als Adiaphora einstufen? Lässt sich konkret zum Beispiel gemeinsam Abendmahl feiern, obwohl die Teilnehmer wissen, dass sie das Wie der Christuspräsenz im Sakrament oder auch die kirchlichen Ämter anders verstehen? Es ginge dabei nicht darum, die dogmatischen Unterschiede und damit konfessionelle Identitäten zu verwischen, sondern mit der klaren Einsicht in dieselben *trotzdem* Koinonia zu leben. Denn alle wissen demselben Kyrios sich im Mahl verbunden. Das Neue Testament, das Heterogenität von Glaubensinhalten als Norm – als Kanon – vorstellt, ruft dazu auf, so radikal zu denken.

(1.2) Neben der – dogmatischen wie auch ethischen – *Lehrebene* ist die pragmatische Dimension noch klarer ins Auge zu fassen: *das tatsächliche Handeln*, das für die Konstitution von Einheit und den Vollzug von Trennung dem Neuen Testament zufolge ebenso wichtig ist wie dogmatische Bekenntnisinhalte oder ethische Lehrsätze. Konkret ist zu fragen, wieweit *gemeinsam* Handlungsfelder beackert werden können, obwohl Differenzen in der Lehre bestehen. Als Kriterium für gemeinsam mögliches authentisches Handeln gibt das Neue Testament vor allem die Agape vor. Was treibt sie, was nicht?

(2) Was für den interkonfessionellen Bezug gilt, könnte *cum grano salis* auch für das interreligiöse Begegnen bedeutsam sein. Im vollen Bewusstsein der Differenz in den religiösen Glaubensinhalten – ohne Aufgabe der eigenen Identität – ist zu fragen, wieweit gemeinsame Handlungsfelder erschlossen werden können und auf diese Weise ein Stück interreligiöse Gemeinschaft gelebt werden kann. In der derzeitigen Flüchtlingshilfe gibt es Ansätze zu solchen Kooperationen auf der pragmatischen Ebene. Mit Kreativität lassen sich weitere *gemeinsame Handlungsfelder* erschließen. Multikulturalismus heißt dann nicht, kulturelle und religiöse Eigenidentität zu verlieren, sondern gemeinsames Leben und Handeln trotz unterschiedlicher religiös-kultureller Ansichten zu versuchen – und dabei sich auf nicht-religiöse Spielregeln zu einigen, in Deutschland auf die unseres Grundgesetzes.

Dr. Peter Lampe ist Professor für neutestamentliche Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.