

Vielfalt als intrinsisches Merkmal frühen Christentums (1./2. Jh.)

Peter Lampe, Heidelberg

Seit der Spätantike, zurückgehend auf nicht zuletzt Hegesipp, Ire-näus und Eusebius, hielt sich lange die Sicht,¹ das frühe Christentum habe eine weitgehend homogene Größe dargestellt, die Ketzergrop-pen lediglich an den Rändern zu erodieren vermochten. Apostoli-sche Sukzession habe die Kirche mit Jesus verknüpft und so eine weitgehend einheitliche Lehre garantiert. Die Kirche verwalte eine reine Lehre, zeitlose Sakramente und sei gegen historisches Ver-ändern mehr oder weniger immun. Ein stabiles Orthodoxie-Kon-tinuum, nur flankiert von irritierenden Heterodoxien, durchziehe die Zeit.

Hegesipp (2. Jh.) hatte diese Geschichtssicht vorbereitet. Er hat-te verschiedene christliche Gemeinden bereist und nahm an, dass die leitenden Personen vor Ort seit den Aposteln eine einheitliche Lehre getreulich tradiert hätten (Eusebius, *Hist. Eccl.* 4,22,2–3). In Rom etwa wurde er um 160 n. Chr. von Anicet bewirtet,² um zu-frieden festzustellen, dass dessen Lehrmeinungen den eigenen ent-sprachen. Nicht erwähnte er, dass Anicet – obwohl eine Führungs-figur in Rom, die mit den Außenkontakten der stadtrömischen Christen betraut war – damals nicht der einzige Vertreter christli-cher Überlieferung in der Welthauptstadt war, geschweige denn be-reits ein monarchischer Bischof, der für alle Christen der Stadt hätte sprechen können. Um 160 n. Chr. existierte das stadtrömi-

¹ 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* (30:1/2013), S. 9–20, hier bes. Ab-schnitt II; Ders., „Das Neue Testament als kanonisierte Heterogenität. Eine Vielheit von Glaubensansichten setzt nicht notwendig die Vielheit getrennter Gemeinschaften aus sich heraus“, in: *Ökumene im Religionsunterricht*, hg. von Stefan Altmeyer, Ru-dolf Englert, Helge Kohler-Spiegel, Elisabeth Naurath, Bernd Schröder, Friedrich Schweitzer (Jahrbuch der Religionspädagogik 32) Göttingen 2016, S. 25–39.

² Dazu Peter Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Continuum, Minneapolis/London ⁴2010, S. 403.

sche Christentum in verschiedenen Einzelgruppen, die über die Stadt verstreut sich in Hausgemeinden trafen und im zweiten Jahrhundert eine Vielfalt von Glaubenslehren vertraten.³ 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 keinen Träger apostolischer Überlieferung vor Anicet mit Namen nennen. Der Grund ist einfach: Es gab den

sche Christentum in verschiedenen Einzelgruppen, die über die Stadt verstreut sich in Hausgemeinden trafen und im zweiten Jahrhundert eine Vielfalt von Glaubenslehren vertraten.³ 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 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 Stafelstab einer solchen apostolischen Tradition an Anicet weitergegeben hätten. Eine Vielheit von Menschen überlieferte (modifizierte und kreierte) in den Hausgemeinden Roms ein breites Spektrum christlicher Traditionen. Aber auch ein zweiter, noch wichtigerer Sachverhalt lässt den fiktiven Charakter des Hegesipp'schen Geschichtsbilds erkennen. Selbst wenn es in jeder Großstadt des Reichs eine Kette nacheinander treu überliefernder Tradenten gegeben hätte, bleibt die Frage, was sie übermitteln hätten. Eine einheitliche Doktrin der Apostel gab es im Urchristentum nicht. Paulus hatte sich mit Petrus in Antiochien (Gal 2) heftig zerstritten. Nicht einmal über den Umfang des Apostelkreises waren die Christen des ersten Jahrhunderts sich einig. Waren Apostel die Zwölf (so Lukas) oder alle, die den Auferstandenen in einer Ostervision gesehen und sich so von ihm in die Mission hatten rufen lassen (so Paulus in u. a. 1 Kor 15 und Röm 16,7)? Der Jerusalemer Apostelkonvent (Gal 2) hatte abgrundtiefe theologische Gräben zwischen Fraktionen gezeigt, die sich über den Geltungsradius der Tora stritten. Die Christologien, auch die frühen, liefen auseinander. Der vorpaulinische Philipperhymnus (Phil 2) etwa nahm früh den jüdischen Sophiamythos auf und proklamierte auf dieser Basis die Präexistenz Jesu, während in Römer 1, 3–4 eine alte judenchristliche Zweistufenchristologie nachzuhallen scheint, nach der Jesus, „geboren aus dem Samen Davids“, erst mit der Auferstehung in die Gotessohnschaft eingesetzt wurde. Jedes der Evangelien vertrat ein eigenes Profil, wie seit dem Aufkommen der redaktionsgeschichtlichen Methode und des Narrative Criticism deutlich wurde. Das

³ Dazu s. u. und ausführlich P. Lampe, *From Paul to Valentinus*, bes. 357–408.

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,⁴ stand den Gegnern des Paulus in Galatien eine Generation vorher theologisch näher als Paulus. Der Johannesapokalyptiker polemisierte 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 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, *Haereses* 3.3.3), der behauptete, 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.⁵ Sie entstand vielmehr, als in Rom der Monepiskopat sich herausbildete.

Nachdem bereits protestantische Reformation und Pietismus dieses klassische Geschichtsbild hinterfragt und durch ebenso schlagseitige Bilder ersetzt hatten,⁶ begrüßte besonders die Post-

⁴ Wenn Mt 28,19 neben 5,17 f. 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.

⁵ Zu den Einzelheiten P. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 403–406.

⁶ Die Reformatoren, vor allem Luther und die Schöpfer der *Magdeburger Centurien* um Matthias Flacius, die 1559–1574 dieses Quellenwerk herausgaben, 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

moderne ein sehr anderes Bild: das eines heterogenen Frühchristentums. Vorher, bereits 1951, hatte Ernst Käsemann in seinem 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. Enttäuschte dieses exegetische Ergebnis die Ökumenebegeisterten der Nachkriegszeit, wurde und wird es von Postmodernisten begrüßt, die Vielfalt als bereichernd empfinden und über die kirchlichen Kontexte hinaus in der Gesamtgesellschaft eine kulturelle Mannigfaltigkeit, gepaart mit Toleranz, bewerben. In postmoderner Forschung zeigt sich entsprechend nicht selten ein hohes Wertschätzen der lange Zeit mit dem Ketzerstigma belegten heterodoxen spätantiken Gruppen, beispielsweise in Elaine Pagels Büchern zu gnostischen Kreisen.⁷

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 Art und Weise (zum Beispiel auch *mit* Toragehorsam wie Matthäus) von den jüdischen Synagogen lösten und dabei unterschiedliche Lehren und Praktiken ausprägten. *Das frühe Christentum – als monolithische Größe – gab es nicht.*

Der Ablösungsprozess von den jüdischen Synagogen war alles andere als einheitlich, vielmehr regional verschieden und zeitlich nicht synchronisiert, wie neuerlich der Sammelband *Partings: How Ju-*

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.

⁷ Z. B. Elaine Pagels, *Beyond Belief. The Secret Gospel of Thomas*, Vitage, New York 2003; Dies. *The Gnostic Gospels*, Weidenfeld & Nicolson, Harrisburg, PA 1992; Dies. / Karen L. King, *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, Penguin Books, London/New York 2007.

*daism and Christianity Became Two*⁸ anhand literarischer, aber auch archäologischer Quellen nochmals illustriert. Während in Rom zum Beispiel bereits zur Zeit des paulinischen Römerbriefs mehrheitlich heidenchristliche Hausgemeinden, die sich vor allem aus paganen „gottesfürchtigen“ Sympathisanten des Judentums rekrutierten, abseits der jüdischen Synagogen trafen und im Jahr 64 selbst die neronische Administration die Christen von den Juden zu unterscheiden wusste,⁹ 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 den hadrianischen Strafsanktionen gegen Juden wegzuducken.¹⁰ Vor allem in Galiläa hingen Christen und Juden länger 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.¹¹ In Ägypten, um noch ein weiteres Beispiel zu nennen, florierte das Christentum als eigenständige Größe erst, nachdem die jüdischen Gemeinden nach den jüdischen Aufständen unter Trajan (115–117 n. Chr.) dort fast ausgelöscht worden waren; es zehrte jedoch weiter vom kulturell-religiösen jüdischen Erbe.¹² 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 Totenaufstehung und Erhöhung in den Himmel (15,8–9).

⁸ *Partings. How Judaism and Christianity Became Two*, hg. von Hershel Shanks, Biblical Archaeology Society, Washington, DC 2013.

⁹ Siehe P. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 69–84.

¹⁰ Joan Taylor, „Parting in Palestine“, in: *Partings. How Judaism and Christianity Became Two*, hg. von Hershel Shanks, Biblical Archaeology Society, Washington, DC 2013, S. 87–104.

¹¹ Erich Meyers, „Living Side by Side in Galilee“, in: *Partings. How Judaism and Christianity Became Two*, hg. von Hershel Shanks, Biblical Archaeology Society, Washington, DC 2013, S. 133–150.

¹² Robert A. Kraft, AnneMarie Luijendijk, „Christianity’s Rise after Judaism’s Demise in Early Egypt“, in: *Partings. How Judaism and Christianity Became Two*, hg. von Hershel Shanks, Biblical Archaeology Society, Washington, DC 2013, S. 179–186.

Nicht nur die Ablösung von den jüdischen Synagogen, auch die Ausbildung eines monarchischen Ortsepiskopats verlief je nach Region unterschiedlich. In Rom, wo wie in andern Großstädten verschiedene weitgehend autonome christliche Hausgemeinden nebeneinander lebten und so eine fraktionierte Ortsgemeindestruktur darstellten,¹³ bildete sich eine ortsbischöfliche Zentralgewalt erst relativ spät heraus.¹⁴ Erst im Verlauf der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts traten Persönlichkeiten auf, die als stadtrömische Ortzbischöfe sich zu präsentieren suchten, indem sie wenigstens probierten, alle christlichen Gruppen in Rom unter ihre Ägide zu bringen, ohne dabei immer erfolgreich zu sein; nicht einmal Bischof Viktor im letzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts gelang dies. Vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts traten in Rom lediglich Leiter von Hausgemeinden auf, kein einzelner, zentraler Bischof. Im Osten des Reichs hingegen kamen Ortsepiskopate mehrere Jahrzehnte früher auf, in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts. Ignatius von Antiochien zum Beispiel sah sich als *den* Bischof Antiochiens. Aber ob diese frühen, dem Anspruch nach monarchischen Ortzbischöfe als solche von allen Christen ihrer Stadt anerkannt waren, bleibt zu bezweifeln. Auch im Osten, zum Beispiel im kleinasiatischen Philadelphia, gab es etliche Christen, die sich nicht zum jeweiligen Ortzbischof halten wollten.¹⁵ Wieder anders verlief die Entwicklung in Zentralanatolien. Noch am Ende des zweiten Jahrhunderts leitete ein presbyteriales Gremium und nicht ein Ortzbischof die Kirche von Ankyra (Ankara).¹⁶

Die dezentrale, fraktionierte Struktur des frühchristlichen Gemeinschaftslebens, gegen die zentralisierende, monepiskopale Tendenzen nur allmählich Platz griffen, begünstigte theologischen Pluralismus. Seit den nachösterlichen Anfängen lebten Christengruppen mit verschiedenen Glaubensansichten und -praktiken nebeneinander her – in einem trotz unterschiedlicher Sichtweisen 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

¹³ P. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 357–396.

¹⁴ Dazu im einzelnen P. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 397–412.

¹⁵ Ignatius, Phil. 7–8 (vgl. auch Magn. 6–8).

¹⁶ Eusebius, Hist. Eccles. 5,16,5.

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 Wohnungen und Häuser trafen. In diesem dezentralen Netz nahmen die Gruppen nur gelegentlich Ärger erregende Reibung mit dem Anderssein anderer Gruppen wahr und zogen trennende Demarkationslinien.¹⁷ Insgesamt stellte im zweiten Jahrhundert die Hauptstadt Rom ein experimentelles Laboratorium dar, in dem eine Vielfalt christlicher Identitätsbildungen ausprobiert werden konnte, 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 lang¹⁸ und spiegelt Gruppierungen, die meist auch anderswo im Reich vertreten waren: Marcioniten, Valentinianer, Karpokratianer, Theodotianer, Modalisten, Montanisten, Quartodecimaner, Anhänger eines Cerdo sowie 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 eschatologisches Reich Christi (Millenianismus), andere nicht. Die stadtrömische Christenheit war bunt und spiegelte so auch verschiedene geographische und bildungsmäßige Herkommen der stadtrömischen Christen.

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, heute Altmeister der finnischen Neutestamentler, 1983 sein Buch *Paul and the Law*¹⁹ vorstellte, das schonungslos Brüche in der (Rechtfer-

¹⁷ 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. Siehe P. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 392–393 bzw. 385–408.

¹⁸ Siehe ausführlich P. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 381–396.

¹⁹ Heikki Räisänen, *Paul and the Law*, Mohr Siebeck, Tübingen ²1987.

tigungs-) Theologie des Apostels Paulus offenlegte, hägelte es Kritik,²⁰ denn sein Finger stocherte mit Recht in einer schmerzhaften Wunde.

Gleichwohl sollen an dieser Stelle nicht Probleme der Gesetzes- und Rechtfertigungslehre des Paulus beschäftigen, sondern ein Beispiel der Heterogenität, das in der Kirchengeschichte die konfessionellen Abgrenzungen besonders beförderte: die Interpretation des Abendmahls bei Paulus. Um spannungsreiche Heterogenität zu entdecken, reicht es bereits, sich auf wenige Paulustexte zu beschränken (1 Kor 10,14–22; 11,17–34), ohne den Gesamtkanon in den Blick nehmen zu müssen. Auch reicht es, sich auf die Frage zu beschränken, wie die Präsenz Christi in diesem Mahl gedacht wurde, während andere Aspekte der vielschichtigen Texte ausgeblendet bleiben.

Die vorpaulinische Abendmahlstradition von 1 Kor 11,24–25 stellt das Abendmahl – ein in Gemeinschaft eingenommenes Sättigungsmahl im Urchristentum – noch als *Erinnerungsmahl* vor.²¹ 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 im Tode auf Golgotha (V.24).²² An eine Identität von Wein und Blut oder von Brot und Kreuzesleib ist noch nicht gedacht, auch nicht an eine Präsenz des Gekreuzigten in Mahlelementen.

Bald jedoch, spätestens bei Paulus, kam eine Deutung auf, die nicht nur auf erinnerte Vergangenheit abhob, sondern eine besondere Christusgegenwart behauptete – wenn auch noch nicht in den

²⁰ Vgl. z. B. Teunis Erik van Spanje, *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

²¹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Peter Lampe, *Die Wirklichkeit als Bild*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 135–140.

²² 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 (wie auch z. B. Gal 4,24). 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).

Mahlelementen. In hellenistischer Umwelt lebende frühe Christen wie Paulus und die Korinther waren von der sog. *prinzipalen Realpräsenz*²³ des Kyrios Christus während des Herrenmahles überzeugt: Der erhöhte Christus war, so wurde vorgestellt, im *Pneuma* (Geist) als *Princeps*, Tischherr und Gastgeber personal zugegen,²⁴ 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 nahmen Teilnehmer an paganen kultischen Sättigungsmahlzeiten eine ähnliche Realpräsenz ihrer Gottheit an. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. zum Beispiel schrieb Aelius Aristides über die Sarapis-Kultmahlzeit: „Gott Sarapis sei präsent inmitten derer, die sich in seinem Namen versammeln und Speisen zum Opfermahl mitbringen. Sarapis selbst sei Tischgenosse, Gastgeber und Leiter des Opfermahls.“²⁵

Für Paulus kam freilich noch 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 Christen immer zugleich der Gekreuzigte. Bereits das griechische Perfekt „Gekreuzigter“ von 1 Kor 2,2 vermittelte den Gedanken: Wird Christus verkündet, so als jemand, dessen Tod nicht nur (aoristisch) verging, sondern Gegenwart qualifiziert. Kombinierte Paulus diesen Gedanken mit dem der prinzipalen Realpräsenz Christi im Herrenmahl, so er-

²³ Zur Terminologie Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Aschendorff, Münster 1982, S. 373–374.

²⁴ 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. Auch dem typologischen Midrasch von 1 Kor 10,1 ff. zufolge wird in der Eucharistie „zum Geist gehörende, vom Geist (= Christus) gegebene“ Nahrung gegessen und getrunken (1 Kor 10,3 f).

²⁵ 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: *ZNW* (82/1991) S. 183–213, hier v. a. S. 196f. mit Anm. 40; 49. Paulus selbst parallelisiert in 1 Kor 10,18–22 Herrenmahl und pagan-kultische Opfermahlzeiten.

gab 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 1 Kor 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 (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“, 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). 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 *an* den Dämonen, sondern sie haben *mit* den Dämonen zusammen an den Opfern teil, die diesen dargebracht werden.²⁶ Gleichermäßen auf den Kreuzestod legt Paulus den Akzent in 1 Kor 11,26, wenn er die vorpaulinische eucharistische Tradition zusammenfasst: Wenn immer die Christen das eucharistische Brot essen und aus dem einen Kelch trinken, „verkünden“ sie den Tod Christi.²⁷

Kurz, dadurch, dass der Gekreuzigte im Mahl gegenwärtig ist und die Teilnehmer in seine Tischgemeinschaft aufnimmt, wird sein Tod

²⁶ 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: *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, hg. von Armin Lange et al., Mohr Siebeck, Tübingen 2003, S. 584–599.

²⁷ „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 Hörer verändert.

im Ritus präsent. Der Ritus setzt die Zeitdifferenz zwischen Golgatha und Sakrament außer Kraft.²⁸

Christuspräsenz in den *Elementen* von Brot und Wein ist so jedoch noch nicht ausgesagt. 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 Ge- kreuzigter zu denken ist, gibt Paulus' Auffassung besser wieder als die der Christuspräsenz in den Abendmahlelementen.

Letztere ist erst in Joh 6,52–58 zu greifen, allerdings nur in einer vorredaktionellen Schicht;²⁹ möglicherweise, obwohl unentscheidbar, auch in Markus 14,22. 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.

Was ist hermeneutisch zu folgern? Die exegetische Skizze zeigt, dass im Kanon, ja selbst bei ein und demselben Autor (Paulus) verschiedene Eucharistiedeutungen nebeneinander standen. 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 Christen-

²⁸ Dasselbe gilt Röm 6,3–8 für den Taufritus, in dem der Täufling mit Christus mitstirbt.

²⁹ Der Endredaktor selbst distanziert sich von einem materiellen 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 materielle Verständnis akzeptiert zu haben (Apol. 1,66,2).

heit und kanonisiert an diesem Punkt *nicht* das Rechthaben-Wollen der Einzelkonfession. Kanonisiert wurde ein Nebeneinander, welches sich – angesichts des Gemeinschafts-Charakters der Eucharistie – zu einem versöhnten Miteinander entwickeln könnte, 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, beispielsweise 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 (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 zu denken wagen. Nicht über Heterodoxie regt sich Paulus in 1 Kor 11 auf, sondern über Heteropraxis, über das lieblose, Gemeinschaft zerstörende Benehmen gegenüber anderen Gemeindegliedern, die vom eucharistischen Sättigungsmahl hungrig aufstehen müssen.

Das skizzierte Material zeigt, 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 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 eucharisti-

schen Altar dürfen so 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 ist das Abendmahlsbeispiel auch repräsentativ. Denn insgesamt, so sahen wir, wurde aufgrund von Lehrdifferenzen in den ersten 150 Jahren des Christentums nur in Ausnahmefällen die Koinonia gekündigt.³⁰

Am ehesten zerbrach Kononia, wenn *Verhaltensweisen* differierten. 1 Kor 11,17–34 zeigte, liebloses Nicht-Aufeinander-Warten beim sättigenden Abendmahl, nicht Lehrdifferenz, 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 Parteigänger in den Glauben 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 aufbliesen und auf die jeweils anderen herabblickten. Dieser lieblose Personenkult spaltete, so dass der Apostel erneut von Schismen (σχίσματα) in der Gemeinde sprach (vgl. 1 Kor 11,18 mit 1,10f).

Ein Kapitel weiter exkommunizierte Paulus einen Übeltäter, der eine Inzuchtsform pflegte, die auch in der paganen Umwelt verpönt war (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

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

Korinth zugereiste charismatische Prediger, die des Paulus Legitimität in Frage stellten. Sie taten dies nicht wegen ersichtlicher Lehرداریen. Sowohl sie als auch Paulus waren pneumatische Charismatiker, aber sie lebten ihre Geistesgaben anders aus als Paulus: Während Paulus über sein ekstatisches Erleben, namentlich ein extrakorporelles „Himmelsreise“-Erlebnis (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 Paulus, dass er kein authentischer, vom Geist begabter Apostel sei. Dass sie wie die Gegner im Galaterbrief in der Lehre von Paulus abgewichen wären, indem sie Toragehorsam auch von Heidenchristen forderten, ist nicht ersichtlich.

Im 2./3. Jh. sollte den Montanisten Ähnliches widerfahren wie den korinthischen Fremdmissionaren. Dogmatisch unterschieden sie sich nicht von den übrigen Gemeinden. Sie praktizierten jedoch ihre Prophetie auf betont ekstatische Weise. Auch ließen sie in ihren Orakeln Gott unvermittelt in der ersten Person sprechen, was Montanus den Spott einbrachte, er geriere sich als Gottheit. Zu allem Überfluss nahmen Frauen einflussreiche Positionen in ihren Gemeinden ein. 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. Jedoch 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 1,8 f. schleuderte er deshalb ein Anathema aufgrund eines für ihn zentralen Lehرداریens.

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

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.

der Einheit der Gemeinde willen die diätischen Vorschriften der Jakobusleute für die Zeit des Besuches übernehmen. Für Paulus war damit der Status confessionis gegeben, während Petrus den Fall scheinbar so beurteilte, wie Paulus es später in Röm 14 f. 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 einer soteriologischen Rolle der Tora abgesehen, wurden Trennlinien v.a. 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 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. Programmtisch 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 Einheit nicht garantiert. Die Herausforderung des Logions 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.

Blicken wir auf die skizzierte frühchristliche Heterogenität zurück, die sich in Sozialisationsformen, Lehransichten und Praxeis zeigte, stellt sich die hermeneutische Frage ihrer Bewertung. Ist sie als ein zu überwindendes Übel oder im Hinblick auf Lehransichten sogar als eine theologische Notwendigkeit einzustufen?³² Einiges spricht für letzteres. 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 Gebetssprache – so wie Augustin in seinen *Confes-*

³² Siehe zum Folgenden P. Lampe, *Wirklichkeit als Bild*, 88–91.

siones – 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 Bescheidenheit.³³

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. Ein Beispiel sei genannt. Zu Paulus' Verzicht auf eine Dogmatik aus einem Guss gehörte, dass er mehrere soteriologische Konzepte relativ unverbunden nebeneinander stellte. 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 *unkultischen* der *Stellvertretung* (Jes 53; hierher und weniger in kultischen Zusammenhang gehören alle ὑπέρ-Aussagen³⁴); im *ökonomisch-rechtlichen* (Lösegeld: 1 Kor 6,20; 7,23) und im *politischen* (Versöhnung: Röm 5,11; 2 Kor 5,18 f). Das Nebeneinander der Kategorien („Währungen“) bedeutet für ihn nicht, dass sie nicht miteinander vereinbar 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 zu greifen. Deshalb die Vielfalt soteriologischer Anschauungen.

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“ (1 Kor 1–2) stand für

³³ Vgl. auch z. B. 8,8.17; 11,5; Jer 23,18; Hiob 15,8; Jes 40,13 LXX; Röm 11,34.

³⁴ Dazu Peter Lampe, „Human Sacrifice and Pauline Christology“, in: *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, hg. von Karin Finsterbusch et al., Numen Books, Leiden/Boston 2007, S. 191–209.

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.³⁵

Wenigstens latent waren Juden und Christen, 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 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.³⁶ 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. 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 Unausprechliche auszusprechen versuchend ohne Anspruch auf Absolutheit.

³⁵ 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) S. 117–131, bes. S. 122–125.

³⁶ 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 uns wieder nur als Schrift oder von Menschen verkündetes Wort (1 Kor 1,18) begegnet.

Angesichts der genannten frühchristlichen 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 – mithin *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 z. B. konkret – als schwierigster Testfall – gemeinsam Eucharistie feiern, obwohl die Teilnehmenden wissen, dass sie das *Wie* der Christuspräsenz im Sakrament oder auch die kirchlichen Ämter 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 noch klarer ins Auge zu fassen: *das tatsächliche Handeln*, das für die Konstitution von Einheit und den Vollzug von Trennung dem Neuen Testament zufolge mindestens ebenso wichtig ist wie Lehrinhalte (s. o.). Konkret wäre zu fragen – und die Kirchen tun dies bereits –, wieweit *gemeinsame* Handlungsfelder erschlossen und beackert 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, was nicht?

Was für den interkonfessionellen Bezug gilt, könnte auch für das interreligiöse Begegnen bedeutsam werden. Im klarem Bewusstsein der Differenz in religiösen Glaubensinhalten – ohne Aufgabe der eigenen Identität – ist zu fragen, wie weit 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 wei-

tere gemeinsame Handlungsfelder erschließen. Multikulturalismus heißt dann nicht, kulturelle und religiöse Eigenidentität zu verlieren, sondern gemeinsames Leben und Handeln trotz unterschiedlicher religiös-kultureller Färbungen zu versuchen.