



Kollektive christliche Identität

Paulinische Anmerkungen zu einem gegenwärtigen Diskurs

GUNNAR GARLEFF

Evangelische Friedensgemeinde Heidelberg

gunnar.garleff@ekihd.de

Wer sind wir? Wer wollen wir sein? Wer gehört dazu? Gegenwärtige Identitätsfragen sind vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Debatten vor allem Integrationsfragen.

1. Angefochtene Identität

Wer sind wir? Wer wollen wir sein? Wer gehört dazu? Gegenwärtige Identitätsfragen sind vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Debatten vor allem Integrationsfragen. Schon lange ist zu beobachten, dass die Globalisierung und das weltweite Zusammenwachsen der Gesellschaften aufgrund von wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen mit Regionalisierungstendenzen einhergehen. Regionale und nationale

ZEITSCHRIFT FÜR EXPLORATIVE THEOLOGY
CZETH_2 (2021) S. 97–115

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24216](https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24216)

ZUVOR VERÖFFENTLICHT AUF PUBPUB: [HTTPS://DOI.ORG/10.21428/FB61F6AA.0F765C08](https://doi.org/10.21428/FB61F6AA.0F765C08)

OPEN-ACCESS-LIZENZ CC-BY-SA 4.0

Traditionen werden bewusster wahrgenommen. Fördert die Komplexität der Lebenszusammenhänge die Sehnsucht nach Einfachheit und könnte das Aufkommen von Nationalismus und der Identitären Bewegung auch eine Folge dieser Sehnsucht sein?

In der Diskussion um die nationale und europäische Identität im Zusammenhang mit Migration wird gegenwärtig immer wieder auf die christlichen Werte und die jüdisch-christliche Tradition hingewiesen. Die Angst vor Überfremdung bis zur Vernichtung der deutschen Identität führt zu neuen kulturellen Abgrenzungen. Der vage Bezug auf religiöse und christliche Identitätsquellen ist dabei aber ebenso zu hinterfragen wie die These, dass die Rede von nationalen bzw. kollektiven Identitäten überhaupt stimmig ist. Wie lässt sich z. B. eine deutsche Identität beschreiben? Ist diese ontisch erhebbar? Ist sie statisch? In ihrer sozialphilosophischen Arbeit über kollektive Identitäten weist Carolin Emcke mit Recht auf die Unterscheidung »der selbstidentifizierten, gewollten Vergesellschaftung in kollektiven Identitäten und der nicht-intentionalen, erzwungenen Konstruktion von kollektiver Identität« hin.¹ Es gilt begrifflich zu unterscheiden zwischen einem möglichen »Wir-Bewusstsein« und einer Identitätszuschreibung von Gruppen und Religionen, wobei nicht selten eine Relation zwischen dem einen und dem anderen besteht.

Identitätsfragen haben offensichtlich Konjunktur. Es gibt eine Fülle von Arbeiten, welche die Identität von Gruppen und Gemeinschaften zu beschreiben versuchen.² Vielleicht hängt dieses Interesse damit zusammen, dass die vielfältigen kirchlichen wie gesellschaftlichen Umbruchssituationen einhergehend mit der immer weiter voranschreitenden Globalisierung nach den normativen Grundlagen kollektiver Identität fragen lassen.

Eine entsprechende Rückfrage an das Neue Testament als die normative Quelle kann allerdings nicht die Frage nach der kollektiven Identität urchristlicher Gemeinschaften beantworten. Was in den neutestamentlichen und urchristlichen Schriften begegnet, sind lediglich Konzeptionen kollektiver Identität im Diskurs des formativen Christentums³ im ersten und zweiten Jahrhundert. Um sich diesen präskriptiven Konzeptionen anzunähern, ist zunächst ein genauer Blick auf die Definition und die Organisation kollektiver Identität notwendig (2.). Das vorgeschlagene und bereits an den Schriften der zweiten und dritten urchristlichen Generation erprobte textanalytische

¹ Emcke (2018), 207.

² In ihren neutestamentlichen Forschungsüberblicken zum Thema bleibt sowohl Strecker (2013), 113-167, als auch Grünstäudl (2017), 217-240, kaum anderes übrig als eine summarische Auflistung der Vielzahl der Arbeiten.

³ Zum Begriff vgl. Pöttner (2003), 165-183.

Modell⁴ soll anschließend schlaglichtartig auf die Thematik Heidenchristen und Judenchristen in den paulinischen Briefen angewendet werden (3.).

2. Konstruktion kollektiver Identität (ein Analysemodell)⁵

Die Verwendung des Wortes »Identität« als Theoriebegriff ist umstritten. Weithin wird es als »Plastikwort« abgestempelt, das zwar oft an zentraler Stelle verwendet, über dessen tatsächliche Bedeutung aber selten reflektiert wird. Eine ganze Reihe von Monographien und Aufsätzen in allen geisteswissenschaftlichen Fächern führen das Wort im Titel, doch auf der Suche nach Definitionen sucht man in der Regel vergebens. Ich möchte es dennoch wagen, ein Analysemodell vorzustellen, das speziell auf die kollektive Identität fokussiert ist.⁶ Dazu sind zunächst drei terminologische Unterscheidungen zu machen:

1. *Soziale Identität* beschreibt ein Individuum in seinen Relationen zu verschiedenen sozialen Gruppen und Gemeinschaften. Dementsprechend bin ich hinsichtlich meiner sozialen Identität verheiratet, Vater, Pfarrer, Mitglied von einigen Vereinen, Mitglied der Kirche, Norddeutscher, Mann und einiges mehr. Die einzelnen Gruppen, aus denen sich meine soziale Identität speist, müssen dabei nicht notwendig ein eigenes Selbstverständnis ausgebildet haben. So ist die soziale Gruppe der ordentlichen Studentinnen im Wesentlichen nur durch Äußerlichkeiten ausgezeichnet, z. B. dass sie alle an einer Hochschule eingeschrieben sind, hat aber keine selbstdefinierten Überzeugungen oder Verhaltensweisen.
2. Wie die soziale Identität bezieht sich auch die *personale Identität* auf das Individuum. Sie ist einerseits Summe aller sozialen Identitäten, andererseits bildet sie so etwas wie den Kern des Einzelnen, der bleibt, wenn einzelne soziale Identitäten wegbrechen. Als Summe der sozialen Identitäten eines Individuums besitzt die personale Identität eine Dynamik. Zwar ist ihr Kern ab einem gewissen Alter ausgebildet, aber einzelne soziale Identitäten können wechseln. So war ich

⁴ Vgl. Garleff (2004).

⁵ Zum Nachfolgenden vgl. die ausführliche Darstellung in Garleff (2004), 26-47.

⁶ Vgl. zum Überblick der verschiedenen Identitätskonzepte Emcke (2018), 21-155. Grundlegende Einsichten zur Konstruktion und Erinnerung kollektiver Identität trägt Assmann (1999), 130-160, bei.

in meiner Jugend Mitglied eines Tennisvereins, in meiner Studienzeit Mitglied eines Volleyballvereins, war mal Chorsänger usw.

3. Von personaler und sozialer Identität unterscheidet sich die *kollektive Identität* nun dadurch, dass sie auf Gemeinschaften bezogen ist. Sie bezeichnet das den Mitgliedern übergeordnete Selbstverständnis einer Gemeinschaft auch im Verhältnis zu anderen Gemeinschaften. Auch sie besitzt eine gewisse Dynamik, die jedoch durch Grundkonstanten, auch implizite Axiome genannt, begrenzt ist. In Bezug auf die christliche Kirche ist beispielsweise das Bekenntnis zum dreieinigen Gott eine solche Grundkonstante.

Ein Analysemodell kollektiver Identitätskonzeptionen muss zunächst zwei Ebenen unterscheiden. Die erste Ebene kann auch als *formaler Identitätsbegriff* bezeichnet werden, der durch zwei Aspekte gefüllt ist. (1) Die Rede von Identität impliziert zugleich die Benennung der *Differenz* des Bezeichneten von einem anderen. Zur kollektiven Identität einer Gemeinschaft gehört, dass sich diese Gemeinschaft von anderen – vor allem auch verwandten – Gemeinschaften abgrenzt und unterscheiden lässt. (2) Um von einer kollektiven Identität sprechen zu können, muss eine Gemeinschaft über den Moment ihres ersten Entstehens hinaus fortbestehen. Kollektive und (auch personale) Identität impliziert daher *Kontinuität*.

Die Kombination beider Aspekte verlangt, dass sich die Analyse kollektiver Identitätskonzeptionen immer zugleich synchronen und diachronen Relationen der untersuchten Gemeinschaft zuwendet. Sie fragt also, von welchen Denkweisen, Gruppen etc. sich eine Gemeinschaft im untersuchten Zeitraum abgrenzt, und zu welchen Traditionen der Vergangenheit und Hoffnungen der Zukunft sie sich positiv oder negativ in Beziehung setzt. Gerade im Hinblick auf den Kontinuitätsaspekt ist aber wichtig zu bemerken, dass es sich um eine dynamische und nicht um eine statische Kontinuität handelt. Kollektive Identität ist daher immer dynamische Identität. Betrachten wir die beiden genannten Aspekte zusammenfassend, so lässt sich *kollektive Identität als die Summe der verschiedenen Abgrenzungen und Kontinuitäten einer Gemeinschaft unter synchronen und diachronen Gesichtspunkten* bezeichnen.

Doch wie kommt eine kollektive Identität zustande? Welche Instrumente und Medien kann eine Gemeinschaft zur Ausbildung ihrer Identität einsetzen? Wir kommen damit zur zweiten Ebene, die ich als *Identitätskonstruktion* bezeichnen möchte. Ich orientiere mich an einer sozialkonstruktivistischen Wirklichkeitstheorie, die davon ausgeht, dass unsere Wirklichkeit das Produkt sozialer Interaktion und Kommunikation

ist, die das Ziel verfolgt, gemeinsamen Sinn herzustellen. Die erfolgreiche Sinnproduktion einer Gemeinschaft ermöglicht es, von einer kollektiven Identität zu sprechen. Sinnproduktion ist daher zugleich Identitätskonstruktion. Es lassen sich drei Medien unterscheiden, durch die kollektive Identität konstruiert und produziert werden kann. Ich nenne sie *Story, Ethos und Ritus*.⁷

1. Wenn in diesem Zusammenhang von *story* gesprochen wird, so handelt es sich um einen Begriff aus der narrativen Exegese, der aber schon seit längerer Zeit in anderen Kontexten besonders auch in der Psychoanalyse und Theologie verwendet wird.⁸ Als *story* kann einerseits die Grunderzählung einer Gemeinschaft bezeichnet werden, andererseits aber auch die Geschichte und Entwicklung der Gemeinschaft mit ihrer Grunderzählung. Eine solche Grunderzählung kann beispielsweise ein Mythos sein, dessen Interpretation allerdings auch als *story* zur Identitätsbildung benutzt werden kann. Zudem können die unterschiedlichen sozialen Identitäten der Mitglieder als *story*-Elemente instrumentalisiert werden, so gehen beispielsweise gesellschaftlich-kulturelle Aspekte des Hellenismus in die Identitätsbildung des Urchristentums ein. Ob sich eine Gemeinschaft aus Reichen und Armen, aus Sklaven oder Freien, aus Männern oder Frauen, aus Studenten oder Rentnern zusammensetzt, hat Auswirkungen auf ihre kollektive Identität. Auch der Rückgriff auf Lehre und Wirken bestimmter Personen kann als *Story*-Element zur Identitätskonstruktion dienen: zu denken ist beispielsweise an Martin Luther in den lutherischen Kirchen, an Jesus im Matthäusevangelium, an Paulus in den Pastoralbriefen oder an die Bedeutung Willy Brandts für die SPD. *Stories* sind aber nicht nur rückwärtsgerichtet, sondern können auch die Hoffnungen einer Gemeinschaft zum Ausdruck bringen: z. B. die Auferstehung der Toten, die Wiederkunft des Herrn, das Festhalten der CDU am Streben nach der Wiedervereinigung im Nachkriegsdeutschland. Die *story* oder auch Geschichte einer Gemeinschaft setzt sich somit aus verschiedenen Detail-*Stories* zusammen, welche zu einem gemeinsamen Plot als der Grunderzählung in Beziehung gesetzt werden. Durch das Medium *story* antwortet eine Gemeinschaft auf die Fragen: Wo kommen wir her? Wer sind wir? Wo wollen wir hin?

⁷ Vgl. zum Folgenden die von ähnlichen sozialkonstruktivistischen Grundannahmen ausgehenden Ausführungen von Horrell (2005), 83-98.

⁸ Vgl. vor allem Ritschl (1976), 7-41.

2. Das zweite Medium *Ethos* dagegen normiert das moralische Handeln einer Gruppe. Ethos in diesem Sinn kann auch verstanden werden als sozial gebundene Moral. Das Ethos repräsentiert die Gesamtheit des in einer Gemeinschaft geforderten Verhaltens. Es ist zumeist das auffälligste Merkmal einer Gemeinschaft. Allerdings gibt es hinsichtlich des Grades der Partizipation am Gruppenethos durch die Mitglieder Unterschiede. So können z. B. an Inhaber von Ämtern besondere ethische Ansprüche gestellt werden. Im Hinblick auf das Ethos ist zwischen einem inklusiven Ethos, das der Integration einer Gemeinschaft in die Gesellschaft dient, und einem exklusiven Ethos, das Abgrenzung von der Gesellschaft oder anderen Gemeinschaften markiert, zu unterscheiden.
3. Das dritte Medium der Identitätskonstruktion sind die *Riten*. Im Ritus geschieht eine Verdichtung und Stabilisierung der Identität einer Gemeinschaft. Im Ritus wird einerseits das grundlegende Gruppenwissen – also das Medium *story* – in symbolischer Darstellung vergegenwärtigt, woraus andererseits das für die Gruppe signifikante Verhalten – also das *Ethos* – abgeleitet wird. Der solidarisierende Aspekt des Ritus wird dabei bereits rein äußerlich im gemeinschaftlichen Vollzug deutlich. Ein Ritus, wie ich ihn hier verstehe, ist konstitutiv an die Gemeinschaft gebundener Ritus. Riten haben ferner einen institutionellen Charakter, insofern sie Gruppenverhalten internalisieren, sie regelmäßig durchgeführt werden und nach bestimmten Regeln ablaufen, die sich bereits in der Vergangenheit herausgebildet haben. Riten setzen für ihr Verständnis bereits ein relativ ausgeprägtes soziales Beziehungsgefüge voraus.

Durch die drei Medien *Story – Ethos – Ritus* wird kollektive Identität konstruiert und bewahrt. Die Verknüpfung von formalem Identitätsbegriff und diesen Medien der Identitätskonstruktion leistet im Analysemodell die *Organisation der Gemeinschaft*.⁹ Mit dem skizzierten Modell lassen sich z. B. urchristliche Schriften als Identitätskonzeptionen betrachten und analysieren. Die Texte im Neuen Testament wie auch urchristliche Texte außerhalb des Kanons sind generell weniger als Zustandsabbildungen per se zu verstehen, sondern als Versuche, christliches Leben zu formen.¹⁰ Sie

⁹ Unter Organisation werden dabei bei der Analyse urchristlicher Schriften die dort begegnenden Leitungskonzepte betrachtet, vgl. Garleff (2004), 44ff.

¹⁰ Dieser hier vorgestellte Theorieansatz unterscheidet sich maßgeblich von der Aufnahme der Social Identity Theory, welche vor allem in der angelsächsischen neutestamentlichen und patristischen Forschung Aufnahme gefunden hat. Vgl. zur Social Identity Theory die zusammenfassende Darstellung von Reicher, Spears und Haslam (2010), 45–62. Als Beispiel der Aufnahme dieses Ansatzes vgl. Esler (2003), bes. 19–39 und Nguyen (2008). Nguyen widmet sich

haben das Ziel die grundlegenden Ereignisse und Lehren der christlichen Gemeinden für ihren jeweiligen Einflussbereich zu normieren. Die Analyse ihrer jeweiligen Identitätskonzeption sucht nun in diesen Schriften nach Signalen und Hinweisen für die verschiedenen Modellelemente. Solche Signale können etwa die Aufnahme von bestimmten Traditionen, die Nennung von Personen oder Personengruppen, bestimmte Handlungsanweisungen, Amtsbezeichnungen o.ä. sein.

3. Impulse zur kollektiven christlichen Identität bei Paulus

Das vorgenannte Analysemodell an den paulinischen Briefen zu entfalten, kann hier nicht geleistet werden.¹¹ Aber es lassen sich Beobachtungen zusammenstellen, die es erlauben, Aspekte einer paulinischen Konzeption kollektiver Identität zu benennen, welche in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion biblisch-theologische Deutungs- und Handlungsoptionen begründen können. Dabei seien zwei grundsätzliche Beobachtungen vorangestellt. (1) Paulus schreibt Briefe an konkrete Ortsgemeinden und geht in ihnen zunächst auf *ortsgemeindebezogene* Themen ein. Er hat also keine weltumspannende Identitätskonzeption im Blick.¹² Auch wenn er durchaus ortsgemeindeübergreifend von der Gemeinde Gottes (*ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, Gal 1,13; 1Kor 15,9) sprechen kann.¹³ (2) Betrachtet man die einzelnen in den Briefen begegnenden kollektiven Identitätskonzeptionen zusammen, lässt sich eine Entwicklung zeigen. So wird der Gemeinde in Thessaloniki zur Bewältigung der im Wesentlichen durch die Außenbeziehung verursachten Identitätskrise eine Erwählungstheologie entfaltet.¹⁴ Auf Basis dieser Erwählungstheologie entwickelt Paulus zur Lösung der innergemeindlichen Spannung in der korinthischen Gemeinde seine Kreuzestheologie. *Gerd Theißen* und *Petra von Gemünden* legen zudem dar, dass im Römerbrief die überwundenen Krisen in Korinth und Kleinasien nachwirken.¹⁵ Der letzte Brief des Paulus führt daher in besonderer Weise das Grundproblem paulinischer Identität

vor allem der Frage, wie sich die christliche Identität des Individuums auf dessen soziale Beziehungen auswirkt, folgerichtig baut er seine Analyse vom paulinischen Personenbegriff her auf. Eher deskriptiv und ohne Aufnahme von sozialwissenschaftlichen Theorien stellt Campbell (2008) die Konstruktion christlicher Identität im Gegenüber zu antikem Judentum und zur römischen Gesellschaft dar. Eher auf Basis der politischen Theoriebildung untersucht Tofighi (2017) die paulinische Wirkungsgeschichte bei der Ausbildung eines europäischen Selbstverständnisses.

¹¹ Vgl. Horrell (2005).

¹² Vgl. Heckel (2007), 51.

¹³ Gegen Heckel, ebd., Anm. 30.

¹⁴ Vgl. Börschel (2001), bes. 71ff. Zur Erwählungstheologie im 1Thess vgl. Becker (1998), 138-148.

¹⁵ Theißen und Gemünden (2016), 99-104.

tätskonzeption einer Lösung entgegen, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen ebenso wie das heilsgeschichtliche Verhältnis zwischen Christusgläubigen und dem Volk Israel (vgl. Röm 9-11).

3.2. Kreuzestheologie und soziale Integration im Herrenmahl (1Kor 11)

Bei der Betrachtung kollektiver Identität ist es notwendig, die Unterscheidung von innen und außen einer Gruppe mitzudenken, ihre Konstitution wird einerseits durch eine Sprache der Integration bzw. Zugehörigkeit, andererseits durch Formulierung der Abgrenzung und Exklusion erzeugt. So bezeichnet Paulus die Glieder seiner Gemeinden in den Präskripten seiner Briefe als »Heilige« oder »Geheiligte« (1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Phil 1,1; Röm 1,7), eine Bezeichnung, die aber auch sonst in Bezug auf die Christen angewendet wird (z. B. Röm 15,25f; 1Kor 16,1.15). Zur Sprache der Integration gehören auch die Anreden »Brüder« oder Formulierungen, welche die Mitglieder einer Gemeinde als von Gott besonders geliebt qualifizieren (z. B. Röm 1,7; 1Thess 1,4; 2Kor 5,14). Die Mitglieder der Gemeinde sind zudem von Gott *erwählt, vorherbestimmt und berufen* (vgl. Röm 8,30; 1Thess 1,4; 1Thess 2,12). Sprache der Abgrenzung dagegen markiert das Innen und Außen. Besonders deutlich wird dies im Kontext der Behandlung von Rechtsstreitigkeiten in 1Kor 6. Christen sollen ihr Recht untereinander nicht unter den »Ungerechten« suchen (1Kor 6,1.9) oder vor »Ungläubigen« (1Kor 6,6). Auch der Lasterkatalog in 1Kor 6,9-10 (vgl. 1Kor 5,11) lässt sich entsprechend verstehen. Ja, Paulus unterscheidet gar implizit zwischen den Guten in der Gemeinde und den Bösen »draußen« (1Kor 5,13).

Zur Wirklichkeit kollektiver Identität gehört aber im paulinischen Missionsfeld, dass die neugegründeten Gemeinden sich nicht gänzlich von der Außenwelt ablösen können. Schon die sozialen Identitäten der Gemeindeglieder stehen mit unterschiedlichen Bezügen in lebendigen Beziehungen zur heidnisch-hellenistisch-römischen Außenwelt. Korinthische Christen kaufen auf dem Markt ein (1Kor 8), geraten in Konflikt mit Nicht-Christen (1Kor 5) und haben nichtchristliche Ehepartner (1Kor 7), ja manche nehmen wohl noch immer am Götzenopfermahl teil (vgl. 1Kor 10,20-22). Unter den dargestellten Gesichtspunkten zeigt sich, dass kollektive Identität zwar durch Selbst- und Fremdbezeichnungen markiert werden kann, allerdings schon durch die vielfältigen sozialen Beziehungen des Einzelnen in der gesellschaftlichen Umwelt beeinflusst ist. Eine kollektive Identität in Reinform kann es daher in einem offenen (nicht sektiererischen) Gemeindeverständnis nicht geben.

Nun belässt es Paulus nicht bei reichen Chiffren der Abgrenzung oder Integration, sondern verfolgt in seinen Briefen das Ziel, die Stabilität der Gemeinschaft und damit das Wir-Bewusstsein zu stärken. Exemplarisch verdeutlichen will ich dies an der Funktion der Herrenmahlsparadosis in 1Kor 11,23-26, an welcher zugleich der Zusammenhang zwischen *Story, Ethos und Ritus* entsprechend dem dargestellten Analysemodell kollektiver Identität deutlich wird.

In 1Kor 11,17-34 behandelt Paulus das Problem der auftretenden Spaltungen innerhalb der korinthischen Gemeinde. Die reicheren Christen in Korinth beginnen bereits vor der eigentlichen sakramentalen Gemeindefeier mit einem Sättigungsmahl, dessen Speisen für das sakramentale Mahl bestimmt gewesen waren.¹⁶ Die reichen Christen haben ein mangelndes Gemeinschaftsbewusstsein. Um dieses Bewusstsein zu stärken, zitiert Paulus in 11,23-26 die Herrenmahlsparadosis, wobei V.23 erkennen lässt, dass sie den Korinthern bereits aus der Missionspredigt bekannt ist und somit zum Fundament der gemeinsam *story* gehört. Ihre Zitation weist Analogien zur paulinischen Argumentation in 1Kor 1,13 und 15,3ff auf, insofern auch hier Teile der Missionsverkündigung zitiert (1Kor 15) oder angesprochen werden (1Kor 1). Es geht Paulus an allen drei Stellen darum, einen Konflikt in seiner Substanz anzusprechen und daraus schließlich ein entsprechendes Ethos zu folgern,¹⁷ welches der Auferbauung der Gemeinde dient.

Die Tradition setzt damit ein, dass sie den Zeitpunkt benennt, an dem Jesus das letzte Mahl gefeiert hat »*Der Herr Jesus, in der Nacht, da er übergeben ward.*« (ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίθετο, 23b). Die Rekonstruktion des Geschehens bei Jesu letztem Mahl mit seinen Jüngern braucht hier nicht erörtert zu werden, wichtig ist vielmehr, dass mit dieser Zeitangabe an die Passion Jesu erinnert wird. Es handelt sich also nicht um ein beliebiges Gemeinschaftsmahl, dass der Kyrios mit seinen Jüngern abhält, sondern es wird schon durch diese eröffnende Bemerkung ein Bezug zu Jesu Tod hergestellt.¹⁸ Auf die Zeitangabe folgt die Schilderung der Handlung Jesu: Er nahm das Brot, dankte, brach es und sprach: »*Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird.*« (24a). Eindeutig ist auf den Gabecharakter hingewiesen. Man könnte also bereits hier die Forderung an die reicheren Christen verorten, die mitgebrachten Speisen zu teilen. Doch wäre das zu einfach, denn σῶμα (dt. Leib) begegnet in 1Kor 10,16ff im Zusammenhang mit der Herrenmahlsüberlieferung. Dort wird das beim Gemeindegemahl gebrochene Brot als die Gemeinschaft des Leibes Christi identifiziert. Auch

¹⁶ Vgl. Theißen (1989), 294f.; zur Gestalt des korinthischen Herrenmahls vgl. ferner Lampe (1991), 183-213 sowie Klinghardt (1996), 276-295.

¹⁷ Ähnlich auch Schrage (1999), 9.29.

¹⁸ Ähnlich Bornkamm (1959), 146.

im Kontext von 1Kor 10,1-22 geht es um die Gefahr der Spaltung der Gemeinde, so sind die in 10,1-13 verarbeiteten Motive aus der Exodustradition (vgl. Ex 13,21; 14,21f; 16,4.14-18; Ex 17,6; Num 20,1-13; Ex 32,6) bei Philo (Leg All II 86) und Josephus (Ant Jud 3.295) als Beispiel für Spaltungen interpretiert.¹⁹ Diese alttestamentlichen Motive werden als Typologien in die Argumentation in 1Kor 10 aufgenommen und auf die Problematik der Differenzen hinsichtlich der Haltung zum Götzenopferfleisch herangezogen. Diese scheinen zwar nicht zu *σχίσματα* (Spaltungen) in Korinth geführt zu haben, gefährden aber dennoch die Einheit der Gemeinde. Die traditionellen Formeln in 10,16f haben nun alle einen Bezug zur Einheit mit Christus: Der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Blutes Christi, das gebrochene Brot die Gemeinschaft mit seinem Leib. Der Genuss des Herrenmahls führt in die Gemeinschaft mit Christus, doch er ist noch mehr, wie in Bezug auf das *eine* Brot ausgeführt wird: »*Denn ein Brot ist's. So sind wir, die vielen, ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben.*« (ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν, 1Kor 10,17). Der Wechsel in die erste Person Plural verdeutlicht, dass es nicht nur um die Gemeinschaft mit Christus geht, sondern dass das gemeinsame Essen des Brotes aus den Teilnehmenden *einen* Leib herstellt. Kann also jemand nicht an dem Brot partizipieren, wird er aus der Gemeinschaft ausgeschlossen bzw. ist nicht in sie integriert.

Mit der Erwähnung der Identifikation des gebrochenen Brotes als Leib Christi (σῶμα 11,24) wird auch an 10,17 (ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, dt. s.o.) erinnert. So gesehen symbolisiert das Brot nicht nur den Kreuzesleib Christi, sondern auch die Gemeinschaft. Das Brot, das die Gemeinde beim Mahl bricht, ist die Gemeinde (vgl. 1Kor 12,26). Das Brotwort erinnert somit an die Konstitution der Gemeinde durch die Hingabe Jesu,²⁰ was zur theologia crucis in 1Kor 1-4 passt. Das gottesdienstliche Mahl in Korinth erinnert an diesen Ursprung der Gemeinde. Der Anamnesis-Befehl (V.24b) ist damit nicht nur Forderung für die Zukunft, sondern zugleich Deutung der Gegenwart des Mahlvollzugs.

An den ersten Anamnesis-Befehl schließt sich das Kelchwort an (V.25): »*Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut.*« (Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι). Zwei Dinge sind hinsichtlich der angestrebten Lösung wichtig: Mit dem Tod Jesu Christi fängt eine neue *heilsgeschichtliche* Periode an – der neue Bund, welche in der Hingabe des Herrn selbst begründet ist. Jesus gibt sein Blut – sein Leben. Es fehlt allerdings das »für euch«, das beim Brotwort genannt wird. Das Passionsgeschehen wird durch das Kelchwort in diesem Sinn weiter zugespitzt. Die Lebenshingabe und

¹⁹ Mitchell (1991), 250ff.

²⁰ Vgl. Käsemann (1986), 23.

damit die »Erniedrigung« bzw. der Statusverzicht Jesu sollen beim Herrenmahl erinnert werden (vgl. 25c).

Der Schluss der Herrenmahlsparadosis fasst Brot- und Kelchwort zusammen und stellt eine Verbindung zwischen beiden her: »Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt« (V.26). Brot und Kelch werden also abschließend explizit auf den Tod gedeutet. Entsprechend der Deutung des Essens des Brotes als Konstitution der Gemeinschaft und des Verständnisses des Kelchwortes als Ausdruck von Lebenshingabe und Statusverzicht Jesu ist die sakramentale Versammlung der Gemeinde Abbild und Symbol dieses Geschehens.²¹ Es ist die Konstitution einer neuen Gemeinschaft, die allerdings einen vorläufigen Charakter hat (ἄχρι οὗ ἔλθῃ, dt. bis er kommt, 26c).

Aus dieser Zitierung der Herrenmahlsparadosis sollen die Korinther die Konsequenzen hinsichtlich ihres Verhaltens in der Gemeinde ziehen. Der sich anschließende V.27 mahnt, dass wer unwürdig esse und trinke, sich am Leib und Blut des Herrn schuldig mache. Dabei wird man das unwürdige Essen wohl am ehesten mit dem Verhalten in 11,18-20 in Verbindung bringen. V.27 greift also zurück auf den Anfang. Ἀναξίως (dt. unwürdig) meint nicht die Würde der Teilnehmer, sondern qualifiziert den Modus der Partizipation. Im Rückbezug auf V.21f ist das unwürdige Essen und Trinken näher als Essen des eigenen Mahls und Beschämung der Schwachen zu bestimmen.²² Die ethische Lösung des Problems liegt damit in V.23-26. Die Konsequenzen für das angemessene Verhalten werden in V.28-34 genannt.

V.28 mahnt zur Selbstprüfung. Die Korinther sollen selbst ihr angemessenes Verhalten finden. Entscheidend ist aber, dass man die bisherige Praxis verlässt, denn sie entspricht dem unwürdigen Essen in V.27 und wer dementsprechend isst, isst sich selbst zum Gericht (V.29). Das μὴ διακρίνων τὸ σῶμα (dt. dass er den Leib nicht achtet, V.29) ist wohl im Sinne der Unterscheidung des Leibs Christi zu verstehen und meint den Kreuzesleib Christi mit seiner soteriologischen Bedeutung, aber auch die ekklesiologische Dimension des Leibgedankens.²³ Diese Interpretation von σῶμα (Leib) im Horizont von 10,16f kann durch den fehlenden Zusatz τοῦ Χριστοῦ (Christi) begründet

²¹ Schrage (1999), 47: »Es bestätigt sich erneut, daß die Korinther im ganzen Brief immer wieder vom Kreuz und der Parusie her zur Ordnung gerufen werden.«

²² Entsprechend urteilen Conzelmann (1969), 238; Kollmann (1990), 48; Schrage (1999), 48.

²³ So auch Bornkamm (1959), 169, der in der Wendung διακρίνων τὸ σῶμα ebenfalls von den Einsetzungsworten (wie auch von 1Kor 10,16f.) her argumentierend den Sinn sieht: »den Leib unterscheiden, Christi Leib in seiner Besonderheit achten, das heißt verstehen, daß der für uns hingebene und im Sakrament empfangene Leib Christi die Empfangenden zum »Leib« der Gemeinde zusammenschließt und sie in der Liebe füreinander verantwortlich macht.« Vgl. Hahn (1986), 309; vgl., Schrage (1999), 51.

werden.²⁴ In Konsequenz der obigen Bestimmung des Gehalts der Herrenmahlsparadosis scheint es sich anzubieten, den Gerichtsgedanken, der negativ konnotiert ist, dahingehend zu interpretieren, dass das unwürdige Essen des Brotes – also die Praxis der reicheren Korinther – nicht in die Gemeinschaft des Leibes Christi führt, weil der Leib Christi gar nicht erst konstituiert wird. Das Einnehmen des Herrenmahls ist in diesem Sinne wirkungslos und gefährlich, denn es schädigt die Gemeinschaft als Ganze (V.30).²⁵ Die Selbstprüfung der Korinther mahnt Paulus erneut in V.31 an. Schließlich schlägt Paulus selbst einen konkreten Lösungsansatz vor: Die Korinther sollen mit dem Essen aufeinander warten. Ein gleichzeitiger Beginn aller Gemeindeglieder beim Mahl verhindert die Spaltungen aus V.18-20, denn die gespendete Speise würde unter allen verteilt. Wer dennoch so viel Hunger hat, dass er nicht mit dem Essen warten kann, der soll bereits zuhause essen, damit er nicht die Konstitution der Gemeinde gefährdet.

Die paulinische Lösung des korinthischen Problems beim Herrenmahl geschieht entsprechend der Lösung des Spaltungsproblems in 1Kor 1,10ff unter Heranziehung zentraler Inhalte der Missionspredigt. Ist es dort die Taufe, die Paulus zur Kritik der Parteiparolen diente und der Verweis auf die Kreuzigung Jesu, so ist es in 1Kor 11 der Gebrauch der Herrenmahlsparadosis, deren kultätiologische Form²⁶ und Bedeutung zur Regulierung der Gemeindepraxis dient. Auch sie erinnert an das Passionsgeschehen und passt daher zum Argumentationshorizont der Kreuzestheologie in 1Kor 1-4. Paulus argumentiert insofern im 1Kor einheitlich vom Kreuz Christi her und zieht daraus die ethischen Anweisungen, die darin bestehen, dass zwar alles erlaubt ist, aber nicht alles zum Guten dient (6,12 = 10,23). Das Gute aber ist der Aufbau der Gemeinde als Leib Christi, der nur möglich ist, wenn der sozial Starke auf seinen Status in der Gemeinde verzichtet, und sich in seinem Verhalten rücksichtsvoll verhält. Das Ethos der korinthischen Gemeinde ist insofern exklusiv integrierend, als dass es *in* der Gemeinde die sozialen Unterschiede der hellenistischen Umwelt aufhebt. Es bleibt aber gleichwohl gesellschaftlich inklusiv-offen, als dass es die Aufhebung der sozialen Ordnung nicht generell fordert (vgl. 1Kor 7). Die *story* des Kreuzes und der Passion Jesu Christi führt zum Ethos. Das Ethos allerdings prägt die *story* der Gemeinde insofern, als dass es über die Zukunft*story* der Gemeinde entscheidet (vgl. 11,27-32). Der Ritus konstituiert die Gemeinde als solche aufgrund der *story* und damit den Raum, in dem das

²⁴ So Kollmann (1990), 49.

²⁵ Vgl. Lindemann (2000).

²⁶ Vgl. Hahn (1986), 303; vgl. dagegen Schrage (1999), 29.

exklusive Ethos erfahrbar wird.²⁷ Story, Ethos und Ritus sind somit nicht voneinander zu trennen, sie sind lediglich drei zu unterscheidende Aspekte des Gemeindelebens. Ohne die *story* gebe es weder den Ritus noch das Ethos. Fände die *story* keinen Ausdruck im Ethos, käme es wohl weder zur Konstitution des Ritus noch zum Erhalt der *story*. Ohne den Ritus wiederum gebe es keinen Raum, in dem die *story* erinnert würde und das exklusive Ethos explizit würde. Das Verhältnis von *story*, Ethos und Ritus ist also durch Interdependenz bestimmt.

Paulus liegt im ersten Korintherbrief daran, die innere Einheit der Gemeinde zu stärken. Dazu zieht er fundamentale *stories* bzw. Traditionen aus der Missionspredigt heran. Zugleich grenzt er die Gemeinde klar von denen »draußen« ab. Dennoch ist die kollektive paulinische Identitätskonzeption keine des hermetischen Rückzugs aus der Welt, selbst wenn diese in den Lasterkatalogen (1Kor 5,11; 6,9-10) negativ beschrieben ist. Denn Paulus macht in der Aufnahme und auch der Lösung der korinthischen Probleme bewusst, dass die soziale Identität der Christen sich nicht von ihrer heidnischen hellenistisch-römischen Umwelt abgrenzen lässt. Besonders deutlich wird dies bei der Frage der Ehe von Christen und Nichtchristen in 1Kor 7. Paulus sagt ausdrücklich, dass diese bestehenden Ehen nicht aus religiösen Gründen geschieden werden sollen. Vielmehr werden die nichtchristlichen Ehepartner geheiligt durch die christlichen Ehepartner (vgl. 1Kor 7,12-14). Eine Scheidung ist aus Sicht des Apostels nur dann durchzuführen, wenn der nichtchristliche Partner es verlangt (1Kor 7,15).

3.3. Ethnische Integration bei Paulus

Am Beispiel des 1. Korintherbriefes und insbesondere der Herrenmahlsparadosis wurde bislang Paulus' Versuch, die verschiedenen sozialen Identitäten in eine kollektive Identität zu integrieren, dargestellt. Ein Sonderfall sozialer Identität aber ist die Integration kultureller ethnischer Identitäten in eine kollektive Identitätskonzeption. Im Unterschied zum Galater- und Römerbrief spielt das Verhältnis zwischen Judenchristen und Heidenchristen im 1. Korintherbrief nur eine untergeordnete Rolle. Und dennoch sind die auch dort begegnenden Probleme der Inkulturation der christlichen Gemeinde in die hellenistisch-römische Stadtkultur eine wesentliche Folie zum Verständnis des innerchristlichen Verhältnisses zwischen Juden- und Heidenchristen. An diesem Verhältnis lässt sich zugleich erkennen, welche Handlungsoptionen der Apostel empfiehlt, wenn es darum geht, fremde kulturelle Einflüsse in das Gemeindeleben zu integrieren und damit eine neue kulturell-religiöse Identität zu konstituieren.

²⁷ Vgl. Wolter (1997), 434.

Auch im nachpaulinischen Christentum ist diese Verhältnisbestimmung, ja die Integration bei bleibender Differenz, die größte Herausforderung und zugleich Leistung des Urchristentums.²⁸ Die Verhältnisbestimmung zwischen Juden- und Heidenchristen ist das mitlaufende Thema in der paulinischen Korrespondenz. Ausgangspunkt ist einerseits die Aufteilung der Mission zwischen Petrus (Judenchristen) und Paulus (Heidenchristen) auf dem Jerusalemer Apostelkonzil (vgl. Gal 1,7-8), der die grundsätzliche Anerkennung des paulinischen Apostolats samt seiner Völkermission durch die Jerusalemer Gemeindeführung vorausging (vgl. Gal 1,3-6). Andererseits aber kam es beim sog. Antiochenischen Zwischenfall zum Bruch in der gemischten Gemeinde in Antiochia, wobei Paulus rückblickend besonders das Verhalten des Petrus hervorhob, der auf Druck der »Leute des Jakobus« die Einheit der Gemeinde – bestehend aus Juden- und Heidenchristen – aufhebt (vgl. Gal 2,11-14).²⁹ Paulus jedoch hält an dieser Einheit der Gemeinde grundsätzlich christologisch fest, in dem er die Gesetzesobservanz für die Judenchristen zwar nicht in Frage stellt, aber eben die Zugehörigkeit zu Christus zum Kriterium der Einheit macht (vgl. Gal 2,20; 3,26).

Dennoch begegnet im Galater- und im Philipperbrief scharfe Polemik gegen die Judaisten³⁰, die aber auf die Gegner seiner christologischen Position zielt, denn gleichzeitig lassen sowohl der Galaterbrief als auch vor allem der Römerbrief deutlich das Anliegen erkennen, dass die christliche Gemeinde verschiedene ethnische wie auch soziale Identitäten zusammenhalten kann, ohne dass deren Unterschiedenheit aufgehoben wird. An den verschiedenen Einlassungen des Apostels zur Essensthematik wird der Zusammenhang zwischen sozio-ethnischer und kollektiver Identität deutlich. Argumentationsanker ist dabei einerseits Christus als Kriterium der Einheit, andererseits die zunehmende Entfaltung der Rechtfertigungslehre. Denn Juden- und Heidenchristen leben unter demselben Gott. So zieht Paulus aus seiner Rechtfertigungslehre in Bezug auf die Gottesbeziehung die transethnische Schlussfolgerung: »*Oder ist Gott allein der Gott der Juden? Ist er nicht auch der Gott der Heiden? Ja gewiss, auch der Heiden. Denn es ist der eine Gott, der gerecht macht Juden aus dem Glauben (ἐκ πίστεως) und die Heiden durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως).*« (Röm 3,29-30). Trotz dieser theologischen Erkenntnis kommt es im Vollzug des christlichen Gemeindelebens gerade im Kontext der Mahlfeiern immer wieder zu Differenzen darüber, wie das jüdische Gesetz befolgt werden soll. Dies ist insofern nachvollziehbar, als dass Mahlfeiern im

²⁸ Für die Ausgleichsbemühung des nachpaulinischen Judenchristentum vgl. Garleff (2004), 326f.

²⁹ Zum Geschehenszusammenhang vgl. Becker (1998), 99-104.

³⁰ Als Judaisten werden in der Regel jene Gegner der paulinischen Mission bezeichnet, die auch von den Heiden ein Festhalten am jüdischen Gesetz, insbesondere auch an der Beschneidung, fordern.

Gegensatz zum Initiationsritus Taufe konstitutiv gemeinschaftsbezogene Riten sind. In der Mahlfeier wird die in der Taufe zugesprochene individuelle Zugehörigkeit kollektiv erfahrbar – ethnisch-kulturelle Unterschiede werden dabei real anschaulich.

Im Galaterbrief weist Paulus einseitig und verständnislos die rituellen Spaltungen in Essensfragen zurück. Gegen seine judaistischen Gegner entfaltet er eine persönliche Apologie mit *story*-Charakter. Die Schilderung seines Damaskuserlebnisses (Gal 1,10-24), der Anerkennung seines Apostolats (Gal 2,1-6) und der Aufteilung der Missionsgebiete (Gal 2,7-10) dient letztlich dazu seine radikal-universalistische Haltung im Rahmen des antiochenischen Zwischenfalls darzulegen und zugleich auch als Abwehr der judaistischen Gegner, welche offensichtlich eine deutliche Abgrenzung der Judenchristen von den Heidenchristen propagieren.

Im Kontext der o.g. Entwicklung des paulinischen Identitätskonzepts bildet 1Kor 8-10 einen wichtigen Schritt. Der Konflikt um das Götzenopferfleisch ist nicht auf die Spannung Judenchristen vs. Heidenchristen engzuführen. Vielmehr argumentiert Paulus allgemeiner und identifiziert die Schwachen wohl unter beiden Gruppen (vgl. 1Kor 10,32: *Erregt keinen Anstoß, weder bei den Juden noch bei den Griechen noch bei der Gemeinde Gottes.*). Auch die Darstellung, dass einige bisher an Götzen gewöhnt waren und daher das Fleisch als Götzenopfer essen (1Kor 8,7), lässt nicht automatisch auf eine der beiden Gruppen schließen, sondern ist vielmehr auf beide anwendbar. Dennoch bereitet Paulus hier m.E. seine im Römerbrief dargelegte verbindende Sicht vor.

Für die kollektive Identitätskonzeption ist dabei entscheidend, dass die Gemeindeidentität inklusiv und nicht exklusiv verstanden wird. Paulus kann in 1Kor 8 verschiedene Stufen der Erkenntnis zulassen, weil er um die Geschichte der einzelnen Gemeindeglieder weiß. Er formuliert geradezu eine Art Ethos der Rücksichtnahme auf den Schwachen, denn das Ziel innergemeindlichen Handelns ist die Auferbauung der Gemeinde. Diese geschieht aber nicht vorrangig durch Erkenntnis, sondern durch Liebe (vgl. 1Kor 8,1). Am Beispiel seines eigenen Apostelverständnisses legt er dar, dass es um der Gemeinschaft willen notwendig ist, sich mit den Schwachen zu identifizieren: »Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne.« (1Kor 9,22a) Dass Paulus sich dabei christliche Identität nur als eine transethnische vorstellen kann, zeigen die Verse zuvor. Auch wenn er sich auf die Heidenmission konzentriert, so dient seine persönliche Rücksichtnahme doch dazu, Juden – jene mit und jene ohne Gesetz – zu gewinnen (vgl. 1Kor 9,20f), ja er kann sagen: »Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.«

In Röm 14 geht Paulus erneut auf die Essenproblematik ein. Sie ist hier sachlich deutlich anders gelagert. Im Galaterbrief ging es in Bezug auf den antiochenischen Zwischenfall um das Miteinanderessen von Juden und Heiden. Im Korintherbrief vor allem um die religiöse Bestimmung des Fleisches. In Röm 14 geht es nun darum, dass einige Gemeindeglieder überhaupt kein Fleisch essen.³¹ Offensichtlich üben die Schwachen in Vorbereitung auf das Reich Gottes Askese, welche offensichtlich moralisch begründet ist. Paulus aber argumentiert hier nicht einfach ethisch, sondern begründet das Ethos des Nicht-Richtens mit dem Verweis auf die Rechtfertigungslehre (*»Wer isst, der verachte den nicht, der nicht isst; und wer nicht isst, der richte den nicht, der isst; denn Gott hat ihn angenommen.«*, Röm 14,3) und auf das Kreuzesgeschehen (vgl. Röm 14,9). Paulus zieht also zur Begründung zentrale christologische und eschatologische Glaubensinhalte heran, von denen er das Ethos ableitet. In deren Horizont sind die konkreten Lebensformen relativiert, denn das Reich Gottes ist *»nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist«* (Röm 14,17). Die Christen sollen einander nicht richten und beurteilen, vielmehr sollen sie aber so leben, dass ihr Handeln dem Nächsten gefalle, dem Guten diene und zur Erbauung beitrage (Röm 15,2).

Paulus ist in seinen Briefen – insbesondere im Römerbrief – bestrebt, eine kollektive christliche Identität zu beschreiben, welche im Christusergebnis gründend verschiedene ethnische und soziale Identitäten einschließt, ohne deren Differenzen aufzulösen.³² In seinen Briefen leuchtet dabei die Vision eines Christentums auf, dass sich einerseits in bestehende Kulturräume inkulturieren kann, das andererseits aber zumindest im implizit an mehrere Gemeinden adressierten Römerbrief transethnische und transkulturelle Integrationskraft besitzt.

4. Identitätsbewusstsein und Integration

Was lässt sich aus diesen Skizzen kollektiver Identitätskonzeption in den paulinischen Briefen für den gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs gewinnen?

In Bezug auf die wertebezogenen gesellschaftlichen Diskurse der Gegenwart, die implizit eine normative kollektive Identität behaupten – sei es als Leitkultur, sei es *»christlich-jüdisches Abendland«*, sei es als deutsche Identität u.ä. – fällt auf, dass Paulus wohl in seinen Briefen konkrete Handlungsoptionen darlegt, diese allerdings

³¹ Zu den sozialen und politischen Hintergründen dieses Fleischverzichts vgl. Theißen und Gemünden (2016), 344–350.

³² Vgl. dazu ausführlich Esler (2003).

christologisch und theologisch begründet. Er verweist dabei auf die Taufe (z. B. Gal 3,26), auf die Christusbeziehung (z. B. Gal 2,20) oder auf die Kreuzestheologie (1Kor 11,23-26; Röm 14,9). Ein entsprechender Bezug ließe sich auch an anderen neutestamentlichen Schriften zeigen.

Wer sich also auf das Christentum und seine Werte als Identitätsmarker beruft, der kann dies mit der Bibel nicht tun, ohne damit auch die fundamentalen stories des Christentums aufzugreifen. Zu diesen gehören neben Kreuz und Auferstehung, neben dem Bundschluss beim Abendmahl und dem universalistischen Taufbefehl auch ein den Partikularismus überwindender transethnischer Universalismus sowie ein konstitutiver Rückbezug auf die Migrationserzählungen des Alten Testaments.

Zugleich ist aus biblisch-exegetischer Sicht in den gesellschaftlichen Diskurs das Momentum der dynamischen Identität einzuspielen. *Eine kollektive christliche Identität lässt sich nach den Quellen des Urchristentums nur als eine Diskursidentität beschreiben.* Paulus entwickelte in seinen Briefen nicht nur seine Theologie und seine Kommunikationsstrategie weiter, sondern eben auch sein Gemeindeverständnis. Im nachpaulinischen Christentum der zweiten und dritten Generation lässt sich in den urchristlichen Schriften ein Identitätsdiskurs beobachten, der vielfältige intertextuelle Bezüge aufweist. Schon aufgrund dieser Quellenlage ist es problematisch, essentialistisch von einer kollektiven christlichen Identität zu sprechen. Dies gilt auch deshalb, weil die kollektiven Identitäten wesensmäßig immer aus unterschiedlichen sozialen Identitäten der sie bildenden Individuen bestehen. Schon diese sprengen im Urchristentum wie in der Gegenwart jeden Versuch der sektenmäßigen oder identitären Abgrenzung.

Bibliographie

Assmann, Jan. 1999. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.

Becker, Jürgen. 1998. *Paulus: Der Apostel der Völker*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bornkamm, Günther. 1959. Herrenmahl und Kirche bei Paulus. In: *Studien zu Antike und Urchristentum*, hg. von Günther Bornkamm. Göttingen: Kaiser.

Börschel, Regina. 2001. *Die Konstruktion einer christlichen Identität: Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt*. Berlin: Philo.

Campbell, William S. 2008. *Paul and the Creation of Christian Identity*. London: T&T Clark.

Conzelmann, Hans. 1969. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Emcke, Carolin. 2018. *Kollektive Identitäten: Sozialphilosophische Grundlagen*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch.

Esler, Philip Francis. 2003. *Conflict and Identity in Romans*. Minneapolis: Augsburg Books.

Garleff, Gunnar. 2004. *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief*. Münster: LIT.

Grünstäudl, Wolfgang. 2017. Ertragene Alterität. Anmerkungen zur theologischen Differenzkonstruktion in frühchristlicher Literatur. In: *Konstruktionen individueller und kollektiver Identität (II): Alter Orient, hellenistisches Judentum, römische Antike, Alte Kirche*, hg. von Eberhard Bons und Karin Finsterbusch, 217–240. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hahn, Ferdinand. 1986. Herrenmahl und Herrengedächtnis bei Paulus. In: *Gesammelte Aufsätze I*, hg. von Ferdinand Hahn, 303–313. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heckel, Th. 2007. Die Identität des Christen bei Paulus. In: *Identität. Biblisch-theologische Schwerpunkte*, hg. von Alexander Deeg, Stefan Heuser, Arne Manzeschke, und Christoph Baumgartner, 41–65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Horrell, David G. 2005. *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics*. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.

Käsemann, Ernst. 1986. Anliegen und Eigenart der Paulinischen Abendmahlslehre. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen: Auswahl*, hg. von Ernst Käsemann, 9–32. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Klinghardt, Matthias. 1996. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tübingen: Francke.

Kollmann, Bernd. 1990. *Ursprung und Gestalt der frühchristlichen Mahlfeier*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lampe, Peter. 1991. Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34). *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 81: 183–213. doi:10.1515/zntw.1991.82.3-4.183.

Lindemann, Andreas. 2000. *Der Erste Korintherbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Mitchell, Margaret Mary. 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen: Westminster John Knox Pr.
- Nguyen, V. Henry T. 2008. *Christian Identity in Corinth*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pöttner, Martin. 2003. Formatives Christentum. Erwägungen zu einer historisch-semiotischen Konzeption. In: *Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft*, hg. von Oda Wischmeyer, 165–183. Tübingen: Francke A.
- Reicher, Stephen, Russell Spears und S. Alexander Haslam. 2010. The Social Identity Approach in Social Psychology. In: *The SAGE Handbook of Identities*, hg. von Margaret Wetherell und Chandra Talpade Mohanty. London: SAGE Publications.
- Ritschl, Dietrich. 1976. *Story als Rohmaterial der Theologie*. München: Chr. Kaiser.
- Schrage, Wolfgang. 1999. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, EKK, Bd.3/7, Der erste Brief an die Korinther*. Neukirchen-Vluyn: Patmos.
- Strecker, Christian. 2013. Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung. In: *Religionsgemeinschaft und Identität: Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, hg. von Markus Öhler, 113–167. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theißen, Gerd. 1989. Soziale Integration und Sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34. *Studien zur Soziologie des Urchristentums* 19: 290–317. doi:10.2307/1560014.
- Theißen, Gerd und Petra von Gemünden. 2016. *Der Römerbrief: Rechenschaft eines Reformators*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tofighi, Fatima. 2017. *Paul's Letters and the Construction of the European Self*. New York: T&T Clark.
- Wolter, Michael. 1997. Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden. *New Testament Studies* 43, Nr. 3: 430–444. doi:10.1017/S0028688500016982.



BRUGGE

BRUGGE