

*Cyrrill von Jerusalem: Mystagogicae Catecheses. Mystagogische Katechesen, übersetzt und eingeleitet v. Georg Röwekamp (Fontes Christiani Bd. 7), Herder: Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1992, Geb. 197 S. DM 28,00. ISBN 3-451-22219-1.*

In einer schönen Ausgabe ist nun der von A. Piédagnel edierte Text aus Sch 126 mit der deutschen Übersetzung von Georg Röwekamp, Seelsorger im Bistum Essen, in der Reihe FC leicht zugänglich gemacht (S. 93–165). Eine umfangreiche Bibliographie mit den Angaben zur Quelle und den Hinweisen zur weiterführenden Literatur sowie das Register mit den Angaben zu den Bibelstellen, zu Personen, zu den griechischen Hauptbegriffen und ferner das deutsche Sachregister (S. 171–197) erleichtern den wissenschaftlichen Umgang mit dieser für die Liturgie und die Dogmatik wichtigen Schrift des kirchlichen Altertums.

In der umfangreichen Einleitung (S. 7–91) behandelt Röwekamp nach einem knappen Hinweis auf vergleichbare mystagogische Schriften bei Ambrosius v. Mailand, Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus in vier Abschnitten zuerst das Problem der Autorschaft der Jerusalemer mystagogischen Katechesen; danach folgt eine Darstellung der Vorbereitung der christlichen Initiation und des Vollzugs im Taufgottesdienst in der Osternacht. Daran schließt sich eine allgemeine Einordnung in das historische und theologische Umfeld des 4. Jahrhunderts an. Den Schluß bilden einige Hinweise zur handschriftlichen Überlieferung des Textes und zur Übersetzung.

Im Für und Wider der Auseinandersetzung entscheidet sich R. für Johannes von Jerusalem, den Nachfolger Cyrills auf dem Jerusalemer Bischofsstuhl, als »Autor der Mystagogischen Katechesen in dieser Form — mag er auch Aufbau der Reihe, Themen und einzelne Gedanken der Katechesen von seinem Vorgänger übernommen haben« (S. 15). Allerdings kann Cyrill von Jerusalem nicht endgültig und mit unbedingter Sicherheit als Autor oder wenigstens Inspirator der vorliegenden Schrift ganz ausgeschlossen werden. Wichtiger ist die Tatsache, daß wir durch diese katechetischen Unterweisungen einen sehr guten Einblick in Verlauf und Verständnis der christlichen Initiation in Jerusalem und damit im ganzen syrischen Bereich am Ende des 4. Jahrhunderts haben.

Die Rekonstruktion der Tauffeier in der Osternacht, wie R. sie darstellt, ist sehr einleuchtend und wohl kaum zu beanstanden. Dies trifft jedoch an verschiedenen Stellen nicht für seine theologische Interpretation zu, die insgesamt sehr zweideutig bleibt. Die Ursache hierfür scheint mir im Rückgriff auf die Deutemuster der altliberalen religionsgeschichtlichen Schule zu liegen, die die Beziehungen zwischen Christentum und der heidnisch-antiken Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte viel zu pauschalisierend und generalisierend aufgefaßt hat und kaum ein Gespür hatte für die unterschiedlichen Konturen und die bleibende Identität des christlichen Glaubens gerade auch in seinen notwendigen Transformationen in andere historische Situationen und kulturelle Konstellationen. Für R. sind die *Myst. Cat.* ein Beweis fast für eine Wesensmetamorphose des biblischen und vorkonstantinischen Christentums, die sich in einer »Sakramentalisierung, Individualisierung und Enteschatologisierung des Glaubens« (S. 84) äußert. Daraus erklärt sich für ihn auch die zum Verwechseln ähnliche Angleichung dieses sakramentalisierten Christentums an die spätantiken Mysterienkulte. Trotz allem beurteilt er diesen Vorgang im ganzen positiv, weil er das Ergebnis war eines unbewußten Eingehens auf die neuen Notwendigkeiten (vgl. S. 86). Wobei sich allerdings die Frage erhebt, woher R. weiß, daß der Autor in seiner Schrift nichts von den Kräften und kulturellen Einflüssen wußte, die ihn bei der Ausarbeitung seiner bewußten und reflektierten theologischen Neukonzeption bewegten. Man denkt unwillkürlich an Drewermanns religionspsychologische und religionsgeschichtliche Nivellierung des Christentums, wenn R. als »Aufgabe jeder Theologie« (S. 86) angibt, das »Stirb und Werde« oder »Tod und Auferstehung« als Grundgesetz des Lebens in der Nachfolge Jesu symbolisch, leibhaftig erfahrbar zu machen« (S. 86). R. verfällt hier dem Grundfehler der religionsgeschichtlichen Schule, die gewiß mit großer historischer Ge-

lehrsamkeit auf der Ebene der Phänomene die Religionen miteinander in Vergleich brachte, aber den Sinn für das Spezifische, das durch diese Phänomene zum Ausdruck gebracht wird, vermissen ließ. Gerade C. Schneider, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München 1970, auf den sich R. des öfteren beruft, stand ja dem Christentum verständnislos gegenüber. Die kirchlichen Schriftsteller des 4. Jahrhunderts waren gewiß Kinder ihrer Zeit, und ihre Werke sind Ergebnis der Kommunikation mit ihren christlichen, heidnisch-religiösen und philosophischen Zeitgenossen, denen sie aber die in der Heiligen Schrift, im Glaubensbekenntnis und in der Liturgie bezeugte Offenbarung Gottes in Jesus Christus nahebringen wollten. In der Darstellung R.'s. sieht es so aus, als ob die Kirchenväter die Grundsubstanz des biblischen Christentums eingeschmolzen und in die Kategorien, in die Erlösungsbilder und Heilserfahrungen der Popularphilosophien und Mysterienreligionen umgegossen hätten (Paideia-Idee, Hoffnung auf Vergöttlichung und Teilhabe an der Unsterblichkeit der Götter, dramatische Nachahmung des Schicksals eines Gottes, Einbindung in das Sterb und Werde der Natur usw.). Das Christentum wäre damit nur eine beliebige Variante der allgemeinen spätantiken Religion in den Ausdrucksgestalten ihrer Denk- und Verhaltensmuster, die zufällig den Zusammenbruch der Antike überlebt hat. Daß sie gerade eine wirkungsvolle Alternative war, kommt kaum in Betracht. In Wirklichkeit hat das Christentum seine Überlegenheit nicht durch die Philosophie und die religiösen Formen, die es sich assimilierte, erwiesen, sondern gerade durch seinen biblisch bezeugten Inhalt, den es wie einen Stempel den diffusen Erwartungshaltungen der hellenistischen Kulturwelt einprägte. Der Ursprung des christlichen Glaubens geht nicht auf die zeitbedingte Ausgestaltung eines immer gleichen religiösen Grundmusters oder einer antiken religiösen Erlösungssehnsucht zurück, sondern auf die unableitbare historische Gestalt Jesu v. Nazaret, seine Verkündigung und sein Schicksal, in dem das Ziel der Bundes- und Heilsgeschichte Jahwes mit seinem Volk und mit der ganzen Menschheit eine endgültig gegebene Gestalt und Anschaulichkeit gefunden hat. Es fällt auf, daß R. zur Erklärung der *Myst. Cat.* sehr ausgiebig auf die parallelen zeitgenössischen Vorstellungen der Mysterienkulte verweist, während nur ein dünnes Rinnsal die Gedanken seines Autors mit der Heiligen Schrift verbindet. In Wirklichkeit sind der ganze theologische Inhalt und zum Teil sogar die begrifflichen Vermittlungen (Versöhnung, Rechtfertigung, Neuschöpfung, Verwandlung, Teilhabe, Gleichgestaltung mit Christus, *Koinonia* usw.) urbiblisch, und zwar nicht nur im Sinne assoziativer Zitatentmontagen, sondern im Zusammenhang des biblischen Grundverständnisses von Gott, Schöpfung, Geschichte, Offenbarung, Menschwerdung Gottes und Sendung des Heiligen Geistes, Erneuerung und Vollendung des Menschen in seiner Gottesebenbildlichkeit und Christusbildlichkeit (Röm 8, 29) und der gnadenhaften Einbeziehung des Menschen in das Sohnesverhältnis Jesu zum Vater im Geist (Röm 8, 15; Gal 4, 4–6). Dabei ist klar, daß man das Christentum nicht einfach auf das Muster einer Erlösungsreligion mit Sündenvergebung und Überwindung der Sterblichkeit reduzieren kann (S. 60), sondern im viel weiteren Sinn verstehen muß als die Religion der liebenden Gemeinschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, des Gottes, der die Liebe ist (1 Joh 4, 8. 16).

An einzelnen Punkten kann man klarmachen, warum R. mit seinem bloß religionsphänomenologischen Vergleich den Aussagewillen seines Autors gerade verfehlt. Bei der christlichen Eucharistie geht es keineswegs um eine Art »Gott essen« oder um eine physische Teilhabe am Leben einer Gottheit. Es geht vielmehr um die Teilhabe am Fleisch und Blut des Menschen (!) Jesus, der kraft der sakramentalen Gemeinschaft mit ihm, die Gläubigen als Glieder am Leibe Christi, der die Kirche ist, aufgrund seiner Einheit mit dem Vater zu einer personalen Gemeinschaft der Liebe mit Gott führt (vgl. S. 47 ff.). Auch ist die Eucharistie nicht Nachahmung der Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern (vgl. S. 70), sondern liturgischer Vollzug der Stiftung des Neuen Bundes in Kreuz und Auferstehung Jesu, den Jesus während des Letzten Abendmahles seinen Jünger als Gedächtnisfeier aufgetragen hat. Unklar bleibt auch, wie R. das Thema der eucharistischen Wandlung als etwas ganz Neues heraushebt, das sich erst durch die Bedürfnisse der vom Empfinden der Mysterienreligionen geprägten christlichen Zeitgenossen erklärt. Das Problem liegt doch schon biblisch vor, insofern die Mahlgaben von Brot und Wein als Leib und Blut Christi bezeichnet werden. Da keine materiell-physische Umwandlung der Elemente gemeint ist, ergibt sich die Frage, wie der nur im

Glauben zugängliche Inhalt, nämlich Fleisch und Blut Christi bzw. die Gemeinschaft mit ihm, in Relation zu bringen ist mit den sinnlich faßbaren Mahlgaben und dem Mahlvollzug der Kirche, durch den die personale Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist erreicht wird und zur Darstellung kommt. Die Alternative »spiritualistisch oder realistisch« (gemeint ist dinglich) reicht hier bei weitem nicht aus. Um sowohl einer symbolistischen Entleerung als auch dem kapernaitischen Mißverständnis zu entgehen, hat man bekanntlich früh auf das platonische Urbild-Abbild-Denken zurückgegriffen (S. 139 Anm. 28 spricht R. zu Unrecht von einer »leicht antijudaistischen Stelle«, wo Cyrill im Rückgriff auf Joh 6, 53 das Mißverständnis des Essens von Fleisch und Blut Christi als Menschenfresserei zurückweist. Dem Literalsinn nach geht es ja hier nicht um eine Erklärung gegen die Juden, sondern um die Abwehr der Vorstellung von einer magisch-materiell gedachten Verwandlung der Elemente in die physische Gestalt des historischen Jesus.). Auch scheint mir die gewiß merkwürdige Kennzeichnung der Eucharistie als Ehrfurcht gebietendes, Schauer erregendes Opfer, die R. als Beweis seiner Parallelisierungsthese zu den heimlichen Mysterien vorträgt, nicht ganz gelungen. Die Übersetzung zu *Myst. Cat.* 5, 9 scheint mir mißlungen, wenn von einem *unheimlichen* Opfer der Eucharistie die Rede ist. Es geht doch nicht um eine magische Berührungsanstalt vor den unberechenbaren Göttern, sondern um die Bewußtmachung der Staunen erregenden Tatsache, daß die wirkliche Nähe des ewigen Gottes sich in der Unscheinbarkeit eines solchen menschlichen Zeichens ereignet. Daß ein solcher katechetischer Appell in ein angstmachendes Distanzverhalten zu Gott umschlagen kann, liegt auf der Hand. Der Verf. der vorliegenden Schrift will wohl einmal mehr zur umso größeren Liebe zu diesem »Menschen liebenden Gott« bewegen. Zu kritisieren ist in diesem Zusammenhang auch die Rede von einer sogen. Realistik des Opferbegriffs in den mystagogischen Katechesen (S. 50). Dahinter steht das Verständnis der früheren protestantischen Kontroverstheologie, die das eucharistische Opfer im Sinne einer dinglichen Gabe und einer äußeren Werkgerechtigkeit ausgelegt hat und die dieses Verständnis in die Patristik zurückprojizierte als angeblichen Abfall von einem rein geistigen zu einem äußerlichen Opferverständnis. Auch hier geht eine Deutung mit den Begriffen spiritualistisch oder realistisch am Sachverhalt vorbei. Der Anhaltspunkt ist auch nicht der, daß im Neuen Testament nur das Gebet als Opfer bezeichnet würde, sondern daß die personale Selbsthingabe Jesu am Kreuz mit der Opferterminologie ausgelegt wird. Das ist gegenüber sonstigen Opferbegriffen nicht eine Spiritualisierung, sondern eine gänzliche Neubestimmung des Begriffs als Kennzeichnung des personalen Verhaltens Jesu zum Vater in der Wechselseitigkeit von Sendung und Gehorsam, Liebe und vertrauender Hingabe. Der Bezug zur Eucharistie ergibt sich dadurch, daß die Eucharistie eine von Christus selbst, dem Haupt seines Leibes, der Kirche, getragene Vergegenwärtigung seiner Selbsthingabe ist in der liturgischen Feier sowie in der Gesinnung und in der tätigen Nachfolge der Christen, die dadurch in eine Verähnlichung mit Christus einbezogen werden. Wenn die Christen in der Eucharistie die Proexistenz Christi feiern, dann ergibt sich aus diesem von Gott geschenkten »Opfer der Versöhnung« (*Myst. Cat.* 5, 8) auch das fürbittende Gebet für alle Menschen als Aspekt dieses Opfers. Zugegeben sei allerdings, daß die Begründung des fürbittenden Gebetes für die Verstorbenen wegen ihrer noch verbliebenen Sünden mit dem Beispiel des Eintretens für die Verwandten bei einem beleidigten König schief liegt. Was Cyrill eigentlich sagen will, ist allerdings unanfechtbar, daß nämlich unser fürbittendes Gebet für die Lebenden und Verstorbenen seine Grundlage im Kreuzesopfer Christi hat, an dem wir kraft des von Jesus selbst gestifteten sakramentalen Gedächtnismahles teilhaben. Das alles aber sind nur Beispiele, an denen R. die Parallelität von christlichen und heidnischen Mysterien demonstriert, ohne daß hier historische Abhängigkeiten der einen von der anderen Seite bestehen. R. jedoch meint den strukturellen Zusammenhang aus ähnlichen Grunderfahrungen ableiten zu können, die sich nun auch in den äußerlich ähnlichen Vollzügen zeigen: Dabei gehe es um »... ein innerlich verwandelndes Erlebnis durch dramatische, »unheimliche« Zeremonien, denen man mit Scheu und Ehrfurcht begegnet, um die Gewißheit der Erlösung, die Teilhabe an Gott, um die rituelle Nachahmung eines Schicksals, um Symbol für Teilhabe an Leiden nicht nur durch »Hören«, sondern durch »Sehen«« (S. 80). Bewiesen und erklärt ist allerdings mit diesem Satz gar nichts, außer daß ein religionsgeschichtlicher Vergleich nicht nur phänomenologisch vorgehen darf unter

Ausschaltung des tragenden Ursprungsereignisses, das dem christlichen Glauben seine wesentliche und unverwechselbare Form gibt. Die Erfahrungen und Hoffnungen, wie sie der spätantiken Religion zugrunde liegen, sind abgesehen von ihrer kulturspezifischen Ausprägung durchaus Grunderfahrungen des Menschen überhaupt und können in einer umfassenderen Anthropologie thematisiert werden. Eine Beziehung zum Christentum ergibt sich schon dadurch, daß die Offenbarung nur durch eine Geschichte und eine geschichtlich geprägte Gestalt gegenwärtig ist. Für jede theologische Anthropologie ist auch klar, daß wegen der leib-seelischen Einheit des Menschen die Gemeinschaft mit Gott, wie immer sie auch in einem unterschiedlichen Gottesverständnis geprägt sein mag, leiblich und sozial vermittelt wird und darum — christlich gesprochen — von ihrem eigenen Wesen her immer sakramental und ekklesial ist. Im Gegensatz zu der offensichtlich von R. favorisierten Vorstellung vom Weg eines mehr geistigen Christentums der Frühzeit zu einem sakramentalistisch-mysterienhaften Christentum des 4. Jahrhunderts ist sicher festzuhalten, daß auch das biblische Christentum durchaus inkarnatorisch, sakramental und ekklesial geprägt war. Gerade die Auslegung von Christologie und Soteriologie im Kontext der Anthropologie führt zu der Einsicht, daß der Mensch in der Frage nach sich selbst erst in der Begegnung mit Jesus Christus über sich hinaus zu sich selbst gebracht wird.

Im ganzen der an sich sehr anzuerkennenden historischen und philologischen Leistung stiften die hermeneutisch vagen Erklärungen zum Verhältnis Theologie und Religionsphänomenologie eher Verwirrung und lassen die Bedeutung der *Myst. Cat.* für ein liturgiewissenschaftliches und dogmatisches Verständnis der Sakramente in ihrer Grundlegung im Christusereignis und in ihrer geschichtlichen Entfaltung nicht recht deutlich werden.

Gerhard Ludwig Müller