

## Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche

VON CHRISTOPH JACOB

Vor hundert Jahren galt die altkirchliche Mystagogie als ein besonders deutliches Indiz für die hellenistische Überfremdung der Kirche durch Überladung des Gottesdienstes mit priesterlich-liturgischem Gepränge und Verdrängung der schlichten apostolischen Verkündigung<sup>1</sup>. Heute ist die Mystagogie beinahe zu einem theologischen Modewort geworden. Die (Wieder-)Entdeckung der Mystagogie geht vor allem auf Karl Rahner<sup>2</sup> zurück, der sie als eine Forderung an die Theologie als ganze verstanden wissen will<sup>3</sup>. Seither hat die Mystagogie Konjunktur. In der Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft und Religionspädagogik wurden entsprechende Vorschläge erarbeitet und Modelle entwickelt<sup>4</sup>. Außerdem wurden – ausgehend vom theologischen Ansatz vor allem Karl Rahners<sup>5</sup> und Odo Casels<sup>6</sup> – Elemente einer mystagogischen Theologie zusammengetragen und der Versuch einer mystagogischen Grundlegung der neueren Theologie unternommen<sup>7</sup>. So wertvoll diese Vorstellungen einer zeitgemäßen Mystagogie sind und so interessant es auch sein mag, die historischen Texte aus dieser Perspektive zu befragen<sup>8</sup> – wenn hier patristischer Terminologie eine innovative Funktion für die heutige Theologie beigemessen wird, dürfte es von nicht geringem Nutzen sein, die Mystagogie in ihrem historischen Kontext zu betrachten und ihre theologischen Implikationen an den Quellen herauszuarbeiten.

Die bisher vorliegenden umfassenderen Untersuchungen zu den mystagogischen Katechesen in der alten Kirche sind primär an liturgiegeschichtlichen Fragestellungen bzw. einer patristischen Theologie der Liturgie interessiert<sup>9</sup> und haben daher bedeu-

<sup>1</sup> Vgl. insbesondere *N. Bonwetsch*, *Wesen, Entstehung und Fortgang der Arcandisciplin*: ZHTh 43 (1873) 203/99; *G. Anrich*, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum* (Göttingen 1894) 169f.

<sup>2</sup> Der Begriff wurde wieder eingeführt von *K. Rahner*, *Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie*: HPTH II/1 (1966) 269/71.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. *ders.*, *Überlegungen zur Methode der Theologie: Schriften zur Theologie*, Bd. 9 (Einsiedeln 1970) 79/126, 123.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. *P. Zulehner*, *Von der Versorgung zur Mystagogie. Theologische Implikationen seelsorglicher Praxis*: LS 33 (1982) 177/82; *D. Zimmermann*, *Die Feier der Liturgie als Mystagogie*: LS 39 (1988) 175/9; *R. Bleistein*, *Mystagogie und Religionspädagogik: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie K. Rahners*, FS Karl Rahner, hg. v. H. Vorgrimler (Freiburg 1979) 51/60; *B. Gerz*, *Art. Mystagogie: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, Bd. 1, hg. v. G. Bittner und G. Miller (München 1986) 82/4.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. *K. P. Fischer*, *Gottese Erfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und der Theologie der Befreiung* (Mainz 1986); *R. Nürnberg*, *Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner*: WiWei 50 (1987) 93/125.

<sup>6</sup> *A. Schilson*, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* = TTS 18 (Mainz 1982) 125f. Für Schilson wird die Mystagogie immer mehr zum Schlüsselbegriff für einen zeitgemäßen Zugang zur „Mysterientheologie“ Odo Casels: vgl. *Schilson*, *Geist-Theologie als Mystagogie*: ALW 29 (1987) 275/84, und *Odo Casel*, *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*, hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgew. u. eingel. von A. Schilson (Regensburg 1986) 9/13.

<sup>7</sup> *Schilson*, *Theologie als Mystagogie. Der theologische Neuaufbruch nach der Jahrhundertwende: Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, hg. v. A. Schilson (Mainz 1989) 203/30.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. *Fischer*, *Gottese Erfahrung* 27f, 38/41; *Nürnberg*, *Mystagogische Theologie* 95; *N. Brox*, „Schweigen, und ergriffe, was göttlich ist!“ *Der mystagogische Weg der spätantiken Gnosis: Gottes Weisheit im Mysterium* 102/6.

<sup>9</sup> Vgl. *H. Riley*, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyrill of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsvestia and Ambrose of Milan* = SCA 17 (Washington 1974) und

tende Unterschiede in der Grundkonzeption der Mystagogie bei den verschiedenen Autoren übersehen. Die Mystagogie der Alten Kirche bietet – soweit sie aus den Quellen überhaupt zu rekonstruieren ist – nämlich keineswegs ein einheitliches Bild. Mindestens drei verschiedene Modelle lassen sich aufzeigen: Es gibt mystagogische Katechesen zur christlichen Initiation als ganzer, mystagogische Erläuterungen der Eucharistie und „mystagogische“ Spekulationen über Sinn und Bedeutung der Liturgie sowie der kirchlichen Hierarchie überhaupt. Im folgenden sollen die verschiedenen theologischen Konzeptionen der Mystagogie zunächst kurz vorgestellt werden. Daraus ergibt sich dann die Frage nach der Entwicklung der Mystagogie, die offenbar einen bedeutenden Wandel in der Sakramententheologie und Spiritualität der Kirche im vierten Jahrhundert anzeigt.

## 1. Mystagogische Katechesen als postbaptismale Sakramentekatechesen

Eine erste – und zugleich die bekannteste – Ausprägung der Mystagogie wird aus den Jerusalemer und Mailänder postbaptismalen Sakramentekatechesen ersichtlich. Cyrill von Jerusalem skizziert das Programm dieser mystagogischen Unterweisungen am Ende seiner letzten Katechese an die *φωτιζόμενοι*: In der Osterwoche, den ersten acht Tagen nach der sakramentalen Initiation, wird er den Neugetauften in den mystagogischen Katechesen die Gründe (*αιτίας*) des Geschehenen darlegen und die biblischen Vorbilder der Apotaxis, Taufe, Besiegelung und Eucharistie erläutern<sup>10</sup>. Dieser Zeitpunkt wird in den einleitenden Sätzen solcher Unterweisungen damit erklärt, daß die Taufbewerber erst aufgrund der Erfahrung der christlichen Initiation *χωρητικοί* sind, die göttlicheren Geheimnisse der Taufe zu verstehen<sup>11</sup>. Folglich darf ein Ungetaufter diese „Geheimnisse der göttlichen und lebensspendenden Taufe“ nicht erfahren, und im Pilgerbericht der Egeria ist tatsächlich bezeugt, daß während des Vortrags der mystagogischen Katechesen in Jerusalem dafür Sorge getragen wurde, daß kein Nichteingeweihter die Ausführungen des Bischofs hören konnte<sup>12</sup>. Auch Ambrosius von Mailand beginnt seine mystagogischen Unterweisungen mit einer kurzen Bemerkung zu deren Zeitpunkt: Über die Sakramente darf erst gesprochen werden, nachdem die Katechumenen durch die Taufe zu Gläubigen im Vollsinn des Wortes geworden sind<sup>13</sup>. Das Licht der Mysterien gießt sich dem Täufling besser selbst ein, als wenn eine Erklärung vorausgegangen wäre; daher kann die *ratio sacramentorum* nun verkündet (*edere*) werden, während sie sonst preisgegeben (*prodere*) worden wäre<sup>14</sup>. Zum Ver-

E. Mazza, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* = *ELS* 46 (Rom 1988).

<sup>10</sup> *Cat.* 18, 33 (PG 33, 1056AB): ἐν αἷς πάλιν περὶ ἐκάστου τῶν γεγεννημένων, διδασκῆσεσθε τὰς αἰτίας, ἐκ Παλαιᾶς δὲ καὶ Καινῆς Διαθήκης λήψεσθε τὰς ἀποδείξεις. ἄρῳτον μὲν, περὶ τῶν πρὸ βαπτίσματος, εὐθὺς γενομένων. ἔπειτα δὲ, πῶς ἐκαθαρίσθητε τῶν ἁμαρτιῶν ὑπὸ τοῦ Κυρίου, τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι· καὶ ὅπως ἱερατικῶς τῆς Χριστοῦ προσηγορίας γεγόνατε κοινωνοὶ, καὶ ὅπως ἡ σφραγὶς ὑμῖν ἐδόθη τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος· καὶ περὶ τὸν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς Καινῆς Διαθήκης μυστηρίων, ἃ τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν εἴληφε· τίνα μὲν αἱ θεῖαι Γραφαὶ παραδεδώκασι, τίς δὲ ἡ τούτων δύναμις· καὶ ὅπως προσεῖναι τούτοις, καὶ πότε καὶ πῶς ἔχειν χρῆ· Ἐπι τέλει δὲ πάντων, ὅπως ὑμᾶς εἰς τὸν ἐπίοντα χρόνον, ἔργους τε καὶ λόγους ἐπαξίως τῆς χάριτος ἀναστρέφειν δεῖ, πρὸς τὸ δυνήθηναι πάντας ὑμᾶς ἀπολαύσαι τῆς αἰωνίου ζωῆς.

<sup>11</sup> *Cat. myst.* I, 1 (SC 126, 84, 8 f Pédangel): Ἄλλως δὲ καὶ χωρητικοὶ τῶν θειοτέρων κατέστητε μυστηρίων, τοῦ θεοῦ καὶ ζωοποιοῦ βαπτίσματος.

<sup>12</sup> *Itin. Egeriae* 47, 2 (SC 296; 312/4, 6/9 Maraval): Illa enim hora catechumenus nullus accedit ad Anastase; tantum neofiti et fideles, qui uolunt audire misteria, in Anastase intrant. Clauduntur autem ostia, ne quis catechumenus se dirigat.

<sup>13</sup> *Sacr.* I, 1 (CSEL 73, 15, 1/6 Faller): De sacramentis quae accepistis sermonem adior cuius rationem non oportuit ante praemitti. In Christiano viro prima est fides. Ideo et Romae fideles dicuntur, qui baptizati sunt, et pater noster Abraham ex fide iustificatus est, non ex operibus. Ergo accepistis baptismum, credidistis.

<sup>14</sup> *Myst.* I, 2 (CSEL 73, 89, 6/11 Faller): Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque

ständnis der Mystagogie in Jerusalem und Mailand gehört also ganz wesentlich der Zeitpunkt dieser Katechesen: Ein Ungetaufter kann und darf die Unterweisungen nicht hören, weil er erst aufgrund der Erfahrung der christlichen Initiation in der Lage sein wird, sie zu verstehen.

Legt man diese Auffassung der Mystagogie zugrunde, trifft man in den neuentdeckten Taufkatechesen bzw. katechetischen Homilien des Johannes Chrysostomus bzw. Theodors von Mopsvestia auf eine ganz andere Konzeption der Sakramentenkatechese. Die Erläuterungen über die Liturgie der Taufe werden den Täuflingen schon vor der christlichen Initiation vorgetragen, „damit sie, mit viel Glauben und Gewißheit hingehend, sich der Fülle umso mehr erfreuen“<sup>15</sup>. Nun könnte man natürlich den Zeitpunkt dieser Katechesen als sekundär betrachten und einfach zwischen einer postbaptismalen Mystagogie nach Mailänder und Jerusalemer Modell und einer „präbaptismalen Mystagogie“ nach antiochenischer Tradition unterscheiden. Dies ist jedoch schon deshalb nicht möglich, weil sich auch bei Augustinus ein Hinweis auf derartige Erläuterungen zur Taufe findet<sup>16</sup>, der auf eine analoge Praxis schließen läßt. Eine solche Unterscheidung ist aber vor allem deswegen nicht angebracht, weil diese „präbaptismale Mystagogie“ gar nicht vollständig ist. Die „pädagogische“ Begründung, die Johannes und Theodor für den präbaptismalen Zeitpunkt ihrer Sakramentenkatechese anführen, trifft nämlich nur auf den ersten Teil der christlichen Initiation zu: Bei Johannes Chrysostomus bricht die präbaptismale Sakramentenkatechese mit der Ankündigung der Eucharistiefeyer ab<sup>17</sup>. Beim Bischof von Mopsvestia ist vor der Schilderung der Eucharistie eindeutig ein Einschnitt festzustellen: Am Ende der vierzehnten Homilie heißt es, daß die Taufgeburt auf diese Unterweisung folge, und die Erklärung der Eucharistie wird für einen späteren Zeitpunkt angekündigt<sup>18</sup>. Augustinus schließlich hat die Erläuterungen zur Eucharistie den Neugetauften am Ostersonntag vorgetragen<sup>19</sup>.

Um diese Unterschiede nicht zu verwischen, sollte man lediglich *postbaptismale* Sakramentenkatechesen als mystagogische Katechesen betrachten<sup>20</sup>. Diese Definition kann einige Mißverständnisse und falsche Erwartungen ausschließen. Es ist nämlich nicht korrekt, Johannes Chrysostomus vorzuhalten, er vergesse in den Katechesen der Osteroktav häufig die Mystagogie, das „eigentliche Ziel“ dieser Unterweisungen<sup>21</sup>.

---

ipsam rationem sacramentorum edere, quam ante baptismum si putassemus inopinandam nondum initiatis, prodidisse potius quam edidisse aestimaremur; deinde quod inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit, quam si ea sermo aliqui praecurrisset.

<sup>15</sup> Johannes Chrysostomus, *Cat. Bapt.* II, 1 (SC 50bis, 133, 5/7 Wenger): Ἰνα μετὰ πολλῆς τῆς πίστεως καὶ τῆς πληροφορίας προσελθόντες δαψιλεστέρως ἀπολαύσασι τῆς φιλοτιμίας; vgl. auch *ibid.* 12 (SC 50bis, 139, 4f Wenger). Zu Theodor von Mopsvestia vgl. *Hom. Cat.* XII, 1 (Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, hg. v. R. Tonneau / R. Devreese = StT 145 [Città del Vaticano 1949] 325).

<sup>16</sup> Vgl. *Sermo* 228,3 (PL 38, 1102D): Sermonem ad altare Dei debemus hodie Infantibus de Sacramento altaris. Tractavimus ad eos de sacramento Symboli, quod credere debent: tractavimus de sacramento orationis dominicae, quomodo petant; et de sacramento fontis et Baptismi. Omnis haec et disputata audierunt et tradita perceperunt: de Sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, nihil adhuc audierunt; hodie illis de hac re sermo debetur. Zur Frage, ob eine solche Katechese überliefert ist, vgl. *Th.-A. Audet*, Note sur les catéchèses baptismales de Saint Augustin: Augustinus Magister. *Congres international Augustinien*, Bd. 1 (Paris 1956) 151/60, und Augustin, *Sermons pour la Pâque*, hg. v. S. Pôque = SC 116 (Paris 1966) 81f.

<sup>17</sup> *Cat. Bapt.* II, 27 (SC 50bis, 149, 8/14 Wenger).

<sup>18</sup> *Hom. Cat.* XIV, 29 (StT 145, 460 Tonneau/Devreese).

<sup>19</sup> Vgl. *Sermo* 228,3 (PL 38, 1102D); vgl. u. Anm. 33.

<sup>20</sup> *T. M. Finns*, The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom = SCA 15 (Washington 1967) 37f, Beobachtung, die mystagogischen Katechesen seien zu ganz verschiedenen Zeiten abgehalten worden, ist also dahingehend zu korrigieren, daß zwischen (postbaptismalen) mystagogischen Katechesen und (präbaptismalen) Tauf- bzw. Sakramentenkatechesen unterschieden wird.

<sup>21</sup> *E. Braniste*, Die Interpretation der Taufe in den Taufkatechesen des hl. Johannes

Auch die Enttäuschung, in den Ansprachen der Osteroktav nicht den Mystagogen, sondern den Moralisten Chrysostomus zu finden<sup>22</sup>, setzt die aus Jerusalem und Mailand bekannte Praxis unzulässigerweise voraus. Johannes, Theodor und Augustinus können keine derartigen mystagogischen Katechesen vortragen, weil sie die Taufe schon den  $\phi\omega\tau\iota\zeta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  erklärt haben. Als Gegenstand einer mystagogischen Unterweisung bleibt lediglich die Feier der Eucharistie, und eine solche Mystagogie zur Eucharistie läßt sich bei ihnen auch nachweisen.

## 2. Mystagogische Erläuterungen der Eucharistie

In den neuerdings publizierten Taufkatechesen des Johannes Chrysostomus findet sich eine mystagogische Homilie vom frühen Morgen gegen Ende der Feier der Initiation<sup>23</sup>, in der den gerade Getauften Bedeutung, Ursprung und Wirkung der Eucharistie dargelegt werden. Diese Katechese ist sowohl in der 1909 von A. Papadopoulos-Kerameus publizierten Sammlung<sup>24</sup> als auch in der 1955 von Wenger auf dem Berg Athos entdeckten Stavronikita-Serie enthalten<sup>25</sup>. Wie Wenger zeigt, kannte B. de Monfaucon sie aus einer griechischen Handschrift, rechnete sie aber den Quisquilien zu und nahm sie – auch hierin wegweisend für spätere Editionen – nicht in seine Chrysostomus-Ausgabe auf<sup>26</sup>.

Nach einem überschwenglichen Preis der Taufgnade kommt Johannes auf sein zentrales Anliegen zu sprechen: Mit der christlichen Initiation beginnt der Kampf gegen die Versuchungen; in diesem Kampf steht Christus allerdings nicht als Schiedsrichter in der Mitte, sondern  $\mu\epsilon\theta\prime\ \acute{\eta}\mu\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ <sup>27</sup>. Den Gläubigen ist die Eucharistie Nahrung und Waffe zugleich<sup>28</sup>. Wenn sogar das Blut des Paschalammes, der alttestamentliche Typos, das Volk Gottes gerettet hat, dann wird  $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$  auf den Lippen der Gläubigen den Tempel Christi schützen, zu dem sie geworden sind<sup>29</sup>. Blut und Wasser aus der Seite Christi (Joh 19, 33 f) sind der Ursprung der Sakramente und damit der Kirche selbst, die aus der Seite Christi gebildet wurde wie Eva aus der Seite Adams (Gen 2, 23); Christus ernährt die Gläubigen aus sich selbst wie eine Mutter ihr Neugeborenes<sup>30</sup>. Die Neugetauften sowie alle Gläubigen werden ermahnt, dem Bösen

Chrysostomus: Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion, hrsg. v. E. Chr. Suttner (Regensburg 1971) 39/61, 58 f.

<sup>22</sup> Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites, hg. v. A. Wenger = SC 50bis (Paris 1970) 21; Wenger geht davon aus, daß die ganze Serie der Taufkatechesen mystagogisch ist; daher seine Enttäuschung: „L'on aurait préféré peut-être que Chrysostome restât le mystagogue des premières catéchèses“ (102).

<sup>23</sup> Huit catéchèses baptismales inédites 40; St. John Chrysostom, Baptismal Instructions, hg. v. P. W. Harkins = ACW 31 (London 1963) 12f; Finn, Liturgy of Baptism 381<sub>04</sub>, verweist insbesondere auf den Vergleich der Neugetauften mit Sternen, die auf der Erde sogar am Tage hell leuchteten, wenn die Sonne der Gerechtigkeit scheinete (*Cat. Bapt.* III, 1–4 [SC 50bis 151 f Wenger]).

<sup>24</sup> A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia Graeca Sacra*. Sbornik řeckeskikh neisdannikh bogoslovskikh tekstov IV.–XV. večov. (Petersburg 1909) 154/83.

<sup>25</sup> Huit catéchèses baptismales inédites 1/21.

<sup>26</sup> Ebd. 34f. Wenige Jahre vor Papadopoulos-Kerameus' Neuentdeckung einer griechischen Version dieser Homilie in einem Moskauer Codex hatte S. Haiacher, Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte: ZKTh 28 (1904) 168/93, auf die in lateinischen Chrysostomus-Ausgaben des 16. und 17. Jahrhunderts enthaltene Homilie Ad neophytos aufmerksam gemacht und deren Beurteilung als unecht bzw. minderwertig korrigiert. In Wengers Ausgabe ist diese Katechese sowohl in einer griechischen als auch in einer lateinischen Fassung abgedruckt; vgl. SC 50bis, 151/81. Vgl. dazu auch: J.-P. Bouhot, Version inédite du sermon „Ad neophytos“ de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin: REAug 17 (1971) 27/41.

<sup>27</sup> *Cat. Bapt.* III, 9 (SC 50, 156, 6 Wenger).

<sup>28</sup> Ebd. 12 (SC 50, 158 Wenger).

<sup>29</sup> Ebd. 15 (SC 50, 159, 4 Wenger).

<sup>30</sup> Ebd. 16–19 (SC 50, 160/2 Wenger).

zu widerstehen, nachdem sie sich in der Taufe von ihm losgesagt haben, und nicht nach Ägypten zurückzukehren, sondern dem neuen Moses zu folgen, der nicht Manna, sondern τὴν αἰώνιον τροφήν bringe, der nicht an einen Stein schlage, aus dem Wasser sprudele, sondern eine Tafel berühre, aus der die Gnaden des Geistes emporstiegen<sup>31</sup>. Mit dieser Deutung des Altars als der Quelle, zu der die Gläubigen hinströmen, um sich zu erquicken, und der Mahnung, an diese Tafel mit aufrichtigem Herzen und reinem Gewissen heranzutreten, endet die Ansprache. Damit hat Johannes den Neugebauten das erläutert, was Cyrill als Aufgabe der mystagogischen Katechesen bezeichnet: Er hat über die Geheimnisse auf dem Altar des Neuen Testaments gesprochen; er hat dargelegt, was die Heiligen Schriften überliefert haben, welche Wirkung von ihnen ausgeht, und hat zu einem würdigen Kommunionempfang ermahnt; es fehlt lediglich die ausdrückliche Darlegung des πότε καὶ πῶς ἔχειν χρή<sup>32</sup>.

Gerade dies ist jedoch Gegenstand der mystagogischen Erklärungen, die von Augustinus überliefert sind<sup>33</sup>: Sie wurden den Infantes zu Beginn der österlichen Eucharistiefier nach der Entlassung der Katechumenen vorgetragen<sup>34</sup>. Zunächst spricht Augustinus<sup>35</sup> über die eucharistischen Gestalten und hebt auf den Unterschied zwischen visus und virtus ab: Wie die Neugebauten selbst veteres corporis specie, novi gratiae sanctitate sind, werden Brot und Wein durch die sanctificatio zu Leib und Blut Christi<sup>36</sup>. Der Leib Christi sind die Gläubigen selbst (1 Kor 10, 17; 1 Kor 12, 27), und so kann Augustinus folgern: Quod accipitis, vos estis, gratia qua redempti estis, und den Weg von den einzelnen Körnern zum Brot mit der christlichen Initiation vergleichen<sup>37</sup>. Es folgt die Erläuterung der liturgischen Formeln zu Beginn der Präfation<sup>38</sup>, eine kurze Bemerkung zur sanctificatio<sup>39</sup>, zur oratio dominica<sup>40</sup> und zum osculum pa-

<sup>31</sup> Ebd. 20–26 (SC 50, 162/7 Wenger).

<sup>32</sup> Vgl. *Cat.* 18, 33 (PG 33; 1056B); s.o. Anm. 10.

<sup>33</sup> Vgl. *Sermons pour la Pâque* 356; Pöque zählt folgende Ansprachen auf: *Sermo* 227 (PL 38, 1099/101; SC 116; 234/43 Pöque); *Sermo* 272 (PL 38, 1246/8); *Sermo Denis* 3 (MA I, 18/20); *Sermo Denis* 6 (MA I, 29/32 Morin) / *Sermo* 229 (PL 38, 1103A); *Sermo Guelferb.* 7 (MA I, 462/4).

<sup>34</sup> B. Busch, *De modo quo S. Augustinus descripsit initiationem christianam*: EL 52 (1938) 385/483, 471, schließt dies vor allem daraus, daß Augustinus von den eucharistischen Gestalten auf dem Altar spricht; *Sermons pour la Pâque* 83 vertritt Pöque die Ansicht, dies gelte lediglich für *Sermo Denis* 6 (MA I, 29/32) und *Sermo Guelferb.* 7 (MA I, 462/4); sie führt jedoch keinen Grund dafür an, daß die Eucharistiekatechese „normalerweise“ nach dem Gottesdienst vorgetragen wurde.

<sup>35</sup> K. Adam, *Rez. Miscellanea Augustiniana I*: ThQ 111 (1930) 592/4, 593; *ders.*, *Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus*: ThQ 112 (1931) 490/536, 490f, und J. P. Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (München 1933) 27f, bringen gewichtige Gründe gegen die Echtheit von *Sermo Denis* 3 vor. Adams gleichzeitig gegen *Sermo Denis* 6 geäußerte Bedenken scheinen allerdings weniger Zustimmung zu finden: Geiselman (28<sub>17b</sub>) zögert, weil mit dem für echt gehaltenen *Sermo* 229 ein Fragment von *Sermo Denis* 6 vorliegt; Busch, *Initiatio christiana* 397<sup>46</sup>, schlägt nach Rücksprache mit G. Morin vor, diese Homilie grundsätzlich für echt zu halten, die Möglichkeit späterer Emendationen aber nicht auszuschließen.

<sup>36</sup> *Sermo Guelferb.* 7, 1 (MA I, 462, 9/16 Morin). Zur sanctificatio vgl. auch *Sermo* 227 (PL 38, 1099D) und *Sermo Denis* 6, 1 (MA I, 29f, 23/8 Morin).

<sup>37</sup> *Sermo Guelferb.* 7, 1f (MA I, 463, 1/27 Morin). Vgl. auch *Sermo* 227 (PL 38, 1099f), *Sermo* 272 (PL 38, 1247f) und *Sermo Denis* 6, 1 (MA I, 30, 8/19 Morin) [= *Sermo* 229 (PL 38, 1103A)].

<sup>38</sup> *Sermo* 227 (PL 38, 1100CD), *Sermo Denis* 6, 3 (MA I, 31, 1/13 Morin) und *Sermo Guelferb.* 7, 3 (MA I, 463f, 28/16 Morin).

<sup>39</sup> In *Sermo* 227 (PL 38, 1101A) wird auf den Anfang der Homilie zurückverwiesen; in *Sermo Denis* 6, 3 (MA I, 31, 13/9 Morin) wird das Amen der Gläubigen zur Konsekration herausgestellt.

<sup>40</sup> *Sermo* 227 (PL 38, 1101A); in *Sermo Denis* 6, 3 (MA I, 31, 19/27 Morin) hebt Augustinus das dimitte nobis debita nostra hervor, das beim Kommunionempfang ein accipere in iudicium verhindern soll.

cis<sup>41</sup>. Mit einer Mahnung zum würdigen Kommunionempfang (vgl. 1 Kor 11, 27), zur Einheit und zur spes in caelo als Grundhaltung beschließt Augustinus *Sermo* 227<sup>42</sup>. Es fällt auf, daß nur zwei dieser vier Homilien – *Sermo* 227 und *Sermo Denis* 6 – auf den Verlauf des eucharistischen Gottesdienstes näher eingehen. *Sermo Guelferb.* 7 bricht nach der Präfation ab, *Sermo* 272 nach den Ausführungen zu den eucharistischen Gestalten. Vergleicht man diese Ansprachen mit dem, was Cyrill als Mystagogie der Eucharistie ankündigt<sup>43</sup>, ergibt sich trotz der Kürze der Ausführungen eine weitgehende Übereinstimmung: Augustinus geht von den eucharistischen Gestalten aus und spricht von Bedeutung und virtus des sacramentum unitatis<sup>44</sup>, er kommentiert die liturgischen Formeln, die die Neugetauften jetzt hören und mitsprechen dürfen, und schließt mit einer Mahnung zum würdigen Empfang der Eucharistie<sup>45</sup>.

Die sechzehn katechetischen Homilien Theodors von Mopsvestia bestehen aus einer Serie von zehn Homilien über das Credo und sechs Homilien, die das Vaterunser und die Sakramente der Kirche erklären<sup>46</sup>. Man hat in diesen Unterweisungen ein Handbuch für die Katechumenen im Patriarchat Antiochien gesehen<sup>47</sup>, sie als antiochenisches Pendant zu den Jerusalemer mystagogischen Katechesen der Woche nach der christlichen Initiation betrachtet<sup>48</sup> und als präbaptismale Sakramentenkatechesen ausgegeben.<sup>49</sup> Von diesen Autoren wurden die verschiedentlich eingestreuten Zeitangaben Theodors nur teilweise berücksichtigt. So hat Reine übersehen, daß die Unterweisungen über das Vaterunser und die Taufe schon den Täuflingen vorgetragen wurden<sup>50</sup>. Andererseits haben Mingana, Finn und Devreesse nicht beachtet, daß Theodor sich in der XV. und XVI. Homilie an schon Getaufte wendet. V.-S. Janeras hat den jeweiligen Zeitpunkt der Katechesen herausgearbeitet: Neben dem Abschnitt aus der XIV. Homilie, aus dem klar hervorgeht, daß die Taufe auf diese Unterweisung folgt<sup>51</sup>, lassen mehrere Bemerkungen zu Beginn der XV. Homilie darauf schließen, daß Theodor von Mopsvestia sich nun nicht mehr an Taufkandidaten, sondern an (Neu-)Getaufte wendet<sup>52</sup>. Dort wird das Bild von dem in Windeln eingewickelten Neugebore-

<sup>41</sup> *Sermo* 227 (PL 38, 1101 A); *Sermo Denis* 6, 3 (MA I, 31 f, 27/5 Morin).

<sup>42</sup> *Sermo* 227 (PL 38, 1101 AB). Vgl. auch die Schlußparänese von *Sermo* 272 (PL 38, 1248) und *Sermo Guelferb.* 7, 3 (MA I, 464, 16/9 Morin). *Sermo Denis* 6, 3 (MA I, 32, 2/4 Morin) scheint sie sich auf das osculum pacis zu beziehen.

<sup>43</sup> *Cat.* 18, 33 (PG 33, 1056 B): καὶ περὶ τῶν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς Καινῆς Διαθήκης μυστηρίων, ἃ τὴν ἀρχὴν ἐντέθειν ἐίληφε· τίνα μὲν αἱ θεῖαι Γραφαὶ παραδεδόκασι, τίς δὲ ἡ τοῦτων δόναμις καὶ ὅπως προσίεναι τούτοις, καὶ πότε καὶ πῶς ἔχειν χρῆθῃ.

<sup>44</sup> In ihren Ausführungen zu den eucharistischen Gestalten stimmen alle vier Homilien mit dem Thema der vierten mystagogischen Katechese sowohl in Jerusalem als auch in Mailand überein, die hier allerdings ausführlicher gehalten ist und die biblischen Vorbilder aufzählt: vgl. *Cat. myst.* IV (SC 126, 134/44 Piedangel) und *De sacr.* IV (CSEL 73, 46/58 Falter).

<sup>45</sup> Damit weisen vor allem *Sermo* 227, z. T. auch *Sermo Denis* 6 und *Sermo Guelferb.* 7 Parallelen zur fünften mystagogischen Katechese aus Jerusalem auf: vgl. *Cat. myst.* V, 1–5, 7, 23 (SC 126, 146/52, 174 Piedangel).

<sup>46</sup> A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* = WS 6 (Cambridge 1933) X, schließt aufgrund linguistischer Beobachtungen auf verschiedene Übersetzer der beiden Predigtreihen. Vgl. auch Devreesse, *Homélie catéchétiques XV*.

<sup>47</sup> Mingana, ebd. X, meint dies aus der Tatsache ableiten zu können, daß dem Kommentator der Sakramente jeweils eine kurze Synopse des liturgischen Geschehens vorangeht.

<sup>48</sup> F. J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* = SCA 2 (Washington 1942) 1 f.

<sup>49</sup> Devreesse, *Homélie catéchétiques XVI*; Finn, *Liturgy of Baptism* 38.

<sup>50</sup> Vgl. *Hom. Cat.* XII, 1 (StT 145, 325 Tonneau/Devreesse) und XIV, 29 (StT 145, 460 f Tonneau/Devreesse.)

<sup>51</sup> Vgl. *Hom. Cat.* XIV, 29 (StT 145, 460 Tonneau/Devreesse).

<sup>52</sup> Vgl. J.-S. Janeras, *En quels jours furent prononcées les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste?: Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1889–1968)*. *Revue*

nen, das erst eine Weile ruhen muß, bevor es Nahrung zu sich nehmen kann – damit hatte Theodor seine präbaptismalen Unterweisungen beendet – wieder aufgegriffen<sup>53</sup>. Aus diesem Bild geht eindeutig hervor, daß die Homilien über die Eucharistie nicht den Täuflingen vorgetragen wurden, sondern den Infantes. Damit gehören sie – im Gegensatz zu den präbaptismalen Katechesen über die Taufe – zu den mystagogischen Unterweisungen<sup>54</sup>.

Es wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß sich Theodors Ausführungen über die Eucharistie (*Hom. Cat. XV u. XVI*) von denen über die Taufe (*Hom. Cat. XII bis XIV*) unterscheiden; sie seien zumindest überarbeitet und anderen Umständen angepaßt worden, denn die Zeremonie, die sie erklärten, und der lange Kommentar, der mit ihnen einhergehe, seien für Personen, die vor der „Erstkommunion“ stünden, nicht angemessen<sup>55</sup>. Auch wenn Devreesse sich hier im Adressaten dieser Homilien irrt, bleibt seine Beobachtung wertvoll, denn als Nahrung für die Infantes unmittelbar nach der Taufgeburt dürften diese Homilien kaum besser geeignet sein<sup>56</sup>. Für deren Adressat und Intention ist es bezeichnend, daß Theodor ab der XV. Homilie von der zweiten in die erste Person Plural wechselt<sup>57</sup>. Damit stellt sich die Frage, ob er das *genus litterarum* der mystagogischen Katechesen nicht anhand der Rahmenteile mit der Anrede fiktiver Neugetaufter und vagen Zeitangaben zu vorausgegangenen und folgenden Unterweisungen vorgibt, während er eigentlich weniger an einer katechetischen Erläuterung als an einer theologischen Ausdeutung der eucharistischen Liturgie interessiert ist. J. Lecuyer zufolge gleicht – was das eucharistische Opfer angeht – kein Werk der griechischen christlichen Antike in Umfang und doktrinären Beobachtungen diesen Homilien mit ihrem Bemühen, keinen der vielen Aspekte des christlichen Mysteriums zu übergehen<sup>58</sup>. Die katechetischen Homilien des Bischofs von Mopsvestia – insbesondere die Ausführungen zur Eucharistiefeier – erinnern nur noch sehr entfernt an die mystagogischen Katechesen von Cyrill und Ambrosius. Mit ihrem Hang zur mystagogischen Spekulation sind sie ein Zeugnis für den Übergang zu einer allegorisierenden Ausdeutung des Gottesdienstes<sup>59</sup>, wie sie dann insbesondere von Dionysius Areopagita betrieben wird.

d'Études et de Recherches sur les Églises de langue syriacque (Leuven 1969) 121/33, 125/7. Mazza, *Mistagogia* 64, hat dies nicht berücksichtigt.

<sup>53</sup> Vgl. *Hom. Cat. XIV*, 29 (StT 145, 460f Tonneau/Devreesse) und XV, 1 (StT 145, 464f Tonneau/Devreesse).

<sup>54</sup> Diesen Unterschied hat schon J. Quasten, *Patrology*. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature (Westminster 1963) 498 f, herausgestellt.

<sup>55</sup> Devreesse, *Homélie catéchétiques XVI*.

<sup>56</sup> Dennoch meint Janeras, *Homélie de Théodore* 127f, die erste Eucharistiekatechese aufgrund einer detaillierten Analyse des Ende der XIV. und Anfang der XV. Homilie angeführten Bildes auf die Ostervigil datieren zu können. Es ist jedoch fraglich, ob man diese Ausführungen so wörtlich nehmen darf; außerdem können gewisse Unstimmigkeiten auch durch diese Hypothese nicht ausgeräumt werden: s. u. Anm. 74.

<sup>57</sup> Die Anrede in der zweiten Person Plural findet sich nur noch in den einleitenden und abschließenden Rahmenteilen: *Hom. Cat. XV*, 1f (StT 145, 464f Tonneau/Devreesse); *ebd.* 45 (530f) und XVI, 1 (534/7); *ebd.* XVI, 44 (602f). Eine Ausnahme bildet lediglich die Beschreibung des Kommunionempfangs, wo Theodor unvermittelt in die zweite Person Singular wechselt: *ebd.* XVI, 28f (578/81); im folgenden Abschnitt kehrt er über die zweite Person Plural wieder zur ersten Person Plural zurück: *ebd.* 30 (580/3); ähnlich auch *ebd.* 38 (580/3).

<sup>58</sup> J. Lecuyer, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste*: RSR 36 (1949) 481/516, 516: „Nous pouvons affirmer que, pour ce qui concerne le sacrifice eucharistique, aucune œuvre de l'antiquité chrétienne grecque n'égale en abondance et en aperçus doctrinaux les homélie sur la messe. Souhaitons donc que ces dernières, plus faciles désormais à aborder, nous aident à retrouver une théologie du sacrifice eucharistique de plus en plus soucieuse de ne rien laisser échapper des multiples aspects du mystère chrétien.“

<sup>59</sup> Vgl. z. B. *Hom. Cat. XV*, 25–27 (StT 145, 502/7 Tonneau/Devreesse); die „typologischen“ Parallelen zwischen der eucharistischen Liturgie und der Leidensgeschichte dürften

## 3. „Mystagogie“ als höhere Initiation einer hierarchischen Elite

Ist schon kaum anzunehmen, daß Theodors Erläuterungen tatsächlich den Abschluß der christlichen Initiation durch die Mystagogie der Neugetauften darstellen könnten, läßt sich ein solcher Zusammenhang beim Areopagiten nicht einmal mehr an der äußeren Form ablesen. J. Daniélou will beim Pseudo-Dionysius zwar einen Hinweis auf eine Elementarkatechese finden, in der dieser sich an die Neophyten wende<sup>60</sup>. Doch die Einweihungsterminologie steht hier in keinem Zusammenhang mit der sakramentalen Initiation: Wenn von τοῖς ἔτι τελειουμένοις die Rede ist, ist der Schluß auf eine abgeschlossene Handlung schon grammatikalisch unzulässig; es handelt sich vielmehr um getaufte Christen, die in der kirchlichen Hierarchie auf einer niedrigeren Stufe stehen und daher lediglich auf der äußeren Zusammenstellung der Symbole Nutzen ziehen können<sup>61</sup>. Die vom Areopagiten so extensiv verwendete Mysterienterminologie steht im Dienste seines eigentlichen Anliegens, der Initiation in das göttlichere Wissen, das den auf höheren Stufen der kirchlichen Hierarchie Stehenden zukommt<sup>62</sup>. Alle Versuche, in der Taufe das eigentliche Kriterium dafür zu sehen, wie tief der Mensch in das göttliche Geheimnis eindringen kann, müssen scheitern. So ist es auch nicht korrekt, wenn P. Rorem bei seiner Schlußfolgerung zur Methode der Symbolinterpretation die nach der Schilderung der Eucharistiefeyer erwähnten niedrigeren Stände mit den Ungetauften identifiziert<sup>63</sup>. Es ist nämlich nicht möglich, in denjenigen, die im Prozeß der Vollendung noch auf einer Stufe stehen, auf der sie nur die äußere Zusammenstellung der Symbole und noch nicht die „göttliche Wahrheit der Urbilder“ erfassen können, noch nicht Getaufte zu sehen. Sie haben an der Feier der Synaxis durchaus schon teil, denn „der in höchstem Sinn göttliche, gemeinsame, friedvolle Empfang des einen und selben Brotes und Kelches gibt ihnen das Gesetz gotterfüllter Einmütigkeit im Verhalten, weil sie ja einunddieselbe [sic] Nahrung genossen haben, und erweckt in ihnen die geheiligte Erinnerung an das göttliche Mahl als dem [sic] Prototyp der Zereemonie.“<sup>64</sup> Die hier in der Einführung zur Betrachtung des Wesens der Eucharistie erwähnten ἔτι τελειουμένοι sind – wie die zu Anfang der Betrachtung über das Wesen der Taufe genannten ἀτελεῖς – getaufte Christen, die jedoch die „Prinzipien der Zereomonien“ und „die unsichtbaren Gegenstände, auf die sich die Abbilder“ beziehen, nicht erkennen können<sup>65</sup>. Entscheidend für den Zugang zu diesem göttlichen Wissen ist die jeweilige Stellung in der kirchlichen Hierarchie, und die sakramentale Initiation durch die Taufe stellt hier nur eine der untersten Stufen dar. Die pseudareopagitische Einweihung der Adepten hat mit den mystagogischen Katechesen des vierten Jahrhunderts nichts gemein. Es handelt sich nicht um einen Aufweis der sakramentalen Verwurzelung des christlichen Glaubens, sondern um eine hierarchisch-klerikale Ausdeutung der Liturgie nach der Vorstellung eines christlichen Neuplatonismus jamblich-

die moderne Betonung der fast historisch-kritischen „Nüchternheit“ der antiochenischen Exegese doch ein wenig in Frage stellen (vgl. z. B. jetzt wieder *Mazza*, *Mistagogia* 25).

<sup>60</sup> J. Daniélou, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* = LO 11 (Paris 1951) 23.

<sup>61</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Eccles. hierarchia* III. C (PG 3, 428 AB); nach der Schilderung der Taufe ist ebenso zur Interpretation der Liturgie auf einer höheren Ebene übergeleitet worden: Die τῶν τελουμένων συμβολικὴ παράδοσις hat auch ohne Kenntnis ihres tiefsten Sinns eine gewisse Berechtigung und ist insbesondere als eine τοῖς ἀτελεῖσιν εἰσ-αγωγικὴ ψαχαγωγία wertvoll [*ebd.* II, C (PG 3, 397 BC)].

<sup>62</sup> Vgl. P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* = ST 71 (Toronto 1984) 31/9.

<sup>63</sup> *Ebd.* 45.

<sup>64</sup> *Eccles. hierarchia* III. C (PG 3, 428 B); Übersetzung nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, hg. v. G. Heil = BGrL 22 (Stuttgart 1986) 111.

<sup>65</sup> *Ebd.* (PG 3, 428 AB) und *ebd.* II. C (PG 3, 397 C/BGrL 22, 104 Heil).

proklischer Prägung<sup>66</sup>. Diese theologische Spekulation ist für die weitere Entwicklung der Mystagogie in der östlichen Kirche charakteristisch. Der Gegenstand der Mystagogie wird zunehmend erweitert, und der Zusammenhang Mystagogie – christliche Initiation verliert an Bedeutung. Finden sich bei Theodor über die Sakramente der christlichen Initiation hinaus schon Ausführungen zur kirchlichen Rekonkiliation, umfaßt die „Mystagogie“ des Pseudareopagiten eine Ausdeutung der „heimlichträchtigen Vorgänge“ der Priester- und Mönchsweihe und der über den in Heiligkeit Entschlafenen zu vollziehenden Zeremonien<sup>67</sup>.

#### 4. Lokale Unterschiede oder theologischer Wandel?

Nach diesem kurzen Überblick über verschiedene Modelle der altkirchlichen Mystagogie stellt sich die Frage, ob es sich hier um unterschiedliche Traditionen handelt, die unabhängig nebeneinander stehen und lediglich vor dem Hintergrund der jeweiligen Ortskirche zu betrachten sind, oder ob Zusammenhänge herzustellen sind und von einer Entwicklung zu sprechen ist. Von besonderem Interesse ist der Unterschied zwischen dem Jerusalemer und Mailänder Modell und der eucharistischen Mystagogie, wie sie von Antiochien und Hippo überliefert ist. Die einzelnen Schriften liegen zeitlich recht nahe beieinander. Die unterschiedliche Ausprägung der Mystagogie erscheint daher um so verwunderlicher.

Bei Cyrill von Jerusalem und Ambrosius von Mailand sind die Initiations sakramente noch unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis der mystagogischen Katechesen. Legt man die sakramentale Hermeneutik dieser beiden Theologen zugrunde, muß man Augustinus, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia insofern „Mysterienverräter“ vorwerfen<sup>68</sup>, als sie die Erläuterungen zum ersten Teil der christlichen Initiation schon den  $\phi\omega\tau\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  vortragen. Kann man nun davon ausgehen, daß die mystagogischen Katechesen aus Jerusalem und Mailand die ältere Entwicklungsstufe darstellen, die dann von einer Antizipation der Ausführungen zur Taufe vor die christliche Initiation abgelöst wird? Die Jerusalemer und Mailänder Mystagogie mit ihrem konsequent postbaptismalen Zeitpunkt der Sakramenten Katechese setzt ein Verständnis der Taufe als *sacramentum fidei* in dem Sinne voraus, daß in der sakramentalen Initiation der intellectus spiritualis aufleuchtet, der ein wahrhaft gläubiges Verstehen überhaupt erst ermöglicht<sup>69</sup>. Diese Theologie der christlichen Initiation, die P. Th. Camelot, J. Gaillard und L. Villette zunächst bei Augustinus entdecken<sup>70</sup>, stimmt mit der mystagogischen Praxis des Bischofs von Hippo allerdings gerade nicht überein<sup>71</sup>. Wie

<sup>66</sup> Vgl. die einführenden Bemerkungen von Heil: Über die kirchliche Hierarchie 25.

<sup>67</sup> Zu Theodor vgl. *Hom. Cat. XVI*, 39 (StT 145, 596f Tonneau/Devresse); zu Dionysius Areopagita vgl. *Eccles. hierarch. V–VII* (PG 3, 500/84; BGrL 22, 131/56 Heil); zur weiteren Entwicklung dieser „spekulativen Mystagogie“ z. B. bei Maximus Confessor vgl. *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner (Einsiedeln 1961) und *R. Bornert*, Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle (Paris 1966).

<sup>68</sup> Vgl. *Myst. I, 2* (CESL 73, 89, 6/11 Faller).

<sup>69</sup> Vgl. die Interpretation von *Myst. I, 2* (CESL 73, 89, 6/11 Faller) bei *J. Gaillard*, Saint Augustin et les sacrements de la foi: RThom 67 (1959) 664/703, 700, und *P. Th. Camelot*, Spiritualité du baptême = LO 30 (Paris 1960) 85/108, 100. Ähnlich auch *Sacr. I, 1* (CESL 73, 15, 1/6 Faller). – *E. Schillebeeckx*, De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramenteleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse problematiek (Antwerpen 1952) 84, irrt, wenn er in den Jerusalemer mystagogischen Katechesen ein Verständnis der Mysterien als *sacramenta fidei* entdecken möchte, demzufolge die katechetische Initiation gerade umgekehrt als Voraussetzung für die sakramentale Initiation betrachtet wird.

<sup>70</sup> *Camelot*, „Sacramentum fidei“: Augustinus magister, Bd. 2 (Paris 1954) 891/6; *Gaillard*, Augustin et les sacrements de la foi 696/700; *L. Villette*, Foi et sacrement, Bd. 1: Du Nouveau Testament à Saint Augustin = TICP 5 (Paris 1959) 215f.

<sup>71</sup> Zu den präbaptismalen Taufkatechesen Augustins s. o. Anm. 16.

ist nun zu begründen, daß die mystagogische Erklärung der Eucharistie nach der sakramentalen Einweihung vorgetragen wird, die Unterweisung über die sacramenta baptismatis aber schon vorher? Bei Augustinus ist der unterschiedliche Zeitpunkt der Sakramentenkatechese nirgends erläutert. Die Vermutung, „daß Augustinus in dieser späten Stunde der Nacht gewöhnlich so erschöpft war, daß er das Geheimnis nicht mehr erklärte, sondern die Neueingeweihten ohne weiteres teilnehmen ließ“<sup>72</sup>, dürfte kaum eine ernst zu nehmende Erklärung sein. Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsvestia meinen eine Erläuterung der Tauf liturgie vorausschicken zu müssen, damit die Täuflinge die Feier mit größerer Freude und tieferem Verständnis erleben können<sup>73</sup>. Ein Versuch zu begründen, wieso die Unterweisungen zur Taufe den  $\omega\upsilon\tau\iota\zeta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ , die zur Eucharistie aber erst den Neophyten vorgetragen werden, wird von Johannes gar nicht erst unternommen und scheitert bei Theodor: Sein Vergleich der katechetischen Homilien mit „Windeln“ (Taufe) und „Nahrung“ (Eucharistie) kann zwar den späteren Zeitpunkt der Eucharistiekatechese erklären, den Zeitpunkt der präbaptismalen Taufkatechese aber gerade nicht: nach der Logik dieses Bildes hätte Theodor die Sakramentenkatechesen insgesamt erst nach der Taufgeburt vortragen dürfen – die zur Taufe unmittelbar nach der christlichen Initiation, die über die eucharistische Liturgie eine Weile später<sup>74</sup>.

Da es also keine in sich stimmige (theologische) Begründung für die Aufteilung der Sakramentenkatechesen in prä- und postbaptismale Unterweisungen gibt, darf man wohl zu Recht von einer Antizipation der mystagogischen Erklärung der Taufe sprechen. Der postbaptismale Zeitpunkt der Ausführungen zur Eucharistie ist dann nach dem „Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit“<sup>75</sup> zu erklären: In der mystagogischen Erläuterung der Eucharistie bleibt – aufgrund seiner (jetzt) „höheren Wertigkeit“ – der ältere, von der allgemeinen Entwicklung eigentlich schon überholte Brauch bestehen. Diese partielle Antizipation der Sakramentenkatechese zeigt insofern eine Krise der Mystagogie an, als die christliche Initiation bei Augustinus, Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsvestia in der Praxis ihre theologische Bedeutung als Erleuchtung des Verstandes, als Befähigung zur vollen Glaubenserkenntnis verloren hat.

Die Krise der Mystagogie wird aber nicht nur aus dem Zeitpunkt der Abhaltung, sondern auch aus den Katechesen selbst ersichtlich. Auf die inhaltliche Umstrukturierung der mystagogischen Erläuterungen bei Theodor von Mopsvestia wurde bereits hingewiesen<sup>76</sup>. Als ein weiteres wichtiges Indiz ist die Tatsache zu werten, daß diese Katechesen, die ja eigentlich nur für (Neu-)Getaufte bestimmt sind und damit eine gewisse Zurückhaltung erfordern, überhaupt aufgezeichnet und überliefert sind. Nun kann man hier zwar nicht ohne Berechtigung darauf hinweisen, daß die Autorschaft der mystagogischen Unterweisungen Cyrills und zumindest einer der beiden ambrosianischen Serien in der modernen Forschung nicht nur aus dogmatischen Gründen, sondern auch vom handschriftlichen Befund her umstritten war. Auf diese Diskussion braucht hier jedoch nicht weiter eingegangen werden; grundsätzliche Zweifel an Am-

<sup>72</sup> F. van der Meer, Augustinus, der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters (Köln 1951) 434; ähnlich auch Pöque: Sermons pour la Pâque 39.

<sup>73</sup> S. o. S. 77.

<sup>74</sup> Vgl. *Hom. Cat.* XIV, 29 (StT 145, 460 Tonneau/Devreesse). *Janeras*, Homélie de Théodore 124/7, möchte diese Schwierigkeit aufgrund grammatikalischer Analysen so lösen, daß sich die Rede von der Taufgeburt nicht auf die sakramentale Initiation bezieht, sondern auf den Vortrag der Taufkatechese. Wäre diese Lösung tatsächlich so eindeutig, dürfte Theodor in diesem Abschnitt jedoch nicht zugleich von der sakramentalen Taufgeburt sprechen. Hier wird offensichtlich zwischen einem doktrinären und einem sakramentalen „Empfang“ der Taufgeburt unterschieden. Die Schwierigkeit bleibt bestehen: Theodor legt seine Windeln um Ungeborene.

<sup>75</sup> A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit: *JbLW* 7 (1927) 1/23, 4, 8.

<sup>76</sup> S. o. 81.

brosius' Autorschaft von *De sacramentis* dürften der Vergangenheit angehören<sup>77</sup>, und schließlich ist in diesem Zusammenhang weniger wichtig, ob die mystagogischen Katechesen in ihrer jetzt vorliegenden Form von Cyrill oder Johannes von Jerusalem stammen oder eine von Johannes überarbeitete Version bieten<sup>78</sup>. Übereinstimmung dürfte ebenso darin bestehen, daß die Jerusalemer Katechesen und *De sacramentis* von Cyrill (Johannes) und Ambrosius nicht zur Publikation bestimmt und entsprechend konzipiert waren<sup>79</sup>. Dies ließe sich darauf zurückführen, daß mystagogische Unterweisungen aufgrund der – will man dem Konsens der neueren Forschung Glauben schenken – im vierten Jahrhundert in voller Blüte stehenden Arkandisziplin<sup>80</sup> nicht publik werden durften. Aus der Tatsache, daß sie dennoch vorliegen, muß jedoch auf eine gewisse Verbreitung dieser Schriften geschlossen werden, was dann eher den Schluß auf eine Krise denn eine Blüte dieser sogenannten Geheimhaltungspraxis der Kirche im vierten Jahrhundert nahelegt<sup>81</sup>. In diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen den Jerusalemer Katechesen und *De sacramentis* einerseits und *De mysteriis* andererseits von nicht geringem Interesse. F. Petit hat schon darauf hingewiesen, daß die liturgischen Formeln in *De mysteriis* lediglich durch knappe Andeutungen erinnert und nicht im Wortlaut wiederholt werden<sup>82</sup>. Während die Liturgie der Initiations sakramente in *De sacramentis* wie auch in Jerusalem kurz beschrieben und dann erläutert wird, kommt sie in *De mysteriis* lediglich anhand ihrer Wirkungen und ihrer biblischen Typologie zur Sprache. So wiederholt Ambrosius die liturgischen Formeln bei der Erläuterung der Apotaxis lediglich in *De sacramentis*<sup>83</sup>, nennt bei dem Traditionsbeweis über das Alter der christlichen Sakramente anhand der Melchisedek-Typologie nur dort die eucharistischen Elemente<sup>84</sup> und spricht bei den Ausführungen zur Konsekration nur in dieser Serie ganz eindeutig von „Brot“, während es in *De mysteriis* heißt, daß das, was nach der Segnung der himmlischen Worte der Leib Christi ist, davor alia species nominatur<sup>85</sup>. Das Wort „Brot“ fällt in *De mysteriis* nur in den Schriftziten, die Ambrosius als

<sup>77</sup> Vgl. O. Faller, Ambrosius der Verfasser von *De sacramentis*. Die inneren Echtheitsgründe: ZKTh 64 (1940) 1/14, 81/101; R. H. Connolly, *The De sacramentis a Work of St. Ambrose* (Oxford 1942); Christine Mohrmann, *Le style orale du De sacramentis de saint Ambroise*: VigChr 6 (1952) 168/77; J. Schmitz, *Zum Autor der Schrift ‚De sacramentis‘*: ZKTh 91 (1969) 59/69, 589.

<sup>78</sup> Vgl. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, hg. v. A. Piédangel = SC 126, 33/40.

<sup>79</sup> Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß Ambrosius in *De mysteriis* im Unterschied zu *De sacramentis* all das weggelassen hat, was unter die „Arkandisziplin“ fällt: vgl. z. B. Faller, *Ambrosius, der Verfasser von De sacramentis* 14; Chr. Mohrmann, *Observations sur le „De Sacramentis“ et le „De Mysteriis“ de saint Ambroise*: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani*, hg. v. G. Lazzati, Bd. 1 = SPM 6 (Mailand 1976) 103/24, 112.

<sup>80</sup> Vgl. z. B. O. Perler, *Art. Arkandisziplin*: RAC 1 (1950) 667/76; D. Powell, *Art. Arkandisziplin*: TRE 4 (1979) 1/8.

<sup>81</sup> Zur eklektischen Behandlung der historischen Problematik im Rahmen der Kontroverse um die sogenannte Arkandisziplin vgl. Ch. Jacob, „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie*. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand = *Theoph.* 32 (Frankfurt 1990) 45/113, zur „Arkandisziplin“ des vierten Jahrhunderts vgl. insbesondere ebd. 97/108.

<sup>82</sup> F. Petit, *Sur les catéchèses postbaptismales de saint Ambroise*: RBén 68 (1958) 256/65, 256.

<sup>83</sup> *Sacr.* 2, 5 (CSEL 73, 17, 10/3 Faller).

<sup>84</sup> Vgl. *Sacr.* IV 3, 10 (CSEL 73, 50, 16/8 Faller): *Tunc victor venit, occurrit illi Melchisedech sacerdos et obtulit panem et vinum. Quis habuit panem et vinum? Abraham non habuit, und Myst.* 8, 45 (CSEL 73, 108, 27/9 Faller): *Qui victis hostibus et nepote proprio recepto cum potiretur victoria, tunc illi occurrit Melchisedech et protulit ea, quae Abraham veneratus accepit.*

<sup>85</sup> *Myst.* 9, 54 (CSEL 73, 113, 55/7 Faller); vgl. dagegen *Sacr.* IV 3, 10 (CSEL 73, 51 f, 6/9 Faller): *Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum; ubi accesserit consecratio de*

biblische Typoi der Sakramente anführt<sup>86</sup>. Ein besonders anschauliches Beispiel für diese Redeweise findet sich in der Aposiopese bei der Beschreibung des Kommunionempfangs anhand der Einladung des Bräutigams aus dem Hohenlied (Hld 5,1): Im Text der Hl. Schrift werden die Begriffe Brot und Wein durch Speise und Trank ersetzt, und die Getauften erhalten einen Hinweis, daß sie hier weiterdenken und auf die beiden eucharistischen Gestalten schließen sollen<sup>87</sup>. Aus der Tatsache, daß Ambrosius hier zwischen Gläubigen und Ungetauften unter den Adressaten dieser mystagogischen Unterweisungen unterscheidet, wird nochmals ersichtlich, daß der Inhalt von *De mysteriis* nicht der Geheimhaltungspflicht unterliegt. Das eigentliche Arkanum umfaßt offenbar nur das liturgische Geschehen sowie die liturgischen Formeln der christlichen Initiation. Der Unterschied zwischen *De mysteriis* und den beiden anderen Reihen mystagogischer Katechesen besteht somit vor allem darin, daß diese Schrift für die Veröffentlichung konzipiert wurde und die der Geheimhaltungspflicht unterliegenden Aspekte ausgelassen bzw. anhand ihrer biblischen Typologie dargestellt wurden. Die in den einleitenden Bemerkungen geforderte präbaptismale Verschwiegenheit ist in der Schrift selbst nur hinsichtlich der kultischen Dimension der christlichen Initiation gewährleistet.

Damit scheint sich B. Bottes Vermutung grundsätzlich zu bestätigen, daß in den mystagogischen Katechesen ein älteres „mündliches genus litterarium“ greifbar wird, dessen schriftliche Fixierung mit seiner Krise und seinem Ende zusammenfällt<sup>88</sup>. Im Unterschied zu Botte ist nun aber darauf hinzuweisen, daß Krise und Ende der mystagogischen Katechesen nicht zufällig mit *De mysteriis* als dem ersten Zeugnis mystagogischer Literatur einhergehen: Äußere Faktoren, wie z. B. der von Botte angeführte Rückgang der Erwachsenentaufe, mögen hier eine gewisse Rolle gespielt haben; darin kann aber nicht der eigentliche Grund liegen, da die Krise der Mystagogie schon aus der hier zu beobachtenden halbherzigen und formalistischen Praxis ersichtlich wird.

## 5. Fragen und Perspektiven

Die Entwicklung der Mystagogie Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts erscheint insgesamt als Progression einer Krise: Der Übergang der Mystagogie in die Literatur zeugt zunächst noch von einem Konflikt zwischen einem Drang zu reden und einer offenbar gebotenen Zurückhaltung hinsichtlich der Liturgie der christlichen Initiation. Daraus erklären sich der halboffizielle Charakter der Jerusalemer mystagogischen Katechesen und von *De sacramentis* einerseits und andererseits die Publikation einer Version der Mystagogie in *De mysteriis*, die das eigentliche Arkanum mit Hilfe typologischer Anspielungen umgeht. Auf der nächsten Stufe der Entwicklung ist dann zu beobachten, daß die Liturgie des ersten Teils der christlichen Initiation schon vor der Taufe erläutert wird. Während die ausdrückliche Schilderung der eucharistischen Liturgie in den mystagogischen Ausführungen bei Johannes Chrysostomus noch unter-

pane fit caro Christi. Hoc igitur adstruamus, quomodo potest, qui panis est, corpus esse Christi.

<sup>86</sup> *Myst.* 8, 47 (CSEL 73, 109, 46/52 Faller): Unde dictum est: *Panem angelorum manducavit homo* (Ps 77, 25). Sed tamen panem illum qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt, ista autem esca (Herv. d. V.), quam accipis, iste panis vivus, qui descendit de caelo (Joh 6, 49–80). vitae aeternae substantiam subministrat, et quicumque hunc manducaverit, non morietur in aeternum; est enim corpus Christi.

<sup>87</sup> *Myst.* 9, 57 (CSEL 73; 114, 86/9 Faller): *Ingressus sum in hortum meum, soror mea sponsa. Vindemiavi myrram meam cum unguentis meis, manducavi cibum meum cum melle meo, bibi potum meum cum lacte meo* (Hld 5, 1). Quare ‚cibum‘ et ‚potum‘ dixerim, fidelis, intellege!

<sup>88</sup> Ambroise, Des sacrements. Des mystères, hg. v. B. Botte = SC 25bis (Paris 1961) 37 f. Bottes eigentliches Anliegen ist die Abwehr der These, Cyrill habe die mystagogische Katechese kreiert und Ambrosius habe (wieder einmal) abgeschrieben. Daß die mystagogischen Katechesen Cyrills „nicht die ersten in ihrer Art“ waren, nimmt allerdings auch *F. Kattenbusch*, *Mystagogische Theologie*: PRE<sup>3</sup> 13 (1903) 612/22, 613, an.

bleibt<sup>89</sup>, ist selbst diese Zurückhaltung in den kurzen mystagogischen Osterpredigten bei Augustinus aufgegeben. Die Eucharistiekatechesen des Bischofs von Mopsvestia, die man sich allerdings kaum noch als tatsächlich vorgetragene „katechetische Homilien“ vorstellen kann, zeigen schon den Übergang von der mystagogischen Katechese zur mystagogischen Spekulation an, bei der die Initiations sakramente nur einen von mehreren Ausgangspunkten für die philosophisch-theologische Elaboration darstellen.

Es wird weiterer Untersuchungen bedürfen, um beurteilen zu können, inwiefern die sich hier abzeichnende Tendenz für die Entwicklung der altkirchlichen Mystagogie insgesamt charakteristisch ist. Schon jetzt ist jedoch deutlich, daß die Mystagogie keinesfalls als eine exotische Praxis der Kirchen Jerusalems und Mailands betrachtet werden kann. Wenn aus anderen Kirchen keine diesem Modell entsprechenden mystagogischen Katechesen überliefert sind, ist daraus nicht zu schließen, daß es eine solche Praxis dort nicht gegeben habe<sup>90</sup>. E. J. Yarnolds Vermutung, die mystagogischen Katechesen zeigten die Übernahme bestimmter Elemente der heidnischen Initiation an zu einem Zeitpunkt, wo diese in eine Krise gerieten<sup>91</sup>, ist schon deshalb unhaltbar, weil es kein Beispiel für pagane mystagogische Unterweisungen über den Rahmen der Mysterienfeier hinaus gibt. Außerdem verträgt sich seine Deutung der christlichen Mystagogie als „jump on a band-wagon“, der seine Fahrt verlangsamt habe, schlecht mit dem zugleich angeführten Hinweis auf die theologische Begründung des postbaptismalen Zeitpunkts der mystagogischen Unterweisungen bei Cyrill und Ambrosius<sup>92</sup>. Was die Geschichte der altkirchlichen Mystagogie vor Cyrill und Ambrosius angeht, ist auf H. Auf der Maurs Untersuchung der Osterhomilien des Asterios Sophistes hinzuweisen, unter denen der Autor die älteste erhaltene Serie mystagogischer Katechesen entdeckt zu haben glaubt<sup>93</sup>. Diese Predigten sind gewiß ein eindrucksvolles Zeugnis des Taufcharakters der Osterwoche und zeigen auch das Bestreben, die Neugetauften in dieser Zeit anhand einer allegorisch-typologischen Psalmenexegese in das Ostermysterium und Taufgeschehen einzuführen<sup>94</sup>. Es wäre jedoch sinnvoller, die Bezeichnung „mystagogische Katechesen“ für solche Schriften zu reservieren, die eine Darlegung und Deutung der Liturgie der christlichen Initiation (durch den Bischof) bieten. Auch die kurzen Ansprachen des Zeno von Verona an die Neugetauften<sup>95</sup> können nicht als mystagogische Katechesen betrachtet werden, da sie lediglich einen Preis der Taufgnade mit Hilfe typologischer Vorbilder beinhalten. Als ein weiteres Beispiel für die Desintegration und Umgestaltung der Mystagogie nach Cyrill und Ambrosius ist noch die präbaptismale Katechese des Quodvultdeus zu nennen<sup>96</sup>, in deren erstem Teil von der christlichen Initiation die Rede ist. Die Darstellung und Deutung der Tauf liturgie wird recht schnell von der biblischen Typologie überlagert, in deren Rahmen sich dann auch Ausführungen zur Eucharistie finden; konkrete liturgische Einzelheiten der Eucharistiefeier kommen nicht zur Sprache<sup>97</sup>. Aus etwa derselben Zeit ist eine in die Liturgie der christlichen Initiation eingeschobene myst-

<sup>89</sup> S. o. Anm. 15. Vgl. jedoch auch schon Chrysostomus' Klage, daß die gebotene Zurückhaltung hinsichtlich der Eucharistie selbst von offiziell-kirchlicher Seite kaum noch Beachtung findet: *De compunctione* I, 6 (PG 47, 402 D).

<sup>90</sup> So übersieht z. B. G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* = Leit. 5 (Kassel 1970) 240, bei seiner Behauptung, es habe in Nordafrika keine mystagogischen Katechesen gegeben, die mystagogischen Eucharistiepredigten Augustins.

<sup>91</sup> E. J. Yarnold, *Baptism and the Pagan Mysteries in the Fourth Century*: HeyJ 13 (1972) 247/67, 263.

<sup>92</sup> Ebd. 262 f.

<sup>93</sup> H. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* = TThSt 19 (Trier 1967) 185.

<sup>94</sup> Ebd. 72.

<sup>95</sup> *Tractatus XXXVIII-XLIV* (PL 11, 483/99).

<sup>96</sup> Quodvultdeus, *De cataclysmo* (CCL 60, 409/37 Braun).

<sup>97</sup> Ebd. (410/2 Braun).

agogische(?) Erklärung der Taufe von Proclus von Konstantinopel<sup>98</sup> überliefert. Legt man hier allerdings die Definition der Mystagogie als postbaptismale Sakramentenkatechese zugrunde, von der auch Leroy ausgeht<sup>99</sup>, können die kurzen Ausführungen zur Taufliturgie, in denen das größte Gewicht auf einem Kommentar des Glaubensbekenntnisses liegt, nur im uneigentlichen Sinne als mystagogisch betrachtet werden: Sie werden nämlich – so Leroy – im Rahmen der christlichen Initiation kurz vor dem eigentlichen Taufakt vorgetragen<sup>100</sup>. Trifft diese Zeitangabe tatsächlich zu, stellt sich die Frage, ob eine solche „Mystagogie“ während der Initiationsfeier nicht eher an die Praxis der Mysterienkulte erinnert. Schließlich sei noch auf eine pseudepigraphische Reihe unvollständiger mystagogischer Katechesen hingewiesen, die wohl von einem unbekanntem norditalienischen Bischof aus dem 6. Jahrhundert stammen<sup>101</sup>. Sie unterscheiden sich von den „klassischen“ mystagogischen Katechesen durch eine andere Begründung des postbaptismalen Zeitpunktes (es wird erläutert, warum diese Erklärungen nicht während der Feier der christlichen Initiation vorgebracht wurden<sup>102</sup>; von der Taufe als Erleuchtung, als Befähigung zu wahren Glaubensverständnis ist nicht die Rede) und durch das Fehlen der Ausführungen zur Eucharistie<sup>103</sup>. Inwiefern ein Zusammenhang zwischen den liturgischen Homilien des Narses von Edessa<sup>104</sup> und den mystagogischen Katechesen hergestellt werden kann, ist fraglich; sie sind mit den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsvestia zwar sehr gut vergleichbar, doch schon hier – insbesondere bei den beiden Abhandlungen zur Eucharistie – stellte sich ja die Frage, ob sie überhaupt als den Neugebauten vorgetragene Erklärungen betrachten werden können.

Die altkirchliche Mystagogie gibt der patristischen Forschung jedoch auch über diese eher zufälligen und spärlichen literarischen Zeugnisse hinaus Fragen auf. Der oben an den Quellen herausgestellte Prozeß der Krise und Umgestaltung der Mystagogie lenkt die Aufmerksamkeit gerade noch einmal auf ihren ursprünglichen Sinn, auf die spezifisch theologische Bedeutung der christlichen Initiation für den Glaubenszugang und das Verhältnis Glaube–Sakrament. Eine solche Konzeption der Mystagogie ist in der von Jerusalem und Mailand überlieferten mystagogischen Praxis noch zu erkennen, auch wenn ihre formalistische Beobachtung als Zeichen für eine Krise und innere Aushöhlung gewertet werden muß. Besonders aufschlußreich dürfte in diesem Zusammenhang die Untersuchung der Frage sein, ob sich das Verständnis der theologischen Bedeutung der christlichen Initiation, das aus den ersten Zeugnissen für die Mystagogie ersichtlich wird, weiter zurückverfolgen läßt. Hier würde sich eine neue Auseinandersetzung mit den zurückhaltenden Äußerungen über die Liturgie der Sakramente in der Alten Kirche anbieten, die sich nicht von der Vorstellung einer „Arkan-disziplin“ leiten läßt. Das im Streit um die Möglichkeit einer theologischen Begründung der altkirchlichen „Geheimhaltungspraxis“ seit E. Aubertin Mitte des 17. Jahrhunderts<sup>105</sup> immer wieder angeführte Argument, Augustinus habe sie ausdrücklich als *lenocinium* bezeichnet<sup>106</sup>, könnte vor dem Hintergrund der hier aufgezeigten Krise der Mystagogie eine Erklärung finden. Das Unbehagen der neueren

<sup>98</sup> Vgl. *F. J. Leroy, L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes* = *StT* 247 (Città del Vaticano 1967) 184/94.

<sup>99</sup> Ebd. 184.

<sup>100</sup> Ebd. 186<sup>36</sup>.

<sup>101</sup> Es sind dies postbaptismale Taufkatechesen, die Augustinus (PL 40, 1204/14) und Maximus von Turin (PL 57, 771/82) zugeschrieben worden sind.

<sup>102</sup> Vgl. PL 40, 1207 AB.

<sup>103</sup> Die letzte liturgische Handlung, die erläutert wird, ist die Fußwaschung (PL 40, 1213 A).

<sup>104</sup> *The Liturgical Homilies of Narsai*, hg. v. R. H. Connolly with an Appendix by E. Bishop = *TaS* 8 (Cambridge 1909).

<sup>105</sup> *E. Aubertin, De Eucharistiae sive coenae dominicae Sacramento* (Deventer 1655) 706.

<sup>106</sup> Vgl. *Tract. in Iob.* 96, 3 (CCL 36, 571, 31/3 Willems): *Quia etsi non eis fidelium sacramenta produntur, non ideo fit quod ea ferre non possunt; sed ut ab eis tanto ardentius concupiscantur, quanto eis honorabilius occultantur.*

Forschung am Phänomen Geheimhaltung in der Alten Kirche ist angesichts der Kontroverse der Forschungsgeschichte, die aufgrund apriorischer Interessen an der historischen Problematik völlig vorbeigeleitet wurde<sup>107</sup>, zwar durchaus verständlich; dies darf aber eine kritische Untersuchung der historischen Phänomene ohne die Vorstellung einer Arkandisziplin als heuristischen Ausgangspunkt nicht verhindern. Die Perspektive einer mystagogischen Theologie, die die Liturgie der Kirche und besonders den Vollzug der Sakramente als den „eigentlichen Ort der ganzheitlichen Gnosis und damit den klassischen ‚locus theologicus‘“<sup>108</sup> betrachtet, könnte eine ganz neue Deutung der in der Alten Kirche zu beobachtenden Zurückhaltung und Verschwiegenheit in kultischen Dingen ermöglichen.

Die zeitgenössische Diskussion um die Mystagogie kann daher von nicht geringem Nutzen für die Patrologie sein, macht sie – z. B. mit dem Hinweis auf „das Strukturmodell der ‚Arkandisziplin‘“<sup>109</sup> – doch recht unbefangen auf Fragestellungen aufmerksam, die in dieser Disziplin nicht ausdiskutiert wurden und aufgrund der jahrhundertelangen Kontroverse nicht mehr gern aufgegriffen werden. Aber auch die Suche nach einer zeitgemäßen Mystagogie könnte durch eine intensivere Auseinandersetzung mit den Primärquellen bedeutende Impulse erfahren. Wer in der Aufgabe, „Theologie als Mystagogie zu verstehen und zu treiben“, die Herausforderung der zeitgenössischen Theologie sieht<sup>110</sup>, sollte die Quellen nicht außer acht lassen, aus denen Odo Casel, Henri de Lubac, Hugo Rahner, Karl Rahner, Yves Congar und Hans Urs von Balthasar für ihre „mystagogische Theologie“ geschöpft haben<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> Vgl. dazu Jacob, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie 45/117.

<sup>108</sup> Schilson, Theologie als Sakramententheologie 126.

<sup>109</sup> Vgl. z. B. M. B. Merz, Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität?: Gottes Weisheit im Mysterium 298/314, 298 f.

<sup>110</sup> Schilson, Theologie als Mystagogie 226 f.

<sup>111</sup> Vgl. ebd. 217.