

werden. Bei den Schlußfolgerungen darf keinen Augenblick vergessen werden, daß zur Zeit Cyprians in Rom schon eine andere Sakramententheologie bestand, die (zufällig?) keinen Niederschlag im Sprachgebrauch von ordinare gefunden hat. Der Vf. weiß das natürlich auch. Trotzdem entsteht manchmal der Eindruck, daß er Ergebnissen aus seinem faktisch begrenzten Untersuchungsfeld allgemeine Geltung zuschreibt (164). Das ist aber, um eines der wichtigsten Beispiele zu nennen, im Hinblick auf das funktionale Amtsverständnis sehr fragwürdig, wenn man an die Position Stephans von Rom denkt. Für die Entwicklung der Sakramententheologie ist außerdem das Jahr 313 keineswegs eine glückliche Orientierungsmarke. Man denke, daß die Synode von Arles 314, also ein Jahr nach dem Ende des Zeitraums, der in unserem Buch untersucht wird, sich in einer Weise zu der Frage der Taufe und der Ordination geäußert hat (Kanon 8 und 13), die nur als ein Sieg der römischen Sakramentenauffassung gegen eine afrikanische bezeichnet werden kann.

Nachdem so offen auch die Grenzen der vorliegenden Untersuchung aufgezeigt wurden, möchte der Rezensent ebenso deutlich sagen, daß er die philologische Klärung der Begriffe *ordo*, *ordinare* und *ordinatio* im frühen christlichen Sprachgebrauch durch Van Beneden für einen bleibenden und wertvollen Beitrag zur Geschichte der Sakramententheologie hält.

Würzburg

Jakob Speigl

Hugh M. Riley: *Christian Initiation. A comparative Study of the interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, Johann Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (= The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity 17). Washington, D. C. (The Catholic University Of America Press) 1974. XXXIII, 481 S. US \$ 21,-.

Die nachkonziliare Reform der Tauf liturgie und ein in unseren Tagen neu erwachtes Bewußtsein für allgemeingültige anthropologische Symbole sind für den Autor die unmittelbare Veranlassung, die Forderung zu erheben, den Menschen unserer Zeit die Riten und Texte dieser liturgischen Handlung mit Hilfe einer echten Mystagogie verständlich und für ihr Leben als Christen fruchtbar zu machen. Was darunter zu verstehen ist und wie das praktisch geschehen kann, das möchte Riley am klassischen Beispiel der mystagogischen Taufkatechesen darlegen, die uns aus dem 4. Jh. von den vier großen Kirchenvätern Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Ambrosius von Mailand überliefert sind.

In einer knappen Einleitung (1/21) nennt der Verf. dieses Ziel seiner Untersuchung und stellt seine wesentlichen Quellen und seine Arbeitsmethode vor. Er hält sich an den Ablauf der Tauf liturgie, deren mystagogische Interpretation durch die vier Kirchenväter in drei Kapiteln abgehandelt wird, wobei er die von diesen Vätern selbst deutlich vorgenommenen Zäsuren als Gliederung benutzt. Das 1. Kapitel über die Absage an Satan und das Bekenntnis zu Christus (22/142) befaßt sich mit der Körperhaltung des Täuflings als dramatischem Ausdruck seiner inneren Metanoia (22/84) und mit den begleitenden Textformeln als dem Lösen und Neuabschluß eines Vertrages mit dem sehr realistisch gegenwärtig gedachtem Partner (84/104). Ein ausführlicher Exkurs über die grundsätzliche Interpretation der Salbung bei den vier Mystagogen (104/38) beschließt diesen ersten Abschnitt. Im 2. Kapitel über den Kernritus der Taufe (143/348) werden zunächst das Ablegen der Kleider als ein Zeichen des Todes des alten Menschen, der Sterblichkeit – Unsterblichkeit und der Rückkehr zur anfänglichen Unschuld (159/89) behandelt, sowie die präbaptismale Salbung als exorzistisches Heilungsmotiv, als Kampfmotiv und als Vereinigungsmotiv mit Christus (189/211). Es folgt der eigentliche Taufakt als Ausdruck der Gleichförmigkeit mit Tod und Auferstehung Christi und als Zeichen der Neugeburt (211/341), wobei in Exkursen die Nachfolge im Leiden Christi bei Cyrill von Jerusalem (234/41), das mystagogische Problem bei Ambrosius und Cyrill von Jerusalem (252/5), die Taufe als Zeichen der Zukunft bei Theodor von Mopsuestia (280/92) und das Bild von der zweiten Geburt in der Sicht dessen Sakramententheologie

(325/38) zur Sprache kommen. Das 3. Kapitel über die postbaptismalen Zeremonien (349/451) bietet die mystagogische Erklärung der postbaptismalen Salbung als Mitteilung des Heiligen Geistes (363/83) mit zwei Exkursen über die Stirnsalbung und über die Confirmatio bei Theodor von Mopsuestia (383/8. 396/407), sowie als letzten behandelten Ritus die Überreichung des Taufkleides als Symbol der Vereinigung mit Christus, der Sündenvergebung und der Reinheit des Lebens des Getauften (413/52). In allen drei Kapiteln legt R. eine einheitliche Gliederung zugrunde. Für jeden der anstehenden Riten bietet er zunächst in einer synoptischen Tabelle einen Überblick über die Schwerpunkte der mystagogischen Aussagen der vier Kirchenväter. Entsprechend dieser Synopse werden dann die Ausführungen der einzelnen Väter und deren Quellen und Methode aus ihren mystagogischen Schriften erhoben und jeweils in einer Zusammenfassung noch einmal festgehalten. Ein Vergleich der Mystagogie bei Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Ambrosius von Mailand beschließt die Untersuchung der einzelnen Ritenelemente und auch die Abhandlung der einzelnen Kapitel dieser Arbeit.

Man wird R. gerne bescheinigen, daß er mit großer Sorgfalt und sehr zielsicher die Aussagen seiner vier Gewährsmänner aus deren mystagogischen Schriften erarbeitet und auch in einer ansprechenden, zuweilen allerdings etwas weitschweifigen und sich häufig wiederholenden Form dargelegt hat. Dabei ermittelt er nicht nur die zahlreichen Gemeinsamkeiten in der Argumentation der vier Mystagogen, sondern geht auch bis in feine Verästelungen hinein deren jeweiligen Eigenständigkeiten nach, die in einem geringfügig differierendem anthropologischem Ansatzpunkt für die Katechesen, in einer in Einzelheiten unterschiedlichen Taufliturgie und in der theologischen Gesamtkonzeption der jeweiligen Väter begründet sein können. So trägt R. die Mosaiksteinchen zusammen, die es ihm erlauben, in seiner abschließenden Zusammenfassung eine Charakterisierung der Mystagogie bei den vier Vätern vorzunehmen. Hiernach zeigt Cyrill von Jerusalem, inspiriert von der Anastasis-Basilika als dem Ort, wo er seine Katechesen vortrug, die Beziehung zwischen den liturgischen Zeichen der Taufhandlung und dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu auf. Johannes Chrysostomus hingegen bemüht sich, in einer Zeit, in der die Kirche aufgrund der veränderten politischen Situation ein neues Verhältnis zum Staat sucht, den Christen darzulegen, wie Leben, Kreuz und Tod Jesu sich erneut offenbaren in der Begegnung des Getauften mit den Anforderungen, die seine Umwelt an ihn stellen. Die liturgischen Zeichen werden als Wegweisung gedeutet, wie der Mensch das im Mysterium Christi abgebildete Absterben der Sünde und Leben für Gott in seinem Leben in dieser Welt vollziehen kann. Für Theodor von Mopsuestia haben die liturgischen Zeichen des Taufritus zwar auch eine Aussagekraft für das irdische Leben des Menschen, sind aber darüber hinaus vor allem Symbole der Hoffnung auf die Vollendung des bereits in der Taufe grundgelegten Heils; seine Mystagogie ist daher stark eschatologisch geprägt. Ambrosius schließlich sieht entsprechend seiner Theologie von der Umwandlung aller geschöpflichen Dinge in die Neuschöpfung nach dem Erlösungsplan Gottes in seinem Sohn in den liturgischen Zeichen den Beginn dieser Neuschöpfung ausgedrückt, die für den Christen in den Taufzeremonien im Glauben schon sichtbar und greifbar wird (453 f.). Man wird dieser Charakterisierung der mystagogischen Absicht der vier Väter wohl grundsätzlich zustimmen können, wenn man sie – wie das wohl auch R. tut – als schematisierenden Rahmen versteht, ohne sie bei der mystagogischen Interpretation eines jeden einzelnen Ritus explizit nachweisen zu können.

Bedenken glaubt der Rezensent jedoch hinsichtlich des methodischen Vorgehens des Autors anmelden zu müssen. Für R. ist Mystagogie eine ständig gegebene pastorale Aufgabe, die zu jeder Zeit schöpferisch neuvollzogen werden muß, weil Mystagogie nicht eine schlichte Erklärung der Riten und Texte einer liturgischen Handlung darstellt, sondern den jeweiligen Menschen zeigen will, wie durch die liturgischen Riten und Texte das Heilswirken Gottes gegenwärtig, dem Menschen zugewendet und für sein persönliches Leben in seiner ganz konkreten Umwelt fruchtbar wird. Der Mystagoge muß daher von dem seinem liturgischem Tun zugrundeliegen-

dem Ritus ausgehen, diesen mit dem tatsächlichen Erfahrungsbereich der Menschen, an die er sich wendet, konfrontieren, und dann das Material suchen, das am geeignetsten ist, ohne Zerstörung der natürlichen Symbole und der kulturellen Einbettung des Menschen in seine Umwelt aufzuzeigen, wie die liturgische Handlung im Leben des Menschen verankert ist und doch zugleich eine Brücke vom sichtbaren Geschehen zur unsichtbaren Heilswirklichkeit schlägt (1 f.). Diese Erwägungen klingen im weiteren Verlauf der Ausführungen zwar immer wieder an (z. B. 39. 54 f. 141. 151. 159 f. 199. 284. 407. 434) und werden gelegentlich am konkreten Beispiel noch ein wenig weiter entfaltet (so etwa 138 [Anm. 318]. 211/4. 220/2. 266/71. 281. 306. 342. 452 f.), aber zu einer systematischen Abhandlung über den Begriff „Mystagogie“ und zu einem Versuch einer präzisen Definition dieses Begriffes hat R. sich nicht entschließen können. Er erklärt zwar, daß Mystagogie weder als eine sich ausschließlich auf ein verstandesmäßiges Begreifen der Worte und Handlungen beschränkende Interpretation der Zeremonien zu verstehen ist, noch eine Erklärung der geschichtlichen Entwicklung der betreffenden Riten, noch eine rein theologische Exegese, und auch keine allegoretische Auslegung sein kann (135 f. 184. 215. 246. 254), aber er versäumt es, die Mystagogie klar von alledem abzugrenzen oder darzulegen, inwieweit theologische Aussagen und allegorische Ausführungen ein notwendiger Bestandteil der Mystagogie sind oder zumindest mit in sie einfließen können.

Natürlich weiß R. sehr wohl – die Väter selbst lassen dies ja auf Schritt und Tritt deutlich erkennen –, daß diese mystagogischen Katechesen erst in der Osterwoche gehalten wurden, also nach bereits erfolgter Initiation (11. 143. 228), aber gelegentlich erweckt er doch den Eindruck, als handle es sich um Vorbereitungskatechesen der Kandidaten auf die Feier der Initiation (z. B. 2). Das wird besonders deutlich, wenn R. von einer liturgischen Prolepsis bei Theodor von Mopsuestia spricht, weil dieser bei seiner Deutung der Salbung im Anschluß an die Apotage und Syntage so vorgeht, als hätten die Kandidaten bereits das ganze Mysterium der Initiation an sich erfahren. In dieser vermeintlichen proleptischen Ausdrucksweise sieht R. einen Niederschlag des typischen Denkens der Kirche des Ostens, welche die ganze Initiation nicht als eine lineare Abfolge einzelner Riten betrachtet, sondern als eine Ganzheit, als einen Kreis oder eine Ellipse, deren Mittelpunkt zur Interpretation aller anderen Punkte herangezogen werden kann, und zwar auch in antizipatorischer Weise (134/6. 399). Für diese These beruft R. sich aber zu Unrecht auf G. Kretschmer (Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: Liturgia 5 [1970] 236). Da Theodor von Mopsuestia sich jedoch an die in der Osternacht bereits Getauften wendet, nimmt er lediglich in der Abfolge seiner mystagogischen Deutungen etwas vorweg, worüber er erst später ausführlicher sprechen wird, was aber seinen Hörern der Sache nach aus dem eigenen Erleben in der Osternacht bekannt ist. In diesem Zusammenhang vermißt man es sehr, daß R. sich überhaupt nicht die Frage stellt, welchen Einfluß auf eine mystagogische Erklärung wohl die Tatsache hat, daß diese Mystagogie überhaupt erst nach Vollzug der Mysterien selbst gehalten wird. Gerade in dieser Tatsache liegt aber ein wesentliches Kriterium zur Unterscheidung einer mystagogischen Katechese von einer katechetischen liturgischen Ritusklärung begründet.

Bedenken hat der Rezensent aber auch gegen die Art und Weise, wie R. das zweifellos sehr umfangreiche Thema seiner Arbeit einzuschränken bemüht ist. Aus dem Gesamtkomplex der im Obertitel der Untersuchung genannten „Christlichen Initiation“ wird die Taufeucharistie von vorne herein ganz ausgeklammert, ohne dies überhaupt zu sagen oder zu begründen. Der Frage nach der Eigenständigkeit der Firmalsalbung innerhalb der Initiation will R. bewußt nicht nachgehen (358 f.). Hier begnügt er sich damit, die mystagogischen Aussagen der vier Väter über die Mitteilung des Heiligen Geistes darzulegen (358/96) und kommt so zu der Feststellung, daß diese Geistmitteilung zwar im Verlauf der Initiation erfolgt, daß man aber nicht mit Sicherheit einen ganz bestimmten Standort für das Sakrament der Firmung ermitteln kann und folglich auch keinen klar umschriebenen Ritus (396/

412). Wenn man dieses sehr vorsichtig formulierte Ergebnis einmal als zutreffend wirklich hinnimmt, so ist damit für die Frage nach einer greifbaren Abhebung der Firmung von der Taufe kaum etwas gewonnen. Hier wirkt es sich besonders nachträglich aus, daß R. in seiner ganzen Arbeit fast ausschließlich nur die mystagogischen Schriften seiner vier Väter befragt, das reiche übrige Schrifttum eben dieser Väter aber – von wenigen Ausnahmen abgesehen (vgl. für Cyrill von Jerusalem 233; für Johannes Chrysostomus 31. 67. 100. 222. 270 f. 273. 275. 317. 320. 426; für Theodor von Mopsuestia 117. 127. 130 f. 282 f.; für Ambrosius 371) – überhaupt nicht zu Rate zieht. So zeichnet er letztlich nur ein sehr plastisches und wohl auch erschöpfendes Bild von der Mystagogie, wie sie die vier Väter in ihren mystagogischen Schriften bieten, nicht aber ein abgerundetes Bild von den mystagogischen und theologischen Aussagen dieser Väter zur Initiation überhaupt. Bei dieser vom Autor beabsichtigten Einengung sind die Einzelergebnisse seiner Untersuchung mithin sehr leicht aus den Schriften eben dieser Väter korrigierbar und ergänzbar. Das mag am Beispiel des Ambrosius von Mailand – auch in der Frage nach der Abgrenzung der Firmung von der Taufe – die inzwischen aus der Feder meines Schülers *J. Schmitz* vorliegende Untersuchung über den „Gottesdienst im altchristlichen Mailand“ (Theophaneia 25 [1975] 1/229) erhärten.

R. geht es um die mystagogische Erklärung des Ritus durch die vier Mystagogen, nicht um eine Darstellung des Ritus als solchen. Er verzichtet daher auch ausdrücklich auf eine Abhandlung der Entwicklung der Initiationsriten und fragt nicht nach der Herkunft der zum Teil unterschiedlichen Riten, wie sie bei Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Ambrosius von Mailand zu finden sind. Zu diesem Fragenkomplex äußert er sich nur gelegentlich und dann zumeist sehr knapp und allgemein oder lediglich durch Verweise auf weiterführende Literatur (etwa 25 f. [Anm. 29]. 81 [Anm. 178]. 112. 157/60. 189/92. 223 f. 314 [Anm. 378]. 391. 397. 416/8. 421/3). Das mag im Hinblick auf die seiner Arbeit zugrundeliegende Zielsetzung an sich durchaus vertretbar sein, aber dann kann man einige für das von R. eingeengte Thema der Arbeit wichtige Fragen gar nicht stellen oder zumindest keine verlässlichen Antworten auf diese Fragen erwarten oder zu geben versuchen. So kann man etwa nicht ohne weiteres voraussetzen, daß die Mystagogen des 4. Jh. bei ihren Interpretationen grundsätzlich davon hätten ausgehen können, daß die Riten der Initiation noch in der kulturellen Umwelt und Alltagserfahrung ihrer Hörer ihren wirklichen Sitz im Leben besaßen (so 1 f. 54/86. 221. 305/12). Gerade das wäre im Einzelfall anhand der geschichtlichen Entwicklung der Riten zu hinterfragen, sofern die Väter nicht bereits selbst durch ihre Ausführungen zu erkennen geben, daß ein liturgischer Ritus ihren Hörern aus dem ihnen gewohnten Brauchtum und Verhalten gar nicht mehr vertraut ist (etwa 54 f. 59/77. 243/50. 252/5. 262/71. 302/4). Ohne Berücksichtigung des historischen Hintergrundes kann man ferner zwar die Quellen ermitteln, die den mystagogischen Aussagen der Väter zugrunde liegen – und das ist R. wirklich gut gelungen –, aber man findet dann keine erschöpfende Antwort auf die Frage, warum denn die Mystagogen jeweils gerade dieses Material zu ihrer konkreten Interpretation aufgreifen. Das ergibt sich zuweilen aus der theologischen Gesamtkonzeption und der Zielsetzung der einzelnen Väter (wie etwa 104/6. 132/8. 139/42. 325/32. 341/8. 370 f. 448. 453 f.), häufiger wohl auch aus der biblischen und besonders der paulinischen Theologie von der Taufe (z. B. 36/54. 151. 162/83. 222/4. 252/68. 292/8. 298/301. 305/12. 421/33). Man würde aber gewiß weitere Erkenntnisse gewinnen, wenn man danach fragen würde, inwieweit ein Gestus oder ein Zeichen oder ein Symbol, wie sie in der jüdischen oder hellenistischen Umwelt der Kirche üblich waren, um der mit ihnen verbindbaren theologischen Aussage willen zum liturgischen Ritus wurden, und inwieweit diese Gesten, Zeichen und Symbole zunächst unreflektiert beibehalten oder schlicht übernommen wurden und erst im Nachhinein eine theologische Wertung erfuhren. Ferner drängt sich doch wohl die Frage auf, ob denn die Mysterienkulte dieser Zeit nicht ebenfalls mystagogische Erklärungen ihrer Initiationsriten kannten und ob von dieser Mystagogie nicht ein gewisser Einfluß auf die

Methode der christlichen Mystagogen ausgegangen ist. Es steht doch zu erwarten, daß eine sorgfältige Prüfung dieser von R. gar nicht berücksichtigten Probleme und Fragen zusätzliche charakteristische Akzente für die mystagogische Methode der vier behandelten Kirchenväter setzen würde.

R. ist sich durchaus der Tatsache bewußt, mit seiner Arbeit praktisch Neuland betreten zu haben (8). Er hat einen mutigen ersten Schritt getan, für den ihm Dank und Anerkennung gebührt. Er hat durch seine Arbeit unsere Kenntnis von der Tauftheologie der Väter des 4. Jh. und insbesondere von ihrer Mystagogie erheblich vermehrt. Er hat über diese Neuerkenntnisse im Bereich der Liturgiegeschichte und Patristik hinaus überzeugend die Notwendigkeit herausgestellt, auch heute die Initiationsriten – und wohl alle liturgischen Handlungen – mit Hilfe einer echten Mystagogie zu erklären und für das Leben des Christen fruchtbar zu machen. Dieses Verdienst des Autors soll durch die kritischen Überlegungen des Rezensenten nicht geschmälert werden, der statt einer Einzelanalyse des von R. gesammelten und vorgelegten mystagogischen Materials der vier Kirchenväter nur andeuten möchte, wieviel Arbeit noch zu tun bleibt, bis das von R. betretene Neuland ganz erschlossen sein wird.

*Bonn-Bad Godesberg*

*Otto Nußbaum*

Luigi I. Scipioni: Nestorio e il concilio di Epheso (= *Studia Patristica Mediolanensia* 1). Mailand (Vita e Pensiero) 1974. VII, 453 S., L 14.000.

Fr. Scipioni has followed up his earlier researches into the Treatise of Heraclides with a full-scale study of Nestorius which puts us still further in his debt. He rightly insists that the dogmatic issues cannot be separated from church-historical questions and his long and careful analysis of the course of events is one of the most valuable features of the book. Inevitably he devotes considerable attention to the christology of Cyril in which he can trace no significant development and which he regards as monophysite in tendency from start to finish. It seems however more probable that, without deserting his main position, he modified it in some important matters of detail both to avoid the charge of Apollinarianism and in the course of his rapprochement with John of Antioch. Scipioni's criticism of Cyril's letters to his outraged supporters after the Formula of Concord in 433 are not entirely justified. Cyril was certainly a theologian of moods who could speak with more than one voice. At times he could write in a manner which suggests that the confrontation with Nestorius need not have occurred. No doubt political and ecclesiastical considerations weighed heavily with him, but as indications of what he could find christologically admissible, this evidence should not be discounted.

In his account of the intellectual formation of Nestorius Scipioni lays great stress on his training in the monastic schools of Antioch. There is no evidence for a period spent in a great centre of secular learning or for an Antiochene Catechetical School such as existed at Alexandria under Origen. It is also chronologically unlikely that there was any direct relationship between Theodore of Mopsuestia and Nestorius. His indebtedness to earlier Antiochene theologians should not be minimised; indeed there is little in his christology which cannot be paralleled in the writings of Theodore. He obviously belonged to the Verbum-homo tradition. He is certainly indebted to the Cappadocians but Scipioni's suggestion that in the earlier part of the Treatise he relies heavily on Irenaeus must be treated with considerable reserve. His knowledge of Stoic philosophy, a leading theme of Scipioni's earlier work, may have come either from the Cappadocians or through his monastic training at Antioch. Too little is known of monastic schools at Antioch to do more than guess at the extent of his knowledge of Stoicism and its influence on his christology. Nestorius never gives the impression of being an academic theologian.

Scipioni next examines the literary work of Nestorius before the outbreak of the Theotokos controversies. It represents a pastoral type of theology within the framework of the monastic spirituality current at Antioch. The Adam-Christ parallelism is a master theme and the accent falls on the imitation of Christ which