

Kult und Kreuz

Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung

von Knut Backhaus

Das letzte Wort des wegen Gottlosigkeit zum Tode verurteilten Sokrates betrifft den Opferkult. Man möge – so bittet er den Kriton – dem Asklepios einen Hahn opfern (Plat., Phaid. 118a). Der Kult repräsentiert für den sterbenden Philosophen das Ungreifbare jener Welt, der μετὰ ἀγαθῆς ἐλπιδός entgegenzuwandern er angetreten ist (67b). Die altkirchliche Überlieferung weiß ob dieser Bitte allerlei Grobes über den „Hanswurst aus Attika“ (Min. Fel. 38,5; vgl. 26,8f) zu sagen (vgl. Tert., apol. 46,5; an. 1,4; Orig., Cels. 6,4; Lact., epit. 3,20; Eus., praep. 13,14,3f; Prud., apoth. 203-206). Doch steht er mit ihr in einer Tradition, die – in den unterschiedlichsten Ausprägungen und auf den verschiedensten Reflexionsebenen – den antiken Menschen tief prägt und bis zu den vorgeschichtlichen Anfängen der Spezies Mensch zurückreicht. Tod, Leid, Schuld, das Widerfahrnis des Getrenntseins von der Gottheit, Kontingenzerfahrung überhaupt wird in den kultischen Lebensstrom gestellt, um so in der Einheit mit dem Numinosum geheilt zu werden. Auch das Frühchristentum hat sich dieser menschlichen Grunderfahrung letztlich nicht entzogen, sie vielmehr von innen mit der christlichen Grunderfahrung – dem Kreuz – verbunden¹. Dieser Dynamik soll im folgenden nachgegangen werden².

¹ Wie viele meiner Mitstudenten habe ich es als Bereicherung empfunden, im Theologischen Grundkurs vom Jubilar in das Studium eingeführt worden zu sein. Zwei urmenschliche – und gerade so auch christliche – Grunderfahrungen waren Leo Langemeyer damals besonders wichtig: die leibseelische Ganzheit der Gottesbegegnung und die existentielle Relevanz des Opfers, des Kreuzes, der ebenso schmerzhaften wie hoffnungsvollen Einsicht: „Leben lebt vom Leben“. So lag es nahe, in diesem Beitrag die Einheit dieser beiden Grunderfahrungen im frühchristlichen Kontext zu erschließen.

² Unter Frühchristentum verstehen wir das Christentum in neutestamentlicher Zeit (Urchristentum) und in der alten Kirche bis zur Konstantinischen Wende. Profiliert werden soll – mit Schwerpunkt auf der neutestamentlichen Literatur – ein *Hauptstrang* der frühchristlichen Theologie (unter Einschluß der vorrationalen Erfahrungswelt). Der Befund kann im Interesse des Überblicks nicht für die einzelnen Schriften oder Schriftcorpora differenziert werden; die Komplexität der Entwicklung wird insofern vernachlässigt. Der insgesamt kennzeichnende Strang muß nicht jede frühchristliche Schrift in gleicher Weise oder überhaupt kennzeichnen.

1. Christentum und Kult

Nicht selten wird das Urteil geäußert, das Christentum sei eine von seinem neutestamentlichen Ursprung her kultferne oder kultlose Religion³. Ebenso häufig wird das Gegenteil behauptet: das Christentum sei von Anfang an kultisch orientiert⁴. Der Grund für solchen Dissens bei einer scheinbar eindeutig zu klärenden Problemstellung liegt (1.1) in einer definitorischen Unschärfe des Begriffs „Kult“, (1.2) in der Pluriformität der Kulte im Milieu des Frühchristentums, (1.3) in der dialektischen Beziehung des Frühchristentums zum „Kult“ selbst.

1.1 *Definition des Kultes*

Versteht man aus einer enggeführten Perspektive heraus unter „Kult“ lediglich das levitische Tieropfer, so ergibt sich von selbst, daß zumindest das pagane Urchristentum als kultfrei und kultfern zu bezeichnen ist. Aber auch der religionsphänomenologische Begriffsumfang schwankt: Je nachdem ob man etwa eine „priesterliche“ Trägerschicht, eine genaue rituelle Fixierung der *δρώμενα* und *λεγόμενα* oder die Bindung an heilige Orte und Zeiten als definitorische Konstitutiva auffaßt, wird man das Urchristentum zu den kultischen Religionen zählen oder nicht⁵. Andererseits ist ein zu weit gefaßter Kultbegriff schwerlich aussagekräftig, da er am Ende jede Gottesverehrung als kultisch verstehen läßt.

³ So vor allem in binnenchristlichen Argumentationszusammenhängen. Pars pro toto seien genannt: A. ADAM/R. BERGER, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg i.Br. 1980, 291f; H.J. KRAUS, *Gottesdienst im alten und im neuen Bund* (1965), in: Ders., *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1972, 195-234: 224-234. Zu erinnern ist an die Entsakralisierungsdiskussion der sechziger und siebziger Jahre; vgl. dazu H. SCHÜRMANN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung. Recht und Grenzen des theologischen Säkularismus* (1968), in: Ders., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 299-325: 299-304.

⁴ So vor allem (außer in älteren katholischen) in religionsphänomenologischen Darstellungen; vgl. etwa B. LANG, Art. „Kult“, in: HRWG III (1993), 474-488: 478f. Aus der neueren theologischen Literatur z.B. K. KERTELGE, *Gottesdienst als Berufung und Aufgabe der Kirche nach dem Neuen Testament*, in: K. Richter (Hrsg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg i.Br. (1986) ²1987 (QD 107), 84-98: 85-88; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 3 Bde., Zürich/Neukirchen-Vluyn (1978) ²1987; (1980) ³1993; (1982) ²1989, I, 241f; III, 6f.

⁵ Vgl. etwa R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1953) ⁹1984 (UTB 630), 124f, der zunächst im engeren Sinn als kultisch verstandene Versammlungen für das Urchristentum ausschließt, dann aber zu einem weiter gefaßten Verständnis neigt: „Wenn ... der Sinn kultischen Handelns der ist, *die Präsenz der Gottheit* für die feiernde Gemeinde zu erwirken, so ist dieser Sinn auch für die christlichen Gottesdienste erfüllt, und das Handeln oder Verhalten der Gemeinde, in dem Gott gegenwärtig wird, ist dann auch als ein kultisches zu bezeichnen“; ähnlich W. RADL, *Kult und Evangelium bei Paulus*, in: BZ 31 (1987) 58-75: 58.72.

Für praktikabel und konsensfähig halte ich die von G. Lanczkowski vorgeschlagene Definition. Der Begriff „Kult“ bezeichnet demnach „festgesetzte und geordnete Formen des Umgangs mit dem Göttlichen, die einerseits der Verehrung der Gottheit dienen, andererseits der Förderung und Heiligung des menschlichen Lebens, der Erfahrung von Segen und Gnade sowie der Abwehr schadenbringender Mächte“⁶.

Als das *Handlungsziel* des Kultes ist der Immediatverkehr mit der Gottheit zu bezeichnen⁷. So wird er zum „Träger des göttlichen Einstroms in die Menschen, der in leiblicher und sozialer Bindung des religiösen Empfindens erfolgt, da die göttliche Aktivität sich der menschlichen Willkür entzieht und sich des Mediums des Hier und Jetzt der kultischen Handlung in der Gemeinschaft bedient“⁸.

1.2 Pluriformität des Kultes im frühchristlichen Milieu

Bei der Erschließung der urchristlichen Haltung zum Kult sind zu unterscheiden: (1.2.1) der zentrale jüdische Kult, (1.2.2) der periphere jüdische Kult⁹, (1.2.3) der pagane Kult, (1.2.4) die Genese des spezifisch christlichen Kultes.

1.2.1 Der zentrale jüdische Kult

Das Verhältnis sowohl Jesu als auch der frühesten Gemeinde zum levitischen Tempelkult erweist sich als Spannungseinheit von Konstanz und Distanz. Jesus selbst hat sich wahrscheinlich am Kultwesen seiner jüdischen Mutterreligion beteiligt. Jedenfalls schreiben die Synoptiker ihm nirgends dessen prinzipielle Verwerfung zu. Insgesamt dürfte die Haltung

⁶ Einführung in die Religionsphänomenologie, Darmstadt (1978) ³1992, 114.

⁷ Dieser Begriff (im Anschluß an G. von Rad) bei W. STRACK, Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus, Weinheim 1994 (BBB 92), 392 u.ö. Zur Sache LANG (Anm. 4), 482: „Phänomenologisch gesprochen hat der Kult die Aufgabe, zwischen menschlicher und göttlicher Welt so zu vermitteln, daß die göttliche Wirklichkeit in der menschlichen wenn auch nicht greifbar, so doch gegenwärtig wird“.

⁸ I. BECK, Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit, in: MThZ 19 (1968) 17-34: 18; vgl. ebd., 18-21; LANCZKOWSKI (Anm. 6), 114-117; LANG (Anm. 4), 474f; STRACK (Anm. 7), 9-13, sowie umfassend R. WILL, Le culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses, 3 Bde., Straßburg 1925; 1929; 1935.

⁹ Wir greifen hier eine von I.M. LEWIS, Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession, London (1971) ²1989, 27-29 u.ö., im Zusammenhang mit ekstatischen Phänomenen vorgeschlagene soziologische Unterscheidung in dem Sinne auf, daß der „periphere Kult“ im Gegensatz zum „zentralen Kult“ keine stützende Funktion für den „moral code“ des gesellschaftlich akzeptierten Systems hat (vgl. LANG [Anm. 4], 483.487). Zwischen „hochkultisch“ und „elementarkultisch“ unterscheidet H. KAHLEFELD, Das Problem des Kultes, in: LJ 17 (1967) 32-39: 34f.

Jesu zum zentralen jüdischen Kult seiner Haltung zur Torapraxis überhaupt entsprechen: grundsätzliche Anerkennung bei Reinterpretation unter dem Primat des eschatologischen Gotteswillens¹⁰. Das Urchristentum hat an diese Haltung Jesu angeknüpft. Vermutlich hat sich die palästinische Gemeinde – in welcher Form auch immer – bis zum Schicksalsjahr 70 noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit am Tempelkult beteiligt (vgl. Mt 5,23f; Lk 24,53; Apg 2,46; 21,18-26; ferner Röm 9,4; Lk 1f usw.). Die wenigen Passagen, in denen sich innerhalb der neutestamentlichen Literatur Kultkritik meldet, wirken gegenüber vergleichbaren Aussagen der Propheten Israels, der frühjüdischen Traditionsträger oder auch der klassischen wie hellenistischen Religionsphilosophie eher irenisch. Sie dringen regelmäßig auf den Primat des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 7,1-14 par; 12,28-34; Mt 5,23f; 9,13; 12,7; Lk 10,25-37; Jak 1,27¹¹).

Die Kontinuität in der Kultpraxis geht freilich einher mit einer theologischen Brechung in der Kultdeutung. Die Tempelaktion (Mk 11,15-19 par; Joh 2,13-17) zielt zwar kaum auf eine Beseitigung des Tempelkultes als Gottesordnung, wohl aber im Horizont der Basileia-Botschaft auf den mit ihm begründeten Heilsoptimismus¹². Es war immerhin dieser Disput um eine im Wesen kultische Frage, die den letzten Anlaß zur Hinrichtung Jesu gegeben haben dürfte¹³. Unter den eschatologisch-theozentrischen Vorzeichen der Täuferbewegung und des Basileia-Wirkens Jesu ist jedenfalls eine deutliche Distanz zum Tempelkult als Heilsweg gegeben¹⁴. Jesus sieht den Menschen in einer heilenden und richtenden Nähe zum himmlischen Abba, die nicht mehr rituell vermittelt ist. Nicht im Kult verankert Jesus das eschatologische Heil, sondern in der von ihm vollmächtig angesagten und vorweggenommenen Gottesherrschaft, und das heißt letztlich in der Nähe zu seiner Person. Auch hierin knüpft die palästinische Gemeinde an Jesu Haltung an, zumal bereits früh von hellenistisch-judenchristlicher Seite eine theozentrisch begründete grundsätzliche Kritik am Tempel geübt wird (Apg 7,47-50; vgl. später umfassend Diogn. 3,1-6). An die Stelle des Tempels und seines Opferkultes tritt jetzt der gekreuzigte und erhöhte Kyrios selbst¹⁵.

¹⁰ Vgl. näher H. MERKLEIN, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart (1983) ³1989 (SBS 111), 93-131.

¹¹ In der Judentumspolemik wird der Ton intransigent: Barn. 2,4-10; 16,1-5.

¹² Vgl. MERKLEIN (Anm. 10), 133-139.

¹³ Anders (aber nicht überzeugend) jetzt J. BECKER, Jesus von Nazaret, Berlin 1996, 407-410.

¹⁴ Kraftvoll (und einseitig) herausgestellt in der klassischen Studie von E. LOHMEYER, Kultus und Evangelium, Göttingen 1942; betont jetzt auch bei BECKER (Anm. 13), 371-387.

¹⁵ Vgl. zum ganzen auch F. HAHN, Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg i.Br./Göttingen 1983 (DiKi 3), 51-91: 61-72; K. KERTELGE, Die „reine Opfergabe“. Zum Verständnis des „Opfers“ im Neuen Testament, in: J. Schreiner (Hrsg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher

1.2.2 Der periphere jüdische Kult

Die Distanz zum etablierten Kult liegt in Jesu religiöser Herkunft begründet. Er stammt, religionsgeschichtlich betrachtet, aus der Täuferbewegung des Johannes, also einer devianten frühjüdischen Strömung, die – hierin etwa der Gemeinde von Qumran vergleichbar – einen eigenen, heilskonstitutiven Kult entwickelt hat¹⁶. Wenn er selbst auf die Taufpraxis verzichtet, so liegt dies keineswegs an Vorbehalten gegen das kultische Instrument der Taufe, sondern an seiner Überzeugung, die Taufe habe im Kairos der anbrechenden Basileia ihre (notwendige) Funktion erfüllt¹⁷. So tritt letztlich sein eigenes, vollmächtiges Wirken an die Stelle des täuferischen Bußrituals (vgl. Mk 11,27-33 parr). Um so bemerkenswerter erscheint es, wenn Jesus seinerseits beim Abschiedsmahl mit seinen Jüngern zur Deutung seines proexistenten Todes selbst (im situativen Kontext der mit der Tempelaktion verbundenen Grundfrage) auf das kultisch konnotierte Sühnemotiv rekurriert¹⁸.

Auch in dieser Hinsicht hat das Urchristentum an die Haltung Jesu angeknüpft. Sehr früh setzen die Urchristen wieder die Taufpraxis fort, wobei das täuferische Umkehrritual zum christlichen Initiationsritus umgestaltet wird. Das Herrenmahl entwickelt sich bereits im jüdischen Einflußbereich zu einem peripheren Kultritual, das sich allmählich zum zentralen identitätstiftenden Kultsignum einer eigenen religiösen Gemeinschaft ausprägt.

1.2.3 Der pagane Kult

Ungleich aggressiver als gegen den jüdischen Gottesdienst grenzt sich das Frühchristentum gegen das reichsrömische Kultwesen als Idolatrie und Dämonendienst ab (vgl. Röm 1,25; 1Kor 5,10f; 10,14.19-22; 2Kor 6,15-17; Diogn. 2,1-10; Tert., apol. 12,6f; 14,1; 30,5f; or. 28; Min. Fel. 22,1; 24,11-13; 28,7-9; 30,6). Die (vermeintliche) Kultlosigkeit der Christen – ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει (Diogn. 6,4) – veranlaßt pagane Beob-

Liturgie. FS J.G. Plöger, Stuttgart 1983, 347-360: 349-357; J. MAIER, Beobachtungen zum Konfliktpotential in neutestamentlichen Aussagen über den Tempel, in: I. Broer (Hrsg.), Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart 1992, 173-213.

¹⁶ Vgl. näher K. BACKHAUS, Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums, Paderborn 1991 (PaThSt 19); K. RUDOLPH, Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten, Berlin 1981 (SSAW.PH 121,4); J. THOMAS, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.), Gembloux 1935.

¹⁷ Vgl. näher BACKHAUS (Anm. 16), v.a. 96-109.263f.

¹⁸ Zur Begründung vgl. näher MERKLEIN (Anm. 10), 139-145; DERS., Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod (1985), in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987 (WUNT 43), 181-191: 184.

achter denn auch zu scharfer Kritik, zum Atheismusvorwurf und zum Verdacht grober Unbildung (vgl. z.B. Iust., 1apol. 6,1; 10,1; Athenag., leg. 13; Min. Fel., 8,3-5; 10,1-4; 12,5; Tert., apol. 10,1; Orig., Cels. 7,62)¹⁹. Auf der anderen Seite ist im Milieu pagan-hellenistischer Stadtkulturen der Einfluß kultischer Mysterienmähler auf Gestalt und Gehalt des Herrenmahls nicht zu verkennen²⁰.

1.2.4 Die Genese des christlichen Kultes

Die oben (1.1) zitierte Definition vorausgesetzt, dürfte der kultische Charakter bereits der urchristlichen Gottesdienste nicht fraglich sein²¹. Allenfalls der Grad der (sakral) „festgesetzten und geordneten Formen“ ist, sofern unsere fragmentarische Kenntnis ein Urteil zuläßt, eher schwach, zumal bei den „ritualisierten Metaphern“ von Taufe und Herrenmahl²² aber jedenfalls rudimentär ausgebildet²³. Hinzu treten quasi-kultische Symbolhandlungen wie Salbungen und Handauflegungen, vor allem frühnachtestamentlich dann auch sakral konnotierte Zeiten (v.a. Herrentag) und Orte sowie eine soziale Schicht von liturgischen Funktionsträgern.

Unter diachroner Rücksicht ist zwischen der Entwicklung des Kultes in der religionssoziologischen Schwellenphase des Christentums und seiner Ausprägung nach Affirmation kirchlicher Identität zu differenzieren. Während zunächst noch angesichts theologischer Ambivalenz und der möglichen Verwechslung mit dem Staatskult und konkurrierenden Kultvereinen erhebliche Reserve gegenüber einer explizite kultischen Interpretation eigener Gottesverehrung herrscht, schwindet diese mit dem fort-

¹⁹ Vgl. näher P. STOCKMEIER, Christlicher Glaube und antike Religiosität, in: ANRW II: 23,2 (1980), 871-909: 888-891.

²⁰ Vgl. H.-J. KLAUCK, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster (1982) ²1986 (NTA 15); D. ZELLER, Gedächtnis des Leidens. Eucharistie und antike Kulttheorie, in: B.J. Hilberath/D. Sattler (Hrsg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider, Mainz 1995, 115-124. Für eine stärkere Orientierung an der alltagsreligiösen Mahlpraxis der reichsrömischen Vereine plädiert jetzt M. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Tübingen 1996 (TANZ 13), v.a. 528-531; vgl. auch S.C. BARTON/G.H.R. HORSLEY, A Hellenistic cult group and the New Testament churches, in: JAC 24 (1981) 7-41.

²¹ Im Sinne KAHLEFELDS (Anm. 9), 35, mag man von „elementarkultisch“ in Abhebung von „hochkultisch“ sprechen. Vgl. die hilfreiche phänomenologische Deskription bei K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen (1994) ²1995 (UTB.WG), 95-100. Anders (mit vielen anderen) N. WALTER, Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, in: NTS 25 (1979) 422-442: 438.

²² Vgl. BERGER (Anm. 21), 98f.

²³ Immerhin kennt Did. 6-10 um 100 n.Chr sehr ins Detail gehende Regularien und die deutliche Tendenz zur „Sakralisierung“ (vgl. 9,5; 10,6).

schreitenden Prozeß christlicher Selbstdefinition, anfanghaft bereits seit dem späten ersten Jahrhundert (vgl. 1Clem. 43f²⁴). Dieser Prozeß vollzieht sich offenkundig, ohne daß die frühchristlichen Traditionsträger einen Kontinuitätsbruch wahrnehmen. Dies dürfte gerade auch auf jene kultischen Parameter zurückzuführen sein, die urchristliche Grunderfahrungen und Deutungsmuster prägen.

1.3 Die frühchristliche Dialektik des Kultes

Unabhängig von der Frage nach der konkreten liturgischen Praxis neutestamentlicher Gemeinden gewinnt der Kult, vor allem der levitische Opferkult, in einem Großteil der frühchristlichen Literatur Bedeutung als inspirierende Kraft und theologisches „Interpretationsmodell“. Kultsymbolik entfaltet so gewissermaßen ein „Eigenleben“ auf der Sprachebene, losgelöst vom Kultvollzug. So tritt neben die „ritualisierte Metapher“ kultischen Handelns der „metaphorisierte Ritus“ kultgeprägten Denkens. Dabei ist der Kult selbst zunächst nicht unmittelbarer Gegenstand theologischer Interpretation, aber mit Hilfe kultischer Interpretamente wird das christliche Bekenntnis ausgelegt²⁵, was in einer theologischen Rückkoppelung wiederum Folgen für die weitere Entfaltung der spezifisch christlichen (diskursiven und präsentativen) Kultsymbolik in der alten Kirche hat. So sehr das Urchristentum zunächst die hergebrachte kultische Begrifflichkeit für die eigene liturgische Praxis meidet, so deutlich üben solche kultischen Erfahrungs- und Denkstrukturen ihre Wirkung aus, und zwar keineswegs nur im Rahmen semantischer Strategie gegen konkurrierende Religionsströmungen. Zu unterscheiden²⁶ sind im einzelnen (a) kultmetaphorische, (b) kulttypologische, (c) kultanaloge, (d) kultallegorische und (e) kulttransformatorische Bezüge²⁷.

²⁴ Vgl. E. DASSMANN, Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie (1970), in: Ders., Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994 (Hereditas 8), 96-113: 97-102.

²⁵ Vgl. STRACK (Anm. 7), 391.396f u.ö.

²⁶ Der Sprachgebrauch oszilliert, so daß es im einzelnen zu Überschneidungen kommen kann.

²⁷ Vgl. insgesamt auch BERGER (Anm. 21), 514-516; R.J. DALY, Christian sacrifice. The Judaeo-Christian background before Origen, Washington 1978 (SCA 18), v.a. 230-256; A.-M. DENIS, La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit. Étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau, in: RSPHTh 42 (1958) 401-436.617-656; É. FER-GUSON, Spiritual sacrifice in early Christianity and its environment, in: ANRW II: 23,2 (1980), 1151-1189: 1163-1177; H.-J. KLAUCK, Kultische Symbolsprache bei Paulus (1983), in: Ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 348-358; G. KLINZING, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, Göttingen 1971 (StUNT 7), 167-221; J. PONTHOT, L'expression culturelle du ministère paulinien selon Rm 15,16, in: A. Vanhoye (Hrsg.), L'Apôtre Paul. Personnalité,

(a) Kult-, vor allem opfermetaphorisch²⁸ im engeren Sinn werden die christlichen Akte der Gottesverehrung beschrieben (Hebr 13,15; 1Clem. 52,1-4; Barn. 2,9f; Tert., apol. 30,5f), aber auch die ethische Bewährung im Alltag (Phil 4,18; Hebr 13,16; Jak 1,27; Herm. 56,5-9)²⁹ bis hin zum Martyrium (Phil 2,17; 2Tim 4,6; Offb 6,9; Ign., Rom. 2,2; 4,2; M. Polyc. 14,1f). Paulus greift mit Vorliebe auf kultische Sprache zurück, um die apostolische διακονία zu kennzeichnen (Röm 1,9; 15,16; 2Kor 2,15f; vgl. 1Kor 9,13f). Aber auch die christliche bzw. ekklesiale Identität als ganze wird kultisch beschrieben (1Kor 3,16f; 6,19; Eph 2,19-22; 1Petr 2,5-10; Barn. 6,15f; 16,6-10; Ign., Eph. 9,1f; 15,3): die Christen, in die unmittelbare Nähe des heiligen Gottes gerufen, sind die durch „Wasser und Wort“ (Eph 5,26) geheiligte Kultgemeinde (Eph 5,25-27; Hebr 10,19-22; Offb 1,5f), geschieden von der „profanen“ Sphäre der nicht-christlichen Welt (Röm 12,1f; 2Kor 6,15-17). In gewisser Weise fließen all diese kultmetaphorischen Aussagen in dem umfassenden Appell des Römerbriefs zusammen: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν (Röm 12,1; vgl. Phil 2,17).

(b) Kulttypologische Beziehungen werden vor allem in der soteriologischen Interpretation des Kreuzesgeschehens gesetzt. Die Motivik vom Passahlamm, vom Sühn- und Bundesopfer, vom Opfer überhaupt (Röm 3,25; 1Kor 5,7; Eph 5,2; 1Petr 1,18f; Joh 1,29.36 [vgl. 19,36]; Offb 5,6.9.12; 13,8) durchzieht die Deutung des proexistenten Sterbens Jesu³⁰. Der gesamte staurologische Zentralteil des Hebr beschreibt Jesu Heilstod vor dem Hintergrund des levitischen Opferkultes. So richtig es ist, daß Hebr den levitischen Opferkult als heilsgeschichtlich durch Christi Heilstat überholt darstellt (8,13; 9,10; 10,9), so sehr gewinnt er doch die anthropologischen Voraussetzungen und das soteriologische Gefüge des Heilsge-

style et conception du ministère, Löwen 1986 (BETHl. 73), 254-262; RADL (Anm. 5), 56-58; E. SCHÜSSLER FIORENZA, Cultic language in Qumran and in the NT, in: CBQ 38 (1976) 159-177: 168-177; Ph. SEIDENSTICKER, Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus, Münster 1954, 129-325; K. WEISS, Paulus – Priester der christlichen Kultgemeinde, in: ThLZ 79 (1954) Sp. 355-364: 356-360; neuerdings die gründliche Monographie von STRACK (Anm. 7); speziell zur ekklesiologischen Metaphorik in 1Kor 3 Chr.G. MÜLLER, Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1Kor 3,5-17, Frankfurt a.M. 1995 (FuSt 5).

²⁸ Die hier skizzierten Übertragungen von Sprachkonventionen in neue Verwendungszusammenhänge implizieren weder eine ontologische Abwertung noch ein „uneigentliches“ Verständnis (anders STRACK [Anm. 7], 9 [A. 5].408).

²⁹ Ein klassischer Beleg aus späterer Zeit (und apologetischem Kontext) ist Min. Fel. 32,1-3: „Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? ... nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro immo consecrandus est pectore? ... qui innocentiam colit, deo supplicat; qui iustitiam, deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat deum; qui hominem periculo subripit, optimam victimam caedit. haec nostra sacrificia, haec dei sacra sunt; sic apud nos religiosior est ille qui iustior“.

³⁰ Vgl. etwa MERKLEIN (Anm. 18), 183-188.

schehens gerade aus der Betrachtung dieses Kultwesens, das eben nicht nur negative, sondern auch supereminenter durch die Heilstat Christi aufgehoben worden ist. So dient der Kult als ontischer Typos einer himmlisch-irdischen Liturgie, die ein für alle Mal (ἐφ' ἅπαξ) den Zugang des Menschen zum heiligen Gott (kultisch umschrieben mit προσέρχουμαι o.ä.) eröffnet.

(c) Kultanaloge Motive³¹ prägt die apokalyptische Darstellung des Endzeitgeschehens in der Offenbarung des Johannes (z.B. Offb 5,7-14; 7,9-12; 8,1-5; 21,22)³².

(d) Wo sich das Urchristentum von seinen jüdischen Wurzeln gelöst hatte, konnte es zu einer freieren Aneignung kultischer Kategorien kommen. Einen eigentümlichen Weg beschreitet hier – in der Ära der Adoptivkaiser – der Barnabasbrief als exegetische γωνῶσις (1,5). Er reagiert auf die Verlegenheit, die dadurch entstand, daß die Christen sich faktisch auf die Heilige Schrift einer anderen Religion, die Bibel Israels, stützten (vgl. z.B. Tert., apol. 21,1f; Orig., Cels. 2,4; 6,29; Eus., praep. 1,2,5). Deren Relevanz für das Christentum mußte allererst erarbeitet werden. Barn. hilft sich dadurch, daß er die Bibel Israels im ganzen als „Prophetie“ auffaßt und die Weisungen der Tora, die Kulttora eingeschlossen, nicht nur ethisierend (vgl. 2,1-10), sondern gerade auch im Detail allegorisierend (7; 8) auf das christliche Bekenntnis bezieht.

(e) Noch in neutestamentlicher Zeit setzt sich ein anderer Umgang mit den alttestamentlichen Kulturaussagen durch, nämlich deren (bildsprachlich-symbolische) Anwendung auf den sich entfaltenden christlichen Kult (vgl. z.B. 1Clem. 44,4; Did. 14,1-3; Ign., Eph. 5,2; Magn. 7,2; Philad. 4; Iust., dial. 28,4f; 41,1-3; 117,1-4)³³. Mit zunehmender Selbstverständlichkeit werden zentrale Kultbegriffe – wie Opfer³⁴, Altar³⁵, Priester³⁶, Tem-

³¹ Wir heben solche analoge Redeweise (im vertikalen bzw. futurischen Sinn) von den übrigen Redeweisen ab, weil weder ein Bezug zu christlichen Existenzvollzügen noch zum vorfindlichen Kult gestiftet wird (vgl. vielmehr 6,9-11; 8,3-5) (dazu SCHÜSSLER FIORENZA [Anm. 27], 175f).

³² Zum Motivhintergrund eines himmlischen Heiligtums und des dort gefeierten Himmelskultes vgl. H. BIETENHARD, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen 1951 (WUNT 2); A. CODY, Heavenly sanctuary and liturgy in the Epistle to the Hebrews. The achievement of salvation in the Epistle's perspectives, St. Meinrad 1960. Zum liturgischen Hintergrund der Offb G. DELLING, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse (1959), in: Ders., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968. Hrsg. von F. Hahn/ T. Holtz/N. Walter, Berlin 1970, 425-450.

³³ Mit der Deutung des „Herrentisches“ in 1Kor 10,14-22 klingt diese Tendenz ein erstes Mal an: „Das ist ... *die* Stelle bei Paulus, wo die Metaphorisierung vorgegebener kultischer Symbole am nächsten an die Entstehung von neuen christlichen Realsymbolen heranhöhrt“ (KLAUCK [Anm. 27], 351).

³⁴ Vgl. DALY (Anm. 27), 311-508; FERGUSON (Anm. 27); K. S. FRANK, Zum Opferverständnis in der Alten Kirche, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg i.Br./Göttingen (1983) 21986 (DiKi 3), 40-50; H. MOLL, Die Lehre von der Eucha-

pel³⁷ usw. – auf die frühchristliche Kultpraxis bezogen. Die alte Kirche greift solche Transpositionen auf breiter Ebene auf³⁸, so daß letztlich die (biblisch inspirierte) Kulterminologie über die „Drehachse“ einer – noch zu profilierenden (s.u. 3) – Kulttheologie mit der christlichen Kultpraxis zu einer neuen Synthese findet³⁹: „A blending and transformation of conceptions – pagan, philosophical, Jewish, and Christian – created a new complex of ideas. We not only use words, but words use us“⁴⁰.

Fazit: Der Überblick über die ur- und frühchristliche Haltung zur Kultpraxis ergibt eine spannungsreiche Einheit von Affinität und Distanz, Abstoßung und Annäherung und damit eine Irritation, wie sie für religionssoziologische Schwellenphasen durchaus charakteristisch ist. Zweifellos kann man zunächst noch nicht von einer urchristlichen Kulttheologie im engeren Sinn sprechen. Andererseits sind nicht nur ganze Schriften (Hebr, 1Petr, Offb) elementar von kultischen Deutekategorien geprägt, sondern solche Parameter entfalten ihre Wirkung offenkundig in allen Bereichen neutestamentlicher Theologie, und zwar bezeichnenderweise gerade dort, wo es um für die jeweiligen Traditionsträger zentrale Zusammenhänge geht (Soteriologie, Ekklesiologie, Apostolatsverständnis usw.). So läßt sich das „Kultische“ als Erfahrungs- und Denkform des Urchristentums keineswegs marginalisieren. Bereits die neutestamentliche Phase stellt mithin vor die Frage, ob sich das Frühchristentum – nach der eschatologischen „Wende“ – vom Kult fort oder erneut auf den Kult zu bewegen würde⁴¹. Diese Frage war im Sinne der zweiten Alternative zu beantworten. Wie ist diese neue Synthese zu beurteilen?

2. Die Dynamik frühchristlicher Kulttheologie

2.1 Wertungsleitende Prämissen

Sieht man auf die übliche Beurteilung, so gewinnt man den Eindruck, hier walte ungewöhnlich stark der jeweils aktuelle (religiöse, konfessionelle,

ristie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon, Köln 1975 (Theoph. 26).

³⁵ Vgl. F.J. DÖLGER, Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum, in: AuC II (1930), 161-183; A. STUIBER, Art. „Altar II“, in: TRE II (1978), 308-318.

³⁶ Vgl. DASSMANN (Anm. 24); B. KÖTTING, Die Aufnahme des Begriffs „Hiereus“ in den christlichen Sprachgebrauch (1980), in: Ders., *Ecclesia peregrinans I*, Münster 1988 (MBTh 54,1), 356-364.

³⁷ Vgl. FERGUSON (Anm. 27), 1188f.

³⁸ Vgl. etwa STOCKMEIER (Anm. 19), 897-900.

³⁹ Wie unbefangene Opferkritik, kultsymbolisches Verständnis und christlich-ritueller Kultvollzug verbunden werden konnten, demonstrieren Iust., dial. 117,1-4; Iren., haer. 4,17f; Aug., civ. 10,5f.

⁴⁰ FERGUSON (Anm. 27), 1189.

⁴¹ Dies hat BULTMANN (Anm. 5), 118.153-155, deutlich gesehen.

kulturelle) Verstehenshorizont. „Kult“ ist offenkundig sowohl in den kirchlichen Traditionen als auch unter spezifisch neuzeitlichen Plausibilitäten ein emotional und weltanschaulich stark besetztes Phänomen. Prägend wirken insbesondere Modelle einer religionsgeschichtlichen Sonderstellung oder „Einzigartigkeit“ des Neuen Testaments, gegenüber dem der Kult (sofern frühjüdisch) als obsolet bzw. (sofern frühchristlich) als dekadent erscheint, so daß das Neue Testament eine normative Form von Frömmigkeitsqualität repräsentiert. Diese Tendenzen wurden seit dem 18. Jahrhundert durch die Rationalitätskonzepte der Aufklärung verstärkt. Da Wertungsschemata dieser Art die sachgerechte religionsgeschichtliche Einordnung der beschriebenen Dynamik ungemein erschweren, seien die entscheidenden Wegmarken im Ansatz kurz skizziert⁴².

Thomas von Aquin unterscheidet den *cultus exterior* bzw. *corporalis* vom *cultus interior* bzw. *spiritualis* (vgl. S.th. I-II, qu. 101-103; II-II, qu. 122,4). Der *cultus interior* verhält sich zum *cultus exterior* wie die Seele zum Leib: „*Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima jungatur Deo per intellectum et affectum*“ (I-II, qu. 101,2 resp.). Während die *vetus lex* insgesamt Affinität zum *cultus exterior* zeigt (vgl. I-II, qu. 101,2 resp., ad 1; qu. 101,3 resp.; qu. 103,2 resp.; ferner qu. 107,1 ad 2) bzw. lediglich einen ersten status des *cultus interior* darstellt, der sich ganz auf die Heilszukunft richtet (I-II, qu. 103, 3 resp.) und dessen *legalia* mit dem Leiden Christi „*mortua*“ bzw. „*mortifera*“ werden (I-II, qu. 103,4 resp., ad 1), zielt Jesu Wirken auf die Umwandlung zum inneren *cultus*: „*Ostendit ... quod totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus*“ (I-II, qu. 108,3 ad 3; vgl. 101,2 ad 4). Das Sakrament der *nova lex* als „*invisibilis gratiae visibilis forma*“ ermöglicht die Harmonie von äußerem und innerem Kult auf christologischem Niveau.

Der (katholische) *cultus exterior* wird im Zuge der Reformation deutlich relativiert. Nunmehr sind es primär Lehre und Ethik, damit verbunden das „Heilige Buch“, die „wahre Religiosität“ prägen sollen. Die Unterscheidung zwischen *cultus interior* und *cultus exterior* beeinflusst auch die neuzeitliche Aufklärung, wobei freilich das (vordem komplementäre) Verhältnis zwischen beiden jetzt antithetisch bestimmt wird. Daß die Übung der Tugend die wahre Kulthandlung sei, ist eine Leitthese des Deismus und der Aufklärung von ihren Anfängen an. Besonders energisch betreibt im deutschen Sprachraum Immanuel Kant *Kultkritik*⁴³, indem er den reinen Vernunftglauben („als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht“) gegen den „historischen und statutarischen Teil des Kirchenglaubens“⁴⁴ als, sofern für wesentlich gehalten, Afterdienst, Pfaffentum und Fettschmachten abgrenzt und das „alleinige Prinzip“ setzt, „Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, so fern sie sich

⁴² Vgl. LANG (Anm. 4), 479-483; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Art. „Kult“, in: HWP IV (1976), Sp. 1300-1309.

⁴³ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/21794). Hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983 (Werke in 10 Bänden [Sonderausgabe] 7), v.a. Viertes Stück: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum“.

⁴⁴ 821 (A: 214f; B: 228f).

in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuererei wohlgefällig zu werden“⁴⁵. Rationalitätskonzepte solcher Art wirken – vor allem im protestantischen Raum – auf die kirchliche Beurteilung des Kultes zurück und beeinflussen die moderne religionsgeschichtliche Forschung.

Im zwanzigsten Jahrhundert fallen die Konfessionsgrenzen hinsichtlich der Beurteilung: die liturgische Bewegung hat auf evangelischer Seite durchaus zu einer Wertschätzung kultischen Handelns geführt, auf katholischer Seite – spätestens mit den postkonziliaren Liturgiereformen⁴⁶ – eher zu dessen Abwertung⁴⁷. In der katholischen Liturgik wird bisweilen in normativ-theologischer Absicht zwischen „Liturgie“ und „Kult“⁴⁸ unterschieden. Im Einflußbereich der dialektischen Theologie trug die Antithese von „Offenbarung“ und „Religion“⁴⁹ zur Gegenüberstellung von „Gottesdienst“ und „Kult“ bei⁵⁰.

2.2 Überwindung des Kultes?

Unter dem Einfluß der skizzierten Prämissen prägte die (zum Teil antithetisch bestimmte) Dissoziation zwischen Kulthandlung und Kulthaltung weite Teile der einschlägigen Forschung, so wenn der Übergang von der „innerlich erstarrten und dem Tode entgegengehenden Kultfrömmigkeit“⁵¹ jüdischer Provenienz über eine veredelte Frömmigkeit in neutestamentlichem Geist⁵² bis hin zum „Rückfall in den vor-nt.-lichen Gedanken

⁴⁵ 845 (A: 249; B: 250).

⁴⁶ Die vorkonziliare Liturgietheorie sah keinerlei Schwierigkeit, das Christentum von Jesus an dezidiert als Kultreligion zu verstehen; vgl. z.B. O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg (1932) ⁴1960.

⁴⁷ Die Skepsis gegen das präsentative Symbol und seine weitgehende Substitution durch das diskursive Symbol wurde in der katholischen Kirche ein Grundzug liturgischer Neuordnungen. Daß auch in diesem Bereich die „Dialektik der Aufklärung“ walte, hat A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt a.M. 1981, zu zeigen versucht; vgl. DERS., *Sinnlichkeit, Symbol und Ritual*, in: *WzM* 41 (1989) 260-268.

⁴⁸ Vgl. ausführlich M. KUNZLER, *Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*, Paderborn 1993, 145-294.

⁴⁹ Vgl. programmatisch H.-J. KRAUS, *Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn* 1982; kritisch U. MANN, *Religion als theologisches Problem unserer Zeit*, in: H. Kahlefeld u.a., *Christentum und Religion*, Regensburg 1966, 53-89.

⁵⁰ Zur internen und externen Kritik am Kult vgl. auch A. Th. KHOURY, *Religionswissenschaft und Kult*, in: K. Richter (Hrsg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg i.Br. (1986) ²1987 (QD 107), 54-64. Zur fundamentaltheologischen Auseinandersetzung mit der christlich-theologischen wie der philosophischen Kultkritik R. SCHAEFFLER, *Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation*, in: Ders./P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg i.Br. 1977 (QD 77), 9-50.

⁵¹ W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Hrsg. von H. Greßmann, Tübingen ⁴1966, 117; vgl. ebd., 97-118. Ähnlich J. BEHM, Art. „*Θύω κτλ.*“, in: *ThWNT* III (1938), 180-190, hier: 183: „In der Gesetzesreligion des nachexilischen Judentums erstarrt das kultische Opfer vollends zum opus operatum, das in peinlichem Gehorsam gegen das Gebot des fernen Gottes vollzogen wird“.

⁵² Vgl. z.B. O. SCHMITZ, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opfersagen des Neuen Testaments. Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses*,

dinglicher Opfer und realer kultischer Darbringung (Meßopfer)⁵³ konstatiert wurde. „Rationalisierung“, „Verinnerlichung“, „Vergeistigung“, vor allem – im Gefolge der wichtigen Studie von H. Wenschkewitz (1932) – „Spiritualisierung“ wurden zu Leitbegriffen, die das Wesentliche neutestamentlicher Kultinterpretation zu erfassen suchten⁵⁴. Im katholischen Raum wurde neuerdings vorgeschlagen, statt dessen von einer „Somatisierung (=) Ethisierung“ und „Verbalisierung (=) Kerygmatisierung“ der Kultbegriffe zu sprechen⁵⁵. Das kultische Realsymbol erweist sich dabei jeweils als das „uneigentliche“, die verinnerlichte (Spiritualisierung) oder belehrend mitgeteilte (Kerygmatisierung) Heilswahrheit bzw. die entsprechende Handlungsnorm (Ethisierung) hingegen als das „eigentliche“ Moment. Kultische Erfahrungs- und Verstehensformen scheinen hier wie dort im Ansatz „überwunden“. Gegen die Rede von der Spiritualisierung hat man auf die leibseelische Ganzheit⁵⁶ und die geschichtliche Erdung⁵⁷ neutestamentlicher Kultaussagen hingewiesen. Mehr noch gilt es die ungebrochene theologische Präponderanz kultischer Deutungsparameter, die sich keineswegs in spirituelle, kerygmatische oder ethische Aussageweisen auflösen lassen, zu berücksichtigen. Der jeweils postulierte Übergang von der Kulthandlung zum *cultus spiritualis*, *verbalis* oder *moralis* bildet die historische Entwicklung nicht sachgerecht ab. Ermöglicht werden solche Rekonstruktionen weithin nur durch die Beschränkung auf die Kanongrenze und damit (was häufig übersehen wird) durch eine heuristische Determinante, die die neutestamentliche von der frühchristlichen Entwicklung in dogmatischer Absicht trennt. Dabei wird der historisch aufweisbare Sachverhalt ausgeblendet, daß der Reflexionsprozeß insgesamt

Tübingen 1910, 300-303; dazu die Überschrift: „Die absolute Freiheit von der kultischen Vergangenheit im Neuen Testament in ihrem Gegensatz zur Gebundenheit des Spätjudentums“ (ebd., XII). Nach E. SELLIN stehen im Alten Testament „nationale Kultreligion“ und „prophetisch-sittlich-universalistische Religion“ einander gegenüber; das Neue Testament (seit Jesus) erkennt den Gegensatz und hilft der prophetischen Religion zum „restlosen Durchbruch“, dabei die Kultreligion abstoßend (Theologie des Alten Testaments, Leipzig 1933, 2).

⁵³ BEHM (Anm. 51), 190. Vgl. auch die kritische Darstellung bei WILCKENS (Anm. 4), I, 234-236.

⁵⁴ Wenschkewitz selbst hält sich mit Werturteilen zu der von ihm beschriebenen „Spiritualisierung“ deutlich zurück: Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, Leipzig 1932 (Angelos. B 4). Zur Forschungsgeschichte vgl. KLINZING (Anm. 27), 143-146; STRACK (Anm. 7), 375-380; unter alttestamentlichem Aspekt H.-J. HERMISSEON, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur „Spiritualisierung“ der Kultbegriffe im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1965 (WMANT 19), 24-28.

⁵⁵ So (mit Blick auf Paulus) RADL (Anm. 5), 62-68; zur „Ethisierung“ vgl. auch (unter Berufung auf Röm 12,1) den einflußreichen Aufsatz von E. KÄSEMANN, Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Römer 12 (1960), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 198-204.

⁵⁶ KLAUCK (Anm. 27), 354; RADL (Anm. 5), 62; STRACK (Anm. 7); freilich auch bereits WENSCHKIEWITZ (Anm. 54), 165, selbst.

⁵⁷ STRACK (Anm. 7), 391; WEISS (Anm. 27), 361.

zu einer neuen Synthese von Kultterminologie, Kulttheologie und Kultpraxis geführt hat, und zwar so, daß in der Selbsterfahrung der ur- und frühchristlichen Traditionsträger kein Dekadenzphänomen, sondern ein Kontinuum wahrgenommen wurde, das keiner theologischen Rechtfertigung bedurfte. Es scheint durchaus mißlich, der alten Kirche, der sich der neutestamentliche Kanon ja allererst verdankt, vorzuwerfen, die Kontinuität zu eben diesem Neuen Testament gebrochen zu haben, um neuen Wein in alte Schläuche zu gießen⁵⁸. Kultische Deutungsparameter sind im Urchristentum keineswegs Reminiszenzen einer kultgebundenen (jüdischen) Vergangenheit oder lediglich sprachprägende Einflüsse aus der paganen Umwelt. Die „Reminiszenzen“ erweisen sich vielmehr als ein (noch diffuses) Vorstadium einer ausgestalteten frühchristlichen Kultpraxis und -theologie, und die „sprachprägenden“ Einflüsse sind Vorboten einer Integration von paganem und frühchristlichem Kultgefüge. Tatsächlich hat das Frühchristentum das „Überwundene“ – wenn auch in einem neuen theologischen Koordinatensystem – offenkundig ohne erkennbaren (religionssoziologischen oder religionspsychologischen) Bruch fortgesetzt, sobald die spezifisch christliche Identität gegenüber dem frühjüdischen wie paganen Kult definiert war. Jetzt wurden gottesdienstliche Handlungen und liturgische Funktionen durchaus unangefochten mit der „alten“ Kultsemantik und auch dem „alten“ Grundverständnis „wiederbesetzt“, freilich mit dem Anspruch in ihre „eigentliche“ – nämlich im Christusergebnis eschatologisch vollendete – Geltung überführt worden zu sein. Das Frühchristentum beansprucht, anders gesagt, nicht, den Kult zu überwinden, sondern ihn „zu sich selbst“ zu führen (was freilich frühchristliche Lernprozesse im Kontakt mit den umgebenden Kulturen keineswegs ausschließt!). Unter religionssoziologischem Aspekt ist diese Dynamik kaum verwunderlich: auf das „desacralizing an old identity“ folgt das „sacralizing of a new one“⁵⁹. Die Aufhebung erfolgt im Selbstverständnis der Traditionsträger nicht nur negative, sondern auch positive et supereminenter. Von daher dürfte statt von einer „Überwindung“ eher von einer „Entwindung“⁶⁰ des Kultes zu sprechen sein, und zwar durch ein Christentum, das – nach dem Urteil O. Gigons – „Raum hatte sowohl für

⁵⁸ So der Vorwurf bei KRAUS (Anm. 3), 234. Bultmann unterscheidet durchgehend zwischen dem ursprünglich-neutestamentlichen Kult (genauer: dem Kult in den paulinischen Gemeinden) und dem späteren „Sakramentalismus“, den er gelegentlich für mit dem Neuen Testament unvereinbar erklärt (vgl. BULTMANN [Anm. 5], 461f); ähnlich etwa H. STRATHMANN, Art. „λειτουργίαι κτλ. D.E.“, in: ThWNT IV (1942) 232-236: „At.liche Kultusbegriffe feiern ihre Auferstehung. Neben die Spiritualisierung tritt eine neue Verdinglichung“ (236) – „Vom Boden ursprünglichen christlichen Denkens aus konnte eine solche Anwendung gar nicht erfolgen“ (235). Vgl. dagegen (mit Blick auf den Priesterbegriff) DASSMANN (Anm. 24), 111f.

⁵⁹ H. MOL, Identity and the sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion, Oxford 1976, 245; zur identitätstiftenden Funktion des Ritus vgl. ebd., 233-245.

⁶⁰ Vgl. SCHÜRMAN (Anm. 3), 306f; ferner DENIS (Anm. 27), 655; KLAUCK (Anm. 27), 357f.

echte Kultfrömmigkeit, ohne wie die orient. Kulte ins Abstruse abzugleiten, wie auch für eine philosophische Theologie, ohne damit die religiöse Substanz in Gefahr zu bringen“⁶¹.

2.3 *Die Dynamik im Licht antiker Religionsgeschichte*

So gesehen empfiehlt es sich, die Dynamik ur- und frühchristlicher Kultanschauung in den Rahmen antiker Religionsgeschichte zu stellen. Zwar weiß das frühe Christentum – ebenso wie die altorientalischen, klassisch-antiken und hellenistischen Religionen überhaupt – zwischen Kulthandlung und Kulthaltung zu unterscheiden. Eine Disjunktion oder gar Antithetik ist den neutestamentlichen und frühnachtestamentlichen Schriften jedoch ebensowenig zu entnehmen wie den anderen Religionen des Altertums.

Das Postulat einer „Verrinnerlichung“ des Kultes im Sinne seiner spirituellen oder ethischen Vertiefung ist keineswegs neutestamentliches Spezifikum, sondern inhärierendes Moment der antiken Kultanschauung. Bereits die Propheten Israels und die Psalmen dringen auf eine der ursprünglichen Kultintention entsprechende sittliche Haltung (z.B. Hos 6,6; Am 5,21-24; Mi 6,6-8; Ps 40,7f; 51,18f) und üben damit starken Einfluß auf die frühchristliche, namentlich die neutestamentliche Kultdeutung aus. Die Versprachlichung kultischer Realmotive ermöglicht dann freilich „unter dem Zwang äußerer Ereignisse“, bei Wahrung theologischer Kontinuität auf den Realvollzug des Kultes zu verzichten⁶². Das Frühjudentum stand gewiß nicht in einem naiv-ungebrochenen, „äußerlichen“ Verhältnis zum Kult; nach dem Exil war ein solches ausgeschlossen⁶³. Auch hier ist eine Betonung der dem objektiven Handeln entsprechenden subjektiven Haltung durchaus kennzeichnend (Sir 35,1-15; 39,14; Arist 234; Philo, fug. 18; Mos. 2,107f; plant. 107f; spec. 1, 271f)⁶⁴.

Nicht minder weiß die pagane Frömmigkeit die Notwendigkeit einer existentiellen Hingabe zu betonen, in der das eigentliche Wesen des Sakralen bestehe: „Cultus autem deorum est optumus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur“ (Cic., nat. deor. 2,71; vgl. ferner etwa Isokr., or. ad Nic. 20; Plat., leg. 4,716d-717a; Sen., benef. 1,6,3)⁶⁵. Das im spirituell-ethischen Sinne übertragene Verständnis des hergebrachten Götterkultes ist „dem Gebildeten seit hellenistischer Zeit mehr oder weniger selbstverständlich“⁶⁶.

⁶¹ Art. „Religion I“, in: LAW III (1965/1994), Sp. 2580-2598, hier: 2593.

⁶² HERMISSON (Anm. 54), 153; vgl. J. MAIER, Tempel und Tempelkult, in: Ders./J. Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg/Gütersloh 1973, 371-390: 390.

⁶³ Vgl. KLINZING (Anm. 27), 153; SCHMITZ (Anm. 52), 193.310f.

⁶⁴ Vgl. FERGUSON (Anm. 27), 1157-1160; MAIER (Anm. 62), 383-390; SEIDENSTICKER (Anm. 27), 97-120. Im Zeichen der „Äquivalenztheorie“ kommt es in der rabbinischen Theologie teilweise zu einer Übertragung kultischer Begriffe auf Torastudium, Buße, Gebet, Liebeswerke, Fasten, Leiden, Demut (vgl. FERGUSON [Anm. 27], 1160-1162).

⁶⁵ Vgl. FERGUSON (Anm. 27), 1152-1156.

⁶⁶ A. DIHLE, Zur spätantiken Kultfrömmigkeit, in: JAC.E 8 (1980) 39-54: 43.

Strömungen dieser Art stehen in keinem Zusammenhang mit einer Tendenz zu kultfreier oder -ferner Religion⁶⁷. Die Neigung der Exegese in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, einen vergeistigt-sittlichen Prophetenglauben gegen eine verdinglichte priesterliche Kultreligion ausspielen, gilt längst als überwunden⁶⁸. Die frühjüdische Tendenz zur Vertiefung des Kultes setzt dessen („äußeren“) Vollzug ebenso selbstverständlich voraus (vgl. Sir 7,29-36; Arist 42.45.83-99)⁶⁹ wie ihr paganes Pendant. Der zitierte Cicero etwa, stolz auf sein Augurenamt, weiß die Notwendigkeit genauen Kultvollzugs hervorzuheben (vgl. Cic., nat. deor. 1,3f.61; 2,72; 3,5.94). Plutarch betont auf der einen Seite, daß der ganze Kosmos für den ἄνθρωπος ἀγαθός ein ἱερόν ist, während die πολλοί auf die Götterfeste harren (tranqu. an. 477C.D); auf der anderen Seite aber läßt er keinen Zweifel an der frommen Kultlust im παρῆναι der gleichsam gastgebenden Gottheit (Non posse suav. vivi sec. Epic. 1101D-1102C)⁷⁰. Selbst Philo verwahrt sich ausdrücklich gegen einen vermessen „spiritualisierenden“ Verzicht auf den „äußeren“ Kultvollzug (migr. 89-93). Die grundsätzliche Ablehnung eines Kultes bleibt auf deviante religiös-mystische Strömungen oder kritische philosophische Positionen beschränkt und bezieht sich in der Regel auf den Tieropferkult.

So illustriert der religionsgeschichtliche Vergleich, daß der Gegensatz „cultus exterior/cultus interior“ (bzw. „Kult/Kerygma, Ethos“) die theologische Dynamik verfehlt. Das Specificum Christianum liegt nicht auf der Betonung eines cultus interior (oder des Gotteswortes), sondern in jenem Koordinatensystem, in dem jeder Kult allererst vollziehbar wird: „Der jüdische Heilsweg ist die Tora (wie immer interpretiert), und die Liturgie ist ganz darnach ausgerichtet. Der christliche Heilsweg ist Christus, und er steht – speziell in der Eucharistie! – im Brennpunkt der alten christlichen Liturgie“⁷¹. Ähnlich geht es in der Auseinandersetzung mit dem paganen Kult primär nicht darum, daß er Kult ist, sondern daß er den „falschen Göttern“, Dämonen oder toten Gegenständen dient. Im Sinne der oben (1.1) zitierten Definition des Kultes lautet der christliche Vorwurf, solcher „Götzendienst“ verehere schadenbringende Mächte und hindere die tatsächliche Förderung und Heiligung des menschlichen Lebens. Christliche Kultkritik und -polemik zielt mithin darauf, daß der konkurrierende Kult gar kein Kult ist, sondern dessen Verkehrung (vgl. bereits 1Kor 10,14-22; ferner z.B. Iust., dial. 117,1-3⁷²): „Quid ergo colunt qui talia non colunt“ – „deum colimus per Christum“ (Tert., apol. 15,8; 21,28; vgl. 10,2; 12,7; 28,1f).

Die neutestamentliche Kultanschauung repräsentiert also eine umfassende antike Tendenz. Auch hier ist die auf den „cultus interior“ hin versprach-

⁶⁷ Die Rekonstruktion eines „Gegenüber von Kult und Wort Gottes“ bei RADL (Anm. 5), 68-70, stellt nur *einen* Aspekt der Entwicklung „vor Paulus“ heraus.

⁶⁸ Vgl. HERMISSON (Anm. 54), v.a. 131-156; SEIDENSTICKER (Anm. 27), 74-96.

⁶⁹ Vgl. etwa SEIDENSTICKER (Anm. 27), 97-120.

⁷⁰ Vgl. DIHLE (Anm. 66), 43f.

⁷¹ J. MAIER, Aspekte der Kultfrömmigkeit im Lichte der Tempelrolle von Qumran, in: H.H. Henrix (Hrsg.), Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen, Freiburg i.Br. 1979 (QD 86), 33-46: 46.

⁷² Vergleichbar ist die bezeichnende Fastenweisung Did. 8,1: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσιν γὰρ δευτέρα σαββάτων καὶ πέμπτη· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν. Dieselbe Logik beherrscht schon die synoptische Tradition: Auf Jesu eschatologischen Fastenverzicht folgt die (jetzt christologisch reflektierte) Wiederaufnahme jüdischer Fastenpraxis (vgl. Mk 2,18-22).

lichte Symbolik nicht „uneigentlich“, sondern setzt prinzipiell die Wertschätzung des „cultus exterior“ als solchen voraus⁷³ und kann als Versuch gewertet werden, die (christologisch bedingte) Distanz zu ihm durch „deutende Aneignung“ zu überbrücken, um die ihm inhärente Logik für die elementare Lebenswelt fruchtbar zu machen⁷⁴. Der Verzicht auf die Teilnahme am jüdischen Opferkult sowie die Reserve gegenüber kultischer Sprachkonvention für das eigene gottesdienstliche Handeln erklären sich demgegenüber keineswegs aus einer theologischen Abneigung gegen kultische Vollzüge.

Hier ist auf die Parallele von Traditionen der Qumran-Gemeinschaft zu verweisen⁷⁵. Sie kennt eine spirituall-ethische „Umdeutung“ wesentlicher Kultbegriffe (Tempel, Opfer u.ä.) und verzichtet zugleich auf die Teilnahme am Tempelkult (vgl. z.B. 1QS 3,5-11; 8,7-10; 9,3-5; 10,3-6; CD 11,20f; 11QP^s 154,6-11). Solche „Umdeutung“ ist zunächst ein praktisches Resultat der faktischen Unmöglichkeit, weiter an der zentralen (hasmonäisch „verderbten“) Kultpraxis zu partizipieren, mit anderen Worten: eine unmittelbare Folge der Trennung vom etablierten Judentum. Die Abgrenzung bzw. – positiv formuliert – Identitätsfindung geht einher mit Bejahung des „Tempelkultes an sich“ und mit dem Anspruch auf eschatologische Erfüllung. So gilt: „Der Kultus wird nicht durch eine selbstevidente Moral ersetzt, sondern das ganze Leben der Gemeinde mit in den Kultus hineingenommen“⁷⁶. Der Kult wird „ekklesiologisch“ radikalisiert⁷⁷.

Das Urchristentum hat sich aus anderen Gründen vom Tempelkult distanziert als die Gemeinde von Qumran, und seine eigene liturgische Praxis ist nur partiell mit der der Qumran-Essener zu vergleichen. Aber der Anspruch auf eschatologische Erfüllung des Kultes wird hier wie dort erhoben: in Qumran primär futuristisch orientiert, im Urchristentum gerade auch anamnetisch⁷⁸. Von daher gewinnt der Vorschlag von Heinz Schürmann sein Recht, statt von einer „Spiritualisierung“ von einer „Eschatologisierung“, näherhin einer „Christologisierung“ des Kultes im Urchristentum sprechen⁷⁹. Freilich erfaßt diese Beschreibung nur einen Aspekt des dargestellten Prozesses, und zwar den sekundären. Primär wird nicht der Kult eschatologisiert und christologisiert, sondern das eschatologische

⁷³ Vgl. BECK (Anm. 8), 20; MAIER (Anm. 62), 389f; SEIDENSTICKER (Anm. 27), 112; WENSCHKEWITZ (Anm. 54), 9.

⁷⁴ Vgl. grundsätzlich HERMISSON (Anm. 54), 151f.

⁷⁵ Vgl. näher DALY (Anm. 27), 157-174.256-260; KLINZING (Anm. 27), v.a. 143-166; MAIER (Anm. 71); SCHÜSSLER FIORENZA (Anm. 27), v.a. 164-177; STRACK (Anm. 7), 128-131.158-163.384-390.

⁷⁶ KLINZING (Anm. 27), 146.

⁷⁷ Vgl. STRACK (Anm. 7), 387-389.

⁷⁸ Vgl. auch KLINZING (Anm. 27), 221-224; STRACK (Anm. 7), 385f.390.

⁷⁹ Insofern das Christusergebnis pneumatisch vergegenwärtigt wird, spricht Schürmann auch von einer „Pneumatisierung“; vgl. SCHÜRMAN (Anm. 3), 307-309; ferner KLINZING (Anm. 27), 221f; SEIDENSTICKER (Anm. 27), 327. Von „heils- oder endgeschichtlicher Verwirklichung des Kultus“ spricht (mit Blick auf die paulinische Korrespondenz) WEISS (Anm. 27), 362.

Christusereignis und seine ekklesialen Implikationen werden kulttheologisch reflektiert – freilich mit der Folge, daß im feed-back der (frühchristliche) Kult seinerseits christologisch strukturiert wird, worin denn sein Spezifikum besteht.

Fazit: Der religionsgeschichtlichen Entwicklung entspricht das Modell einer urchristlichen Schwellenphase zwischen einer kultgebundenen Vergangenheit (im jüdischen oder paganen Ritual) und einer kultgebundenen Zukunft (im altkirchlichen Ritual). Zu dieser Schwellenphase gehört es, daß die kultischen Verstehensvoraussetzungen weithin erhalten bleiben (Konstanz), daß sie aber im Zuge der Reorganisation des theologischen Kosmos gewissermaßen frei fluktuieren (Irritation). Denn das traditionorganisierende Systemzentrum der Kulttheologie (Tempel, Tora, pietas-Ideal) ist substituiert, und zwar durch die Person Jesu Christi, ohne daß dessen Funktion für die (an sich akzeptierte) kultische Denkform bereits theologisch erarbeitet ist. So bleibt diese Denkform im kulturellen Gedächtnis des Urchristentums diffus erhalten, bevor sie den nach vollzogener Selbstkonstitution neuen theologischen und sozialen Möglichkeiten⁸⁰ und den gewandelten Bedürfnissen entsprechend reaktualisiert wird und im Bereich der „gepflegten Semantik“ definiert und reflektiert wird, was wiederum den „take off“ weiterer kultischer Ideenevolution ermöglicht⁸¹. Mit diesem sozialen Funktionswandel ist der immanente Bedeutungswandel der Kultbegriffe selbst gegeben, der von jenem neuen Systemzentrum und dessen existentiellern Lebenszusammenhang her determiniert ist⁸².

3. Das Kreuz als Basis und Norm des Kultes

Die theologische Grundfrage ist mithin die nach dem neuen Systemzentrum kultischen Erfahrens und Denkens. Leo der Große legt einmal die „mirabilis potentia Crucis“ im Ausgang von dem Schriftwort „Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen“ (Joh 12,32) dahin aus, „ut quod in uno Judaeae templo obumbratis significationibus agebatur, pleno apertoque sacramento, universarum ubique nationum devotio celebraret“ (serm. 46,7 [SC]). In gewisser Weise trifft diese Interpretation einen charakteristischen Strang der theologiegeschichtlichen Dynamik frühchristlicher Kultanschauung. Deren neues Systemzentrum wird die τοῦ ξύλου οἰκονομία (als Chiffre für den gekreuzigten, erhöhten und pneumatisch gegenwärtigen Kyrios) (vgl. Iren., haer. 5,17,4; zur Sache

⁸⁰ Zu diesen Möglichkeiten gehört die Ausbildung einer sozialen Schicht von Kultfunktionären und Theologen.

⁸¹ Vgl. N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft I*, Frankfurt a.M. 1980, 19.

⁸² Zur wissenssoziologischen Grundlegung vgl. K. MANNHEIM, *Das Problem einer Soziologie des Wissens* (1925), in: Ders., *Wissenssoziologie*. Hrsg. von K.H. Wolff, Berlin 21970 (*Soziologische Texte* 28), 308-387, hier: 372-387.

bereits z.B. 1Kor 1,23f; Phil 3,10 usw.). Diese staurologische Ökonomie zieht die kultischen Erfahrungs- und Denkformen an sich, so daß auf der einen Seite das Kreuz vom Kult her und auf der anderen Seite dann der Kult vom Kreuz her verstanden wurde. Im Magnetfeld des Kreuzes ordnen sich damit die Grundelemente des Kultes neu.

Jesus selbst deutet seinen Tod – im Horizont der Tempelfrage – mit dem kultisch konnotierten Sühnemotiv⁸³. So läßt es sich als organische Entwicklung begreifen, wenn er selbst als gekreuzigter und erhöhter Kyrios an die Stelle des Tempelkultes tritt und so zum neuen „Ort der Gottesgegenwart“ wird (vgl. Mk 14,58 par; 15,29 i.V.m. 15,37f; Mt 12,6; Joh 2,19-22; vgl. Röm 3,21-26⁸⁴; Offb 21,22)⁸⁵. Der älteste Evangelist narrativiert dieses Christologoumenon dramatisch, wenn im Moment des Sterbens Jesu der Vorhang vor dem Allerheiligsten zerreißt und der Zugang zur Gottesgegenwart sich für alle eröffnet (Mk 15,37f)⁸⁶, ein Thema, das dann im Hebr in aller soteriologischen Dichte entfaltet wird.

Der Auctor ad Hebraeos geht – wie O. Kuss gezeigt hat – von zwei Vorgaben aus: Negativ ist ihm das Skandalon des Kreuzestodes Jesu vorgegeben, positiv die „Kultordnung, wie sie in der Schrift geschildert und begründet wird, von Gott eingerichtet, mit der Herrlichkeit einer unvergleichlichen, völlig konkurrenzlosen, endgültigen Heilswirkung versehen“⁸⁷. Im Zuge der staurologischen Reflexion des Hebr kehren sich die Vorzeichen gleichsam um. Das Kreuz wird zum vollkommenen und endgültigen Medium der Gottesnähe, während das alttestamentliche Kultwesen als Typos seine „wesentlichen Herrlichkeitsprädikate“ an eben dieses Kreuz weiterreicht⁸⁸: Priester und Opfergabe zugleich ist Jesus Christus selbst (4,14-10,18), das Kreuz der Opferaltar (13,10: ἔχομεν θυσιαστήριον). Der Grundvollzug der „cultic community on the move“⁸⁹ wird so das προσέρχεσθαι ins himmlische Heiligtum, die Nachfolge des τῆς πίστεως ἀρχηγός καὶ τελειωτής (12,2; vgl. v.a. 4,14-16; 6,19f; 8,1f; 10,19-25) durch den „Vorhang“ des χωρισμός ins Allerheiligste hinein⁹⁰.

⁸³ Vgl. MERKLEIN (Anm. 10), 139-146; DERS. (Anm. 18), 183f.

⁸⁴ Dazu ausführlich W. KRAUS, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a, Neukirchen-Vluyn 1991 (WMANT 66).

⁸⁵ Vgl. F. MUSSNER, Jesus und „das Haus des Vaters“ – Jesus als „Tempel“, in: J. Schreiner (Hrsg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J.G. Plöger, Stuttgart 1983, 267-275.

⁸⁶ „Es ist ein Zeichen für den eschatologischen Sinn dieses Todes ... und lehrt mit aller Klarheit, dass auch und gerade in dem Kampf und Sieg über den Kultus ‚Grösseres ist als das Heiligtum‘. Das Geheimnis des Menschensohnes steht darum über dem Heiligtum und geht darüber hinweg, weil es sich im Leben und im Sterben auf die eschatologische Wirklichkeit von Gottes Haus und Reich richtet, die grösser ist als alle Heiligtümer“ (LOHMEYER [Anm. 14], 101).

⁸⁷ Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefs. Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament, in: MThZ 7 (1956) 233-271: 258.

⁸⁸ Vgl. ebd., 258f.

⁸⁹ W.G. JOHNSON, The pilgrimage motif in the book of Hebrews, in: JBL 97 (1987) 239-251: 249.

⁹⁰ Vgl. dazu W. THÜSING, „Laßt uns hinzutreten ...“ (Hebr 10,22). Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie im Hebräerbrief (1965), in: Ders., Studien zur neutestamentlichen Theologie. Hrsg. von Th. Söding, Tübingen 1995 (WUNT 82), 184-200. Zum theologischen Hintergrund K. BACKHAUS, Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief, in: Th. Söding (Hrsg.), Der lebendige Gott. Studien zur

Auf solche Weise wird das an sich erstaunliche Faktum verständlich, daß die „mors turpissima crucis“, die von ihrer kruden Realität her keinerlei Affinität zum kultischen Glanz besaß, zum kultischen Signum schlechthin werden konnte. Das Kreuz erscheint frühchristlichem Glauben als „Gottes Dienst am Menschen“ und damit als eschatologische Vollendung dessen, was der Kult „immer schon“ gewollt hat. Was also irdische Kulte im Irdischen vergeblich suchten, weil es sich nur vom Himmlischen her finden läßt⁹¹, das hat die göttliche Heilsinitiative am Kreuz in endgültiger und vollkommener Weise vollbracht. Das Opfer Jesu als endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist somit „Ausdruck einer letzten Konzentration der Tradition auf das eigentlich Gemeinte. Die Tradition, die auf diese Konzentration hin offen war, findet darin ihre ‚Vollendung‘“⁹².

Mit dieser staurologischen Konzentration gewinnt das anabaptische Verständnis des menschlichen Kultes eine wesentlich personale Dimension: Kult ist, neutestamentlich gesehen, die im Christuseignis von Gott ermöglichte und getragene Selbsthingabe (vgl. z.B. Hebr 13,10-16). So gesehen ist das Kreuz die katabatische Katharsis des Kultes.

Es erscheint von daher konsequent, wenn innerhalb der frühchristlichen Literatur die oben (1.3) skizzierte kultsymbolische Redeweise (a) ihre metaphorische Grundstruktur weithin in der Kreuzessoteriologie hat (vgl. v.a. Röm 3,21-26!). Tertium zwischen Primär- und Sekundärsignifikat der Kultmetaphorik ist die Eröffnung des Immediatverkehrs mit Gott. Wenn genau darin das Wesen des Kultes besteht (s.o. 1.1), dann lag es theologisch nahe, vom Kreuz her den soteriologischen Prozeß überhaupt und, daraus folgend, das Gotteslob, die Ekklesiologie, die apostolische Diakonie, die Ethik, das Martyrium vor kultischem Erfahrungshorizont zu erleben und in kultischen Deutekategorien zu beschreiben⁹³. Die Christen sind „Steine am Tempel des Vaters, bereitet zum Bau Gottes, des Vaters, hochgezogen in die Höhe durch das Hebewerk Jesu Christi, das ist das Kreuz, den Heiligen Geist als Seil benutzend“ (Ign., Eph. 9,1).

Ist so das Kreuz die Grundlage aller Kultanschauung, so ergibt sich daraus, daß die Kulttypologie (b) durchweg der Plausibilisierung des Kreuzesgeschehens dient; Offb zentriert den analogen (c) himmlischen Kult um das „geschlachtete Lamm“ (vgl. 1,5f; 5,9f; 7,10.14; 21,22f)⁹⁴; Barn. 7; 8 allegorisiert (d) konsequent den Kult auf das Kreuz hin.

So sehr die Heilige Schrift die Transformation kultischer Kategorien auf die christliche Liturgie inspiriert hat, so bestimmend ist doch auch hier die staurologische Perspektive. Eine bevorzugte frühchristliche Deutung sieht – in paulinischer Tradition (1Kor 11,23-29) – das eucharistische Mahl bzw. Opfer als Anamnese des Abendmahl- und des Kreuzesgeschehens⁹⁵; das älteste überkommene Eucharistie-

Theologie des Neuen Testaments. FS W. Thüsing, Münster 1996 (NTA 31), 258-284; F. LAUB, „Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste“ (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief, in: BZ 35 (1991) 65-85.

⁹¹ Vgl. (für Hebr) E. GRÄSSER, Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung, in: Ders., Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, Tübingen 1985 (WUNT 35), 1-134: 114.

⁹² KERTELGE (Anm. 15), 359.

⁹³ Dies arbeitet STRACK (Anm. 7) für die kultischen Deutekategorien in der paulinischen Ekklesiologie (sowie für Eph und 1Petr) im einzelnen aus; vgl. v.a. 392-399.401-408.

⁹⁴ Vgl. SEIDENSTICKER (Anm. 27), 320-325, v.a. 325.

⁹⁵ Vgl. die Textübersicht bei J. BETZ, in: HDG IV,4a (1979), 24-52.142-145; ferner KERTELGE (Anm. 4), 92f, sowie WILCKENS (Anm. 4), I, 242: „es ist theologisch sehr zu fragen, ob nicht – statt einer generellen Eliminierung des Kultes – in der Sühnebedeutung des Kreuzes

gebet spiegelt solche dankbar-responsorische Anamnese deutlich wider (Hipp., trad. apost. 4). Ebenso gerät die Taufe von Paulus an in das Magnetfeld staurologischer Interpretation, zumal sie (sündentilgend) Anteil am Kreuzesgeschehen schenkt (Röm 6,1-11⁹⁶; Ign., Eph. 18,2; Barn. 11,8; Orig., comm. in Rom. 5,8)⁹⁷. Auch wo diese Linien nicht direkt gezogen werden, steht der frühchristliche Kult doch jedenfalls in dem von vornherein durch das Kreuz Christi geprägten Verstehensgefüge.

Für die interpretatio Christiana et christologica des realkultischen Vollzugs bedeutet dies: Kriterium ihrer theologischen Valenz ist nicht die Frage, ob der Kult „innerlich“ oder „äußerlich“ vollzogen wird oder sich auf Verbalisierung und Ethisierung zu konzentrieren hat. Die entscheidende Frage liegt vielmehr darin, ob die theologischen Grundelemente solchen Kultes die Integration von christlicher Existenz und Christusgeschehen widerspiegeln⁹⁸. Dazu gehört gewiß, daß der Rückzug hinter den *τέμενος* und die Ausgrenzung des „Pro-Fanen“ aus dem Gottesverhältnis post Christum crucifixum ausgeschlossen ist⁹⁹. Aber das ist nur ein Aspekt des umgreifenden Zusammenhangs einer staurologischen Deutung des Kultes, der sich im Licht neutestamentlicher theologia crucis zuerst als theozentrisch, katabatisch, anamnetisch und dann als responsorisch-anabatisch (auf Gott hin) wie responsorisch-katabatisch (auf den Menschen hin)¹⁰⁰ zu erweisen hat¹⁰¹. Gerade so kann es dann durchaus auch als spe-

der jüdische Sühnekult vielmehr vergeschichtlicht und so die kultische Sühne *radikalisiert* worden ist. Von da aus wäre dem Abendmahl als dem neuen Orte je konkreter Erfahrung der Teilhabe an diesem Sühnegeschehen ein durchaus kultischer Charakter sehr wohl zuzusprechen“.

⁹⁶ Vgl. näher G. BARTH, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1981 (BThSt 4), 92-106.

⁹⁷ Zum inneren Zusammenhang zwischen Taufe und Kreuz in der patristischen Literatur vgl. noch immer H. RAHNER, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich (1945) ²195f, 101-123. Einen Überblick über die frühchristliche Tauftheologie gibt die Textsammlung bei A. BENUIT/CH. MUNIER, Die Taufe in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert), Frankfurt a.M. 1994 (TC 9).

⁹⁸ Vgl. KERTELGE (Anm. 15), 358f; SEIDENSTICKER (Anm. 27), 325-328.

⁹⁹ Darin liegt (bei aller Einseitigkeit) das Recht KÄSEMANN'S (Anm. 55); der Gebrauch sakral-kultischer Terminologie für „alltägliche“ Vollzüge christlicher Existenz läßt sich so ebenso verstehen wie der Gebrauch „alltäglicher“ Terminologie für Vollzüge der Leitourgia; vgl. E. DEKKERS, Die altchristliche Liturgie als Neuheitserlebnis, in: W. Nyssen (Hrsg.), Simandron. GS K. Gamber, Köln 1989, 111-129: 127f. Zu beachten ist freilich, daß der ethische Bezug zum „Alltag der Welt“ wiederum keine christliche Entdeckung, sondern inhärierendes Moment des Kultes selbst ist.

¹⁰⁰ Vgl. Th. SCHNEIDER, Anhang: Das Opfer Jesu Christi und der Kirche, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg i.Br./Göttingen 1983 (DiKi 3), 190-195: 193.

¹⁰¹ Vgl. grundsätzlich KERTELGE (Anm. 4), 84f.96-98. Zu einem liturgietheologischen Entwurf, der solchen neutestamentlichen Strukturen m.E. deutlich entspricht (ohne sich explizite am neutestamentlichen Ursprungszeugnis zu orientieren) vgl. den palamitisch inspirierten Versuch von KUNZLER (Anm. 48), 145-294; vgl. DERS., Transitus. Die vergöttlichende Kommunikation Gottes mit der Welt durch den Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstan-

zifische Leistung altkirchlicher Kulttheologie verstanden werden, wenn sie den liturgischen Vollzug in expliziter Orientierung an der „Schrift“ und im Nachvollzug der „Logik der Inkarnation“ verleblicht¹⁰², auf solche Weise das Heilsgeschehen in Christus ab-bildet und die Heiligkeit Gottes im Raum der Ekklesia erfahrbar macht.

So gesehen hat Hippolyt von Rom (*De pascha hom. 6*) die „kultische Dynamik des Kreuzes“ wohl recht begriffen, wenn er im Zeichen des Erde und Himmel umspannenden Kreuzes den irdischen Kult mit dem des Kosmos verbindet:

„O Gekreuzigter, du Vortänzer im mystischen Tanze! O des geistlichen Hochzeitsfestes! O des göttlichen Pascha, übergehend von den Himmeln bis zur Erde und wiederum aufsteigend in die Himmel! O neue Feier aller Dinge, o kosmische Festversammlung, o Freude des Universums, o Ehre, o Lust, o Entzücken, durch die der finstere Tod vernichtet, das Leben dem All mitgeteilt, die Tore des Himmels geöffnet wurden. Gott erschien als Mensch, und der Mensch fuhr empor zu Gott, da er die Pforten der Hölle zerschmettert und die ehernen Riegel gesprengt hat. Und das Volk, das in der Tiefe war, steht von den Toten auf und verkündet der Fülle droben: der Chor der Erde kehrt zurück!“¹⁰³

denen als liturgiethologisches Paradigma, in: J. Ernst/St. Leimgruber (Hrsg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche*. FS J.J. Degenhardt, Paderborn 1995, 189-206.

¹⁰² Vgl. dazu den schönen und tiefen Aufsatz des Jubilars: Kirche als universales Heils-sakrament der Einheit mit der Schöpfung? Die Sinnlichkeit des Sakramentes, in: J. Ernst/St. Leimgruber (Hrsg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche*. FS J.J. Degenhardt, Paderborn 1995, 73-90.

¹⁰³ Zit. nach RAHNER (Anm. 97), 100.