

# Logos vor Ethos?!

## Mystagogie als diakonisches Projekt

*Stephan Winter*

### **0 Hinführung: Der Primat des Logos über das Ethos und die Debatten um das monotheistische Gottesbild**

Romano GUARDINI spricht mit eindringlichen Worten davon, dass die Liturgie ganz und gar in der Präsenz Gottes begründet sei:

„Die Liturgie ruht auf der Tatsache, dass Gott ‚hier‘ ist, und beginnt mit der Antwort des Menschen auf jene Tatsache ... Großes Geheimnis, dass Gott ‚hier‘ ist! Es fordert eine Antwort: dass der Mensch vor ihn trete. Im Italienischen gibt es dafür einen schönen Ausdruck: *fare atto di presenza*, den Akt des Anwesend-Seins vollziehen. Damit fängt alles an.“<sup>1</sup>

In der gottesdienstlichen Feier des Glaubens ereignet sich die Gegenwart Gottes als „Großes Geheimnis“: Hier überliefert sich geheimnisvoll der Gott Jesu Christi selbst mitten in Raum und Zeit, mitten in die Geschichte hinein.<sup>2</sup> Dies geschieht in sichtbaren Zeichen. GUARDINI spricht vom „‚Hier‘-sein“, von der Epiphanie Gottes in der Liturgie.<sup>3</sup> In „Vom Geist der Liturgie“ formuliert GUARDINI unter der Überschrift „Der Primat des Logos über das Ethos“:

„Beschäftigt man sich länger mit der Frage, so tritt der Gedanke nahe, ob die Fassung: ‚Primat des Logos über das Ethos‘ bereits die letzte ist. Vielleicht muß es so heißen: Den endgültigen Vorrang im Gesamtbereich des

---

<sup>1</sup> GUARDINI, Romano, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. Erster Teil: Die Haltung*, Mainz 1939, 45f.

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem Verständnis von Überlieferung bzw. traditio MESSNER, Reinhard, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u.a. 2001, 26–29.

<sup>3</sup> Vgl. GUARDINI, Romano, *Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie*. In: ders., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung*, Würzburg 1950, 39–74, und zu diesem Ansatz auch im Anschluss an GUARDINI: BRÜSKE, Gunda, *Gottes Gegenwart im Symbolhandeln der Liturgie. Über epiphanie und illustrative Symbolik*. In: *Gd 4* (2008) 25–27.

Lebens soll nicht das Tun haben, sondern das Sein. Nicht auf Handeln kommt es im Grunde an, sondern auf Werden. Nicht was getan wird, ist das Letzte, sondern was ist. Und nicht die moralische, sondern die metaphysische Weltanschauung, nicht das Werturteil, sondern das Seinsurteil, nicht die Anstrengung, sondern die Anbetung ist das Endgültige.<sup>4</sup>

Im weiteren Verlauf der Überlegungen betont GUARDINI, dass mit dieser These noch keineswegs entschieden sei, wie der biblisch hervorgehobene Vorrang der Liebe zur Geltung kommen könne: „Wahrheit“ könne durchaus als „Wahrheit in Liebe“ verstanden werden, das Ethos vermag „ein Sollen des Gesetzes, wie bei Kant“ zu sein, „oder aber eins aus schöpferischer Liebe“. „Und selbst vor dem Sein steht noch die Frage offen“, so der Text, „ob es wie eine letzte Unentrinnbarkeit dasteht oder die alles Maß übersteigende Liebe ist, in der selbst das Unmögliche möglich wird, und auf welche sich die Hoffnung berufen kann. Das ist mit der Frage gemeint, ob nicht die Liebe das Größte sei. Und wahrlich, sie ist es. Nichts anderes als dies hat die ‚frohe Botschaft‘ uns verkündet.“<sup>5</sup> Gott wird als Inbegriff der Wirklichkeit verstanden: So ist das Sein „alles Maß übersteigende Liebe“, denn Gott ist die Liebe (vgl. 1 Joh 4,16).

Der Primat der Wahrheit ist aus dieser Perspektive ebenso der Primat der Liebe. Diese Interpretation der Wirklichkeit, so betont GUARDINI, offenbart sich in der gottesdienstlichen Feier des Glaubens:

„In der Liturgie hat der Logos den ihm zukommenden Vorrang vor dem Willenswesen. Daher ihre wunderbare Gelassenheit, ihre tiefe Ruhe. Daher scheint sie ganz aufzugehen in der Anschauung und Anbetung und Verherrlichung der göttlichen Wahrheit. Daher scheint sie so unbekümmert um die kleinen Nöte des Tages. Daher sucht sie so wenig unmittel-

---

<sup>4</sup> GUARDINI, Romano, *Vom Geist der Liturgie* (Ecclesia orans 1), Freiburg 1918 (unver. Nachdr. der 19. Aufl, Freiburg: Verlag Herder, 1957, Mainz – Paderborn 212007) 86. – Noch im Jahr der Erstveröffentlichung hatte GUARDINI dem ursprünglichen Textcorpus mit der vierten und fünften Auflage das Kapitel „Vom Ernst der Liturgie“ hinzugefügt. Das Verhältnis zwischen den Überlegungen im Kapitel „Liturgie als Spiel“, die „sich (nicht nur damals) weit auf vermintes Gelände“ vorwiegend, auf der einen und den Kapiteln „Vom Ernst ...“ bzw. „Der Primat des Logos über das Ethos“ auf der anderen Seite ist, wie Arno SCHILSON hervorhebt, so zu bestimmen, dass letztere die Ausführungen über die Bedeutung der Kategorie des Spiels in Bezug auf die Liturgie „noch einmal, gleichsam kontrapunktisch zum vorausgehenden“ unterstreichen. Gerade das Kapitel zum Verhältnis von Logos und Ethos gehe hierbei „mehrdimensional und keineswegs ohne vielfältige Differenzierungen“ vor (SCHILSON, Arno, „Vom Geist der Liturgie“. Versuch einer Relecture von Romano Guardinis Jahrhundertchrift. In: LJ 51 (2001) 76–89, 80f.).

<sup>5</sup> GUARDINI, *Geist der Liturgie*, 86.

bar zu erziehen und Tugend zu lehren. Die Liturgie hat etwas an sich, was an die Sterne erinnert, an ihren ewig gleichen Gang, ihre unverrückbare Ordnung, ihr tiefes Schweigen, an die unendliche Weite, in der sie stehen. Die Liturgie scheint aber nur sich um das Handeln und Streben und den sittlichen Stand der Menschen wenig zu bekümmern. Denn in Wirklichkeit weiß sie sehr wohl: wer in ihr lebt, wird wahr, gesund und befriedet in seinem innersten Wesen.“<sup>6</sup>

In solchen fundamentalen Aussagen ist das liturgietheologische Pendant zu religionstheologischen Positionsbestimmungen zu sehen, die in jüngster Zeit innerhalb der Debatte um den Monotheismus vorgenommen worden sind. Ich möchte zunächst auf diese erweiterte Perspektive etwas näher eingehen, bevor im Abschnitt 1 Überlegungen zu einer mystagogisch angelegten liturgischen Bildung angestellt werden. So verstandene liturgische Bildung hat im Zusammenspiel von Mystagogen und Mysten eine diakonische Dimension, die nicht zu unterschätzen ist. Aber gerade ein solches Verständnis liturgischer Bildung trägt eine religionstheologisch bedeutsame Pointe in sich: Ein wahrhaft diakonischer Impetus entwickelt sich aus der Liturgie nur dann, wenn sich im Gottesdienst auch tatsächlich der *göttliche* Logos auszeitigt, der die Liebe ist. – Vor diesem Hintergrund also zunächst in grundlegender Absicht einige Überlegungen zum Primat des Logos gegenüber dem Ethos:

GUARDINI betont, wie gerade skizziert, den Vorrang des Logos vor dem Ethos. Dass dies von religionstheologischer (bzw. auch -philosophischer) Relevanz ist, leuchtet beinahe unmittelbar ein, wenn die Verhältnisbestimmung GUARDINIS mit Überlegungen Joseph Kardinal RATZINGERS bzw. Papst BENEDIKTS XVI. verglichen wird. Dieser hat verschiedentlich hervorgehoben, dass es in der heutigen Phase der Spätmoderne darum gehe, die Korrelationalität des Dialogs von Glauben und moderner Vernunft hervorzuheben. In weitgehendem Konsens mit seinem philosophischen Gesprächspartner Jürgen HABERMAS, dem es hierbei um eine Strategie gegen den „Defätismus der modernen Vernunft“ geht<sup>7</sup>, hebt der damalige Kardinal etwa 2004 in Mün-

<sup>6</sup> GUARDINI, Geist der Liturgie, 88.

<sup>7</sup> Vgl. HABERMAS, Jürgen, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft. In: WENZEL, Knut (Hg.), Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg/Basel/Wien 2007, 47–56. Vgl. zum Ganzen auch HABERMAS' programmatische Paulskirchen-Rede: HABERMAS, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: REEMTSMA, Jan Philipp, Frankfurt am Main 2001; ders., Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001; ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main 2005. – Hans-Joachim HÖHN, dessen Überlegungen insgesamt bzgl. der Darstellung wichtiger Parameter der hier nur angedeuteten geistes- und kulturgeschichtlichen Großwetterlage äußerst lesenswert sind, gibt hinsichtlich HABERMAS' ‚postsäkularen‘

chen die Pathologien neuzeitlicher Vernunft hervor: die Deformationen, die sich u.a. in Gestalt eines wissenschaftsgläubigen Naturalismus und einer exzessiv betriebenen humangenetischen Forschung zeigen. Ebenso sei aber auch zu sehen, dass die Religion fundamentalistisch missbraucht werden könne – eine Einsicht, die sich angesichts von Erfahrungen wie der des 11. September 2001 vehement aufdrängt. So fordert der Kardinal ein gemeinsames Lernen von Vernunft und Glaube an- und miteinander ein. Er spricht von einer „notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion ... , die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen“<sup>8</sup>.

Im Zusammenhang solcher Gedankengänge hat Joseph RATZINGER immer wieder betont, dass Gott gemäß dem biblisch begründeten Bild Logos und Liebe ist: Gott ist Logos bzw. Vernunft und als ewige Vernunft die Liebe.

---

Überlegungen zu bedenken, dass er die „rettende Aneignung“ des kulturellen Erbes der Religionen weitgehend auf deren moralisch relevante Bestände beziehe: „Damit ist keineswegs ihr Fortbestand als religiöse Traditionen impliziert. Es stellt nur eine andere Form der Säkularisierung der Religion dar, wenn diese nicht mehr als Hypothek, sondern als Erbmasse verstanden wird, aus der man noch verwertbare Teile für moralische Lernprozesse übernimmt [...] Die Vernunft muss allein daran interessiert sein, aus religiösen Überlieferungen kognitive Gehalte zu bergen. Dazu zählen alle semantischen Potentiale, ,die sich in einen vom Sperrklinkeneffekt der Offenbarungswahrheit entriegelten Diskurs übersetzen lassen. In diesem Diskurs zählen nur ... Gründe, die auch jenseits einer partikularen Glaubensgemeinschaft überzeugen können.“ Das heißt aber im Hinblick auf das hier verhandelte Thema dann auch, dass Religion als Religion seitens der Vernunft letztlich unberücksichtigt bleibt, und: „Unberücksichtigt bleibt auch der Umstand, dass jede Religion nicht primär in der Semantik einer Doktrin oder Moral begegnet, sondern in Ästhetiken und Praktiken, in Ritualen und Symbolen. In diesen Ausdrucksformen zeigt sie nicht nur sich, sondern auch, wie sie gesehen werden will [...] Wer das religiöse Sprachspiel verstehen will, muss darum mehr als eine religiöse Semantik erfassen, sondern muss sich mit der Lebensform auseinandersetzen, die sich in religiöser Praxis und Ästhetik manifestiert.“ Umgekehrt gilt es natürlich im Hinblick auf die in Europa etablierten Kirchen und Konfessionen zu fragen, ob deren Vermögen und die Bereitschaft der hinzukommenden Religionen und Weltanschauungen zu einem weiteren „Reflexionsschub“ ausreicht, der nach HABERMAS notwendig ist, „[...] damit sie produktiv die Tatsache des religiösen Pluralismus, das Wissensmonopol der modernen Wissenschaft und die ‚profane‘ Vernunft als Legitimationsinstanz sozialer Ordnungsmuster anerkennen und verarbeiten können.“ (HÖHN, Hans-Joachim, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u.a. 2007, 21.22.23).

<sup>8</sup> HABERMAS, Jürgen/RATZINGER, Joseph, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: zur debatte 34 (2004), Heft 1/2007, 1–7; <http://www.katholische-akademie-bayern.de> und [www.katholische.de/data/media/shared/debattel.pdf](http://www.katholische.de/data/media/shared/debattel.pdf) [Stand: 10.05.2008], 7. Die Debatte ist auch dokumentiert in: dies., Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/Basel/Wien 2005.

Gott ist kein Sein, das beziehungslos in sich kreist, sondern sich verschenkende Liebe. Das kommt am deutlichsten im Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, an sein Heil bringendes Leiden und Sterben zum Ausdruck: Hier zeigt sich die biblische Überzeugung, dass „die Mitte aller Moral, die Mitte des Seins selbst und sein innerster Ursprung Liebe ist“<sup>9</sup>. In seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* bringt dies BENEDIKT XVI. dann auf folgenden Nenner:

„Das philosophisch und religionsgeschichtlich Bemerkenswerte an dieser Sicht der Bibel besteht darin, dass wir einerseits sozusagen ein streng metaphysisches Gottesbild vor uns haben: Gott ist der Urquell allen Seins überhaupt; aber dieser schöpferische Ursprung aller Dinge – der *Logos*, die Urvernunft – ist zugleich ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe.“<sup>10</sup>

Und in der viel diskutierten Regensburger Vorlesung spricht der Papst unter Verwendung der Logos-Kategorie – der Sache nach aufs Engste mit GUARDINI verbunden – schließlich davon, dass der Gott der „wahrhaft göttliche Gott ist ..., der sich als Logos zeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat“:

„Gewiss, die Liebe ‚übersteigt‘, wie Paulus sagt, die Erkenntnis und vermag daher mehr wahrzunehmen als das bloße Denken (vgl. *Eph* 3,19), aber sie bleibt doch Liebe des Gottes-Logos, weshalb christlicher Gottesdienst, wie noch einmal Paulus sagt, ‚λογικὴ λατρεία‘ ist – Gottesdienst, der im Einklang mit dem ewigen Wort und mit unserer Vernunft steht (vgl. *Röm* 12,1).“<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Auf der Suche nach dem Frieden. Die Ansprache von Joseph Kardinal Ratzinger anlässlich der Feierlichkeiten zum 60. Jahrestag der Landung der Alliierten in der Normandie im vollständigen Wortlaut. In: Deutsche Tagespost, Nr. 407, 12.06.2004; [http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel\\_anzeige.asp?ID=9319](http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=9319) [Stand: 10.05.2008].

<sup>10</sup> SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Enzyklika *DEUS CARITAS EST* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (VdApS Nr. 171), Bonn 2006, Nr. 10/S. 18.

<sup>11</sup> BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Vorlesung des Papstes beim Treffen mit Vertretern der Wissenschaften im Auditorium Maximum der Universität Regensburg am 12. September 2006. In: ders., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von SCHWAN, Gesine; KHOURY, Adel Theodor; LEHMANN, Karl Kardinal, Freiburg im Breisgau 2006, 11–32, 22. Vgl. zur Diskussion der Vorlesung bes. die Beiträge in WENZEL, Religionen und Vernunft.

Auf den Hinweis zu Röm 12,1 ist gleich noch zurückzukommen. Jedenfalls müsste eine genauere Analyse der Papstrede v. a. klären, inwieweit die darin auch geäußerte massive Kritik an grundlegenden Gedanken moderner Vernunftkonzeptionen, wie sie namentlich KANT entwickelt hat<sup>12</sup> (eine Kritik in der Papst BENEDIKT im Übrigen der Sache nach mit GUARDINI weitgehend übereinstimmt<sup>13</sup>), wie also eine solche Kritik mit dem Plädoyer für einen korrelational gestalteten Dialog genau zusammengeht.<sup>14</sup> Hier sei nur festgestellt, dass die skizzierten Gedanken im Zusammenhang der nachfolgenden Überlegungen insofern interessant sind, als sie verschiedene Motivstränge ineinander verweben. Das wird besonders deutlich, wenn der Einstieg beachtet wird, den der Papst in der Regensburger Vorlesung für die sachlich entscheidenden Passagen über das Thema Religion und Gewalt wählt. Letztlich geht es ihm dabei um die Gegenüberstellung zweier Gottesbegriffe. In dem Religionsgespräch des 14. Jahrhunderts zwischen dem byzantinischen Kaiser MANUEL II. PALAIOLOGOS und einem muslimischen Theologen, aus dem der Papst zitiert, plädiert der Kaiser für einen Gott, der der menschlichen Vernunft zugänglich ist, während der Muslim eine Position vertritt, gemäß der Gott in jeglicher Hinsicht und unüberwindlich für das menschliche Erkenntnisvermögen unerreichbar ist. Für den Kaiser ist dabei klar, dass nur dem vernünftigen Gott eine religiöse Praxis korrespondiert, die den Frieden wahrt und mehrt. Denn eine solche Praxis setze etwa im Zusammenhang missionarischer Tätigkeit auf Überzeugung. Hingegen sei eine Religion, deren Gott

<sup>12</sup> Vgl. z.B. BENEDIKT XVI., 23–29.

<sup>13</sup> Die Engführungen in den Analysen der Moderne bei GUARDINI werden aufgewiesen in MÜLLER, Klaus, 4.2 Welche Moderne? Neuzeittheoretische Lektüre des Vernunft-Glaube-Problems in einer nachholenden Begegnung zwischen Romano Guardini und Karl Rahner. In: ders., Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten (Pontes 20), Münster 2005, 144–160. Die Beobachtung, dass sich GUARDINI und RATZINGER bzw. BENEDIKT XVI. bezüglich moderner Denkfiguren weitgehend parallel positionieren, sind insofern bemerkenswert, als sich letzterer v. a. in „Der Geist der Liturgie“ gerade mit GUARDINIS „Jahrhundertsschrift“ „Vom Geist der Liturgie“ z. T. sehr kritisch auseinandergesetzt hat. Vgl. dazu SCHILSON, Arno, Der Geist der Liturgie – von Guardini bis Ratzinger. In: KLÖCKENER, Martin/NAGEL, Eduard/WIRTZ, Hans-Gerd (Hg.), Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Liturgischen Institut, Trier, der Katholischen Akademie Trier und dem Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg/Schweiz, Trier 2002, 92–117.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die scharfsichtigen Bemerkungen in WENZEL, Knut, Vernünftiger Glaube. Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.. In: ders., Religionen und Vernunft, 99–118, 110f., die deutlich machen, dass es dem Denken BENEDIKTS durchaus gerecht würde, „Kant nicht als Gegner, sondern als Partner im Ringen um sowohl die Vernünftigkeit des Glaubens als auch eine verantwortete Glaubensoffenheit der Vernunft zu verstehen“.

für die Vernunft und damit auch jedwede rationale Argumentation unerreichbar ist, auf Mittel der Gewalt angewiesen. Der Kaiser schlussfolgert:

„Gott hat kein Gefallen am Blut ... und nicht vernunftgemäß – nicht ‚σύν λόγῳ‘ – zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann ...“<sup>15</sup>

BENEDIKT XVI. verfolgt diese Linie zwar in seiner Argumentation nicht weiter. Aber vor dem Hintergrund aktueller, v.a. religionsphilosophisch geführter Debatten um das Gewaltpotential des Monotheismus ist es doch bemerkenswert, dass der Papst gerade diesen Einstieg wählt. Der Papst steuert letztlich auf den Leitgedanken der Vorlesung hin: Gott ist wesentlich Logos; er ist seinem Wesen nach Vernunft. Von diesem Fundament her geht die biblische Schöpfungstheologie davon aus, dass Gott durch seinen „Logos“, was eben nicht nur „Vernunft“, sondern auch „Wort“ meint, die Welt erschafft – so der Papst im Anschluss an Joh 1 bzw. Gen 1,1:

„Den ersten Vers der Genesis, den ersten Vers der Heiligen Schrift überhaupt abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: Gott handelt ‚σύν λόγῳ‘, mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft ... Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott, so sagt uns der Evangelist.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Aus Controverse VII 2c wird hier zitiert gemäß BENEDIKT XVI., Universität, 16.

<sup>16</sup> BENEDIKT XVI., Universität, 18.

Die Überlegungen zielen ins Zentrum der biblischen Botschaft und berühren ein grundlegendes Denkproblem aller Theologie: Die Bibel stellt einen Gott vor, der sich in der Geschichte offenbart. Diese Konstellation beinhaltet dreierlei:

(1) Der absolute, unendliche Gott hat eine relative, endliche Wirklichkeit geschaffen, die von ihm ‚verschieden‘ und ‚unabhängig‘ ist.<sup>17</sup>

(2) Im Schöpfungsgeschehen teilt er sich selber mit, da seine Schöpfung ein Lebensraum ist, der durch den Gottes-Logos entsteht.

(3) Gott erkennt diese von ihm verschiedene Wirklichkeit vorbehaltlos an und erhält sie so im Dasein.

Mit (1)–(3) sind grundlegende Überzeugungen des biblisch begründeten Glaubens benannt, um deren genaues Verständnis bzw. Vereinbarkeit untereinander die Theologie in vielfältiger Weise gerungen hat bzw. weiterhin ringt – klassisch etwa im Traktat zum *concursum divinum*, der das Mitwirken Gottes in der Schöpfung, in Natur und Geschichte, und damit auch sein Zusammenwirken mit dem Handeln des Menschen thematisiert.<sup>18</sup> Damit sind eine Fülle von Fragen verbunden, die u.a. die Freiheit des Menschen und die Freiheit Gottes, die Vorsehung, die Eigenschaften Gottes etc. betreffen. Letzten Endes muß sich eine Antwortstrategie, die diese Fragen zu beantworten sucht, immer auch auf das Gottesbild hin befragen lassen, das sie mehr oder weniger explizit zugrunde legt: In der aktuellen religionsphilosophischen bzw. -theologischen Debatte wird diesbezüglich ein Spektrum an Optionen erkennbar, an dessen einem Ende deistische, am anderen pantheistische Konzeptionen zu finden sind. Immer klarer zeigt sich dabei allerdings, dass sich hier höchstens vordergründig der ‚Eine Gott‘ und die ‚Vielen Götter‘ bzw. Monotheismus und wie auch immer gearteter Polytheismus gegenüberstehen. Vielmehr ist die Kernfrage, wie Gott der Eine sein kann und doch Alles, wenn – wie in jüdischem, christlichem und islamischen Monotheismus – an der Unterscheidung von Gott und Welt, biblisch: von Schöpfer und Schöpfung, festgehalten werden soll.<sup>19</sup> Und hier kommt die angedeutete Brisanz des Einleitungsgedankens der Regensburger Vorlesung ins Spiel: Denn be-

<sup>17</sup> Die einfachen Anführungszeichen zeigen an, dass die Klärung der genauen Bedeutung der so markierten Begriffe eben eine zentrale Aufgabe der entsprechenden Denkbemühungen ist.

<sup>18</sup> Vgl. exemplarisch die bündige Beschreibung der Themenstellung in KEHL, Medard, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von MUTSCHLER, Hans-Dieter und SIEVERNICH, Michael*, Freiburg im Breisgau 2006, 246.

<sup>19</sup> Vgl. MÜLLER, Klaus, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 15.

sonders die Zuspitzung auf die Gewaltthematik hat dafür gesorgt, dass die einschlägigen Diskussionsstränge sich über den Katalysator der jüngsten Debatten um den Monotheismus bzw. die Vereinbarkeit von Vernunft und Eingottglaube bis hinein in die breitere Öffentlichkeit ziehen. Eine nicht zuletzt vom Ägyptologen Jan ASSMANN in den letzten Jahren immer wieder vorgetragene Argumentationslinie läuft darauf hinaus, in der angesprochenen „Grenzziehung zwischen Gott und Welt“ erhebliches Gewaltpotential zu lokalisieren: Wenn Schöpfer und Welt wie in Teilen der jüdisch-christlichen Bibel und im Koran voneinander radikal getrennt werden – bis dahin, dass Bilder als irdische Vergegenwärtigungen der Gottheit abgelehnt werden – „zerreißt“, so diese kosmotheologische Position, „das Band zwischen Himmel und Erde, Kosmos und Gesellschaft“: Der Monotheist „vertreibt die Götter aus der Welt und zerstört alle zivilen Ordnungen. Krieg, Raub, Betrug und Gewalt sind die Folge.“<sup>20</sup>

Wo nun die einschlägigen Überlegungen bis auf den harten philosophischen Kern vordringen, wird rasch klar, dass die adäquate Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Metaphysik nicht einfach vorschnell umgangen werden kann. Vor diesem Hintergrund betont Klaus MÜLLER, dass seitens des biblisch begründeten Glaubens an den dreieinen Gott nicht unter Niveau argumentiert werden dürfe. Es gehe nicht einfach nur darum immer wieder neu zu erklären, dass es dem biblischen Monotheismus gar nicht um die Unterscheidung von wahren und falschen Göttern, sondern um die Unterscheidung von frei und unfrei, von gerecht und ungerecht zu tun sei:

„Und zwar verhält sich das deswegen so, weil keine Ethik freischwebend im Raum des Handelns stehen kann. Sie muss, um einigermaßen stabil zu sein, eingebettet werden in eine größere, eine umfassende Geschichte dessen, was ist, in eine Metaphysik, wenn denn erlaubt ist, diesen Terminus in Gebrauch zu nehmen.“<sup>21</sup>

<sup>20</sup> ASSMANN, Jan, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998 (engl. Original: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997) 20. Vgl. auch ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003; ders., *Monotheismus*. In: *Jahrbuch für Politische Theologie* 4 (2002), Monotheismus, 122–132. Zur einschlägigen Debatte – u.a. um ASSMANN'S Thesen – vgl. u.a. das genannte Jahrbuch und WALTER, Peter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), unter Mitarb. von ASSMANN, Jan u.a., Freiburg/Basel/Wien 2005; SÖDING, Thomas (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), unter Mitarb. von ASSMANN, Ernst u.a., Freiburg/Basel/Wien 2003.

<sup>21</sup> MÜLLER, Streit um Gott, 16.

Der Philosoph Dieter HENRICH spitzt diese Verhältnisbestimmung von Ethik und Metaphysik treffend zu:

„Die Erkenntnis der Geltung eines Imperativs oder Wertes kann unterlaufen und ins Schwanken gebracht werden, wenn diese Erkenntnis nicht von einer Weltbeschreibung komplettiert werden kann, innerhalb deren [sic!] verständlich wird, daß etwas unbedingte Geltung, und zwar für mich, haben kann. Diese Weltbeschreibung kann auch nicht einfach nur um der Norm willen angenommen werden. Sie muß schon für sich einleuchten können.“<sup>22</sup>

Zurück zu GUARDINI: Die hier nur (ungebührlich) verknüpft umrissenen religionsphilosophischen und -theologischen Konstellationen spiegeln sich bei ihm liturgietheologisch gewendet unter dem Stichwort „Primat des Logos über das Ethos“ wider: Vor allem in der Liturgie wird nach jüdisch-christlichem Verständnis erfahrbar, dass Gott sich mitten in der Geschichte zeigt, mitten in der Geschichte handelt. Für diesen „Skandalösen Realismus“<sup>23</sup> gilt es theologisch vor dem Forum der Vernunft begründet Rechenschaft abzulegen. Dieser Aufgabe stellen sich derzeit verschiedene theologische und philosophische Projekte, indem sie vor allem die neuzeitlichen Ursprünge dieser Diskussionsstränge um die Einheit und Einung zwischen Gott und Mensch und deren gegenwärtige kontinentale Rezeption in den Mittelpunkt des Interesses stellen<sup>24</sup> und/oder im angelsächsischen Bereich mit z.T. ganz anderen denkerischen Mitteln u.a. Modelle des so genannten „Pantheismus“ diskutieren.<sup>25</sup>

Nun müsste natürlich ausführlicher ausgelotet werden, was der originär liturgiewissenschaftliche Beitrag zu diesen Diskursen sein könnte. Mir ist diesbezüglich für die nachfolgenden Überlegungen nur ein Hinweis wichtig: Ein solcher Beitrag ist jedenfalls unverzichtbar, da es doch um den Gottes-Logos geht, der sich in der Geschichte als liebend gegenwärtig offenbart, und als solcher offenbart sich der Logos nicht zuletzt im Gottesdienst der Kirche. Es ist keineswegs Zufall, dass Papst BENEDIKT in Regensburg – wie oben zitiert – in diesem Zusammenhang auf Röm 12,1 zu sprechen kommt: Die Liturgie

<sup>22</sup> HENRICH, Dieter, *Bewusstes Leben und Metaphysik*. In: ders., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik* (Reclam-U.-B. 18010), Stuttgart 1999, 194–216, 213.

<sup>23</sup> Vgl. RATZINGER, Joseph, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte* (Urfelder Texte 4), Bad Tölz 2005.

<sup>24</sup> Vgl. MÜLLER, Streit um Gott, 12, und das gesamte Werk als einen entsprechenden Versuch.

<sup>25</sup> Vgl. dazu exemplarisch CLAYTON, Philip/PEACOCKE, Arthur (Eds.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids/Cambridge 2004.

im engeren Sinne bzw. der Bereich der *lex orandi* ist immer untrennbar verwiesen auf den „Gottesdienst im Alltag der Welt“ (Ernst KÄSEMANN)<sup>26</sup> bzw. die *lex bene operandi* und umgekehrt – oder mit anderen Worten: Liturgie und Diakonie stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Auf diesen Zusammenhang ist in jüngerer Zeit immer wieder hingewiesen worden.<sup>27</sup> Dennoch kann der Primat des Logos vor dem Ethos aus den angedeuteten Gründen nicht leichtfertig umgangen werden. Die Liturgie darf von ihrem Wesen her nicht für irgendein Ziel, das außerhalb ihrer liegt, verzweckt werden – und sei dieses Ziel noch so hehr. Dazu nochmals GUARDINI:

„Die Liturgie weist einen Zug auf, der sie besonders sittlich ernst veranlagten, tatkräftigen Naturen fremd macht: das ist ihre eigentümliche Stellung zur Sittenordnung.

Vor allem vermissen solche in der Liturgie eines: ihr Sittenleben hat nicht viel unmittelbare Beziehungen zum wirklichen Leben des Alltags. Sie bietet dem täglichen Streben und Kämpfen keine einfachhin in die Tat umsetzbaren Antriebe und aus erster Hand verwertbaren Gedanken. Ihr eignet eine gewisse Zurückgezogenheit, ein gewisser Abstand vom wirklichen, weltlichen Leben; sie vollzieht sich im feierlichen und stets etwas weltentrückten Bezirk des Heiligtums. Es besteht ein Gegensatz ... zwischen dem kräftigen Wirklichkeitssinn unserer Tage und der edel gemessenen Gedanken- und Willenswelt der Liturgie in ihren vornehmen, abgeklärten Formen.

Daher kann man, was die Liturgie bietet, nicht ohne weiteres zur Tat machen ... Der Liturgie ... ist es vor allem darum zu tun, die grundlegende christliche Gesinnung zu schaffen. Sie will den Menschen dahin bringen, daß er sich in die rechte, wesenhafte Ordnung zu Gott stelle, er in Anbetung, Gottesverehrung, Glauben und Liebe, Buß- und Opfervesinnung innerlich ‚recht‘ werde. Kommt er dann in die Lage zu handeln, so wird er aus jener Gesinnung heraus auch tun was recht ist.“<sup>28</sup>

Mit der Liturgiekonstitution gesagt: Jede theologische Reflexion auf das genannte dialektische Verhältnis von Liturgie und Diakonie wird zu beachten haben, dass die explizite Anbetung Gottes *um seiner selbst willen*, dass also

<sup>26</sup> Vgl. KÄSEMANN, Ernst, Gottesdienst im Alltag der Welt. In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, Göttingen 1964, 198–204.

<sup>27</sup> Vgl. exemplarisch die Beiträge des Sammelbandes KRANEMANN, Benedikt/STERNBERG, Thomas/ZÄHNER, Walter (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie (QD 218), Freiburg im Br. 2006 (Literatur!).

<sup>28</sup> GUARDINI, Geist der Liturgie, 79f.

die Liturgie „der Höhepunkt“ ist, „dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). Doch genau in einer so verfassten Liturgie selber liegt der letzte Grund dafür, dass sich das Tun der Kirche gerade nicht im rituellen Gottesdienst erschöpfen kann. Denn es liegt im Wesen Gottes, den die Kirche in der Liturgie mit Lobpreis, Dank und Bitte anbetend feiert, zugleich Vernunft *und* Liebe zu sein. Deshalb treibt die Liturgie „die Gläubigen an, dass sie, mit den ‚österlichen Geheimnissen‘ gesättigt, ‚in Liebe eines Herzens sind‘; sie betet, dass sie ‚im Leben festhalten, was sie im Glauben empfangen haben‘; wenn der Bund Gottes mit den Menschen in der Feier der Eucharistie neu bekräftigt wird, werden die Gläubigen von der drängenden Liebe Christi angezogen und entzündet. Aus der Liturgie, besonders aus der Eucharistie, fließt uns wie aus einer Quelle die Gnade zu; in höchstem Maß werden in Christus die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes verwirklicht, auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt.“ (ebd.). Liturgie ist Feier des Christus-Mysteriums, das sich im Pascha-Mysterium ‚verdichtet‘; sie ist Feier des Gottes-Logos, der sich restlos in Liebe für die Menschen entäußert, und dessen Weg durch Leiden, Sterben und Tod hindurch zur Auferweckung und Erhöhung beim Vater führt. Wo die Menschen diese Liebe zu leben vermögen, geschieht dies aufgrund ihrer Eingliederung in das Sein des Gottes-Logos, wie sie sich in der Taufe und dann in jeder Feier des Herrenmahles vollzieht (vgl. besonders SC 5 und 6). Das Ethos erwächst aus der Teilhabe am Logos! Darin liegt die religionstheologisch und -philosophisch hoch bedeutsame Sinnspitze eines mystagogischen Zugangs zur Feier des Gottesdienstes.

## 1 Zwei Mystagogiebegriffe

Von den bisher angestellten Überlegungen her kommt im Grunde keine theologische Reflexion auf die Liturgie umhin, sich in einem bestimmten Sinne als *mystagogisches* Unternehmen zu verstehen: Ziel muss eine Hinführung zum gefeierten Mysterium sein. Im Hinblick auf liturgische Bildung formuliert: Gleich, welche konkrete Form liturgische Bildung jeweils annimmt – letztlich geht es darum, die ‚Ein-bildung‘ der Getauften in das Pascha-Mysterium, in den liebenden Gott-Logos zu fördern. Andererseits muss dabei auch im Blick bleiben, dass solche Bildungsprozesse beim konkreten Leben der Menschen ansetzen: sowohl hinsichtlich der Verfassung, in der sie in das gottesdienstliche Geschehen eintreten, als auch hinsichtlich des Übergangs aus der rituellen Feier heraus in die alltäglichen Handlungsvollzüge. Diese Zusammenhänge sind bereits verschiedentlich liturgietheologisch bedacht

worden.<sup>29</sup> Mir geht es im Folgenden darum, sie von der Komplexität mystagogischen Handelns her zu bedenken. Dazu werde ich in einem *ersten Schritt* auf ein bestimmtes Mystagogieverständnis der Alten Kirche eingehen. In einem *zweiten Schritt* stelle ich diesem aus liturgietheologischer Sicht ‚klassischen‘ Ansatz den Mystagogiebegriff entgegen, wie er sich in der Praktischen Theologie im Anschluss an Karl RAHNER etabliert hat, um schließlich in einem *dritten und letzten Schritt* eine Art Synthese zu versuchen bzw. exemplarische Schlussfolgerungen zu benennen, die sich aus den vorangehenden Überlegungen für eine mystagogisch verstandene liturgische Bildung heute ergeben. Die These (T), die ich dabei zu erhärten suche, ist zweiteilig:

(T1) In der liturgiewissenschaftlichen Diskussion über liturgische Bildung wird derzeit v. a. ein Mystagogiebegriff favorisiert, der unter „Mystagogie“ – im Anschluss an die Alte Kirche – eine Liturgie begleitende Erschließung des Wesens und der Bedeutung des Gottesdienstes versteht. Mystagogie in diesem Sinne strebt eine Bewusstseinsweiterung (Olaf RICHTER) der kirchlichen Feiergemeinde bzgl. der gottesdienstlichen Praxis an.

(T2) Da heutige liturgische Bildung in unserem sozio-kulturellen Kontext immer weniger darauf bauen kann, dass sich die gottesdienstlichen Handlungsvollzüge, auf die sie sich auslegend bezieht, im Leben der Menschen quasi ‚automatisch‘ vorkommen, kann sie nicht isoliert von religiöser Bildung insgesamt betrieben werden. Liturgische Mystagogie muss um ihrer selbst willen Elemente einer Mystagogie aufnehmen, die im Sinne Karl RAHNERs in den vielfältigen Grunderfahrungen menschlichen Lebens Gott als innerstes Geheimnis alles Lebendigen zu entdecken hilft. Dies macht insgesamt die Förderung eines integrativen Ansatzes in der pastoralen Theorie wie Praxis notwendig, in dem sich die Grunddimensionen kirchlichen Handelns – Liturgie, Diakonie und Martyrie – bzw. die Hinführung auf diese Grundvollzüge auf das Engste miteinander verzahnen.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Exemplarisch sei lediglich der Entwurf einer liturgical theology von Aidan KAVANAGH genannt: KAVANAGH versteht den liturgischen Vollzug als *adjustment* – Neuausrichtung durch die Begegnung mit der Gnade und Heilszusage Gottes, die sich im Alltag auszuweisen hat (vgl. KAVANAGH, Aidan, *On liturgical Theology*, New York 1985, 74f.). Vgl. zur Formierung des menschlichen Lebens durch den Gottesdienst auch die grundlegende Studie WANNENWETSCH, Bernd, *Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger*, Stuttgart u.a. 1997; ders., *Die ethische Dimension des Gottesdienstes*. In: KLOCKENER, Martin u.a. (Hg.), *Theologie des Gottesdienstes* (GdK Bd. 2), Regensburg 2008, 359–401.

<sup>30</sup> Die nachfolgenden Überlegungen wurden im Wesentlichen am 25.04.2007 unter dem Titel „'Mystagogie' im Kontext liturgischer Bildung: Überlegungen zu einem (wieder) aktuellen Begriff“ in einem öffentlichen Vortrag an der Theologischen Fakultät Fulda präsentiert. Ein einschlägiger Sammelband – HAUNERLAND, Winfried/SABERSCHINSKY, Alexander, *Liturgie und Mystagogie*, Deutsches Liturgisches Institut Trier 2007 – ist erst nach diesem Vortrag erschienen. Allerdings

### 1.1 „Mystagogie,“: das Verständnis der Alten Kirche

Die Liturgiekonstitution spricht in Abschnitt 7 u.a. davon, dass in der Liturgie „durch sinnenfällige Zeichen ... die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt“ werde. So werde „vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.“ Gleich zu Beginn der Konstitution wird zudem sehr grundlegend und programmatisch ausgesagt, dass die Liturgie ein Zusammenspiel sichtbarer und unsichtbarer Güter ist:

„In der Liturgie ... ‚vollzieht sich‘ ‚das Werk unserer Erlösung‘, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird, der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet“<sup>31</sup>.

Diesen Aussagen liegt offensichtlich eine Vorstellung zugrunde, gemäß der die Liturgie ein Zusammenspiel sinnlich wahrnehmbarer und eben nicht wahrnehmbarer Ereignisse darstellt. Anders gesagt: Der menschlichen Seite obliegt hier das Operieren mit raum-zeitlich gebundenen Zeichen; die göttliche Seite ist Garant dafür, dass die Zeichen tatsächlich *Zeichen* sind, also auf etwas von ihnen Verschiedenes verweisen (wie auch immer das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem genauer zu denken sein mag). Wie das letzte Zitat aus SC sagt, genügt sich die Liturgie dabei keineswegs selbst. Die gottesdienstliche Feier will dazu beitragen, dass die gesamte Existenz der Gläubigen umgeprägt und Zeichen des Mysteriums Christi wird; darin besteht das eigentliche Wesen der wahren Kirche.<sup>32</sup>

---

finden sich dort – v.a. in den Beiträgen von Winfried HAUNERLAND und Monika SCHEIDLER – der Sache nach ähnliche Ausführungen. Ich erlaube mir dennoch, die in Fulda vorgestellten Gedanken hier weitgehend unverändert vorzulegen, weil ich meine, den ein oder anderen neuen Akzent setzen zu können, und verweise an entsprechenden Stellen auf den genannten Band. – In diesem Zusammenhang danke ich auch Herrn Prof. Winfried HAUNERLAND, München, und Herrn Prof. Benedikt KRANEMANN, Erfurt, die mir seinerzeit wertvolle Hinweise zum Manuskript des Vortrags gegeben haben.

<sup>31</sup> SC Nr. 2.

<sup>32</sup> Vgl. neben der Nr. 7 auch SC Nr. 21.

*Mystagogie bei Cyrill von Jerusalem*

Hinter einer solchen Konzeption steht – wenn die Liturgiekonstitution diesen Begriff auch nicht direkt gebraucht – ein Verständnis von Mystagogie, wie es die Alte Kirche entwickelt hat. Das wird deutlich, wenn die Definition von „Mystagogie“ im Katechismus der Katholischen Kirche beachtet wird:

„Die liturgische Katechese möchte in das Mysterium Christi einführen (sie ist „Mystagogie“), indem sie vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Bezeichnenden zum Bezeichneten, von den „Sakramenten“ zu den „Mysterien“ schreitet.“<sup>33</sup>

Mit einem einschlägigen Lexikonartikel lässt sich die Sache so auf den Punkt bringen: Mystagogie „(wörtl.: ‚Geleit in die Geheimnisse‘) ist eine der Grundvorstellungen der *antiken Mysterienreligionen*, nach der die Mysten durch den Kult in verborgene Wirklichkeiten eingeführt werden müssen“<sup>34</sup>. Spätantik verbinden sich aber kultisches und deutendes Moment in unterschiedlichen Konzeptionen.<sup>35</sup> Der Katechismus schließt daran an, dass in der Alten Kirche – seit dem 4. Jahrhundert Taufe, Eucharistie bzw. deren Einsetzung sowie die Ordination als Mysterien und die sie betreffenden Predigten an die Neugetauften als Mystagogie bezeichnet worden sind.<sup>36</sup> Dies geschah wohl weniger aufgrund der kultischen Parallelen, als vielmehr mittels einer Ausweitung der Praxis deutender Aktivitäten auf die Sakramente.

Angesichts der erheblichen Unterschiede zwischen den Grundkonzeptionen solcher Mystagogie, wie sie in den Quellen aufscheinen<sup>37</sup>, ist zu betonen, dass im Folgenden nur ein bestimmter Typus mystagogischer Liturgiekatechese in den Blick genommen wird: die Form der postbaptismalen Sakramenten Katechese.<sup>38</sup> Ich betrachte exemplarisch mystagogische Katechesen aus dem 4. Jahrhundert, die traditionell Bischof CYRILL VON JERUSALEM zuge-

<sup>33</sup> KKK Nr. 1075.

<sup>34</sup> WOLLBOLD, Andreas, Art. „Mystagogie. I. Systematisch-theologisch“. In: *3LThK* Bd. 7, Sp. 570f., 570.

<sup>35</sup> „Doch M.[ystagogie] bez. neben dem kult. auch ein deutendes Moment: zunächst als Kultmythos, später als Allegorese für Wachstum u. Vergehen u. andere Naturvorgänge u. schließlich im Anschluß an Platon als metaphys. Allegorie (so auch in Orphik u. Hermetik als ‚Lese-Mysterien‘). Als Geleit in verborgene göttl. Wirklichkeiten haben auch jüdisch-apokal. u. gnost. Lehren einen mystagog. Charakter.“ (WOLLBOLD, „Mystagogie“, 570).

<sup>36</sup> Vgl. jetzt auch zur Entwicklung des Gottesdienstes in der Alten Kirche die an Eucharistie, Taufe und Buße orientierte Darstellung FÜRST, Alfons, *Die Liturgie der Alten Kirche. Theologie und Geschichte*, Münster 2008.

<sup>37</sup> Vgl. JACOB, Christoph, *Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche*. In: *ThPh* 66 (1991) 75–89.

<sup>38</sup> Vgl. dazu auch KNUPP, Josef, *Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus* (Benediktbeurer Studien 4), München 1995, bes. 5–22.

schrieben werden.<sup>39</sup> Im Fall der Jerusalemer Gemeinde zur Zeit CYRILLS oblag dem Ortsbischof zum einen die Einführung in den Glauben anhand der einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses und die Vorbereitung auf die Taufe. Zum anderen hält er in der Osterwoche Liturgiekatechesen, d. h.: nach der Aufnahme neuer Glieder in die Kirche, die in der Regel in der Osternacht stattfand. Diese Katechesen haben zum Ziel, die bereits gefeierten Sakramente bzw. Mysterien tiefer zu erschließen, also zu den Mysterien hinzuführen. Sie sind in dem Sinne *mystagogisch*, dass sie erst dann erfolgen, wenn die Taufbewerber/-innen sowie mit ihnen die gesamte Gemeinde den Ritus und die ganze Liturgie bereits miterlebt haben. CYRILL skizziert das Programm dieser mystagogischen Einführungen am Ende seiner letzten Katechese, die er *vor* der Taufe für die φωτιζόμενοι – die Erleuchteten gehalten hat<sup>40</sup>:

ἐν αἷς πάλιν περὶ ἐκάστου τῶν γεγενημένων, διδαχθήσεσθε τὰς αἰτίας, ἐκ Παλαιᾶς δὲ καὶ Καινῆς Διαθήκης λήψεσθε τὰς ἀποδείξεις ...

In demselben [Unterricht ab Ostermo. n. d. Messe; S.W.] werdet ihr über die *Gründe* jeder einzelnen Handlung belehrt werden, und ihr werdet die *Belege aus den Schriften des Alten und Neuen Bundes* erhalten.

Die acht Tage nach Ostern dienen demnach dazu, die „Gründe – αἰτίας“ dessen, was zuvor geschehen ist, darzulegen. Außerdem werden als „Belege aus den Schriften“ im Einzelnen – wie es im nachfolgenden, hier nicht mehr abgedruckten Text heißt – die biblischen Vorbilder der Apotaxis (der Absage an das Böse), der Taufe, der Besiegelung und Eucharistie eingeführt und erläutert. – Die erste mystagogische Katechese knüpft an diesen letzten Aus-

<sup>39</sup> Die viel diskutierte Verfasserfrage ist hier nicht weiter von Belang. Vgl. dazu RÖWEKAMP, Georg, Einleitung. In: CYRILL VON JERUSALEM, *Mystagogicae Catecheses – Mystagogische Katechesen* (griechisch – deutsch), übers. und eingel. von RÖWEKAMP, Georg (FC Bd. 7), Freiburg im Breisgau u.a. 1992, 7–91, 8–15. – Eine sehr kompakte Darstellung der mystagogischen Praxis der Alten Kirche am Beispiel von JOHANNES CHRYSOSTOMUS liefert jetzt KACZYNSKI, *Mystagogie*.

<sup>40</sup> *Cat. 18,33* (PG 33, 1056AB). Ich verwende folgende Edition bzw. Übersetzung: *Procatechesis et Catacheses illuminandorum*: HIEROSOLYMITANUS, *Procatechesis et Catacheses illuminandorum*. In: *Sancti Patris Nostri Cyrilli Hierosolymitarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, 2 Bd.e, hrsg. von REISCHL, Wilhelm K./RUPP, Joseph Reprogr. Nachdr. d. Ausg. München 1848-1860, Hildesheim 1967, Bd. 2, 1–343; *Des heiligen CYRILLUS Bischofs von Jerusalem Katechesen*, übers. von HAEUSER, Philipp (BKV<sup>2</sup> 41), München 1922, 16–360 (einleitende Katechese und Katechese an die Täuflinge 1–18; Übers. Hier leicht verändert durch S. W.!).

führungen des Bischofs vor Ostern unmittelbar an, indem CYRILL begründet, warum erst jetzt von der Initiationsliturgie die Rede sein kann<sup>41</sup>:

Ἐπόθουν ὑμῖν καὶ πάλαι, ὧ γνήσια καὶ ἐπιπόθητα τῆς Ἐκκλησίας τέκνα, περὶ τῶν πνευματικῶν τούτων καὶ ἐπουρανίων διαλεχθῆναι μυστηρίων. Ἀλλ' ἐπειδὴ σαφῶς ἠπιστάμην ὄψιν ἀκοῆς πολλῶ πιστοτέραν εἶναι, ἀνέμενον τὸν παρόντα καιρὸν, ὅπως εὐπροσαγωγότερους ὑμᾶς περὶ τῶν λεγομένων ἐκ ταύτης λαβῶν τῆς ἐσπέρας εἰς τὸν φωτεινότερον καὶ εὐωδέστερον λειμῶνα τοῦδε τοῦ παραδείσου χειραγωγήσω. Ἄλλως δὲ καὶ χωρητικοὶ τῶν θειοτέρων κατέστητε μυστηρίων, τοῦ θείου καὶ ζωοποιοῦ βαπτίσματος. Ἐπεὶ τοίνυν λοιπὸν τῶν ἐντελεστέρων δεῖ μαθημάτων παρατιθέναι τράπεζαν, φέρε ταῦτα ὑμᾶς ἀκριβῶς παιδεύσωμεν, ἵνα εἰδῆτε τὴν ἔμφασιν τὴν πρὸς ὑμῶν κατ' ἐκείνην γενομένην τοῦ βαπτίσματος τὴν ἐσπέραν.

Ihr wahren und ersehnten Kinder der Kirche! Schon lange wollte ich euch diese geistlichen, himmlischen Mysterien erläutern. Weil ich aber sehr genau wusste, daß Sehen viel überzeugender ist als Hören, habe ich den jetzigen Zeitpunkt abgewartet. Durch die Erfahrung des (Tauf)abends seid ihr sehr viel empfänglicher für das, was zu sagen ist. So will ich euch nun an der Hand zur leuchtenden und duftenden Wiese des Paradieses führen. Ihr seid ja nun in der Lage, göttliche Mysterien zu verstehen – nämlich die der göttlichen, lebenspendenden Taufe. Da jetzt also der Tisch der vollkommeneren Lehren gedeckt werden muß nun, so wollen wir euch genau unterrichten, damit ihr den Sinn dessen einseht, was an jenem Abend der Taufe mit euch geschehen ist.

Die Taufbewerber sind gemäß der Überzeugung, die dem mystagogischen Ansatz zugrunde liegt, erst dann, wenn sich die christliche Initiation tatsächlich an ihnen vollzogen hat, „χωρητικοί – dazu in der Lage“, „göttlichere Mysterien zu verstehen“: die Mysterien der „göttlichen, Leben spendenden Taufe“. Ein Ungetaufter ist dementsprechend für die bischöflichen Auslegungen nicht disponiert.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> *Cat. myst.* I,1 (Edition RÖWEKAMP SS. 95–97).

<sup>42</sup> Vgl. dazu auch *Itin. Egeriae* 47,2: „Illa enim hora catechumenus nullus accedet ad Anastase; tantum neofiti et fideles, qui volunt audire misteria, in Anastase in-strant. Clauduntur autem ostia, ne quis catechumenus se dirigat.“ (zit. nach: EGERIA, *Itinerarium – Reisebericht*, übersetzt und eingeleitet von RÖWEKAMP, Georg (FC Bd. 20), Freiburg im Breisgau u.a. 1995, 302); und bei AMBROSIIUS: *Sacr.* I,1 (CSEL 73, 15, 1/6, Edition FALLER); *Myst.* I,2 (CSEL 73, 89, 6/11, Edition FALLER).

Im Folgenden seien exemplarisch ein paar wenige Hinweise v.a. zu CYRILLs erster und zweiter Katechese gegeben, um ihren Charakter zu verdeutlichen. CYRILL lädt die Zuhörenden ein, den Weg der Neugetauften noch einmal, diesmal im Geiste, nachzuvollziehen. Das war für die Gemeinde auch deshalb interessant, da sie beim eigentlichen Taufakt gar nicht anwesend war: Zwar begann die jährliche Ostervigil am Abend des Karsamstags mit allen gemeinsam in der Anastasis der Grabeskirche, wo ein Vespertagesdienst gehalten wurde. Darauf folgte das Lucernarium, eine Lichtfeier, bei der zahllose Kerzen angezündet wurden. Doch anschließend fand die eigentliche Vigil in der Basilika statt, während parallel dazu im angrenzenden Baptisterium die Taufe durchgeführt wurde.<sup>43</sup> Die *erste Katechese* setzt bei dem Zeitpunkt an, zu dem die Täuflinge die Vorhalle des Baptisteriums betraten. Hier erfolgt die äußerst dramatisch gestaltete Absage an den Satan bzw. die Zusage an Christus. Die Täuflinge vollziehen einen Herrschaftswechsel, den der Mystagoge v.a. auf dem Hintergrund der Exoduserfahrung Israels deutet.<sup>44</sup> Nach diesem ersten Akt betreten die Täuflinge das „innere Haus“, das „Allerheiligste“.<sup>45</sup> Hier findet die präbaptismale Salbung statt, die in der *zweiten Katechese* behandelt wird. Wiederum steht ein äußerer Vorgang – das Ablegen der Kleider – für ein inneres Geschehen: Mit dem Gewand wird symbolisch der alte Mensch mit seinen Werken ausgezogen.<sup>46</sup> CYRILL bringt dies –

<sup>43</sup> Vgl. hierzu die Skizzen der Grabeskirche bzw. ihres Grundrisses in: KRÜGER, Jürgen, Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg 2000, 47f. bzw. in Edition RÖWEKAMP, 22. Der genaue Standort des Baptisteriums zur Zeit CYRILLs ist allerdings umstritten. – Für die Jerusalemer Liturgie der Ostervigil ist v.a. heranzuziehen: *Itin. Eger.* 38,1–2 (Edition RÖWEKAMP, SS. 278f.). Außerdem sind die von RENOUX und TRACHNISCHVILI editierten Jerusalemer Lektionare zu beachten. Eine entsprechende Darstellung findet sich in: BERTONIÈRE, Gabriel, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OrChrA 193), Rom 1972, 21–65. Zu Fragen nach der Entwicklung des frühkirchlichen Osterfestes insgesamt vgl. auch: AUF DER MAUR, Hansjörg, Die Osterfeier in der alten Kirche. Aus dem Nachlaß herausgegeben von MESSNER, Reinhard und SCHÖPF, Wolfgang G. Mit einem Beitrag von LEONHARD, Clemens (Reihe: Liturgica Oenipontana Bd. 2), Münster 2003; LEONHARD, Clemens, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*. Open Questions in Current Research (Studia Judaica/Forschungen zur Wissenschaft des Judentums), Berlin/New York 2006.

<sup>44</sup> Vgl. *Cat. Myst.* 1,2,3 (Edition RÖWEKAMP, SS. 96–99). Vgl. zum Verständnis der Taufe in der Alten Kirche jetzt insgesamt neben der älteren einschlägigen Literatur auch LANGE, Christian, Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche. In: ders./LEONHARD, Clemens/OLBRICH, Ralph (Hg.), *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*, Darmstadt 2008, 1–28, speziell zur Taufe bei „Pseudo-Cyrrill“ 15–18. Zum Motiv des Herrschaftswechsels vgl. auch MESSNER, Liturgiewissenschaft, 72–78.

<sup>45</sup> Vgl. *Cat. Myst.*, 2,1; 1,11 (Edition RÖWEKAMP, SS. 108–113).

<sup>46</sup> Vgl. *Cat. Myst.*, 2,2 (Edition RÖWEKAMP, SS. 112f.).

im Anschluss an ORIGENES<sup>47</sup> – u.a. mit Christi Entblößung am Kreuz in Verbindung: Hier hat Jesus alles, was ihn noch von einem erlösten Dasein trennt, abgelegt. Der Täufling ahmt dies nach und wird so endgültig frei von allen Mächten und Gewalten, die ihn vom paradiesischen Urzustand trennen. Er ahmt Adam nach, der nackt war, doch zugleich frei und ohne Scham.<sup>48</sup> Die anschließende Ganzkörpersalbung soll reinigen und vor einem Rückfall in den alten, abgelegten Zustand schützen.

Schon an dieser Stelle wird zum einen deutlich, dass im antiochenischen Raum die Taufe am Ende des vierten Jahrhunderts eine grundlegend neue Interpretation erhält: Wurde sie zuvor v. a. als eine Wiedergeburt gesehen, wird die Taufe jetzt *erstens* im Anschluss an Röm 6 als tatsächlicher Nachvollzug des Todes und der Auferstehung Jesu Christi verstanden.<sup>49</sup> *Zweitens* wird die Taufe Christi im Jordan zunehmend Vorbild der christlichen Taufe. So heißt es in der *dritten Katechese*<sup>50</sup>:

Εἰς Χριστὸν βαπτισμένοι καὶ Χριστὸν ἐνδυσάμενοι σύμμορφοι γεγόνατε τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Προορίσας γὰρ ἡμᾶς ὁ Θεὸς εἰς υἰοθεσίαν, συμμόρφους ἐποίησε τοῦ σώματος τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ.

Μέτοχοι οὖν τοῦ Χριστοῦ γενόμενοι, χριστοὶ εἰκότως καλεῖσθε, καὶ περὶ ὑμῶν ἔλεγεν ὁ Θεός: „Μὴ ἄπτεσθε τῶν χριστῶν μου.“

Χριστοὶ δὲ γεγόνατε, τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸ ἀντίτυπον δεξάμενοι, καὶ πάντα εἰκονικῶς ἐφ' ὑμῶν γεγένηται, ἐπειδὴ εἰκόνες ἐστὲ Χριστοῦ. Κάκεινος μὲν ἐν Ἰορδάνῃ λουσά-

Ihr seid in Christus hineingetauft und habt Christus angezogen (Gal 3,27). So seid ihr dem Sohn Gottes gleichgestaltet worden (Röm 8,29). Denn Gott hat uns zur Kindschaft vorherbestimmt (Eph 1,5) und dem Herrlichkeitsleib Christi gleichgestaltet (vgl. Phil 3,21). Da ihr also Teilhaber Christi geworden seid, werdet ihr auch zu Recht „Christus“ [so die Ausgabe RÖWEKAMP mit Bezug auf Ps 104,15 LXX; besser vielleicht im Blick auf den liturgischen Vollzug: „Gesalbte“] genannt. Über euch sagte Gott: „Rührt meine Gesalbten nicht an!“ (Ps 105,15: LXX Ps 104,15). Gesalbte seid ihr dadurch geworden, daß ihr das Abbild des Heiligen Geistes empfangt. Alles ist bildlich an euch geschehen, weil ihr Bilder Christi seid.

<sup>47</sup> Vgl. ORIGENES, *Comm. in Io.* 20,36 (SCh 290, 318, 42–48); ders., *Comm. in Mt.* 12,25 (GCS 40, 126, 30–127,4).

<sup>48</sup> Vgl. *Cat. Myst.*, 2,2.

<sup>49</sup> Vgl. neben der zitierten Stelle auch *Cat. Myst.*, 3,2.

<sup>50</sup> *Cat. Myst.*, 3,1; vgl. auch 3.2 (Edition RÖWEKAMP, 123–127).

μενος ποταμῷ καὶ τῶν χρώτων τῆς θεότητος μεταδούς τοῖς ὕδασιν, ἀνέβαινεν ἐκ τούτων, καὶ Πνεύματος ἁγίου οὐσιώδης ἐπιφοίτησις αὐτῷ ἐγένετο, τῷ ὁμοίῳ ἐπαναπαυομένῳ τοῦ ὁμοίου. *Καὶ ὑμῖν ὁμοίως ...*

Nachdem jener sich nämlich im Jordanfluss gereinigt hatte und den Wassern vom Wohlgeruch seiner Gottheit mitgegeben hatte, stieg er aus diesen heraus und erlebte, dass der Heilige Geist auf ihn herabkam. So ruhte Gleiches auf Gleichem. So auch bei euch ...

Von hier her wird klar, warum die präbaptismale Salbung – anders als früher, als das Taufbecken im Anschluss an das Gespräch Jesu mit Nikodemus (vgl. Joh 3,1–13) als Mutterschoß interpretiert wurde – nicht mehr als Gabe des Heiligen Geistes gedeutet werden konnte.<sup>51</sup> Denn der Geist hätte ansonsten den Menschen beim symbolischen Nachvollzug des Sterbens Christi ja wieder verlassen. Gemäß dem Modellfall der Taufe Christi im Jordan kommt der Geist erst nach der Wassertaufe in Verbindung mit einer postbaptismalen Salbung herab<sup>52</sup>:

Καὶ ὡσπερ Χριστὸς ἀληθῶς ἐσταυροῦτο καὶ ἐθάπτετο καὶ ἠγείρετο, ὑμεῖς δὲ κατὰ τὸ βάπτισμα ἐν ὁμοιώματι καὶ συσταυρωθῆναι καὶ συνταφῆναι καὶ συναναστῆναι αὐτῷ καταξιούσθε, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ χρίσματος. Ἐκεῖνος ἐλαίῳ νοητῷ ἀγαλλιάσεως ἐχρίετο, τοῦτ' ἐστὶ Πνεύματι ἁγίῳ, ἀγαλλιάσεως καλουμένῳ ἐλαίῳ, διὰ τὸ αἷτιον αὐτὸ τῆς πνευματικῆς ἀγαλλιάσεως τυγχάνειν ὑμεῖς δὲ μύρῳ ἐχρίσθητε, κοινῶν καὶ μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γενόμενοι.

Christus ist wirklich gekreuzigt und begraben worden und auferstanden; euch wird bei der Taufe die Würde zuteil, im Gleichbild mit gekreuzigt und mit begraben zu werden und mit aufzuerstehen.

So ist es jetzt auch bei der Salbung: Jener wurde mit geistigem Öl der Freude gesalbt, das heißt mit Heiligem Geist, der Öl der Freude genannt wird, weil es ja die Ursache geistlicher Freude ist. Ihr aber wurdet mit Myron gesalbt und wurdet so Teilhaber und Gefährten Christi.

<sup>51</sup> Gemäß dem ursprünglichen Verständnis im syrischen Raum war die Taufe eine neue Geburt, eine Adoption, die Anteil an Christus schenkt, an seinem König- und Priestertum. Dementsprechend wurde diese Salbung verstanden als Königssalbung bzw. Geistverleihung – eine Deutung, die sich in Jerusalem von der Neuinterpretation des Wassertaufakts verbietet. CYRILLUS Auslegungen sind an der entsprechenden Stelle auch schwankend. Vgl. *Cat. Myst.*, 2,3 und dazu RÖWEKAMP, Einleitung, 30; LANGE, Christliche Initiation, 16, und zur frühen syrischen Deutung ebd., 10f.

<sup>52</sup> *Cat. Myst.*, 3,2 (Edition RÖWEKAMP, 126f.). Vgl. die Begründung dieser Deutung über alttestamentliche Vorbilder in 3,6.

Der Kern des Ritengefüges, das bei CYRILL mystagogisch ausgedeutet wird, besteht also aus präbaptismaler Salbung als Abschluss der taufvorbereitenden Riten – Wassertaufe als Nachvollzug des Todes und der Auferstehung Jesu Christi nach Röm 6 – postbaptismaler Salbung als Zeichenhandlung, mit der die Gabe des Heiligen Geistes verbunden ist.

Ohne den Details dieser Konzeption weiter nachzugehen, lässt sich feststellen, dass das Sakrament als ein umfassender Vorgang der Bildwerdung verstanden wird: Christus ist der neue Adam (vgl. Röm 5,14; 1 Kor 15,22.45). Er ist das durch keine Sünde getrübt Bild des unsichtbaren Gottes. Indem sich im liturgischen Handeln bildhaft die Taufe Jesu, sein Sterben und sein Auferstehen im Modus des Symbols am Menschen ereignen, wird der Getaufte in Jesus Christus ‚eingebildet‘, in ihn, der in Person εἰκόων Gottes ist. So wird in 2 Kor 4,4 in geradezu johanneischem Duktus die δόξα (‚Herrlichkeit‘, ‚Machtglanz‘) Christi, die das Evangelium vermittelt, dadurch näher erläutert, dass Paulus Christus als das Bild Gottes bezeichnet. Die δόξα Christi ist demnach vollkommen transparent auf die δόξα Gottes hin. Im Hymnus Kol 1,13ff. wird noch weitergehend der anhand der Tauf liturgie angedeutete Zusammenhang hergestellt: Nicht nur ist Christus, der uns der Macht der Finsternis entrissen hat (vgl. Kol 1,13), „Bild des unsichtbaren Gottes“ (1,15); vielmehr ist in ihm und auf ihn hin alles geschaffen (vgl. VV. 15–17) und hat insofern an dieser Bildhaftigkeit teil.<sup>53</sup> Mittels der Eingliederung in den „neuen Adam“, wie sie in der Taufe geschieht, erstrahlt dann die ursprüngliche Würde des Menschen als Gottes Ebenbild (vgl. Gen 1,27) in neuem Glanz. EPHRAEM DER SYRER (ca. 306–373) schreibt hierzu in seinen *Hymni de Virginitate*:

„Mit sichtbaren Farben wird das Königsbild geformt, und mit sichtbarem Öl wird geformt das unsichtbare Bild unseres unsichtbaren Königs. In den Gezeichneten der Taufe, die sie in ihrem Schoß empfängt, wird das Bild des ersten Adam, das verdarb, umgeformt zu dem neuen Bild; und [die Taufe] gebiert sie in den dreifachen Wehen der drei preiswürdigen Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“.<sup>54</sup>

Wie dieser sakramentale ‚Bildungsprozess‘ im Einzelnen vor sich geht, lässt sich z.B. am Akt der Wassertaufe zeigen, den CYRILL wie folgt erläutert<sup>55</sup>:

<sup>53</sup> Hansjürgen VERWEYEN wertet den Gedanken der Bildwerdung v.a. vom späten FICHTE her fundamentaltheologisch konsequent aus. Vgl. VERWEYEN, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg <sup>4</sup>2002, bes. 151–185, für seine Bezugnahme auf die beiden genannten Schriftstellen: 156.

<sup>54</sup> *HdVirg.* 7,5; hier zit. n. LANGE, Christliche Initiation, 11.

<sup>55</sup> Vgl. *Cat. Myst.*, 2,4–7, hier 4.5 (Edition RÖWEKAMP, SS. 114–121).

4. Μετὰ ταῦτα ἐπὶ τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ βαπτίσματος ἐχειραγωγείσθε κολυμβήθραν, ὡς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ἐπὶ τὸ προκείμενον μνήμα. Καὶ ἠρωτᾶτο ἕκαστος εἰ πιστεύει εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ ὁμολογεῖτε τὴν σωτήριον ὁμολογίαν, καὶ κατεδύετε τρίτον εἰς τὸ ὕδωρ καὶ πάλιν ἀνεδύετε, καὶ ἐνταῦθα διὰ συμβόλου τὴν τριήμερον τοῦ Χριστοῦ αἰνιττόμενοι ταφήν. Καθάπερ γὰρ ὁ Σωτὴρ ἡμῶν τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς πεποίηκεν, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἐν τῇ πρώτῃ ἀναδύσει τὴν πρώτην ἐμμεῖσθε τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ γῇ ἡμέραν καὶ τῇ καταδύσει τὴν νύκτα· ὡσπερ γὰρ ὁ ἐν νυκτὶ οὐκέτι βλέπει, ὁ δὲ ἐν ἡμέρᾳ φωτὶ διάγει, οὕτως ἐν τῇ καταδύσει ὡς ἐν νυκτὶ οὐδὲν ἐωρᾶτε, ἐν δὲ τῇ ἀναδύσει πάλιν ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἐτυγχάνετε ὄντες. Καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ἀπεθνήσκετε καὶ ἐγεννᾶσθε, καὶ τὸ σωτήριον ἐκεῖνο ὕδωρ καὶ τάφος ὑμῖν ἐγένετο καὶ μήτηρ. Καὶ ὅπερ Σολομῶν ἐπὶ ἄλλων εἶρηκε, τοῦτο ἀρμόσαι ἂν ὑμῖν· ἐκεῖ μὲν γὰρ ἔλεγε· „Καιρὸς τοῦ τεκεῖν, καὶ καιρὸς τοῦ ἀποθανεῖν.“ Ἐφ' ὑμῖν δὲ τὸ ἀνάπαλιν· καιρὸς τοῦ ἀποθανεῖν, καὶ καιρὸς τοῦ γεννηθῆναι. Καὶ εἰς καιρὸς ἀμφοτέρων τούτων ποιητικός, καὶ σύνδρομος ἐγένετο τῷ θανάτῳ ἡ γέννησις ἢ ὑμετέρα.

5. Ὡς ξένου καὶ παραδόξου πράγματος· οὐκ ἀληθῶς ἀπεθάνομεν, οὐδ' ἀληθῶς ἐτάφημεν, οὐδ' ἀληθῶς σταυρωθέντες ἀνέστημεν, ἀλλ' ἐν εἰκόνι ἢ μίμησις, ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία...

4. Danach seid ihr zum heiligen Brunnen der göttlichen Taufe geführt worden so wie Christus vom Kreuz zum Grab dort. Und jeder wurde gefragt, ob er an den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes glaube. Ihr habt das heilsame Bekenntnis abgelegt, seid dreimal im Wasser untergetaucht und wieder aufgetaucht und habt so im Symbol die drei Tage Christi im Grab angedeutet. Wie unser Heiland drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde gewirkt hat (vgl. Mt 12, 40), so habt ihr im ersten Auftauchen den ersten Tag Christi in der Erde nachgeahmt und durch das Untertauchen die Nacht. Denn wie man bei Nacht nicht mehr sieht, bei Tag aber im Licht wandelt, so habt auch ihr beim Untertauchen nichts gesehen wie bei Nacht, beim Auftauchen aber befanget ihr euch wieder wie am Tag. In einem seid ihr gestorben und geboren worden ... *Ein* Zeitpunkt bewirkt beides: Gleichzeitig mit dem Tod geschah eure Geburt.

5. Seltsames und sonderbares Erlebnis: Wir starben nicht wirklich, wir wurden nicht wirklich begraben, wir sind auch nicht wirklich als Gekreuzigte auferstanden, sondern die Nachahmung geschah im Bild, das Heil aber in Wirklichkeit ...

CYRILL kommt dann im 6. Abschnitt noch ausdrücklich auf den schon erwähnten biblischen Schlüsseltext Röm 6 zu sprechen: „Oder wisst ihr nicht, daß alle, die wir in Christus hineingetauft wurden, in seinen Tod hineingetauft sind? Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe“ (Röm 6,3). Genau der entsprechende Abschnitt des Römerbriefes (6,3–14) ist im Übrigen auch der zweiten Katechese vorangestellt, so wie dies analog bei jeder der fünf Katechesen der Fall ist.<sup>56</sup> So ist die Grundstruktur des mystagogischen Vorgehens klar zu erkennen:

**[Mystagogie<sub>1</sub>]:** (1) Biblische(r) Basistext(e) → (2) Aufgreifen des primären liturgischen Erlebens der Mysten im Modus der Erinnerung → (3) Deutung des Erlebten als symbolisches Geschehen unter Bezugnahme auf das biblische Zeugnis

Dabei ist bereits der liturgische Vollzug als solcher ein Bildungsvorgang im Sinne der mystischen Bildwerdung, die die Teilhabe am göttlichen Logos zum Ziel hat. Die mystagogische Auslegung reflektiert diesen Vorgang subsidiär und vertieft so die Beziehung der Mysten zum Prozess ihrer Bildwerdung; sie macht damit diesen Prozess nachhaltiger. Dadurch wird der Myste darin bestärkt, die liturgische Erfahrung für sein gesamtes Dasein fruchtbar werden zu lassen.<sup>57</sup>

Ich breche den knappen Durchgang der Katechesen CYRILLS an dieser Stelle ab. Eine ausführlichere Darstellung begegnete in den weiteren Katechesen 3–5 neben der postbaptismalen Salbung auch noch den weiteren nachbereitenden Riten. Der Taufakt als ganzer schloss jedenfalls mit einem Zug zur Anastasis, wo ein Hymnus gesungen wurde und der Bischof ein Gebet für die Täuflinge sprach. So wurde nochmals durch einen Ortswechsel ein enger Bezug zu dem Geschehen hergestellt, in das die Neugetauften im Modus des Symbols eingegliedert worden sind. Von der Anastasis aus begab man sich in die Basilika zur übrigen Gemeinde, wo gemeinsam die – wiederum sehr ausführlich mystagogisch gedeutete – Taufeucharistie gefeiert wurde. – Ich gehe nun über zu einem zweiten Mystagogiebegriff, der v.a. die jüngeren praktisch-theologischen Diskurse maßgeblich geprägt hat.

<sup>56</sup> Zur tauftheologischen Auswertung von Röm 6 vgl. auch RÖWEKAMP, Einleitung, 35ff.; MESSNER, Liturgiewissenschaft, 78–81.

<sup>57</sup> Vgl. HASLINGER, Herbert, Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff. In: KNOBLOCH, Stefan/ders. (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, 15–75, 22.

## 1.2 „Mystagogie<sub>2</sub>“: das Verständnis im Anschluss an Karl RAHNER

Karl RAHNER hat in einem „Gespräch zur Theologie der Seelsorge heute“, das er anlässlich seines 80. Geburtstag mit Paul M. ZULEHNER geführt hat, seine bereits in den 60er Jahren formulierte Forderung nach einer „neuen Mystagogie“<sup>58</sup> bündig zusammengefasst. Grundlegend ist für ihn die Einsicht, dass die Predigt des Evangeliums nicht auf einen völlig unvorbereiteten Boden trifft. Vielmehr darf die Welt insgesamt als von der gnadenhaften göttlichen Selbstmitteilung durchdrungen geglaubt werden: Sie hat bereits vor aller menschlicher Bemühung um die Weitergabe der Frohen Botschaft Anteil am von Gott geschenkten Leben, seinem und der von ihm gewährten Freiheit:

„Die Verkündigung bedeutet also nicht eine dem Heil äußerlich bleibende Kenntnisnahme dieses Heils, in dem sich Gott selber einstiftet in die Welt, sondern ist ein Moment des Zu-sich-selber-Kommens dieses Heiles in der menschlichen Erkenntnis, in Glaube und Freiheit, Hoffnung und Liebe.“<sup>59</sup>

Das Christusereignis ist aus dieser Perspektive insofern unumkehrbarer Höhepunkt der Gnaden- und Heilsgeschichte bzw. damit auch der Menschheitsgeschichte, als diese nun „nicht mehr auf ein früheres, vorläufiges Stadium zurückfallen“ kann: „Der Durchbruch der Absicht Gottes mit der einen Menschheit in Jesus Christus kann nicht mehr zurückgenommen werden.“ Diese Überzeugung, in der alle Hoffnung gründet, hat die Kirche durch ihr Wirken wach- und gegenwärtig zu halten. Von daher versteht sich auch RAHNERs Mystagogiebegriff:

„Man könnte vielleicht sagen, christliche Mystagogie ist das Bemühen von jemand, sich oder erst recht einem andern eine möglichst deutliche und Reflex ergriffene Erfahrung seiner vorgegebenen pneumatischen

---

<sup>58</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation. In: HPTH II/1, 256–276, bes. der Abschnitt „Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie“, hier: 269–271. Dort heißt es: Neue Mystagogie meint eine „Erfahrung, in der der Mensch es immer schon mit dem absoluten Geheimnis, Gott genannt, zu tun hat, bevor er in reflexer Weise diese Gotteserfahrung in den so genannten Gottesbeweisen abstrakt thematisiert“ (a. a. O., 269). – Zum Mystagogiekonzept RAHNERs insgesamt vgl. jetzt bes. ZINKEVICIUTE, Renata, Karl Rahners Mystagogiebegriff und seine praktisch-theologische Rezeption (Pastoralpsychologie und Spiritualität 10), Frankfurt am Main u.a. 2007.

<sup>59</sup> Vgl. dieses und die folgenden Zitate in: ZULEHNER, Paul M., Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, erweiterte Neuaufl., Ostfildern 2002, 64–69.

Existenz zu vermitteln. Christliche Mystagogie ist auch der Versuch, dem konkreten Menschen verständlich zu machen, dass seine mystische Geisterfahrung ihm geschichtlich greifbar und irreversibel durch Jesus Christus zugesagt ist.“

ZULEHNER resümiert:

„Wir könnten aber auf jeden Fall sagen, dass die Kirche den Menschen in jenes Geheimnis einführt (und seine Gnadengeschichte dadurch voranbringt), welches sein Leben im Grund immer schon ist; dass die Kirche also keinen Import Gottes betreibt, sondern den Menschen vor jenen Gott bringt, der im Grunde in seinem Leben immer schon anwesend ist.“

Darauf RAHNER:

„Ja. Und wenn auf diese Weise die moderne Pastoralkonzeption von dieser apriorischen Begnadetheit des Menschen ausgeht, sie anruft, sie den Menschen zu sich selber vermittelt, dann bedeutet das natürlich auch, dass man diese Gnade ‚vermitteln‘ soll, soweit man kann, also hinein in jene heilsgeschichtliche Situation, in der sie sich jetzt befindet.“

Schon aufgrund dieser kurzen Gesprächspassage legt es sich nahe, den Ausdruck „Mystagogie“ mit Herbert HASLINGER geradezu als „Codewort für die praktisch-theologische Übersetzung des gesamten Rahnerschen Gedankensystems“<sup>60</sup> einzuordnen. Umgekehrt müssten demnach, um den Mystagogiebegriff RAHNERs adäquat zu beschreiben, die Grundlinien seiner Theologie zumindest in Ansätzen ausgezogen werden, was hier natürlich nicht geschehen kann. Nur einige wenige Bemerkungen zur Sicht RAHNERs auf die Beziehung von Gott und Mensch<sup>61</sup>:

Der Mensch wie die ganze Schöpfung sind Ergebnis der Selbstmitteilung Gottes, die seiner überreichen Liebe entspringt. In einer gnadenhaften Liebesgebärde schafft Gott die Welt und den Menschen als Adressaten seiner Liebe. Somit ist Gott, ist das Geheimnis seiner Liebe auch in jedem Menschen anwesend. Angesichts dieser Beziehung ist der Ausdruck „Mystagogie“ auch bei RAHNER wiederum wörtlich als „Hinführung zum Geheimnis“

<sup>60</sup> HASLINGER, Herbert, 1.11 Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit. In: Ders. (zus. mit BUNDSCHUH-SCHRAMM, Christiane u.a.) (Hg.), Handbuch Praktische Theologie Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 164–184, 169.

<sup>61</sup> Vgl. ZULEHNER, Paul M., Mission mit mystagogischer Qualität. In: BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT HILDESHEIM, FACHBEREICH VERKÜNDIGUNG/HAUPTABTEILUNG PASTORAL (Hg.), „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor“: Grundlagen und Gestalt mystagogischer Pastoral, Hildesheim 2005, 39–67, bes. auch das hilfreiche Schaubild S. 31; ders., Grundlagen mystagogischer Pastoral. In: a. a. O., 29–38. Vgl. auch HASLINGER, Sakramente, 169–172.

zu verstehen. Dabei geht es aber jetzt um eine Grundhaltung, in der jedem menschlichen Gegenüber zu begegnen ist. Diese Grundhaltung ergibt sich aufgrund dessen, dass die Existenz *jedes* Menschen vom Geheimnis Gottes erfüllt ist. In einer in diesem Sinne mystagogisch angelegten Begegnung soll dem Menschen seine ureigenste Beziehung zu Gott bewusst werden. Wo dieses Bewusstsein wächst, wird auch die Fülle der Möglichkeiten, die in einem Menschen stecken, freigesetzt, die Fülle seines Mensch-Seins. In einer Pastoral, die im Sinne RAHNERs mystagogisch ausgerichtet ist, setzt die Kirche von ihrer ureigensten Sendung, ihrer Christusteilhabe her konsequent bei den Erfahrungen der Menschen an und hilft ihnen zu einer tieferen Deutung dieser Erfahrungen. Das beschriebene klassische Mystagogieverständnis hingegen („Mystagogie<sub>1</sub>“) stellt heraus, dass Kirche von ihrer Christusförmigkeit her Menschen in ihre engere Gemeinschaft, also *ausdrücklich* zu Christus, hinführen will. Monika SCHEIDLER formuliert dies treffend so, dass die frühchristliche Mystagogie diejenigen, die dies wünschen, „in den Binnenraum der Kirche“ einführen will. Sie tut dies, indem sie den Mysten dazu verhilft, „die erlebte sakramentale Praxis mit Bezug auf ihr eigenes Leben zu reflektieren und zu vertiefen, damit sie ihre eigene Identität als Christen weiter entwickeln können.“ Hier geht es eindeutig um „Lernprozesse im Binnenraum der Gemeinden“<sup>62</sup>, was eben für Mystagogie<sub>2</sub> vom Ansatz her nicht unbedingt gilt.

Insofern RAHNER nun unter „Gnade“ nicht primär die geschaffene Gnade, sondern Gott selbst versteht, der sich mitteilt, ist Mystagogie für ihn die Hinführung zum Geheimnis der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes. Die Kirche hat in dieser Konzeption die Rolle der Mystagogin, weil sie aus der Glaubensüberzeugung lebt, dass Gott in Jesus von Nazareth „am Herzen eines Menschen ruht“ (Paul M. ZULEHNER). Darin liegt der Beginn des endzeitlichen Handelns Gottes, das die Schöpfung, die Geschichte zur Vollendung führen will. Jesus Christus ist durch die Art seines Leidens und Sterbens und vor allem als der auferweckte Gekreuzigte *das* Paradigma einer vollendeten menschlichen Existenz, die alle ihre Möglichkeiten ausgeschöpft hat. So wird er zur Vollgestalt des Menschen in der Perspektive des liebenden Gottes. Ekklesiologisch gewendet: Mystagogische Pastoral ist im Wesentlichen durch die Aufgabe beschrieben, dieses endzeitliche Wissen um die Vollendung der Welt wach bzw. gegenwärtig zu halten. Kirche muss ein Ort sein, wo das Heil, das Gott universal für jeden Menschen will, christusförmig gedeihen und sich verbreiten kann. In der Gemeinschaft der Kirche muss Nachfolge Christi lebbar sein und so die Herrschaft Gottes in der Geschichte

---

<sup>62</sup> SCHEIDLER, Monika, Mystagogisches Lernen in der Liturgiekatechese am Beispiel katechetischer Kirchenerkundungen. In: HAUNERLAND/SABERSCHINSKY, Liturgie und Mystagogie, 63–82, 65.

wachsen, indem immer mehr Menschen Anteil an der Gestalt menschlicher Existenz erlangen, die in Jesus Christus, durch ihn und mit ihm ein für allemal vorgebildet ist.<sup>63</sup>

Mystagogie<sub>2</sub> setzt also aus der Sicht RAHNERs bei den verschiedensten Spuren Gottes im Leben der Menschen an. Mirjam SCHAMBECK bezeichnet RAHNERs Ansatz deshalb als „transzendente Mystagogie“<sup>64</sup>: Diesem Programm ist es darum zu tun, die Bedingungen der Möglichkeit bestimmter menschlicher Grunderfahrungen auszuloten. In der mystagogischen Reflexion soll freigelegt werden, inwiefern der Geist Gottes im Schweigen und der Angst, in den Sehnsüchten der Menschen nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit, nach Liebe, Gemeinschaft und nach Gott wirksam wird. Mystagogie will erschließen, dass die Existenz alles Lebendigen im Geheimnis der Liebe Gottes gründet und auf dieses Geheimnis, das in Christus unüberbietbar offenbar geworden ist, hingeordnet ist.<sup>65</sup> Letztlich sollen durch die mystagogischen Bemühungen die Mysterien selber dazu befähigt werden, Mysterien ihres Lebens zu werden:

„Um ... den Mut eines unmittelbaren Verhältnisses zum unsagbaren Gott zu haben, und auch den Mut, dessen schweigende Selbstmitteilung als das wahre Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen, dazu bedarf es ... mehr als einer rationalen Stellungnahme zur theoretischen Gottesfrage und einer bloß doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre. Es bedarf einer Mystagogie, in die religiöse Erfahrung ..., einer *Mystagogie*, die so vermittelt werden muss, dass einer sein eigener Mysteriologe werden kann.“<sup>66</sup>

Ohne hier v. a. die gnadentheologischen und ekklesiologischen Implikationen der RAHNERschen Position weiter diskutieren zu wollen, lässt sich für das Verständnis von „Mystagogie<sub>2</sub>“ festhalten:

<sup>63</sup> Vgl. ZULEHNER, *Mystagogische Pastoral*, 36f. Vgl. auch in LG 1 die Rede von der Kirche als Sakrament und Werkzeug der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott.

<sup>64</sup> SCHAMBECK, Mirjam, *Mystagogisches Lernen*. In: HILGER, Georg u.a., *Religionsdidaktik*, München 2001, 373–384, 375.

<sup>65</sup> Vgl. die Liste menschlicher Grunderfahrungen, die auf das Geheimnis Gottes hin ausgelotet werden können, in RAHNER, Karl, *Erfahrung des Geistes*, Freiburg/Br. 1977, 43–35, und dazu KIESLING, Klaus, *Zur eigenen Stimme finden. Religiöses Lernen an berufsbildenden Schulen (Zeitzeichen; Bd. 16)*, Ostfildern 2004, 355–361, 356.

<sup>66</sup> RAHNER, Karl, *Frömmigkeit früher und heute*. In: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, Einsiedeln 1966, 11–31, 21f.

[*Mystagogie*<sub>2</sub>]:

(1) Gott ist als unendliche Liebesgebärde zu denken, wobei Gottes Liebe als ein Moment ihres Sich-Verströmens in einer ungeschuldeten, freien Gabe die Schöpfung mit schafft, und den Menschen als den Anderen zu Gott, an den sich die Liebe adressiert.

(2) Da der Mensch das Geheimnis einer freien, ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes ist, müssen der Mensch wie die gesamte Schöpfung gekennzeichnet sein von Gott: Der Sehnsucht des maßlosen Gottes nach dem Menschen entspricht die maßlose Sehnsucht des Menschen nach Gott. Der Mensch hat somit eine ursprüngliche, unverfügbare Beziehung zu Gott.

(3) *Mystagogie* meint in diesem Zusammenhang als Handeln der Kirche die – christologisch motivierte und von Christus in seinem Heiligen Geist getragene – Hinführung des Menschen zu Gott als Geheimnis seiner Existenz.

## 2 „*Mystagogie*<sub>1/2</sub>“: Ansätze zu einer Synthese im Hinblick auf die liturgische Bildung

### *Mystagogie* in der zeitgenössischen Theologie

RAHNER hat seine Forderung nach einem *mystagogischen* Ansatz ausdrücklich an die gesamte Theologie gerichtet.<sup>67</sup> Er hat dabei, wie auch einschlägige Arbeiten zeigen<sup>68</sup>, allerdings nicht in erster Linie die Liturgie im Auge gehabt<sup>69</sup>, wie jüngst z.B. Olaf RICHTER in seiner Dissertation zum Profil des

<sup>67</sup> Vgl. auch: RAHNER, Karl, Überlegungen zur Methode der Theologie. In: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln 1970, 79–126, 123.

<sup>68</sup> Vgl. u.a.: HENDRIKS, Augustinus J., *Mystagogie und pastorale Grundaufgaben*. Untersuchungen anhand der Theologie von Rahner, Bleistein und Sudbrack, Münster 1986; FISCHER, Klaus P., *Gottese Erfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz 1986; MANSHAUSEN, Udo T., *Die Biographie der Edith Stein. Beispiel einer Mystagogie* (EHS 23, 233), Frankfurt am Main u.a. 1985.

<sup>69</sup> Vgl. auch: RAHNER, Karl, Die Rücksicht auf die verschiedenen Altersstufen in der immer erneuten Glaubensmystagogie. In: HPTH III, 528–534.

Gottesdienstes als Bildungsort herausgestellt hat.<sup>70</sup> Dementsprechend hat die Rezeption der RAHNERschen Anregungen auch v.a. in Pastoraltheologie und Religionspädagogik stattgefunden.<sup>71</sup> Die Liturgiewissenschaft hat sich diesem Trend zunächst nicht angeschlossen. 1986 findet sich sogar in einer Rezension von Angelus A. HÄUSSLING eine ausdrückliche Distanzierung vom RAHNERschen Mystagogiebegriff: „Ob man solches aber ‚Mystagogie‘ nennen soll, bleibt, bei aller Verehrung des Meisters K. Rahner, dem Rez. doch fragwürdig.“<sup>72</sup> Vielleicht sah man angesichts der Dominanz von Mystagogie<sub>2</sub> in der theologischen Landschaft auch zu wenig Spielraum für eine fruchtbare Rezeption von Mystagogie<sub>1</sub>.

Später hat dann der Begriff „Mystagogie“ allerdings in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion zunehmend Konjunktur bekommen. Eine wichtige Rolle dürfte hierbei die immer stärkere Berücksichtigung der Theologie Odo CASELS gespielt haben<sup>73</sup>, wollte doch CASEL „durch den Rückgriff auf das

<sup>70</sup> Vgl. RICHTER, Olaf, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung (Arbeiten zur Praktischen Theologie Bd. 28), Leipzig 2005, 56.

<sup>71</sup> Vgl. z. B.: ZULEHNER, Paul M., Von der Versorgung zur Mystagogie. Theologische Implikationen seelsorglicher Praxis. In: LS 39 (1988), 175–179; BLEISTEIN, Roman, Mystagogie und Religionspädagogik. In: VORGRIMLER, Herbert (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (FS Karl Rahner), Freiburg im Breisgau 1979, 51–60; GERZ, B., Art. „Mystagogie“. In: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, 82–84. – Eine Mystagogische Theologie im Anschluss an RAHNER wird z.B. entwickelt in: FISCHER, Gotteserfahrung; KNOBLOCH/HASLINGER, Mystagogische Seelsorge, darin bes.: HASLINGER, Mystagogie; NÜRNBERG, Rosemarie, Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner. In: WiWei 50 (1987) 93–125.

<sup>72</sup> HÄUSSLING, Angelus A., Rezension zu: MANSHAUSEN, Edith Stein (wie oben, Anm. 32). In: ALw 28 (1986) 480. – Die zögerliche Aufnahme des Ausdrucks „Mystagogie“ in den liturgiewissenschaftlichen Diskurs korrespondiert mit der Zurückhaltung im Umgang mit dem Begriff sowohl in der Liturgiekonstitution (hier kommt „Mystagogie“ gar nicht ausdrücklich vor, wenn natürlich auch das Anliegen überaus präsent ist) als auch in den nachkonziliaren liturgischen Büchern. Vgl. dazu die mit Einzelbelegen angereicherte Skizze in: RICHTER, Klemens, Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform. In: ders./SCHILSON, Arno, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 109–135, 112–117.

<sup>73</sup> CASEL hat sich in zahlreichen Arbeiten zur Liturgie bzw. zum Kultmysterium geäußert. Vgl. u.a.: CASEL, Odo, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1922; ders., Das christliche Kultmysterium, 4. durchges. u. erw. Aufl. Hrg. von NEUNHEUSER, Burkhard, Regensburg 1960. – Für die neuere Rezeption entscheidend waren u.a. die Arbeiten von Arno SCHILSON. Vgl. bes. SCHILSON, Arno, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (TTS 18), Mainz <sup>2</sup>1987. SCHILSON hat später ausgeführt, dass „Mystagogie“ aus seiner Sicht dabei ist, der Schlüsselbegriff für eine zeitgemäße Rezeption der Mysterientheologie CASELS zu werden (vgl. ders., Geist-Theologie als Mystagogie. In: ALw 29 (1987) 275–284; CASEL, Odo, Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt, hrsg. vom

antike Kultmysterium den Zugang z.[um] Verständnis der Wirklichkeitsfülle der Sakramente u.[nd] der Liturgie insg.[esamt] aus zeitnaher religionsgesch.[ichtlicher] Perspektive erleichtern“<sup>74</sup>. Damit wurde der Bogen zurück zum Mystagogieverständnis der Alten Kirche geschlagen. In jüngster Zeit hat sich jedenfalls v.a. in einschlägigen Beiträgen zur liturgischen Bildung die Orientierung an dem durch „Mystagogie<sub>1</sub>“ indizierten Verständnis der altkirchlichen Liturgiekatechese vielfach etabliert, wobei Mystagogie in diesem Sinne dann meist als auch heute zielführender Ansatz präsentiert wird.<sup>75</sup> Die Überlegungen setzen – wie oben in Abschnitt 1 angedeutet – meist am für die Liturgiekonstitution zentralen Begriff des Pascha-Mysteriums an. Arno SCHILSON stellt dies bündig durch den Hinweis auf „die dem Christentum eigene Prägung durch ein dreifaches Mysterium“ heraus:

„Neben das grundlegende Geheimnis göttl.[icher] Wirklichkeit selbst (1) tritt das in Gesch.[ichte] u. Geschick, in Leben, Tod u. Auferweckung Jesu sich ereignende, im Pascha-Mysterium verdichtete Mysterium Christi (2), das je neue Ggw. wird in der liturg. Feier des Kultmysteriums durch die Kirche (3).“<sup>76</sup>

---

ABT-HERWEGEN-INSTITUT der Abtei Maria Laach, ausgew. und eingel. von SCHILSON, Arno, Regensburg 1986, bes. 9–13; SCHILSON, Arno, Aspekte einer zeitgenössischen Mystagogie in der Liturgischen Bewegung und bei Romano Guardini. In: LJ 42 (1992) 150–165; ders., Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels. In: LJ 43 (1993) 6–29. Bildungstheoretisch ausgewertet wird der Ansatz CASELS jetzt in RICHTER, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis, 145–182. – Für die liturgiewissenschaftliche Rezeptionsgeschichte sind – neben RICHTER, Mystagogische Liturgie – außerdem wichtig: NEUNHEUSER, Burkard, Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der liturgischen Feier. In: LIES, Lothar (Hg.), *Prasentia Christi* (FS Johannes BETZ), Düsseldorf 1984, 278–292; KRAHE, Maria J., *Der Herr ist der Geist: Studien zur Theologie Odo Casels*, 2 Bde., St. Ottilien 1986; WOHLMUTH, Josef, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992; MERZ, Michael B., *Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität*. In: SCHILSON, Arno (Hg.), *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989, 298–314.

<sup>74</sup> SCHILSON, Arno, Art. „Mysterientheologie“. In: <sup>3</sup>LThK Bd. 7, Sp. 575f., 575.

<sup>75</sup> Die angedeutete Entwicklung wird unter der Perspektive „Verhältnis des Begriffes ‚Mystagogie‘ zur liturgischen Bildung“ kompakt dargestellt in: RICHTER, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis, 54–60. Vgl. auch die Beiträge im ganz dem Thema gewidmeten LJ Nr. 2/2006 (56. Jg.), die die entsprechende Jahrestagung des liturgiewissenschaftlichen „Nachwuchses“ dokumentieren und auch eine Fülle weiterer Literaturhinweise bieten. Wichtig ist auch der schon genannte Sammelband HAUNERLAND/SABERSCHINSKY, *Liturgie und Mystagogie*.

<sup>76</sup> SCHILSON, „Mysterientheologie“, Sp. 575. Vgl. zum Begriff „Pascha-Mysterium“ als zentraler Kategorie für das Verständnis der Liturgie z. B.: HÄUSSLING, Angelus A., Was geschieht eigentlich in der Liturgie? In: HID 53 (1999) 4–10; PAHL,

Bei den entsprechenden Versuchen, ein zeitgemäßes Programm mystagogischer Erschließung der Liturgie vorzulegen, zeichnet sich dahingehend ein Grundkonsens ab, dass im Hinblick auf die Liturgie die Ganzheitlichkeit und die Stimmigkeit liturgischer Symbolhandlungen maßgeblich ist, und deshalb die mystagogische Qualität der Liturgie selber gefördert werden muss. Die kognitive Dimension liturgischer Bildung soll dabei keineswegs vernachlässigt, aber in einen Gesamtrahmen eingebettet werden, der den Menschen als leib-seelische Einheit ernst nimmt – denn: Gottesdienst ist Glaubensvollzug und betrifft insofern alle Dimensionen menschlichen Daseins!<sup>77</sup> Komplementär dazu werden vermehrt Forderungen nach einer adäquaten *ars celebrandi* formuliert und entsprechende Programme skizziert.<sup>78</sup>

Spiegelbildlich zu den genannten Bemühungen sind Warnungen einzuordnen, sich nicht durch eine allzu ‚subjektiv-kreative‘ Gottesdienstgestaltung an die Bedürfnisse einer zunehmend nachchristlichen Gesellschaft anzubiedern. So betont Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, dass die mystagogische Qualität gottesdienstlichen Feiern ausschlaggebend dafür ist, „wie viel erste Fremdheit dann in nachchristlicher Gesellschaft sogar provozierend sein kann, um allmählich Einsicht als Innensicht zu finden.“<sup>79</sup> Es geht demnach nicht darum, dass die liturgischen Symbolhandlungen und Riten auf Anhieb „verstehbar“ sein müssen, wohl aber „nachvollziehbar“, damit – so

Irmgard, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie. In: LJ 46 (1996) 71–93; STUFLESSER, Martin, „Das Geheimnis lasst uns künden, das uns Gott im Zeichen bot ...“. Überlegungen zur mystagogischen Erschließung liturgischer Feiern. In: LJ 56 (2006) 83–97, 83–89.

<sup>77</sup> Vgl. u.a. HAUNERLAND, Winfried, Liturgische Bildung und Mystagogie. Von Notwendigem und Vermisstem. In: ders./SABERSCHINSKY, Liturgie und Mystagogie, 12–31, bes. 22f.

<sup>78</sup> Vgl. z.B. HEINZ, Andreas, *Ars celebrandi*. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern. In: QL 83 (2002) 107–126; HOLLERWEGER, Hans, Die Sprache der Symbole – ein Beitrag zur ‚ars celebrandi‘. In: REDTENBACHER, Andreas (Hg.), *Kultur der Liturgie. Grundfragen des Gottesdienstes heute, Ostfildern 2006*, 281–291. – Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang das Projekt der „Liturgischen Präsenz“ im evangelischen Bereich. Vgl. hierzu: KABEL, Thomas, *Handbuch Liturgische Präsenz Bd. 1: Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes; Bd. 2: Zur praktischen Inszenierung der Kasualien, Gütersloh 2001/2007*. Von katholischer Seite wird ein entsprechendes Bildungsprogramm verschiedentlich eingefordert und umrissen, so z.B. in: HAUNERLAND, Winfried, *Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur. Zu bleibenden Aufgaben der Liturgiereform*. In: AUGUSTIN, George u.a. (Hg.), *Priester und Liturgie (FS Manfred PROBST)*, Paderborn 2005, 343–367. Vgl. jetzt auch KUNZLER, Michael, *Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007.

<sup>79</sup> TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter, *Aus der Taufe Glauben feiern! Tauferinnerung als Weg zu einer christlichen Identität in nachchristlicher Gesellschaft*. In: KRANEMANN, Benedikt/RICHTER, Klemens u.a. (Hg.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft*, Stuttgart 2000, 49–59, 53.

Martin STUFLESSER – „in regelmäßigem Nachvollzug und Mitvollzug die aktive, tätige Teilnahme (*actuosa participatio*) erreicht und somit auch das Verständnis vertieft und gefestigt werden kann.“<sup>80</sup> Die tätige Teilnahme ist dabei – wie oben gezeigt – hingeordnet auf die *Teilhabe* an dem Heil, das Gott in der Liturgie aus der gnadenhaften Begegnung mit ihm schenkt. Bei aller zu Recht erhobenen Forderungen nach vermehrten menschlichen Bemühungen um eine mystagogische Liturgie bleibt deshalb festzuhalten: „Die verändernde Kraft wird gerade nicht von einem gelungenen Ritual erwartet, sondern von dem, der hier angesprochen und gefeiert wird.“<sup>81</sup> Nochmals mit Blick auf die Ausführungen im Abschnitt 1 gesagt: Das Sein des Gottes-Logos, der uns in der Liturgie begegnet, ist das Primäre; die menschliche Gesinnung wird in dem Maße umgeprägt, wie wir uns in dieses Sein hinein nehmen lassen.

Mittlerweile sind von diesen Überlegungen her auch schon verschiedentlich die Konvergenzen bemerkt worden, die sich bei genauerem Hinsehen zwischen Mystagogie<sub>1</sub> und Mystagogie<sub>2</sub> ergeben. So könne liturgische Mystagogie durchaus der Gotteserfahrung im RAHNERschen Sinne dienen<sup>82</sup>, und umgekehrt sei wahrzunehmen, dass es RAHNERs transzendentaler Mystagogie ähnlich wie der frühchristlich-liturgischen Mystagogie um ein wechselseitiges Zusammenspiel bzw. eine Korrelation von Lebenserfahrungen, Liturgie und Lehre gehe.<sup>83</sup> Ich möchte im verbleibenden Teil des Aufsatzes noch einige Rahmenbedingungen skizzieren, die aus meiner Sicht für ein fruchtbares Zusammenspiel von Mystagogie<sub>1</sub> und Mystagogie<sub>2</sub> gegeben sein müssen. Dabei ist der Gedanke leitend, dass Mystagogie<sub>1</sub> als Paradigma liturgischer Bildung heute schon um ihrer selbst willen nicht umhin kommt, explizit Elemente einer Pastoral im Sinne von Mystagogie<sub>2</sub> zu integrieren.

### Der Gottesdienst als Bildungsort

Zwischen Mystagogie<sub>1</sub> (im engeren Sinne der Liturgie begleitenden Katechese) auf der einen Seite und Mystagogie<sub>2</sub> (im weiteren Sinne der ‚Entbergung‘ Gottes als Geheimnis jeder menschlichen Existenz) auf der anderen Seite bestehen insofern enge Beziehungen, dass mystagogische Liturgie und deren Erschließung ein bevorzugter ‚Ort‘ der Gottesbegegnung sind. Oben

<sup>80</sup> STUFLESSER, *Mystagogische Erschließung*, 94.

<sup>81</sup> HAUNERLAND, Winfried, *Die Sehnsucht nach Ritualen und der Anspruch der Liturgie*. In: LS 50 (1999) 282–287, 285.

<sup>82</sup> Vgl. HAUNERLAND, Winfried, *Liturgische Bildung und Mystagogie*, 30; HAUNERLAND, *Feierkultur*, 348f. In diesen Aufsätzen beschränkt sich HAUNERLAND allerdings weitgehend darauf, die Koordinaten einer von ihm so genannten Mystagogie im engeren Sinne der liturgischen Mystagogie zu bestimmen.

<sup>83</sup> Vgl. SCHEIDLER, *Liturgiekatechese*, 66.

war bereits davon die Rede, dass diese Gottesbegegnung auch als umfassender Prozess der ‚Ein-bildung‘ in das Pascha- bzw. Christus-Mysterium verstanden werden kann: Die Mitfeiernden werden in Jesus Christus als durch keine Sünde getrübe Ikone des Vaters eingegliedert. Olaf RICHTER erinnert daran, dass diesem Vorgang die ursprüngliche Verwendung des Ausdrucks „Bildung“ bei MEISTER ECKHART durchaus entspricht: Dieser spätmittelalterlichen Bedeutung nach meint „Bildung“ ein „wieder Eingebildetwerden“ in Gott, d.h. eine fortschreitende Annäherung an die durch den Sündenfall getrübe Gottebenbildlichkeit“. Die Parallelen zur Tauftheologie, wie sie oben exemplarisch an CYRILLS mystagogischen Katechesen aufgezeigt wurde, fallen dabei sofort ins Auge:

„Bei der Bildung ereignet sich – angeregt *durch* das Bild Christi – die allmähliche Verwandlung des Menschen *in* das Bild Christi (Röm 8,29; II Kor 3,18). Die ganz ursprüngliche (christlich-mystische) Bedeutung unseres Begriffs versteht also Bildung als Bewegung von Gott her und auf Gott hin. Das eigentliche Bild Gottes leuchtet dabei jedoch im Gottmenschen Jesus Christus auf, er spiegelt Gott wider – ein Bild, durch das der Mensch verwandelt wird, durch das er sich bestimmen lassen soll (II Kor 4,4–6), dem er gleichgestaltet werden soll (Röm 8,29; II Kor 3,18).“<sup>84</sup>

Auf dieser Spur arbeitet RICHTER schlüssig heraus, dass religiöse Bildung, die auf der ursprünglichen und bleibenden Gottebenbildlichkeit des Menschen aufbaut und das Verhältnis des Menschen zu Gott zur Voraussetzung und zum Ziel hat, auf die Liturgie als „geeignetes Medium“ setzen muss: Der Gottesdienst wahrt und fördert durch seine symbolisch-rituelle Verfasstheit Freiheit und Individualität und trägt so zur Subjektwerdung bei. Außerdem sorgt die Ganzheitlichkeit gottesdienstlicher Praxis dafür, dass „die christliche Tradition und das religiöse Gedächtnis der Kirche ursprünglicher, umfassender und intensiver dargestellt wird“, als in jedem anderen Bildungsraum: „Durch die Fülle der homiletischen und liturgischen Elemente kommt das Verhältnis des Menschen zum dreieinen Gott nicht nur zur Sprache, sondern ganzheitlich zur Darstellung.“<sup>85</sup> RICHTER betont in diesem Zusammenhang das dialektische Verhältnis von „Bildung *durch* Liturgie (mystagogische Liturgie)“ und „Bildung *zur* Liturgie (liturgische Propädeutik)“<sup>86</sup>: Wie schon

<sup>84</sup> RICHTER, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis, 38f.

<sup>85</sup> A.a.O. 71. Vgl. für eine entsprechende Darstellung verschiedener Konzepte liturgischer Bildung: A.a.O., 46–69.

<sup>86</sup> Ebd. – Monika SCHEIDLER schlägt vor, anstatt von liturgischer Bildung besser von Liturgiekatechese zu sprechen, weil die Verwendung des Katechesebegriffs deutlich mache, dass derzeit außerhalb eines funktionierenden Gemeindelebens kaum Lernorte für liturgische Bildung auszumachen seien (vgl. SCHEIDLER, Liturgiekatechese, 68–70). Sie unterscheidet aber – analog zu Richters Begriffspaar „mysta-

im klassischen Mystagogiekonzept bzw. innerhalb von dessen zeitgenössischer liturgiewissenschaftlicher Rezeption gilt ihm die Mitfeier der Liturgie als eigentlicher Bildungsvorgang. Bildung in diesem Sinne kann allerdings nur erfolgreich sein, wenn der Gottesdienst gleichermaßen auf das Leben der Mitfeiernden bezogen ist, wie er in der Tradition der Kirche zu stehen hat. Ein solcher Gottesdienst korrespondiere, so RICHTER, „mit der modernen bildungstheoretischen Erkenntnis der bleibenden Unabgeschlossenheit und in letzter Hinsicht Unverfügbarkeit von Bildungsprozessen – und zwar durch seinen in gewisser Weise ‚nicht-pädagogischen‘ Charakter“<sup>87</sup>. In diesem Verständnis von Bildung ist das Äquivalent zum theologisch hervorzuhebenden Gnadencharakter der Begegnung von Gott und Mensch im Gottesdienst zu sehen. Wenn aber Bildung im angedeuteten Sinne die Unverfügbarkeit des menschlichen Subjektes – vom Mystagogiebegriff her: des Mysten – stets zu beachten hat, wird auch liturgische Bildung nicht umhin kommen, den Erfahrungshorizont des heutigen Menschen ausdrücklich in ihre Bemühungen einzubeziehen.

#### Erfahrungs- und Biografieorientierung als Kennzeichen zeitgemäßer Religiosität: Erkenntnisse aus neuen kirchen- und religionssoziologischen Studien

Diese Überlegungen zum Gottesdienst als Bildungsort werden aus einer ganz anderen Richtung auch durch einen Blick in aktuelle kirchen- und religionssoziologische Studien bestätigt. Ein entsprechendes Gutachten für die Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz hat jüngst im Hinblick auf Religion und Religiosität ein dialektisches Verhältnis konstatiert:

„Religion und Religiosität sind zwei Phänomene, die sehr eng zusammenhängen, einander ähneln und auf Selbes (‚Transzendenz‘) verweisen – und zugleich bei je größerer Ähnlichkeit doch radikal verschieden sind.‘ [Megatrend Religion (2002), 85; S. W.] Theorie und Empirie treffen sich inzwischen immer deutlicher bei der Einsicht in die *Dialektik von Religion und Religiosität*, die sich in der Grunddifferenz zwischen Religion als die ‚sichtbare‘, gesellschaftlich strukturierte und institutionalisierte Form

---

gogische Liturgie“/„liturgische Propädeutik“ – zwischen „Lernprozessen für das Mitfeiern von Liturgie und einem Lernen *durch* das Erleben liturgischer Feiern“ (a.a.O., 70). In der Sache ergeben sich also für die vorliegenden Überlegungen keine erheblichen Differenzen, sodass ich im Folgenden beim Bildungsbegriff bleibe. Dennoch sind die Anregungen von SCHEIDLER unbedingt einzubeziehen, wenn über Operationalisierung liturgischer Bildung an konkreten Lernorten nachgedacht wird.

<sup>87</sup> Ebd.

von Religiosität auf der einen und der Religiosität selbst, der ‚unsichtbaren Religion‘ ..., dem persönlich-individuell gelebten Glauben auf der anderen Seite zeigt.“<sup>88</sup>

Diese Sichtweise führt zunächst zu der Schlussfolgerung, dass Kirchlichkeit nicht mehr die alleinige religionssoziologische Perspektive auf gelebte Religiosität darstellen kann. Anders gesagt: Der Bedeutungsverlust kirchlicher Vollzüge ist nicht mehr einfach gleichzusetzen mit einer geringeren Verbreitung des Religiösen. Wenn dennoch ein Verlust an Religiosität zu beobachten ist, kann diese Entwicklung demnach auch nicht alleine einer Abkehr von kirchlichen Vollzügen zuzuschreiben sein – von welchen Motiven auch immer diese Absetzbewegungen getragen sein mögen. Der eigentliche Grund für diese Trends liegt eher in radikal veränderten individuell-lebensweltlichen Bedingungen. So korrelieren Flexibilität und Pluralität in Lebens- und Weltdeutungsmöglichkeiten mit Verformungen der religiösen Landschaft, „deren

<sup>88</sup> KRAUSE, Boris, Gutachten für die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz – Überblick über aktuelle kirchen- und religionssoziologische Studien. Projektleitung: Prof. Dr. Karl GABRIEL/Prof. Dr. Reinhard FEITER/Prof. Dr. Dr. habil. Klaus MÜLLER (alle Münster), Münster, September 2006, 166. – Untersucht wurden neben verschiedenen religionssoziologischen Positionen u.a. folgende kirchensoziologische Studien, die z. T. auch in der breiten Öffentlichkeit viel diskutiert worden sind: die dritte und vierte EKD-Erhebung von 1992 bzw. 2003; „Religiöse und kirchliche Orientierungen in des Sinus-Milieus“; „Perspektive Deutschland“; „Megatrend Religion“. – Ein anderes Begriffspaar, das die charakterisierte Spannung einzufangen sucht, ist das von Religiosität und Christianität: „Religiosität“ meint dabei die allgemeine Hinordnung menschlichen Daseins auf Transendenzen, die gedeutet werden wollen; Christianität hingegen beruht auf einer Lebensentscheidung, die Interpretation der Transendenzen von der Person Jesu her vorzunehmen, der als der Christus geglaubt wird. Vgl. dazu Bitter, Gottfried, Religiosität und Christianität. Religionspädagogische Überlegungen zu ihrem wechselseitigen Verhältnis. In: KOCHANEK, Hermann (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 46), Nettetal 1996, 129–149. Andreas ODENTHAL hat kürzlich vorgeschlagen, dies im Hinblick auf gottesdienstliches Handeln und unter Bezugnahme auf Basiskategorien aus GUARDINIS Überlegungen zur liturgischen Bildung so auszulegen, dass die Christianität der allgemeinen Ritualfähigkeit, die Christianität der Liturgiefähigkeit des Menschen entspreche (vgl. ODENTHAL, Andreas, Rituelle Erfahrungen. Thesen zu einer praktischen-theologischen Liturgiewissenschaft. In: ThQ 188 (2008) 31–49, 34). Vgl. dazu auch meine Überlegungen zur Polyvalenz gottesdienstlicher Handlungen in WINTER, Stephan, „Wir übergeben den Leib der Erde ...“: Überlegungen zu mystagogischer Bestattungsliturgie. In: Arbeitsstelle Gottesdienst der EKD (Hg.), Bestattung: Herausforderung der Spätmoderne, Heft 01/2002, 12–25, und die Beiträge des Sammelbandes KRANEMANN, Benedikt/NAGEL, Eduard/NÜBOLD, Elmar (Hg.), Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg im Breisgau u.a. 1999.

Bewässerung auf der Basis traditional gefestigter Strukturen institutionalisierter Religion schwer fällt“<sup>89</sup>. Bei der ‚Beackerung‘ des ‚religiösen Feldes‘ (Pierre BORDIEU), das sich in der spätmodernen Gesellschaft kaum noch mit relativ einfachen Umschreibungen eingrenzen lässt, haben die Kirchen jedenfalls ihre Monopolstellung eingebüßt: Religiosität drückt sich in vielfältigen Formen aus, verdunstet dabei zum Teil, verflüchtigt sich in verschiedene Orte der Sehnsuchtsbefriedigung, versickert manchmal aufgrund des Bedeutungsverlustes und wer sich ihr gänzlich entziehen will, vermag dies in der Regel auch ohne größere Nachteile in der heutigen Kultur und Gesellschaft.<sup>90</sup>

Religiosität orientiert sich folglich immer weniger an traditionellen Formen als vielmehr am praktischen Nutzen. Der Bewertungsmaßstab religiöser Praxis ist deren Relevanz für die Biografie des Einzelnen. Das Zeitalter „gestiegener Kontingenz“ (Hans JOAS) ist einerseits das Zeitalter gewachsener Entscheidungslast, aber andererseits auch das Zeitalter gesteigener Chancen für das, was sich unter dem Schlagwort „Arbeit an der eigenen Identität und Biografie“ zusammenfassen lässt. An die Stelle eines Glaubens im Sinne eines existentiellen Sich-Einlassens auf ein Offenbarungsgeschehen oder Sich-Hingebens gegenüber einem sich offenbarenden Gott sind die authentische Erfahrung, das innere Erleben und das religiöse Gefühl getreten. Das Gutachten hebt deshalb hervor, wie elementar Religiosität und persönliche Erfahrungswelt miteinander gekoppelt sind: Häufig sind es die Grenzerfahrungen des Einzelnen – wie Tod oder Krankheit einer nahe stehenden Person – die allererst in die Kommunikation innerhalb von säkularen oder religiös-institutionalisierten Kontexten hineinführen – unabhängig davon, wie diese Kommunikation (Beratungsgespräche mit mehr oder weniger therapeutischem Charakter, Gruppengespräche in vielfältigen Formen etc.) konkret aussehen mag. Solche Kommunikation wird dann durchaus auch von Menschen gesucht, die sich keineswegs als sonderlich „gläubig“ einschätzen. Kurz gesagt: „Erfahrung und Biografie sind die Kontaktstellen für eine (empirische) Religionssoziologie im 21. Jahrhundert.“<sup>91</sup> Bezüglich der Überlegungen zur Mystagogie kann dieses Diktum variiert werden: Erfahrung und Biografie sind die Kontaktstellen auch für jede liturgische Bildung, die von daher multiperspektivisch angelegt sein muss, also Elemente aus beiden durch die Ausdrücke „Mytagogie<sub>1</sub>“ und „Mytagogie<sub>2</sub>“ markierten Feldern adaptieren muss.

Diese These lässt sich am Beispiel der so genannten „Kasualienfrommen“ erhärten. Die zitierte Studie stellt fest, dass heute der Übertritt ins Erwachsenenalter statistisch betrachtet für einen großen Teil der Bevölkerung den

<sup>89</sup> A.a.O., 167.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> KRAUSE, Kirchen- und religionssoziologische Studien, 168.

Zeitpunkt ihres Austritts aus der Kirche markiert. Dies ist in weiten Teilen biografisch mit der Gründung einer eigenen Existenz bzw. der Loslösung vom Elternhaus verbunden. Vielleicht noch bemerkenswerter ist, dass diese Phase der Biografie laut den einschlägigen Studien die Distanzierung von der Kirche begünstigt – gleich, ob ein expliziter Austritt erfolgt oder nicht. Solche Menschen nehmen jedoch aufgrund des Wunsches nach einem das Leben begleitenden Ritus, wie zur Taufe des Kindes oder zur Eheschließung, auch später noch Kontakt zu einer Kirchengemeinde auf, auch wenn sie dem kirchlichen Leben ansonsten fern bleiben. Dies bewertet das Gutachten so:

„Gerade am Beispiel der katholischen Kasualienfrömmigkeit lässt sich veranschaulichen, dass eine Verbindung zwischen Kirchlichkeit und Biografie zwar grundsätzlich herstellbar ist. Möglich ist dies aber offensichtlich nicht im Rahmen des ‚Hauptangebotes‘ der Kirche, sondern lediglich im Rahmen ritueller Feiern, welche bekanntermaßen nur einen kleinen Ausschnitt des kirchlichen Lebens darstellen.“<sup>92</sup>

Von daher ist den Stimmen beizupflichten, die – etwa im Hinblick auf die christliche Initiation – für eine Pluriformität der Feier bzw. der korrelierenden mystagogischen Erschließung plädieren.<sup>93</sup> Die *eine* Pauschallösung kann es nicht geben. Jede mystagogische Praxis im Kontext liturgischer Bildung wird mit einer gestuften *participatio actuosa* als Ausgangsbasis bzw. auch als Ziel ihrer Bemühungen rechnen müssen. An christlicher Liturgie partizipieren in aller Regel auch Menschen, die sich als passive Konsumenten verstehen. Diese „treuen Kirchenfernen“ (Medard KEHL)<sup>94</sup> sollten Freude und Dankbarkeit bei denen auslösen, die von ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte her dazu berufen sind, in einem aktiven Sinne mystagogisch tätig zu werden. „Wir dürfen für sie“, so Winfried HAUNERLAND, „Dienstleister sein,

<sup>92</sup> A.a.O., 170.

<sup>93</sup> Vgl. z.B. MESSNER, Liturgiewissenschaft, 142–149. Bemerkenswert ist vor diesem Hintergrund die Einführung einer zweistufigen Variante des Kinderauftritts im neuen Feierbuch „Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973, Freiburg u.a. 2007“, die eine integrative Verknüpfung von Feier und Katechese begünstigen will. Vgl. dazu auch HAUNERLAND, Winfried/NAGEL, Eduard (Hg.), Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe, Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2008, darin bes. HAUNERLAND, Winfried, Die Feier der Kindertaufe in zwei Stufen. Ein innovativer Anstoß zur Erneuerung der SakramentenKatechese; HAUNERLAND, Winfried, Den Glauben weitergeben. Zur Neuausgabe von „Die Feier der Kindertaufe“. In: GD 42 (2008) 9–12.

<sup>94</sup> Vgl. z. B.: KEHL, Medard, Missionarisch Kirche sein – angesichts der gegenwärtigen kulturellen und kirchlichen Entwicklung. In: GuL 75 (2002) 335–347, 345.

solange wir den Maßstab unseres Dienstes nicht allein in ihren Wünschen sehen.“<sup>95</sup>

Selbst von den Texten des Konzils her ist einem *jeden* mystagogischen Handeln diese Dimension einer gestuften *participatio actiosa* wesentlich eingeschrieben: Die Liturgiekonstitution wählt von Anfang an eine universale Perspektive, wenn es in der Nr. 5 unter theozentrischer Perspektive heißt: „Gott ... ,will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2,4)“. Wie oben bereits anhand des Bildbegriffs umrissen, will Gott von der Schöpfung an bis zu ihrer Vollendung das Heil des Menschen. Deshalb sendet er, so der Text weiter, in der Fülle der Zeiten seinen Sohn, sein „Wort, das Fleisch angenommen hat und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind, ‚den Arzt für Leib und Seele‘, den Mittler zwischen Gott und den Menschen. Denn seine Menschheit war in der Einheit mit der Person des Wortes Werkzeug unseres Heils.“ Jesus Christus wird als Inbegriff der Heilsgeschichte präsentiert: In ihm ist „,hervorgetreten unsere vollendete Versöhnung in Gnaden, und in ihm ist uns geschenkt die Fülle des göttlichen Dienstes“. Hierin liegt die soteriologische Sinnspitze des nachfolgend eingeführten Schlüsselbegriffes „Pascha-Mysterium“. Schon

<sup>95</sup> HAUNERLAND, Winfried, Abschied vom Objektiven? Zur Pluriformität und Identität katholischer Liturgie. In: Pastoralblatt 52 (2000) 223–233, 230f. – Diese Zusammenhänge wären auch ritualtheoretisch weiter zu bedenken. Vgl. z.B. für eine entsprechende Reflexion auf die Konzeption der *actiosa participatio*: POST, Paul, Das aktuelle Panorama rituell-liturgischer Inkulturation und Partizipation in den Niederlanden. In: KLÖCKENER, Martin/KRANEMANN, Benedikt (unter Mitarbeit von KROGMANN, Andrea) (Hg.), Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Fribourg 2006, 221–260. Das weite Panorama religiöser Bildungsprozesse wird jetzt ausgeleuchtet in BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.), Religion und Bildung. Orte, Medien und Experten religiöser Bildung, Gütersloh 2008. Vgl. darin insbesondere den Beitrag KRANEMANN, Benedikt, Religiöse Bildung durch Rituale?, a.a.O., 127–138, der Chancen und Grenzen einer religiösen Bildung durch Rituale im pluralistischen Kontext auslotet und u.a. eine intensive, kritische Reflexion entsprechender Prozesse annimmt – extern durch die Wissenschaft, intern durch die Glaubensgemeinschaft und durch die Partizipanten (vgl. 135). In der Summe plädiert er der Sache nach in Richtung eines Weges, der dem hier vertretenen ‚Mix‘ aus *Mystagogie*<sub>1</sub> und *Mystagogie*<sub>2</sub> entspricht: „Religiöse Bildung durch Rituale braucht ... eine wie auch immer geartete Bildung über religiöse Rituale. Das aber setzt Sympathie für die Situation des Pluralismus voraus, verlangt ein bestimmtes Selbstverständnis der jeweiligen Glaubensgemeinschaft in der Gesellschaft und bedarf sowohl des Zutrauens zur eigenen Ritualkultur wie deren Offenheit. Fragt man für die Gegenwart nach religiöser Bildung durch Rituale, geht es nicht allein um Letztere, sondern vor allem auch um das Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaften. Bildung und Ritual werden zu einem Selbsttest in der Gesellschaft.“ (138).

von daher gehören Mystagogie<sub>1</sub> und Mystagogie<sub>2</sub> untrennbar zusammen. Das zeigt sich auch daran, dass die nicht unwesentlich von RAHNERs Theologie geprägten Texte des Konzils über die Kirche die entwickelten Gedanken zusammenschauen: Wo die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* am Ende ihres ersten Kapitels in der Nr. 22 die Würde der menschlichen Person behandelt, begründet sie diese christologisch von Christus als neuem Menschen und „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) her: „er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war“. Für den christlichen Menschen gilt, dass er, „gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes ..., ‚die Erstlingsgaben des Geistes‘ (Röm 8,23) [empfängt], durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen“. Dann nimmt der Text ausdrücklich – unter Verwendung paulinischer Tauftheologie – auf das Pascha-Mysterium Bezug: Der Christ sei gefordert, mitten in der Welt das Böse und viele Anfechtungen zu bekämpfen, ja auch den Tod zu ertragen: „aber dem österlichen Geheimnis verbunden und dem Tod Christi gleich gestaltet [*mysterio paschali consociatus Christi morti configuratus*], geht er, durch Hoffnung gestärkt, der Auferstehung entgegen“. Und nun folgt gleichsam die ‚RAHNERsche Pointe‘: „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein (ut modo Deo cognito huic *paschali mysterio* consocietur).“<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Nur am Rande sei noch darauf hingewiesen, dass der hier vertretene Ansatz vielleicht dem ursprünglichen Anliegen von Mystagogie<sub>1</sub> näher liegt, als man auf den ersten Blick vermuten könnte: So sind die postbaptismalen Sakramentenkatechesen des 4. Jahrhunderts immer auch als Reaktionen auf die massiven Umbrüche des sozio-kulturellen Umfeldes kirchlicher Praxis zu werten, wie sie mit der Konstantinischen Wende gegeben sind. Vgl. RÖWEKAMP, Einleitung, 83f; JACOB, Krise der Mystagogie. Recht verstandene Mystagogie scheint somit schon von ihren Anfängen her immer in Teilen auch eine Antwort auf Krisen kirchlich gelebter Religiosität zu sein – und sie wird dies wohl unter eschatologischen Vorzeichen auch notwendig bleiben.

### 3 Fazit: Konturen einer mystagogisch angelegten, liturgischen Bildung als diakonisches Projekt

Selbstverständlich können Begriffe unterschiedlich verwendet werden, insofern man hinreichend genau den je eigenen Gebrauch expliziert. Das gilt auch für den Ausdruck „Mystagogie“. Ich plädiere allerdings dafür, damit der Ausdruck im Kontext liturgischer Bildung zweckmäßig Verwendung finden kann, Aspekte aus den beiden Feldern einzubeziehen, die durch die skizzierten Mystagogiebegriffe („Mystagogie<sub>1</sub>“ und „Mystagogie<sub>2</sub>“) indiziert werden. Tatsächlich geschieht dies *der Sache* nach auch bereits im liturgiewissenschaftlichen Kontext – z.B. dort, wo die missionarische Dimension der Liturgie oder die so genannte Ritendiakonie behandelt werden.<sup>97</sup> Eine explizite Bezugnahme auf RAHNER bzw. dessen Mystagogiebegriff ist dabei aber kaum zu erkennen.<sup>98</sup> In Richtung der übrigen pastoraltheologischen Rezeption der RAHNERschen Gedanken wäre freilich herauszustellen, dass gerade in der Liturgie bzw. im Gottesdienst die Begegnung mit dem lebendigen Gott bzw. Jesus Christus erfahren werden kann.<sup>99</sup>

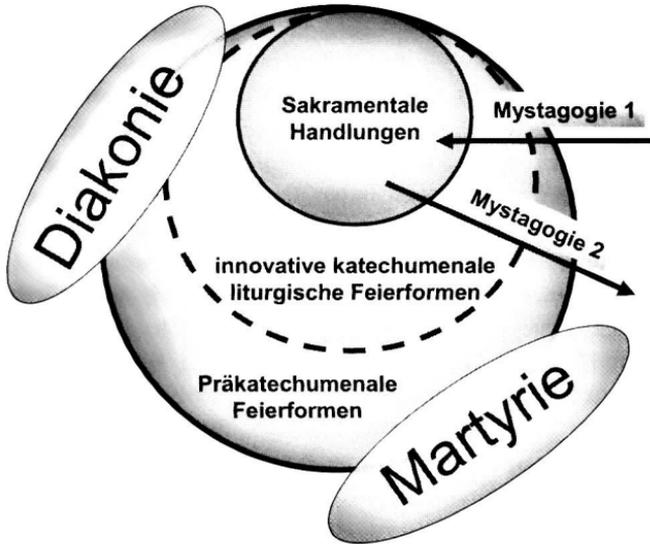
<sup>97</sup> Vgl. exemplarisch KRANEMANN, Missionarische Dimension der Liturgie.

<sup>98</sup> Vgl. als eine frühe Ausnahme: ZIMMERMANN, Dietrich, Die Feier der Liturgie als Mystagogie. In: LS 39 (1988) 175–179.

<sup>99</sup> Verstärkt finden sich Weichenstellungen, die eine Synthese anzielen, in den Überlegungen zur Ritendiakonie, wie sie der RAHNER-Kenner Paul M. ZULEHNER einbringt. ZULEHNER verbindet dies auch mit einer – wenn auch nicht explizit so benannten – Kritik an einem zu eng an „Mystagogie,“ orientierten Konzept, wenn er schreibt: „Die Ritenkultur der Kirchen, zumal der katholischen, hat sich in Folge der Verkirchlichung des Christentums weithin zu einem ekklesiogenen Element entwickelt ... Die Kirche steht im Mittelpunkt, weniger der Mensch. Die Sorge um das Auswandern der Menschen aus den Kirchen hat die pastorale Einkirchlichungsbestrebung auch durch die Rituale noch verstärkt. Das führt aber dazu, dass die Menschen die Riten nach und nach nicht mehr in den Kirchen suchen ... Auch aus wohlverstandener Selbstinteresse lohnt es sich daher für die Kirchen, die therapeutische Dimension der sakramentalen Feiern deutlicher wahrzunehmen und zu pflegen. Ritendiakonie erweist sich damit nicht nur als ein direkter Dienst an den Menschen und ihrer Sehnsucht nach Heilung, sondern als ein indirekt heilsamer Dienst an der Kirche selbst.“ (ZULEHNER, Paul M., Ritendiakonie. In: KRANEMANN/STERNBERG/ZAHNER, Diakonale Dimension, 271–283, 282). – Ein weiterer starker Impuls zur Integration von Mystagogie in der Lesart RAHNERs kommt aus den schon erwähnten *Ritual studies*: Sie machen deutlich, dass sich der Gottesdienst und das kirchlich-rituelle Handeln keineswegs in einem empirisch-anthropologischen Vakuum bewegen, sondern „an die Bedingungen des Menschseins“ gebunden sind und somit „an der Regelmäßigkeit kultureller Kommunikation ebenso teil(haben) wie an den Formen sozialen Lebens, in denen sich solcher Austausch vollzieht und gestaltet“. Die Kirchen können, wie Karl-Heinrich BIERITZ weiter betont, „ihre rituelle Kompetenz nur innerhalb dieses [allgemein-menschlichen; S. W.] Feldes zur Geltung bringen“ (BIERITZ, Karl-

Der heutigen Situation ist unter diesen Rahmenbedingungen meines Erachtens am ehesten ein integrativer Ansatz angemessen, der sich vielleicht mit Karl SCHLEMMER als Programm einer „innovativ-unipluriformen Seelsorge“ umschreiben lässt.<sup>100</sup>

Dieser Ansatz lässt sich so darstellen, dass die Vielfalt gottesdienstlicher Formen in konzentrischen Kreisen angeordnet wird<sup>101</sup>:



Heinrich, Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Entwürfe. In: KRANEMANN/STERNBERG/ZAHNER, *Diakonale Dimension*, 284–304, 286f.).

<sup>100</sup> Vgl. SCHLEMMER, Karl, Menschen von morgen für den Glauben gewinnen. Innovative und alternative Seelsorge und Feierformen. In: ders. (Hg.), *Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral* (STPS 50), Würzburg 2002, 154–179.

<sup>101</sup> Vgl. auch die Differenzierungen der deutschen Bischöfe nach Gebet, Gottesdienst, Liturgie und Eucharistie in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Pastorales Schreiben „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie“* (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn, 24. Juni 2003, <sup>2</sup>2004. – Anders, als ich es bisher getan habe, müsste – auch bei der Verwendung von Begriffen wie „Liturgische Bildung“ – deutlicher zwischen „Liturgie“ im engeren Sinne explizit (gesamt)kirchlich regulierter Handlungsvollzüge und anderen gottesdienstlichen Formen (den meist so genannten *sacra* bzw. *pia exercitia*) unterschieden werden. Vgl. dazu HAUNERLAND, Winfried, Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse. In: *MThZ* 57 (2006) 253–270. Vielleicht könnte man dann verkürzt sagen: *Mystagogie*<sub>1</sub> setzt dezidiert bei den liturgischen Vollzügen im engeren Sinne an; *Mystagogie*<sub>2</sub> hat eher die um diese liturgischen Vollzüge herum gelegten gottesdienstlichen Formen und deren weiteren Kontext im Blick.

Während die von SCHLEMMER so genannten katechumenalen Feierformen z.T. gut an altkirchliche Vorbilder anknüpfen können, die allerdings auf die heutige Situation hin angepasst werden müssen<sup>102</sup>, ist gerade für das Feld der präkatechumenalen Formen Einiges an Phantasie gefragt. Doch auch hier lassen sich ganz traditionale Elemente verwenden, wie etwa die entsprechenden Versuche im Bistum Erfurt zeigen, die in den letzten Jahren viel diskutiert worden sind. Auf der Linie der oben skizzierten Erkenntnisse aufgrund des soziologischen Befundes sind jedenfalls exemplarisch v.a. solche Feierformen hervorzuheben, die einen den klassischen Kasualien ähnlichen Charakter haben. So nennt SCHLEMMER Feiern, die dem Verliebtsein rituell Ausdruck verleihen, eine Verlobung als besondere Feier erleben lassen, der Geburt eines Kindes nachgehen und dessen Aufnahme in die Gemeinschaft der Familie feiern, aber auch solche Feiern, die an Situationen des Scheiterns erinnern und diese so in einem guten Sinne zu bewältigen helfen, Feiern, die berufsbiographische Übergänge wie solche in den Ruhestand begehen etc.<sup>103</sup>

Von dieser Konzeption her bilden – um nochmals die Begrifflichkeiten Olaf RICHTERS aufzugreifen – mystagogischer Gottesdienst und eine entsprechende liturgisch Propädeutik ein vielgestaltiges Handlungsfeld, das sich in konzentrischen Kreisen um das *eine* Geheimnis Gottes entwickelt, wie es die Kirche in der Nachfolge Christi bezeugt. Die Vektoren mystagogischer Praxis sind dabei sowohl von außen nach innen gerichtet – nämlich insofern, als sie einen Weg zum Glauben und zur Liturgie bahnen wollen –, als auch von innen nach außen – insofern Mystagogie vom inneren Kern gottesdienstlichen Handelns her die verwandelnde, erneuernde und Leben schaffende Kraft des Pascha-Mysteriums in möglichst alle menschlichen Vollzüge hineintragen will.

Nochmals: Mystagogie<sub>1</sub> im Sinne der Alten Kirche und Mystagogie<sub>2</sub> im Sinne RAHNERS dürfen dabei nicht als miteinander konkurrierende oder gar sich ausschließende Bewegungen angesehen werden. Vielmehr ist im Ausgang von den konkreten Subjekten, die in einer mystagogischen Pastoral jeweils im Blick sind, die Bildungsstrategie jeweils situativ neu abzustimmen.<sup>104</sup> Dieses Zusammenspiel ist dem gottesdienstlichen Handeln der Kir-

<sup>102</sup> Vgl. exemplarisch *Getauft – und dann? Gottesdienste mit Kindern und Jugendlichen auf ihrem Glaubensweg*. Werkbuch (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), hrsg. von den LITURGISCHEN INSTITUTEN LUZERN, SALZBURG UND TRIER, Freiburg i.Br. 2002.

<sup>103</sup> Vgl. dazu auch die Praxisbeispiele und deren Reflexion in: KRANEMANN, *Missionarische Dimension der Liturgie*.

<sup>104</sup> SCHEIDLER, *Liturgiekatechese*, operationalisiert dies anschaulich für das Beispiel der Kirchenraumerschließung anhand von jeweils angepassten Schwerpunktsetzungen im didaktischen Dreieck, in dem die Beziehungen von Lehrenden, Lernenden und zu vermittelnden Inhalten dargestellt sind.

che als Feier des Pascha-Mysteriums – wie oben anhand der Liturgiekonstitution gezeigt – wesentlich inhärent. Anhand der ‚Herzmitte‘ des Wochen-Pascha formuliert: Einerseits wird hier die Kirche immer wieder neu geboren (Mystagogie<sub>1</sub>); andererseits hat die Eucharistie nach der Überzeugung der Kirche seit ihren Anfängen auch heilendes, therapeutisches und auch – im Sinne der Hinordnung auf die himmlische Polis<sup>105</sup> – eminent politisches Potential (Mystagogie<sub>2</sub>). Das lobpreisende Gedächtnis des Pascha-Mysteriums in der Liturgie und eine dem entsprechende diakonische Lebenspraxis gehören untrennbar zusammen.<sup>106</sup> Und trotz dieser unauflöselichen Beziehung von Mystagogie<sub>1</sub> und Mystagogie<sub>2</sub> ist es meiner Ansicht nach hilfreich, die beiden Perspektiven auf die *eine* mystagogische Praxis der Kirche voneinander zu unterscheiden, um sie reflektiert in den Blick nehmen zu können. Deshalb stelle ich – v.a. im Anschluss an einschlägige Ausführungen von Karl-Heinrich BIERITZ – abschließend Elemente in einem Überblick zusammen, die ein synthetisierendes Mystagogieverständnis bzw. einen entsprechenden Begriff „Mystagogie<sub>1/2</sub>“ kennzeichnen<sup>107</sup>:

[Mystagogie<sub>1/2</sub>]:

(1) Liturgie der Kirche ist Feier des Pascha-Mysteriums. Damit ist ausgesagt, dass sich in solcher Feier das geschichtliche Heilshandeln Gottes an Israel und das Handeln Gottes *an* Jesus Christus sowie sein Heilshandeln an denjenigen, die jeweils Gottesdienst feiern, *in* Christus, *durch* ihn und *mit* ihm sowie in der Kraft des Heiligen Geistes ineinander verzahnen. Das gefeierte Geheimnis der Geschichte Gottes mit dem Bundesvolk Israel, die ihren unüberbietbaren Höhepunkt und in eins damit ihre unwiderrufliche Universalisierung im Christusereignis hat, steht dabei in ei-

<sup>105</sup> Vgl. SC 8: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind.“

<sup>106</sup> Vgl. dazu auch die eindrücklichen Worte in Papst BENEDIKT XVI., Enzyklika DEUS CARITAS EST an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (VdAS Nr. 171), hrsg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 25. Dezember 2005, bes. Nr. 18.

<sup>107</sup> Vgl. BIERITZ, Karl-Heinrich, Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Entwürfe. In: KRANEMANN/STERNBERG/ZAHNER, Diakonale Dimension, 284–304, 301–303. BIERITZ' Beitrag liefert insgesamt eine gute Hinführung zur angesprochenen ritualtheoretischen Perspektive auf die hier diskutierten Fragen. – Vgl. auch die Darstellung pastoraler Handlungsprinzipien für eine mystagogische Grundhaltung in: HASLINGER, Mystagogie, 172f.

nem dialektischen Verhältnis zum Geheimnis der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung.

(2) Wo immer Kirche feiert, lädt sie dazu ein, in der in (1) skizzierten, biblisch bezeugten Geschichte von Gott und Menschen eine Rolle zu übernehmen. Angelus A. HÄUSSLING spricht von einer „zitierenden Übernahme“ der Rollen, die sich an den geschichtlichen Leitgestalten der normativen Heilszeit paradigmatisch ablesen lassen, „aus situativer Identität“.<sup>108</sup> Insofern gründet Kirche immer notwendig auf der biblischen Geschichte und gewinnt aus dieser Geschichte den Sinn des menschlichen Daseins und der ganzen Schöpfung. Glaubensfeier und Lebensdeutung gehören untrennbar zusammen und bilden zwei Aspekte derselben geistlich-existenziellen Wirklichkeit.

(3) Wenn immer dort, wo Kirche feiert, das Geheimnis Christi und damit ebenso das Geheimnis der Schöpfung gefeiert wird [(1)/(2)], sind der Lebenssinn, wie ihn Gott der Schöpfung eingesenkt hat, und der Lebenssinn, wie er vom Christusereignis her gewonnen werden kann, letztlich verschiedene Akzentsetzungen innerhalb der einen Heils- und Gnadengeschichte. Vor diesem Hintergrund beinhaltet *jede* Einladung zur Teilnahme bzw. Teilhabe an kirchlicher Praxis notwendig die Einladung, sich auf die biblisch gegründete Lebensdeutung, Lebenshoffnung und Lebensweise einzulassen, die durch den Ausdruck „Pascha-Mysterium“ indiziert ist.

(4) Mystagogie will die Annäherung an das in (1) – (3) umrissene Geheimnis bzw. die Teilnahme/Teilhabe an diesem Geheimnis ermöglichen. Sie muss hierfür beachten, dass dies auf ganz unterschiedlichen Wegen geschehen kann. Im breiten Spektrum rituellen Handelns kann das eine Christusgeheimnis auf ganz unterschiedliche Weisen zum Ausdruck kommen. Es gilt, die Unterschiede im Hinblick auf Dichte, Verbindlichkeit, Deutlichkeit und spirituelle Kraft, Wirkung und Würde gottesdienstlicher Vollzüge wahrzunehmen und auch bewusst zu setzen. Darin korreliert eine mystagogische Grundhaltung seitens der Kirche mit der Grundhaltung des göttlichen Mystagogen: Das göttliche Geheimnis teilt sich den Menschen – eben für uns unverfügbar – in den verschiedensten Weisen mit, öffnet sie und nimmt sie für sich ein, um so in ihnen und dann

<sup>108</sup> HÄUSSLING, Angelus A., Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche* (LQF 79), (zuerst erschienen 1991) hg. von KLOCKENER, Martin/KRANEMANN, Benedikt/MERZ, Michael B., Münster 1997, 2–10, 5.

durch sie Raum zu greifen in der Geschichte. Hier ist mit Entwicklungen zu rechnen: mit Wachstums- und Reifungsprozessen, Wegen, die zu einem Ziel oder auch in eine Krise führen, aber auch solchen, die abbrechen, in den Stillstand versetzen usw.

(5) Mystagogischer Gottesdienst und eine entsprechende liturgische Bildung sind gemäß ihren Rahmenbedingungen [(4)] innerhalb eines vielgestaltigen Handlungsfeldes verortet, das sich in konzentrischen Kreisen um das *eine* Geheimnis Gottes entwickelt. Die Vektoren mystagogischer Praxis sind dabei sowohl von außen nach innen gerichtet – nämlich insofern, als sie einen Weg zum Glauben und zur Liturgie bahnen wollen –, als auch von innen nach außen: Mystagogie möchte ebenso vom inneren Kern gottesdienstlichen Handelns her die verwandelnde, erneuernde und Leben schaffende Kraft des Pascha-Mysteriums in möglichst alle menschlichen Vollzüge hineinbringen helfen.

(6) Mystagogen/Mystagoginnen müssen von daher danach trachten, behutsam und empathisch Menschen in neue Sinn- und Lebensräume zu begleiten. Dies kann nur dann gelingen, wenn sie sich selber immer neu und immer tiefer in das Pascha-Mysterium hinein nehmen lassen, um so – in der Kraft des Geistes – Christus gleich gestaltet zu werden. In dessen Handeln, in dessen Person können die Menschen den barmherzigen, maßlos liebenden Vater unverstellt erfahren.

(7) Mystagogisch orientierte liturgische Bildung kommt nicht umhin, sich in einen integrativen pastoralen Ansatz einzuordnen. In einer entsprechenden pastoralen Praxis müssen sich die so genannten Grunddimensionen der Kirche – Liturgie, Diakonie und Martyrie<sup>109</sup> – bzw. die Handlungen, die darauf abzielen, diese Dimensionen zu erschließen, auf das Engste miteinander verzahnen. Dem entspricht innerhalb der wissenschaftlichen Theologie ein interdisziplinäres Vorgehen und Offenheit für den Dialog mit den so genannten Humanwissenschaften.

---

<sup>109</sup> Bei aller notwendigen Differenzierung sehe ich aus theologischen Gründen keine Möglichkeit, sich von der Systematik der drei Grunddimensionen zu verabschieden, wie dies in jüngster Zeit immer wieder gefordert wird. Vgl. z.B. die Überlegungen in: WOLLBOLD, Andreas, Handbuch der Gemeindepastoral, Regensburg 2004, 68–76; ders., Grundvollzüge oder dreifaches Amt. In: LS 57 (2006) 58–63. Für die Unverzichtbarkeit der klassischen Trias tritt mit überzeugenden Argumenten ein: HASLINGER, Herbert, Wie grundlegend sind die Grundvollzüge?. In: LS 57 (2006) 76–82. Vgl. zur Debatte auch: BUCHER, Rainer, Kirche verliert sich nicht im Außen. In: a.a.O., 73–75.

Was „die Liturgie bietet“, so hatte ich eingangs des Aufsatzes GUARDINI zitiert, kann man „nicht ohne weiteres zur Tat machen.“ Mystagogie im umfassenden Sinne will aber den gefeierten Logos als die Liebe Gottes entdecken helfen, der sich geheimnisvoll in den Erfahrungen menschlichen Lebens zeigt. Und damit prägt sich ein Ethos aus, eine „rechte, wesenhafte Ordnung zu Gott“, die den Menschen in die Lage versetzt, „aus jener Gesinnung heraus auch [zu] tun was recht ist.“ Recht verstandene liturgische Bildung hat daran maßgeblichen Anteil.