

Anthonius Scheer

## Die Rolle der Kultur in der Liturgieentwicklung im Lichte der Geschichte der Initiationsliturgie

In Kreisen der Liturgiewissenschaftler sind in jüngster Zeit viele und wichtige Forschungen über die Initiation unternommen worden. Daraus läßt sich ableiten, daß ein großes Bedürfnis nach Besinnung über Grundlage und Beginn des christlichen Daseins besteht. Die Initiation steht ja am Anfang sowohl des persönlichen Glaubens wie des Glaubens der Gemeinschaft. Die Probleme um die Initiation können aber unter verschiedenen Gesichtspunkten erhellt werden: unter dem Aspekt der systematischen Theologie, der Religionswissenschaften, der Humanwissenschaften, der pastoralen Wissenschaften, der Exegese, der Literaturgeschichte usw. Diese Erkenntnisweisen können alle wieder durch eine bestimmte Tendenz zugespitzt werden. Im Augenblick ist es geradezu unmöglich, eine Totalerkenntnis vom Phänomen Initiation vorzulegen, die die Komplexität der modernen Problemstellung enthält.

Für diesen Artikel haben wir das Gebiet der Geschichte gewählt, weil hier heute sehr grundlegende Dinge zum Thema Initiation zur Sprache gebracht werden. Wir sind davon überzeugt, daß der historische Stand der Dinge für die anderen wissenschaftlichen Erkenntniswege wichtig ist!<sup>1</sup> Wir haben hier allerdings nicht die Absicht, die historische Forschung in einem bestimmten Punkt weiterzubringen. Es soll nur über jüngst erworbene Einsichten berichtet werden. Insbesondere wird dabei der Einfluß der Kultur auf das liturgische Handeln bei der Initiation der Vergangenheit ins Auge gefaßt. Natürlich beschränken wir uns auf einige Themen.

### *I. Das Heute ist bedingt durch das Vergangene*

Wir übergehen die spezifisch ökumenische Problematik um die Taufe in unseren Tagen<sup>2</sup>, ebenso übergehen wir die Fragen zum Verhältnis von Taufe und Firmung<sup>3</sup> und auch die Fragen über die Beziehung der Kindertaufe zur Erwachsenentaufe. Diese Themen sind von großer Bedeutung; aber wir sehen sie hier als Erbe der Vergangenheit, das aus Zeiten stammt, als die

liturgische Gestaltgebung in großen Linien schon ihren Abschluß gefunden hatte. Man kann sich übrigens fragen, ob wir derartige Probleme lösen müßten, wäre man in der Vergangenheit mit der konkreten liturgischen Gestaltgebung andere Wege gegangen. Das scheint eine absonderliche Bemerkung zu sein; aber sie wird eingegeben durch die Tatsache, daß die östliche Christenheit, was die Initiation betrifft, noch immer in einer weit weniger komplexen Situation lebt. Von alters her ist man dort mit einer rituellen Verschiedenartigkeit von liturgischen Überlieferungen vertraut, die einander als solche nicht bekämpfen. Man kennt dort nicht die rituelle Spaltung zwischen dem, was man im Westen die Taufe und die Firmung genannt hat, weil beide Elemente Teile eines einzigen liturgischen Aktes ausmachen. Schon in ziemlich früher Zeit hat man dort Wege gefunden, der Kindertaufe eigene rituelle Gestalt zu geben, die zwar noch Spuren der klassischen Initiationsliturgie aus der nachkonstantinischen Periode zeigt, die aber doch sehr weit an die Praxis der Kindertaufe angepaßt sind<sup>4</sup>.

Vor dem Hintergrund der ostkirchlichen Situation muß man sich aufrichtig über die folgenden Aspekte der westlichen Überlieferung wundern: 1. daß die katholische Kirche und die Kirche der Reformation gegenseitig bis vor kurzem die Taufspendung des anderen kritisiert haben<sup>5</sup>; 2. daß die katholische Kirche bis vor kurzem und wo sie sich auch befand, eine uniforme Initiationsliturgie praktiziert hat; 3. daß die katholische Kirche erst in unseren Tagen eine spezifische Ordnung für die Kindertaufe entwickelt hat<sup>6</sup>; 4. daß die katholische Kirche noch immer einen grundlegenden Unterschied macht zwischen den Sakramenten der Taufe und der Firmung, obwohl doch beide die eine Initiation bilden<sup>7</sup>. Das alles ruft augenblicklich Grundsatzfragen auf, die jedoch sehr historisch bedingt sind. Für den Liturgiehistoriker ist aber evident, daß diese Situation der westlichen Initiationsliturgie nicht als providentiell betrachtet werden darf, sondern durchaus kulturbedingt ist. Mit anderen Worten: Es lassen sich genügend sozio- und psycho-kulturelle Argumente anführen, die diese Entwicklung und auch die theologische Reflexion darüber – zumal der Scholastik – erklären können. Damit sind wir beim eigentlichen Thema dieses Artikels angekommen: Wie weit ist die christliche Initiationsliturgie in ihrer Entstehung und Entwicklung von der Kultur bestimmt?

### *II. Hauptmomente der Entwicklung*

Wir inventarisieren mehrere Befunde der Liturgiegeschichte. Dabei gehen wir in der Zeit zurück bis ins Frühmittelalter.

### 1. Die frühmittelalterliche Situation im Westen: Bestätigung der Vergangenheit

Die wichtigsten Textbücher der westlichen Liturgie stammen aus dem 6. und 7. Jahrhundert oder sogar aus späterer Zeit<sup>8</sup>. Darin stellt man zunächst die archaisierende und konservierende Auffassung vom christlichen Gottesdienst fest. In jener Zeit ist die Initiationspraxis nicht mehr eine Angelegenheit der Erwachsenen. Das überlieferte Katechumenat mit seinen Riten ist größtenteils zu einer Erinnerung an vergangene Zeiten geworden. Man initiiert hauptsächlich Kinder. Gibt man sich von dieser Situation Rechenschaft, fällt desto stärker auf, wie wenig die Dokumente dieser Periode auf die Zeitsituation abgestimmt sind; denn in fast allen Texten und Rubriken sieht es so aus, als ob die Initiation Erwachsene betraf. Welche Faktoren könnten für diese Handlungsweise fördernd gewesen sein? Wir nennen deren zwei.

An erster Stelle die Erbsündenauflassung als typisches Erbe der pelagianischen Kontroverse in der westlichen Kirche, durchdacht bis in ihre Konsequenzen für das soeben geborene Kind. Auffallend ist ja, daß im Initiationsritual ein überlieferter Teil hervorgehoben wird, nämlich die Skrutinien in der Bedeutung von Teufelsbeschwörungen. Wir geben dafür die Erklärung, daß die Erbsündenlehre damals so sehr die Glaubenskultur beherrschte, daß sie ein Echo in der Initiationsliturgie fand, sogar in einer Zeit, als man schon vor allem Kinder taufte. Man hat hier ein Beispiel für die Einwirkung der Theologie auf die liturgische Praxis – wie das inzwischen allgemein üblich geworden ist.

Einen zweiten Faktor kann man charakterisieren als lebendige Erinnerung an die gute alte Zeit. Es ist wohl das wichtigste Kennzeichen der frühmittelalterlichen Handschriften, daß sie weitergeben, was schon Gewohnheit geworden war. Als die Katechumenenliturgie lebendige Wirklichkeit war, wurden die *traditio* und die *redditio symboli* als ein wichtiger Akt in der Bekehrung von Katechumenen angesehen. Ein solcher Ritus hat aber in der Situation der Kindertaufe überhaupt keinen Sinn, weil das Kind noch nichts annehmen und zurückgeben kann. Höchstens können das die Paten für das Kind tun. Nun, anstatt daß man solche Riten unterläßt oder ersetzt, breitet man sie aus. Man liest nicht nur von der Übergabe des Glaubensbekenntnisses (in Latein und Griechisch), sondern auch der vier Evangelien und des Vaterunser. Wir erklären das so: Was man aus der Vergangenheit kennt und hochachtet – obwohl es zur Situation nicht mehr stimmt –, bewahrt man und baut man sogar aus. Folge dieser Handlungsweise war, daß man katechumenale und also inzwischen unbrauchbar gewordene Riten

nicht ersetzt und abgeschafft, sondern entwickelt hat. Wir stehen hier am Anfang der unzureichenden Form der westlichen Kindertauf liturgie. Die frühmittelalterliche Handlungsweise war offensichtlich sehr bestimmt – tatsächlich beschränkt – durch die Glaubenskultur jener Zeit, was weittragende Folgen für die westliche Initiationsliturgie hatte.

### 2. Die nachkonstantinische Periode: Integration des Heute

Wir sind über die Initiationsliturgie der Väterzeit (4. bis 6. Jahrhundert) sehr gut informiert: dank der mystagogischen Katechesen zumal des Ambrosius, Kyrill von Jerusalem, des Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia<sup>9</sup>; dank auch der Homilien z.B. des Augustinus<sup>10</sup> und Asterius Sophistes<sup>11</sup> und dank liturgischer Schriften wie der *Constitutiones Apostolorum*<sup>12</sup>. In dieser Periode hat die Initiationsliturgie ihre hohe Zeit. Seit der konstantinischen Wende leben die christlichen Gemeinden in einer Situation freier Entfaltung; viele wenden sich ihnen zu, um durch die Initiationseinrichtung aufgenommen zu werden. Unter dem politischen Klima des christlichen Kaisers haben die christlichen Gemeinden eine spezielle Anziehungskraft; man könnte das den emanzipatorischen Effekt des Kirchenfriedens nennen. Die Gemeinde ist eine öffentliche Erscheinung, ebenso sichtbar wie die vorangegangene Staatsreligion mit ihren Einrichtungen; sie manifestiert sich in Personen, Gebäuden, allerlei Arten künstlerischer Erscheinungen, Literatur usw. Der frühere Pädagoge und Philosoph nehmen jetzt die Gestalt des Katecheten und Mystagogen an. Es ist sehr wichtig sich klarzumachen, daß in dieser Periode die christlichen Gemeinden die Chance bekamen, einen Prozeß der kulturellen Annäherung zu vollziehen, der in der Geschichte des Christentums seinesgleichen nicht gekannt hat. Die kulturelle Annäherung hat sich u. a. herauskristallisiert in der Initiationsliturgie.

Eine auffallende Bestrebung in dieser Periode – hier fußen wir mit unseren Aussagen hauptsächlich auf der mystagogischen Katechese – war, daß man eine Harmonie zustande bringen wollte zwischen den Initiationsriten und der Lebensweise dieser Zeit. Man hatte zu tun mit ansehnlichen Gruppen von Erwachsenen, die aus einem heidnisch-hellenistischen Lebenskreis kamen und nun auf die Kirche auszurichten waren. Die Initiation mußte deshalb eine Brückenfunktion zwischen dem Alten und Neuen erfüllen. Tatsächlich machte man Gebrauch von Initiationsriten, die einerseits in die kulturelle Situation der Zeit hineingestellt waren, aber andererseits sehr betont mit der biblischen

Botschaft gedeutet wurden, mit besonderer Ausrichtung auf das Pascha des Herrn. Man stützte sich dabei mit Vorliebe auf die paulinische Tauftheologie von Röm 6. Aus den Zuständen dieser Periode erhalten wir den Eindruck, daß man in den verschiedenen Ortskirchen – z.B. in Jerusalem, Antiochien, Mailand und Hippo – nicht nach einer universalen Gleichheit der Initiationsriten gestrebt hat. Die örtlichen rituellen Gewohnheiten machen im Gegenteil eine Entwicklung durch, für die das überlieferte christliche Initiationsritual Ausgangspunkt war. Es ist eine Periode des liturgischen Wachstums und Wandels<sup>13</sup>.

Im Zusammenhang dieses Artikels weisen wir auf zwei Phänomene hin. Die Initiationsliturgie fungiert in hohem Maße als Mittel, um zu einer neuen Daseinsorientierung zu kommen, zu einem tieferen Verstehen der eigenen Welt. Dabei ist man darauf bedacht, die kulturelle Selbstverständlichkeit der rituellen Handlungen herauszuarbeiten. Es wird ein Zusammenhang geschaffen zwischen dem reinen Taufritus und den Badegewohnheiten, zwischen den Salbungsriten und den Salbungsbräuchen in den Thermen, beim Sport und der medizinischen Praxis, zwischen den Besiegelungsriten und den Stempelbräuchen bei Tieren, Soldaten und Hauspersonal. Man verdeutlicht mehrere Katechumenenriten durch kulturelle Gewohnheiten: Sich-Umdrehen, Knien und Aufstehen, Ausstrecken der Arme zum Himmel, Hinwenden des Gesichts nach Westen und Osten, Abwehrgebärde mit der Hand, Betrachten des Brunnens, Aus- und Ankleiden, Hinabsteigen in ein Wasserbecken und Heraussteigen. Aus all dem erhalten wir den Eindruck, daß man den kulturellen Einschlag der liturgischen Handlungen sehr konkret hat bezeichnen und verstärken wollen. In dieser Zeit entwickelt sich das Initiationszeremoniell in verschiedenen Punkten durch Handlungen und Gebärden, die im normalen Leben vorhanden waren. Die einzelnen Ortskirchen gingen darin eigene Wege; dabei haben sie manchmal Einfluß aufeinander ausgeübt oder sind unter den Einfluß der anderen geraten. Mit anderen Worten: die rituelle Form der Initiation wurde weitgehend von der zeitgenössischen Kultur beeinflusst, während sie ihrerseits auch den Sinn der Kultur vertieft hat. Es bestand ein gutes Verständnis zwischen Glauben und Leben.

Eine zweite auffallende Tatsache ist, daß auch die theologische Reflexion über die Riten vom Geist der Zeit bestimmt wurde. Wir denken dabei tatsächlich an den großen Einfluß der paulinischen Tauftheologie in dieser Periode. Eine Reihe von Faktoren haben dabei eine Rolle gespielt: 1. das große Prestige der Paulusschriften im hellenistischen Christentum dieser Zeit; 2. der anamnetische Einschlag der Kultusauffassung

dank der typologischen Taufexegese und der Eucharistie; 3. der zentrale Ort des totalen Pascha des Herrn – Leiden, Tod, Auferstehung, Erhöhung – als das Urgeschehen der christlichen Heilsökonomie; 4. die inzwischen entwickelte Form des Taufritus zu einer Form des Ein- oder Untertauchens, die den paulinischen Gedanken vom Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen mit dem Herrn konkret ins Bild bringen konnte; und 5. vielleicht eine mehr oder minder bewußte Beziehung zu bestimmten heidnischen Initiationsriten, in denen das Sterben der Gottheit eine Rolle spielte<sup>14</sup>. Dieser Faktorenkomplex hat dazu geführt, daß die Katecheten und Mystagen eine zeiteigene und also verständliche Glaubensdeutung der liturgischen Riten ausgearbeitet haben, wenn auch mit einer bestimmten Absicht, aber auch mit einem ausgesprochen biblischen Interesse.

### 3. Die Periode der Standpunktbestimmung gegenüber der Kultur

Wir richten unseren Blick auf die ersten christlichen Jahrhunderte. Die Information darüber ist ziemlich dürftig. Die großen Zeugen sind Schriften aus Syrien (Die Lehre der Apostel: *Didaskalia Apostolorum*), aus Rom (Hippolyt), aus Afrika (Tertullian und Cyprian) und aus Ägypten (Clemens und Origenes). Aus dem Initiationsrituale des Hippolyt leiten wir ab<sup>15</sup>, daß die Aufnahme in die Gemeinde eine Reihe von gesellschaftlichen Konsequenzen hatte, denen der Kandidat genügen mußte. Die Gemeinde stellt Bedingungen an das Arbeits-, Berufs- und Eheleben. Sie prüft die Lebensweise des Kandidaten. Sie treibt unter Handauflegung und Gebet aus ihm den Teufel aus. Sie läßt den Täufling abschwören: dem Satan, all seiner Pracht und all seinen Werken. Die christliche Gemeinde wußte sich in eine glaubensfeindliche Umgebung gestellt. Sie weist die gängige Kultur ausdrücklich zurück und nimmt sie kritisch unter die Lupe. Die Gemeinde ist eine ausgewählte Gruppe begrenzten Umfangs und von hoher geistlicher Qualität. Gegenüber der religiösen Außenwelt ist sie sich ihrer Identität bewußt. Aus dieser Haltung muß man Gestalt und Geist ihrer Initiations Einrichtung verstehen. Die oben erwähnten Handlungen der Gemeinde mit den Taufkandidaten weisen alle in die Richtung kritischer Haltung zur heidnischen Umgebung, um die Hinwendung zum Gott des Jesus von Nazaret möglich zu machen und um das innergemeindliche Leben zu schützen und zu sichern. Die Gemeinde des Hippolyt ist kräftig strukturiert und macht sich stark in ihrer Haltung gegenüber der Welt.

Noch ein anderes Element in der Initiationsliturgie Hippolyts fällt auf, nämlich die wichtige Weiterentwicklung der postbaptismalen Riten: der Salbung und Handauflegung. In diesem Punkte ist auch sein afrikanischer Zeitgenosse Tertullian zu erwähnen mit seiner charakteristischen Auffassung von der Unterscheidung zwischen Wassertaufe und Handauflegung, die ihn dabei von «zwei Sakramenten» sprechen läßt<sup>16</sup>. Außerdem müssen wir auf mehrere syrische Dokumente<sup>17</sup> hinweisen, in denen die Salbung vor der Taufe ausdrücklich mit der Gabe des Geistes zusammenhängt. Mit anderen Worten, wir erkennen in dieser Periode Differenzierungen in der Grundstruktur der Initiationsliturgie. Wie erklärt man diese Erscheinungen? Historisch gesehen, meint man auf hellenistische Einflüsse auf die Initiationsliturgie aus den stoischen und gnostischen Philosophien hinweisen zu müssen. Tertullian stützt sich in seiner Lehre auf Begriffe, die er der stoischen Philosophie entlehnte und mit denen er erklärte, daß das Wasserbad die Gleichheit mit Gott bewirke und die Handauflegung die Gabe des Geistes schenke. In den syrischen Schriften, die der Besiegelung durch Salbung eine besondere Würde zuerkennen, erkennt man den Einfluß gnostischer Gruppierungen des 2. Jahrhunderts, die die Initiation vornehmlich als Siegel betrachteten, das dem Gläubigen aufgedrückt wird und ihn zu einem «geistlichen Leben» stempelt, in dem er vom Stofflichen Abstand nimmt und sich vom bösen Einfluß himmlischer Mächte abwendet<sup>18</sup>. Für den rituellen Ausdruck dieser Auffassungen benutzte man mit Vorliebe die Salbung zur Gabe des Geistes, durch die man in den Kreis der Pneumatiker eintrat.

Die Initiationsliturgie dieser Epoche scheint unter starkem Einfluß verschiedener Geistesströmungen gestanden zu haben. Diese haben Wahl und Gestaltgebung der christlichen Riten grundlegend bestimmt. Wir stellen von neuem fest, daß die christliche Gemeinde in der Welt stehend ihre Seinsweise entwickelt hat und diese auf eine ihr angepaßte Weise im Kultus z.B. der Initiation ausgedrückt hat. Inzwischen ist wohl die Frage nach der grundlegenden Struktur der christlichen Initiation aufgekommen.

#### 4. Die Periode des Ursprungs

Wie ist die Situation bei den christlichen Gruppierungen des 1. Jahrhunderts? Was ist die Ursprungsform der Initiation? Muß sie als christliche Schöpfung angesehen werden, oder hat auch dieser Ritus seine Wurzeln in der Kultur der Zeit? Es ist nicht einfach, im engen Rahmen eines Artikels die komplizierte Problematik des ursprünglichen Taufritus darzulegen. Wohl

aber ist uns deutlich geworden, daß sich das historische Verständnis der Initiation z.Z. auf die Ursprungsphase konzentriert<sup>19</sup>.

Zunächst stellt man fest, daß der Taufritus der Urgemeinden sehr einfach war. Die wichtigsten Zeugnisse dafür findet man im Neuen Testament, in der *Didachè* und den *Acta Thomae*. Elemente des Ritus waren: das Wasserbad, die Handauflegung, die Salbung und das Bekenntnis zum Namen des Herrn oder zum dreieinigen Gott<sup>20</sup>. Hierzu macht man folgende Anmerkungen: 1. der Wasserritus, der allgemein bezeugt wird, hatte wahrscheinlich keine Beziehungen zu den Badegewohnheiten der Zeit, auch nicht zur Proselytentaufe und nicht direkt zu den rituellen Waschungen z.B. der Qumrangemeinde; wohl stimmt man einem Zusammenhang mit der Johannestaufe zu: wegen ihrer Unwiederholbarkeit, wegen des eschatologischen Aufrufs an das ganze Volk und wegen der Spendung durch den Täufer<sup>21</sup>; 2. man meint feststellen zu können, daß der Wasserritus nicht in einem Untertauchen bestand, sondern im Hineingehen ins Wasser, in einem Übergießen von Wasser über den Kopf des Täuflings durch den Täufer mit begleitendem Bekenntnis des Namens und Heraussteigen aus dem Wasser<sup>22</sup>; 3. die trinitarische Formel von Mt 28,19; Mk 16,18; Did 7,1.3 wird als eine Weiterentwicklung der ursprünglich christologischen Formel angesehen; man vermutet, daß letztere aus den palästinensischen judenchristlichen Kreisen stammt, wo man sich zum Herrn bekehrte, während erstere sich in den syrischen heidenchristlichen Kreisen entwickelte, wo man sich zum christlichen Gott bekannte; 4. man taufte anfangs in «lebendigem» Wasser, d.h. in natürlich strömendem Wasser; später wird dieser Brauch erweitert, um örtlichen Umständen entgegenzukommen (*Didachè* in Syrien)<sup>23</sup>; in Syrien wird auch zum ersten Male eine Salbung vor der Taufe erwähnt (*Acta Thomae*)<sup>24</sup>; 5. was die Struktur der Initiation angeht, neigen die Forscher im Augenblick zu der Hypothese, daß die Urgemeinden vornehmlich durch das Mittel des Wasserbades getauft haben; aber weil man damit nicht alle Angaben des Neuen Testaments (Apg 8,17; 19,6; 9,17; 10,44–48; 1 Kor 10,1–2; 1 Joh 5,8; Hebr 6,2) und der nachapostolischen Zeit (*Didachè*, *Acta Thomae*) genügend erklären kann, nimmt man auch die Möglichkeit an, daß in der apostolischen Zeit schon mehrere Initiationsweisen bestanden haben, die mit den religiös-kulturellen Hintergründen der Bekehrten in Zusammenhang standen<sup>25</sup>: die palästinensischen Christen seien der Täufertradition gefolgt; in der Diaspora habe man unter Einfluß der Proselytentaufe stehen können; in bestimmten charismatischen Kreisen habe man sich an den Ritus der rabbinischen Handauflegung zur Gabe

des Geistes angeschlossen; in Gemeinden, die von der Gnosis beeinflusst waren, habe man den Wert des Besiegelungsritus in Gestalt einer Salbung erkannt.

Die historische Forschung nach den Ursprungsformen der christlichen Initiation ist noch nicht abgeschlossen. Vorläufig meint man davon ausgehen zu dürfen, daß die rituellen Formgebungen mit der religiösen und kulturellen Herkunft der Christen zusammenhängen. Man erkennt einen gewissen Vorrang jenen Traditionen an, die innerhalb des Judentums bestanden, als sich das Christentum ausbreitete. Diese vielgestaltige Beeinflussung der Urgemeinden von seiten der Bekehrten hatte zur Folge, daß sie auf mancherlei Weise initiiert wurden. Auf verschiedene Arten haben die Urgemeinden das neue und nicht ableitbare christliche Element in Riten dargestellt, wenn sie Neu-linge in ihren Kreis aufnahmen.

### 5. Zusammenfassung

Im Vogelflug – und also allzu summarisch und unnuanciert – haben wir die Hauptmomente der Entwicklung in der Initiationsliturgie studiert; dabei haben wir unsere Aufmerksamkeit vor allem dem Einfluß der Kultur auf das Entstehen und Wachsen dieser Riten zugewandt. Aus dem Vorhergehenden leiten wir ab, daß der Einfluß der Kultur auf diese Riten in allen Stadien lebendig war und daß sie zusammen mit der christlichen Deutung – die übrigens ebenso sehr den Kultureinflüssen offen war – das christliche kultische Handeln ausgemacht hat. Die geschichtliche Forschung über die Initiationsriten weist in die Richtung ihrer unbedingten Kulturbestimmtheit, das heißt: es waren immer wieder lebendige und gängige Kultur-elemente, die von den Gemeinden angenommen und gebraucht wurden, um damit und darin ihre eigene Heilsintention auszudrücken. Diese allgemeine Schlußfolgerung aus der historischen Forschung ist nicht mit der Auffassung zu vereinbaren, daß die christliche Initiation (in welchem Stadium auch immer) eine schlechthin neue Schöpfung sei, die auf einen Einsetzungsakt des Herrn selbst oder seiner ersten Vertrauten zurückzuführen ist.

### III. Die unersetzliche Funktion der Kultur für den Kultus

Von altersher ist es uns nicht vertraut, daß die Kulturbestimmtheit des christlichen Gottesdienstes bis in den Augenblick der Entstehung und bis in die Grundstrukturen zurückzuführen ist. Vielmehr haben wir an Hand der klassischen theologischen Verstehensweisen gemeint, die Kernriten seien eine so ursprüngliche und

eigene christliche Wirklichkeit, daß sie als Einsetzung des Herrn oder des ihn umgebenden Kreises angesehen werden konnten. Mit dieser Auffassung ist tatsächlich ein Aspekt des Problems ausgedrückt. Sie ist die Frucht einer gläubigen Besinnung auf das Wesen des christlichen Gottesdienstes, aber ihre einseitige Betonung hat zur Folge gehabt, daß man in der westlichen Tradition zu wenig Blick hatte für die gleich wesentliche Umweltbedingtheit des christlichen Kultus. Das gilt vielleicht noch mehr für die Reformationskirchen als für die katholische Kirche. Demgegenüber muß man aber davon ausgehen – die historische Forschung scheint diesen Ausgangspunkt zu bestätigen –, daß man bei der Betrachtung des Gottesdienstes mit zwei gleichwertigen Komponenten rechnen muß: mit dem Glauben und der Kultur. Diese zwei Komponenten streben eine Einheit an – werden zu einer symbolischen Wirklichkeit; dabei wird keine von beiden der anderen geopfert, und beide hinterlassen ihre Eigenart sichtbar und erfahrbar. Für den Gottesdienst ist es gleich wesentlich, daß er sowohl authentischer Ausdruck des Glaubens wie auch lebendiger Ausdruck der Kultur ist. Rechnet man zu wenig mit dieser Dialektik des Gottesdienstes, verfällt man in eine Art von Monophysitismus. Die Geschichte der Initiationsliturgie im Laufe der Jahrhunderte zeigt, daß sich die Waage auf die Dauer in Richtung des Neochalkedonismus ausbalanciert hat.

Wer sich auf das Wesen der christlichen Liturgie besinnt, stößt auf das niemals kleiner werdende Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade, Welt und Glaube, Mensch und Gott. Aber wichtig ist dabei zu bemerken, daß dieses Dilemma zu einer Entscheidung für das eine auf Kosten des anderen einlädt und sogar zwingt. Das ist die bleibende Verführung innerhalb der christlichen Bewegung, die regelmäßig eine oppositionelle Haltung gegenüber dem Menschlichen und Weltlichen einnahm. Einer der sichtbarsten Beweise dafür offenbart sich darin, daß das westliche Christentum seinen Gottesdienst zu einer festen und exemplarischen Form des Christlich-Sakralen erhob; daß es immer wieder und in welcher Situation auch immer die Fenster vor den Kulturen geschlossen hielt, unter denen sie sich niederließ. Die Initiationsliturgie ist dafür ein sprechendes Beispiel. Eingehend auf das obengenannte Dilemma von Natur und Gnade, angewandt auf die Liturgie, meinen wir sagen zu dürfen, daß es nicht ohne weiteres gelöst werden kann. Natur und Gnade verweisen ja auf abstrakte Wirklichkeiten, die in sich eine Konkretisierung und einen Umraum fordern. Diese können aber nur über das Menschliche und Weltliche Wirklichkeit werden. Man könnte dies den unablässigen inkarnatorischen Aspekt des Kultus nen-

nen, der die Einpflanzung der Gnade in die Natur verwirklicht. Das Menschliche und Weltliche werden dann nach ihrer fundamentalen Empfänglichkeit für das Gnadenangebot verstanden. Doch ist damit noch nicht alles gesagt, weil der Kultus nicht nur der Träger göttlicher Wirklichkeit ist, sondern ebenso auch ihre Erscheinung. In seiner Form muß der Kultus die göttliche Wirklichkeit auch zeigen, ausdrücken und mitteilen. Der Kultus darf nicht nur inkarnatorisch, sondern muß auch epiphanisch sein. Auch aus diesem Grunde ist es von wesentlicher Bedeutung, daß die christliche Bewegung in den Situationen, in denen sie sich befindet, die Elemente zu entdecken versteht, die auf Grund ihrer inneren und äußeren Exemplarität nicht allein darauf angelegt sind, Träger, sondern auch Epiphanie der Gnade zu sein. Dies ist das Gebiet der Kultur, die sich offenbar in der Vielzahl der Kulturen konkretisiert. Vielleicht darf man sogar annehmen, daß die Kultur in ihrem Wesen diese Vollendung durch den Kultus fordert. Das Futurum (*cultura*) will immer wieder ein Perfectum (*cultus*) werden. In einem gewissen Maße haben wir das auch in der Geschichte der Initiationsliturgie feststellen können, zumal beim Blick auf die ersten Jahrhunderte.

#### IV. Pastoraltheologische Anmerkungen

1. Wenn man die Bedeutung der Kultur für den Kultus ganz ernst nimmt und konsequent weiterdenkt, wird das einen wichtigen Einfluß auf das kultische Verhalten der christlichen Gemeinde und auf die Verkündigung und Katechese vom Kultus ausüben. In unserer Situation ist es geboten, nicht nur die Auffassungen vom Gottesdienst, sondern auch seine konkrete Gestalt systematisch und ohne Beschränkung kulturell zu durchdringen. Das gilt sowohl für die jungen wie für die alten Kirchen; dabei haben die alten Kirchen die besonderen Schwierigkeiten zu überwinden, die infolge jahrhundertelanger Aussetzung dieser Entwicklung entstanden sind.

2. Die grundlegende kulturelle Durchdringung des Gottesdienstes als unentrinnbarer pastoraler Auftrag in unserer Zeit fordert von den Trägern des Hirtenam-

tes Wahrnehmungsvermögen, Geschmack und Unterscheidungsvermögen, damit sie innerhalb des konkreten Kulturraumes die Werte, Elemente, Worte und Handlungen entdecken können, die für eine Interpretation und Integration des Gottesdienstes geeignet sind. Wer danach sucht, steht mitten unter den Menschen und in den Gemeinschaften und weist ebenfalls auf das hin, was für Menschen und Gemeinschaften am meisten charakteristisch ist.

3. In den Römischen Ordines für die Kindertaufe und für die Erwachsenentaufe findet man in der allgemeinen Einleitung folgende Anweisung (Nr. 31): «Nach den Bestimmungen der Konstitution über die Liturgie (Art. 37–40 und 65) sollen die Bischofskonferenzen in den Missionsgebieten darüber urteilen, ob Elemente der Initiation, die bei verschiedenen Völkern in Gebrauch sind, dem christlichen Taufritual angepaßt oder darin aufgenommen werden können. Sie können nach einmütigem Urteil darüber beschließen.» Dieser Text bezieht sich auf grundlegende Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgieerneuerung im allgemeinen. Es geht hier um Anpassung bestehender Initiationselemente und ihre Einfügung in das Römische Rituale. Ferner liest man in Nr. 30, Abs. 2: (Die Bischofskonferenz soll) «mit Sorgfalt und der nötigen Vorsicht dem nachgehen, was aus der eigenen Art und Tradition der Völker übernommen werden kann; andere Anpassungen, die nützlich und notwendig sind, sollen sie dem Heiligen Stuhl vorlegen, um sie nach erlangter Zustimmung einzufügen». Hier geht es um die Übernahme von Elementen der eigenen Art und der eigenen Tradition der Völker, um sie dem Römischen Rituale einzupassen. Tatsächlich ist es die Absicht des Gesetzgebers, die fundamentale Struktur und die Basiselemente des Römischen Rituale auf eine wenn auch angepaßte Weise zu internationalisieren, um die Einheit der westlichen Liturgie zu bewahren. Die neuen Römischen Ordines sind im Vergleich zum Ritus des früheren Rituale Romanum durch zahlreiche Erneuerungen verändert; aber andererseits liegen sie noch so sehr in der Fortsetzung der Vergangenheit, daß sie keine echte Möglichkeit für eine wahrhaft kulturelle Durchdringung der christlichen Initiation bieten.

<sup>1</sup> Wichtige geschichtliche Übersichten wurden publiziert von B. Neunheuser, *Taufe und Firmung: Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 2 (Freiburg 1958); A. Stenzel, *Die Taufe, eine genetische Erklärung der Tauf liturgie* (Innsbruck 1958); G. R. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart* (Kassel 1968); A. Benoit, *Baptême, sacrement d'unité* (Paris 1971) 11–84; G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: Liturgia V* (Kassel 1970) 1–348.

<sup>2</sup> Z.B. C.H. Ratschow, *Die eine christliche Taufe* (Gütersloh 1972).

<sup>3</sup> Z.B. J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistesempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung* (Freiburg 1974).

<sup>4</sup> Vgl. G. Kretschmar, *Liturgia V*, 291–293.

<sup>5</sup> Wir verweisen auf die verschiedenen Rapporte, die aufgrund von Gesprächen über die gegenseitige Anerkennung der Taufe zustande gekommen sind.

<sup>6</sup> *Ordo baptismi parvulorum* (Typis Polyglottis Vaticanis 1969). Im Jahre 1972 erschien das *Credo initiationis christianae adultorum*.

<sup>7</sup> Der *Ordo confirmationis* erschien 1971.

<sup>8</sup> Wir gehen vor allem aus von dem *Gelasianum Vetus* (hg. von L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis*

anni circuli, Rom 1960, 42–54 und 67–74) und vom Ordo Romanus 11 (Hg. von M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, Bd. II, Löwen 1948, 380 ff.).

<sup>9</sup> H.M. Riley, *Christian Initiation* (Washington 1974).

<sup>10</sup> G. Kretschmar, *Leiturgia* V, 238 (Literaturverzeichnis).

<sup>11</sup> H.-J. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes* (Trier 1967).

<sup>12</sup> F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905).

<sup>13</sup> G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne: La Maison-Dieu* 137 (1977) 7–32, vor allem 18.

<sup>14</sup> E. Yarnold, *Baptisme and the pagan mysteries in the fourth century: Heythrop Journal* 13 (1972) 247–267.

<sup>15</sup> B. Botte (Hg.), *La tradition apostolique de Saint Hippolyte* (Münster 1963) 32–59.

<sup>16</sup> F. Gistelincq, *Dooptbad en Geestesgave bij Tertullianus en Cyprianus: Ephemerides Theologicae Lovanienses* 43 (1967) 532–556.

<sup>17</sup> U.a. die *Didascalia* (Hg. Funk) 203–211.

<sup>18</sup> G.W. Lampe, *The seal of the Spirit* (London 1967), 2. Aufl.

<sup>19</sup> Vgl. G. Kretschmar: *La Maison-Dieu* 137 (1977) 27–32.

<sup>20</sup> B. Neunheuser, *Erwägungen zur älteren Tauf liturgie: Kyriakon. Festschrift J. Quasten Bd. II* (1970) 709–723; A. Benoit, *Baptême, sacrement d'unité* (Paris 1971) 13–27.

<sup>21</sup> S. Legasse, *Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien: Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 77 (1976) 3–40.

<sup>22</sup> E. Stommel, *Christliche Taufriten und antike Badesitten: Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959) 5–14.

<sup>23</sup> Th. Klauser, *Taufet in lebendigem Wasser* (Did 7,1–3): *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte...: Jahrbuch für Antike und Christentum* 3 (1974) 177–183; J. Daniélou, *Le symbolisme de l'eau*

*vive: Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958) 335–346; W. Rordorf, *Le baptême selon la Didachè: Mélanges liturgiques Dom Botte* (Löwen 1972) 499–509.

<sup>24</sup> G.G. Willis, *What was the Earliest Syrian Baptismal Tradition? : Studia Evangelica VI, Texte und Untersuchungen* 112 (1973) 651–654.

<sup>25</sup> R. Pesch, *Zur Initiation im Neuen Testament: Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971) 90–107; G. Lohfink, *Der Ursprung der christlichen Taufe: Theologische Quartalschrift* 156 (1976) 35–54; G. Haufe, *Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum: Theologische Literaturzeitung* 101 (1976) 562–566.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

## ANTHONIUS SCHEER

1934 in Kampen geboren, 1959 zum Priester geweiht. 1963 Lizentiat in Theologie an der Gregoriana-Universität in Rom. Istitutio Liturgico bei Sant' Anselmo, Spezialisierung in Liturgiewissenschaft. Seit 1966 Ernennung zum Peritus am Institut Supérieur de Liturgie zu Paris. Ein Jahr lang Privatdozent am Gemeenschappelijk Instituut voor Theologie in Tilburg. 1968 an der Hochschule Sant' Anselmo in Rom bei Prof. H. Schmidt Promotion in der Liturgiewissenschaft mit einer Dissertation über «Die Menschwerdung Christi in der liturgischen Überlieferung der griechisch- und lateinischsprechenden Kirchen». 1967 bis 1976 Mitarbeiter der Theologischen Fakultät Tilburg für systematische Theologie und Liturgie. Mitglied des Gutachterrates des Nationalen Rats für Liturgie. Seit 1976 Lektor der Katholischen Universität Nimwegen. Anschrift: Graafsbaan 162, NL-5244 NL Rosmalen, Niederlande.

Adrien Nocent

## Christliche Initiation und Gemeinde

Läßt dies Thema noch Raum für neu Überlegungen? Will man vermeiden, sich in Wiederholungen des bereits Bekannten zu erschöpfen, so ist man leicht versucht, unser Thema auf dem Umweg über die Anthropologie anzugehen. Sich ausschließlich oder im wesentlichen auf diese zu beschränken hieße jedoch, am Untergang einer Hoffnung mitzuwirken: jener Hoffnung, daß die Humanwissenschaften zum Studium der liturgischen Theologie einen weitreichenden Beitrag leisten. Denn die rücksichtslose Übertragung der Anthropologie auf den liturgischen Bereich bewirkt nichts anderes als eine Wiederholung der ärgerlichen Erfahrungen und Annäherungen, die das Ergebnis der parallelen Verwendung unzureichend adaptierter Systeme gewesen sind. Man denke beispielsweise an die Untersuchungen vergleichender Liturgie- oder ver-

gleichender Religionswissenschaft oder auch an die Einführung eines aus der Untersuchung von Struktur und Theologie des Opfers abgeleiteten Begriffs, den man anschließend auf das Opfer Christi überträgt und dieses damit in einen allzu engen und verzerrenden Rahmen preßt. Um im liturgischen Bereich anwendbar zu sein, müssen die Humanwissenschaften ein Instrumentarium erstellen und dies – wenn man nicht einen gewissen Nestorianismus wieder aufleben lassen will – an die Norm der Inkarnation des Göttlichen anpassen, welche die Liturgie kennzeichnet, deren erster Zelebrant Christus selber ist. Wir ziehen es daher vor, bei der liturgischen Erfahrung selbst anzusetzen, so wie sie sich heute, in der Vergangenheit und in der Schrift darstellt, wollen uns jedoch hierbei der Zusammenarbeit mit dem Anthropologen keineswegs verschließen.

### *Gemeinde und Initiation im Neuen Testament*

Schon das Neue Testament teilt uns seine Erfahrung mit christlicher Initiation und Gemeinde mit. Das Wort *ekklesia* führt uns drei eng miteinander verbundene Dimensionen vor Augen: die Versammlung der Christen mit ihrer kultischen Aktivität, die Orts-gemeinde mit all ihren Dimensionen und die universale