

DIE ANTIKEN MYSTERIENKULTE UND DAS URCHRISTENTUM

(/ Anknüpfung und Widerspruch*

von Hans-Josef Klauck

Manchmal gibt es Fragen, die als längst erledigt gelten, aber sich daran einfach nicht zu stören scheinen, sondern mit schöner Regelmäßigkeit von Zeit zu Zeit wieder auftauchen, teils in leicht veränderter Gestalt. Dazu würde ich die Frage nach dem Verhältnis von Urchristentum und antiken Mysterienkulten (nicht: Mysterienreligionen!) rechnen, die insbesondere auf dem Feld der Sakramententheologie in alter und neuer Zeit für heftige Kontroversen gesorgt hat. Davon wird gleich im ersten Teil unserer Überlegungen zu berichten sein, ehe wir in den weiteren Abschnitten die Fragestellung ins Grundsätzliche (Phänomenologie und Semantik) und Exemplarische (die Gemeinde von Korinth als Beispiel) hinein voranzutreiben suchen.

Überlegen kann man aber hier schon, warum es überhaupt zu solchen Wellenbewegungen kommt. Warum dieses ständige Auf und Ab, warum die weiten Ausschläge des Pendels? Das wird zu einem nicht unerheblichen Teil an den jeweiligen Zeitkontexten liegen, die für selektive Wahrnehmung sorgen und die Suchbewegung steuern. Ein wenig aber mögen auch Fortschritte mitspielen, die in der Forschung gemacht werden, z.B. durch das Bereitstellen von neuen Paradigmen (Inkulturation!) und durch neue Gewichtungen innerhalb der Methodik. Eine Blick in die Problem- und Forschungsgeschichte kann deshalb nie schaden, und damit setzen wir auch ein.

1. Der Blick zurück: Von Justin bis Odo Casel

1.1 Theologen der frühen Kirche: Justin und Tertullian

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. kommt Justin in seiner *Apologie* auf die Vergleichbarkeit des christlichen Herrenmahls mit bestimmten Riten in den Mithrasmyste-

* Für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der innerhalb eines Studientags der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema: »Anknüpfung und Widerspruch. Das frühe Christentum in der ›multireligiösen‹ Welt der Antike« am 17. März 2001 in München gehalten wurde.

rien zu sprechen (*Apologie* I 66,3f.). Zunächst zitiert er die Abendmahlsüberlieferung in der Fassung: »Jesus habe Brot genommen, das Dankgebet gesprochen und gesagt: ›Dies tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib‹; und ebenso habe er den Becher genommen, das Dankgebet gesprochen und gesagt: ›Dies ist mein Blut‹, und er habe nur ihnen (d.h. den Aposteln) davon mitgegeben.«

Daran schließt Justin unmittelbar die folgende Überlegung an: »Das haben auch die bösen Dämonen nachgeahmt und in den Mysterien des Mithra zum Vollzug überliefert [*παράδιδόναι*, ein *terminus technicus* der Traditions- und Kultsprache]. Denn dass dort Brot und ein Becher mit Wasser bei den Weihungen des Initianden gereicht werden mit begleitenden Worten, das wisst ihr oder könnt ihr erfahren.«

Dem wird später der Lateiner Tertullian voll und ganz beipflichten: Häresien rühren vom Teufel her, »der sogar die Handlungen der göttlichen Sakramente in seinen Götzenmysterien nachäfft ... und wenn ich an Mithra denke, so bezeichnet er dort [sc. der Teufel in den Mysterien] seine Soldaten auf der Stirn, feiert auch eine Darbringung von Brot, führt eine bildliche Darstellung der Auferstehung vor und nimmt unter dem Schwert den Kranz hinweg« (*De praescriptione haereticorum* 40,2-4).

Tertullian weitet die Fragestellung über das Abendmahl hinaus auf andere Riten und auf die Auferstehungsfrage aus, aber auch Justin hat an anderer Stelle die Taufe miteinbezogen: »Auch von diesem Bad [der Taufe] hatten die Dämonen gehört, da es durch den Propheten [z.B. Jes 1,16-20: ›Wascht euch, reinigt euch ...‹] vorausgesagt worden war. Darum veranlassten sie, dass auch die sich besprengen, die ihre Heiligtümer betreten ..., ja dass sie sich vollständig baden« (*Apologie* I 62,1).

Justin und Tertullian versuchen hier auf ihre Weise, ein Problem zu lösen, das nie völlig zur Ruhe gekommen ist: Wie erklären sich bestimmte Analogien, die zu konstatieren man einfach nicht umhin kann, zwischen christlichen Sakralhandlungen einerseits und den Riten und Mythen hellenistischer Mysterienkulte andererseits? Justin und Tertullian führen das auf bewusste Nachäffung durch böse Dämonen oder durch den Teufel selbst zurück. Was aber tun, wenn die nichtchristlichen Parallelen nachweislich älter sind als die christlichen Gegenstücke und die Nachahmungstheorie versagt? Hier arbeitet Justin, der die Schwierigkeit offenbar erkennt, mit dem Konzept der Prophetie. Die alttestamentlichen Propheten deuteten auf die christlichen Sakramente voraus, und das können deshalb im Rückgriff auf sie auch die Dämonen in pervertierter Weise tun. Im Übrigen bricht Justin im zweiten Zitat die Engführung auf die Mysterienkulte hin, die für die Fragestellung typisch ist, doch schon etwas auf, wenn er vom Betreten von Heiligtümern bzw. Tempeln ganz allgemein spricht. Mysterienkulte sind auch für ihn, und das gilt es für das Folgende durchgehend zu beachten, nur ein Sonderfall, sind mit Walter Burkert »eine persönliche Option im Rahmen des allgemeinen polytheistischen Systems – vergleichbar in etwa vielleicht mit einer Pilgerreise nach Santiago di Compostella im Rahmen mittelalterlicher Religiosität«¹.

¹ W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*, München 1970, 17.

Dass das Vorgehen von Justin und Tertullian Methode hat und als Vorbild wirkt, bestätigt im 4. Jahrhundert n. Chr. Firmicus Maternus in seiner Streitschrift *De errore profanarum religionum*. Eine Salbung des Halses, die vermutlich im Osiriskult praktiziert wurde, nimmt er zum Anlass für das drastische Wortspiel: *Habet ergo diabolus christos suos*, »Es hat also auch der Teufel seine Christusse«, d.h. seine Gesalbten (22,4). Dass wir mit diesem dämonologischen Erklärungsmodell auf Dauer nicht recht glücklich werden können, bedarf eigentlich keines Kommentars.

1.2 Neuzeitliche Entwicklungen: die Religionsgeschichtliche Schule

Wir machen einen Sprung in die Neuzeit. Wie sieht es hier mit dieser Konfrontation aus? Hat man sie überhaupt empfunden, und wenn ja, wie und wo? Es kommt gleich zu Beginn zu einer Vertauschung der Fronten. Wohl als einer der Ersten unternahm es der Calvinist und klassische Philologe Isaac Casaubon (1559–1614), das Verhältnis von Christentum und Mysterienkulten aufzuhellen. Nach ihm stammt der frühchristliche Sakramentsbegriff nirgends anders her als aus den hellenistischen Mysterien, wo ihn die Kirchenväter aus pädagogischen Gründen entlehnten. Süffisant fügt er hinzu: »Ob dieses Vorgehen, das zum damaligen Zeitpunkt nützlich schien, sich nicht später in einen Nachteil für die Wahrheit verkehrt hat, will ich hier nicht diskutieren«². Die religionshistorische Forschung wird hier schon unverkennbar in den Dienst der konfessionellen Polemik gestellt. Es fehlt ihr unter anderem noch die solide Fundierung aus den Quellen, die in überzeugender Weise erst durch C. A. Lobeck in seinem *Aglaophamus* geschaffen wurde³.

Ihre eigentliche Zuspitzung erfahren solche Gedankengänge, wie Casaubon sie bereits äußerte, um die Jahrhundertwende in der so genannten Religionsgeschichtlichen Schule⁴. Um 1880–1890 fanden sich in Göttingen einige junge protestantische Exegeten und Theologen zusammen (Hermann Gunkel war einer von ihnen), die zu der Überzeugung gelangt waren, man müsse das Neue Testament viel stärker als bisher von seinen nichtjüdischen Voraussetzungen her interpretieren. Man müsse sehen, wie vielen Einflüssen das frühe Christentum, auch in zentralen Punkten, in seiner Entstehungsphase seitens des hellenistisch-kaiserzeitlichen Synkretismus ausgesetzt war. Das Urchristentum selbst wird von ihnen als zutiefst synkretistisches Phänomen definiert. Die Mysterienkulte spielen dabei wieder eine zentrale Rolle. Ihren Einweihungsriten, Waschungen, Salbungen und heiligen Mählern habe das Christentum seine Sakramente entlehnt. Mehr noch, auch der Glaube an

² ISACII CASAUBONI, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena in annales et primam eorum partem ...*, London 1614 und Genf 1655, 380f.: *An hoc consilium pro tempore utile, in damnum veritatis postea verterit, non hic disputo*.

³ C. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologia mystica Graecorum causis libri tres*, Königsberg 1829, Repr. Darmstadt 1961.

⁴ Vgl. zum Folgenden G. LÜDENMANN / M. SCHRÖDER, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen*. Eine Dokumentation, Göttingen 1987; G. LÜDENMANN (Hrsg.), *Die »religionsgeschichtliche Schule«*. Facetten eines theologischen Umbruchs (Studien und Texte zur religionsgeschichtlichen Schule 1), Frankfurt a.M. 1996.

Tod und Auferstehung Jesu Christi sei bereits im Mythos vom Sterben und Wiederaufleben einer Gottheit, die das Mysteriengeschehen trägt, vorgebildet. Durch Publikationen, Vortragstätigkeit und akademische Lehre gelang es dieser Gruppe verhältnismäßig rasch, ihre Ideen zu verbreiten. Ein Indiz dafür ist die Existenz der populären Reihe *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, die offenbar ein breites Publikum fand. Wie sich das von uns angesprochene Themenfeld darin niederschlug, zeigt ein rascher Blick auf die drei Beiträge von Adolf Jacoby zu den antiken Mysterienreligionen⁵, von Martin Brückner zum Sterben und Wiederaufleben der Gottheit⁶ und von dem seinerzeit recht bekannten Neutestamentler Wilhelm Heitmüller, einem der Lehrer von Rudolf Bultmann, zu den urchristlichen Sakramenten⁷.

Bis ca. 1920 blieb diese Schule als eigenständige Bewegung identifizierbar, danach wurde es stiller um sie. Das hängt nicht zuletzt mit dem Aufkommen der dialektischen Theologie zusammen, die von Religion nicht viel wissen will, ja sie, so in extremer Form Karl Barth, als menschliches Werk und als Sündenfall schlechthin brandmarkt. Offenbarung breche ohne jeden Anknüpfungspunkt steil von oben in die Menschenwelt herein⁸. Auch davon abgesehen hatten heftige Gegenreaktionen gegen die Religionsgeschichtliche Schule eingesetzt, der man sicher zu Recht manche voreiligen Schlüsse und fehlende Solidität in der methodologischen Absicherung vorwerfen kann. Im Gegenzug bestritt man aber nicht nur jegliche Abhängigkeit, sondern auch jede Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit. Das Christentum sollte und musste in allem seine Originalität und Überlegenheit beweisen. Was man als Korrektiv einbrachte, war das Bemühen, möglichst viel im Neuen Testament aus dem Alten Testament und dem Judentum zu erklären. Dass man dadurch zu einer intensiveren Erforschung der jüdischen Quellen gezwungen war, ist ein positiver Effekt dieser Kontroverse. Unterschwellig aber hat religionsgeschichtliches Denken überdauert, wie auch das folgende Beispiel zeigt, und ich wage zu behaupten, dass sich seine Renaissance in geläuterter Form seit einiger Zeit schon vollzieht.

1.3 Ein einflussreicher Außenseiter: Odo Casel

Odo Casel (1886–1948) war ein Benediktinermönch aus Maria Laach, der bei Hermann Unger in Bonn zum Dr. phil. promoviert wurde mit einer Arbeit über »Das mystische Schweigen bei den griechischen Philosophen«⁹, die es inhaltlich mit der Metaphorisierung von Mysterienterminologie zu tun hat. Den theologischen Doktorgrad hatte er zuvor mit

⁵ A. JACOBY, *Die antiken Mysterienreligionen und das Urchristentum* (RV III/12), Tübingen 1910.

⁶ M. BRÜCKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum* (RV I/16), Tübingen 1908.

⁷ W. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (RV III/22.23), Tübingen 1911.

⁸ Treffende Kritik daran übt E. BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (AAWLM.G 1960,5), Mainz 1960.

⁹ O. CASEL, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (RVV XVI/2), Gießen 1919.

einer Dissertation zur Eucharistielehre des eingangs erwähnten Justin erworben¹⁰. Casel übernimmt den Ansatz der Religionsgeschichtler, stellt ihn aber sozusagen auf den Kopf. Er wertet die antiken Mysterienkulte als eine Vorschule des Christentums. Sie hatten eine providentielle Funktion zu erfüllen, weil sie Denkmodelle und Begriffe bereitstellten, die anderswo nicht zu holen waren, auch nicht im Alten Testament, die aber unbedingt gebraucht wurden für die Entwicklung der christlichen Sakramentenlehre. Dabei übersieht Casel nicht die, wie er es nennt, erlösungsbedürftige Gestalt der heidnischen Kulte, wie ein »blumiges« Zitat verdeutlichen mag¹¹:

»Dicht neben den edelsten Regungen der Seele sind die finsternen Mächte der Sinnlichkeit und Selbstsucht am Werke und ersticken nur allzu oft das bessere Streben. Es ist wie ein köstlicher Wein, dem ein übler Bodensatz beigemischt ist. Man kommt sich vor wie ein Wanderer in tropischer Landschaft. Ihn erfreut die üppige Fruchtbarkeit, die bunte Pracht der Blumen und Vögel. Aber sein Fuß bricht oft im Moder ein; schwüle Düfte verwirren seine Sinne; im Dickicht lauert das Raubtier und züngelt die Giftschlange.«

Casel war ein systematischer Denker, kein Historiker und kein Exeget. Er hat sich um die historische Absicherung seiner Analogieschlüsse wenig gekümmert, darin liegt wohl eine Schwachstelle seines Entwurfs. Aber mit der Theorie von der Mysteriengegenwart, die er entwickelt hat, übte er nachhaltigen Einfluss auf die Sakramententheologie im letzten Jahrhundert aus, bis hin zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo der Begriff auftaucht, auch wenn nicht alle Denkvoraussetzungen und -implikate mitübernommen wurden. Mysteriengegenwart definiert Casel dahingehend, dass in »gottesdienstlichen Handlungen ... göttliche Taten und Wirklichkeiten unter Symbol und Ritus gegenwärtig« gesetzt werden¹², und eben dies sei das Charakteristische am »Kulteidos Mysterium«, an dem die antiken Mysterienkulte und das Urchristentum gemeinsam partizipieren.

Dieses breite forschungsgeschichtliche Panorama könnten wir jetzt dadurch abrunden, dass wir festhalten, was sich aus heutiger Sicht zu dieser Debatte sagen lässt¹³. Wer nämlich darauf zurückblickt, ohne sich von hitziger Polemik und Apologetik zu sehr beeindrucken zu lassen, wird den ein oder anderen Gesichtspunkt, der wesentlich zur Erklärung beiträgt, vermissen. Wir kommen darauf zurück, aber erst in unserem letzten Paragraphen. Zuvor wollen wir noch zwei andere Dinge tun. Zum einen müssen wir uns wenigstens in groben Zügen vergegenwärtigen, worüber wir eigentlich sprechen, wenn wir die Dinge miteinander vergleichen, was mit anderen Worten Mysterien überhaupt sind. Das tun wir unter phänomenologischem und semantischem Aspekt. Zum anderen wollen wir uns anhand eines konkreten Einzelbeispiels Rechenschaft über Möglichkeiten und Grenzen einer Kontaktnahme zwischen Urchristentum und Mysterienkulten geben.

¹⁰ O. CASEL, »Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr«, in: *Kath.* 94 (1914), 153–176.243–263.331–355. 414–436.

¹¹ O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (EcOra 9), Freiburg i.Br. 1922 u. ö., 43f.

¹² O. CASEL, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Münster 1941, 47.

¹³ Vgl. z.B. C. COLPE, »Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente«, in: DERS. u.A. (Hrsg.), *Spätantike und Christentum*. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 203–228; S. LÉGASSE, »Paul et les mystères«, in: J. SCHLOSSER (Hrsg.), *Paul de Tarse* (LeDiv 165), Paris 1996, 223–241.

2. Μυστήρια – eine phänomenologische und semantische Orientierung

2.1 Zur Terminologie

Wir beginnen mit der Terminologie, weil sie auch in der innertheologischen Auseinandersetzung gegen Odo Casel instrumentalisiert wurde. Wenn wir von Mysterienkulten reden, nehmen wir einen Sprachgebrauch auf, der in der Antike schon üblich war. Auch antike Autoren bezeichneten bestimmte Religionsformen als Mysterien, griechisch μυστήρια, meist im Plural verwendet, was über das lateinische Lehnwort *mysterium* in einige europäische Sprachen einging und dort »Geheimnis« bedeutet (vgl. »mystery« im Englischen, »mystère« im Französischen, »mistero« im Italienischen und »misterio« im Spanischen; im Deutschen »mysteriös«). Über die nicht restlos geklärte Herkunft und Grundbedeutung der Wurzel μυ- (vielleicht lautmalersische von einem »mm« her genommen, das man mit geschlossenen Lippen nur noch hervorbringen kann) brauchen wir uns hier nicht weiter auszulassen, ebenso wenig über die vorherrschenden kultischen Konnotationen des Begriffs bei den Griechen und über seine Metaphorisierung in der Philosophie¹⁴. Uns interessiert, wie der Terminus μυστήριον auf verschlungenen Wegen auch in das theologische Vokabular von Judentum und Christentum eingedrungen ist. Die Vermittlung führte über die jüdisch-hellenistische Weisheitsliteratur und über die jüdische Apokalyptik.

Der Brückenschlag ist in der späten Weisheitsliteratur erfolgt. Im Buch der Weisheit, in Alexandrien entstanden und nicht früher als im 1. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen, finden wir sowohl Polemik gegen die heidnischen Kulte als auch die Adaptation von μυστήριον für die eigene theologische Sprache¹⁵.

Polemisch ausgerichtet ist Weish 14,15: »Da ließ ein Vater, durch vorzeitige Trauer gebeugt, von seinem jäh dahingerafften Kind ein Bild herstellen; den nunmehr toten Menschen verehrte er jetzt wie einen Gott und ordnete für seine Untergebenen geheime Feiern (μυστήρια) und Weihen (τελετάς) an«, ebenso Weish 14,23: »Denn entweder feiern sie kindermörderische Weihen (τελετάς) und geheime Feste (μυστήρια) oder tolle Gelage unter absonderlichen Gebräuchen.« Mysterien, so wird hier gesagt, entspringen dem finsternen Aberglauben, sie sind typisch für das Heidentum, und sie arten regelmäßig in Orgien aus. Einschlägig ist auch Weish 12,3-5, weil dort der Götzendienst der Kanaanäer, die das Volk Israel bei der Landnahme antraf, mit Mysterienvokabular beschrieben wird: »Zwar hasstest du auch die früheren Bewohner deines heiligen Landes, weil sie die widerwärtigsten Zauberkünste übten und gottlose Mysterienfeiern begingen. Daher

¹⁴ Sehr schön dargestellt bei C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (UaLG 26), Berlin u.a. 1987; dazu die Rez. von H. J. KLAUCK, in: *WiWei* 50 (1987), 217f.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden die Kommentare zum Weisheitsbuch, die derzeit ein förmliches »revival« erleben: A. SCHMITT, *Das Buch der Weisheit*. Ein Kommentar, Würzburg 1986; H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 16), Stuttgart 1998; H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomons* (ATD. Apokryphen 4), Göttingen 1999; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*. Bd. 1–3 (EtB.NS 1), Paris 1982–1985; G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*. Bd. 1–3 (Biblica. Testi e Studi 1, 3, 6), Brescia 1989–1999.

beschloßest du, die erbarmungslosen Kindermörder, die bei ihren Schmausereien Menschenfleisch und -blut genossen, und die Geweihten mitten in der Festschar umzubringen.«

Die positive Übernahme treffen wir dagegen an folgenden Stellen an: in Weish 2,22, wo gesagt wird, dass die Toren nichts wissen »von den Geheimnissen Gottes« (μυστήρια θεοῦ, hier vielleicht zum ersten Mal als Zusammenfassung der göttlichen Offenbarung), in Weish 6,22: «Was aber die Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden, und ich will euch ihre Geheimnisse nicht verbergen, sondern von Uranfang an ihre Spuren aufsuchen, ihre Kenntnis offen darlegen und nicht an der Wahrheit vorbeigehen« (anscheinend in bewusstem Gegensatz zu den Mysterienkulten sollen hier die Geheimnisse der Weisheit offen verkündet werden, sind also kein Geheimwissen für einen esoterischen Zirkel), schließlich noch Weish 8,4: die Weisheit als »Eingeweihte« (μύστις) in das Wissen Gottes.

Diese beiden Linien sind auch für den jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien bestimmend¹⁶, bei dem wir sie viel breiter ausgeführt wieder antreffen, teils also scharfe Polemik gegen heidnische Mysterienkulte, verbunden aber mit einer Rezeption des Mysterienvokabulars, das den Stellenwert der Offenbarung und die Dignität des theologischen Erkenntnisvorgangs umschreiben soll. Wahrscheinlich kommen bei Philo auch missionarisch werbende und apologetische Momente hinzu. Philo will sagen: Seht her, was ihr Heiden in euren Mysterien feiert, hat das gläubige jüdische Volk schon immer besessen, und es besitzt es in einer besseren Weise. Die Geheimnisse finden sich in der Schrift, und die Feier besteht im immer tieferen Eindringen in den Sinn der Schrift und in ihrem Umsetzen in die tägliche Lebenspraxis.

Eine besondere inhaltliche Füllung erhält der Mysterienbegriff noch einmal durch die jüdische Apokalyptik. Das Buch Daniel, die einzige apokalyptische Schrift im Kanon des Alten Testaments, ist in hebräischer und streckenweise in aramäischer Sprache abgefasst¹⁷. Die griechischen Übersetzungen verwenden an den Stellen, wo im Urtext des Öfteren von Geheimnissen die Rede ist (*sod* im Hebräischen, *raz* im Aramäischen), zur Wiedergabe μυστήριον. Man braucht dazu nur als Schlüsselstelle Dan 2,27f. zu vergleichen: »Daniel antwortete dem König und sprach: ›Das Geheimnis, nach dem der König fragt [es geht um die Deutung eines unverständlichen Traums], können weder Weise noch Beschwörer, weder Gelehrte noch Sterndeuter dem König kundtun. Aber es ist ein Gott im Himmel, der Geheimnisse enthüllt; der hat dem König Nebukadnezar zu wissen getan, was am Ende der Tage geschehen wird.«

¹⁶ Vgl. zu ihm jetzt C. NOACK, *Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria* (WUNT II/116), Tübingen 2000; sowie zu einem wichtigen Einzelaspekt H. J. KLAUCK, »Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien«, in: DERS., *Alte Welt und neuer Glaube*. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1994, 33–58.

¹⁷ Ein guter Kommentar dazu ist D. BAUER, *Das Buch Daniel* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 22), Stuttgart 1996.

Dieses Zitat sagt in kürzester Form, was *μυστήριον* in der Apokalyptik inhaltlich bedeutet. Die Geheimnisse Gottes, die enthüllt werden, beziehen sich auf alles, was die Endzeit angeht, auf ihren Zeitpunkt, auf die dann ablaufenden Ereignisse, auf die Folgen. Geheim sind diese eschatologischen Größen insofern, als sie bei Gott verborgen liegen und nur auserwählten Sehern in Visionen gezeigt und erklärt werden. Dieser gibt sie an einen Kreis von Auserwählten weiter. Das kultische Moment ist in der Apokalyptik aus dem Mysterienbegriff völlig eliminiert, lehrhafte Aspekte überwiegen, und als Besonderheit tritt die eschatologische Füllung hinzu.

Im Neuen Testament kommt nach Ausweis der Statistik *μυστήριον*, meist im auffälligen Singular, 28mal vor. Wir brauchen uns bei den einzelnen Stellen nicht sonderlich lange aufzuhalten, denn eins steht fest: Das kultische Moment, das im außerbiblischen Bereich vorherrscht, fehlt im Neuen Testament völlig. Allein auf der Begriffsebene lässt sich eine Verbindung zwischen Urchristentum und Mysterienkulten nicht herstellen. Der neutestamentliche Mysterienbegriff verdankt sich im Grunde der Apokalyptik, mit einer Besonderheit: Das eschatologische Geheimnis hat sich jetzt enthüllt, als sein Inhalt erweist sich das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. In diesem Sinne heißt es in Mk 4,11: »Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben, denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen zuteil.« Den eschatologischen Gehalt spürt man z.B. noch sehr stark heraus bei Paulus in Röm 11,25: »Ich will euch nämlich über dieses Geheimnis nicht in Unkenntnis lassen«; es folgt eine Belehrung über das Schicksal Israels in Gegenwart und Endzeit.

Aufgrund dieses recht eindeutigen neutestamentlichen Befunds muss es an sich verwundern, dass später in der Alten Kirche im Griechisch sprechenden Osten ab dem 4. Jahrhundert die Sakramente überhaupt als *musthvria* bezeichnet wurden, und das bis heute. Partiiell kommt so die kultische Konnotation, die dem Begriff von seiner Herkunft her anhaftet, doch wieder zum Tragen.

2.2 Zur Phänomenologie

a) Geheimkulte

In einem weiteren Schritt versuchen wir, uns einige Grundzüge dessen zu vergegenwärtigen, was einen Mysterienkult ausmacht. Mysterien sind zunächst einmal, so einfach es auch klingen mag, Geheimkulte. Das setzt sie in Relation zu etwas anderem, nämlich zum öffentlichen Kult im Stadtstaat, aber auch zum alltäglichen, nicht geheimnisvollen häuslichen Brauchtum. Mysterienkulte scheuen die Öffentlichkeit, sie finden im Verborgenen statt, oft in der Nacht. Sie sind nicht allgemein zugänglich, sondern für eine besondere Gruppe von Eingeweihten reserviert. Dieser Kontrast legt den Schluss nahe, dass es ein Bedürfnis nach Intimität im religiösen Bereich gab, das die Großveranstaltungen nicht befriedigen konnten, ein Bedürfnis auch nach dem Außerordentlichen, das in der Routine

des Alltags zu kurz kam. Doch bleiben Mysterien auch als Geheimkulte Formen des Kults und auf ihn bezogen. In ihnen wiederholt sich vieles, was wir sonst an kultischen Möglichkeiten kennen: Opfer, rituelle Mähler, Reinigungsriten, Umzüge, Verehrung von Götterstatuen. Das führt zu verschwimmenden Grenzen mit mannigfachen Überlagerungen.

b) Einweihung (Initiation)

Die Selektion, die für die Konstituierung eines beschränkten Kreises von Mysteren notwendig ist, geschieht durch die Einweihung oder Initiation (im Lateinischen lautet das Fachwort für die Mysterienkulte *initia*). Die Einweihung als wesentliches Merkmal jedes Mysterienkults konnte auf einmal erfolgen oder in verschiedenen Abstufungen vor sich gehen, vom niedrigsten bis zum höchsten Weihegrad. In Eleusis waren es drei, im Mithraskult sieben.

c) Ablauf

Was den Ablauf der Feier angeht, unterschied man schon in der Antike drei Bestandteile: Dromena, Deiknymena und Legomena (dies wird für die Antike verschiedentlich bestritten, vgl. jedoch Plutarch, *De Iside et Osiride* 3 [352C]: »was bezüglich dieser Gottheiten vorgezeigt [δεικνύμενα] und getan [δρῶμενα] wird«, und 68 [378A]: »alles einzelne von dem, was hier gelehrt [τῶν λεγομένων] und getan [καὶ δρῶμένων] wird«¹⁸). Mit »Dromena« ist also das gemeint, was sich abspielt, der äußere Vollzug, das »Drama«, wenn man so will. Die »Deiknymena« sind Gegenstände, Kultobjekte, die vorgezeigt werden, z.B. vom Hierophanten, der seinen Namen daher hat, dass er die heiligen Dinge (τὰ ἱερά) durch Vorzeigen sichtbar macht (φαίνεσθαι). »Legomena« schließlich bezieht sich auf alles, was bei der Handlung gesagt wird, im Sinn von Zurufen und kurzen Deuteworten, nicht im Sinn einer belehrenden Ansprache oder einer längeren Unterweisung. Man hat die Mysterienfeiern unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten definiert als »kollektive, symbolisch-esoterische Kommunikationshandlungen hauptsächlich analogen Charakters auf der Basis alter (z.T. orientalischer) Mythen«¹⁹.

¹⁸ T. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris*. Bd. 1–2 (MOU 9), Prag 1940/41; J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press 1970.

¹⁹ R. RECK, *Kommunikation und Gemeindeaufbau*. Eine Studie zur Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike (SBB 22), Stuttgart 1991, 137.

d) Schweigegebote, Arkandisziplin

Ebenso konstitutiv wie die Einweihung gehört zum Mysterienkult das korrespondierende Schweigegebot, das sich auf das Geschehen bei der Mysterienfeier bezieht. Was man dort erlebte, durfte man auf keinen Fall weitersagen. Es unterlag der Arkandisziplin. Verletzungen der Geheimhaltungspflicht wurden bestraft, gegebenenfalls sogar von Staats wegen mit Verbannung oder Tod. Dennoch entwickelte es sich zu einem regelrechten Sport, mehr oder minder deutlich auf die Mysterien anzuspüren und die Grenzen des Erlaubten zu strapazieren. Ohne Verletzung der Geheimhaltung gab es so viele Einzelheiten zu berichten, dass in der Antike monographische Abhandlungen über Mysterienkulte entstehen konnten.

Man darf auch fragen, ob es überhaupt sehr viel zu verraten gab. Wahrscheinlich vertrug das Erlebnis des Mysten es nicht, dem Licht des Tages ausgesetzt zu werden, weil es dem kritisch analysierenden Blick als Banalität erscheinen musste. Die Geheimhaltungspflicht hätte dann weniger eine inhaltliche als vielmehr eine formale und soziale Funktion. Sie verleiht dem ganzen Unternehmen die Aura des Geheimnisvollen und erhöht dadurch seine Attraktivität: »Das Erfolgsgeheimnis liegt vermutlich im ausgewogenen Verhältnis von Bekanntem und Verborgenen«²⁰.

e) Mythos und Ritus

Die Frage, was durch den Mysterienvollzug bezweckt werden sollte, was, anders formuliert, die Heilsverheißung der Mysterienkulte war, gehen wir am besten an, indem wir das Verhältnis von Mythos und Ritus zu bestimmen versuchen. Allen Kulturen liegt ein je verschiedener Göttermythos zugrunde, der vom Schicksal einer Gottheit erzählt. Meist legt sie einen Leidens- und Irrweg zurück, der am Ende aber oft zum Sieg führt. Der Ritus stellt in verkürzter Form diesen Weg dar und ermöglicht es so, dass der Einzuweihende hineingenommen wird in das Götterschicksal, Anteil gewinnt an ihren Mühen und vor allem an ihrem Sieg. So kommt eine rituelle Partizipation zustande, die in sich die Aussicht auf Gewinn von Heil, σωτηρία, birgt. Die Heilshoffnung kann innerweltlich angelegt sein und sich auf Schutz vor den mannigfachen Bedrängnissen des Lebens wie Krankheit, Armut, Gefahren auf Reisen und Tod richten. Sie kann aber auch ein besseres Schicksal nach dem Tod im Jenseits zum Inhalt haben. Es geht immer um eine Steigerung von Lebenskraft und Lebenserwartung, die durch die Teilhabe am unzerstörbaren Leben einer Gottheit gewährleistet werden soll (wiederum mit Walter Burkert: Mysterien vermitteln »durch Erfahrung des Heiligen einen neuen Status der Bewusstheit«²¹).

Für das Zeitverständnis, das hinter dem Mythos und seiner Aktualisierung im Ritus steht, ist trotz ihrer unverkennbaren neuplatonischen Färbung eine Bemerkung in einer theologi-

²⁰ Ebd. 140.

²¹ A.a.O. (s. Anm. 1) 18.

schen Schrift aus der Spätantike aufschlussreich. Von Pseudo-Sallustius erfahren wir, dass die im Mythos geschilderten Ereignisse niemals geschehen sind, immer aber da sind. »Und der Verstand sieht sie alle zugleich, die Rede aber sagt die einen zuerst, die anderen danach.«²² Trotz seiner narrativen Oberflächenstruktur berichtet der Mythos also nicht geschichtliche Ereignisse, sondern kündigt vom ewigen, unveränderlichen Sein. Nur die Sprache entfaltet in chronologischer Abfolge, was der Verstand als zeitlose Einheit erkennt. Dass der Mythos grundsätzlich nicht am einmaligen geschichtlichen Ereignis haftet, erleichtert die Vorstellung von einer ständigen Wiederholung der Geschehensabfolge und eröffnet damit wiederum dem Einzuweihenden die Chance, sich in diesen zyklischen Ablauf hineinzubegeben.

3. Überprüfung am Einzelfall

Nach Immanuel Kant ist Anschaulichkeit ohne Begriffe zwar blind, aber ebenso gilt, dass Begriffe ohne Anschauung leer bleiben. Theoretische Verhältnisbestimmungen schweben in der Luft, wenn es nicht gelingt, sie durch Rückführung auf ein gleichsam materielles Substrat zu erden. Wir wählen als geeignete Größe für eine Art Probebohrung die korinthische Gemeinde des Apostels Paulus aus.

3.1 Die Stadt Korinth

a) Literarische Zeugnisse

Verschaffen wir uns als Erstes einen Überblick über das Stadtbild, näherhin über die religiöse Landkarte der Stadt, in die Hinweise auf Mysterienkulte im engeren Sinn eingebettet sind. Ein literarisches Bild vom religiösen Leben Korinths entwirft Pausanias, der ca. 100 Jahre nach Paulus Korinth besucht, im zweiten Buch seiner Beschreibung Griechenlands²³. Er stößt bei seinen Wanderungen auf Altäre, Heiligtümer und Statuen des Melikertes, eines Lokalheros, dem in römischer Zeit anscheinend ein Mysterienkult gewidmet war (II 1,3)²⁴, des Poseidon, der ephesinischen Artemis, des Dionysos als Lysios

²² PSEUDO-SALLUSTIUS, *De diis et mundo* 4,9: Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὄρα, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δὲ δεῦτερα λέγει. Bei G. ROCHEFORT, *Saloustios: Des dieux et du monde* (CUFr), Paris 1960.

²³ Vgl. E. MEYER / F. ECKSTEIN, *Pausanias: Reisen in Griechenland*. Bd. 1, Bücher 1–4 (BAW), Zürich 1986; vgl. auch J. WISEMAN, »Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267«, in: *ANRW* II/7.1 (1979) 438–548; J. MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*. Texts and Archaeology (GNT 6), Collegeville 1983.

²⁴ Vgl. H. KÖSTER, »Melikertes at Isthmia: A Roman Mystery Cult«, in: D. L. BALCH / E. FERGUSON / W. MEEKS (Hrsg.), *Greeks, Romans, and Christians* (FS A. J. Malherbe), Minneapolis 1990, 355–366.

und als Bakchios, der bei den benachbarten Sikyonern im Mittelpunkt einer Geheimfeier stand (man hat dort in seinem Heiligtum einen Geheimgang ausgegraben, der möglicherweise der Erzielung mysterienhafter Effekte diene). Pausanias erwähnt ferner Zeus Hypsistos, Asklepios und einen Mysterienkult der großen Mutter. Auf dem Weg hinauf nach Akrokorinth liegen zwei Isis- und Sarapisheiligtümer und ein Tempel der eleusinischen Gottheiten Demeter und Kore mit Kultbildern, die man verborgen hält (II 4,7: οὐ φανερὰ ἔχουσι τὰ ἀγάλματα). Auf der Höhe selbst befindet sich ein Aphroditetempel, den man in der Forschung lange Zeit wohl zu Unrecht als Ort sakraler Prostitution verdächtigt hat.

Bei Apuleius im 11. Buch der *Metamorphosen* finden die Isisprozession, bei der Lucius aus einem Esel wieder zurückverwandelt wird in einen Menschen, und seine anschließende Einweihung in die Isismysterien nirgends anders statt als in Kenchreai, einem der beiden Häfen Korinths. Von Veranstaltungen bei den Isthmischen Spielen, die in der Nähe Korinths ihre Heimstatt haben, schreibt Plutarch, sie hätten des Nachts stattgefunden und eher einer τελετή (Einweihung, Mysterienfeier) geglichen als einem πανηγυρισμός (normales Fest; vgl. Thes 25,4). Zur Rahmung der Spiele zählt das Opfer eines schwarzen Stiers zu Ehren des Heros Palaimon, das Philostrate eine ehrwürdige, geheimnisvolle Sache nennt (*Imagines* 2,16).

b) Die Archäologie

Manches von dem, was Pausanias und die anderen Autoren beschreiben, können wir durch archäologische Funde sehr schön absichern. Wir übergehen die Agora von Korinth mit ihren zahlreichen Sakralbauten, unter anderem für Poseidon, Herakles und Hermes. Die Tempelanlage des Heilgottes Asklepios liegt an der nördlichen Stadtmauer. Dass man dort zahlreiche Nachbildungen von Körpergliedern entdeckt hat, die als Votivgaben nach erfolgter Heilung dargebracht wurden, sollte uns wenigstens eine Anmerkung wert sein. Interessanter noch ist im Blick auf den ersten Korintherbrief die Tatsache, dass es dort auf einer Ebene unterhalb und seitlich von Tempel, Opferaltar und Abaton, d.h. dem »unzugänglichen Raum«, in dem sich die Heilsuchenden für den Inkubationsschlaf aufhielten, noch einen Hof mit angeschlossenen Speiseräumen gibt. Hier verzehrten die Tempelbesucher nach erfolgtem Dankopfer mit Familienangehörigen und Freunden das übrig gebliebene Fleisch der Opfertiere²⁵.

Ähnlich sieht es im Heiligtum von Demeter und Persephone auf halber Höhe aus. Zu den beiden Göttinnen ist zunächst festzuhalten, dass sie als Mutter und Tochter im Mittelpunkt der Mysterien von Eleusis, dem klassischen Vorbild aller griechischen Mysterienkulte, stehen. In ihrem Tempelareal stoßen wir gleichfalls, wie beim Asklepieion, auf Speiseräu-

²⁵ Vgl. M. LANG, *Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asklepieion* (American Excavations in Old Corinth. Corinth Notes 1), Princeton 1977.

me, klein in ihren Ausmaßen, für ca. 10–12 Personen gedacht, dafür in größerer Zahl vorhanden²⁶.

Für Isis und Sarapis haben die Ausgrabungen in Korinth²⁷ zumindest eine Weiheinschrift, zu datieren um ca. 50 n. Chr., zutage gefördert (*Excav.* 8,3 Nr. 57), und die archäologischen Funde im Hafen Kenchreai scheinen, wenn man den Auswertungen Glauben schenken darf, den Apuleiusbericht zu bestätigen²⁸. Im Areal der Isthmischen Spiele hat man Lampen eines eigentümlichen Typs gefunden, von denen man annimmt, dass sie Mysterienfeiern zuzuordnen sind. Außerdem wurden im Theater unterirdische Kammern entdeckt mit steinernen Liegen, Tischen, Kochgeschirr und Herd. Sie haben wahrscheinlich den am Wettkampf beteiligten Künstlervereinen für rituelle Mähler gedient.

3.2 Die korinthische Korrespondenz

Dass hier ein entsprechendes Umfeld gegeben war, wird man also schwerlich bestreiten können. Wie sieht es nun von der anderen Seite, von der christlichen Gemeinde her aus? Ich stelle im Folgenden einfach einige Daten zusammen, die einschlägig sein könnten und die in der Forschung genannt werden, ohne sie alle abschließend zu bewerten.²⁹

a) Einzelmotive

Der größere Teil der Gemeinde hat sich vom Heidentum weg, z.T. mit einer Vermittlung, die über die jüdische Synagoge verlief, dem christlichen Glauben zugewandt. Paulus redet seine Adressaten in 1 Kor 12,2 an: »Ihr wisst doch, als ihr noch Heiden wart, wie ihr da willenlos fortgerissen wurdet zu der Verehrung stummer Götzen.« Das enthält auch eine Anspielung auf den ekstatischen Charakter dieser Kulte, wie wir ihn z.B. bei der Dionysosverehrung vermuten dürfen. Dass Paulus in 1 Kor 1,11 »Leute der Chloe« als Überbringer von Nachrichten erwähnt, darf man sicher nicht überbewerten, wie es schon geschehen ist: Chloe, die »Grüne«, sei Beiname der Demeter, und Paulus verrate hier Bekanntschaft mit Demetermysten. Eher kann man schon die enge Verbindung von Täufer

²⁶ Vgl. N. BOOKIDIS / R. S. STROUD, *Demeter and Persephone in Ancient Corinth* (American Excavations in Old Corinth. Corinth Notes 2), Princeton 1987; N. BOOKIDIS, »Ritual Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: Some Questions«, in: O. MURRAY (Hrsg.), *Symptica. A Symposium on the Symposium*, Oxford 1980, 86–94.

²⁷ Vgl. dazu: *Corinth. Results of Excavation Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*. Bd. 1–16 (in mehreren Teilbänden), Cambridge, Ma. / Princeton 1929–1977 (und Fortsetzungen).

²⁸ Vgl. R. SCRANTON U.A., *Kenchreai: Eastern Port of Corinth. I. Topography and Architecture*, Leiden 1978, 53–78 (Isisheiligtum).

²⁹ Dazu nenne ich nur die neuesten Kommentare: R. F. COLLINS, *First Corinthians* (Sacra Pagina 7), Collegeville 1999; H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther*. Kapitel 5,1–11,1 (ÖTBK 7/2), Gütersloh / Würzburg 2000; A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/I), Tübingen 2000; A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids 2000.

und Täufling bei den Korinthern, die Paulus in 1 Kor 1,12–18 erstaunt feststellt und die sich bis zur Verleihung des Vatertitels an den, der getauft hat, steigert (4,15), in Analogie zum Verhältnis von Myste und Mystagoge bei Apuleius verstehen. In 1 Kor 13,1 spricht Paulus wegwerfend vom »klingenden Kymbalon«, einem klassischen Instrument im Kybele- und Attiskult. Die Verbindung von Begriffen wie *μυστήριον* und *τέλειος* (»vollkommen« oder »vollendet eingeweiht«) in 1 Kor 2–3 und den damit verbundenen Anschein von Esoterik – Paulus verkündet verborgene Weisheit im Geheimnis unter Vollkommenen (2,6f.) – wird man eher mit der Apokalyptik im oben beschriebenen Sinn zusammenbringen, muss sich aber auch überlegen, wie das auf manche Korinther gewirkt haben mag. Wenn Paulus in 2 Kor 12,4 bekennt, bei einer visionären Erfahrung habe er ἄρρητα ῥήματα gehört, »unsagbare Worte, die kein Mensch aussprechen darf«, kann er sich dafür nicht mehr auf die Apokalyptik berufen, sondern macht eindeutig eine Anleihe bei der Sprache der Mysterienkulte mit ihrer Arkandisziplin. Das Bild von der Ernährung mit Milch in 1 Kor 3,2 wiederum ist zu einem solchen Gemeinplatz geworden, dass man dafür nicht unbedingt auf den Verzehr von Milch in den Mysterienkulten zu rekurrieren braucht.

b) Die Taufe

Auffällig ist die korinthische Sitte einer stellvertretenden Taufe für die Verstorbenen, die Paulus sogar als Argument für seine Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung einsetzt: »Was tun denn die, die sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt nicht auferstehen, weshalb lassen sie sich dann für sie taufen?« (1 Kor 15,29). Hier berufen sich die Ausleger in der Regel auf Parallelen in den Mysterien und erschließen daraus für die Korinther ein nahezu magisches Sakramentsverständnis, letzteres zu Recht, weil es auch im Umkreis des Herrenmahls seine Bestätigung findet. Wir stoßen damit erneut auf das Sakrament der Initiation, auf die Taufe, und das ist sicher einer der neuralgischen Punkte der Diskussion.

In der korinthischen Korrespondenz werden wir diesbezüglich nicht weiter fündig, wohl aber im Römerbrief, den Paulus immerhin in Korinth niederschrieb bzw. dort dem Tertius in die Feder diktierte. In Röm 6,1–11 steht der große Tauftext, innerhalb dessen Paulus von der Taufe sagt, sie nehme uns mit hinein in das Sterben Jesu Christi und mache uns damit gleichförmig, schenke aber auch Hoffnung auf Teilhabe an Jesu Auferstehung. Rein formal gesehen, kann man sich schon an das erinnert fühlen, was Plutarch in *De Iside et Osiride* 27 (361D) über den Inhalt der Isismysterien sagt³⁰:

»Nach ihrem Sieg über Typhon vergisst Isis nicht ihr Ringen und die Kämpfe, die sie ertragen hat, noch wollte sie, dass ihre Irrfahrten und die vielen Taten ihrer Weisheit und Mannhaftigkeit in Vergessenheit und Schweigen untergingen. Deshalb vermischte sie Bilder, Andeutungen und Nachahmungen (*εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα*) der damaligen Leiden mit den heiligsten Mysterienweihen (*τελεταῖς*). So schuf sie ein

³⁰ Vgl. dazu die Monographien von HOPFNER und GRIFFITHS oben in Anm. 18.

Lehrstück der Frömmigkeit und einen Trost für Männer und Frauen, die sich in ähnlichem Unglück befinden.«

Allerdings fehlt dabei die Auferstehung. Auf Isis bezogen, würde das auch keinen Sinn machen. Betroffen wäre ihr Brüdergemahl Osiris, den Seth-Typhon zerstückelt hat und dessen Teile Isis zusammensucht. Aber Osiris wird im Endergebnis als Herrscher in der Unterwelt eingesetzt, was im ägyptischen Denkraum sehr viel bedeutet, jedoch etwas anderes ist als die neutestamentliche Rede von der Auferstehung. Persephone, Demeters Tochter, kehrt, um ein anderes Beispiel zu wählen, zwar aus der Unterwelt zu ihrer Mutter zurück, aber nur für einen Teil des Jahres. Den Rest verbringt sie bei ihrem Gatten Pluto im Hades. Bei Attis wachsen die Haare weiter, und ein kleiner Finger bewegt sich. Hier muss man schon genau hinsehen, und man wird, wenn man das tut, auch gravierende Unterschiede entdecken.

c) Das Herrenmahl

Wenn wir wieder zum ersten Korintherbrief zurückkehren, steht hier im Vordergrund zweifellos das Herrenmahl, das direkt in 1 Kor 10 und 1 Kor 11 Thema ist und indirekt auch an anderen Stellen angesprochen wird (z.B. im Gleichnis von der Gemeinde als Leib in 1 Kor 12). Allein damit könnte man ein Buch füllen³¹. Wir müssen uns hier beschränken und wählen zum Abschluss dieses Teils nur noch drei weitere Kontaktstellen aus.

– Koinonia

Paulus schreibt in 1 Kor 10,16, dass beim Herrenmahl κοινῶνία, auf lateinisch *communio*, entstehe, Gemeinschaft mit Christus, vertreten durch seinen Leib und sein Blut, Gemeinschaft, die in der gemeinsamen Teilhabe am Brot, das gebrochen wird, und am Becher, aus dem getrunken wird, zustande kommt. Das wertet er in 10,20f. dann so aus, dass sich daraus die Unvereinbarkeit einer Teilnahme am Herrenmahl und einer Partizipation am Tisch und am Becher der Dämonen ergibt. Durch Letzteres würde man zum κοινῶνός, zum Genossen der Dämonen.

Anvisiert sind damit heidnische Opfermähler, vor allem solche vom Kommunionstyp, die also die Herstellung eines Gemeinschaftsverhältnisses betonen. Das können vor allem auch Mysterienmähler gewesen sein. Das Wort κοινῶνία kommt in der griechischen Bibel, der Septuaginta, kaum vor, wohl aber begegnet es häufiger in der Sakralsprache paganer Texte. Sarapis, eine graeco-ägyptische Neuschöpfung, war uns oben schon in Korinth begegnet. Von ihm führt 143/44 n. Chr. der Rhetor Aelius Aristides in einen überschwänglichen Lobpreis aus (*Oratio* 45,17.32.49f.)³²:

³¹ Vgl. H. J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA NF 15), Münster 1982, ²1986; s. jetzt auch A. B. MACGOWAN, *Ascetic Eucharist: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999.

³² Vgl. A. HÖFLER, *Der Sarapishymnus des Ailios Aristides* (TBAW 27), Stuttgart 1935.

»Und ferner feiern die Menschen mit diesem Gott allein in besonderer Weise die Opfergemeinschaft im wahren Sinn des Wortes (κοινωνοῦσιν ... τὴν ἀκριβῆν κοινωνίαν): Sie laden ihn zu ihrem Herd, geben ihm als Tischherr und Gastgeber den besten Platz. Während an den anderen Festmählern bald der, bald jener Gott teilnimmt, bedeutet Sarapis gleicherweise bei allen die ehrende Krone, indem er als Symposiarch waltet inmitten derer, die sich in seinem Namen versammeln ... So ist dieser Gott Spendengeber und Spendenempfänger in einem, ist zum Jubelfest Kommender und zugleich die Festteilnehmer zu sich Ladender.«

– Götzenopfermähler

Dazu passt eine weitere Beobachtung. Die Thematisierung des Koinoniagedankens steht bei Paulus im Kontext der Frage, wie man als Christ mit Götzenopfermählern und Götzenopferfleisch umgehen soll, ob man an der Feier teilnehmen und vom Fleisch essen darf oder nicht bzw. welche Bedingungen zu beachten sind. In diesem Zusammenhang konstruiert Paulus in 1 Kor 8,10 einen realen Fall: »Wenn nun einer dich im Götzentempel (ἐν τῷ εἰδωλείῳ) zu Tische liegen sieht ...« Der Angesprochene ist ein Christ mit hohem Selbstgefühl, der meint, ihn tangiere das alles nicht. Bei dem unbestimmten Beobachter handelt es sich um einen Christen mit »schwachem Gewissen«, der sich skandalisiert fühlt. Wir denken dabei sofort an die Speiseräume im Asklepieion und im Heiligtum von Demeter und Kore. Später bespricht Paulus noch die Möglichkeit, dass ein Nichtchrist seinen christlichen Bekannten einlädt (10,27: καλεῖ), wahrscheinlich ins eigene Haus. Was auch die Einladung ins Privathaus implizieren konnte und wie man sich die Einladung ins Tempelrestaurant vorzustellen hat, illustrieren Einladungsbillets zu Sarapismählern und ähnlichen Veranstaltungen. Auch wenn die erhaltenen Zeugnisse aus dem Ägypten des 2. Jahrhunderts n. Chr. stammen, dürfen wir in heuristischer Absicht einiges davon auch hier heranziehen³³:

POxy 523:

»Es bittet Dich Antonius, Sohn des Ptolemäus,
bei ihm zum (Speise)lager des Herrn
Sarapis, in den (Gebäuden) des Claudius Sarapion,
am 16., von 9 Uhr an.«

POxy 110:

»Es bittet Dich Chairemon,
zum Speisen zum Lager des Herrn
Sarapis im Sarapistempel morgen,
das ist der 15., ab 9 Uhr.«

³³ Eine Zusammenstellung der Einladungsbillets findet sich bei M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion* (SubEpi 21), Hildesheim 1985.

PFouad 76:

»Es bittet dich Sarapous
zum Speisen ins Heilig-
tum der Herrin Isis
im Haus, morgen,
das ist der 29., ab 9 Uhr.«

Auch »in seinem väterlichen Haus« (PYale 85) und »in seinem eigenen Haus« (POslo 157) kommt vor. Das Gymnasium wird als Ort der Festivität genannt (POxy 2147), aber auch das Heiligtum der Demeter (POxy 1485) oder das einer sonst wenig bekannten Thoeris, und dorthin lädt der Gott sogar selbst ein, vertreten wohl durch einen seiner Priester (PKöln 57: »Es lädt Dich ein der Gott zum Lager, das stattfindet im Heiligtum der Thoeris ...«). Bei solchen Mählern, kann man sich vorstellen, gelten der Gott Sarapis oder auch die Göttin Isis mit den Worten des Aristides wenigstens pro forma als Spendengeber und Spendenempfänger in einem, als Gastgeber, der einlädt, oder als Gastgeberin, die einlädt, und als Anwesende beim Mahl. Es kommt hinzu, dass Sarapis wie andere orientalische Gottheiten auch als Kyrios, »Herr«, bezeichnet wurde. Dass manche Neugetauften ein wenig durcheinander kamen mit den verschiedenen Kyrioi und ihrer Präsenz beim Mahl, kann man nachempfinden.

– Kultätiologie

Als Letztes beschäftigen wir uns mit dem Stichwort Kultätiologie. Eine Kultätiologie dient der erzählenden Begründung und Erklärung einer Kulthandlung, die in einer Gemeinschaft geübt wird, und spiegelt zugleich deren Vollzug wieder. Um was es geht, können wir uns am Beispiel des homerischen Demeterhymnus und des Mysterienkultes von Eleusis klar machen. Der Hymnus erzählt: Die Göttin Demeter gelangt bei der Suche nach ihrer Tochter Persephone in den eleusinischen Königspalast. Schweigend und fastend sitzt sie auf einem fellbedeckten Hocker, wie die Mysten es beim ersten Weihegrad tun. Wein zu trinken lehnt sie ab, bittet aber um einen Mischtrank, »Kykeon« geheißen und bestehend aus Gerste, Wasser und Minze; ihn nimmt die Göttin zu sich »des heiligen Brauches wegen« (*Homerischer Hymnus auf Demeter* 206-211)³⁴:

»Metaneira aber füllte den Becher und bot ihr
honigsüßen Wein; doch die Göttin verneinte und sagte,
roten Wein zu trinken sei ihr nicht gestattet, sie solle
Gerste und Wasser mit zarter Minze ihr mischen zum Schlürfen.
Diese rührte wie befohlen den Trank (κυκεῶν) und gab ihn der Göttin.
Deo nahm ihn des heiligen Brauches wegen (ὁσῆς ἔνεκεν) und trank ihn.«

³⁴ Vgl. A. WEIHER, *Homerische Hymnen* (TuscBü), München ³1970; N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974; H. P. FOLEY (Hrsg.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton 1994.

Wir können »um des heiligen Brauches willen«, ὁσίης ἔνεκεν im Griechischen, gar nicht mit einem einzigen Satz wirklich wiedergeben, wir können es nur verschieden umschreiben: um den Ritus zu stiften, um ihn zu bewahren und einzuhalten, um ihn vorzuexerzieren und einzuüben. In der mythischen Erzählung begründet Demeter den Ritus, gleichzeitig agiert sie aber auch schon als Prototyp aller künftigen Mysterien und vollzieht selbst nach, was sie gestiftet hat. Hier wird der ätiologische Charakter der mythischen Erzählung an der Textoberfläche sichtbar. Eine solche Stelle erlaubt es, das ganze Erzählgeschehen transparent werden zu lassen auf den Vollzug des Mysterienrituals hin. Ovid hat dieses Entsprechungsverhältnis folgendermaßen ausformuliert: »Weil bei beginnender Nacht die Göttin ihr Fasten beendet, halten auch heute beim Anblick der Sterne die Mysterien ihr Mahl.«³⁵ Es verwundert daher nicht, wenn etliche Jahrhunderte später Clemens von Alexandrien eine Parole aus den Eleusinischen Mysterien zitiert, wo der Mysterie u.a. bekennt: »Ich habe den Mischtrank (Kykemon) getrunken« (*Protr* 21,2: ἔπιον τὸν κυκεῶνα).

Auch die neutestamentlichen Abendmahlstexte geben, obwohl sie sich ausdrücklich auf das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern beziehen, indirekt einen Durchblick frei auf die Gemeindefeier, die in dem Anfangsgeschehen gründet. Dass wir es mit kultbegründenden, heiligen Texten zu tun haben, sieht man bei Paulus schon an der Einleitung in 1 Kor 11,23: »Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch übergeben habe ...« Mit diesen Verben »empfangen« und »übergeben« (λαμβάνειν und παραδίδόναι) wird in der Philosophie die Weitergabe von Traditionen beschrieben und in der Mysterieninschrift aus Andania (SIG³ 739) die Weitergabe von heiligen Geräten und Texten³⁶. Es gibt in dieser Hinsicht nicht zu leugnende Analogien zwischen der Ätiologie des Herrenmahls und den Kulterzählungen der Mysterien.

Vorbehalte sind dann am Platz, wenn mit der Gattungsbestimmung unter der Hand auch ein negatives historisches Urteil gefällt und der Abendmahlsbericht als mythische Stiftungssage klassifiziert werden soll. Dem steuert im Text selbst die Formulierung entgegen: »Unser Herr Jesus, in der Nacht, da er ausgeliefert wurde ...« Anders als in der Mythendefinition des Sallustius ist die narrative Struktur nicht bloßes Beiwerk, sondern die rituelle Praxis der Gemeinde wird auf einen fixierbaren Zeitpunkt der jüngsten Vergangenheit zurückgeführt und damit in der Geschichte verankert.

³⁵ OVID, *Fasti* 4,535f.: *quae quia principio posuit ieiunia noctis tempus habent mystae sidera visa cibi*; bei N. HOLZBERG, *Ovid: Fasti / Festkalender* (TuscBü), Zürich 1995.

³⁶ Eine Übersetzung leider nur von Teilen dieser Inschrift aus dem Jahr 92 v. Chr., die eine Mysterienprozession in Messenien regelt, bei J. LEIPOLDT / W. GRUNDMANN, *Umwelt des Urchristentums*. Bd. 2: *Texte zum neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1967, 89f.; eine vollständige Übersetzung ins Englische findet sich bei M. W. MEYER, *The Ancient Mysteries. A Sourcebook*, San Francisco 1987, 51–59.

4. Zur Auswertung

Was wir jetzt eigentlich tun müssten, wäre ein Doppeltes: Die Auswertung der Beispiele aus dem ersten Korintherbrief könnte sicher noch wesentlich vertieft werden. Wir brauchen aber auch eine ganze Serie von solchen Einzelstudien, die es uns allmählich erlauben würden, ein einigermaßen zuverlässiges Gesamtbild zusammzusetzen. In einem notwendigerweise abgekürzten Verfahren versuchen wir nun, von der Basis des bisher Erarbeiteten aus einige allgemeine, hermeneutisch orientierte Schlüsse zu ziehen.

4.1 Anthropologie

Machen wir einmal ein Gedankenexperiment. Nehmen wir an, antike Mysterienkulte und frühes Christentum hätten zeitlich und geographisch rein gar nichts miteinander zu tun. Selbst dann wäre immer noch zu fragen, wie sich manche auffällige Verwandtschaften auf dem Gebiet der kultischen Praxis und ihrer Sinnggebung erklären. Wir würden dann zu einem anthropologischen Lösungsansatz greifen. Das sähe etwa so aus: Bestimmte Verhaltensweisen und Erlebnisformen sind tief im Menschen, in seiner Psyche verankert, weil bestimmte Grunderfahrungen, die gemacht werden, sich ähneln, Erfahrungen mit Tod und Leben, mit Werden und Vergehen, mit Wachstum und Verfall, auch mit der Suche nach Erfüllung, nach einer Hoffnung, die trägt, und nach Möglichkeiten der Lebensbewältigung. Das Ausdruckspotential, mit dem der Mensch darauf reagieren kann, ist begrenzt. So groß ist der Vorrat an denkbaren Gesten und Handlungen, auf die man verfallen könnte, nicht. Deshalb drängen sich von der Erfahrungsbasis her (die man in modischem Zugriff auch noch soziobiologisch und ethologisch verbreitern kann) als religiöse Ausdrucksweisen immer wieder auf: rituelle Mähler, Waschungen, Salbungen, die Elemente Wasser und Feuer, Symbole wie Licht und Finsternis. Lebensübergänge bedürfen einer eigenen Gestaltung, was die Religionswissenschaft mit dem berühmten Begriff der »rites de passage« einfängt.

Auf dieser Grundlage würden sich sicher zahlreiche Konvergenzen und Parallelen bereits verstehen lassen, und das dürfen wir z.T. auch auf unsere Problemstellung ausweiten. Diese Einsicht ist keineswegs theologisch irrelevant. Es stellt sich dann nämlich die Frage, inwieweit Offenbarung an menschlichen Vorgegebenheiten anknüpft und darauf eingeht, ob sie wirklich immer nur als das ganz Fremde hereinbricht, so die dialektische Theologie, oder ob sie nicht auch Welt- und Lebenswirklichkeit annimmt und transformiert, wie es eine in manchen Zirkeln verpönte *theologia naturalis* sieht. Auch hier wäre also eine echte fundamentaltheologische Aufgabe gestellt.

4.2 Systemtheorie

Diese Überlegungen wären auch zu übertragen auf einen zweiten, religionssoziologisch inspirierten Ansatz. In der Systemtheorie (mit Niklas Luhmann als einem ihrer Hauptvertreter) wird Religion als soziales Zeichensystem verstanden, mit ganz bestimmten Funktionen innerhalb der Gesellschaft, die nur sie erbringen kann³⁷. So trägt sie (a) dazu bei, die erforderliche Reduktion von Handlungsmöglichkeiten mit sinnvollen Begründungen zu versehen. Das will sagen: Der Einzelne sieht sich einer theoretisch unendlichen Fülle von Handlungsmöglichkeiten konfrontiert (denken wir nur an die Berufswahl oder die Partnerwahl). Das ruft geradezu Schwindelgefühle hervor, und es könnte sich immer der nagende Verdacht einstellen, dass man das Schlechtere bevorzugt und das Bessere ausgeschlagen hat. Damit das Individuum nicht völlig verzagt, muss die Anzahl der Alternativen auf einen überschaubaren Komplex reduziert werden, und die einmal getroffene Entscheidung bedarf der ständigen Stabilisierung. Hilfe bei Lebensübergängen – die Hochzeitsfeier fällt uns unwillkürlich ein – sind genau hier anzusiedeln.

Religion leistet (b) einen unverzichtbaren Beitrag bei der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen. Diese stellen sich da ein, wo es nicht mehr weitergeht, wo Machbarkeit aufhört und Alternativen versiegen. Dazu zählt an prominenter Stelle der Tod, der eigene und der fremde, aber auch Erkrankung, Unglück, Scheitern im Beruf oder in der zwischenmenschlichen Beziehung. Zur Kommunikation über sogenannte letzte Fragen des Lebens baut Religion Symbolwelten auf, die sich aus mythischen Erzählungen, aus ritualisierten Gesten, aus Bildern und Bauwerken, aus Andachtsgegenständen und Gebetstexten zusammensetzen. Solche Symbolwelten tragen kulturspezifischen Charakter. Auch von hier aus braucht man sich nicht über die Ähnlichkeiten in den Bewältigungsstrategien zu wundern, vor allem dann nicht, wenn sich die einzelnen Antworten in einem kulturell relativ homogenen Raum herausgebildet haben.

4.3 Rezeption

Tatsächlich war es ja nicht so, wie im Gedankenexperiment angenommen. Tatsächlich werden Mysterienkulte und frühes Christentum von einem gemeinsamen kulturellen und zeitlichen Raum umschlossen. Was hier über das bisher Gesagte hinaus noch vor sich ging, kann man für die christliche Seite am besten als Rezeptionsprozesse charakterisieren. Bleiben wir bei den Sakramenten Taufe und Herrenmahl: Die radikale Spitzenthese der Religionsgeschichtler, beide Größen seien direkt aus den Mysterienkulten ausgeborgt, lässt

³⁷ Vgl. nur N. LUHMANN, *Funktion der Religion* (Theorie), Frankfurt a.M. 1977; DERS., *Die Religion der Gesellschaft*. Hrsg. von A. Kieserling, Frankfurt a.M. 2000; F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989; sehr geeignet als allgemeine Einführung ist H. WILLKE, *Systemtheorie*. Bd. 1: Grundlagen (UTB 1161), Stuttgart ⁶2000; Bd. 2: Interventionstheorie (UTB 1800), Stuttgart ³1999; Bd. 3: Steuerungstheorie (UTB 1840), Stuttgart ²1998.

sich in dieser Form nicht halten. Ebenso wenig aber genügt es, auf einen expliziten Stiftungsauftrag Jesu zu verweisen, mit dem wir bei den meisten Sakramenten doch in erhebliche Schwierigkeiten geraten. Die Taufe ist älter als das Christentum. Sie entstammt der jüdischen Täuferbewegung mit Johannes dem Täufer als ihrem Exponenten und greift auf priesterliche Reinheitsvorschriften und prophetische Endzeitverheißungen im Alten Testament zurück. Für Jesus selbst sind u.a. Zeichenhandlungen und Symbolhandlungen charakteristisch, mit denen er bestimmte Aussagen sinnfällig zur Darstellung brachte. Als eine solche Zeichenhandlung kann man seine Mahlpraxis ansehen, die im Letzten Abendmahl einen markanten Knotenpunkt findet. Diese Ansätze werden in die nach-österliche Situation hinein übermittelt, hier rezipiert und ausgestaltet. Das war dann auch der Ort, sie gegebenenfalls anzureichern mit Ideen, die dem eigenen Verständnishorizont entstammten, was bei den Korinthern prompt eintrat und zu einer regelrechten Überschätzung der christlichen Zeichenhandlungen führte.

Man muss dabei auch noch bedenken, dass Waschungsriten und sakrale Mähler im Judentum zwar vorgegeben waren, dass aber das Judentum seinerseits nie eigentliche Sakramente entwickelt hat, sondern im Gegenteil christlicher Sakramentspraxis bis heute teils sehr kritisch gegenübersteht. Was kam hinzu? Ein Impuls, der von Jesus ausgeht, gewiss, aber doch nicht nur das. Ich wage zu behaupten, dass es ganz ohne die Interaktion mit griechisch-römischen Denken im Verlauf der Rezeptionsvorgänge zur Entstehung der christlichen Sakramentenlehre, wie wir sie kennen, nicht gekommen wäre.

4.4 Inkulturation

Nun steht uns für das, was hier geschehen ist, seit drei bis vier Jahrzehnten eine Denkfigur zur Verfügung, die wir früher so nicht kannten, nämlich die Kategorie der Inkulturation³⁸. Den Sitz im Leben dafür bildet die Missionstheologie. Auch die ältere Missionspraxis kannte die Forderung einer Adaptation oder Akkommodation: Die Missionare sollten sich anpassen an Lebensweise, Sprache, Kleidungsitten der einheimischen Kultur, damit das Evangelium nicht als fremder Importartikel erscheine. Die Forderung nach einer Inkulturation des Evangeliums reicht erklärtermaßen weiter. Die einheimischen Träger der jeweiligen Kultur sollen und wollen ihre eigene Theologie entwickeln, die das Evangelium in den Ausdrucksformen ihrer Umwelt auf allen Ebenen neu formuliert. Damit soll zugleich ein Beitrag geleistet werden zur Umwandlung der eigenen Kultur von innen her. Das verhilft auch dem korrespondierenden Gesichtspunkt

³⁸ Vgl. dazu nur K. HILPERT, »Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie«, in: DERS. / K. H. OHLIG (Hrsg.), *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation der christlichen Gottesvorstellung* (FS G. Hasenhüttl), Zürich 1993, 13–32; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll 1988; M. DHAVAMONY, *Christian Theology of Inculturation* (Documenta missionalia 24), Rom 1997; oder als exegetische Studie: H. MBACHU, *Inculturation Theology of the Jerusalem Council in Acts 15. An Inspiration for the Igbo Church Today* (EHS.T 520), Frankfurt a.M. 1995.

einer Evangelisierung der Kulturen zur Geltung. Beides gehört untrennbar zusammen, Inkulturation des Evangeliums und Evangelisierung der Kulturen.

Mich verwundert eigentlich etwas, dass der Gesichtspunkt einer Inkulturation des Evangeliums anfänglich so wenig angewendet wurde auf die früheste Phase urchristlicher Theologiegeschichte. Sie vollzog sich nämlich in einem echten Spannungsfeld von alttestamentlich-jüdischem Erbe einerseits und der griechisch-römischen Welt des Mittelmeerraums andererseits. Auch die christliche Botschaft musste sich gleich zu Beginn inkulturieren. Sie musste den Horizont des palästinensischen Judentums überschreiten und Fuß fassen in den Großstädten des westlichen Mittelmeerraums. Manche Ergebnisse dieses Inkulturationsprozesses sind uns selbstverständlich geworden, etwa die Freiheit von jüdischen Speisetabus, der Verzicht auf die Beschneidung, die Ersetzung des Sabbats durch den Sonntag. Damit, einen Vorgang der Inkulturation auch in Bezug auf die Sakramente anzunehmen, tun wir uns erheblich schwerer. Die ältere protestantische Theologie sprach von einer Hellenisierung des Christentums und deutete diese Hellenisierung als Abfall von den reinen Ursprüngen des Evangeliums. In bestimmtem Umfang hat diese Hellenisierung tatsächlich stattgefunden, aber ob sie ein Fluch war oder ein Segen oder einfach eine Notwendigkeit, steht noch längst nicht fest, und man wird das auch von Fall zu Fall kritisch sichten und je für sich beurteilen müssen.

Prinzipiell brauchten wir selbst mit Abhängigkeiten christlichen Glaubensgutes von anderen Gedankensystemen keine unüberwindlichen theologischen Probleme zu haben, wenn eine Überlegung von Karl Rahner, sicher einem unverdächtigen Zeugen, zutrifft, der einmal bemerkte, »daß der christliche Glaube gar kein Interesse daran haben muß und kann, daß seine Inhalte und Aussagen als grundsätzlich und faktisch sonst nirgends vorkommende nachgewiesen werden«, denn Ähnlichkeiten, selbst Abhängigkeiten würden nichts anderes beweisen, »als daß der lebendige Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, mit seinem Licht und seiner Gnade auch außerhalb der Zone am Werk ist, die die der Heilsgeschichte im engeren, theologischen Sinn ist«³⁹.

Zusammenfassung: Die Frage nach der Verhältnisbestimmung von antiken Mysterienkulten und Urchristentum, insbesondere auf dem Gebiet der Sakramente, hat schon Justin und Tertullian bewegt, und sie ist nie ganz zur Ruhe gekommen, auch wenn sie des Öfteren schon für überholt erklärt wurde. Manchmal helfen neue methodische Ansätze und neue Gesamtperspektiven aus Sackgassen heraus, in die sich die Forschung manövriert hat. Hilfestellungen bieten in unserem Fall die Systemtheorie und das Konzept der Inkulturation. Als konkreter Testfall dient die christliche Gemeinde in Korinth zur Zeit des Paulus. Wir befragen archäologische und literarische Quellen und zeichnen in das Bild, das sich für die Stadt Korinth daraus ergibt, die Daten ein, die wir aus der korinthischen Korrespondenz des Paulus noch gewinnen können.

Summary: The evaluation of the relationship between ancient mystery cults and early Christianity, especially with regard to the Christian sacraments, is an old problem, which has already troubled the

³⁹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*. Bd. 1, Einsiedeln ³1958, 93f.

fathers of the Church, among them Justin and Tertullian. And it is still an issue scholarship has to deal with, even though some have declared that this problem doesn't exist any more. Sometimes new methodologies and new perspectives provide help, when the scholarly discussion seems to have reached a dead end. In our case we can draw now on systemic theory and on the concept of acculturation. The Christian community in Corinth at the time of Paul will serve as a test case. We'll look for archaeological and literary sources first, and then we will fill the picture, which evolves from them, with the data we can still win from Paul's Corinthian correspondence.

Sumario: La pregunta por la relación de los antiguos cultos de misterios y el cristianismo, sobre todo en lo que se refiere a los sacramentos, ha interesado ya a Justino y Tertuliano; y no ha dejado de seguir interesando, aunque haya sido declarada con frecuencia como superada. Nuevos métodos y nuevas perspectivas globales pueden sacarnos a veces del callejón sin salida en que se encuentra la investigación. De especial ayuda son en nuestro caso la teoría del sistema y el concepto de inculturación. Como caso concreto de estudio parte el artículo de la comunidad cristiana de Corinto en la época de Pablo. Se interpretan las fuentes arqueológicas y literarias y se dibujan en la imagen que de ellas se desprende para la ciudad de Corinto los datos que podemos tomar de la correspondencia coríntica de Pablo.