

Olga Lorgeoux

Religiöse Bildungsprozesse in den Taufkatechesen Kyrills von Jerusalem



*Studies in Education and Religion in Ancient and
Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 17*

Mohr Siebeck

SERAPHIM

Studies in Education and Religion
in Ancient and Pre-Modern History
in the Mediterranean and Its Environs

Editors

Peter Gemeinhardt · Sebastian Günther
Ilinca Tanaseanu-Döbler · Florian Wilk

Editorial Board

Wolfram Drews · Alfons Fürst · Therese Fuhrer
Susanne Gödde · Marietta Horster · Angelika Neuwirth
Karl Pinggéra · Claudia Rapp · Günter Stemberger
George Van Kooten · Markus Witte

17



Olga Lorgeoux

Religiöse Bildungsprozesse
in den Taufkatechesen
Kyrills von Jerusalem

Mohr Siebeck

OLGA LORGEUX, geboren 1988; 2013 Master of Education in Spanisch und ev. Religion an der Georg-August-Universität Göttingen; 2015–2019 Assoziierte Mitarbeiterin beim Sonderforschungsbereich 1136 „Religion und Bildung“ in dem Teilprojekt C 05: „Der christliche Katechumenat von der Spätantike zum Frühmittelalter und seine religionspädagogische Rezeption“; seit 2020 Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Bildungsabteilung des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD).

Diese Publikation entstand als Dissertation im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1136 „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“ an der Georg-August-Universität Göttingen. Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 244798977 – SFB 1136, Teilprojekt C 05: „Der christliche Katechumenat von der Spätantike zum Frühmittelalter und seine religionspädagogische Rezeption“.

ISBN 978-3-16-161673-0 / eISBN 978-3-16-161674-7

DOI 10.1628/978-3-16-161674-7

ISSN 2568-9584 / eISSN 2568-9606 (SERAPHIM)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Umschlagabbildung: Mosaikkarte von Madaba, Ausschnitt; Bildvorlage gemeinfrei.

Printed in Germany.

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Version meiner Dissertation, die im Sommersemester 2021 an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als schriftliche Leistung im Promotionsverfahren angenommen wurde.

In der Rückschau ist es eine für mich bleibende Erinnerung, dass der Grundstein für diese Studie bereits zu Beginn meines Lehramtsstudiums, in der lebhaften Einführungsveranstaltung „Kirchengeschichte im Überblick I“ bei meinem späteren Doktorvater, Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, gelegt wurde: Trotz eines hierfür eher unüblichen Veranstaltungsbeginns (freitags um 8 Uhr!) hat er schon damals mein Interesse für die Pluralität christlicher Glaubens- und Frömmigkeitsformen in der Spätantike geweckt. In der Promotionsphase und durch die Mitarbeit an seinem Lehrstuhl wurde ich nicht nur zur eigenständigen Erschließung antiker Texte ermutigt, sondern auch immer wieder dazu motiviert, neue Herausforderungen, sei es beim Team-Teaching, der Organisation von Tagungen oder der Mitherausgabe eines Sammelbandes, in Angriff zu nehmen. Obwohl ich Göttingen schließlich aus beruflichen Gründen verließ, blieb Prof. Gemeinhardts Betreuung „aus der Ferne“ weiterhin durch unbedingte Verlässlichkeit und einen wertschätzenden Austausch geprägt und seine detaillierten Rückmeldungen und wertvollen Hinweise trugen entscheidend zum Gelingen der Arbeit bei. Daher möchte ich mich zuerst besonders bei meinem Doktorvater für diese langjährige Förderung bedanken.

Auch danke ich herzlich meinem Zweitbetreuer und -gutachter, Prof. Dr. Tobias Georges, der mich in Seminaren und gemeinsamen Arbeitsgruppen nachhaltig dafür begeistert hat, das Verhältnis von Judentum und Christentum zu untersuchen. Dafür, dass die Diskussion über solche und auch ganz andere Fragen im Rahmen der Disputation im Juni 2021 in einer offenen und konstruktiven Atmosphäre stattfand, danke ich ferner den weiteren Mitgliedern der Prüfungskommission, Prof. Dr. Martin Laube und Prof. Dr. Bernd Schröder.

Hervorzuheben ist, dass meine Arbeit maßgeblich von der Mitarbeit als assoziiertes Mitglied im Teilprojekt „Der christliche Katechumenat von der Spätantike zum Frühmittelalter und seine religionspädagogische Rezeption“ im Sonderforschungsbereich 1136 „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“ profitiert hat: Die Mitarbeit in der Projektgruppe, die Mög-

lichkeit, Teilergebnisse meiner Untersuchung auf nationalen und internationalen Tagungen zur Diskussion zu stellen und nicht zuletzt die intensiven Gespräche mit meinen Kolleginnen und Kollegen haben dazu beigetragen, den eigenen Horizont auf patristischem Gebiet und darüber hinaus zu erweitern und diese Impulse in die Arbeit einfließen zu lassen. Dafür und für die schöne gemeinsame Zeit möchte ich mich herzlich bei Lena Moritz, Christoph Brunhorn, Dr. Maria Munkholt Christensen und Dr. Carmen Cvetković bedanken. Zudem danke ich Prof. Anders-Christian Jacobsen (Aarhus University) und Prof. Juliette Day (University of Helsinki) für den wertvollen Austausch auf Tagungen und im Rahmen der Projektarbeit. Mein besonderer Dank gilt zudem meiner Kollegin und langjährigen Wegbegleiterin Dr. Dorothee Schenk – für produktive Gespräche, konstruktive Rückfragen, manchen Trost und schließlich für die kritische Durchsicht der fertigen Arbeit.

Bekanntlich sind die letzten Monate vor der Fertigstellung einer Dissertation eine sehr intensive Zeit, sodass ich auch meiner Vorgesetzten, der Leiterin der Bildungsabteilung des Kirchenamtes der EKD, OKRin Dr. Birgit Sandler-Koschel, sowie meinen Kolleginnen und Kollegen zu danken habe, die mir während dieser Zeit die nötige zeitliche Flexibilität gewährt und mich mit lieben Worten unterstützt haben.

Den Herausgeberinnen und Herausgebern von SERAPHIM danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe. Ebenso bedanke ich mich bei Tobias Stäbler und Susanne Mang vom Verlag Mohr Siebeck für die gute Zusammenarbeit bei der Erstellung des Buches. Für die Unterstützung bei der Korrektur des Manuskripts danke ich Anne-Sarah Drawe, Dorothee Krimmer, Charlotte Koscielny und Anna-Lena Senk.

Zu danken habe ich des Weiteren dem Evangelische Studienwerk Villigst für die Förderung mit einem Promotionsstipendium sowie der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen für einzelne Förderungszuwendungen. Durch diese finanzielle Unterstützung hatte ich die Freiheit, mich fokussiert mit meinem Vorhaben auseinanderzusetzen und mich gleichzeitig in der wissenschaftlichen Welt zu vernetzen. Für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung bedanke ich mich bei der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein, der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD)/Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (UEK) und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannover.

Zum Schluss möchte ich mich besonders bei zwei Menschen bedanken, ohne deren zuverlässigen Rückhalt diese Arbeit nicht hätte entstehen können: bei meiner Mutter Victoriya Shenkman und bei meinem Ehemann Christopher Lorgeoux. Ihnen beiden ist diese Arbeit in Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
------------------	---

Kapitel I:

Historische und theologische Kontextualisierung

11

1. Die christliche Taufvorbereitung	11
1.1 Der formale Rahmen der Taufvorbereitung in Jerusalem	13
1.2 Die Jerusalemer Fastenzeit	15
1.3 Jerusalem und die Grabeskirche	17
1.3.1 Der Bau der Grabeskirche von Jerusalem	18
1.3.2 Gestalt und Deutung der Grabeskirche	20
1.4 Religionsgeschichtlicher Rahmen: Der Manichäismus und die christliche Askese	21
1.4.1 Mani und der Manichäismus in Palästina	21
1.4.2 Asketische Strömungen in Palästina	23
2. Das Jerusalemer Glaubensbekenntnis	26
2.1 Deklaratorische Bekenntnisse im 4. Jahrhundert	26
2.2 Die Formeln theologischer Debatten bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts	29
2.3 Das Bekenntnis als Curriculum der Unterweisung	38

Kapitel II:

Kyryll von Jerusalem – Leben, Wirken und Schriften

41

1. Biografische Stationen	42
1.1 Jugend und Aufstieg in der Jerusalemer Kirche	43
1.2 Kyryll als Bischof von Jerusalem	45

1.2.1	Auf dem Weg zum Bischofsamt	46
1.2.1.1	Kirchenpolitischer Hintergrund	47
1.2.1.2	Die Erhebung zum Bischof von Jerusalem	49
1.2.1.3	Kyrill von Jerusalem – ein kirchenpolitischer Opportunist?	52
1.2.2	Zwischen Exil und kirchenpolitischer Konsolidierung	54
1.2.2.1	Feind- und Freundschaften im kirchenpolitischen Wirken	54
1.2.2.2	Die Festigung der bischöflichen Autorität	57
	Zwischenfazit	59
2.	Die Schriften Kyrills	60
3.	Die Taufkatechesen: Formale Einordnung	61
3.1	Quellenlage	62
3.2	Datierung	64
3.3	Aufbau und Inhalt	66

Kapitel III: Die Prokatechese innerhalb des kyrillischen Bildungsprogramms

69

1.	Propädeutische Überlegungen zum religiösen Bildungsprozess	71
2.	Die Adressaten der Taufunterweisung und ihr Bildungshintergrund	75
3.	Der Mensch im Gegenüber zu Gott und Welt	78
3.1	Die προαίρεσις im Fokus der Prokatechese	78
3.1.1	Die epiktetische Deutung der προαίρεσις	80
3.1.2	„Nichts anderes verlangt Gott von uns als eine gute προαίρεσις“	82
3.2	Taufvorbereitung als Kampfkrüstung: <i>Die Militia-Christi</i> - Vorstellung in katechetischem Kontext	85
3.2.1	Bildung als Befähigung für den geistlichen Kriegsdienst	87
3.2.2	Die sakramentale Deutung des <i>Militia-Christi</i> -Gedankens	89
	Zwischenfazit	93

Kapitel IV:
Die Auslegung des Jerusalemer Glaubensbekenntnisses

97

1. Tauftheologische Erklärungen in anthropologisch-ethischer Perspektive	97
1.1 Der Mensch und die Sünde	99
1.1.1 Die menschliche Willensfreiheit	101
1.1.2 Das Wirken des Teufels	104
1.2 Die Buße des Menschen und die Menschenliebe Gottes	108
1.2.1 Der Gott des Alten Testaments als <i>φιλόανθρωπος</i>	109
1.2.2 Das Sündenbekenntnis und andere „Früchte der Buße“	113
1.3 Anspruch und Zuspruch der Taufe	116
1.3.1 Die Taufe als zweifache Reinigung durch Wasser und Geist	118
1.3.2 Die Einsetzung der Taufe als Ordnungsprinzip christlichen Lebens .	121
Exkurs: Die Deutung von Röm 6 für den Taufvollzug	124
1.3.3 Die Taufe und die Vervollkommnung des Menschen	126
Zwischenfazit	133
2. Der Glaube: Zwischen menschlicher Freiheit und formaler Bestimmung	135
2.1 Glaube im alltäglichen und christlichen Horizont	135
2.1.1 Abraham als Vorbild des Glaubens	137
2.1.2 Über die Wirkkraft und Stufen des Glaubens	139
2.2 Die zweifache Bestimmung des Glaubens	141
2.3 Übergabe und Deutung des Glaubensbekenntnisses	144
Zwischenfazit	146
3. Der trinitarische Taufglaube	147
3.1 Die Gotteslehre in der christlichen Unterweisung	148
3.1.1 Die Rede von Gott	149
3.1.2 Pagane und häretische Gottesvorstellungen	152
3.1.2.1 „Viele haben sich vielerlei Vorstellungen gemacht“	152
3.1.2.2 Kosmologisch-historische Abwehr innerchristlicher Gottesvorstellungen	155
3.1.3 Gotteslehre in schöpfungstheologischer und trinitätstheologischer Perspektive	158
3.1.3.1 Gottes Allmacht und Schöpfungstätigkeit	158
3.1.3.2 Schöpfung und Gotteserkenntnis	160

3.1.3.3	Gott als Vater: Tauftheologische und trinitätstheologische Bestimmungen	162
	Zwischenfazit	164
3.2	Der Glaube an Jesus Christus als den Sohn Gottes	166
3.2.1	Christologische und sakramentale Deutung des Christusnamens	169
3.2.2	Die Sohnschaft Jesu	173
3.2.2.1	Die Vater-Sohn-Terminologie und der Taufkontext	173
3.2.2.2	Die Bestimmung der Sohnschaft Jesu	176
3.2.2.3	Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater	178
3.2.2.4	Der Vater als ἀναρχος ἀρχή des Sohnes	183
3.3	Die Form(ul)ierung des trinitätstheologischen Glaubens	186
	Zwischenfazit	192
4.	Die Erlösung der Menschheit am Kreuz Christi	193
4.1	Die soteriologisch-dogmatische Deutung des Kreuzestodes	195
4.1.1	Der Kreuzestod für die οἰκουμένη	196
4.1.2	Inkarnation und Soteriologie	199
4.1.3	Die biblische Passionserzählung als narrativer Rahmen soteriologischer Erklärungen	205
4.2	Das Kreuz Christi und seine Deutung	209
4.2.1	Die biblischen Vorandeutungen für das Kreuz Christi	210
4.2.2	Die Multifunktionalität des Kreuzes	211
4.2.3	Das Kreuz als Sieges- und Ruhmzeichen des Christen	215
	Zwischenfazit	218
5.	Die Lehre vom Heiligen Geist	220
5.1	Der Heilige Geist und die göttlichen Schriften	221
5.2	Der Glaube an den <i>einen</i> Heiligen Geist	224
5.3	Das Wirken des Heiligen Geistes	227
5.3.1	Der Heilige Geist und die Erkenntnis	227
5.3.2	Der Heilige Geist als Lehrer der Kirche	229
5.3.3	Der Heilige Geist als Tröster	230
5.4	Der Heilige Geist im Alten und Neuen Testament	231
5.4.1	Die Pfingsterzählung und die Geisttaufe	233
5.4.2	Kontinuität und Wandel im Wirken des Heiligen Geistes	235
	Zwischenfazit	237
6.	Die Ekklesiologie als Rahmen der katechetischen Unterweisung	238
6.1	„Wir haben die Tür offenstehen lassen“ – Kirche für alle?	239
6.2	Die Kirche als ἐκκλησία in antijudaistischer Deutung	241

6.3 Die Katholizität der Kirche	243
6.3.1 Katholisch vs. häretisch	244
6.3.2 Die katholische Kirche und die οἰκουμένη	247
6.4 Die Weitergabe christlicher Lehren in der Kirche	249
6.4.1 Apostolizität und der kirchliche Wahrheitsanspruch	249
6.4.2 Kirche als Lernort	251
Zwischenfazit	254

Kapitel V: Der Prozess religiöser Bildung in der Taufunterweisung

255

1. Reflexion religiöser Bildungsprozesse	255
1.1 Elementarisierter Dogmenunterricht: Was haben Dogmen mit Milch zu tun?	257
1.2 Christliche Lebensführung als Inhalt der Taufunterweisung	262
2. Kyrills Selbstverständnis als katechetischer Lehrer	265
2.1 Lehrautorität im Kontext religiöser Unterweisung	267
2.2 Der Lehrer als Glaubensvorbild	270
3. Didaktische Grundprinzipien der Jerusalemer Taufunterweisung	273
3.1 „Wir bringen euch die Steine der Erkenntnis“ – γνώσις im Lehr-Lernkontext	273
3.1.1 Lehre und Erkenntnis	274
3.1.2 Von der guten und schlechten ἄγνοια	276
3.2 Polemik als Lehrmethode katechetischer Unterweisung	278
3.2.1 Christliches Leben als Kampf gegen „Häresien, Juden, Samariter und Heiden“	279
3.2.2 Das Ideal des Christen als πολυμαθής	283
3.3 Die Bedeutung der Schrift in der Bekenntnisauslegung	286
3.3.1 Biblische Narrative und Typologien	287
3.3.2 Schriftbeweise und Prophetenauslegung	289
3.3.3 Argumentation ohne Schriftbezug	296
3.4 Jerusalem als Lernort: Heilige Stätten und religiöse Bildung	298
3.4.1 „Wir haben nämlich in allem den Vorzug“ – Jerusalem als <i>place to be</i>	298

3.4.2 Vom pädagogischen Wert Heiliger Stätten	300
3.4.3 Gläubiges Sehen als Ziel präbaptismaler Unterweisung	305

Ertrag: Religiöse Bildung in Jerusalem

309

1. Kyrill als Lehrer	310
2. Bildung als dialogischer Prozess	312
3. Bildung als Relation von Glauben und Handeln	315
4. Didaktische Grundprinzipien religiöser Bildung	318
5. Der Stellenwert religiöser Bildung für das christliche Leben	320
 Bibliographie	 323
Register	349

Einleitung

„Wende deine Gedanken hin zum Lernen, um nicht an das Sündigen zu denken.“¹ Mit diesen Worten richtet sich der Bischof Kyrill von Jerusalem Mitte des 4. Jahrhunderts an seine Zuhörerinnen und Zuhörer, die im Begriff sind, sich taufen zu lassen. Das Lernen (μαθεῖν) wird hier als eine Art Zeitvertreib beschrieben, um den Menschen von „schlechten Dingen“, sei es im Denken oder Handeln, abzuhalten. Was als Beschäftigungsübung klingen mag, hat im Kontext der Taufvorbereitung und für das christliche Leben aber existenzielle Bedeutung: Der Vollzug des Lernens verweist auf den Stellenwert religiöser Bildung für den Prozess der Christwerdung in der Spätantike. Die Initiation in die christliche Gemeinschaft wurde entsprechend dem matthäischen Taufbefehl von Anfang an als ein Prozess religiöser Bildung verstanden, den die quellen sprachlichen Zeugnisse als Katechumenat bzw. Photizomenat bezeichnen. Die vorliegende Studie untersucht, wie dieser Prozess in Jerusalem pädagogisch reflektiert, theologisch begründet und didaktisch gestaltet wurde.

Forschungsstand: Der christliche Katechumenat und die Katechesen Kyrills von Jerusalem

In der Forschung wird dem christlichen Katechumenat im Allgemeinen und den kyrillischen Katechesen im Besonderen in zweifacher Weise begegnet: Es fehlt auf der einen Seite nicht an längsschnittartigen Darstellungen, welche die Vorbereitung auf die Taufe von der apostolischen Zeit bis ins frühe Mittelalter in den Blick nehmen und dabei auf gewachsene Strukturen in ihren je regionalen Ausprägungen verweisen.² Dabei wird die Frage nach den nicht-christlichen Wurzeln des Katechumenats diskutiert und es finden sich Ansätze einer Differenzierung von Akteuren in der katechetischen Praxis.³ Übereinstimmend wird dabei festgehalten, dass mit der schrittweisen Tolerierung des Christentums im 4. Jahrhundert auch die Quellen, die auf den katechetischen Unterricht verwei-

¹ Kyrill von Jerusalem, Prokatechese 16: σχόλασον τὴν διάνοιαν εἰς τὸ μαθεῖν, ἵνα ἐπιλάβῃ φαύλων πραγμάτων (1,22,21–22 Reischl/Rupp). In den Fußnoten werden quellen sprachliche Zitate wie folgt angegeben: Prokatechese = PKat, Katechese = Kat und Mystagogische Katechese = MKat. Zur Einordnung der Edition siehe S. 8 mit Anm. 40.

² Neben älteren Darstellungen wie u. a. Mayer 1868; Dujarier 1979 und Grant 1980, 32–49 siehe Gavriljuk 2007.

³ Siehe Metzger 2004, 497–574.

sen, reichlicher fließen als noch im 2. und 3. Jahrhundert.⁴ Trotz der wenigen und teils schwer datierbaren Quellen wie der sog. *Traditio Apostolica* war das Forschungsinteresse lange Zeit allerdings auf diese frühe Zeit der christlichen Unterweisung gerichtet, während die vielen katechetischen Schriften des 4. und 5. Jahrhunderts vergleichsweise selten in den Blick genommen wurden.⁵ Dieses Desiderat patristischer Forschung wurde zuletzt von Gemeinhardt/Georges unter der Perspektive einer sukzessiven Institutionalisierung der christlichen Unterweisungspraxis einerseits und der Betonung des spezifischen Bildungsaspektes für diese Vorgänge andererseits entfaltet. Auch hierbei handelt es sich zum Teil um eine chronologische Darstellung, doch die inhaltliche Akzentsetzung zielt auf die Frage, wie christliche Bildung in der Spätantike vermittelt, reflektiert sowie organisiert wurde und in welchem Verhältnis menschliches und göttliches Wirken in diesem Prozess stehen.⁶ Die Frage nach den Akteuren religiöser Bildung impliziert die Untersuchung von Lehrerrollen und ihrer Autorisierung in der Spätantike. Unter dieser Perspektive hat Kyrill als katechetischer Lehrer bereits Aufmerksamkeit erfahren.⁷

Auf der anderen Seite ist festzuhalten, dass von dem *œuvre* des Jerusalemer Bischofs überwiegend die sog. Mystagogischen Katechesen, welche den Taufvollzug im Nachhinein deuten und auslegen, untersucht wurden,⁸ während das viel ausführlichere Korpus der auf die Taufe vorbereitenden Lehrpredigten hinsichtlich der Frage nach Kyrills Bildungshandeln bislang kaum monographisch bearbeitet worden ist: Die erste ausführliche, wenngleich vorwiegend deskriptive, Erfassung der kyrillischen Schriften liefert Mader 1891, der u. a. explizit nach „Kyrills Lehrmethode“⁹ fragt und diese mit einigen Stichworten zitiert. Diese Perspektive fand in den darauffolgenden monographischen Studien keine

⁴ Vgl. Schröder 2012, 37–38.

⁵ Als paradigmatisches Beispiel kann hier auf den Sammelband von Ego/Merkel 2005 verwiesen werden. Als eine Ausnahme können lediglich die Schriften Augustins angeführt werden, die Gegenstand zahlreicher Untersuchungen sind, vgl. u. a. Reil 1989 und Harmless 2014.

⁶ Siehe Gemeinhardt/Georges 2018, 153–175.

⁷ Vgl. Drijvers 1999, 79–96; Lorgeoux 2018a, 76–91; für eine grundsätzliche Beschäftigung mit Lehrerrollen in der Spätantike siehe zudem Keny 2008, 1091–1132; Georges u. a. 2015 und Gemeinhardt u. a. 2018.

⁸ Zu den Werken Kyrills siehe Kapitel II.2. Die Debatte über die Autorenschaft von MKat, d. h. die Zuschreibung derselben an einen Jerusalemer Bischof – Kyrill oder dessen Nachfolger Johannes von Jerusalem – ist seit den 1940er Jahren (beginnend mit Swaans 1942, 1–43) nicht erloschen. Einen grundlegenden Beitrag für die Datierung und Zuschreibung der Predigten an Kyrill von Jerusalem leistete Doval 2001, der auch die Frage nach der Datierung der präbaptismalen Predigten Kyrills bislang unwidersprochen beendet hat, siehe unten Kapitel II.3.2. Gegen eine Zuschreibung dieser Schriften an Kyrill von Jerusalem votiert weiterhin Day 2007, 138–140.

⁹ Mader 1891, Inhaltsverzeichnis.

nennenswerte Berücksichtigung.¹⁰ Die Einführungen zu den jeweiligen Übersetzungen der kyrillischen Katechesen klären meist grundsätzliche Fragen und setzen nur gelegentlich eigene inhaltliche Schwerpunkte.¹¹ Gemein sind diesen und ähnlichen Darstellungen¹² folgende Aspekte: Werden die Katechesen als auf die Taufe vorbereitende Texte wahrgenommen, so werden sie vorwiegend für strukturelle Aussagen über den Ablauf der Taufvorbereitung herangezogen.¹³ Weitaus häufiger werden die Predigten allerdings für die Rekonstruktion einzelner sozialgeschichtlicher Phänomene betrachtet,¹⁴ ohne dass dabei der Kontext des überlieferten Inhaltes mitbedacht wird. Besonders auffällig ist diese Herangehensweise bei dem Versuch, die kyrillischen Katechesen in den dogmengeschichtlichen Ablauf des subordinatianischen Streites des 4. Jahrhunderts einzuordnen.¹⁵ Eine solche Einordnung ist aber erst unter Beachtung der kontextspezifischen Perspektive der kyrillischen Katechesen und ihres genuin pädagogischen Aussagegehaltes sinnvoll.

Die heuristische Perspektive: der Bildungsbegriff

In der vorliegenden Studie werden die Taufpredigten des Jerusalemer Bischofs daher als Zeugnisse für eine religiöse Bildungspraxis wahrgenommen. Der moderne Bildungsbegriff ist in besonderem Maße dazu geeignet, die in den Predigten angesprochenen Inhalte, Akteure und Prozesse zu analysieren und zu kategorisieren: Die Taufvorbereitung ist bereits in der Spätantike ein inhaltlich, zeitlich und regional unterschiedlich ausgestalteter Lehr-Lernprozess. Solche Prozesse sind terminologisch vermehrt als christliche *Erziehung* benannt wor-

¹⁰ Siehe Niederberger 1923; Walker 1990; Doval 2001; Drijvers 2004.

¹¹ Vgl. u. a. Telfer 1955; McCauley/Stephenson 1969/1970 mit einer Einleitung von Stephenson 1969, 1–65 und Yarnold 2000.

¹² Hierzu zählen auch die einschlägigen Lexikonartikel, deren aktuellster (Jacobsen 2020) bildungstheoretische Aspekte unberücksichtigt lässt, obwohl der Autor bereits 2014 auf den Wert religiöser Bildung als identitätsstiftenden Vollzug in der Taufvorbereitung hingewiesen hatte.

¹³ Siehe Kretschmar 1970, 1–348; Finn 1992; Kreider 1998, 5–30; Ferguson 2009, 473–488 sowie ders. 2014, 18–51, wo der Autor einzelne pädagogische Überlegungen der spätantiken Texte reflektiert sowie Day 2011, 1179–1204.

¹⁴ Hierzu gehört u. a. die religionspolitische Dimension, die sich im Konflikt mit Caesarea äußert und anhand derer die Biographie Kyrills dargestellt wird, siehe dazu Kapitel II.1. Ebenso häufig werden die Katechesen als Quelle für das spätantike Pilgerwesen herangezogen, vgl. dazu u. a. Bitton-Ashkelony 1999 sowie dies. 2005.

¹⁵ Vgl. die Darstellungen von Hanson 1988, 398–416 sowie Ayres 2004, 153–156. Letzgenannter hält fest, Kyrill sei „one figure who is difficult to place in the standard categories of the fourth century“ (ebd. 153). Eine bessere Zuordnung gelingt Ritter 2011, 189–192, der allerdings keinen Kontextbezug bietet; zur Diskussion dieser Problematik siehe Kapitel IV.3.2

den. Darin wird ausgedrückt, dass Christsein in den ersten Jahrhunderten als erlernbar verstanden wurde, sodass Schröder mit Bezug auf den berühmten tertullianischen Satz aus *Apologeticum* 18,4: „*Fiunt, non nascuntur Christiani*“ festhält: „Als Christ wird man nicht geboren, man ‚wird‘ es durch Bekehrung, Taufe und *Erziehung*.“¹⁶ Für die christliche Taufvorbereitung wird demnach angenommen, dass die Glaubensunterweisung im Modus einer intentionalen, „externen Einwirkung von Menschen auf Menschen“¹⁷ stattfindet.

Bei dieser Deutung ist vorausgesetzt, dass der Erziehungsbegriff im Deutschen vom Bildungsbegriff klar unterschieden ist.¹⁸ In der Trias von Sozialisation, Erziehung und Bildung verweisen diese Begriffe auf nicht-intentionale, absichtsvolle und schließlich selbst-reflexive Vollzüge.¹⁹ Dies ist aber nur *eine* Möglichkeit, den Bildungsbegriff zu deuten. Denn einerseits gibt es den *einen* Bildungsbegriff weder historisch noch systematisch, Schröder betont vielmehr „eine *Vielzahl von Kontexten*, in denen von ‚Bildung‘ die Rede ist“, in denen die Reichweite der genannten Begriffe jeweils konkret bestimmt werden muss.²⁰

Ferner ist es neben der oben genannten Trias sinnvoll, „Bildung als Oberbegriff für Denktraditionen, erzieherische Praktiken und deren Institutionalisierung zu verwenden.“²¹ Diese Inanspruchnahme speist sich aus folgender Überlegung: Aus der historisch-systematischen Rückschau von der Aufklärung, in der die Vorstellung des bis heute gebräuchlichen säkularen Bildungsbegriffs aufkommt, bis zur Moderne²² wird der Bezug auf den Menschen, d.h. die anthropologische Perspektive des Bildungsbegriffs als Kontinuum ganz unterschied-

¹⁶ Schröder 2012, 34. Die Frage nach der Lehr- und Lernbarkeit des Glaubens ist ausgehend von reformatorischen Traditionen in der Religionspädagogik unterschiedlich beantwortet worden (vgl. Dressler 2006, 124–132), wobei Schröder aufgezeigt hat, dass während die Lehrbarkeit des Glaubens diskutiert wird, „die Lernbarkeit christlicher Religion [...] nicht in Abrede [gestellt wird]“ (Schröder 2012, 204).

¹⁷ Gemeinhardt 2019a, 20.

¹⁸ Terminologisch anders verhält es sich in Sprachen wie Englisch oder Französisch, siehe hierzu u. a. Schweitzer 2014, 28–29.

¹⁹ Siehe hierzu Schröder 2012, 214; Borst 2014, 23–25 sowie ausführlich Dressler 2006, 114–120.

²⁰ Schröder 2019, 68 (Hervorh. im Original), der darauf aufbauend eine Auswahl an Bildungskonzepten vorstellt und aus diesen charakteristische „Entwicklungen“ und „Konstanten“ ableitet (ebd. 71–73). Darin beschreibt er u. a., dass Bildung immer mehr gegenwarts- bzw. zukunfts-gewandt orientiert sei, sodass beispielsweise Bildungsinhalte nicht (nur) auf die Reproduktion traditioneller, sondern besonders auf zukunfts-gewandte Bildungsgüter bezogen sind, womit u. a. auch die Orientierung an und Vermittlung von Kompetenzen einherginge, womit „die Präferenz für formale Bildung neben beziehungsweise an Stelle materialer Bildung“ (ebd. 71) gemeint ist.

²¹ Gemeinhardt 2019a, 11.

²² Für einen historischen Rekurs, der, wenn auch kritisch, meist mit dem Hinweis auf Meister Eckhart beginnt, siehe u. a. Vierhaus 1972, 508–551; Dressler 2006, 20–34 sowie Schröder 2012, 215–219.

licher Bildungsverständnisse identifiziert.²³ Jedweder Bildungsvorstellung sei demnach der Blick auf den Menschen, sein Selbst, inhärent.²⁴ Dieser Bildungsbegriff kann Gemeinhardt zufolge auch für vormoderne Texte als „analytischer Begriff“²⁵ verwendet werden, weil diese ebenfalls den Menschen und sein Verhältnis zum Selbst, zur Welt und zu Gott bzw. Göttern reflektieren und in den jeweiligen Kontexten einer bestimmte Adressatenschaft vermitteln.²⁶ Diese Praxis lässt sich wiederum als *religiöse* Bildung deklarieren.²⁷

Religiöse Bildung

Dass der soeben beschriebene Bildungsbegriff in moderner Sicht auch für eine religiöse Perspektive offen ist,²⁸ ermöglicht seine Anwendung auf vormoderne Kontexte. Dies würde auch dem von Schröder aufgezeigten Desiderat moderner Bildungsforschung Rechnung tragen, indem die vorliegende Studie die Frage „Lässt sich zeigen, dass Christwerden und Christsein ein Bildungsprozess sind, Unterricht, Erziehung, Autodidaktik somit keine Adiaiphora, sondern sachlich unverzichtbare Momente christlicher Existenz sind?“²⁹ innerhalb der Patristik aufnimmt und für ein zentrales Quellenkorpus erschließt.

²³ Besonders prägnant formuliert schon bei Reinhard Koselleck, der ausgehend von der „anthropologischen und semantischen Struktur von Bildung“ festhält: „Der Bildungsbegriff ist auf den je einzelnen Menschen bezogen“ (Koselleck 1990, 20).

²⁴ Vgl. hierzu insbesondere Benner 2014, der die „Bildsamkeit des Menschen“ als anthropologischen Grundbegriff vorstellt und diesen für theologische und pädagogische Deutungen öffnet (ebd. 26–27). Der Begriff der „Bildsamkeit“ geht auf Johann Friedrich Herbart (1816–1893) zurück, der ihn für die Pädagogik fruchtbar gemacht hat (vgl. Benner ⁸2015, 74–81). Die Frage nach der anthropologischen Dimension von Bildung geht einen Schritt weiter und fragt nach den Voraussetzungen einer solchen Bildsamkeit, die im jüdisch-christlichen Verständnis mit der Bezogenheit auf Gott beantwortet wird.

²⁵ Gemeinhardt 2019a, 7.

²⁶ Gemeinhardt verweist dabei auf die Studien von Theo Kobusch (Gemeinhardt 2019a, 11) zur Erforschung des Selbst des Menschen in historischer Perspektive. Kobusch hat in zahlreichen Publikationen (zuletzt 2018) aufgezeigt, dass den vormodernen Quellen ein genuines Denken über das Selbst zu entnehmen ist, mehr noch: dass diese historischen Quellen als Spiegel moderner Subjektivitätstheorien zu verstehen sind. Dies beschreibt er wie folgt: „Was Subjektivität ist, sowohl theoretische wie auch praktische, das können wir zunächst dem Denken der Spätantike entnehmen. Was sie aber als Prinzip gedacht bedeutet, das ist die Sache der neuzeitlichen Philosophie“ (ebd. 20). Nicht nur die Wahrnehmung, sondern die konkrete Beschäftigung mit dem Selbst im Gegenüber zu einer oder mehreren Gottheiten unterscheidet die Bildungsperspektive aber kategorisch von der philosophischen Reflexion auf das Selbst (vgl. Gemeinhardt 2019a, 13–14).

²⁷ Zur Differenzierung von religiöser und nicht-religiöser Bildung siehe Gemeinhardt 2019a, 9–19.

²⁸ Vgl. dazu Schröder 2012, 221–224.

²⁹ Schröder 2011, 186.

Denn der Bezug auf eine Transzendenz und die Verortung desselben in einem konkreten Lehr-Lernprozess für die Entwicklung und Formung der eigenen Identität sind wesentliche Aspekte der kyrillischen Katechesen, sodass die Taufvorbereitung als *religiöse* Bildung, die auf eine religiöse Neuausrichtung des Individuums hinzielt, verstanden wird.

In eine ähnliche Richtung verweist der Aufsatz von Anders-Christian Jacobsen, der (in Ermangelung einer im Englischen treffenderen Bezeichnung) die „Identity Formation through Catechetical Teaching“³⁰ bei Kyrill und Augustin untersucht und dabei zu dem Schluss kommt, dass katechetische Unterweisung zur „reconstruction and development of the created humanity in people“³¹ beitrage.

Der Umstand, dass dies nicht einfach ‚geschieht‘, sondern innerhalb des katechetischen Lehr- und Lernprozesses der aktiven Mitwirkung des Zuhörers bedarf, der die ihm vorgetragenen Inhalte existenziell für sich erschließen soll,³² erlaubt es, diesen Prozess als religiöse *Bildung* zu bezeichnen, weil in diesem eine reflexive Auseinandersetzung mit Gott und der Welt angeregt werden soll. Folglich geht es um den Zusammenhang von Erziehung und Bildung als Momente *eines* Prozesses, der hier insgesamt als „religiöse Bildung“ bezeichnet wird. Beide Momente – die der Religion und der Bildung – kommen in spezifischer Weise dort zusammen, wo Kyrill über Möglichkeiten und Grenzen dieses Prozesses reflektiert, d.h. das Moment der „Unverfügbarkeit“³³ von Bildung theologisch und anthropologisch in seinem Glaubensverständnis bündelt.³⁴

Damit kommen unterschiedliche Perspektiven von Bildung in den Blick: Die mit dem Bildungsbegriff grundsätzlich zu erfassenden Lehr- und Lernprozesse ermöglichen die Frage, wie und wo solche Prozesse von wem gestaltet werden. Dies steht auch in Zusammenhang mit der Formulierung von Bildungszielen, die sowohl materialer wie formaler Art sein können: Welches Wissen wird im Rahmen des pädagogischen Handelns vermittelt und welche Kompetenzen sollen erworben werden, um eine soziokulturelle Integration zu ermöglichen?³⁵ Solche erzieherischen Prozesse zeichnen sich Dressler zufolge nicht nur durch das Moment der Intentionalität aus, sondern auch dadurch, dass „die Unabschließbarkeit der Bildung im Gegensatz zur Erziehung ein konstitutives Kriterium bieten“ kann, um Grenzziehungen zu bestimmen.³⁶ Damit rückt wiederum der engere Begriff von Bildung in den Blick und der Fokus verschiebt sich auf die oben ge-

³⁰ Jacobsen 2014, 203–223.

³¹ Jacobsen 2014, 222.

³² Siehe hierzu Kapitel III.1.

³³ Zu dieser Differenzierung von Bildung in spezifisch theologischer Perspektive siehe Gemeinhardt 2019a, 12–13 mit Verweis auf Schröder 2012, 221 sowie Schweitzer 2006, 32–33.

³⁴ Das kyrillische Glaubensverständnis wird in Kapitel IV.2 entfaltet.

³⁵ Vgl. Borst 2014, 25.

³⁶ Dressler 2006, 117.

nannte anthropologische Perspektive von Bildung, die auf den Menschen und sein Selbst gerichtet ist: Die Vorstellung einer wesensmäßigen Offenheit des Menschen für Bildungsprozesse, die Möglichkeit diese als „anthropologische Voraussetzung“ für Bildungsprozesse zu bestimmen, führt zu der Frage nach deren Herkunft, die (nicht nur) im christlichen Kontext mit einem Gottesbild begründet wird, in dem Gott als „Grund und Ziel von subjektiven Bildungsprozessen“ verstanden wird.³⁷ Die Bedeutung der Anthropologie für Bildungsvorstellungen wird damit erneut unterstrichen und christlich gedeutet.

Erkenntnisinteresse der Untersuchung

Vor diesem Hintergrund muss gefragt werden, welchen Stellenwert anthropologische Überlegungen und deren Vermittlung im katechetischen Kontext haben und ob und wie sie für das Bildungshandeln des Katecheten relevant werden. Wird Bildung als anthropologische Maxime festgehalten, ist zu untersuchen, ob die katechetischen Lehrpredigten einen tatsächlich ganzheitlichen und das ganze Leben umgreifenden Prozess initiieren: Ist der Mensch Kyrill zufolge nach der Taufe mit der (Selbst-)Bildung „fertig“ oder weisen die Lehrpredigten auf Bildung als fortwährenden existenziellen Lebensvollzug in christlicher Perspektive hin? Insofern der Bildungsbegriff als „Oberbegriff für das *Kontinuum* von Sozialisation, Erziehung und Bildung“³⁸ verstanden wird, ist die oben genannte Fragestellung als *eine* leitende Perspektive auf die kyrillischen Katechesen festzuhalten.

Daneben sind auch andere Fragestellungen zu beachten: Wie wird der Lehrer als Akteur von Bildungsprozessen legitimiert und was müssen Taufkandidaten am Ende des Taufunterrichts wissen und können, d.h. wozu befähigt religiöse Bildung?³⁹ Schließlich ist zu fragen, was der Katechet selbst unter Bildung, ihren Voraussetzungen und Zielen versteht. In diesen Leitfragen kommen Perspektiven von Bildung in den Blick, die wiederum in ihrer historischen Dimension, d.h. kontextspezifisch beantwortet werden, um mit den Methoden historischer Quellenarbeit aufzuzeigen, dass und wie religiöse Bildung im spätantiken Jerusalem reflektiert und konkret vermittelt wurde. Der Quellenarbeit liegt für den griechischen Text die Edition von Reischl und Rupp (1848/60) zugrunde. Diese basiert im ersten Quellenband auf der ältesten überlieferten Handschrift, dem *Codex Monacensis 394*, und wurde im zweiten Band um den *Codex Vindobonen-*

³⁷ Siehe Gemeinhardt, 2019b, 474.

³⁸ Gemeinhardt 2019b, 453.

³⁹ Letztere Fragestellung basiert auf der Unterscheidung von materialer und formaler Bildung, d.h. der Differenzierung (nicht Trennung) von zukunftsorientierten Kompetenzen und inhaltlichem Wissen. Diese Unterscheidung ist von Wolfgang Klafki in die Pädagogik eingeführt worden, vgl. dazu Borst 2011, 139–144; Gemeinhardt 2019a, 29–30.

sis 29 ergänzt.⁴⁰ Die einzige deutsche Übersetzung bietet Philipp Haeuser (1922), die sich allerdings an vielen Stellen sprachlich weit vom Quellentext entfernt und insbesondere bei zentralen Begriffen auffällige Unschärfen enthält. Daher orientiert sich die Studie kritisch an der deutschen Übersetzung und bietet, wo nötig, entsprechende Modifikationen.

Terminologie und Gliederung der Untersuchung

Dem methodischen Vorgehen gehen konzeptionelle und terminologische Grundentscheidungen voraus: Die Studie konzentriert sich auf die Bearbeitung der Taufkatechesen Kyrills, wie er sie Mitte des 4. Jahrhunderts gehalten hat. Weitere Quellen für den Prozess religiöser Bildung Ende des 4. Jahrhunderts, wie die Mystagogischen Katechesen oder der Reisebericht der Pilgerin Egeria,⁴¹ werden berücksichtigt, um auf theologiegeschichtliche oder liturgische Kontinuitäten und Diskontinuitäten aufmerksam zu machen.

Zudem muss festgehalten werden, dass Bezeichnungen wie „Heiden“ (ἔθνη), „Juden“ (ιοῦδαῖοι) und „Häretiker“ (αἵρετικοί) quellsprachliche Begriffe sind. Dass hierbei einerseits heterogene Gruppierungen im Blick sind und es andererseits insbesondere bei der Bezeichnung „Häretiker“ um eine abwertende Gegenüberstellung zu der eigenen, als orthodox behaupteten, theologischen Positionierung handelt, ist dabei aus religionsgeschichtlicher bzw. -soziologischer Sicht im Blick zu behalten. Im Kontext der Jerusalemer Katechesen werden diese Bezeichnungen polemisch für die Bewältigung einer als bedrohlich wahrgenommenen religiösen Pluralität gebraucht. Wenn bei der Analyse diese quellsprachlichen Begriffe verwendet werden, so deshalb, weil es in der vorliegenden Untersuchung darum geht, die diskursive Strategie der kyrillischen Lehrpredigten – im Wissen um die polemische Stoßrichtung derselben – zu erschließen.

Die Bearbeitung des oben eingegrenzten kyrillischen Schriftkorpus wird in den folgenden Arbeitsschritten durchgeführt:

- 1.) Im ersten Kapitel werden die theologischen Grundlagen und historischen Kontexte vorgestellt, in deren Rahmen die Jerusalemer Unterweisung einzuordnen ist. Dazu gehören zum einen institutionelle, zeitliche, örtliche und schließlich religionsgeschichtliche Bedingungen, die das Profil der katechetischen Unterweisung ausmachen und zur Formung der später zu untersuchenden didaktischen Prinzipien (Kapitel V.3) beitragen. Einzugehen ist weiterhin auf den erstmals bezeugten Gebrauch eines deklaratorischen

⁴⁰ Vgl. dazu Doval 2001, 245–251 sowie Kapitel II.3.1. Die Angaben von Bänden, Seiten und Zeilen beziehen sich in der vorliegenden Studie durchgehend auf die Quellenedition von Reischl und Rupp und werden daher verkürzt angegeben.

⁴¹ Zu diesen Quellen siehe II.2.

Bekenntnisses (Kapitel I.2) in der Jerusalemer Unterweisung, womit Kyrill auch eine Verhältnisbestimmung zu den theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit vornimmt, die nicht zuletzt anhand der Biographie des Katecheten deutlich werden. Insofern ist der Blick auf dessen Lebensweg (Kapitel II) eng mit der Frage nach seinem Bildungsweg verknüpft, der sich wiederum in seinem Selbstverständnis als Lehrer (Kapitel V.2) äußert.

- 2.) Das Besondere der Jerusalemer Katechesen besteht u. a. darin, dass der Bischof den Zuhörer an seinen pädagogischen und didaktischen Entscheidungen und bildungstheoretischen Überlegungen teilhaben lässt – der Bildungsprozess wird als solcher explizit reflektiert. Diese Aussagen zum Vollzug, zur Legitimierung und schließlich zur Funktion der Unterweisung werden als Ringkomposition untersucht: In einem eigenen Kapitel wird die Prokatechese auf ihren bildungstheoretischen und didaktischen Wert für die nachfolgenden 18 Lehrpredigten untersucht (Kapitel III.1.) und dabei aufgezeigt, welche Stellung dem Menschen und Gott im Bildungsprozess zukommt (Kapitel III.3). Diese Überlegungen werden im V. Kapitel aufgenommen, um nach der inhaltlichen Bearbeitung der Lehrpredigten deren spezifischen Zuschnitt (Kapitel V.1) und die sich daraus ergebenden *didaktischen Grundprinzipien* (Kapitel V.3) der katechetischen Unterweisung zu bündeln. Dabei geht es insbesondere darum, zu reflektieren, wie der Mensch aus seiner Unkenntnis zu einem Verständnis des christlichen Gottesbildes kommt und dieses für seinen Lebensvollzug in einer von Irrlehren bedrohten Lebenswelt anhand der Schrift bewahrt und verteidigt (Kapitel V.3.1–3). Wie Kyrill darüber hinaus die Jerusalemer Topographie für die Vermittlung des christlichen Glaubens fruchtbar macht, wird abschließend in Kapitel V.3.4 untersucht.
- 3.) Diese Äußerungen und Reflexionen beziehen sich auf einen konkreten Gegenstand, die Auslegung des Jerusalemer Glaubensbekenntnisses, welches für die Lehrpredigten strukturgebend ist (Kapitel IV). Diese inhaltlichen Ausführungen werden aus vier Perspektiven beleuchtet: In Kapitel IV.1 werden die anthropologischen Bestimmungen und ethischen Ermahnungen der Katechesen I–III in den Blick genommen und tauftheologisch eingeordnet. Sodann erfolgt eine gesonderte Betrachtung der V. Katechese, in der Kyrill über die Glaubensinhalte und den Glaubensvollzug spricht, den letzteren als Lernprozess beschreibt und dabei das Verhältnis von Lehr- und Lernbarkeit des Glaubens reflektiert (Kapitel IV.2). In Kapitel IV.3 wird die christliche Gotteslehre untersucht. Die Aufnahme dogmengeschichtlich relevanter Fragestellungen des 4. Jahrhunderts für die katechetische Unterweisung verweist bereits auf die Aktualität kirchlicher Bildungsbemühungen – anders als in der zeitgenössischen Debatte, die sich hauptsächlich um das Verhältnis von Gott Vater und Sohn dreht, ergibt sich aus der katechetischen Situation der Unterweisung die Notwendigkeit einer vom matthäischen Taufbe-

fehl abgeleiteten Darstellung der Trinitätslehre, in der auch die Betrachtung des Heiligen Geistes eine wichtige Rolle spielt. Weil die Pneumatologie aber nicht nur trinitätstheologisch, sondern auch tauftheologisch relevant ist, wird sie in Kapitel IV.5 eigens untersucht.

Für spezifisch christologische Inhalte bieten die Jerusalemer Katechesen durch die systematische Behandlung aller Aspekte des Lebens und Wirkens Jesu eine Fülle von Untersuchungsinhalten. Die vorliegende Studie konzentriert sich auf die Erarbeitung der kyrillischen Kreuzestheologie (Kapitel IV.4): Den Selbstaussagen des Katecheten ist zu entnehmen, dass das soteriologische Moment des Christusereignisses für ihn am Kreuz stattfindet. Dieser theologische Schwerpunkt ergibt sich, wie aufzuzeigen sein wird, aus einer Jerusalemer Lokaltradition, die sich wiederum in der Fokussierung auf den Golgotha-Felsen als den topographischen Mittelpunkt des Heilsereignisses (und des Kirchenbaus) äußert.

- 4.) Eine Scharnierfunktion zwischen den inhaltlichen Ausführungen und den religionspädagogischen Überlegungen bildet die kyrillische Ekklesiologie, die in Kapitel IV.6 zu erarbeiten und daraufhin zu untersuchen ist, in welchem Verhältnis Kirche und religiöse Bildung zueinander stehen: Wie begründet der Katechet eine institutionelle Bildungsvermittlung und wie ist dieses Vorgehen angesichts zeitgeschichtlicher Faktoren wie dem immer größeren Zulauf an Taufwilligen einzuschätzen?

Unter der Frage nach religiöser Bildung werden demnach unterschiedliche Zugänge zu dem vorliegenden Korpus zusammengebracht, indem nicht nur theologiegeschichtlich relevante Themenstellungen bearbeitet, sondern auch Äußerungen zur individuellen und soziokulturellen Sphäre christlicher Frömmigkeitspraxis berücksichtigt werden. Dabei wird deutlich werden, dass Bildung im Rahmen der Jerusalemer Taufvorbereitung als Prozess zwischen Gott, dem menschlichen Lehrer und dem Menschen verstanden wird. In dieser dialogischen Konstellation ist der Prozess der Christwerdung in Jerusalem gleichermaßen eine sakramental vollzogene sowie pädagogisch gestaltete Integration in die christliche Gemeinschaft. Es wird im Verlauf der Studie gezeigt, dass der religiöse Bildungsprozess als Lehr- und Lernarrangement auf die Taufe ausgerichtet ist, er im kyrillischen Verständnis jedoch über den Taufkontext auf das gesamte christliche Leben hinausweist.

KAPITEL I:

Historische und theologische Kontextualisierung

Im 4. Jahrhundert durchlief das Christentum bedingt durch die sukzessive politische und soziale Anerkennung weitreichende Transformationsprozesse, die u. a. im Kirchenbau, der Liturgie und christlichen Frömmigkeitspraktiken erkennbar wurden. Gleichzeitig wurde in Fortführung der theologischen Reflexion der vorangegangenen Jahrhunderte die Frage nach dem christlichen Gottesbild im 4. Jahrhundert theologisch vertieft und auf zahlreichen überregionalen Synoden diskutiert. Im Kontext dieser Entwicklungen fand auch eine Umgestaltung der Taufvorbereitung im gesamten Römischen Reich in je unterschiedlichen regionalen Prägungen statt, die nachfolgend für die Jerusalemer Unterweisungspraxis erschlossen werden soll.

1. Die christliche Taufvorbereitung

Durch die seit Konstantin einsetzende Akzeptanz und politische Beförderung des Christentums wollten immer mehr Menschen am christlichen Gottesdienst teilnehmen und „es kam gewissermaßen in Mode, Christ zu werden.“¹ Die ältere Forschung hat damit einen Verfall der katechetischen Praxis insgesamt beschrieben, bei der „quality gave way to quantity“²: Demnach reichte vielen Menschen eine lockere Art der Zugehörigkeit, um ihren politischen oder sozialen Stellenwert zu sichern, denn Katechumenen waren trotz der nicht vollzogenen Taufe als Christen anerkannt.³ Der schon von Tertullian geforderte Taufaufschub⁴ beziehungsweise die grundsätzliche Tendenz der vorangegangenen Jahrhunderte, die Katechumenatszeit aufgrund der strengen Anforderungen an die postbaptismale Lebensführung auszuweiten, brachte es mit sich, dass viele „nach der Aufnahme unter die Katechumenen [...] ihre Taufe bis an das Lebensende [verschoben].“⁵ Die Zugehörigkeit zur Kirche sei dadurch derart unverbindlich gewesen, dass Kretschmar zufolge der „Katechumenat zu einer Möglichkeit des Christseins zu

¹ Gemeinhardt 2014a, 30, kritisch dazu Maxwell ²2007, 116–117.

² Vgl. u. a. Dujarier 1979, 79.

³ Vgl. dazu u. a. Gavriilyuk 2007, 185.

⁴ Zum Taufaufschub siehe Hammerich 1994.

⁵ Metzger 2004, 518 sowie Kretschmar 1979, 147–152.

ermäßigten Bedingungen abzusinken [drohte],⁶ woraus Fürst überzeugend folgert: „Dieser Katechumenat war keine Taufvorbereitung mehr.“⁷ Die Einführung einer intensiven Unterweisungsperiode für Taufanwärter, das sog. Photizomenat, sei demnach der Versuch, den Zugang zur christlichen Lehre gegenüber unverbindlichen Formen des Christseins einerseits und der weitverbreiteten Praxis des Taufaufschubs andererseits attraktiv und regulierbar zu machen.⁸

Solche Institutionalisierungsbestrebungen lassen sich aber auch positiv deuten: Das, was Gemeinhardt als „volkskirchliche“ Situation der Kirche im 4. Jahrhundert beschreibt, nämlich die „Pluralität von Glaubens- und Lebensformen“,⁹ hat im Kontext der Taufvorbereitung zu strukturellen Veränderungen und integrativen Bildungsbemühungen geführt, die in einer Vielzahl katechetischer Texte des 4. und 5. Jahrhunderts überliefert sind: Dabei lassen sich Anleitungen und theoretische Reflexionen *auf* die katechetische Praxis, wie sie u. a. von Augustin und Johannes Chrysostomus überliefert sind,¹⁰ von katechetischen Predigtreihen unterscheiden, die den praktischen Vollzug der Unterweisung bezeugen. Solche Predigtreihen, die einen Einblick in die prä- und postbaptismale Unterweisung der neuen Gemeindemitglieder geben, sind sowohl aus dem Westen wie dem Osten des Römischen Reiches überliefert.¹¹ Aus unterschiedlichen Perspektiven wird damit bezeugt, dass die veränderten Bedingungen der Spätantike – dass sich nämlich viele Menschen aus unterschiedlichen, nicht nur religiösen Motiven, für das Christentum entscheiden,¹² – als pädagogische und

⁶ Kretschmar 1989, 3; siehe auch Dujarier 1979, 94; Metzger 2004, 518–519 sowie Fürst 2008, 114, die beschreiben, dass die hohen ethischen Anforderungen an eine rechte Lebensführung für viele abschreckend wirkten. Dass sich der Fokus katechetischer Unterweisung auf die Lehre verschiebt und vielfältigere Formen christlicher Lebensführung ‚erlaubt‘ werden, ist möglicherweise als Reaktion auf die verhaltene Taufbereitschaft zu werten.

⁷ Fürst 2008, 115.

⁸ Vgl. dazu u. a. Fürst 2008, 115–116.

⁹ Gemeinhardt 2014a, 39.45.

¹⁰ Augustin, *De catechizandis rudibus* (siehe dazu S. 2 Anm. 5), Johannes Chrysostomus, *De inani gloria et de liberis educandis*, vgl. S. 287 Anm. 107.

¹¹ Neben Kyrill von Jerusalem sind Predigtreihen u. a. von Ambrosius von Mailand, *De sacramentis* und *De mysteriis*, Johannes Chrysostomus, *Catecheses* sowie Theodor von Mopsuestia, *Catecheses baptismales* überliefert; vgl. dazu Gerber 2001, 31–33 sowie ausführlich Metzger 2004, 523–544. Darüber hinaus gibt es weitere Quellen, u. a. Kirchenordnungen, Predigten und hagiographische Quellen, die Auskunft über die Vermittlung und Reflexion religiöser Bildung außerhalb des katechetischen Kontextes geben; eine vorläufige Gesamtdarstellung zum christlichen Bildungshandeln in der Spätantike bietet Gemeinhardt 2020c, 17–51.

¹² Vgl. hierzu die Passagen in PKat 2–5, wo Kyrill beispielsweise gesellschaftliche Gründe für die Anmeldung zur Taufe anführt: PKat 5: Ἐγγωρεῖ σε καὶ προφάσει ἄλλη ἐλθεῖν· ἐγγωρεῖ γὰρ καὶ ἄνδρα βούλεσθαι γυναῖκι καθικετυῖσαι, καὶ διὰ τοῦτο προσελθεῖν· ἀντιστρέφει καὶ ἐπὶ γυναικῶν τὸ ὅμοιον ὁ λόγος καὶ δοῦλος πολλάκις δεσπότη, καὶ φίλος φίλῳ ἀρέσαι ἠθέλησε (1,8,6–9): „Vielleicht ist es noch ein anderer Grund, der dich hierhergeführt hat. Vielleicht ist einer hierhergekommen, um eine Frau zu umwerben; vielleicht

ekkesiologische Herausforderungen in die kirchliche Unterweisungspraxis aufgenommen und nicht ausgeschlossen werden.¹³

Solche Transformationen kirchlichen Bildungshandelns sind zuerst in Jerusalem bezeugt, wo sie mit weiteren Entwicklungen Mitte des 4. Jahrhunderts korrelieren, welche sowohl die liturgische und topographische Ausgestaltung des Gemeindelebens als auch die dezidierte Abwehr andersartiger christlicher und nicht-christlicher Glaubens- und Lebensweisen betreffen. Besonders hervorzuheben ist zudem die Aufnahme zeitgenössischer theologischer Themen und Ausdrucksweisen in die religiöse Bildungspraxis.

Vor welchem differenzierten Hintergrund diese Taufunterweisung im Spannungsfeld zwischen pluralitätsfähiger Offenheit und lehrmäßiger Verbindlichkeit gestaltet wurde, ist nachfolgend aufzuzeigen.

1.1 Der formale Rahmen der Taufvorbereitung in Jerusalem

Die Umstrukturierung der vormals bis zu drei Jahren andauernden Katechumenatspraxis in Jerusalem schloss an Entwicklungen an, in denen dem Taufvollzug bereits (kürzere) Belehrungen über das Sakrament und das christliche Gottesbild vorausgingen. Diese Phase wurde im 4. Jahrhundert an die vorösterliche Fastenzeit gebunden und zu einem alljährlichen Intensivkurs in christlicher Glaubenslehre, dem Photizomenat, ausgestaltet. Diese Bezeichnung geht darauf zurück, dass Kyrill seine Zuhörer nicht mehr als Katechumenen, sondern als φωτιζόμενοι anspricht.¹⁴ In Jerusalem wurde der gesamte Initiationsprozess vom Bischof geleitet, der die Predigten hielt und die Aufnahme der Taufkandidaten überwachte.¹⁵ Bezüglich der Einschreibung für die Taufvorbereitung folgert Kretschmar: „War der entscheidende Akt einst die Aufnahme in den Katechumenat, so wird es jetzt die Anmeldung zur Taufe.“¹⁶ Diese Anmeldung wurde persönlich mit dem Eintrag des Namens vorgenommen und war eingebettet in eine erste Prüfung der Lebensführung, die im Laufe der Taufvorbereitung durch Exorzismen, Gebete und Bußleistungen ergänzt wurde¹⁷ und insbesondere in

auch umgekehrt. Oft will auch der Sklave seinem Herrn und der Freund seinem Freunde damit einen Gefallen erweisen.“

¹³ Vgl. dazu u. a. PKat 5: Δέχομαι τὸ δέλεαρ τοῦ ἀγκίστρου, καὶ καταδέχομαί σε, κακῆ προαιρέσει μὲν ἐλθόντα, ἐλπίδι δὲ ἀγαθῆ σωθησόμενον (1,8,9–11): „Ich nehme die Lockspeise für die Angel und nehme dich auf, auch wenn du aufgrund einer schlechten Entscheidung gekommen bist, so soll deine gute Hoffnung dich retten.“

¹⁴ Siehe dazu Kapitel II.2.

¹⁵ Die Anmeldung zur Taufvorbereitung ist noch Ende des 4. Jahrhunderts als ethische Prüfung bezeugt, vgl. Egeria, *Itinerarium* 45,3–4 (FC 220, 294,17–296,4 Röwekamp) und Fürst 2008, 116–117.

¹⁶ Kretschmar 1970, 152.

¹⁷ Wie diese Exorzismen theologisch gedeutet und organisatorisch umgesetzt werden sollten, wird in PKat 14–16 thematisiert, vgl. dazu Metzger 2004, 521–522. Die zweite und

der Prokatechese mit Ermahnungen einherging, aufrichtig an der folgenden Unterweisung teilzunehmen.¹⁸

Wesentlicher Bestandteil der Taufvorbereitung war die Übergabe und Auslegung des deklaratorischen Glaubensbekenntnisses.¹⁹ In diesem Zusammenhang findet die Fixierung des arkanen Elements der unterrichtlichen Bemühungen statt, welches im Glaubensbekenntnis einen konkreten Lehrgegenstand umfasst. Das Bekenntnis durfte demnach nicht schriftlich fixiert, sondern musste memoriert werden und die Zuhörer wurden mehrmals dazu aufgefordert, nicht über die Inhalte desselben zu sprechen.²⁰ Ob die christlichen Glaubenslehren tatsächlich so geheim waren, ist schwer einzuschätzen. Sicherlich wurde die Geheimhaltung auch aus „pädagogisch-psychologischen Gründen“ gefördert, um die Wichtigkeit der Taufvorbereitung zu betonen.²¹

Liturgisch fand die bei Kyrill erstmals bezeugte Übergabe und Wiedergabe des Bekenntnisses (*traditio und redditio symboli*) im Rahmen der Taufvorbereitung statt.²² Dabei war Mitte des 4. Jahrhunderts die gesamte präbaptismale Unterweisung in Jerusalem der detaillierten Auslegung der einzelnen Glaubensartikel gewidmet. Dies ist deshalb zu betonen, weil zum Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts – auch in Jerusalem – die Tendenz dahin geht, ausführliche Erläuterungen des christlichen Glaubens zugunsten einer allgemeinen Einführung in die christliche Ethik und in die biblischen Schriften zu verkürzen.²³

eigentliche Prüfung des Menschen erfolgt dann vor Gott in der Taufe, siehe dazu Kapitel III.3.2.2.

¹⁸ Vgl. hierzu u. a. die Ausführungen in PKat 3–4: Anhand biblischer Erzählungen wird den Taufkandidaten vermittelt, dass sie trotz ihrer unterschiedlichen Motive die Möglichkeit haben, am Heil zu partizipieren, wenn sie sich aufrichtig für die Taufvorbereitung entscheiden. Zur Bedeutung der individuellen Entscheidung für die Taufvorbereitung siehe Kapitel III.3.1.

¹⁹ Vgl. hierzu Kapitel I.2.

²⁰ Siehe PKat 12 sowie Kat VI,29.

²¹ Fürst 2008, 122–123.

²² Zu dieser Praxis siehe u. a. Kelly ³1972, 38. Kinzig 2019, 289–432 beschreibt diesen Ritus hauptsächlich für westliche Verhältnisse, wo er um einiges später erst bezeugt ist.

²³ Eine Ausnahme bieten die katechetischen Predigten Theodors' von Mopsuestia, in denen ebenfalls eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Glaubensbekenntnis stattfindet, vgl. dazu Gerber 2000, während die Predigten des Johannes Chrysostomus sowie die Darstellung des katechetischen Lehrplans durch Egeria (vgl. Egeria, *Itinerarium* 46,2–3 (FC ²20, 297,15–298,7 Röwekamp) eine gegenteilige Entwicklung bezeugen, siehe dazu Fürst 2008, 118–120. Wenn in Kapitel V.1 auf überdauernde Strukturen der Jerusalemer Katechese verwiesen wird, ist auch festzuhalten, dass das Jerusalemer Lehrprogramm Ende des 4. Jahrhunderts keinen dogmatischen Schwerpunkt mehr hat. Für den Westen sind Kinzig zufolge solche Erläuterungen zugunsten eines einfachen Memorierens fast ganz aufgegeben worden, vgl. Kinzig 2019, 419–420. Dies ist gleichwohl nicht als Krisenmoment zu bezeichnen, sondern als pädagogische Modifikation: Die zum Ende des 4. Jahrhunderts einsetzende, kaiserliche Bevorzugung des Christentums durch Theodosius I. und seine Nachfolger im Osten und Westen des Reiches brachte sicher einen weiteren Anstieg der Taufwilli-

Vor dem Hintergrund solcher späterer Entwicklungen ist das erste katechetische Konzept aus Jerusalem ob seiner theologischen und religionsdidaktischen Tiefenschärfe beachtenswert. Zudem ist Kyrills pädagogische Agenda explizit mit den Dogmatisierungsprozessen seiner Zeit in Relation zu bringen. Wie die Aufnahme eines deklarativen Glaubensbekenntnisses für die präbaptismale Unterweisung zu kontextualisieren ist und welchen Stellenwert das Bekenntnis für das christliche Leben haben soll, wird in Kapitel I.2 und IV.2.3. untersucht.

Zunächst ist darauf einzugehen, dass die Umstrukturierung der katechetischen Praxis nicht nur den Inhalt, sondern auch die Dauer und damit verbunden eine saisonale Bindung betraf, welche im Laufe des 4. Jahrhunderts mit der Etablierung der kirchlichen Fastenzeit einherging.

1.2 Die Jerusalemer Fastenzeit

Für Jerusalem (und Rom) ist schon für das Ende des 3. Jahrhunderts eine dreiwöchige präbaptismale Unterweisungsphase nachweisbar, in der es um die Taufe und die christliche Gotteslehre gehen soll,²⁴ die Bradshaw/Johnson zufolge allerdings noch nicht mit einer *vorösterlichen* Fastenperiode verbunden war.²⁵

Erste Belege für eine vierzigtägige, vorösterliche Fastenzeit (τεσσαρακοστή) in Palästina und Ägypten finden sich zwar schon seit den 330er Jahren,²⁶ doch sie weisen ihrerseits weder einen expliziten Bezug zur Taufvorbereitung auf, noch wird die Fastenzeit theologisch vom Ostergeschehen her gedeutet.²⁷ Die τεσσαρακοστή war daher als Vorbereitung auf Ostern konzipiert, theologisch jedoch nicht vom Osterfest her konstituiert. Diese Zeit wird eher als eine für alle Gemeindemitglieder gültige Vorbereitungs- und Bußzeit verstanden, die Euseb als „προπαρασκευῆ ἕνεκα τῆν τεσσαρακονθήμερον ἄσκησιν“ benennt und zu der die sexuelle Enthaltensamkeit (σωφροσύνη), das Gebet (εὐχή) und das Fasten (ἄστρία) dazugehören.²⁸ Da auch die Taufkandidaten (und die Täufer) seit dem 2. Jahrhundert zu einem kurzen Fasten als Ausdruck der Reue für die begange-

gen mit sich, für die andere Modi der Unterweisung eingeführt wurden. Zu dieser Entwicklung, die allerdings nicht kirchenhistorisch kontextualisiert wird, siehe Fürst 2008, 118.

²⁴ Vgl. Lages 1971, 238; Johnson 1990; 185–200 sowie Doval 2001, 32–33.

²⁵ Siehe Bradshaw/Johnson 2011, 97; anders Buchinger 2013, 340 sowie Doval 2001, 32: „By the end of the third century, Rome and some locales in the East were observing a three-week prepaschal season that had the baptismal catechesis as its core.“

²⁶ Vgl. hierzu Talley 1986, 163–230; Bradshaw/Johnson 2011, 89–113; Buchinger 2013, 321–341 sowie Lorgeoux 2018b, 103–104 für eine Zusammenfassung der Diskussion.

²⁷ Für die Einführung dieser Praxis in Alexandrien vgl. Gwynn 2019, 101–116, bes. 109–110; Lorgeoux 2018b, 103–104 und Schümmer 1933, 207, der die Trennung zwischen einer vierzigtägigen Fastenzeit und dem eigentlichen, vorösterlichen Fasten in der Karwoche betont.

²⁸ Siehe Euseb, *De solemnitate paschali* 4 (PG 24, 697 C).

nen Sünden vor der Initiation angewiesen wurden,²⁹ sind es vermutlich diese im Zusammenhang mit Buße und Reinigung stehenden Aspekte, die den wesentlichen Antrieb dafür gaben, die bereits bestehende dreiwöchige präbaptismale Unterweisungszeit an die vorösterliche, vierzigtägige Bußzeit zu binden,³⁰ sodass die Taufe saisonal, aber noch nicht theologisch mit der Osterfeier in Zusammenhang gebracht wurde. Der theologischen Zusammengehörigkeit von Taufe und Buße ist es zuzuschreiben, dass die Bindung der präbaptismalen Unterweisungszeit an eine grundsätzlich asketisch ausgerichtete, vorösterliche Vorbereitungszeit auf der Hand lag. Für diese Zusammenfügung ist Kyrill der erste Zeuge: Er bestimmt die Fastenzeit als „τεσσαράκοντα ἡμερῶν μετάνοιαν“ und als „δρόμον τῆς νηστείας“, bevor er sie in Katechese IV,3 mit dem Terminus technicus „ἁγία τεσσαρακοστή“³¹ bezeichnet. Daraus ergibt sich auch die Schwerpunktsetzung auf das Thema Buße in den ersten Katechesen.³²

Kyrill greift demnach auf Entwicklungen der kirchlichen Praxis zurück³³ und verknüpft diese mit bildungsrelevanten Zwecken: Durch die Ausdehnung der präbaptismalen Vorbereitung auf 40 Tage war nun mehr Zeit da, um den Taufkandidaten die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens zu vermitteln und Kyrill nutzt diese Zeit für eine intensive Auseinandersetzung mit dem Jerusalemer Glaubensbekenntnis.³⁴ Damit weist er die Quadragesima als eine Zeit der Buße *und* des Lernens aus. Der Katechet befindet sich zudem in der glücklichen Situation, direkt am Ort des Heilsgeschehens, welches das zentrale Thema des Glaubensbekenntnisses ist, lehren zu dürfen: in der neu erbauten Grabeskirche von Jerusalem. Da Kyrill diesen Raum theologisch und pädagogisch für die Vermittlung der katechetischen Inhalte fruchtbar macht, sind diese topographischen und architektonischen Gegebenheiten in aller Kürze darzustellen.

²⁹ Vgl. u. a. *Didache* 7,4 (FC 1, 118, 8–10 Schöllgen/Geerlings) und Tertullian, *De baptismo* 20,1 (FC 76, 212,4–6 Schleyer), vgl. dazu Arbesmann 1969, 471–493 und Förster 2013, 207–209.

³⁰ Vgl. dazu Buchinger 2013, 338–341.

³¹ Vgl. PKat 4 (1,6,20); Kat III,16 (1,86,9) sowie Kat IV,3 (1,92,6) und Kat XVIII,32 (2,334,22).

³² Weil die Quadragesima sich bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts in Jerusalem etabliert hat, ist es nicht verwunderlich, dass Kyrill nicht die τεσσαρακοστή eigens begründet, sondern den darin angestrebten Bußvollzug anhand alttestamentlicher Zeugnisse für seine Zuhörer plausibilisiert, siehe dazu Kapitel IV.1.2. Für eine biblische Begründung der Fastenzeit vgl. Lorgeoux 2018b, 103–104.

³³ Doval 2001, 36–44.

³⁴ Zum Bekenntnis als Curriculum katechetischer Unterweisung siehe Kapitel I.2.3.

1.3 Jerusalem und die Grabeskirche

Die Gemeinde von Jerusalem entwickelte sich im 4. Jahrhundert durch architektonische und liturgische Neuerungen zum eigentlichen Anziehungspunkt Palästinas und später sogar zum kirchenpolitischen Zentrum, was deshalb hervorzuheben ist, weil die Geschichte Jerusalems im 2. und 3. Jahrhundert als eine dunkle Zeit für die Stadt angesehen wird, die durch die Aufstände im Jahr 135 n. Chr. einerseits und die Besatzung und Umbenennung Hadrians andererseits einer sozialen, religiösen und architektonischen Transformationen unterzogen worden war: Jerusalem wurde in *Aelia Capitolina* umbenannt, pagane Tempel und Statuen wurden errichtet und der südliche Teil der Stadt diente noch bis 285 als Militärstation für die *Legio X Fretensis*.³⁵ So formuliert Walker diesbezüglich: „Jerusalem effectively no longer existed“³⁶. Dass ferner der Sitz des Metropoliten im 3. Jahrhundert auf Caesarea festgelegt wurde, bezeuge weiter, dass „the centre of Christianity in Palestine was therefore not in Jerusalem, but in Caesarea.“³⁷ Kirchenpolitisch kommt Jerusalem erst mit dem auf dem Konzil von Nizäa unscharf formulierten Zuspruch einer Sonderstellung in den Blick.³⁸ Mit der in den zeitgenössischen Quellen beschriebenen Auffindung des Grabes und des Kreuzes Christi und den in und um Jerusalem herum initiierten Bauprojekten gewinnt zudem die Idee vom Heiligen Land immer mehr an Bedeutung und wird im Laufe des 4. Jahrhunderts – unter zunehmender Beteiligung des Jerusalemer Bischofs – theologisch und liturgisch gefüllt.³⁹

³⁵ Bieberstein 1994, 147, siehe auch Stemberger 1987, 18–20 und Drijvers 2014, 5 zur militärischen Präsenz in Palästina; gegenüber Vorstellungen radikaler Umwandlungen betonen Kuchler/Lau 2021, 27–55 hingegen, dass innerhalb dieser Transformationsprozesse auch Kontinuitäten sichtbar werden, die sich u. a. auf die Namensgebung, die topographische Ausgestaltung der Stadt sowie die Umsetzung der religiösen Bauvorhaben beziehen, vgl. ebd. 45.

³⁶ Walker 1990, 5.

³⁷ Walker 1990, 9. Relativierend dagegen Perrone 2021, 389–406, insbesondere 391–394, der die Bedeutung einiger Jerusalemer Bischöfe in Kontroversen des 2. und 3. Jahrhunderts betont. Besonders unter Bischof Alexander von Jerusalem (215–25/50) scheint es in Jerusalem einen intellektuellen Aufschwung gegeben zu haben, der möglicherweise mit dem Aufenthalt des Clemens von Alexandrien (siehe Fürst 2007, 44) und bedingt durch die Nähe des Jerusalemer Bischofs zu Origenes vorangetrieben wurde (siehe hierzu Wagner-Lux 1996, 680). Jedenfalls entstanden Synergieeffekte zwischen dem geistlichen Zentrum in Caesarea und Jerusalem, sodass Euseb auch eine Bibliothek in Jerusalem bezeugt, siehe Euseb, *Historia ecclesiastica* 6,20 und dazu Gamble 1995, 154–155; zu Origenes' Wirken in Caesarea siehe Bäßler 2018, 129–152.

³⁸ Siehe dazu Kapitel II.1.2.2.

³⁹ Zu dieser Entwicklung vgl. Heyden 2014 in der folgenden Anmerkung.

1.3.1 Der Bau der Grabeskirche von Jerusalem

Noch vor dem Konzil von Nizäa wendet Konstantin seinen Blick nach Jerusalem und gibt den Auftrag dazu, den Ort, an dem das Sterben und die Auferstehung Christi angenommen wurden, von den paganen Überbauten zu befreien und für ein aufwendiges Bauprojekt vorzubereiten.⁴⁰ Bei den dortigen Arbeiten „zeigte sich schließlich das verehrungswürdige und allerheiligste Zeugnis der Auferstehung des Erlösers wider alle Hoffnung, und die allerheiligste Grotte wurde zum Gleichnis für das Wiederaufleben des Erlösers.“⁴¹ Euseb deutet diese Entdeckung auf das Grab Christi hin, während in der Forschung die in einem Brief an Makarius überlieferte Formulierung Konstantins zu einem Dissens geführt hat: Während einerseits angenommen wird, dass Konstantin mit der Formulierung „τὸ γνῶρισμα τοῦ ἀγιωτάτου ἐκείνου πάθους“⁴² die Auffindung des Grabes Christi meint,⁴³ gehen Forscher wie Rubin andererseits davon aus, dass „this letter speaks about the discovery of the cross and about a basilica to be built in honor of this sacred relic.“⁴⁴ Erst im Zuge der weiteren Bauarbeiten sei dann das Grab Christi gefunden und in die Kirchenanlage integriert worden.⁴⁵

Heyden macht in diesem Zusammenhang ein anderes Argument geltend: Ausgehend von der Annahme, dass bei den Bauarbeiten das Grab Christi gefunden wurde, weist sie die oben angegebene Formulierung als theologische Deutung des Grabes aus: Für Konstantin sei das Grab ein Beweis für das Leiden Christi, während Euseb darin ein Zeichen für die Auferstehung des Herrn

⁴⁰ Siehe Euseb, *Vita Constantini* 2,46 (FC 83, 274,9–276,8 Bleckmann/Schneider). Für die Beschreibung des Bauvorhabens ist Euseb ein wichtiger, aber auch tendenziöser Zeuge, der bei seiner Darstellung auch eigene theologische Vorstellungen implementiert, vgl. dazu Walker 1990, 347–401; Heyden 2014, 127. Überzeugend hat Heyden in diesem Zusammenhang dafür argumentiert, die ältere Forschungsmeinung, der zufolge der Jerusalemer Bischof Makarius auf der Synode von Nizäa auf den Kaiser eingewirkt habe (vgl. u. a. Rubin 1982, 79–105, ebenso Coüasnon 1974, 12–14; Stemberger 1987, 57; Hunt 1982, 410; Kalleres 2015, 115) zugunsten der Möglichkeit einer westlichen Initiative für Jerusalem zu öffnen, siehe dazu Heyden 2014, 124–126.

⁴¹ Euseb, *Vita Constantini* 3,28: αὐτὸ δὴ λοιπὸν τὸ σεμνὸν καὶ πανάγιον τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως μαρτύριον παρ’ ἐλπίδα πᾶσαν ἀνεφαίνετο, καὶ τό γε ἅγιον τῶν ἁγίων ἄντρον τὴν ὁμοίαν τῆς τοῦ σωτήρος ἀναβιώσεως ἀπελάμβανεν εἰκόνα (FC 83, 348, 5–8 Bleckmann/Schneider).

⁴² Euseb, *Vita Constantini* 3,30,1 (FC 83, 350,5 Bleckmann/Schneider), zum Briefwechsel mit Makarius siehe Heyden 2014, 128 Anm. 50 ebenso auch Wallraff 2013, 132: „Wichtig ist festzuhalten, dass das konstantinische Kirchenbauprogramm in Palästina nicht auf ein religiöses Bedürfnis antwortete, sondern es in gewissem Sinne überhaupt erst schuf.“

⁴³ Siehe insbesondere Cameron/Hall 1999, 279–283 sowie Perrone 2006, 148; Küchler 2014, 299.

⁴⁴ Rubin 1982, 83. Dieser formuliert weiter, dass auch die späteren Quellen durchgehend die Auffindung des Kreuzes – nicht des Grabes – betonen und diese mit Helena in Verbindung zu bringen suchen (ebd. 86). Vgl. auch Drijvers 1992, 83–88.

⁴⁵ Siehe Yarnold 2000, 1–15.

sehe.⁴⁶ Diese Deutung hängt maßgeblich davon ab, welcher theologische Stellenwert dem Kreuz im 4. Jahrhundert zugesprochen wurde, das heißt inwieweit das Kreuz schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts als Zeichen des Leidens Christi verstanden wurde. Für Kyrill ist das Kreuz jedenfalls das Siegeszeichen Christi. Das Grab Christi bringt er mit dessen Auferstehung in Zusammenhang und schreibt Konstantin die Ausschmückung des über dem Grab errichteten Baus zu.⁴⁷ Dagegen erwähnt Kyrill in seinen Katechesen die Kreuzesreliquie zwar mehrmals, bringt diese aber zunächst nicht mit Konstantin in Verbindung.⁴⁸ Würde Konstantin in seinem Brief tatsächlich auf das Kreuz Christi abheben, bliebe es fraglich, weshalb die spätere Entdeckung des Grabes in den antiken Quellen nicht thematisiert wird. So scheint es doch wahrscheinlicher, dass die Auffindung des Kreuzes erst im Zuge der mit der Grabesauffindung begonnenen Bauarbeiten stattfand und anschließend schnell zu einer über Jerusalem hinausgehenden Verehrung des Kreuzesholzes führte.⁴⁹ Obwohl Euseb in seiner Beschreibung des Baukomplexes weder die Kreuzigungsstelle noch die Auffindung des Kreuzes erwähnt, gibt er dennoch eine recht detaillierte Beschreibung der Jerusalemer Kirche, die im Jahr 335 n. Chr. feierlich eingeweiht wurde.⁵⁰

⁴⁶ Vgl. Heyden 2014, 128–130; Jensen 2017 bündelt die diesbezüglichen unterschiedlichen Forschungsansätze, aus denen deutlich wird, dass Euseb die Auffindung des Kreuzes in seinem Bericht – ebenso wie Golgotha – nicht erwähnt, während Kyrill kurze Zeit später schon eine verbreitete Verehrung der Reliquie bezeugt, vgl. Jensen 2017, 56–60; die theologische Differenz zwischen Euseb als Auferstehungstheologe und Kyrill als Kreuzestheologe hat schon Walker 1990 betont.

⁴⁷ Vgl. Kat XIV,14: οἱ τότε μὲν στρατιῶται ἀργυρίου προδεδώκασι τὴν ἀλήθειαν, οἱ δὲ νῦν βασιλεῖς δι’ εὐσέβειαν ἀργυρένδυτον καὶ χρυσοκόλλητον τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ταύτην, ἐν ἣ ἴπαρσεμεν, τῆς τοῦ σωτῆρος θεοῦ ἀναστάσεως ἐξεργάσαντο καὶ τοῖς ἐξ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ καὶ λίθων τιμίω κειμηλίω ἐφαίδρυναν (2,124,13–18): „Seinerzeit haben Soldaten wegen Silber die Wahrheit verleugnet. Nun aber ist aufgrund der Frömmigkeit der Kaiser diese heilige Kirche, in der wir uns aufhalten, die Kirche der Auferstehung des göttlichen Erlösers, mit viel Silber und Gold erbaut und mit kostbaren Steinen aus Silber und Gold verziert.“ Siehe zudem Kapitel IV.4.2.

⁴⁸ Erst in seinem Brief an Kaiser Konstantius II. berichtet Kyrill von der Auffindung des Kreuzes zur Zeit Konstantins (*ep. Const.* 3), zur Einordnung des Briefes siehe Kapitel II.2.

⁴⁹ Die seit dem Ende des 4. Jahrhunderts mehrfach bezeugte und literarisch schwer fassbare Erzählung zur Auffindung des Kreuzes, die insbesondere mit der Kaisermutter Helena in Verbindung gebracht wurde, kann hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden. Dass Makarius von Jerusalem bei der Identifizierung des Kreuzes behilflich war, ist nur einer späteren Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Gelasius von Caesarea zu entnehmen, weist aber auf eine mögliche Jerusalemer Provenienz der Kreuzesauffindungserzählung hin, vgl. dazu Drijvers 1992, bes. 96–99; ders. 2021, 376–377 sowie Rubin 1982, 85–87 und Jensen 2017, 56–62.

⁵⁰ Dass die Einweihung der Kirche im September 335 stattfand, obwohl ein Teil der Kirche – die Rotunda über der Grabanlage – noch nicht fertiggestellt war (zur Rotunda siehe u. a. Yarnold 2000, 17–21), liegt vermutlich daran, dass Konstantin diese Einweihung mit der Jubiläumsfeier seines Regierungsantrittes zu verbinden suchte.

1.3.2 Gestalt und Deutung der Grabeskirche

Die Mosaikkarte von Madaba aus dem 6. Jahrhundert veranschaulicht, dass die Kirche, entsprechend ihrer Lage am ehemaligen Forum, an eine der beiden Hauptverkehrsstraßen Jerusalems, den *cardo maximus*, angeschlossen wurde und so zur Sichtbarkeit des Christentums in Jerusalem beitragen sollte.⁵¹ Über den *cardo maximus* wurde die Kirche im Osten durch Tore betreten, die zu einem ersten Atrium führten und von dem aus man durch drei Portale in die fünf-schiffige Basilika hineinging, die im Westen durch eine Apsis abgerundet war. Von dort gelangte man vermutlich über Stufen in das westliche, zentrale Atrium, das zwischen der Basilika und der Grabkapelle lag und das durch einen eigenen Zugang im Süden betreten werden konnte. Ganz im Westen wurde die Grabesanlage errichtet. Aus der Leerstelle des eusebianischen Berichtes bezüglich des Golgothafelsens ergibt sich die Schwierigkeit, die Lage und Höhe des Felsens im Rahmen der konstantinischen Kirche zu bestimmen, was durch den Bericht der Egeria, in dem sie die Kirchenanlage durch die Angaben *ante* und *post crucem* beschreibt,⁵² zusätzlich erschwert wird: Ende des 4. Jahrhunderts scheint es ihrem Bericht zufolge einen verbindenden Teil zwischen der Basilika und dem Golgothafelsen gegeben zu haben, der von Egeria als kleiner Raum dargestellt wird, der an den Felsen angrenzte und in dem die Kreuzesreliquie aufbewahrt wurde.⁵³ Für die Lage des Golgothafelsens betont Coüasnon daher dessen integrale bauliche Zugehörigkeit zur Basilika.⁵⁴

Die Jerusalemer Fokussierung auf Golgotha und das Kreuz, welche spätestens Ende des 4. Jahrhunderts durch ein eigenes Fest zur Auffindung des Kreuzes gefeiert wird,⁵⁵ geht wohl nicht zuletzt auf Kyrill zurück, der in seinen Lehrpredigten den Golgothafelsen und damit den Ort der Kreuzigung Jesu als architektonischen Anknüpfungspunkt für seine soteriologischen und pädagogischen Überlegungen ausweist, auf die in Kapitel IV.4 und V.3.4 einzugehen sein wird.

Gleichzeitig steht dieser architektonische und theologische Fokus auf die Kreuzigungsstätte in einem lokalgeschichtlichen Kontext, denn schon die Zeugnisse des 2. und 3. Jahrhunderts lassen annehmen, dass die Jerusalemer Christen den Golgothafelsen seit der Zeit Hadrians wohl nicht verehrt⁵⁶, aber auch nicht

⁵¹ Vgl. dazu und zum Folgenden Küchler 2014, 299–301 und Krüger 2021, 189–222, insb. 197–206.

⁵² Vgl. Kretschmar 1987, 33–37.

⁵³ Vgl. dazu Egeria, *Itinerarium* 37,1–3 (FC ²20, 270,25–274,5 Röwekamp).

⁵⁴ Vgl. Coüasnon 1974, 42: „The rock of Calvary was situated in the axis of the first southern lateral nave, while the other nave must have opened on to a passage leading to the Rotunda.“ Hier wurde möglicherweise schon Mitte des 4. Jahrhunderts ein (einfaches Holz-)Kreuz errichtet, welches im frühen 5. Jahrhundert durch ein gemmengeschmücktes Exemplar ersetzt wurde, vgl. dazu Heid 2001, 229–241.

⁵⁵ Vgl. Egeria, *Itinerarium* 48,1–2 mit Anm. 131 (FC ²20, 304,2–17 Röwekamp).

⁵⁶ Buchinger weist darauf hin, dass die literarische Erwähnung von heilsgeschichtlich

vergessen haben⁵⁷: Melito von Sardes reiste in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts nach Jerusalem und ihm wurde, ebenso wie dem Pilger von Bordeaux, die Kreuzigungsstelle gezeigt. Gleiches ist wohl auch für Origenes anzunehmen, der Mitte des 3. Jahrhunderts Jerusalem (und Bethlehem) aufsuchte und ebenfalls von der Kreuzigungsstelle berichtet. Schließlich berichtet auch Euseb, dass der Ort der Kreuzigung Christi vom Berg Zion gezeigt (δείκνυμι) wurde.⁵⁸ Insofern ist mit Stemberger plausibel anzunehmen, dass eine Lokaltradition hinsichtlich der Kreuzigungsstelle existierte⁵⁹ und durch die Auffindung des Kreuzes verstärkt wurde, sodass Kyrills Theologie in diese Traditionslinie einzuordnen ist, wenn er in seinen Katechesen mit Bezug auf Psalm 73,12 Golgotha als „Mittelpunkt der Erde“ ausweist.⁶⁰

Dass die Jerusalemer Stätten eine ungeheure Anziehungskraft entfalteten, wird Ende des 4. Jahrhunderts an den Pilgerbewegungen deutlich, und schon zur Zeit der kyrillischen Katechesen war die Grabeskirche für asketische Gemeinschaften attraktiv. Bevor darauf eingegangen wird, ist diejenige Strömung, mit der Kyrill sich intensiv beschäftigt hat und gegen die zu warnen er nicht müde wird, in den Blick zu nehmen: der Manichäismus.

1.4 Religionsgeschichtlicher Rahmen:

Der Manichäismus und die christliche Askese

Aus den vielen Verweisen auf innerchristliche Häresien ist in den kyrillischen Katechesen die Bezugnahme auf den Manichäismus am auffälligsten: Wesentliche Aspekte der manichäischen Entstehungsgeschichte und Theologie werden daher nachfolgend vorgestellt und auf die Jerusalemer Situation bezogen.

1.4.1 Mani und der Manichäismus in Palästina

Über den Stifter der neuen Bewegung, Mani (216–276/277),⁶¹ sowie über Einzelheiten seiner Lehre erfahren wir hauptsächlich aus dem sog. *Codex Manichaicus Coloniensis*. Demzufolge hat Mani ab den 240er Jahren seine Lehre durch die

relevanten Orten noch keine Hinweise auf eine liturgische Praxis geben würde. Erst die Bauten des 4. Jahrhunderts sowie u.a die „catechetical suitability“ hätten dazu beigetragen, eine liturgische Praxis an diesen Orten zu entwickeln, Buchinger 2021, 118–122.

⁵⁷ Zum Folgenden siehe Stemberger 1987, 55–56 mit Anm. 116; Kretschmar 1987, 62–68; Heid 2001, 217 und Irshai 2006, 99.

⁵⁸ Euseb, *Onomasticon* 365 (FC 68, 176, 3–5 Röwekamp).

⁵⁹ Vgl. dazu Stemberger 1987, 55–56. Etwas grundsätzlicher halten Kuchler/Lau hinsichtlich der Jerusalemer Baugeschichte des 4. Jahrhunderts fest, dass „sich hier vielleicht am deutlichsten von Transition sprechen [lässt]. Bereits länger vorhandene Traditionen werden letztlich in Stein materialisiert und damit sichtbar“ (Kuchler/Lau 2021, 50).

⁶⁰ Kat XIII,28: τῆς γὰρ γῆς τὸ μεσώτατον ὁ Γολγοθᾶς οὗτός ἐστιν (2,86,18–19).

⁶¹ Zu Manis Lebensdaten siehe Lieu 2019, 7.

Unterstützung des damaligen Königs Schapur I hauptsächlich in Persien verbreitet. Nach seinem Tod trugen seine Schüler diese bis nach Syrien, Ägypten und Nordafrika. Eine ganze Reihe manichäischer Schriften ist überliefert,⁶² sodass aus diesen und den polemischen Berichten der Kirchenväter die manichäische Lehre gut rekonstruierbar ist. Unverkennbar ist der Zusammenhang mit gnostischen Strömungen, wobei die konkrete Verhältnisbestimmung schwierig ist: Der Manichäismus hat im 4. Jahrhundert gnostische Systeme verdrängt und ist in seiner christlichen Prägung im gesamten Römischen Reich verbreitet gewesen.⁶³

Epiphanius von Salamis berichtet davon, dass sich schon im letzten Drittel des 3. Jahrhunderts unter der Herrschaft des Kaisers Aurelian (270–275) ein manichäischer Missionar in Eleutheropolis, Palästina, niedergelassen habe.⁶⁴ Kyrill hat bereits Mitte des 4. Jahrhunderts Zugang zu manichäischen Schriften sowie zu der sogenannten, Hegemonius zugeschriebenen Schrift, *Acta Archelai*. Diese wohl spätestens in den 340er Jahren griechisch verfasste, aber nur noch in lateinischer Übersetzung überlieferte Schrift stellt über ein fiktives Streitgespräch zwischen Mani und dem Bischof Archaelaus den Werdegang Manis und einige Aspekte der manichäischen Lehre dar und verweist damit auf eine Konfliktsituation mit dem Manichäismus im mesopotamischen Raum.⁶⁵

Die manichäische Lehre basiert trotz aller später ausgeprägten Unterschiede auf einer zunächst mythologischen Darstellung, in der ein prinzipieller Dualismus (zwischen Licht und Finsternis) als Ausgang kosmologischer und anthropologischer Erklärungen fungiert. In dieser mythologischen Erzählung existieren von Anfang an zwei göttliche Prinzipien, die schließlich aufeinandertreffen.⁶⁶ Dabei unterliegt die Seite des Lichts, sodass Lichtpartikel in der Finsternis und der Materie verhaftet bleiben. Jesus fungiert als Vermittler des Wissens um diese Zusammenhänge und die Ausläuterung der Lichtpartikel ist sodann die konkrete Aufgabe der manichäischen Gemeinschaft, die sich in bestimmten Reinheits- und Speisegeboten ausdrückt. Über die manichäische Liturgie berichtet ebenfalls der oben genannte Codex und veranschaulicht, wie beispielsweise „die Nahrungsaufnahme für Manichäer eine weitere Fesselung der Lichtteile in der Materie“⁶⁷ bedeutete, der mit sakramentalen Speisegeboten begegnet wurde. Insgesamt zeichnet sich der Manichäismus durch eine strenge Ethik aus, die in den jeweiligen Verbreitungsgebieten stark variieren kann. Gemeinsamkeiten basie-

⁶² Für eine Übersicht des manichäischen Schrifttums siehe Hutter, 2012, 10–16.

⁶³ Siehe hierzu Marksches ⁴2018, 103–109.

⁶⁴ Zur Datierung vgl. Hauschild/Drecolll 2016, 254 und für die Verbreitung des Manichäismus im syrisch-palästinischen Gebiet siehe Lieu 1994, 53–61 sowie ders. 2019, 96.

⁶⁵ Zur *Acta Archelai* siehe u. a. BeDuhn/Mirecki, 2007 sowie Heyden 2016, 71–108.

⁶⁶ Vgl. Hauschild/Drecolll 2016, 142–145. Zum Folgenden siehe Hutter 2012, 16–19, 26–31.

⁶⁷ Hutter 2012, 27–28.

ren auf einer welt- und materiefeindlichen Gesinnung, die sich in strenger Askese äußert.⁶⁸

Es wird aufzuzeigen sein, dass die Jerusalemer Katechesen die kritische Auseinandersetzung mit den manichäischen Lehren sowohl für eine konkrete antimanichäische Polemik wie auch für die zeitgenössische dogmengeschichtliche Debatte um das Verhältnis von Gott Vater und Sohn nutzen. Die Auseinandersetzung mit ethischen Fragestellungen ergab sich aber nicht nur vor dem konkreten Hintergrund einer rigorosen manichäischen Ethik, sondern war durch den grundsätzlichen Aufschwung asketischer Lebensweisen im 4. Jahrhundert bedingt.

1.4.2 Asketische Strömungen in Palästina

Formen asketischer Lebensweisen gab es innerhalb und außerhalb der christlichen Lebenswelt und sie konnten sich in unterschiedlicher Intensität äußern. In philosophischen Kontexten galt die Enthaltensamkeit als Ausdruck und Bestätigung der philosophischen Lehre und in dieser Tradition sind u. a. Justin und Origenes einzuordnen, die durch ihre Lebensweise ihrer Lehre Nachdruck verliehen.⁶⁹ Zudem hatte die Askese als Ausdruck einer dualistischen Gott- und Weltsicht in gnostischen, markionitischen und später manichäischen Lebensentwürfen einen festen Platz und nahm darin oftmals rigorose Formen an.⁷⁰

Gemein waren solchen asketischen Vorstellungen bestimmte ethische Vorgaben christlichen Lebens, aber nicht unbedingt eine Weltabgewandtheit im Sinne des Rückzugs des Einzelnen (*μοναχός*) in die Wüste.⁷¹ Solche eremitischen (und koinobitischen) Formen asketischer Lebensentwürfe spezifisch christlicher Provenienz sind erst gegen Ende des 3. Jahrhunderts greifbar und entwickelten sich im 4. Jahrhundert vermutlich von Ägypten geprägt zu regional verschiedenen monastischen Lebensweisen, die literarisch in hagiographischen Darstellungen des Lebens und Wirkens der Mönche festgehalten wurden.⁷² In der syrisch-palästinischen Tradition ist der *μοναχός* nicht nur in der Wüste, sondern oftmals in der urbanen christlichen Gemeinschaft anzutreffen:⁷³ Für Syrien beschreibt

⁶⁸ Als Konkretisierung der Askese nennt Hutter u. a. die „Ehefeindlichkeit“ (Hutter 2012, 46) und markiert damit einen Hintergrund, der auch für die kyrillischen Katechesen relevant ist. Zur Frage nach ethischen Maßstäben in der Taufunterweisung des 4. Jahrhunderts siehe Kapitel V.1.2.

⁶⁹ Siehe Finn 2009, 9–57; zu Origenes als Lehrer siehe Georges 2015, 123–152.

⁷⁰ Für die markionitischen Gemeinschaften macht schon Kretschmar 1970, 128 auf den Verzicht auf die Ehe aufmerksam.

⁷¹ Siehe dazu Merkt 2008, 14–21.

⁷² Eine der frühesten hagiographischen Quellen ist die *Vita Antonii* des Athanasius von Alexandrien, die allerdings etwas später anzusetzen ist als die Taufkatechesen, siehe Bumazhnov 2011, 255–259.

⁷³ Für die syrische Verwendung dieser Terminologie in Anlehnung an christologische

Harmless, dass sich das monastische Moment anfänglich in der ehelosen Lebensform innerhalb der christlichen Gemeinschaft äußerte.⁷⁴ Solche urbanen Formen asketischer Lebensweisen sind später u. a. auch für Antiochien bezeugt und vermutlich hat Kyrill ebensolche Asketen im Blick, die neben den „Witwen und Jungfrauen“, die schon in der paulinischen Ekklesiologie ihren Platz in der Gemeinschaft hatten, als eine Art ‚Stadtmönche‘ in einer locker organisierten Form am Gemeindeleben partizipierten.⁷⁵ Den Jerusalemer Katechesen ist jedenfalls zu entnehmen, dass Kyrill „Mönche und Jungfrauen“ explizit zu seinen Zuhörern zählt.⁷⁶

Die Polyvalenz des *μοναχός*-Begriffs im syrisch-palästinischen Raum ergibt sich dadurch, dass es ab dem frühen 3. Jahrhundert jedenfalls vereinzelt Zeugnisse dafür gibt, dass sich Asketen für ihre geistlichen Übungen auch in die Wüste zurückzogen und dort monastisches Leben gestalteten, das wiederum eng an die Heiligen Stätten Jerusalems gebunden war.⁷⁷

Daher wurden ab dem Ende des 4. Jahrhunderts auch Klöster in der unmittelbaren Umgebung der Jerusalemer Grabeskirche, z.B. auf dem Ölberg, errichtet. Perrone zufolge ist diese Anbindung an die Heiligen Stätten Jerusalems eines der charakteristischen Merkmale des palästinischen Mönchtums in seiner je unterschiedlichen Ausgestaltung.⁷⁸

Vorstellungen siehe Bumazhnov 2010, 11–15, der darlegt, dass die „Selbstbezeichnung“ als *μοναχός* an den christologischen Titel des *μονογενής* anschließt und mit einer strengen Askese verbunden war.

⁷⁴ Vgl. Harmless 2004, 427. Patrich 2018 nimmt für Jerusalem an, dass die ‚Mönche‘ „were organized as groups (tagma, spoudaioi) of devotees [who, Anm. d. Verf.in] performed rites and ceremonies in the Churches of the city“.

⁷⁵ Siehe Finn 2009, 91–94 und Perrone 1995, 35–36. Für die Erforschung des palästinischen Mönchtums spielen die Jerusalemer Katechesen allerdings keine nennenswerte Rolle und werden in den entsprechenden Beiträgen auch nicht erwähnt, vgl. dazu u. a. Binns 2020, 79–94 und Bitton-Ashkelony 2021, 345–361.

⁷⁶ Siehe dazu Kapitel III.2.

⁷⁷ Zu den schwer nachvollziehbaren und erst Ende des 4. Jahrhunderts hagiographisch bezeugten Anfängen des Mönchtums in Palästina (mit Schwerpunkt auf Jerusalem) siehe u. a. Perrone 1995, 31–63; Harmless 2004, 432–433; Day 2007, 29–32; Rubenson 2012, 1035–1040 sowie Perrone 2012, 6–22. Darin wird auch die Erzählung um den Mönch Chariton problematisiert, die erst im 6. Jahrhundert bezeugt ist, jedoch möglicherweise Auskunft über ein monastisches Leben der 330er Jahre gibt, das sich anscheinend ganz unbeeinflusst von Ägypten etabliert hat. Darin wird u. a. das monastische Leben in Lauren beschrieben, das eine Form solitärer Askese mit gemeinschaftlichen Formen der Liturgie vereinbart und in relativer Nähe zu den Heiligen Stätten Jerusalems stattfindet (Harmless 2004, 32–33; Rubenson 2012, 1035; Perrone 2012, 9–10). Zum problematischen Entwurf einer Genese des palästinischen aus dem syrischen Mönchtum siehe Perrone 1995, 35–39 mit Anm. 11, wobei Rubenson „die zentrale Bedeutung der Pilger aus dem Norden und Westen“ (Rubenson 2012, 1035) betont.

⁷⁸ Vgl. Perrone 2012, 14–15. Dass die Nähe zu Jerusalem insbesondere im jüdischen Wüstenmönchtum des 5. und 6. Jahrhunderts geistliche und autoritative Relevanz gewann, erörtert Brunhorn 2021, 407–432.

Für den vorliegenden Kontext sind ferner asketische Traditionen aus dem syrischen Raum erwähnenswert, weil darin die Verbindung von Taufe und Enthaltbarkeit reflektiert wird: Bumazhnov hat gezeigt, dass es in der syrischen Tradition die Taufe ist, in der ein Mensch zu einem mit Christus innig verbundenen Mönch werden kann, d.h. einen sakramentalen Prozess der Initiation durchläuft und sich u. a. dadurch zu einem enthaltsamen, ehelosen Leben verpflichtet.⁷⁹ Dass Taufe und Ehelosigkeit einander nicht bedingen müssen, wird ab der Mitte des 4. Jahrhunderts in der syrischen Tradition festgehalten und ist möglicherweise ein Hintergrund für die Deutung der Ehe in den kyrillischen Katechesen.⁸⁰

Schließlich ist auch auf die Verbindung eines asketischen Ideals mit der Wirkung des Heiligen Geistes aufmerksam zu machen: Einvernehmlich wird in der Literatur die theologische Reflexion über den Heiligen Geist mit der Entfaltung des Mönchtums als einer neuen geistlichen Bewegung festgehalten, bei der u. a. eine Neubewertung der Prophetie und der geistlichen Charismen betont wird.⁸¹ Daraus ergibt sich die Frage, wie Kyrill Formen individueller Askese für die Formulierung ethischer Anweisung einerseits und für die Reflexion einer sakramentalen Verleihung des Heiligen Geistes andererseits aufnimmt.

Für die Pneumatologie ergibt sich daraus weiter, dass das Wirken des Geistes sowohl für die eigene Lebensführung (insbesondere asketischer Art) als auch für trinitätstheologische Erläuterungen fruchtbar gemacht wird, sodass im Rahmen der Taufunterweisung dogmengeschichtlich relevante Fragestellungen, die systematisch erst später thematisiert werden, bereits Mitte des 4. Jahrhunderts angelegt und im Jerusalemer Glaubensbekenntnis festgehalten werden.

⁷⁹ Vgl. Bumazhnov 2010, 1–15 sowie Gribomont 1979, 214–215; Rubenson 2012, 1040–1042; zum Verhältnis von Enthaltbarkeit und Taufe siehe zudem Kretschmar 1970, 128–131. Dass syrische Traditionen auch in Palästina ihren Platz hatten, lässt sich anhand der Liturgie erkennen, wenn die Mystagogischen Katechesen noch Ende des 4. Jahrhunderts eine präbaptismale Salbung kennen, die liturgisch eher in den syrischen Raum gehört, vgl. MKat 2,3 sowie Röwekamp 1992, 30.

⁸⁰ Vgl. hierzu Kretschmar 1970, 130–131 sowie Finn 2009, 92–93, wobei sexuelle Enthaltbarkeit und Ehelosigkeit schon früh zu den ethischen Fragestellungen des frühen Christentums gehören und in der syrischen Tradition möglicherweise durch die markionitischen Anforderungen zu einem enthaltsamen Leben mitgeprägt worden sind (ebd. 2009, 84–86.93).

⁸¹ Für den Zusammenhang zwischen der theologischen Reflexion über den Heiligen Geist und der Entfaltung des Mönchtums als einer neuen geistigen Bewegung siehe u. a. Schütz 1985, 51–52; Dörries 1956, 159–161.

2. Das Jerusalemer Glaubensbekenntnis

Die Lehrpredigten Kyrills bezeugen zum ersten Mal die Verwendung eines deklaratorischen Glaubensbekenntnisses für die Unterweisung von Taufkandidaten. Zwei Besonderheiten kommen hier zusammen: 1. Die Übergabe und Auslegung eines *deklaratorischen* Bekenntnisses und 2.) dessen Einsatz im *katechetischen* (eventuell aber noch nicht Tauf-) ⁸² Kontext. Damit veranschaulichen die Taufkatechesen Entwicklungen, die im Verlauf des 4. Jahrhunderts zu einer Fixierung des christlichen Glaubens in Form von Glaubensbekenntnissen geführt haben. Diese schriftlichen Fixierungen fanden im 4. Jahrhundert (und darüber hinaus) in unterschiedlichen Kontexten statt, die schon Hahn entworfen, Ritter erweitert und Gemeinhardt systematisiert hat und die mit Kinzigs Aufstellung von fünf *Sitzen im Leben* von Bekenntnissituationen gerahmt werden können. ⁸³ Diese kategorialen Kontexte sollen kurz präsentiert werden, bevor das Jerusalemer Bekenntnis darin eingeordnet wird. Davon ausgehend wird die Funktion eines fixierten Glaubensbekenntnisses für die präbaptismale Unterweisung bestimmt. ⁸⁴

2.1 Deklaratorische Bekenntnisse im 4. Jahrhundert

Deklaratorische Bekenntnisse sind erstmals für das 4. Jahrhundert bezeugt, und das Bekenntnis des Konzils von Nizäa ist das erste Synodalbekenntnis der Kirche. ⁸⁵ Daneben existierten sogenannte „Theologenbekenntnisse“, wie sie u. a. von Euseb von Caesarea und Arius in einer bestimmten Situation formuliert wurden. ⁸⁶ Beiden Bekenntnisformen liegt ein deklaratorisches Moment zugrunde, wobei Anlass und Verbindlichkeit der Formulierung variieren. Im Ver-

⁸² Siehe hierzu Kelly ³1972, 45 sowie Ritter 1984, 407, der anzeigt, dass eine Verwendung des Bekenntnisses im konkreten Taufkontext erst für das Ende des 4. Jahrhunderts, nämlich in den Mystagogischen Katechesen (siehe MKat 1,9, zu den Mystagogischen Katechesen siehe Kapitel II.2.1) bezeugt sei. In den präbaptismalen Katechesen findet sich jedenfalls kein Hinweis darauf, dass dieses im liturgischen Vollzug der Taufe noch einmal relevant wird. Die *redditio symboli* findet noch im katechetischen Unterricht, während der letzten Sitzung, statt, siehe Kat XVIII, 21. Die Übergabe des Bekenntnisses an die Taufkandidaten erfolgt in Kat V, 12–13 (siehe Kapitel III.7.3); Kyrill erläutert diesen Brauch aber nicht weiter.

⁸³ Für die folgenden Ausführungen siehe Gemeinhardt 2020a, 15–51 sowie Kinzig 2017b, 293–310.

⁸⁴ Die nachfolgenden Angaben beziehen sich auf die Quellensammlung zu altkirchlichen Glaubensbekenntnissen von Wolfram Kinzig 2017a. Die Auseinandersetzung mit dem Apostolikum hat für die vorliegende Studie keinen Mehrwert und wird daher ausgeklammert, sodass aus der Forschungsliteratur nur konzeptionelle Überlegungen zur Genese von altkirchlichen Bekenntnissen aufgenommen werden.

⁸⁵ Vgl. Ritter 1984, 405–407.

⁸⁶ Vgl. dazu von Campenhausen 1979, 135–137; Ritter 1984, 408–41; Gemeinhardt 2020a, 37.