

PHOTINA RECH

Inbild des Kosmos

Eine Symbolik der Schöpfung





R 169

118A

PHOTINA RECH

INBILD DES KOSMOS

Eine Symbolik der Schöpfung

BAND I



OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG-FREILASSING

Gedruckt mit Unterstützung des Ministers für Kultus, Unterricht und Volksbildung Saarbrücken
und des Bischöflichen Generalvikariats Trier



1958. 2831
(84609)

IMPRIMI POTEST:

Ex Abbatia S. Mauricii de Tholey, die 21 Aprilis 1966
† Petrus Borne, Abbas Praeses

IMPRIMATUR:

Erzbischöfliches Ordinariat Salzburg, Zahl 936/66

THERESIAE JACKISCH
MATRI DILECTAE
PRIMAE A S. CRUCE HERISTALENSI ABBATISSAE
REGIMINIS FAUSTI
LUSTRIS OCTO PERFUNCTAE
SPIRITALIS UBERRIMAE SEGETIS
DEDICAVI
GRATA EX PIETATE HUNC FRUCTUM

INHALT DES ERSTEN BANDES

DAS SYMBOL IM GÖTTLICHEN WELTPLAN

| | |
|--|-----------|
| EINFÜHRUNG | 11 |
| Was ist ein Symbol? Worterklärung | 14 |
| I. HEILSGESCHICHTLICHE BEGRÜNDUNG DES SYMBOLS. | 18 |
| Der menschengewordene Gott als Ursymbol | 18 |
| Selbstbezeugung Christi im Symbol | 27 |
| Das Symbol als Vorformung des Heilswerkes | 32 |
| Die Schöpfung als Präfiguration Christi und der Ekklesia | 43 |
| Der Mensch als Symbol | 47 |
| II. VOM WESEN DES SYMBOLS. | 52 |
| Enthüllung in Verhüllung | 52 |
| Teilhabe | 54 |
| Hierophanie — Kratophanie | 57 |
| Gegenwart | 59 |
| Transparenz der Dinge | 65 |
| Distanz des Schauens | 67 |
| Anteil der Sinne | 69 |
| Universalität des Symboldenkens | 71 |
| Symbol und Begriff | 74 |
| III. ALLGEGENWART DES SYMBOLISCHEN | 80 |
| Symbol und Magie | 80 |
| Symbol und Allegorie | 82 |
| Der Archetyp | 84 |
| Symbol und Naturwissenschaft | 86 |
| Das Weltübel im Symboldenken | 94 |
| Symbolos — Diabolos | 99 |
| Symbol und Religionsgeschichte | 102 |
| Symbol und Offenbarung | 108 |

| | |
|--------------------------------|-----|
| IV. DAS KULTSYMBOL | 116 |
| V. SYMBOL UND WORT | 133 |
| VI. SYMBOL UND LEBEN | 140 |

DAS INBILD IN DEN BILDERN

Sieben Symbolzyklen

| | |
|---|-----|
| I. LÖWE | 155 |
| ADLER | 192 |
| HIRSCH | 221 |
| LAMM | 241 |
| 1. Das Opfertier der Jahrtausende | 241 |
| 2. Gotteslamm — Paschalamm | 257 |
| TAUBE | 280 |
| 1. Zeugin des Gesalbten | 280 |
| 2. Komm, meine Taube! | 295 |
| BIENE | 308 |
| II. ERDE | 335 |
| BAUM | 372 |
| WURZEL | 420 |
| BLÜTE UND DUFT | 443 |
| III. KREUZ UND KOSMOS | 475 |
| 1. Weltmitte und Weltgestalt | 475 |
| 2. Weltachse und Himmelsleiter | 515 |

ANHANG

| | |
|---------------------------------|-----|
| Abkürzungsverzeichnis | 549 |
| Literaturverzeichnis | 552 |
| Anmerkungen | 557 |

DAS SYMBOL IM GÖTTLICHEN WELTPLAN

Die neue Hinwendung zum Symbol ist ein fesselnder Zug im geistigen Profil unserer Zeit. Schon in den dreißiger Jahren hat man die gegenwärtige Epoche geradezu ein „symbolisches Zeitalter“ genannt¹. Das Wort mag nicht ganz glücklich formuliert sein, aber die Feststellung ist bedeutsam. Von geistiger Warte aus wurde hier unserm Jahrhundert das Zeugnis gegeben, daß es wieder stark den Kontakt mit der Welt des Symbolischen suche. Wie treffend die Beobachtung war, haben die letzten Jahrzehnte noch bestätigt.

Nicht zufällig geht Seite an Seite mit dieser Hinkehr zum Symbol eine andere Leidenschaft durch unsere Generation: die faszinierte und faszinierende Hinwendung zum Kosmos unter Führung der Naturwissenschaften mit ihren bestürzenden und einander überstürzenden Entdeckungen in der Welt des ungeheuer Großen ebenso wie des ungeheuer Kleinen. Sollte nicht ein Sinn auch über diesen beiden Aufbrüchen des zwanzigsten Jahrhunderts walten, ein Gefügtes, etwas, das sie aus dem Nebeneinander in ein Zueinander überzuführen vermag? Denn eines haben ja beide gemeinsam: in der einen wie der anderen Bewegung geht es um ein Ja zur Welt, um eine leidenschaftliche Frage an die Kreatur und ihr Geheimnis, um den Anspruch eines letztgültigen Weltanschauens, Welterkennens und Weltergreifens. Sollte der tiefere Sinn im gemeinsamen Aufbrechen beider Zeitbewegungen etwa darin liegen, daß wir inne- werden sollen, wie verwandt sie im Grunde sind, wie verheißungsvoll einander zugeordnet, beide aufgerufen zu einer so fruchtbaren Begegnung, wie sie wohl noch keiner früheren Generation angeboten war?

Wir kommen auf diese Frage noch zurück. Aber schon hier darf festgestellt werden: mehr denn je hat das Symbol gerade heute die Sendung, das groß und reich gewordene Wissen um den Kosmos noch um eine beglückende Dimension zu vertiefen. Denn nicht bedrückend, sondern beglückend ist es, daß in dieser Welt, der menschliches Können mehr und mehr ihr natürliches Geheimnis nimmt, dennoch „das Geheimnis verbleibt“ (Bergengruen); daß an den weit vorgerückten Grenzpfählen des Begreifbaren gerade heute

wieder das Symbol aufsteht, voll der Verheißung des Unbegreiflichen, und daß es recht gibt dem Unstillbaren in uns, das hofft und glaubt und weiß: es gibt im Sein der Dinge noch eine andere Region als jene, die der kühn vorstoßende Verstand kraft göttlichen Auftrags (vgl. Gen 1, 26–30) zu durchdringen mächtig ist; es gibt noch ein anderes Wissen um die Kreatur, neben und über dem selbsterrungenen ein gottgeschenktes Einsehen in den Kosmos; es gibt noch andere Räume und Reiche der Wirklichkeit als jene, die sich dem welterobernden Geist ergeben. Auf der Schwelle zu ihnen erhebt sich das Symbol.

An diesem Punkt der Welt-Anschauung hat nun, wie gesagt, ein Forschen anderer Art mit neuer Begier und Begeisterung eingesetzt. Mit vielen Schlüsseln hat man schon probiert, die Tür zum geheimnisvollen Bereich des Symbolischen aufzuschließen und seinem Ursprung in der Welt auf den Grund zu gehen. Auch in diesem Buch wird ein Versuch gemacht. Wir wollen jenen ‚Schlüssel‘ zur Hand nehmen, den Gott selber uns angeboten hat; jenen, der allein die letzte Innerlichkeit der Schöpfung erschließt. In jedem Advent ruft die Kirche der Menschheit zu, daß da, wo Er aufschließt, nichts verschlossen bleibt, und da, wo Er verschließt, niemand zu öffnen Macht hat. Der Schlüssel ist Christus.

Noch jüngst hat Mircea Eliade an Hand der Gralssage gezeigt, wie im Grunde alles darauf ankommt, die Kernfrage zu stellen². „Wo ist der Gral?“ fragt Parzival, und diese entscheidende Frage greift so erlösend in die Mitte der Wirklichkeit, daß sie genügt, um für den kranken König Amfortas und sein mit ihm hinsiechendes Reich das Heil zu finden. Die Frage nach dem Symbol von Christus her stellen, heißt in einem unvergleichlich tieferen Sinn als dem der alten Legende: fragen nach dem heiligen Gral im Herzen der Welt.

Denn wozu leugnen, daß es in beiden Bewegungen unserer Zeit – Naturforschung und Symbolforschung – zuinnerst um ein religiöses Problem geht? Was die letztere betrifft: nur religiöse Sicht entdeckt die ‚Botschaften‘, die ‚Chiffren‘, deren der Kosmos voll ist, nur sie erreicht das eigentlich Hintergründige der Dinge. Und die kosmische Forschung? Mitten in der Frage nach der Welt brennt, ob der Mensch es zugibt oder nicht, die Frage nach Gott; bohrt die uralte und immer von neuem erregende Frage, was Gott und Welt miteinander zu schaffen haben. Gott und Welt seien identisch,

sagten auf diese Frage von jeher alle pantheistischen Weltantworten; zwischen Gott und Welt bestehe eine brückenlose Kluft, eine Todeslinie, meinten ihrerseits die dualistisch-gnostischen Systeme; und der moderne materialistische Atheismus überbietet beide Extreme und proklamiert: es gibt überhaupt nur Welt und Natur, Gott existiert nicht.

Gott und Welt – und zwischen beiden der Mensch: seit je vom einen wie vom andern Pol angezogen, immer schwankend bemüht, das Gleichgewicht zu halten im Widerstreit der oft so unversöhnbar scheinenden Anziehungskräfte. Wer weiß denn, wieviel Ja zu Gott vielleicht verpanzert ist hinter dem lauten atheistischen Nein? Gerade der Eifer, mit dem man ihn loswerden will, bezeugt ja, wie ernst man Gott nimmt. Gott-los? Das ist erst, wen Gott loswerden will. Und das geht nicht so leicht, denn Gott selber hat es sich zu schwer gemacht. Er hat sich den Menschen zu viel kosten lassen. Der Kaufpreis hing am Kreuz, und das Band, mit dem sich Gott an den Menschen gebunden hat, ist sehr fest geworden im Blut seines Einzigen. Ein Erfahrener äußerte: „Was immer man auch sagt, unser Jahrhundert ist religiös – vielleicht religiöser als alle anderen... Nur hat es noch nicht den Gott gefunden, den es anbeten könnte³.“ Nietzsches erschütterndstes Gedicht endet im Schrei nach dem Totgesagten, den loswerden wollen Verzweiflung ist.

– Nein! Komm zurück,
Mit allen deinen Martern!
Zum Letzten aller Einsamen!
O komm zurück!
All meine Tränenbäche laufen
Zu dir den Lauf!
Und meine letzte Herzensflamme –
Dir glüht sie auf!
O komm zurück,
Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz!
Mein letztes – Glück!

Dazu, daß der Mensch ihn finde, diesen ‚unbekannten‘ Gott, gibt es in der Welt das Symbol. Gerade dazu steht es heute aus der Vergessenheit wieder auf mit seinem hehren Anspruch, „aus den beiden“ – Gott und Welt – „eins zu machen“, weil es wesenhaft

zu tun hat mit dem einzigen *Mitt-ler*, dem Gott-Menschen, der selber als leibhafter Bund Gott und Welt in sich zusammenbringt. Er allein, das personhafte Medium der Gemeinschaft von Gott und Kreatur, kann uns letzte Antwort geben auf die Frage, was Gott und Welt miteinander zu tun haben; denn nur Er, der im Schoße des Vaters ist, hat Kunde gebracht (Jo 1, 18). Weil er selber in seiner eigenen Person das Ursymbol ist, wie wir noch näher sehen werden, das Symbol aller Symbole, das Symbol schlechthin, darum auch ist nur er der passende Schlüssel zur Welt des Symbolischen. Nur von ihm aus begreift man letztlich, daß und warum und woher auch das Symbol in unserer Erfahrungswelt ‚Mitte‘ und ‚Band‘ ist zwischen Gott und Welt.

Was ist ein Symbol? Worterklärung

Was nämlich sagen wir eigentlich, wenn wir das Wort ‚Symbol‘ gebrauchen? Wir verwenden damit ein uns längst geläufiges griechisches Lehnwort, das Substantiv *symbolon*, das sich herleitet vom Verb *syballein* — ‚zusammenwerfen‘, ‚zusammenfügen‘, ‚zusammenflechten‘. Und zwar ist ursprünglich gemeint: etwas zusammenfügen, das von Haus aus zusammengehört und zusammen ein Ganzes bildet. Daß zwei Ströme ineinanderfließen, zwei Wege sich einen, zwei Hände sich ineinanderlegen, die Lider des einen Auges, die Lippen des einen Mundes sich schließen, daß eine Fuge, eine Naht zwei Teile eines Ganzen zusammenfügt, diese und ähnliche Vorgänge bezeichneten die Alten durch das Verb *syballein* oder das Substantiv *symbolé*. Derselbe Grundsinn einer Synthese, eines Zusammen-wurfs, Zusammen-falls steckt auch in dem Wort *symbolon*. Immer geht es da um ein Einswerden und Einssein aus Zweien, um ein Zusammenfügen zweier Elemente, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen und also wesentlich zusammengehören.

Anschaulich zeigt sich das am Beispiel der sogenannten *tessera hospitalis*, des Symbols im Brauchtum antiker Gastlichkeit. Es war im Altertum üblich, daß der Hausvater, wenn etwa sein Sohn auf Reisen ging, ein Stäbchen oder Täfelchen, einen Würfel, Ring oder Krug entzweibrach, dem Sohn die eine Hälfte mitgab und die andere an den Gastfreund vorausschickte. Kam nun der Erwartete an und

konnte er sich als solcher ausweisen durch das Bruch-Stück, das sich an der Bruchstelle genau mit der anderen Hälfte zusammenfügte, so war das Ganze wieder da, das Symbol erbracht und der Fremde als gemeldeter Gast bestätigt. Das Symbolon öffnete ihm die Tür des gastlichen Hauses.

Nicht nur im Gesellschaftsleben und Gastrecht der Antike, auch in Sage und Märchen kommt das Motiv vom zerbrochenen Erkennungszeichen häufig vor. Ein schönes Beispiel ist die Geschichte vom Bärenhäuter, der beim Abschied von seiner Braut einen Ring von seinem Finger nahm, ihn entzweibrach und der Liebsten die eine Hälfte gab, die andere für sich behielt. In ihre Hälfte schrieb er seinen Namen, in die seine den ihren, und er bat sie, ihr Stück gut aufzuheben. Als er, wie verabredet, nach drei Jahren wiederkehrte, nun aber nicht mehr zu erkennen war in seiner jetzigen schönen Gestalt, holte er den halben Ring hervor und warf ihn in einen Becher mit Wein, den er der Braut über den Tisch reichte. Sie nahm ihn an, aber als sie getrunken hatte und auf dem Grunde den halben Ring fand, schlug ihr Herz. Sie holte die andere Hälfte hervor, die sie an einem Bande um den Hals trug, hielt sie daran, und beide Teile paßten zueinander; der ganze Ring war wieder da. Da sagte der Fremde: „Ich bin dein verlobter Bräutigam, den du als Bärenhäuter gesehen hast; aber durch Gottes Gnade habe ich meine menschliche Gestalt wieder erhalten und bin rein geworden...“⁴

Ähnlich wird vom Frankenkönig Childerich erzählt, er habe nach seinem Sturz und der Verbannung aus dem Lande einen Vertrauten zurückgelassen, der das Volk wieder für ihn gewinnen sollte. Diesem Freund gab der König das eine Stück einer zerbrochenen Goldmünze als Erkennungszeichen mit; das andere behielt er selber. Als nach acht Jahren das Herz des Volkes umgestimmt war, sandte der Freund dem Verbannten seine Hälfte des Goldstücks entgegen als Zeichen dafür, daß er getrost in sein Land zurückkehren könne⁵.

Ob es nun wie hier die Hälfte oder das Bruch-Stück eines Ganzen, oder ob es das Abbild eines Urbildes ist, ein Bildabdruck, ein Pettschaftsbild, ein Wachsabdruck vom Prägebild (Stempel) eines Siegelringes, der -- mit dem Urbild zusammengefügt -- seinerseits wiederum das Ganze ergibt (all dies war ja für die Alten der konkrete Grundsinn von ‚Symbol‘), — immer verdeutlicht diese Zwei-Einheit einerseits das Ganzmachen des Zweigeteilten oder andererseits die

Zusammengehörigkeit von prägender und geprägter Form, von Urbild und Abbild. Wir brauchen das Übergreifen des Wortes Symbol auf die Bereiche von Handel und Diplomatie, Kriegs- und Rechtswesen und Wissenschaft nicht weiter zu verfolgen. Wesentlich ist nur die Feststellung, daß es auch hier immer noch um das gleiche geht: eine Beziehung schaffen, etwas zusammenbringen, in einfügen, eine Zusammengehörigkeit bestätigen, erweisen. So auch im religiösen Bereich des Mysterienwesens, wo sich die Eingeweihten am Symbolon als ihrem streng gehüteten Lösungs- oder Paßwort erkannten und auswiesen. Solche Symbola enthielten stets eine kernhafte, in knappe Formel gebrachte Zusammenfassung der Heilslehre, oder sie stellten die heilige Formel dar, die die kultische Handlung begleitete. Auch wir Christen nennen die im Glaubensbekenntnis gleichsam ‚zusammen-geballte‘ Glaubensüberlieferung unser ‚Symbol‘ – *symbolum fidei* –, das nach Leo dem Großen gilt als „des christlichen Glaubens reiner Quell“⁶. Symbolon heißt es mit gutem Recht, weil das Credo in seiner Ganzheit die geprägte Form des einen gemeinsamen Glaubens ist. Als dessen verbindliche Norm wird es dem Christen bei der Initiation in feierlichem liturgischem Akt überliefert, wird ihm tradiert in seiner durch göttliche Offenbarung vorgegebenen Einheit und Ganzheit. Nur der getaufte Christ kannte in frühkirchlicher Zeit diese Einweihungsformel, und nach dem alten Gesetz kultischer Arkandisziplin durfte er das Geheimnis dieser *traditio* nicht preisgeben.

Wenn wir nun also feststellen, der Kosmos trage den Charakter des Symbols, was sagen wir damit über ihn aus? Eben dies, daß er etwas Synthetisches ist, etwas Zusammengesetztes, Ineingefügtes, ein ‚Zusammen-Wurf‘ zweier Seinsebenen, die sich in ihm berühren und durchdringen; daß es in seiner konkreten Diesseitigkeit und seinen natürlichen Phänomenen tief auf dem Grunde noch ein Jenseitiges gibt, das unserer sinnlichen Erfahrung und rationalen Erschließung entrückt ist; daß alles Sichtbare, Hör- und Greifbare der Welt in Unsichtbares, Unhörbares, Ungreifbares hineinragt, in eine andere Dimension, einen anderen ‚Raum‘ des Seins. Wir sagen mit dem Wort ‚Symbol‘, daß die Dinge dieser Welt Bildcharakter haben, daß sie ein ihnen vorgegebenes und übergeordnetes Urbild ahnen lassen, daß sie Abdruck eines Prägenden, Abguß einer Vorform, Bruchstück einer anderen Wesenshälfte sind, mit der zusammen sie

erst zu sich selbst und ihrer Ganzheit kommen. Wir meinen damit, daß das natürliche Geheimnis der Schöpfung überhöht ist von einem über-natürlichen Mysterium der Schöpfung, daß jede Kreatur *biface par structure* ist⁷, ein Ding mit einem ‚Doppelgesicht‘, einem diesseitigen und einem jenseitigen; sichtbare Entsprechung, ja ‚Übertragung‘ (Claudel) eines Unsichtbaren, einer die Natur von innen her durchwaltenden und gestaltenden höheren Formkraft. Die Schöpfung ist ein von innen und außen beschriebenes Buch. Zusammen mit ihrem Außen west ein Innen der Dinge, jenseits des Augenscheins gibt es das Ewige in der Welt. So macht schon der Wortsinn, der bloße Name ‚Symbol‘, das Eigentümliche symbolischer Weltsicht anschaulich: das Zusammensehen und Zusammenbringen des ganzen Seins.

Wie sollte dieser Gedanke nicht zünden in einer Generation, die sich – voll Angst? mit Hoffnung? – ringsum angesogen fühlt von der Bewegung eines unaufhaltsamen globalen ‚Zusammen-wurfs‘? In der heutigen Situation ist es geradezu erregend, aus dem bloßen Wort ‚Symbol‘ heraus eine Antwort zu hören, die ja sagt zum innersten, noch unbegriffenen Sinn solcher Geschichtsbewegung, ja sagt von diesseits und jenseits her; die aufdeckt, daß in und über solchem Zusammen-fall, wie die Menschheit ihn heute erleidet und zugleich mit allen technischen Künsten wie besessen vorantreibt, eine höhere ‚Zusammen-fügung‘ waltet, von ewigem Plan gelenkt. Gibt es wirklich eine nicht nur planetarische, sondern universale Übereinkunft alles Seienden, gibt es einen Weg zu ihr, einen Weg mitten durch die Schöpfung hindurch, nicht nur auf dem Netz der äußeren Haut, sondern in der Wesenstiefe? – Es gibt ihn. Um diesen Weg zu zeigen, ist das Symbol in der Welt.

⁷ Rech I

I
HEILSGESCHICHTLICHE BEGRÜNDUNG DES SYMBOLS

Der menschgewordene Gott als Ursymbol

Mit Recht ist der Versuch, das Symbol verständlich zu machen, oft von der Basis des Wortsinnes her gemacht worden. Die große Frage aber ist die, wo denn die Vorform, das Urbild, die hintergründige Realität zu suchen sei, der das Kosmische in seiner Bruchstückhaftigkeit und seinem Bildcharakter zugehört. Die Antwort auf diese Frage gab Gott uns selbst. „Immer steht am Anfang der Gott“⁶ – dieses ehrwürdige alte Axiom gilt auch hier.

Als der eine und dreieine Gott die Engelwelt, die Erde und das Menschengeschlecht erschuf, „da hatte er kein anderes Vorbild als sich selbst, . . . nicht etwa die Ideen, die Urbilder, welche die weltlichen Philosophen erfunden haben. Vielmehr blickte der eine Gott, der Vater und Sohn in der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste, der in gleicher Weise die Schönheit beider ist, auf sich selbst“⁹. „Gott, der Eine und Dreifaltige, „der da IST, . . . der in sich IST, bei sich IST, aus sich IST, sich selbst zu eigen IST, sich selber alles IST“, – aus seiner wohlwollenden, in sich selber ruhenden Seligkeit ist „durch unseren Herrn Jesus Christus die ganze Schöpfung der himmlischen und unsichtbaren, der geistigen und der körperlichen Kreaturen hervorgegangen“, bezeugt Hilarius¹⁰. Wie der Sohn vom Vater ausgeht dadurch, daß dieser einzig auf sich selber schaut, so geht in analoger Weise – nicht gezeugt, sondern geschaffen – auch die Schöpfung aus dem gleichen Blick Gottes auf sich selbst hervor, der in unendlicher Liebe als sein vollkommenes Wesensbild den Sohn umfängt – und in ihm von Ewigkeit her auch schon das All des geistigen ebenso wie des stofflichen Kosmos.

Es gibt also das Bild, das Symbol in der Welt nur darum, weil es zuerst und vor allem das Bild gibt in Gott selbst. Dieses *Bild in Gott*, von dem her allein das Geheimnis des Symbols letztlich durchlichtet wird, ist der Sohn im Schoße der Trinität, der dem Vater vollkommener „Abglanz seiner Herrlichkeit und Prägebild seines Wesens“ ist (Hebr 1, 3). Der Sohn und Logos des Vaters aber „ist Fleisch geworden und zeltete unter uns“ (Jo 1, 14); und somit hat

Gott selbst in diesem Menschgewordenen das *Ursymbol* in die Welt hineingestellt. „Er war im Kosmos“, sagt Johannes (1, 10) von ihm. Der Gottlogos hat sich mit einem menschlichen Leib und einer menschlichen Seele in die Welt eingesenkt, mit seiner Inkarnation begann „die Invasion des wesenhaften göttlichen Lebens“ (Pfleger) in das All. Nur von diesem Geschehen her ist es letztlich zu erklären, daß es in der Welt das Phänomen ‚Symbol‘ gibt.

Die Anfänge der Schrift des Alten wie des Neuen Bundes bezeugen das in deutlicher Übereinstimmung. „Im Urbeginn schuf Gott den Himmel und die Erde“ (Gen 1, 1) – so das erste Wort der Genesis; in der ersten Aussage des Johannesprologs wird es wieder heraufgeholt und weitergeführt: „Im Urbeginn war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos . . . Alles wurde durch Ihn, und ohne Ihn wurde nicht eins, das geworden ist“¹¹. Das ist die Übereinkunft der Offenbarung beider Bünde über den Kosmos: Er ist Gottes Werk, die *creatura* wurde ins Sein gerufen durch den *Creator*. Gott ist der Schöpfer alles Gewordenen, aber er ist es ‚durch IHN‘, seinen Eingeborenen. *Bere’sit, en archê, in principio* – dieser gleichlautende Anfang der Genesis und des vierten Evangeliums ist bedeutsam. Daß Johannes sein Evangelium mit demselben Wort beginnt, mit dem die Genesis anhebt, läßt aufhorchen. Hier ist mehr als ‚Anfang‘ im zeitlichen Sinn; die *archê*, das *principium* ist das Lebensprinzip schlechthin, der Ur-Grund des in Gott unerschöpflich quellenden Lebens. Der aber ist zunächst der Vater – und aus der Fülle des Vaters der ihm gleichwesentliche Sohn, in dem es dem Vater gefiel, das All zu schaffen. Johannes ist also der neutestamentliche Exeget jenes ersten Satzes der Genesis und verkündet in seinem Prolog „die gewaltig handelnde Person des ersten Verses der Genesis“¹², den Sohn des Vaters. *In principio* hat Gott die Welt erschaffen, heißt: „In Christus hat Gott sie geschaffen“, sagt Ambrosius¹³. In Ihm hat Gott sich zum *Creator* gemacht; denn „was je geschaffen wurde, war in Ihm Leben“ (Jo 1, 4), wie die älteste und von den vornizänischen Vätern bevorzugte Lesart lautet. *In principio* schuf Gott, das will sagen: „Im väterlichen Urgrund, in seinem Plan und Logos nämlich schuf ER; denn in ihm und durch ihn wurde das All geschaffen“¹⁴. Er war dem weltbauenden Vater Idee, Plan und Modell; Er war im trinitarischen Lebensgrund seit je das vollkommene Urbild des Kosmos, der vor aller Zeit in ihm ‚Leben war‘.

Es besteht also von Ewigkeit her ein tiefer Bund zwischen Gott und Kosmos, und als Ur-Kunde dieser Bundesschließung vernahmen wir bereits das Wort des Johannesprologs: „Das Wort ist Fleisch geworden.“ Dieses unfaßliche Wort bezeugt es ja, daß Gottes Beziehung zur Kreatur in der Menschwerdung seines Eingeborenen zu einem Bund so wesenhafter Liebe geworden ist, daß wir sie nur ermessen können an der Agape des Vaters zu seinem Sohn im Schoß der Trinität. Wie der Vater in der „Dreifaltigkeit der Zeugende ist, so ist es ihm ‚nach außen hin‘ eigentümlich, Schöpfer zu sein. Im Sohn, mit dem er den Geistodem haucht, erzeugt er „eine vollkommene Übereinstimmung mit sich selbst“. In Analogie zu ihr schafft er in den Dingen eine abbildende Ähnlichkeit mit sich selbst¹⁵. Angelus Silesius sagt es so einfältig:

Ich weiß Gott's Konterfei, er hat sich abgebild't
In seinen Kreaturn, wo du's erkennen wilt.

Die gleiche Liebe also, die Gott nach innen hin zum Vater macht, sie läßt ihn — in voller Freiheit — nach außen hin zum Schöpfer werden. Und was ihn bewegt, sich mit der Zartheit eines Vaters auch über die niedrigste Schöpfung, über den Wurm im Staube, zu beugen, ist der Blick auf den Geliebten (Eph 1, 6), der als Menschgewordener in ihm und zugleich in der Schöpfung west, „Erstgeborener aller Kreatur“ (Kol 1, 15), der Erstling des Alls, der allein dessen Sinn und alles Weltgeschehen in sich zusammenfaßt. *Sein* Antlitz allein sucht der Vater, indem er — wie uns die Väter sagten — auf sich selber schaut; und wie im Kreis der göttlichen Drei, so wollte er auch im Werk seiner Schöpfung überall nur *seinem* Konterfei begegnen. Aber auch wir Menschen sollen in den Geschöpfen das nämliche Bild entdecken, indem wir in den Dingen Christus und durch ihn den Vater sehen.

Dies also begründet letztlich den symbolischen Charakter der Schöpfung: Der gesamte Weltentwurf ruhte ewig im Logos-Christus und entfaltete sich in der Zeit aus ihm. „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Kreatur; denn in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare... Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor allem, und alles hat durch ihn Bestand“ (Kol 1, 15–17). Von ihm also kommt alles her, was sich in der

Schöpfung als echtes Symbol erweist. Er ist das ‚Ebenbild‘ und ‚Gleichbild‘, die vollendete *eikón* des unsichtbaren Vaters. Und Bild dieses Ur-Bildes, vielgestaltiges Symbol dieses Ur-Symbols zu sein, das ist die Würde und das Geheimnis des Kosmos.

Bild, drin das Bild entsprang,
Dir wird's zum Lobgesang,
Dir gilt's allein...¹⁶

‚Bild, drin das Bild entsprang‘ — das ist der Gottmensch als Urgrund und Schatzkammer aller Symbole; der Gesamtentwurf der ganzen kosmischen Bilderfülle, in dem das geheimnisvolle Alphabet der Kreaturen zusammengeballt ist. Er selber nennt sich ja das Alpha und Omega, das heißt Anfang und Ende, die allumgreifende Ganzheit dieses Alphabets kosmischer Glyphen und Chiffren. ‚Dir wird's zum Lobgesang‘ — das ist die große universale Liturgie alles aus Ihm Gewordenen. ‚Dir gilt's allein‘ — das meint jenes Auf-Ihn-hin-Geschaffensein der Wesen, von dem Paulus spricht. Nur auf den Menschensohn hin wurde die Schöpfung ins Sein gerufen, und wir kommen noch darauf zurück, wie der ganze schier unendliche Werdegang des Alls und der Erde gleichsam das Kreißen der ‚Mutter‘ Materie bedeutet, die in ungezählten Bildern das Konterfei ihres Schöpfers und Erlösers aus sich gebären sollte, bis sie ihm endlich in der ewig gesetzten Stunde den menschlichen Leib bereiten durfte. Das klingt schon an bei Ephräm dem Syrer:

Viele Schoße gebaren den Eingeborenen.
Es gebar ihn der Mutterleib in Wehen,
und auch die Schöpfung gebar ihn — in Symbolen.¹⁷

Gottes Liebe wollte es, daß auch die Schöpfung seinem Logos Mutter werden sollte. In Jahrmilliarden sind seine Symbole in ihrem Schoß gereift, hat sie Zug um Zug seines Bildes vorgeformt, bis er selber aus ihr Fleisch annahm. „Dazu mußten ja die Lebewesen seit dem dritten Schöpfungstag geboren werden, sich ernähren und sterben, weil *er* einmal als Kind unter uns in der letzten Stunde erscheinen, uns sein Fleisch und Blut zur Nahrung schenken und am Kreuz sein Leben für uns dahingeben sollte, jenem Kreuz, das seit dem Grauen des vorzeitlichen Chaos die dreidimensionale

Struktur des werdenden Himmels bestimmt hat. Nur aus diesem Grunde dürfen wir auch sagen, daß aus diesem ‚Menschenkinde‘ der Makrokosmos lebt und stirbt, wie er aus ihm auch einmal auf-erstehen wird als der ‚Neue Himmel‘ und die ‚Neue Erde‘¹⁸.

Aber greifen wir nicht voraus! Es wird sich noch zeigen, in welch umfassendem Sinn Christus uns aufgeleuchtet ist als das wahre ‚Bild der Fülle‘¹⁹. Grundlegend jedenfalls für das Aufbrechen dieser Fülle und ihren Erguß in die Welt hinein ist das in Gott ewig gegenwärtige Mysterium der Menschwerdung seines Sohnes. Kraft der hypostatischen Union ist der Emmanuel in seiner echten menschlichen Natur das Ursymbol schlechthin, das reale und vollkommene Symbol des unsichtbaren Vaters: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Jo 14, 9). Hier ist vollendete Identität von Bild und Wirklichkeit, die Wesenseinheit von göttlichem Urbild und menschlichem Abbild in der unvermischten und ungeteilten Ganzheit einer Person: das *symbolum symbolorum*. Nur von diesem höchsten und entscheidenden Ursymbol her erklärt sich die Schöpfung in ihrem rätselvollen Symbolcharakter; ist sie doch in und aus diesem Bild der Fülle, diesem ihrem personalen Vor-Bild und „Hochbild“ (Biser) geschaffen. „Der vielen Abbilder Urbild ist der Logos, der bei Gott ist“, sagt Origenes²⁰; der Logos aber, der in der Trinität nie getrennt war vom Mysterium seiner Fleischwerdung und seiner Heilstat; der also dem liebenden Blick des Vaters in sich ewig darbot *la nostra effigie* (Dante) — ‚unser Bild‘, des Menschen Antlitz und Gestalt — und in diesem Menschenbild zugleich die gesammelte Herrlichkeit des Alls.

Von solcher im menschgewordenen Logos wurzelnden Theologie des Symbols her gesehen, besteht wahrlich zu Recht auch Bachofens Einsicht: „Im Anfang war das Bild“²¹. Und es ergibt sich daraus von selbst, daß Geheimnis und Würde der Schöpfung in ihrem Bildsein, ihrem Symbolgepräge ruhen. So war sie ewig von Gott ersehen, weil er sie in seinem Sohn und Ebenbild ersehen und geschaffen hat. Und wenn der in Gott präexistente Gott-Mensch, der *Christus aeternus* (Ambrosius), ihr Entwurf und Modell war, wie kann es anders sein, als daß „alles geschaffen wurde zum Typos und Symbol Christi“²²? Daß alles, wie es von jeher in ihm Leben war, nun auch als konkret Gewordenes „seinen Abdruck, den Glanz seines Bildes“ in sich trägt²³? Die Züge seines Bildners und Inbildes Christus, der dem Vater vom Urbeginn her Beistand und

Vollstrecker war in seinem Plan und Werk! Odo Casel sagt: „Auf ihn, der schon vor Grundlegung der Welt in der Agape des Vaters war, geht die ganze Schöpfung zurück. In ihm, dem ewig geliebten und vorausgewählten gottmenschlichen Sohn, ist das All erschaffen“²⁴. Das ist älteste christliche Tradition.

Darum entspringt aber auch die Weltgeburt letztlich jenem „Einverständnis in spontanem, persönlichem und freudigem Wohlgefallen, das zwischen Vater und Sohn bestand hinsichtlich der Inkarnation“²⁵. Denn die Liebe, die den Vater zum Schöpfer macht im Blick auf den Sohn, ist gleichbedeutend mit einer unausdenklichen Freude an diesem Bild seiner Fülle. Das gerade meint ja die Schrift, wenn sie vom Spiel der göttlichen *Weisheit* vor dem Antlitz des Schöpfers spricht, die als sein ‚Liebling‘ und seine ‚Wonne‘ dabei war, als er den Himmel baute und die Wölbung abmaß über den Wassern der Flut, als er in der Höhe die Wolken ballte und die Quellen der Tiefe anschwellen ließ, als er dem Meer seine Schranken setzte und die Säulen der Erde festigte (vgl. Spr 8, 27–31). Denn wer anders ist diese ungeschaffene und zugleich geschaffene Weisheit als der *Christus aeternus*? Er, den schon die Heiden geahnt haben in ihren Mythen vom welterschaffenden göttlichen Kind und den fromme Künstler des Mittelalters darstellten als den mit der Weltkugel spielenden kindlichen Schöpferlogos! Spiel und Allmacht, Kind und Pantokrator in unfaßlichem Zugleich! Er also ist jene sich ergötzende Weisheit, die nach einem Wort Claudels sich im Urbeginn über den werdenden Elementen ‚die Zeit vertrieb‘ und die lustigen Spielzeuge der Kreatur ‚zu ihrer Zerstreuung‘ modelte²⁶. „Ja, der erhabene Logos, er spielt“, sagt Gregor von Nazianz. „Mit buntesten Bildern schmückt er, wie’s ihm gefällt, auf jegliche Weise den Kosmos“²⁷. So wird die Schöpfung: aus dem göttlichen Spiel, dem Zusammenspiel der hochheiligen Drei, aus dem Tanz der Logos-Weisheit in unendlicher schöpferischer Freude vor dem Angesicht des Vaters: „Sein Entzücken war ich Tag für Tag, ich tanzte vor ihm zu aller Zeit, ich tanzte auf seinem Erdkreis“²⁸. Und also wollte das Frohlocken des Vaters über diese seine ‚mitmodelnde‘ und ‚mitmalende‘ Weisheit auch das All umfassen, dem sie ihre Gedanken einhauchte und ihre Züge einprägte, indem sie in schöpferischer Anmut „das Vorspiel ihrer Inkarnation aufführte — *praelusit suae incarnationi*“²⁹. Nur darum hat Gott sein Werk ‚so sehr geliebt‘: denn in der Schöpfung formte sich ja Zug um Zug das

großen Moselaners war. Denn die Einheit, wie sie Gottes Wesen ausmacht, ist nicht monoton, nicht eine der spannungsreichen Vielheit entgegengesetzte, sondern die herrliche Symphonie und Harmonie selbst der geschöpflichen Dissonanzen, die alles in sich begreifende unendliche Ein-falt.

Diese dreieine Unerschöpflichkeit also hat durch den Logos und Gott-Menschen das ‚Bild ihrer Fülle‘ in das Nichts hinein entfaltet; durch ihn, der auch als Menschensohn gleichen Wesens mit dem Vater und Geist und darum die konkrete Einfaltung (*complicatio*) aller geschöpflichen Möglichkeiten ist; der als lebendige Brücke und leibhafter Bund zwischen dem transzendenten Gott und der Schöpfung steht, damit sie, die aus Christus und durch ihn und auf ihn hin geworden ist, auch durch ihn wieder in ihren Ursprung heimgetragen werde³⁵.

So durchlichtet sich mehr und mehr das Geheimnis des Symbols. „Wie kommt es, daß du anderes als dich selbst erschaffst?“ fragt Nicolaus Cusanus. Und er gibt seiner Frage die Antwort: „Du scheinst nämlich dich selbst zu erschaffen, so wie du dich selber siehst.“ Wahrlich, Gott ist „die Gestalt aller Gestalten“³⁶. Indem er sich im Wunder der Inkarnation einen Leib schuf, hat er gleichsam sich selbst ‚geschaffen‘, sich selbst als das konkrete Ursymbol verleiblicht, und so ist auch die Schöpfung als die Ausfaltung dieses Ursymbols nichts anderes als die Fortführung jener ‚Erschaffung seiner selbst‘. Auch für Nikolaus von Kues gibt es kein in sich stehendes Reich der Ideen, sondern die ganze kosmische ‚Vorbildvielfalt‘ ruht in Gott selbst und bricht im konkreten Schöpfungswerk, wie wir schon eingangs von anderen Vätern hörten, hervor: aus seinem Blick auf sich selbst und damit auf den Sohn. Und dieser Blick voll Liebe geht durch den Sohn auf die Kreatur und schenkt ihr das Leben. „Da gôt die créature anesihet“, sagt Meister Eckhart, „da gibet er ir ir wesen; da diu créature got anesihet, da nimet si ir wesen“³⁷. Das aber heißt, sie empfängt tief in ihren Wesensgrund hinein das ewige Inbild, die Züge Christi und seiner Mysterien; sie wird zum Symbol. Das hat unvergleichlich schon Ephräm der Syrer gesagt: „Wohin deine Augen schweifen, überall erscheint sein Symbol . . . Durch ihn wurden alle Kreaturen geschaffen, und als er den Erdkreis gründete, da hat er den Geschöpfen seine Mysterien eingeformt. Das Erdenrund sah ihn an, und so empfing es seine Bilder, die er ihm ein-bildete, und erschien im Schmuck ihrer Schönheit.

Überquellend brachen die göttlichen Symbole hervor und ergossen die Mysterien in alle Teile der Welt“³⁸.

Selbstbezeugung Christi im Symbol

Gerade das bestätigt uns im Neuen Testament der Mund des Herrn selber. Nach allem Gesagten ist es selbstverständlich, daß der Gott-Mensch sich von den Evangelien bis in die Apokalypse hinein so eindringlich mit Symbolnamen benennt und durch solche benennen läßt. Es ist sehr aufschlußreich, unter diesem Gesichtspunkt einmal die Reihe der EGO-EIMI-Aussagen im Munde Jesu zu verfolgen. Denn da zeigt sich ja gerade dies Eigentümliche, daß der nämliche Gott, der sich im Alten Bund geoffenbart hatte als der schlechthin Seiende, der ICH BIN und der ICH BIN DER ICH BIN (vgl. Ex 3, 14. 6; Is 43, 11), nun dieses verschlossen unnahbare ICH BIN im Mund seines fleischgewordenen Logos auftut und den unaussprechlichen Namen seines Wesens aufleuchten, aufblühen läßt in einer Vielfalt von Symbolnamen:

ICH BIN das Brot des Lebens (Jo 6, 35. 48),

ICH BIN das lebendige Brot (Jo 6, 51),

ICH BIN das Licht der Welt (Jo 8, 12),

ICH BIN die Tür (Jo 10, 7. 9),

ICH BIN der gute Hirt (Jo 10, 11. 14),

ICH BIN der Weg (Jo 14, 6),

ICH BIN der wahre Weinstock (Jo 15, 1. 5),

ICH BIN die Wurzel . . . und der glänzende Morgenstern

(Offb 5, 5; 22, 16).

„ICH BIN ES — fürchtet euch nicht!“ (Mt 14, 27; Mk 6, 50; Jo 6, 20). So kommt nun als Menschensohn der nämliche Gott auf den Menschen zu, der einst aus dem brennenden Dornbusch dem Moses wehrte hatte, ihm nahezutreten, der ihm geboten hatte, die Schuhe von den Füßen zu lösen auf dem Boden der heiligen furchterregenden Gottesgegenwart, und der ihm sein Angesicht zu schauen versagt hatte (vgl. Ex 33, 18 ff). Nun zeigt und neigt sich dem Menschen das verborgene göttliche Angesicht im milden und men-

schenfreundlichen Antlitz ‚unseres Gebilds‘. Fürchtet euch nicht, ICH BIN die Fülle alles dessen, was euch vertraut ist, die Wirklichkeit aller tröstlichen Bilder eurer heimischen Welt. Ja, wir werden noch sehen, wie sehr dieser fleischgewordene Gott nach dem Ratschluß seiner erbarmenden Liebe selber des Symbols geradezu ‚bedürftig‘ ist, um uns bis in die innerste Existenz hinein aufzuleuchten als:

ICH BIN der Urgrund und das Ende, . . . der IST und der WAR
und der KOMMENDE (Offb 1, 8),
ICH BIN der Erste und der Letzte (Offb 1, 17; 22, 13),
ICH BIN das α und das ω (Offb 1, 8; 22, 13),
ICH BIN die Auferstehung und das Leben (Jo 11, 25),
ICH BIN bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions
(Mt 28, 20),
ICH BIN im Vater – und ihr in mir und ich in euch (Jo 14, 20).

Und doch wäre der so Sprechende nie mächtig gewesen, alle genannten und darin mitgenannten Namen in seine ICH BIN-Aussagen hineinzubinden, wäre er nicht in wunderbarem Zusammenfall

ICH BIN Jesus von Nazareth (Jo 18, 5, 6, 8; Apg 22, 8; 26, 15),
und

ICH BIN der Sohn Gottes (vgl. Lk 22, 70; Mk 14, 62),
der als Menschensohn für dieses entscheidende Selbstzeugnis in den Tod geht, ja der überhaupt erst nach seinem Tode im Mysterium des EGO SUM erkennbar wird (vgl. Jo 8, 28; 13, 19).

Man versteht nun besser ein geheimnisvolles, außerhalb der Evangelien überliefertes Logion Jesu, das von der Theologie des Symbols her gesehen durchaus als ein echtes Herrenwort gelten könnte. „Jesus sprach: ICH BIN das Licht, das über allem ist. ICH BIN das All. Das All ist aus mir hervorgegangen, und das All ist zu mir gelangt³⁹.“ Dieses unbekanntes Wort steht auf der Linie jener ICH-BIN-Aussagen, die Selbstbezeugungen Christi im Symbol enthalten. Ja, es besagt – so gesehen – nichts anderes, als daß der Menschensohn sich selbst bestätigt als das universale Alphabet der Symbole, als das Urbild nicht nur einzelner kosmischer Bilder, sondern des ganzen Weltalls; daß er sich offenbart als der nämliche, von dem Paulus und Johannes bezeugen, aus ihm und in ihm und auf ihn hin sei das All geschaffen – als Urgrund und Endziel seiner Schöpfung und das in Gott wesende EGO EIMI aller Ge-

schöpfe. „ER ist das All“, sagt in diesem Sinne auch Meliton von Sardes in der ältesten christlichen Osterhomilie⁴⁰, und nach Ambrosius ist Christus „die Summe des Universums“ – *summa universitatis*⁴¹.

Man vergegenwärtige sich nur, was Nikolaus von Kues über dieses urgründige Geheimnis alles echten Symbols äußert; er erläutert es am Beispiel von Baum und Samenkorn: „So ist der Baum in dir, mein Gott, du selbst, mein Gott, und in dir ist er Wahrheit und Urbild seiner selbst. Du, o Gott, bist also die Wirklichkeit und das Urbild sowohl des Baumes wie des Samens⁴².“ Im gleichen Sinn ist zu verstehen, was Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann von der Rose sagt:

Die Rose, die allhier dein irdisch Auge sieht,
die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht.

Gott, der Logos des Vaters, der menschengewordene Sohn, ist die Urwirklichkeit des Alls und das Urbild, in das hinein wir blicken müssen, um die Welt als Symbol und das Symbol in der Welt zu begreifen. Erst in ihm kommt es zu seinem eigentlichen Selbst; denn was es als Abbild verkörpert, west in Ihm als Er selbst – EGO SUM. Gerade das tun ja die ICH-BIN-Aussagen des Herrn überzeugend dar. Und er deutet auf diesen Ernst seiner Selbstbezeugung im Symbol noch nachdrücklich hin, wenn er ihr durch den Evangelisten Johannes dreimal das Attribut *alethinós* beifügen läßt (Jo 1, 9; 6, 32; 15, 1). Dieses Beiwort ‚wahr‘, ‚wirklich‘, ‚echt‘ gilt nicht nur für die drei hier genannten Bildworte – Licht, Brot und Weinstock –, sondern für das Christussymbol schlechthin, wie es in diesem Buch in einer Anzahl von Themen zur Darstellung kommen soll; das Beiwort besagt aber, daß das Symbol etwas Wesentliches mit Christus zu tun hat, daß Er seine volle Wirklichkeit ist, von der das geschöpfliche Abbild nur etwas spiegeln oder abschatten darf. In seinem Grundsinn meint das griechische *alethinós* das ‚Nicht-verborgene⁴³. Nur Christus ist die ganze Offenbarung dessen, was die Symbole in Gott und von Gott her sind, da ein jedes in Ihm Er selber ist. Nur von ihm her empfangen sie volles Licht, und nur in ihm kommen sie zur Erfüllung. Sie zeigen aber auch, wie der Logos, der in seiner unveränderlichen Sohneswürde verbleibt, aus Liebe zu uns die Veränderlichkeit nicht nur unserer menschlichen Natur,

sondern auch der Bilder und Symbole angezogen hat, „die Farben, die Gleichnisbilder, die Typen, den Wechsel von Erscheinung und Maß“⁴⁴, um den Menschenkindern alles in allem zu werden. Siehe — „seine Abbilder ruhen in den Kreaturen“⁴⁵. So viele Symbole — so viele Namen Christi, die den verborgenen Namen des dreieinen ICH BIN offenbaren: „Und deine Bilder stehn vor dir wie Namen“ (Rilke).

Das gilt nicht nur für jene, von denen der Herr mit einem ausdrücklichen ICH BIN Besitz ergriffen hat oder durch die er sich vom inspirierten Wort der Schrift bezeugen ließ, wie etwa Lamm oder Löwe. Schon die Bücher des Alten Testaments sind voll von dieser Christusgegenwart im Symbol. Im Neuen Bunde aber quillt das christusträchtige Geheimnis der Schöpfung über in all den Gleichnisreden des Herrn mit ihrer naturnahen Symbolsprache.

Um Verborgnes zu bedeuten,
sprach der Herr — entsinnt ihr euch? —
gern von Hirten, Ackersleuten,
Feigenbaum und Dorngesträuch,

von der Henne Flügelheben,
Stein und Schlange und Skorpion —
Ich der Weinstock, ihr die Reben,
und ich bin des Winzers Sohn.

Dem Gebornen quoll entgegen
warmer Tiergeruch im Stall,
und es stand an seinen Wegen
Lamm und Fisch allüberall.

Fische strömten in die Netze,
und das Senfkorn wurde groß.
In den Äckern lagen Schätze,
Perlen still im Muschelschoß.

Vor das Volk der Synagogen
hat er offne Flur gestellt,
Vögel unterm Himmelsbogen,
Lilien im Blütenfeld.

Eselsfüllen, Geistestaube,
Salz und Distel fehlen nicht.
Und mit feuchtem Erdenstaube
gab er Blinden das Gesicht.

Brunnen, Seen, Flüssen, Teichen
war er innig im Verein
und erhob zum höchsten Zeichen
unser Brot und unsern Wein.

Nichts, das aus der Erde Mitten
nicht sein rechtes Bild empfing!
Und von rechtem Holz geschnitten
war das Kreuz, daran er hing.

Am verlassnen Sarkophage
vor Marie von Magdala
früh am ersten Ostertage
stand er als ein Gärtner da.

Und zuletzt, den Erdengleisen
fast entrückter Pilgersmann,
sich den Jüngern zu erweisen
nahm er Fisch und Honig an.

Selig, selig, die da glauben,
selig, denn sie werden sehn.
Einst wird sich das Kreuz belauben
und die Schöpfung auferstehn.⁴⁶

So trägt der ganze Kosmos verborgen die Züge des Gottmenschen, durch alle Kreaturen hindurch scheint er als „das große Weltenantlitz“⁴⁷. Ein jedes seiner Geschöpfe ist Prägebild, Siegelabdruck, Spiegel dieses Weltenangesichts und dieser Gestalt aller Gestalten, die Ephräm der Syrer nennt den „Herrn der Symbole“, den „Schatz der Symbole“⁴⁸. Dieses geheime Christusgepräge der Schöpfung macht, daß wir überall einen Vorschein und Widerschein Christi entdecken und dem Herrn in allem Geschaffenen und Geschehenden begegnen können. Unserm ganzen Universum ist

eine wesenhafte Christus-Dimension eigen, das ganze kosmische Geschehen ist eingesenkt in die Wirklichkeit Christi⁴⁹. Als daher der Schöpfer des Alls in Menschengestalt über die Erde ging und in Gleichnissen zu den Menschenkindern sprach, da brauchte er nur von überall her diese Bruch-Stücke seines eigenen Bildes an sich zu ziehen:

Die zerstreuten Symbole sammeltest du aus dem Gesetz in
deine Schönheit
und schenktest die Bilder, die in deiner frohen Botschaft sind,
und die Kräfte und Zeichen aus dem Bereich der Natur.
Du mischtest sie wie Farben zu deinem Bild.
Du hast dich betrachtet und so dein eigen Bild gemalt,
o Bildner,
der auch seinen Vater in sich abbildete!
Beide seid ihr einer im andern abgebildet.⁵⁰

Das Symbol als Vorformung des Heilswerkes

Wenn also in diesem Buch einige Symbole ihre Botschaft von Christus vernehmen lassen, so sind dies nur wenige Exponenten aus der Fülle der kosmischen ‚Hieroglyphen‘. Ehe man das jeweils Eigene und Besondere dieser Bilder ins Auge faßt, muß man sich klar darüber werden, daß der Kosmos als Ganzes symbolisch angelegt ist, weil er in Christus und nach seinem Bilde geschaffen, weil der Gottmensch ihm als sein ewiges Inbild eingepreßt ist. Nach Anastasius dem Sinaiten verkündet das ganze Schöpfungswerk der sechs Tage die Inkarnation des Logos⁵¹. Aber nicht nur die Inkarnation. Das Inbild, das der Schöpfung vom Urgrund her informiert wurde, ist der Christus des in Gott ewig verborgenen ‚Mysteriums‘ (vgl. Eph 3, 9), der Menschgewordene, der durch Kreuzestod und Auferstehung zum Herrn und Haupt der erlösten Menschheit und zum allerfüllenden Pneuma werden sollte. Das ‚Es war sehr gut‘ des Anfangs blickte schon aus nach dem ‚Es ist vollbracht‘ in der Fülle der Zeit. Wenn also unsere Weltsicht und unser symbolisches Erkennen christusförmig sein muß, sofern es wirklich von der Offenbarung herkommt, dann heißt das: wir müssen das My-

sterium Christi in seinem vollen Umfang in den Kern unseres Weltbildes stellen⁵². So hat es der Apostel getan in jener großen christologischen Prädikation des Kolosserbriefes, die wir nun noch einmal in ihrer Weiterführung betrachten müssen: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Kreatur. Denn durch ihn ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare . . . Alles ist durch ihn und in ihm geschaffen. Und er ist vor allem, und alles besteht gemeinsam in ihm. Und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche: er, der der Urgrund (*arché*) ist, der Erstgeborene aus den Toten, damit er in allem den Vorrang habe. Denn es war wohlgefällig, daß in ihm die ganze Fülle wohne und alles durch ihn versöhnt werde, indem er Frieden stiftete durch das Blut seines Kreuzes“ (Kol 1, 15–20).

Diesen Christus sowohl des Schöpfungs- wie des Heilsmysteriums also hatte der Vater vor Augen, als er sein *Fiat lux* in die Finsternis des Chaos rief: diesen Erstling vor aller Kreatur ebenso wie aus den Toten, das eine kraft seiner Fleischwerdung, das andere kraft seines Kreuzes und seiner Auferstehung, durch die er nun in einem ganz neuen und weit tieferen Sinn Erstgeborener der Schöpfung – seiner neuen Schöpfung – werden sollte⁵³. Dies war schon das liebende und spontane Einvernehmen der göttlichen Drei, als die weltbauende Weisheit im Anbeginn vor dem Vater spielte. Der ‚spielende‘ Schöpfergott wollte aus erbarmender Liebe zu seinem Gebild leidend und sterbend werden „der in seiner Schöpfung keuchende Gott“ (Claudel). Darum sagt Ephräm der Syrer mit Recht: Ungezählte Symbole enthält die Schöpfung. „Der Schlüssel aber, der die Schatzkammer öffnet, ist die Passion des eingeborenen Sohnes⁵⁴.“ Der Christus des ganzen Heilsmysteriums, der Menschwerdung, des Pascha und der Parusie, ist jener ewige „Plan Gottes, der aller geschaffenen Analogie, ihr zugrunde liegend, vorausgeht“⁵⁵. Er letztlich ist erst die vollkommene Uridee des Alls und darum auch die alles durchformende Gestalt, der „Urgrund der Schöpfung“ (Offb 3, 14).

So wird das Symbolgeheimnis der Schöpfung noch um eine Unendlichkeit tiefer, wenn wir sie begreifen als Vorbildung des Christumysteriums. Das göttliche Amen zum Schöpfungswerk wird nicht schon in der Sabbatruhe des Weltmorgens, sondern am Abend der Zeit am Kreuz gesprochen, aus der Todesmüdigkeit des ‚in seiner Schöpfung keuchenden Gottes‘, im letzten Schrei des sterbenden

Erlösers: „Es ist vollbracht!“ Das freiwillige Opfer der sich entäußernden göttlichen Liebe ist von Ewigkeit her das Fundament des Alls. Die Welt ist erschaffen im Christus des Kreuzes, im Blick Gottes auf „das Lamm, das geschlachtet ist seit Grundlegung des Kosmos“ (Offb 13, 8). Alles, was Gott ewig gedacht und geplant hat, ist gesammelt in diesem einen Mysterium seines im Fleische geopfert und verherrlichten Sohnes; von diesem Ur-Bild kommen der Blick seiner Liebe und die schaffende Hand seiner Weisheit nicht los. Wie kann es anders sein, als daß alles Werk seiner Schöpfung jenes Mysterium Christi ‚beschreibt‘ und ‚präfiguriert‘, wie die Väter so gern sagen⁵⁶? Daß die Kreaturen alle in ihren „unzählbaren zarten Andersheiten“ und gerade auch in ihren „Leiden“⁵⁷ die Schätze österlicher Heilssymbolik freigeben, die der Schlüssel – die Passion des Herrn – erschließt? So reiften in der schier unendlichen Schwangerschaft des Weltstoffes die ‚Vorformungen‘ des Christusgeschehens:

.....

und im Geheimen war der Kelch gegossen,

.....

Und auch zum Kreuze nach den Prophetien
die Nägel waren schon zurechtgebogen
und vorgemünzt die dreißig Silberlinge –

O erste Weisheit, aus dir selbst erflossen,
verborgnes Wissen der erschaffnen Dinge!
Der Adel blieb. Die Schuld war vorverziehen.⁵⁸

Ist es also von Gottes Planen her nicht selbstverständlich, daß die werdende Welt heimlich die Signatur des Kreuzes Christi trägt – bis in ihre krönende Gestalt, den auf Christus hin geschaffenen Menschen, hinein? Dieses Kreuzes, das von allem Anfang her „am Weg, der zu den höchsten Gipfeln der Schöpfung führt, aufgerichtet war. Aber erst im wachsenden Licht der Offenbarung erschienen die Kreuzesarme, die vorher leer waren, mit Christus bekleidet“⁵⁹. Und wenn das allgegenwärtige Kreuz von Anfang an spürbar in das Sein der Kreaturen einschneidet – kann man dies alles sinnlos nennen, wenn man bedenkt, wie schicksalhaft das Weltgeschehen von jeher in das Christusgeschehen verflochten ist? Wurden doch die Wesen und Dinge in ihrer dienenden Hierarchie nur

dazu vorbereitet, „den kommenden Kyrios des Himmels und der Erde einmal zu empfangen, ihm seine Krippe zu bereiten und ihn zu bekleiden, ihn zu ernähren, ihm zu dienen und sich ihm zu schenken, sich ihm und mit ihm zu opfern“⁶⁰.

Ein urtümliches Ahnen vom Sinn dieser ganzen Kette von Toden und Hinopferungen im Natur- und Weltgeschehen zeigt sich in den sehr alten Schöpfungsmysterien gewisser nordamerikanischer Waldindianer. Nach der Stammesüberlieferung der Westalgonkin zum Beispiel, wie sie im Ritus der Neulebenshütte stets wieder in die Gegenwart gestellt wird, ‚opfern‘ sich die Tiere und bieten sich selbstlos an, damit aus ihrem Sterben die Erde wie auch die Mysterienhütte erstehen und ausgestaltet werden können⁶¹. Diese Einsicht entspricht einer tiefen Wahrheit im Naturgeschehen; denn das Wachsen und Gedeihen höherer Lebensformen setzt jeweils das Opfer und die dienende Hingabe der niederen voraus, wie es seinerseits auch diesen Verwandlung in höheres Sein und damit Erhöhung und Erfüllung schenkt. So steht für ganzheitliches Sehen, wie es gerade dem Symboldenken eigentümlich ist, letztlich ein erhabener Sinn hinter jenen oft so erschreckenden Vorgängen des ‚Sichauffressens‘ der Kreaturen; das Gesetz dieses Opfers zur Wandlung des Seins gilt bis hinauf in den Bereich des menschlichen Essens und Trinkens, die beide ja auch ein ‚Sterben‘ der niederen Kreatur fordern. All das gehört mit hinein in die symbolische Struktur der Schöpfung, die nur zu enträtseln ist, wenn man „den geopfert und hingegebenen Christus in den Urgrund der Welt rückt und aus ihm das gesamte Dasein und alle seine Schicksale herleitet“⁶². Denn nur der Erstgeborene vor aller Kreatur und Erstgeborene aus den Toten ist ja „im ewigen Ratschluß göttlicher Weisheit, der die Voraussicht des Sündenfalls und der Erlösung miteinschließt, der letzte vorbildliche Grund dafür, daß es überhaupt ein Geborenwerden und ein Sterben, ein Wachsen und ein Essen, ein Sichschenken und ein schmerzliches Kreuztragen... gibt und geben kann“⁶³. Alles, was sich davon in der Schöpfung findet, ist zutiefst Vorformung und Vorspiel seiner Geburt, seines Leidens, Sterbens und Auferstehens und dessen, was in den Mysterien seiner Kirche geschieht zur Wandlung unserer sterblichen Natur in ein vergöttlichtes Sein – damit aber auch zur Verklärung des ganzen Kosmos. Wie ein von seinem Thema leidenschaftlich besessener Künstler – diesem einzigen Thema, das es für die ewige Weisheit

durch die Aionen hin gibt — hat Gott von Anfang an seinen menschengewordenen, gekreuzigten und verherrlichten Eingeborenen der Schöpfung eingeformt, „damit du unvergänglich das große Inbild siehst“ (Bergengruen).

Unser König und der Sohn unseres Königs
 öffnete den Schatz
 und verteilte die königlichen Kostbarkeiten.
 Die beiden Welten gab er uns,
 die vergängliche und die bleibende.
 Und da noch größer war sein Erbarmen als sein Geschenk,
 hat der König den Königssohn genommen und uns gegeben,
 seinen Geliebten weggeschenkt.
 Er hat ihn sterben lassen und durch ihn uns erlöst.⁶⁴

Macht es nicht erschauern, wenn man zu sehen beginnt, wie sehr die Schöpfung in ihrem Bildsein geprägt ist durch innergöttliche Vorgänge? Seit je trägt sie das Mal der *passio*, und gerade durch dieses ihr geheimnisvolles Siegel weist sie zurück auf das tiefste Mysterium in der Trinität: das Sichausgießen des Vaters in den Sohn, des Sohnes in den Vater — beider im Heiligen Geist. Mysterium der Kenosis in Gott! Weil aber und wie der Vater sich ganz an den Sohn ver-gibt, wie der Sohn gleich dem Vater und dem von beiden ausgehenden Pneuma ganz Agape ist — „Gott ist die Liebe“ (1 Jo 4, 16) —, so ist auch das Geheimnis der Schöpfung Liebe. Alles Geschaffene ist Gottes Bild, ihm ähnlich, weil es aus seiner Selbstversenkung hervorgegangen ist; und es strebt zu ihm zurück, weil es nur in ihm zur Vollendung kommt. Wie der nach innen zeugende, ist auch der nach außen welterschaffende Gott in Sein und Werk der „sich vergebende Gott“, die schöpferische Allmacht, allein fähig, „sich selber zurückzunehmen, während sie hingibt“⁶⁵.

Erst von jenem dreifaltigen Urgeschehen her erklärt sich letztlich das dunkle Todesmotiv in schier jedem Symbol. Was sich für unsern kurzen Menschenverstand so leicht als ‚Unsinn‘ der Weltentwicklung und Geschichte ausgibt, hat abgründigen Sinn von Gott her, der die Schöpfung signiert hat als sein — in der Kenosis des Kreuzes vollendetes — „Lassens-Werk“⁶⁶; sie ist das Ausschwingen des unausdenklichen Wunders, daß in Christus Gott selber, „der In-Existente, . . . in die Existenz heraustritt“⁶⁷; daß der im zeugen-

den Sehen des Vaters ewig gegenwärtige ‚Sohn in Menschengestalt‘ heraustritt aus der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war (vgl. Jo 17, 5), Knechtsgestalt annimmt und sich gehorsam erniedrigt bis zum Tod am Kreuze (vgl. Phil 2, 6 ff).

Die frühe Menschheit hatte, wie schon gesagt, von diesem Urgeheimnis, das durch die Dinge hindurchscheint, noch ein intuitives Ahnen. Nach weit verbreiteter religiöser Vorstellung galt einst der Tod als in der jetzigen Welt nur deshalb vorhanden, „weil in einer vorzeitlichen Welt ein mythisches Wesen selbst sterben wollte . . . Mit anderen Worten, der Tod ist deswegen in der Zeit erschienen, weil er sein Urbild in einer mythischen Vor-Zeit besitzt“⁶⁸. Die Wahrheit dieser Ahnung heißt: Alles Sterben in der Schöpfung erklärt sich letzten Endes nur vom — in Gott ewig vorgegebenen — Kreuze Christi her. Von jenem allerletzten Grund, daß Vater und Sohn im heiligen Pneuma sich am Kreuz den Abgrund ihrer Liebe erweisen wollten.

Ihrer Liebe zueinander und zur Welt! Denn — wir können dies Unbegreifliche nie ergründen — die Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist umfängt von Ewigkeit zu Ewigkeit auch die Kreatur. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab“ (Jo 3, 16); für den Menschen, aber damit auch für das im Menschen zur Verklärung mitgerufene Universum.

Darum also, weil die Schöpfung das Ausschwingen jener sich entleerenden Liebesbewegung im Innersten der Dreifaltigkeit ist, trägt sie vom Ursprung her das Mal der Kenosis: der Liebe, die Selbsthingabe und Selbstverzicht ist und die der menschengewordene Sohn betätigt hat bis zur letzten Konsequenz — *eis télos* (Jo 13, 1). Es gehört aber wesentlich in diese Bewegung der sich selbst ‚zurücknehmenden‘ Hingabe hinein, daß der unverborgene Gott ein-geht in die *Verhüllung* durch sein eigenes Werk, daß er der *Verborgene* wird wie im Fleisch des ‚Knechtes Jesus‘ so auch in der Bilderwelt seiner Kreatur. Ephräm, die Zither des heiligen Geistes, singt davon:

Es erniedrigte sich der Preiswürdige in allen Bildern —
 und hungerte immer noch nach Erniedrigung . . .
 Er kleidete sich in Bilder zur Erniedrigung,
 stieg herab und zog das Kleid der Leiden an
 in Wirklichkeit.⁶⁹

Die im Schöpfungswerk vorgebildete Entäußerung des Sohnes vollendete sich leibhaftig-konkret, ja fast brutal im geschichtlichen Erlösungswerk. Das Ursymbol Christus trägt wesenhaft den ‚kenotischen‘ Zug des Verhüllend-Offenbarenden, der von ihm her der Symbolwelt aufgeprägt ist. „Allem Anschein nach unterscheidet sich ja Jesus von Nazareth in gar keiner Weise von seinen in Palästina lebenden Zeitgenossen. Scheinbar ist das Göttliche innerhalb der Geschichte gänzlich verhüllt; nichts ist da, was in Jesu Physiologie, Psychologie oder ‚Lebenskultur‘ das Selbstsein Gottvaters auch nur ahnen ließe; Jesus isst, er verdaut, er leidet Durst oder Hunger wie jeder andere Jude in Palästina auch. In Wirklichkeit jedoch ist dieses das Dasein Jesu ausmachende ‚geschichtliche Geschehen‘ eine vollendete ‚Gottesoffenbarung‘⁷⁰.“

Von da her gewinnt auch jenes geheimnisvolle Wort bei Lukas (2, 19) einen bezeichnenden Sinn, weil hier – durch das Verb *syμβάλλειν* selbst – zutage tritt, wie Maria, die Mutter des Herrn, im glaubenden Ringen ihres Herzens vordringt zum Durchschauen jenes dichtesten Symbols, das ihr eigenes Kind ist. „Maria behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen“, heißt es da; sie bewegte sie aber als „eine sie im Herzen Zusammen-werfende“ (*syμβάλλουσα*); so im Urtext, der hier das Partizip von *syμβάλλειν* setzt. Wilhelm Stählin sagt dazu: „Die Bewegung, die Maria in ihrem Herzen vollbringt, besteht darin, daß sie die unvereinbaren Dinge, die sie erlebt hatte, den ganzen ‚Widersinn‘ der Inkarnation, in ihrem Herzen zu der Einheit zusammenfügte, in der alle diese Dinge in dem Herzen und Ratschluß Gottes gewachsen waren. Sie vollzog das Symbol. Das ist der Ursinn dieses Wortes: also eine tief begründete Verbindung zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem damit bedeuteten Sinngehalt... Eben die vollgültige Zugehörigkeit zu den beiden Bereichen erfüllt das Wesen des Symbols⁷¹.“ Was hier in der Kindheit Jesu für Maria begann, vollendete sich unter dem Kreuz. Keiner mußte sich der Herausforderung, die im Entäußerungscharakter des gottmenschlichen Ursymbols beschlossen liegt, so leidvoll stellen wie die Mutter des Herrn; unter dem Galgen auf der Schädelstätte hat die Glaubensentscheidung für den gekreuzigten Sohn ihr wie ein Schwert das Herz durchbohrt.

So wird auch jener cusanische Gedanke der *coincidentia oppositorum* im Gekreuzigten noch um eine wesentliche Dimension ver-

tieft. Der Menschensohn ist leibhafter Zusammenfall der Gegensätze zunächst schon im ‚Zusammenwurf‘ seiner göttlichen und menschlichen Natur zu personaler Einheit, in der diese *opposita* ‚unzer-trennlich und doch nicht zusammenfließend‘, ‚ungetrennt und unvermischt‘ (Konzil von Chalcedon) verbunden sind. Noch tiefer aber stellt sich jenes Paradoxon dar in der Erniedrigung des Gekreuzigten. Das Ursymbol Christus ‚durchschauen‘, seinen unerhörten Widersinn glaubend mitvollziehen, heißt ja sagen auch zum *scandalum crucis*, zu diesem ‚Skandal‘ und dieser ‚Torheit‘, die wir Kreuz nennen.

Wenn wir Christus als Urbild und Inbild der Schöpfung erkennen, so ist es also nicht nur der inkarnierte Logos, sondern auch der Vollstrecker des blutigen Erlösungswerkes, den die Symbole künden. Auf ihre je eigene Weise lassen sie jenen Durchbruch und Umbruch schauen, der im Hinübergang des Herrn ein für allemal das Schicksal der Welt gewendet und die neue Schöpfung gesetzt hat. In vielen Vorformungen lassen sie das Pascha des Erlösers sichtbar werden als den dunklen Engpaß, den kritischen Wendepunkt, durch den wie Christus so auch der Christ hindurch, über den er mit dem ‚sterbenden Gott‘ hinaus muß, um dahin zu gelangen, wohin Er durch seinen Tod vorausgegangen ist. Auf ihre vielfältig originelle Weise wollen die Bilder der Schöpfung durchscheinen lassen, was die schaffende Weisheit ihnen eingeprägt hat vom Schicksal des Eingeborenen, der – er selber diese schöpferische Weisheit – nicht nur das Vorspiel seiner Inkarnation, sondern auch das seiner Passion und Erhöhung in den Kreaturen aufgeführt hat. Tiefer noch und voller also wird die Heilsbotschaft der Symbole durch den neuen Bund zwischen Christus und seiner Schöpfung, der gefügt wurde durch das österliche Geschehen; durch die Macht des Vaters, „die er in Christus ausgewirkt“ hat, indem er ihn von den Toten erweckte und ihn zu seiner Rechten im Himmel niedersetzte, über alle Fürstenkraft und Gewalt und Macht und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird, nicht nur in diesem Aion, sondern auch im kommenden. Und alles legte er unter seine Füße, und ihn gab er zum allüberragenden Haupt der Ekklesia, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der sich in allem und in allen zur Fülle entfaltet⁷².“

Es wird sich noch näher zeigen, wie entscheidend dieses weltwendende Ostergeschehen in den Kosmos eingreift und welche Konsequenzen es hat für das Symbol. Die Schöpfungsbilder altchrist-

licher Fresken und Mosaiken ebenso wie die heiligen Ikonen des Ostens stellen die großen Zusammenhänge vor Augen, wenn sie Christus als den Welterschöpfer mit Kreuzstab oder Kreuznimbus zeigen. Sie bezeugen damit, daß die Welt von Gott geplant und geschaffen ist im Herrn des Kreuzes und der Auferstehung, der sie in der eigenen österlichen Verwandlung insgeheim schon mitverwandelt und als verklärter Allherrscher neu in Besitz genommen hat. Schon kreist das göttliche Mysterium mit der Erde durch den Weltraum. Die Gegenwart Christi „tauft“ das ganze All⁷³. Das Auge des Glaubens sieht den Schöpfer und Erlöser so allgegenwärtig in die Dinge eingetaucht, daß „die Welt voll von Gott ist“ (Angela von Foligno). Indem der erniedrigte Jesus sterbend hinabstieg bis ins Herz der Erde (Mt 12, 40), diesen „Innerlichkeitsort des gesamten Weltwesens“ (Boros), hat er das All und die Erde, die Menschen, Wesen und Dinge dieser Erde auf eine noch intimere Weise an sich gezogen; der zum allerfüllenden Pneuma wurde, gab auch dem Symbolsein der Schöpfung sein Pleroma.

Diese unendliche Weite des Heilsgeschehens kommt in Sicht, wo immer die frühchristliche Überlieferung in der Struktur des Kosmos das *Kreuz* Christi durchscheinen sieht, „insofern es in die Gestalt des Kosmos von seinen Uranfängen an durch Gott selbst eingezeichnet wurde; mit anderen Worten, es ist das ganze räumliche All, das mit dem Todeszeichen des kommenden Gottmenschen vom Schöpfer vorbezeichnet oder ‚signiert‘ wurde“⁷⁴. Signiert mit diesem Zeichen, das die Heimholung der Welt in den väterlichen Urgrund bedeutet, Heimholung durch den nämlichen Sohn des Vaters und unseren Sohn, der sie auch ihren Ursprung aus Gott hat nehmen lassen; signiert mit dem Kreuz, an dem sich Christus erwiesen hat als das ‚Amen‘ des Vaters zur Welt! Denn er, der ganz an den Vater Hingebene, hat sich in dieser Hingabe zugleich vorbehaltlos verschenkt an sein Werk der Welterschöpfung und Weltrettung. So hat er selber uns das zum Vater heimführende Weltbejahren vorgelebt.

Man versteht nun besser, daß die Symbole auch den *Heilsweg* des Herrn so vielfältig darstellen. Wie der Sohn in der Trinität sein Dasein lebt in der ständigen Liebesbewegung des Ausgangs vom Vater und des Eingangs in den Vater, so ist sein Weltweg das Weiterschwingen dieser Urbewegung, Ausgang vom Vater und Wiederheimkehr, Abstieg in den Kosmos und Wiederaufstieg, um

die Schöpfung heimzutragen und in die Herrlichkeit des Ursprungs einzutauchen. Durch und mit Christus steht also das ganze Sein „in einer lautlosen Bewegung: des Ausgangs von Gott und der Rückkehr zu ihm; des Werdens aus Liebe und der Heimkehr in Liebe“. Der Menschensohn, die Kirche, der Christ nimmt in der Heimkehr zu Gott die Dinge mit⁷⁵. „Wie ein feuriges Geschöß“, heißt es in den Wahrsagungen der sieben Weisen, wird der Logos „durch die ganze Welt eilen, die Welt erjagen und dem Vater als Geschenk heimbringen“⁷⁶. In der Sprache des Symbols hat unser Dichter Novalis das nämliche dargestellt: wie die ganze Kreatur, die Menschheit und die Welt mit hineingenommen wird in jene Bewegung des vom Vater in den Kosmos ausgehenden und wieder heimkehrenden Sohnes:

Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt?
Herberg ist dir schon lang bestellt.
Verlangend sieht ein jedes dich
Und öffnet deinem Segen sich.

Geuß, Vater, ihn gewaltig aus,
Gib ihn aus deinem Arm heraus:

.....

Treib ihn von dir in unsern Arm,
Daß er von deinem Hauch noch warm;
In schweren Wolken sammle ihn,
Und laß ihn so herniederziehn.

In kühlen Strömen send ihn her,
In Feuerflammen lodre er,
In Luft und Öl, in Klang und Tau
Durchdring' er unsrer Erde Bau.

.....

Die Erde regt sich, grünt und lebt,
Des Geistes voll ein jedes strebt,
Den Heiland lieblich zu empfahn,
Und beut die vollen Brüst' ihm an.

.....

Er ist der Stern, er ist die Sonn',
 Er ist des ew'gen Lebens Bronn',
 Aus Kraut und Stein und Meer und Licht
 Schimmert sein kindlich Angesicht.⁷⁷

.....

Das Elend wächst je mehr und mehr,
 Ein düstrer Gram bedrückt uns sehr.
 Laß, Vater, den Geliebten gehn,
 Mit uns wirst du ihn wiedersehn.⁷⁸

Das sind – im Spiegel kosmischer Bilder – die großen Inhalte des Evangeliums; das ist der ‚Christus in seiner Schöpfung‘ und das ist der Weltenheiland, dessen Abstieg zum Aufstieg in die Himmelsräume geworden ist, damit er nicht nur in allem und allen seine Fülle entfalte, sondern auch alles mit sich hineinnehme in den Urgrund, von dem es ausgegangen ist. „Glorie dem Christus, in dessen Fülle hinein die Symbole eilends konvergieren“, sagt – in einer geradezu modern anmutenden Sprache – der syrische Theologe und Dichter Ephräm⁷⁹. Darum erscheint denn auch in der Geheimen Offenbarung das Glorienbild des Allherrschers mit dem Glanz des neuen Kosmos gesättigt, „mit dem Leuchten des Goldes und der Glut des Feuers, mit dem Schimmer schneeweißer Wolle und dem Schein der brennenden Mittagssonne, mit dem Blitzen des geschliffenen Eisens und dem milden Licht der Sterne. In Christus, dem Urgrund und Inbegriff aller Wirklichkeit, bricht sich die strahlende Herrlichkeit der ganzen Kreatur⁸⁰.“ Darum kann aber auch „gar nichts von all dem, was im Raum der Welt das mit dem christlichen Wort *Glorie* bezeichnete Sein offenbart, ... einen gläubigen Menschen unberührt lassen“⁸¹. Auf dem Höhepunkt der Eucharistiefeier läßt unsere römische Liturgie die Gemeinde im *Sanctus* Tag für Tag diese allerfüllende Glorie Christi und der Trinität preisend bekennen: „Voll sind Himmel und Erde deiner Herrlichkeit!“

Die Schöpfung als Präfiguration Christi und der Ekklesia

Wenn Christus das Inbild der Schöpfung ist als Menschgewordener, Gekreuzigter und Auferstandener, als der Erhöhte und das All Erfüllende, so besagt dies alles noch ein Letztes: er ist dieses ewige Inbild des Kosmos in der Einheit mit seiner Ekklesia, als „das alles überragende Haupt der Kirche, die sein Leib ist, das Pleroma dessen, der sich in allem und in allen zur Fülle entfaltet“ (Eph 1, 22 f). Er ist es als der *Christus totus* – Haupt und Leib, Gottmensch und erlöstes Gottesvolk –, als den ihn die großen christologischen Hymnen des Epheser- und Kolosserbriefes verkünden. Und das besagt für den Symbolcharakter der Schöpfung, daß es von Anfang an gilt, in allem geschöpflichen Sein „immer mehr die Signatur des werdenden Leibes Christi“ zu erkennen⁸². Das zu erkennen, was letztlich vor dem entzückten Auge des Vaters stand, als er seine schöpferische Weisheit im Urgrund vor sich spielen und der werdenden Welt ihr eigenes Bild ein-bilden sah. Denn dieses vor dem Vater spielende und sein ‚Konterfei‘ in die Kreaturen hinein modelnde ‚Schoßkind‘, dieser ‚Pflebling‘ der dreieinigen Liebe war der einzige Eingeborene in der Leibeinheit mit der ganzen erlösten Menschheit, der Erstgeborene vor aller Kreatur wie aus den Toten – und darum auch aus vielen Brüdern (vgl. Kol 1, 15. 18; Röm 8, 29).

Gerade die älteste Überlieferung spricht nachdrücklich davon, daß, wie der Gottmensch Jesus Christus, so auch – in ihm und mit ihm – die Ekklesia ewig vor Gottes Schauen stand als das Urbild seines umfassenden Werkes von Schöpfung und Heil. „Wie nämlich sein Wille Werk ist und dieses Kosmos genannt wird, so ist auch sein Wille das Heil der Menschen, und dieses heißt Ekklesia“, sagt Klemens von Alexandrien⁸³. Schöpfungswille und Heilswille sind hier in ihrer wesentlichen Analogie und Einheit gesehen. Mit dem Willen ist in Gott das Werk schon da, im ersten Fall der Kosmos, im zweiten die Ekklesia als der Kosmos der Gnade und der Soteria. Es wird sich später im Zusammenhang des Sakramentalen erst vollends zeigen, wie tief diese zwei Welten – Kosmos der Natur und Kosmos des Heiles – ineinandergreifen, weil Gott sie ewig in Christus zu solcher Einheit und Durchdringung vorherersehen hat. Schon die Didache spricht mit einem sehr bezeichnenden Wort von dem „kosmischen Mysterium der Ekklesia“⁸⁴. Und im

Hirten des Hermas heißt es von ihr: „Sie wurde von allem zuerst gegründet, ... und ihretwegen wurde der Kosmos bereitet⁸⁵.“ Sie, die von Christus weder in noch vor der Zeit je zu trennen ist, weil sie dem Blick Gottes ewig gegenwärtig – und das heißt, weil sie prä-existent – war, ist jene „erste, pneumatische Ekklesia, die vor Sonne und Mond gestiftet ist“⁸⁶. Der Klemensbrief sagt von ihr: „Auch die Bücher der Propheten und die Apostel lehren, daß die Kirche nicht erst aus der jetzigen Zeit stamme, sondern aus früheren Zeiten; sie war nämlich pneumatisch, wie auch unser Jesus; aber in den letzten Tagen ist er sichtbar erschienen, damit er uns erlöse. Die Kirche aber, die pneumatisch ist, ist im Fleische Christi erschienen⁸⁷.“

Es zeigt sich mehr und mehr, wie tiefgreifend die Einheit ist, in der Gott von allem Anfang her Christus, Ekklesia und Kosmos aufeinander hin und zusammen geschaut hat. Nicht nur sind es die Kinder der Kirche, die nach dem Diognetbrief in der Kraft Christi „den Kosmos zusammenhalten“ (6, 7); die Kirche ist es auch, durch die Christus selber die Zusammenfassung des Alls in sich als dem all-einenden und all-überragenden Haupte (Rekapitulation, Anakephaliosis) durch die Weltzeit hin zur Vollendung führt; hat er sich doch darum zum Haupt der Ekklesia gemacht, „damit er alles an sich ziehe im geeigneten Kairos“⁸⁸. Und wie Einheit, Bestand und harmonischer Zusammenklang des ganzen Alls in Christus gründen, so ist auch die Kirche als Braut und Leib und Fülle des erhöhten Herrn die *catholica* im vollsten Sinn des Wortes, das heißt „allumfassend“, alle Menschen und alle Kreaturen, auch die über- und untermenschlichen, das ganze geistig-stoffliche All umgreifend⁸⁹.

So schließt das Wort des Ambrosius, das All sei „voll von Christus“⁹⁰, für den Symbolcharakter der Schöpfung auch in sich, daß sie ‚voll der Ekklesia‘ ist; daß die Wesen und Dinge mit dem seinen auch ihr Bild in sich hinein empfangen haben und seinen Widerschein von sich geben. Darum sagt Anastasius der Sinaite, das ganze Schöpfungswerk habe „vorgeformt die Gestalt und das Bild der Kirche Christi“ (*praefiguravit figuram et imaginem Ecclesiae Christi*)⁹¹. Ja, der ewige Christus selber war es, der im Schöpfungswerk der sechs Tage „die Bilder und Symbole der Neuschöpfung, die da ist in Ihm, vorzeichnete und präfigurierte“ und so in den Kreaturen „das gesamte Mysterium Christi und der Ekklesia im Symbol vorgebildet hat“⁹². Gipfelnd, wie wir noch sehen werden, in der Er-

schaffung des Weibes aus dem Mann, umfaßt diese universale Vorbildung des Großen Mysteriums Christus-Ekklesia die ganze Schöpfung. „Alle sichtbare und geistig wahrnehmbare Kreatur“, sagt Anastasius an anderer Stelle seines Kommentars zum Sechstageswerk – und er beruft sich dafür auf frühe patristische Überlieferung –, „ist zuerst erschaffen worden, um das Bild der Kirche und ihres Bräutigams Christus zu präfigurieren. Dies ist das Mysterium, das Gott vor den Weltzeiten und Weltgeschlechtern festgelegt und vorbestimmt hat. Darum heißt es ja auch, er habe dem All in Christus eine Zusammenfassung und ein Haupt gegeben (Eph 1, 10). Was heißt das anders, als daß alle Dinge, die im Anfang in Christus als Ideen urbildlich verborgen waren, nun faktisch in Ihm zu realem Sein vollendet wurden? ‚Denn alles‘, sagt die Schrift, ist durch Christus und ‚in ihm geschaffen worden, alles, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare wie das Unsichtbare, seien es Throne oder Mächte oder Fürstentümer oder Gewalten, alles ist durch ihn und in ihm erschaffen‘ (Kol 1, 16). So aber, indem er sagt, alles Sichtbare und Unsichtbare sei in Christus erschaffen worden, zeigt und lehrt der Apostel Gottes offenkundig, daß selbst die unsichtbare Kreatur im Anbeginn zum Bilde geschaffen wurde in Christus und der Ekklesia⁹³.“ Wie die Kreaturen, so legt Anastasius in anderem Zusammenhang dar, haben auch die Zahlen teil an dieser mystischen Vorbildung. Bezüglich der Vierzahl wird das in der Kreuzthematik zur Sprache kommen. Hinsichtlich der Sechszahl – um nur noch sie zu nennen – zeigt der Mönch vom Sinai, wie eine lange Kette von Heilsvorbildern im Alten und Neuen Bund, die alle an das Geheimnis der Sechszahl gebunden sind, gleichsam umfangen werden von der Symbolik der Schöpfung ‚in sechs Tagen‘ – zumal der Erschaffung des Menschen am sechsten Tage – und von dem Erlösungsgeschehen am sechsten Tage der Weltzeit, einem sechsten Tage der Woche und zur sechsten Stunde des Tages, da Christus das Kreuz bestieg. So zeigt sich im Symbol dieser mystisch auf Christus hindeutenden Zahl, daß „die ganze Schöpfung der sechs Tage im Himmel wie auf Erden Vorbildung und Beschreibung der Fleischwerdung des Gottlogos und der Ekklesia ist“ (*praefigurat ac describit Dei verbi incarnationem et Ecclesiam*), „Vorbild und Beschreibung“ auch „seiner heilbringenden Passion am sechsten Tage“⁹⁴.

Die urchristliche Vision des Kyrios und Pantokrator, der in und

mit seiner Kirche die Einheit des Kosmos ebenso begründet wie erneut, ersteht in vielen Schöpfungen christlicher Kunst, in der Wandmalerei und Ikonographie des Ostens, aber auch im frühmittelalterlichen Abendland. Wenn wir da rings um den thronenden Allherrscher das Himmlische und Irdische versammelt sehen, wenn auch die Tierwelt, das pflanzliche und geometrische Ornament hineingenommen sind in diese Zugehörigkeit aller Wesen, Dinge und Zahlen zum Herrn der neuen Schöpfung, so ist dies konkrete Gestaltung jener symbolischen Zusammenschau von Christus, Kirche und Kosmos im Mysterium dessen, der von sich sagt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28, 18).

Geben wir dem Inbild der Schöpfung diesen zwei-einen Namen Christus-Ekklesia, so nennen wir damit auch das *Weibliche* im Kosmos bei seinem urbildlichen Namen. Die Schöpfung ist ja Gott gegenüber weiblich, empfangend; gerade darin aber bildet sie die Züge der Kirche vor. Die frühe Menschheit hat dieses weibliche Gepräge der Kreatur tief empfunden. Zumal auf asiatischem Boden war der Mensch von jeher vertraut mit dem mütterlichen Aspekt der Schöpfung, mit einer gewissen passiv-weiblichen Seite der Dinge, mit diesem ‚fraulichen Kosmos‘, den es im Menschen ebenso wie in der außermenschlichen Schöpfung gibt⁹⁵. Zu aller Zeit haben die Dichter jenes urtümliche Gespür bewahrt und weitergeleitet.

... Mädchen, wardst die Welt du?
Welt, wardst du mein — Weib?
Bist, urewig Zelt, du —
mein — der Gottheit — — Leib?

Den nur Liebeswerben
voll erfüllen kann?
Wenn in ihn zu sterben
Gott vermag, der — Mann? ...⁹⁶

Es gibt das weibliche Antlitz der Schöpfung, weil sie von Gott ewig vorsehen war als Bild der Ekklesia. Und es gibt das männliche Element in der Schöpfung und all ihrem Symbolreichtum, weil sie nach dem Bilde Christi geschaffen ist. Es gibt die Polarität im Symbol, weil es sie in allem Kosmischen gibt; denn die Schöpfung präfiguriert das Mysterium Christi und der Ekklesia. Daher

also letztlich jene die ganze Schöpfung durchwaltende Spannung zwischen einem aktiv-männlichen und einem passiv-weiblichen Prinzip, die schon die Alten so lebendig erfahren haben.

Der Mensch als Symbol

Eines vor allem ergibt sich aus der umfassenden christologischen Begründung des Symbols und lag auch in allem bisher Gesagten schon mitbeschlossen: der Symbolcharakter des Menschen. Hat die Schöpfung als Ganzes das Mysterium Christi präfiguriert, so gilt dies vor allem vom Menschen selbst, in dem sie gipfelt und der sie in sich zusammenfaßt. Mehr als alle Dinge war der Mensch in Gott von jeher vorhersehbar als ‚Vorform‘ des Gott-Menschen Jesus Christus und seiner Ekklesia; Vorbildung des ‚Menschen in seiner tiefsten Gestalt‘, von dem Morgenstern sagt:

Ich habe den MENSCHEN gesehn in seiner tiefsten Gestalt,
ich kenne die Welt bis auf den Grundgehalt.

Ich weiß, daß Liebe, Liebe ihr tiefster Sinn,
und daß ich da, um immer mehr zu lieben, bin.

Ich breite die Arme aus, wie Er getan,
ich möchte die ganze Welt, wie Er, umfahn.⁹⁷

Richtig verstanden, sind diese Verse durchsichtig nicht nur auf die Gestalt des gekreuzigten und verherrlichten Gottmenschen, sondern auch auf das ihm gleichgeformte Sein des Menschen hin. Nur durch sein Eingehen in diese Gleichgestaltung mit dem Herrn kommt der Christ zur Teilhabe auch an Christi allumfassender, weil gekreuzigter Liebe zur Welt. Davon wird noch die Rede sein. Zunächst ist festzuhalten, daß der Messias in seiner Kreuzgestalt jener MENSCH ist, in dem auch die Welt erst erkennbar wird ‚bis auf den Grundgehalt‘. Da Gott sie geschaffen hat nach dem Modell seines fleischgewordenen Sohnes, ergibt sich daraus zugleich die einzigartige Stellung des Menschen in Gottes Plan und Werk, seiner Gottbeziehung einerseits und seiner Weltbeziehung andererseits. Ter-

tullian hat in seiner Schrift über die Auferstehung des Fleisches Sätze hinterlassen, die Adams Erschaffung in dieser universalen Bedeutungsweite sehen lassen. Er legt dar, wie Gott, als er den armen Erdstoff in seine Hände nahm, ihn mit unsäglicher Liebe nach seinem Bild und Gleichnis zum Menschen formte, „ganz und gar ihm hingegeben, mit seiner Hand, seinen Sinnen, seinem Tun, seinem Plan, mit seiner Weisheit und Vor-sehung und vor allem mit seiner zärtlichen Liebe, die die Linien führte. Denn als der Lehm ausgedrückt wurde, da stand in Gottes Gedanken Christus, der kommende Mensch . . . Dies war die hochfeierliche Anrede des Vaters an den Sohn: ‚Laß uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis.‘ Und Gott schuf den Menschen und machte das, was er schuf, zum Ebenbild Gottes, nämlich Christi . . . So zog jener Lehm schon damals das Bild Christi als des im Fleische Kommenden an⁹⁸.“

Was uns zuvor die frühe Überlieferung bezüglich der Welt-schöpfung sagte, bezeugt die Genesis nachdrücklich von der Erschaffung des Menschen: er wurde gebildet aus Gottes Schauen auf sich selbst, und das heißt, aus dem Blick des Vaters auf den Sohn. In diesem Sinn hat Tertullian die biblische Aussage von Adams Werden zum Bilde Gottes ganz klar gedeutet. Irenäus spricht ebenso: „Kein anderer als der Logos Gottes, keine andere Kraft außerhalb des Vaters aller“ hat uns gemacht. „Denn einer solchen war Gott nicht bedürftig, um zu tun, was er bei sich selbst zu tun vorherbestimmt hatte, — gleichsam als ob er selbst keine Hände hätte. Denn immer stehen ihm bei sein Wort und seine Weisheit, der Sohn und das Pneuma, durch die und in denen er alles frei und spontan geschaffen hat, zu denen er auch sagte: ‚Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis‘, wobei er selbst die Substanz der Geschöpfe und das Modell der Kreaturen und das Bild aller Schönheit des Kosmos aus sich selbst entnahm⁹⁹.“

So ist in jenem Wort der Genesis der Symbolcharakter des Menschen durch ein feierliches Offenbarungswort Gottes ausgesprochen. Gipfel der Welt-schöpfung im Logos-Christus ist die Erschaffung des Adam nach jenem Bild und Gleichnis, das Gott sich selbst und seinem ewigen Plan entnahm. Gottes Urwort über den Menschen ist in *Christus* gesprochen und blickt schon auf seine Menschwerdung hin; und mit einem „freiwilligen, spontanen und freudigen Wohlgefallen“ umarmte der Sohn in der Trinität den Ratschluß von

Vater und Geist, umfing er in seinem Ja zur Erschaffung des Lehmgebildes schon die Annahme der menschlichen Natur durch seine eigene göttliche Sohnesnatur¹⁰⁰. So war denn Christus „der Archetyp schon bei unserer Erschaffung“, der erste Adam das Nachbild des zweiten. Nach dem Modell des Zweiten wurde der Erste geschaffen, der Zweite war in Wirklichkeit „das Paradigma für den Ersten“¹⁰¹.

Der Mensch nach dem Bilde Gottes in Christus geschaffen — die Welt aber nach dem Menschen! Die ganze Natur hat teil an seiner Gottebenbildlichkeit, seiner Christusförmigkeit, und dies ist das tiefste Geheimnis aller Bande, die Mensch und Kosmos verbinden; der wahre Grund auch für jene sehr alte Erfahrung, die noch den Versen Morgensterns zugrunde liegt, daß es nämlich genüge, den Menschen zu kennen, um das Universum zu kennen; der tragende Grund jener seltsamen Entsprechung zwischen dem Makrokosmos des Alls und dem Menschen als Mikrokosmos — ‚Welt im kleinen‘ —, die im Symboldenken eine so gewichtige Rolle spielt. Wieviel Ahnung des von Gott her Gegebenen liegt doch in jenem frühen, symbolisch-einheitlichen Weltverständnis, wie noch spät eine alchimistische Handschrift es zu umschreiben versucht: „Die Wissenschaft und Erkenntnis aller Ding bestehet in der Erlernung der wahren Harmonie und Zusammenstimmung der Natur und des Macrocosmi und Microcosmi der Welt und des Menschen, sintemal alles von einem Einzigem herrührt und alles wiederumb in ein Einziges einlaufet und zurückkehret“¹⁰².

Dem Menschen kommt also nach allem Gesagten eine Schlüsselstellung zu in der Beziehung zwischen Gott und Welt; eine Stellung und Würde, die ihm eignet vom Gottmenschen her und auf ihn hin, die aber nun ihrerseits voll aufhellt, warum es genügt, den Menschen zu begreifen, um das All zu begreifen. Trägt doch der Mensch gleichsam die ganze Welt ‚eingefaltet‘ in sich; er ist ein *humanus mundus*, ein Kosmos in humaner Gestalt¹⁰³. Daher gehorchen auch beide, Universum und Mensch, im Grunde gemeinsamen Gesetzen. Der Mensch hat teil an allem kosmischen Geschehen und ist innerlich wie äußerlich mit ihm verwoben. Auf eine ganz neue Weise wird die heutige Menschheit dieser uralten Einsicht inne. „Es würde genügen, den Menschen zu verstehen, um auch das ganze Weltall zu verstehen“, sagt Teilhard de Chardin, „wie umgekehrt das Weltall unverstanden bliebe, wenn es uns nicht gelänge, den Menschen in seiner Ganzheit und ohne ihn zu

entstellen darin einzufügen – den ganzen Menschen, wohlgemerkt, nicht nur mit seinem Körper, sondern auch mit seinem Geist¹⁰⁴.“

Die heutige Naturwissenschaft bestätigt also großartig, was zumal die Weisheit des alten Orients überliefert hat: daß nämlich der Mensch nicht nur ein Teil der Welt, sondern ihre Zusammenfassung ist. Noch Gregor der Große hört als Mensch antiker Bildung im Wort Jesu, daß aller Kreatur das Evangelium verkündet werden solle, den kosmischen Bezug heraus. „Mit dem Namen ‚jede Kreatur‘ wird der Mensch bezeichnet“, sagt er. „Denn der Mensch hat etwas gemein mit jeder Kreatur: das Sein mit den Steinen, das Leben mit der Vegetation, das Fühlen mit den Tieren, das Erkennen mit den Engeln. Hat er also etwas gemein mit aller Kreatur, so ist der Mensch gewissermaßen alle Kreatur¹⁰⁵.“ Schon Firmicus Maternus, der vor seiner Bekehrung zum Christentum noch Mithrasmythe war, hat die alte Einsicht ins Licht ihrer transzendenten Wirklichkeit gerückt: „Wissen müssen wir vor allem, daß Gott, als er den Menschen schuf, dessen Gestalt und Statur und seine ganze Substanz zu einem Bild und einer Erscheinungsform des Kosmos gestaltet hat, wie die Natur es erweist; denn den Leib des Menschen wie den der Welt hat er aus einer Mischung der vier Weltelemente zusammengefügt, des Feuers und des Wassers, der Luft und der Erde. Die wohlgestimmte Vereinigung all dieser sollte jenes Lebewesen derart auszeichnen, daß seine Beschaffenheit ein Abbild Gottes sei. Zu einem solchen hat Gottes schöpferische Kunst den Menschen gebaut, indem sie durch die einende Kraft der Natur in dem kleinen Körper die ganze Macht und Wesenheit der Elemente zusammentrug. Auf diese Weise sollte dem göttlichen Hauch, der aus himmlischem Pneuma niederstieg, um den sterblichen Leib zu erhalten, ein zwar gebrechliches, aber dem Kosmos ähnliches Wohnhaus bereitet werden“, ein *minor mundus*, eine „Welt im kleinen“, und eine *imitatio mundi*, ein „Nachbild der Welt“¹⁰⁶. Nachbild, insofern der Mensch später geworden ist als das All. Aber auch hier gilt, was wir schon hinsichtlich des ersten und zweiten Adam feststellten: der Zweite, der zeitlich Spätere, ist in Wirklichkeit das Vor-Bild des Ersten.

Wieviel besser versteht man von diesen großen Zusammenhängen her das alte, oft mißdeutete Axiom vom Menschen als dem Maß alles Gewordenen und Werdenden! Ja, der nach Gottes Bild Geformte, der zum Gleichnis der Trinität Geprägte, auf den Gott-

menschen hin Geschaffene, der „Mensch, für den der große Kosmos geschaffen wurde, weil der ewige Logos seit je in ihm Fleisch werden sollte, ist von daher tatsächlich – wie es der alte Satz besagt – das Maß aller Dinge“¹⁰⁷. Wahr ist dies von den letzten Seinsgründen her. Alles, was Schöpfung heißt, ist geworden, damit „die höchste Schöpfungsform möglich wurde: ein Wesen mit Menschenantlitz, mit dem Antlitz des absoluten Menschen, welcher das ewige Gotteswort ist“¹⁰⁸. Um seinetwillen kommt aus den Fernen von Raum und Zeit das Universum auf den Menschen zu, wie es schon Ephräm der Syrer sagte mit einem Wort, das geradezu verblüffend heutige Erkenntnisse formuliert: „Christus ist es, der das Bild unseres Menschseins festgelegt hat und es stufenweise heranwachsen ließ von Maß zu Maß¹⁰⁹.“ Er selber ist es, der die Wurzeln unseres Seins eingrub in die unergründlichste Vergangenheit, der uns verflochten hat in das unentwirrbare Geflecht kosmischer Einflüsse, der in einem jeden von uns die ganze Weltentwicklung fortwirken läßt! So hat er den Menschen gewollt: als ‚Knospe‘, als ‚Blüte‘ am Weltbaum des Kosmos¹¹⁰. Denn auf den Menschen hin – um des Gottmenschen willen –, zum Menschen empor hat Gott die Schöpfung aufgeführt; er sollte ihr das Bindeglied sein zu ihm hin. Folglich muß er auch selber zur Schöpfung hin „eine entscheidende, lebenswichtige Verbindung haben“. Er darf ihr gegenüber kein Fremdling sein; nein, Gott hat ihn gewollt als aller Kreatur ebenbürtigen Sohn, der ebenso wahr zu Gott ‚Mein Vater‘ sagen darf wie zur Fäulnis und zum Gewürm: ‚Bruder und Schwester seid ihr mir‘ (Job 17, 14). „Daher rührt es, daß es nichts in der ganzen Schöpfung gibt, dem der Mensch nicht zu Dank verpflichtet wäre, dem er nicht ein Atom seiner Substanz, ein Kügelchen seines Blutes, einen Schlag seines Herzens entlehnt hätte“¹¹¹.

So sammelt sich zunächst im Menschen das schier unendliche Wachsen des Kosmos auf den Kommenden hin, auf den Geistgealbten, der ewig die ganze Fülle der Ekklesia in sich trug und der das Große Mysterium seiner Einheit mit ihr der Schöpfung einsegelte, als er sein Allmachtswerk krönte in der Erschaffung Adams – und Evas aus seiner Seite. Das Bildsein der Welt gipfelt im Symbolcharakter des Menschen – in seiner Zwei-Einheit von Mann und Frau.

II VOM WESEN DES SYMBOLS

Hier wäre es nun an sich das Gegebene, zum Kultsymbol und damit zum innersten Bereich des christlichen Symbols überzugehen. Wenn wir die dorthin führende Thematik vorerst unterbrechen und noch andere, etwas weiter ausholende Erwägungen vorausschicken, so nur darum, weil sie das Verständnis nicht nur des Symbols überhaupt, sondern vor allem des kultischen Symbols noch wesentlich unterbauen und schließlich in ihm als der Mitte und Höhe aller Symbolik gipfeln sollen.

Enthüllung in Verhüllung

Wenn man aus der dargelegten Sicht, von Christus als dem Ursymbol alles Geschaffenen herkommend, das verzweigte Gebiet innerweltlicher Symbolforschung überblickt, ordnen sich tragende, wesentliche Erkenntnisse wie von selbst organisch ein. Das gilt zunächst von dem paradoxen Grundzug des Symbols, daß es nämlich als Zusammenwurf von Sichtbarem und Unsichtbarem, Diesseitigem und Jenseitigem etwas Verbergend-Entbergendes ist. Wir sahen, wie diese seine Eigenart in letzten Gegebenheiten gründet, in der Selbstentäußerung Gottes bis in die erniedrigende Passion des fleischgewordenen Logos hinein, die sich im Schöpfungswerk vorgebildet hat. Aus diesen unergründlichen Abgründen in Gott kommt es, daß in allem Symbol Offenbarung und Verhüllung ineinander übergehen.

Die Weisheit des alten Ostens hat viel davon geahnt. Nach indischer Überlieferung ist die Symbolik nichts anderes als das Wesen der Dinge selbst. Das Weltall besteht aus einem einzigen Gewebe von Symbolen. In allen offenbart sich Atman, das Unbedingte und Ungeteilte, der Urgrund des Seins. Darin, daß er sich in der Welt so vieler begrenzter Erscheinungen kundtut, „liegt ein Paradoxon, oder besser gesagt ein Mysterium, das sich auch im Wesen des Symbols spiegelt: Die Welt gleicht ihrem Urgrund und gleicht

ihm doch nicht, gleicht ihm, weil alles in ihr aus ihm stammt, gleicht ihm nicht, weil sie begrenzt und zerteilt, der Urgrund aber unbegrenzt und ohne Zweiheit ist... Das Symbol ist demnach sowohl eine Offenbarung als auch eine Verschleierung seines Urbildes¹¹².“ Der Allerheiligste bedurfte eines Schleiers, sagt Claudel. Er bedurfte dieses Schleiers, so belehrt uns die Heilige Schrift, aus Liebe zum Menschen, weil der unverhüllte Anblick Gottes den noch ungeläuterten tötet (vgl. Ex 33, 20). Schon der Heide Makrobios wußte, daß göttliche Wahrheit es nicht duldet, sich nackt und bloß zu zeigen, weil der Mensch sie so nicht ertragen könnte; darum seien auch „die Mysterien mit der schützenden Decke der Symbole wie von Windeln umhüllt“¹¹³. Und die Mystik der Moslems lehrt: „Gott verbirgt sich hinter siebzig Tausend Schleiern aus Finsternis und aus Licht; wenn sie weggezogen würden, verbrennte alles, worauf sein Blick fällt, vom Blitzen seines Angesichts“¹¹⁴.“ Der ‚Schleier‘, die barmherzige Hülle, die Gott sich bei seinem leibhaften Eintritt in die Welt aus Liebe zum Menschen umgelegt hat, war die *sarx* des Menschensohnes (vgl. Hebr 10, 20), die seine Gottnatur verbarg und doch zugleich in ihm als dem Sohn den unsichtbaren Vater schauen ließ. An diesem paradoxen Charakter der echten Menschennatur Christi hat alles von ihm her geprägte Symbol teil. Jedes ist „ein Spiegel in einem dunkeln Wort“¹¹⁵, jedem wohnt ein Geheimnis inne, verschlüsselt, verhalten. „Die Natur verbirgt Gott, aber nicht jedem“, sagt Goethe¹¹⁶. Wie eine Ikono- stase ist die Schöpfung zwischen uns und Gott gestellt – an diese Vorstellung mag man erinnert werden durch Rilkes Verse:

Nur eine schmale Wand ist zwischen uns,

.....

Aus deinen Bildern ist sie aufgebaut.

Und deine Bilder stehn vor dir wie Namen.¹¹⁷

Einmal wird der Schleier fallen – aber nicht schon in dieser Welt. Einmal „werden wir Ihn sehen, wie er ist“ (1 Jo 3, 2), von Angesicht zu Angesicht, ohne das Medium von Bild, Gleichnis, Symbol. Bis dahin aber ist dieses uns gegeben als Hinführung zu jener Schau, als Mittel, Gottes Dasein zu erfahren und seiner ansichtig zu werden. Das meint ja der Apostel im Römerbrief: „Sein Unsichtbares wird von der Schöpfung des Kosmos her durch das Geschaffene ein-

sichtig 'erschaut' (Röm 1, 20). Gottes Werk ist es, das uns Einblick in ihn gibt und uns zeigt, daß er da ist, überall zugegen ist, wie Dionysius der Areopagite sagt: „Ewig unwandelbar, ist Er in der Welt, um die Welt, über der Welt... Er ist Sonne, Stern, Feuer und Wasser, Wind, Tau und Wolke, Eckstein und Fels. Er ist alles, was ist, und ist doch nichts von all dem, was da ist“¹¹⁸.

Du bist der Dinge tiefer Inbegriff,
der seines Wesens letztes Wort verschweigt
und sich den andern immer anders zeigt:
dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff.¹¹⁹

Teilhabe

Alle Kreatur kommt aus Gott und bleibt ihm verbunden kraft jener im Menschen gipfelnden ‚Verwandtschaft‘ des geschaffenen Seins mit Ihm, von der Paulus – mit Berufung auf heidnische Dichter – bezeugt: „Wir sind seines Geschlechtes“ (Apg 17, 28). Der Dichter Claudel sagt es in der zweiten seiner Oden: „Also vom herrlichsten Engel, der Dich schaut, bis zum Kiesel der Straße, und von Rand zu Rand Deiner Welt bricht die Kette nicht ab... Und zwischen all Deinen Geschöpfen schlingt sich hin bis zu Dir wie ein flüssiges Band.“ Weil also alles aus dem Einen kommt, und weil alles von Gott her ein einziger großer Zusammenhang ist; weil – wie schon die Weisen im alten Hellas lehrten – ursprünglich, eben in Gott, „alle Dinge zusammen waren“¹²⁰, darum ist auch alles mit allem verwandt, hat eins am andern teil, ist kein Wesen dem andern entbehrlich; darum überhaupt gibt es in der Welt das Symbol und ist auch das ursprüngliche Denken des Menschen Symboldenken und ganzheitliches Denken, „Erkenntnis der mitseienden Wesen durch er-innernde Föhlung gemeinsamer Geburt aus Gott“¹²¹, wie dies im Französischen das Wort *connaissance* (*co-naissance*) – wenigstens volksetymologisch – zu bedenken gibt.

So weit das Ohr, so weit das Auge reicht,
Du findest nur Bekanntes, das ihm gleicht,
Und deines Geistes höchster Feuerflug

Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.
Es zieht dich an, es reißt dich weiter fort,
Und wo du wandelst, schmückt sich Weg und Ort.
Du zählst nicht mehr, berechnest keine Zeit,
Und jeder Schritt ist Unermeßlichkeit.¹²²

So sprach um das Jahr 1815 Goethe sein mit ihm gewachsenes urtümliches Erleben der All-Einheit aus. Der Christ freilich kann an diesem Punkt nicht stehenbleiben, er hat nie ‚schon am Gleichnis‘, nie ‚am Bild genug‘; denn sein Genügen findet er nur in dem, der sich selber darstellt in allem Gleichnis und Bild. Darum lassen die berühmten Goethischen Verse das Herz auch im Grunde so ungestillt; sie bleiben im Vorläufigen, sie kommen nicht ans Ziel. Erst vom göttlichen Weltplan in Christus her wird die Einheit des Alls durchsichtig bis auf den glühenden Kern, in dem alles wurzelt mit seinem je eigenen Strahl, von dem her aber auch alles mit allem in innigster Teilhabe verschwistert ist. Daher jene tief ins irdische Sein und Geschehen eingreifende Entsprechung zwischen Oben und Unten, die zumal im Weltverständnis des alten Orients eine tragende Idee war, in knapper Form gebracht noch jüngst von Werner Bergengruen:

Gleichwie oben, also unten.
Alles kreist auf gleicher Spur,
Sonne, Sterne, Lichte, Lunte,
Räume, Zeiten, Geist, Natur.

Eins dem andern zugesiegelt,
eins dem andern eingetraut,
eins vom andern abgespiegelt,
Geister, Tiere, Kraft und Kraut.

Gleichwie unten, also oben.
Goldne Kette allen Seins!
Alles ist in eins verwoben.
Nicht verwoben: es ist Eins.¹²³

Gerade das sogenannte primitive Denken wurzelte noch in der dumpf erfüllten Ganzheit alles Bestehenden, spürte die Abgründe

der Erscheinungen und wußte sich im Zusammenhang mit den Dingen, ehe der Mensch dazu übergang, sich von der objektiven Welt als Subjekt zu distanzieren und sich ihr gegenüberzustellen. Für dieses primitive Denken – und es ist keineswegs „ein Überbleibsel verflossener Kultur, sondern kommt zu allen Zeiten, in allen Kulturen und Rassen, auch noch im ‚modernsten‘ Menschen vor, ist also eine Struktur des menschlichen Geistes, die sich *neben* anderen Strukturen findet“ – besteht zwischen den Wesen und Dingen in ihrer jeweils verschiedenen Art eine mystische „fundamentale Identität, das heißt Einheit im tiefsten Grund... Was da in ganz primitiver, ‚kindlicher‘ Form sich in einem Denken vollzieht, das von der Gespaltenheit des Seins noch nichts ahnt, das finden wir später auf unendlich höherer Ebene in der christlichen Offenbarungsreligion wieder, die nach dem leidvollen Durchgang durch die Zerrissenheit der Welt Dinge, wie sie das Bewußtwerden des Menschen im Sündenfall mit sich brachte, durch das Kreuz Christi die Einheit wiederhergestellt sieht¹²⁴.“

Gerade das primitive Denken mit seiner Nähe zu den Ursprüngen hat uns Wesentliches zu sagen zum Verständnis des echten Symbols. Ist doch für jenes ganzheitliche und einheitliche Denken das Abbild oder das Zeichen einer Sache die Sache selbst, wirkend und erleidend, was immer die Sache oder das Wesen selbst wirkt und erleidet. Gleiches gilt etwa vom Namen des Menschen oder seinem Schatten. Beides, ebenso wie das Bild, *ist* der Mensch selbst, sein *alter ego* – sein ‚anderes Ich‘. Was dem Bild oder Schatten widerfährt, geschieht dem Menschen selbst. Ein echtes Symbol kann für primitives Verstehen nie etwas bedeuten, ohne es zugleich auch zu sein. Symbol und Symbolisiertes sind zwei Erscheinungsformen des einen und selben Wesens, verschieden zwar aus unserer modernen Sicht begrifflicher oder Sachidentität, ein und dasselbe aber in symbolischer oder Wesensidentität¹²⁵. Gerade das christliche Kultsymbol wird zeigen, wie nahe dieses urtümliche Symbolverständnis der biblischen Offenbarung über das Symbol kommt. Odo Casel weist nachdrücklich darauf hin, wenn er sagt: „Als die Kirche 325 gegenüber dem Arianismus, der die spätantike Trennung von Gott und Welt in das Dogma hineinragen wollte, die Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn festlegte, rettete sie die christliche Erlösungslehre vor dem Eindringen des spätantiken Heidentums. Sie rettete damit auch das ‚Bild‘ im alten Sinne, sie bestätigte in einer göttlichen Einfachheit

und letzten Wahrheit die alte, ‚primitive‘ Auffassung von dem gleichwesentlichen Bilde auf einer unendlich höheren Ebene. Der Sohn ist dem Vater nicht nur ähnlich, sondern ihm gleich; und so ist Christus, der auch als Mensch Sohn ist, der unmittelbare Zugang zum Vater¹²⁶.“

Hierophanie – Kratophanie

Es fragt sich nun, woran das Symbol denn letztlich Teilhabe schenkt; wovon es Wesensbild ist; was es einerseits verhüllt und andererseits enthüllt? Die neuere Symbolforschung gibt darauf nachdrücklich die Antwort: es ist das *Heilige*. Es ist *der* Heilige, so dürfen wir von der Offenbarung her diese Feststellung präzisieren; es ist der personale heilige Gott, der sich schon von Anfang an dem Menschen durch die Schöpfung auf viele Weisen zu sehen gab, ehe er im menschengewordenen Sohn sein wahres Wesen verkörperte. So spricht die religionsgeschichtliche Symbolforschung ihrerseits ein begründetes Ja zur christlichen Theologie des Symbols, wenn sie es kennzeichnet als „das Zusammentreffen (*sym-ballein*) von ... Profanität und Heiligkeit“¹²⁷ und erklärt, der Symbolismus bedeute „die dauernde Verbindung des Menschen mit dem Heiligen“¹²⁸. Schon eingangs stellten wir darum grundsätzlich fest, daß die Symbolik ein Problem ist, das nicht außerhalb des religiösen Bereiches gelöst werden kann. Es gibt, wie Paul Claudel mit Recht sagt, nicht eine heilige und eine profane Welt, sondern nur *eine* Welt, die aber in ihrem Symbolcharakter vom Ursprung her bestimmt ist durch die „Koinzidenz des Sakralen mit dem Profanen“, diesen Ineinsfall zweier Seinshälften in allem Geschaffenen, der jenseitigen und der diesseitigen, die wir zu Unrecht als ‚profan‘ aus der ‚heiligen‘ ausgrenzen.

Mircea Eliade hat aus der Denk- und Redeweise der archaischen Welt, wie sie noch in der Patristik lebenskräftig tradiert wurde, den Begriff der ‚Hierophanie‘ wieder neu zur Geltung erhoben, um diese Durchdringung beider Sphären markant ins heutige Bewußtsein zurückzurufen. Und er hat mit klassischen Sätzen ausgesprochen, wie solche Sicht hinführt zum Kern christlicher Offenbarung über das Symbol: „Daß die Dialektik der Hierophanie, der Manifestation des Heiligen im Profanen, Gegenstand auch einer

so durchgearbeiteten Theologie wie der mittelalterlichen bleibt, beweist, daß sie das Kardinalproblem jeder Religion ist. Man könnte geradezu sagen, daß Hierophanien nichts anderes sind als Präfigurationen des Wunders der Inkarnation, daß jede Hierophanie nur ein schwacher Versuch ist, das Mysterium der Koinzidenz Mensch-Gott zu offenbaren¹²⁹. Wenn Eliade sich weiterhin auf Odhams Äußerung beruft, Gott habe die Freiheit, jede Form anzunehmen, auch die von Holz oder Stein, so ist diese Feststellung beachtlich für das Verständnis des Symbols. Die christliche Symbolwelt zeigt ja immerhin, daß Gott jedes Geschöpf bis zum verächtlichen Wurm (vgl. Ps 21, 7) zu einem Bild seiner Heiligkeit machen konnte. Es liegt etwas Erschütterndes darin, angesichts des heute mehr und mehr bereicherten Wissens durchblicken zu dürfen auf das, was in unmeßbaren Zeiträumen sich vorbereitet hat. Die Erscheinungen des Heiligen, die der Heide mit frommem Schauer verehrte, können gleichsam angesehen werden als „verzweifelte Versuche einer Vorausdarstellung des Inkarnationsmysteriums“. Das gesamte religiöse Leben der Menschheit „wäre, so gesehen, nichts als eine Erwartung Christi“¹³⁰.

Genau das lag im Plan der Trinität beschlossen, die im Logos die Welt für den Menschen und auf den Gottmenschen hin erschaffen hat. Vom ewigen Plan ihres Bildners her ist es der Schöpfung als Mitgift und Bestimmung eingegeben, in ihrer Ganzheit wie in ihren einzelnen Erscheinungen zu einer Offenbarung Gottes des Heiligen und seines ‚Mysteriums der Liebeshuld‘ in Christus zu werden, den Durst des Menschen nach Gotterfahrung zu stillen und ihm Hilfe zu sein, daß er „die heilige Dimension des Daseins“ finde¹³¹. „Der Heilige, der Heilige, der Heilige! ... Himmel und Erde sind voll deiner Herrlichkeit“ (Sanctus der Messe).

Die Schöpfung als Einbruch des Heiligen in das Nichts und in die Welt verstehen heißt aber zugleich, sie begreifen als Einbruch von *Macht*, von überquellender schöpferischer Kraft. Für archaisches Denken und Erleben ist das Heilige im Grunde gleichbedeutend mit Kraft, mit Macht, was alles die Wesenheit des Seins schlechthin bedeutet. Aus ihrer Teilhabe am Heilig-Göttlichen sind für den frühen Menschen die Dinge angefüllt mit Mana, mit Orenda – oder wie diese im Grunde verwandten Namen für die furchterregende heilige Kraft alle heißen mögen. Alles ist voll Macht – das steht in der Mitte primitiver Welterfahrung. Und darum beruht das

urtümliche Symbolverständnis vor allem auf einem Machtgespür. Der Primitive fühlt, daß in allen Wesen und Naturerscheinungen göttliche Energien anwesend sind, daß eine geheimnisvolle, ihn mit Scheu erfüllende Potenz von ihnen ausstrahlt. Das macht ihm die Dinge zum Symbol der Gottheit, das läßt ihn den Gott als machtvoll Anwesenden berühren im Fetisch, im Idol, in allem Naturgeschehen. Es läßt ihn das Symbol als wirkmächtiges Zeichen achten, als Gefäß und Instrument der heiligen Gewalt, die ihm innewohnt, zumal wenn sie durch kultische Weihe von ihm Besitz ergriffen hat. Daher stellt denn auch Eliade die Begriffe Hierophanie und Kratophanie als geradezu vertauschbare Namen des Symbols heraus, die es kennzeichnen als Offenbarung des Heiligen einerseits und der dem Heiligen gleichbedeutenden göttlichen Macht andererseits¹³².

Gegenwart

Was ist es nun eigentlich, was wir letzten Endes mit solchen Feststellungen über das Geheimnis des Symbols ausmachen? Geht es in diesem ‚Erscheinen‘ und ‚Offenbarwerden‘, in dieser ‚Teilhabe‘, kraft deren das Symbol als Bruch-Stück oder Abbild das Ganze, das Urbild darzustellen vermag oder – unter einem anderen Aspekt des Symbolischen – sich als machtgeladen erweist, nicht letztlich um eine Weise der Gegenwart? Für das elementare Denken und Empfinden, wie es ungebrochen noch im Kinde lebt, ist das Abgebildete im Bild gegenwärtig. Das Bild stellt die Sache nicht etwa bloß dar, sondern – wir sagten es schon – das Bild wird angesehen als die Sache selbst. Es ist ihre andere Gegenwart, und darum wirkt es auch gleich ihr selber. Im ursprünglichen Denken hat also das Symbol einen wirklichkeitsgesättigten Sinn: es ist, wie sein Name erklärt, der Zusammenfall oder Zusammenwurf zweier Realitäten. ‚Es bedeutet‘ heißt für den Primitiven ‚es ist‘. Das Bild, das Symbol ist das Wesen oder die Sache selbst, und dies auf Grund ihrer Gegenwart. Die symbolische Vergegenwärtigung begründet für den Primitiven Identität. Die christliche Kultsymbolik wird zeigen, wie unmittelbar dieses elementare Symbolverständnis der im erhabensten und ganz eigentlichen Sinn ‚primitiven‘, weil

im absoluten Ursprung gründenden Theologie des Symbols entspricht¹³³.

Aber schon jetzt können wir uns ins Bewußtsein rufen, daß der Herr selber das Gültige des ‚primitiven‘ Symbolerlebens bestätigt, ja sich zu eigen gemacht hat, indem er es aufwies in sich als dem *symbolum symbolorum*: „Ich und der Vater sind eins“ (Jo 10, 30). „Der Vater ist in mir“ (Jo 14, 10). Hier ist Wesensidentität von Bild und Wirklichkeit, weil im Bilde die Wirklichkeit des Urbildes voll und real gegenwärtig ist. Darum kann aber auch nichts so tief wie das Ursymbol Christus Einblick geben in den Plan der Trinität, aus dem das Symbol in die Welt gekommen ist. Die gleiche Liebe, die Vater, Sohn und Geist ineinander wesen läßt, wollte auch den Menschenkindern teilgeben an der seligen Gegenwart des dreieinen Daseins. Dieses ‚sehnlische Verlangen‘ (Lk 22, 15) hat den Sohn nicht nur zur Menschwerdung und Passion, sondern auch zur Stiftung des Kultsymbols gedrängt, damit er die leibhaftige Gottesgegenwart, die uns in seiner Menschennatur geschenkt ist, zu einer dauernd zugänglichen mache in den Sakramenten seiner Kirche. Aus dem nämlichen Verlangen ist aber auch die ganze Schöpfung hervorgegangen; und wenn ihr der Charakter des Symbols eingepreßt wurde, so darum und dazu, daß alles Symbol in der Kreatur je nach Maß und Art teilhaben soll an der vergegenwärtigenden Macht des Ursymbols; daß alles uns Gottes Da-Sein künden und zeigen, alles hinführen soll zu seiner dichtesten Gegenwart im Gott-Menschen und in den Mysterien der Kirche.

Darum begegnet aber auch dem Verlangen Gottes, sich im Symbol gegenwärtig zu machen, seit je das Verlangen des Menschen, seinen Gott gegenwärtig zu haben; in allem Symbol und Bild – je nach dem Maß seiner Einsicht – die Nähe des Heiligen, der höheren Mächte zu suchen. Einen ähnlichen Sinn hat bis heute etwa die Photographie oder das Bildnis eines geliebten Menschen. Es soll den abwesenden und vielleicht schon gestorbenen gegenwärtig machen, so wie der Mensch von alters her in seinen Götterbildern die Gottheit gegenwärtig wählte, dies aber in einem solchen Ergriffensein von seinem Glauben an die vergegenwärtigende Macht des Bildes, wie der moderne Mensch es fast ganz verloren hat. Verloren hat er damit auch das Verständnis des echten Symbols. Denn die symbolische Identität von Bild und Sache wurzelt tief im Geheimnis der Gegenwart¹³⁴.

„Gott ist da, überall ist er zu finden, durch uns könnt ihr in Gemeinschaft und ins Gespräch mit ihm treten!“ Das ist die Ur-Kunde vom Schöpfungsmorgen her, von der „die Dinge singen“ (Rilke). Überall blickt uns sein Angesicht aus der Verborgtheit an – das Antlitz Christi, das den Vater zeigt. Überall ist: „das Innere im Äußeren gegenwärtig“¹³⁵ – jenes Innere, das der Philosoph in der Gesamtheit der Phänomene zugleich angezeigt und verhüllt sieht als ‚transzendente Präsenz‘ (D’Armagnac) und das der Christ in allen Geschöpfen zu entdecken gerufen ist als das ewige Inbild des Kosmos. Fürchtet euch nicht, ICH BIN! Dieser Trost, diese Begegnung ist uns angeboten im Schweigen der Nacht wie im Springen der Knospe, im Sprudeln der Quelle und im Leuchten des gestirnten Firmaments. Die ganze Schöpfung beglückt uns mit der Erfahrung von „Gottes persönlicher Gegenwart, die durch die Symbole zugleich verhüllt und entschleiert ist“¹³⁶. Denn die Gottesanwesenheit im Symbol ist nie und nimmer die der kommenden unverhüllten Schau; sie ist die unserm irdischen Unterwegssein gemäße, unserer noch ungeläuterten und begrenzten Fassungskraft barmherzig angepaßte, die „Gegenwart eines Gottes, der sich verborgen hält“¹³⁷, bis wir im Glauben vollendet sind. Die Spannung dieser verborgenen Anwesenheit geht durch die ganze Schöpfung. Die Dinge stellen uns immer neu in die Glaubensentscheidung für den Gegenwärtig-Verhüllten, der auf das *Credo* unserer Freiheit wartet. Darum ist es ein Akt von existentieller Tragweite, wenn wir als Kirche auf dem Höhepunkt einer jeden Meßfeier glaubend bekennen: *Pleni sunt caeli et terra gloria tua*. Gott ist da, der Kyrios erfüllt das All. Der im Opfer Vollendete ist vollends „der Schöpfer, der nie aufhören wird, im Innern seiner Schöpfung zu sein“¹³⁸; der uns durch die Geschöpfe beständig, wenn auch verhalten, sein EGO SUM und AD SUM vernehmlich macht. ICH BIN – ICH BIN DA. Sehet mich! Gott ist da. Er ist seiner Welt nicht fern. Er ist der nahe Gott, der – wie Rückert es so anschaulich sagte – einer jeden Kreatur durch ihren eigenen Strahl verbunden bleibt; der, wie schon Platon altüberkommene Weisheit weitergab, „den Anfang, das Ende und die Mitte aller Dinge in seinen Händen hält“¹³⁹.

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,

Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.¹⁴⁰

Man braucht diese Worte Goethes durchaus nicht pantheistisch zu verstehen; so, wie sie lauten, entsprechen sie fast wörtlich jenem paulinischen Zeugnis: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17, 28), in das nach ihrem je eigenen Maß alle Wesen eingeschlossen sind. Recht gibt jenem Wort des Dichters auch das Zeugnis des Herrn selber: „Mein Vater wirkt bis zur Stunde, und auch ich wirke“ (Jo 5, 17), eine Aussage, die auch vom Zusammenwirken des Vaters und des Sohnes in der Schöpfung gilt. Wir werden noch davon sprechen, wie die wirkende Gegenwart des Schöpfers im All nie aufhört, sondern der tragende Seinsgrund ist, ohne den die Dinge ins Nichts zurückstürzen müßten. Der werkende Gott, der von allem Anfang an „geraden Weges zum Ziel geht“¹⁴¹ — zum Ziel, das er selber sich vorgegeben hat durch seinen Plan in Christus —, hat das *Ecce adsum* der Inkarnation einen Weltadvent lang vorgeübt durch seine auf den Menschen zukommende Gegenwart in der Schöpfung, im Symbol. Er ist jeder Kreatur mit einem Strahl seiner auf Christus blickenden Liebe zugehen, so daß selbst die geringste in seinen Augen kostbar ist. „Könnte es sprechen, so würde jedes Korn sagen: ‚Ich bin die Mitte‘ . . . Jedes Korn ist die Mitte. Die Welten sind die Mitte. Der Staub ist die Mitte. Die Tiere sind die Mitte. Die alten Völker sind es. Das Geschlecht, das da sündigte (= die Menschen), ist es . . . Wo Maleldil (= Gott) ist, dort ist die Mitte. Er ist an jeglicher Stätte. Nicht ein Teil von ihm an der einen und ein anderer Teil an einer anderen, sondern an jeglicher Stätte der ganze Maleldil, auch in der unausdenklichen Kleinheit. Es gibt keinen Weg aus der Mitte außer in den Willen des Großen Krummen (= Satan), der sich ins Nichts hinausschleudert. Gepriesen sei Er (Gott)! Jedwedes Ding war für Ihn geschaffen. Er ist die Mitte. Weil wir in Ihm sind, ist jeder von uns die Mitte“¹⁴².

Gott, der nach jenem Wort Platons geraden Weges zum Ziel geht, ist angekommen durch das Kreuz seines Eingeborenen. Vom Kreuz hat der Mund des sterbenden Sohnes den Odem der Dreifaltigkeit in das All gehaucht, das er als Verklärter nun insgeheim schon mit seiner wirkenden Allgegenwart erfüllt und der Vollen-

dung entgegenführt. „Sende aus deinen Hauch, und es wird Schöpfung, und du erneust das Angesicht der Erde“¹⁴³! Es kann durchaus im Sinn urchristlicher Schöpfungs- und Symboltheologie verstanden werden, wenn Léon Bloy das Wort Jesu „Ich bin das Leben“ so deutet: „Das Leben, sei es in den Menschen, in den Tieren, in den Pflanzen, ist immer das Leben; und wenn die Minute, der unfaßbare Augenblick, den man Tod nennt, kommt, so ist es immer Jesus, der sich entfernt, aus einem Baum oder aus einem menschlichen Wesen“¹⁴⁴.“ Schon in einem außerkanonischen Herrenwort klingt ein ähnlicher Gedanke an, wenn es da heißt: „Richt’ auf den Stein, und du wirst Mich dort finden; spalte das Holz, und Ich bin da“¹⁴⁵.“ Wenn dieses Wort beglückend den Adel selbst der gewöhnlichsten Arbeit erhellt, so hat es seinen Sinn aus der allweihenden Anwesenheit des pneumatischen Herrn. Darum mag jenes ehrwürdige Logion schon ein Licht vorauswerfen auf die Konsequenzen echten Symboldenkens für die menschliche Existenz. Für den Christen „liegt das Interesse wirklich in den Dingen, aber in absoluter Abhängigkeit von der Gegenwart Gottes in ihnen. Das göttliche Licht zeigt sich ihm im Kristall alles Seienden wahrnehmbar und erfassbar; aber er will nur das Licht; und wenn das Licht erlischt, weil der Gegenstand verschoben wurde, überholt ist oder sich selbst verschiebt, dann wird die kostbarste Substanz in den Augen des Christen nur Asche“¹⁴⁶.“ Auch darüber wird noch zu sprechen sein.

Aber daß Gott inmitten seiner Schöpfung ist, daß der Odem Christi das All erfüllt — dies allein gibt der Welt ihre Seele und uns das Wort an die beseelte Welt:

Nun weiß ich das Geheimnis deiner Gegenwart,
Denn der Ewige ist mit dir,
Und wo immer Erschaffenes ist,
Der Schöpfer verließ es nicht.¹⁴⁷

Er ist bei den Seinen und dem Seinen, und die Antwort der Kreatur auf sein allgegenwärtiges ICH BIN ist ihr seliges DU BIST.

DU BIST in dieser sichtbaren Welt wie in der andern.
DU BIST hier.
DU BIST hier, und ich kann nicht anderswo sein als bei Dir.¹⁴⁸

Nichts steht außerhalb Gottes. „Wer die Welt in Ihm (Gott) schaut, steht in seiner Gegenwart“¹⁴⁹, wo er auch stehen und welches Werk immer ihm obliegen mag.

Wo ich gehe – Du,
wo ich stehe – Du,
nur Du, wieder Du, immer Du.

.....

Himmel Du, Erde Du,
oben Du, unten Du,
wohin ich mich wende,
an jedem Ende –
nur Du, wieder Du, immer Du.
Du, Du, Du.¹⁵⁰

Das ist die zwar nicht rational beweisbare, aber gläubig schau-bare, kost-bare Allgegenwart Gottes, deren Wahrnehmung der Mensch sich nur schenken lassen kann – „Herr, gib, daß ich sehend werde!“ (Lk 18, 41). Es ist die heute uns wieder neu, mit einer Sturzflut von Beglückung, überwältigende Welt-Sicht, die den Kosmos in seinem Symbolcharakter durchschaut, in seinem innerlichen ‚Zusammen-fall‘ mit der Welt des Göttlichen, seinem Durchdrungen-sein von der Gegenwart und Macht des Heiligen. „Dieses All, das man für eine Leere hält“, sagt schon Hilarius, „ist voll von den Boten Gottes, und da ist nichts, das nicht bewohnt wäre von den göttlichen Mächten“¹⁵¹. „Auch die Beziehung der Engel zum Kosmos ist ja durch das Heilswerk Christi eine ganz neue und weit tiefere geworden. Wie im Mysterium, so bilden sie auch in der Schöpfung das unzertrennliche Gefolge des Kyrios als die schnellbereiten Liturgen seiner wirkenden Allgegenwart. So ist die Welt auf eine für ‚sehende‘ Augen wahrnehmbare Weise erfüllt, voll des Heiligen, Göttlichen. Die göttliche Gegenwart ist wie eine alldurchwaltende Atmosphäre, in die wir eingetaucht sind. „Durch alle Geschöpfe ohne Ausnahme belagert uns das Göttliche, dringt in uns ein und durchknetet uns. Wir hielten es für weit entfernt und unzugänglich, und siehe, wir sind in seine glühenden Schichten getaucht... Wahrhaftig, wie Jakob sagte, als er aus dem Traum erwachte: Die Welt, diese mit Händen greifbare Welt... ist ein heiliger Ort, und wir wußten es nicht“¹⁵².

Transparenz der Dinge

Daß sie uns diese Gegenwart Gottes, diese Gegenwart Christi gewahren lassen, das gerade ist das Symbolhafte an den Kreaturen. Daß sie durchlässig, durchsichtig, durchscheinend, offen sind auf diese verborgene göttliche Anwesenheit hin, Schleier des ewigen Inbilds auf ihrem Grund, Schale des sie durchleuchtenden glühenden Kerns, das ist die mystische Erfahrung, die sie zu vermitteln mächtig sind; das gab ihnen ihr Bildner, der, nach Dionysius dem Areopagiten, „das Geistige im Sinnlichen und das Überseiende im Seienden verhüllt und Gestalt und Bild um das legt, was weder Gestalt noch Bild hat, und die über Natur und Figur erhabene Einfachheit durch die bunte Mannigfaltigkeit der Teilsymbole gleichsam vielfältigt und ausgestaltet. Dereinst aber, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden und zur christusähnlichen seligen Ruhe gelangt sind, werden wir immerdar, wie die Schrift sagt, beim Herrn sein, mit den sehr heiligen Schauungen seiner sichtbaren Theophanie erfüllt, die uns dann mit lichtesten Strahlen umglänzt, wie ehemals die Jünger bei der göttlichen Verklärung“¹⁵³. Gerade der Blick auf den Verklärten macht deutlich, wohin wir unterwegs sind durch die Welt der Symbole hindurch: zur hüllenlosen Schau der Gottesherrlichkeit, die aller Kreatur am Ende ihren je eigenen Anteil geben wird an der Transparenz des Glorienleibes Christi. In ihrer noch verhaltenen Durchsichtigkeit sind die Dinge jetzt schon ‚Hinführung‘ in dies Kommende, das kein Auge hienieden je gesehen hat. So legt es Dionysius eingehend dar: Jetzt und hier, in unserer irdischen Existenz, bedienen wir uns zur Erkenntnis des Göttlichen der Symbole und rühren, indem wir durch sie hindurchblicken, „an den überwesentlichen Strahl“: an den gegenwärtigen Gott, der sie durchleuchtet und in dem alle Wesenheiten der Schöpfung von Ewigkeit her „auf unaussprechliche Weise präexistieren“, der sie alle „überwesentlich in sich vorausbegriffen enthält“¹⁵⁴.

Solche Erfahrung liegt beschlossen in einer Weltsicht, die um das Symbolgeheimnis der Schöpfung weiß. Das Universum ist Bild und Hülle und Tempel des Göttlichen. Der ganze Kosmos ist durchsichtig auf Christus hin, „und deshalb können wir Christus im Herzen aller Dinge und Geschehnisse mit seiner gottmenschlichen Wirklichkeit entdecken“¹⁵⁵. „Im Verlauf meines ganzen Lebens“, sagt Teilhard de Chardin, „entzündete sich mehr und mehr die

Welt, wurde sie in Flammen gesetzt, so daß sie um mich herum, von innen heraus ganz leuchtend wurde . . . Durchscheinen des Göttlichen im Herzen einer Welt in Glut — das göttliche Aufstrahlen aus den Tiefen des Stoffes, der in Brand steht¹⁵⁶! Dies aber durch eine Glut und ein alles durchdringendes Licht, das „von einem historischen Feuer ausstrahlt“, von dem fleischgewordenen Gottlogos, der in geschichtlicher Wirklichkeit in die Welt eingegangen ist bis ins ‚Herz der Materie‘ und darum auch die Welt mit einer Gegenwart voll des zwingenden Anspruchs erfüllt.

Daraus ergibt sich wieder die tiefgreifende Bedeutung des Symbols für das Weltgeschick. Es waren immer Krisen im Leben der Menschheit, Wenden zu tieferer Kluft zwischen Gott und Schöpfung, wenn die Natur ihre Transparenz auf den Schöpfergott hin verlor. Und es ist nur innerlich konsequent, wenn dieser Verlust wächst mit dem Schwund des symbolischen Weltanschauens. Denn das Symbol bewahrt der Welt jene Durchsichtigkeit bis in den Urgrund hinein; durch die Symbole wird die Schöpfung durchscheinend und fähig, dem Menschen das ihn und alles Kreatürliche ‚Übersteigende‘, das Transzendente zu zeigen, jenes Andere, Unfaßliche, das jenseits der *physica* liegt: das Meta-physische. Das Symbol deckt den Weltgrund in seiner Gottoffenheit auf; mit ihm umgehen heißt Gott entdecken, die dem Kosmos eingegrabene Geheimschrift entziffern und seine „verborgenen Mysterien, die Christus durchlichtet hat (*di-lucidavit*)“¹⁵⁷, durchschauen. Das ist es ja, was Paulus sagen will mit jenem Wort des Römerbriefes (1, 20), daß Gottes unsichtbares Wesen uns von der Erschaffung des Kosmos her durch die Kreaturen einsichtig werde; was auch Basilius meint, wenn er den Geschöpfen zuerkennt, daß durch ihre Schönheit hindurch der Schöpfer angeblickt werde¹⁵⁸. Für unser irdisches Auge sind die Dinge dessen, was sie in Gott wesenhaft sind, „umschattend Vorspiel“, sagt Dante, und —

Was ich gewährte, deuchte mir ein Lächeln
des ganzen Weltalls.¹⁵⁹

Immer noch ist es die eigentlich paradiesische Schönheit der Erde und des Kosmos, daß sie als Ganzes und in jedem ihrer Teile symbolisch sind, von innen heraus leuchtend aus Gott, der sich in Christus offenbart. „Wenn es erlaubt ist, ein geheiligtes Wort leicht

abzuändern, dann würden wir sagen, daß nicht das Erscheinen, sondern das Durchscheinen Gottes im Universum das große Geheimnis des Christentums sei. O ja, Herr, nicht nur der Strahl, der streift, sondern der Strahl, der durchdringt. Nicht Deine Epiphanie, Jesus, sondern Deine Diaphanie¹⁶⁰.“ Teilhard de Chardin ist nicht der einzige unter den neueren Forschern, der von seiner Wissenschaft her zu diesem zentralen Weltgeheimnis vordringt; aber er ist in seinem Werdegang auch ein existentielles Zeugnis für das, was diese Entdeckung auf seiten des Menschen voraussetzt. Es bedurfte eines Weges treuer Christusnachfolge, bis für ihn die Weltmaterie durchscheinend wurde und ihm die Gegenwart Christi offenbarte. Die Gottdurchlässigkeit der Dinge erfordert die entsprechende Verfassung auch vom Menschen. Nur das gereinigte, „erleuchtete Herzensauge“ (Eph 1, 18) erfährt die „wesenhafte Durchsichtigkeit“ (*limpidité essentielle*) der Kreatur und läßt sie gleich einem lichtdurchlässigen Stoff wie gebadet erscheinen im geheimnisvollen inneren Licht¹⁶¹. „Ich muß die Reinheit meines Blickes wiederfinden“, sagt Paul Claudel. „Dann werden die Geschöpfe wieder leuchtende Botschaften für mich werden“¹⁶².

Distanz des Schauens

Damit wird bereits an ein Moment gerührt, das wesentlich zum Symbolerlebnis gehört: der Abstand, die Distanz. Das schauende Erleben versagt sich jedem genießerischen und ausbeutenden Verhalten, das die Dinge selbstsüchtig und habsüchtig an sich reißt. Die lichte Transparenz der Kreaturen gewahrt nicht, wer ihnen zu dicht ‚auf den Leib rückt‘. Nur der Ehrfürchtige schaut. Für den Christen schafft jenen Zwischenraum, dessen es zum gläubig-symbolischen Sehen bedarf, das Kreuz Christi. Auch hier zeigt sich die innerste Bindung des Symbols an das Paradoxon des Evangeliums. Nur der von den Dingen Gelöste vermag sie in Gott zu umarmen. Die wahre Nähe zu ihnen schenkt sich erst im Abstand des Verzichts. Der schauende Geist „begibt sich in die Ferne, um der Welt näher zu sein. Die Nähe der Dinge wird erst durch ihre Ferne wirklich nah . . . Alle Verbergung ist Enthüllung, alles Dunkel ist Licht . . . alle Ent-

zogenheit ist Gegenwärtigkeit.“ Mit einer Geste des Abschieds läßt der Schauende die Dinge frei. „In diesem Abschied, in diesem Sichbegeben in die Ferne zeigt die Welt ihr Eigentlichstes. Wir verlassen die Dinge, wir verzichten auf das Fassen und Ergreifen. Das befreit die Welt und läßt aus ihr Geheimnisvolles und Überragendes aufsteigen. Die Welt kann uns ihr Tiefstes nicht im Nahetreten und in der Umarmung, sondern erst im Zurückweichen und im Abschied schenken¹⁶³.“

Ihr Tiefstes, das sie zu verschenken hat, ist das Inbild der Wesen und Dinge – und die alles durchleuchtende göttliche Gegenwart. Das Da-Sein dessen, der sich uns durch seine Geschöpfe ein-sichtig macht, „ganz nahe und sehr fern zugleich“¹⁶⁴. Nur in ihm, dem fernher Nahen, kommen auch die Dinge uns nahe. Seine Anwesenheit in ihnen macht ehrfürchtig vor ihnen und klärt den Blick für ihre wahre Berufung. Denn ihre Sendung ist von weither. Größeres ist ihnen aufgegeben, als der Willkür des Lüsternen und seinem Augenblicksbegehren nach Genuß zu fronen. Hat doch das kleinste Geschöpf seine Aufgabe am Weltganzen. Die Kreaturen haben dem *Creator* zu dienen, der die Welt entworfen und geschaffen hat ‚um der Ekklesia willen‘. Und für den Menschen sind die Dinge letztlich darum da, weil er erwählt ist, in Christus eingegliedert, in die Kirche eingefügt zu werden. Auf dieses Letzte hin bestehen sie alle, in dieser Würde wollen sie gesehen und geachtet sein. Baustoffe sind sie in der Hand des Vaters, der den Leib und das Reich seines Sohnes erbaut, – und was in der Welt hätte nicht diesem göttlichen Hochziel zu dienen? So erscheinen die Dinge in der an-nähernden Distanz symbolischen Schauens gerade nicht als „Scheinbrücken zwischen Ewig-Geschiedenem“ (Nietzsche), sondern als echte, tragfähige Brücken zwischen Ewig-Verbundenem. Das erfährt nur, wer sich von den Dingen hinübertragen läßt, wer sie überschreitet; wer sie gelten läßt – jedes in seiner gottgeliebten Einzigartigkeit, jedes an seinem nicht vertauschbaren Platz der reichgestuften Hierarchie des Seienden – im Dienste des Weltkönigtums Christi, in der Erfüllung Seines Planes.

Von zwei Rosen
duftet eine
anders als die
andre Rose.

Von zwei Engeln
mag so einer
anders als der
andre schön sein.

So in unzähl-
baren zarten
Andersheiten
mag der Himmel,

mag des Vaters
Göttersöhne-
reich seraphisch
abgestuft sein . . .¹⁶⁵

Anteil der Sinne

Das im Symbolerlebnis beschlossene Paradoxon von ‚Nähe in der Ferne‘ kennzeichnet auch die Art, wie die Sinne an diesem Erlebnis beteiligt sind. *Daß* sie wesentlich daran beteiligt sind, ist wiederum die natürliche Folge des Symbolcharakters von Mensch und Schöpfung, der seinerseits in der Menschwerdung Gottes gründet. Die Welt zu erkennen als Symbol, das heißt als den Zusammenwurf von Diesseitigem und Jenseitigem, vermag der Mensch nur mit Hilfe seiner ihm eigenen Beschaffenheit, die Leib und Seele, Stoff und Geist ist und zu jeder geistigen Ein-sicht der vermittelnden Sinne bedarf. Bekanntlich ist nichts im Intellekt, was nicht zuvor in den Sinnen war. Denn der Leib ist das Instrument der geistigen Seele, ihre Ausprägung in den Bereich des Stoffes hinein. So sind die Sinne gleichsam die Antennen ihrer Empfänglichkeit und die äußere Form ihrer innerlichen Betätigung.

Gerade die Art aber, wie die Sinne zum Symbolerkennen führen, ist wesentlich bestimmt durch jene Spannung von Nähe und Distanz, die wir zuvor berührten. Sie ist gemeint, wenn Klages von einem „noch dem Schmecken und Tasten innewohnenden Vermögen des Schauens“ spricht¹⁶⁶. Die im Symbol verschlüsselte unsichtbare Wirklichkeit „öffnet sich nur den geisterleuchteten Sinnen und einem Geist, der den Sinnen sich anvertraut, bleibt aber vorenthalten dem Geist, der sich von den Sinnen emanzipiert, und den Sinnen, die nichts als Sinnhaftes suchen“¹⁶⁷. So hat Alfons Kirchgässner die Dialektik des Sinnhaften in der Symbolerfahrung gut gekennzeichnet. Sie ist eine Erfahrung des ganzen Menschen im Gleichgewicht der Spannung und Lösung aller seiner Kräfte. Symboldenken ist Ganzheitsdenken, auch unter diesem Gesichtspunkt. Es hat nichts gemein mit der unbiblischen Leib- und Sinnenfeindlichkeit jenes gefährlichen ‚Menschenstreiks‘, der sich auszunehmen wagt aus der geschaffenen Welt, obwohl Gott uns in sie hineingestellt und

selber in ihr unser Fleisch und Blut angenommen hat. Aber das Symboldenken verträgt sich auch nicht mit einer Sinnlichkeit, die nur das Sinpenhafte um seiner selbst willen sucht. Nein, das Symbol ist zugänglich nur den Sinnen, die selber durchlässig sind auf den Geist hin, auf das im Bilde durchscheinende Höhere, Heilige, Göttliche hin; den Sinnen, die den Geist nicht in sich fesseln, sondern ihn durchblicken und hindurchgehen lassen — auf jene übersteigende Gegenwart zu, die ihn im Symbol durch die Sinne ergreift. Es gilt, „den Sinn im Sinnlichen wahrzunehmen“¹⁶⁸, sich hineinzutasten in das ‚Jenseits der Sinne‘ — *metà tà physiká*, bis hin zu dem heiligen Gott, der selber sein Ja zu unseren Sinnen gesprochen hat, bald leise, bald laut vernehmlich in Natur und Offenbarung.

Man denke etwa an den Minderbruder von Assisi, wenn man das Geheimnis dieser Sinnenfreude im echten Symbolerleben begreifen will. Man vertiefe sich ins Evangelium, wenn man sehen will, wie naturnahe der menschenfreundliche Gott über die Erde gegangen ist; wie er unsere Sinne zu Brücken gemacht hat, die jederzeit ins Ewige tragen können. Echt christliche Sinnenfreudigkeit spricht aus der Begeisterung, mit der Gregor von Nazianz den österlichen Frühling schildert: „Dies ist die Zeit, da alles Lebendige lächelt und wir an allen Sinnen gesättigt werden“¹⁶⁹. „Darum gehört zum Symbol ja auch ganz wesentlich die sinnhaft wahrnehmbare Erscheinung. Indem es durch die Sinne hindurch den inneren Menschen ergreift, führt es ihn hin zu jener schauenden Gottberührung, die ihn mit seinem Herzen, seiner Seele und seinem Fleisch in Gott dem Lebendigen zittern und jubeln läßt (vgl. Ps 83, 3; 62, 2); die ihn gleichsam mit allen Poren die Schöpfung einatmen läßt, denn sie ist vollgesogen wie ein Schwamm vom Odem des Herrn. „Ich stehe des Morgens auf“, sagt einer unserer Dichter, „öffne mein Fenster zur aufgehenden Sonne und atme Gott ein! Ich strecke meine Arme in ihrer ganzen Länge aus und atme Gott ein, ich atme das Werk Gottes ein! Das alles dringt in mich ein von außen nach innen . . . Es lohnt sich schon, einen Augenblick lang die Ohren verstopft und die Augen geschlossen zu halten, um reichlicher, wenn man sie wieder öffnet, . . . davon zu schöpfen! ‚Tu weit auf‘, sagt der Psalmist, ‚tue weit auf deinen Mund, so will ich ihn füllen“¹⁷⁰.

Freude einer geradezu leibhaften Gotterfahrung! Um sie zu ermöglichen, hat der Schöpfer ja Mensch und Kosmos so weise aufeinander abgestimmt. Von Ewigkeit her hat er — auf Christus hin-

blickend — unsere Sinnhaftigkeit und Leibhaftigkeit ausdrücklich gewollt. Von daher muß man es auch verstehen, wenn er sich in der Schrift so oft als mit Auge, Ohr und Hand, Finger und Fuß, Flügel und Schulter, Herz, Brust und Schoß begabt schildern läßt. Das sind keine leichtfertig abzutuernden ‚Anthropomorphismen‘ im biblischen Gottesbild. Es sind bedeutsame Vorgriffe der Offenbarung auf das Wunder, das sich in der Inkarnation für uns erdhafte Menschen leibhaftig ‚eraugen‘ läßt, weil es geschichtlich verbürgtes ‚Er-äugnis‘ für uns geworden ist, Ereignis, das heißt Geschehen, das unser Auge, unsere körperlichen Sinne verbürgen. Hat doch Gott in seinem fleischgewordenen Logos wirklich einen echten menschlichen Leib und menschliche Sinne angenommen. Mit einem Jubelschrei verkündet der Apostel Johannes dieses Unfaßliche; er und die anderen Jünger, sie haben es mit ihren Augen gesehen, mit ihren Ohren gehört, mit ihren Händen berührt, der Logos des Lebens ließ sich ‚handhaben‘ (vgl. 1 Jo 1, 1 f) von seinen Menschenbrüdern, der körperlose Gott ist in Jesus von Nazareth Mensch unter Menschen geworden, sichtbar, hörbar, greifbar! Und selbst noch der Auferstandene läßt sich von den Zweiflern betrachten, von den derben Fäusten der galiläischen Fischer betasten, läßt seinen ungläubigen Freund Thomas den Finger in seine Wunden und die Hand in seine Seite legen, ißt mit ihnen Brot und Fisch und Honig, um zu beweisen, daß er kein Gespenst ohne Fleisch und Knochen ist (Lk 24, 39), sondern der Menschgewordene und Menschgebliebene bis in die Glorie der Auferstehung hinein.

Das Kultsymbol wird zeigen, wie dieses Eingehen Gottes auf die menschliche Sinnhaftigkeit den letzten Schritt tut im Sakrament; wie hier die Sinne Heiligung empfangen aus ihrem Verbündetsein mit göttlichem Geist durch den Dienst des Symbols; wie sie von Gottes unbezwinglicher Treue zum Sinn seiner Schöpfung reden.

Universalität des Symboldenkens

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich wohl überzeugend, wie wesentlich das Symbol es mit unserm Menschsein zu tun hat. Man hat es mit Recht das Urwort des Menschen genannt. Immer einleuchtender erweist es sich heute als „die älteste geistesgeschichtliche

Urkunde des Menschen“. Von den Anfängen her ist ein Denken in urtümlichen Bildern unserm Geschlecht angeboren, und durch Jahrtausende hat es die Generationen überdauert. Lange bevor es in der Entwicklung des Frühmenschen Schriftzeichen gab oder solche auf uns gekommen sind, gab es die Sprache des Symbols, die unsere Ahnen in Form von Monumenten oder auf Stein und Fels geritzten oder gemalten Zeichen hinterließen. Sie gruben die Chiffren, die sie in der von unsichtbarer Hand über und über beschriebenen Welt wie auch in ihrem eigenen, dem Kosmos eng verbundenen Dasein entdeckten, an ihren Kultstätten in dauerhaftes Material ein und suchten so den schweigenden Sinn zu fassen, in dem ihnen Welt und Menschenleben ihr Letztes enthüllten. Und wir Heutigen sehen stauend, „die Symbolik liegt archaisch im All und im Menschen“¹⁷¹. Was dank mühevoller Arbeit unserer Forscher aus fernsten Fernen der Zeit zu uns spricht von den Eingebungen früher Menschengeschlechter über die gleichnishafte Natur, von ihrer geistigen Bewältigung der Um- und Innenwelt; was auf uns zukommt aus den Höhlenmalereien der Eiszeit und von den Felswänden des Steinzeitmenschen, ist älteste Kunde in der Sprache des Symbols: hier gelang dem Künstler bereits „der Schritt vom Bild zum Inbild“¹⁷². Die Ursprache aller Dinge ist symbolisch, das hat der Betrachter des kosmischen Bildersaals schon seit den Anfängen seiner Weltbegegnung intuitiv gespürt. Immer klarer erhebt sich heute vor dem Blick des Forschers „das Bild einer letzten Einheit und Unteilbarkeit der Symbolik aller Zeiten und Völker, also des *homo sapiens* schlechthin“¹⁷³.

Das hat nach allem Gesagten nichts Überraschendes mehr. Wir sehen diese Einheit begründet in der menschlichen Natur und — letztlich — in der Einheit des göttlichen Weltplanes. Sie bestätigt ihn auf eine geradezu verblüffende Weise. Von ihm her kann es gar nicht anders sein, als daß alles echte Symbol nicht zeitgebunden, sondern allgemein gültig und richtig ist; objektiv gültig, weil es zum Wesen des Symbols gehört, daß ihm sein Sinn nicht von außen her appliziert, nicht von der schwankenden Meinung zuerkannt, sondern von innen her eingepreßt ist, so daß er unvertauschbar und unübersehbar bleibt. Oder vielmehr: die objektive Gültigkeit eines echten Symbolgehalts ist sogar erhaben über menschliches Begreifen, ist unabhängig davon, ob er eingesehen wird oder nicht. Das Symbol behält seinen Sinn auch über Zeiten des Vergessens hinweg, was ja jene vorgeschichtlichen Symbole beweisen, die heute nach Jahr-

tausenden in ihrer Urkraft und Unverwüstlichkeit neu entdeckt werden. „Die Symbole . . . kommen aus einer allzu weiten Ferne“ — aus den Fernen der Ewigkeit —, „als daß sie sterben könnten: sie bilden einen Teil des Menschseins, und es bleibt unmöglich, daß sie irgend einmal gar nicht mehr auffindbar wären in einer das menschliche Dasein im Weltall wesentlich betreffenden Situation“¹⁷⁴.

Nirgendwo wird diese universale Geltung und Verbindlichkeit des Symbols deutlicher als in der Heiligen Schrift, im Evangelium. Der Herr hat in Bildern und Gleichnissen gesprochen, und er wendet sich damit an *alle* Menschen. Jedes Jahrhundert, jedes Volk, jeder einzelne findet in der Bibel das ihm ganz persönlich zugesprochene Wort; wir werden noch eigens beim symbolischen Charakter des biblischen Wortes verweilen. Die ganze Frohbotschaft beider Testamente ist nicht nur für bestimmte Zeiten und Völker, nicht nur für einen bestimmten Kulturkreis geschrieben, sondern für die Menschen jeder Zeit und eines jeden Volkes. Ja, unabhängig von Gelegenheit, Umstand und augenblicklicher Angemessenheit „wendet sich das Schriftwort bis zum Strichlein unter und dem Punkt über dem j“ an einen jeden Hörer aller Zungen und Zonen¹⁷⁵. Und damit bestätigt die Bibel wie nichts anderes den bleibenden Wert der gottgeschaffenen Symbolwelt.

Wenn nun heute, Seite an Seite mit einer rapid fortschreitenden Technisierung, in verschiedensten Bereichen der Wunsch nach neuem Kontakt mit dem Symbol sich zu Wort meldet, so zeigt das, wie unzerstörbar seine Lebenskraft geblieben ist. Was wir gegenwärtig erleben, ist wie ein „Aufruhr und Rückstrom der verdrängten Bilder“, ist der „Einbruch oder Ausbruch der Menschheitstiefe“¹⁷⁶. Noch sind die uralten Zeichen von Leben erfüllt, noch leuchten sie vom blendenden Licht ihres Ursprungs. Der Wiederbelebung bedürfen nicht sie, sondern bedarf unser Bewußtsein von ihnen, unser Blick und Gehör, unser Gespür für sie, unser Geschmack an ihnen. Von den Ursprüngen her hatte die Menschheit im Bündnis mit dem Symbol gelebt und aus ihm Kraft geschöpft, die wuchernde Schwere des rätselvollen Daseins zu meistern. Auch dem europäischen Geist blieb noch bis ins 18. Jahrhundert ein Denken in Symbolen vertraut; man faßt es kaum, daß in so kurzer Zeit ein derartiger Bruch geschehen konnte mit einer Geisteshaltung, die zur natürlichen Unterstützung des Menschseins gehört und eine Weltzeit lang das Leben gestützt und genährt hatte. Um so deutlicher spricht aber auch die

Umkehr zum Symbol nach relativ kurzer Frist der Entfremdung dafür, wie wenig eine echte Humanität und Vitalität seiner entraten kann. Spontan streckt sich das unterdrückte Verlangen wieder aus nach der Einheit des Seins. Der Gespaltenheit und Zerrissenheit, des einseitig rationalistischen Denkens überdrüssig, sehnen sich viele danach, wieder heimzukehren zum ganzheitlichen Denken und Leben der Ahnen, so wie ja „gern der reife Mensch in der Weisheit des Alters... zum ahnungsvollen Glauben seiner Kindheit zurückkehrt“¹⁷⁷. Nicht um aus der gegenwärtigen Stunde zu fliehen, sondern um ihr Kräfte zuzuführen, die sie nicht mehr hat und ohne die das Leben verkümmern muß. Denn der alte Reichtum, den wir heute wieder-holen aus der Verlorenheit, könnte „für einen neuen Tag fruchtbarer sein“ als alle jene Kräfte, „die nur zu sehr dem Heute angehören“¹⁷⁸.

Symbol und Begriff

Unsere Zeit ist reich an Wissen, aber das Symbol kann sie noch reicher machen. Denn es schenkt Einsichten, die sich nicht von der ‚Greif-Zange‘ der Begriffe (V. Warnach) packen lassen, so wie es ja auch selber ein Mysterium ist, das letztlich nicht definiert werden kann. Definieren heißt ‚beschränken‘, in eine Begrenzung einfangen. Das Symbol aber ragt ins Unendliche und Grenzenlose hinein. Kein Begriff holt seine Fülle ein, es läßt sich höchstens umkreisen, von allen Seiten beschauen, so daß bald dieser, bald jener Zug seiner Unbegreiflichkeit aufleuchtet. Das Symbol definieren wollen hieße an seinem Wesen vorbeigehen. Auch hier gilt jenes Wort, das Dante aus dem Jenseits empfing als Antwort auf das grübelnde Fragen seines Verstandes:

Doch die verklärteste der Himmelseelen,
Der Seraph, der sein Aug in Gott versenkt,
Genügen kann er deiner Frage nicht.
Denn in den Abgrund ewigen Beschlusses
Vertieft sich, was du wissen willst, so weit,
Daß kein erschaffener Blick bis dahin vordringt...

Auf Erden qualmt der Geist, wenn hier er leuchtet;

Erwäge denn, ob drunten er vermag,
Was ihm versagt bleibt auch als Himmelsbürger.¹⁷⁹

Wo der Griff des Verstandes versagt, da führt das symbolische Schauen weiter; es übersteigt das schlußfolgernde Denken, geht durch die Dinge hindurch auf Gott zu und begegnet ihm in aller geschaffenen Wirklichkeit. *Sein* eigenes Licht ist es, das durch die Dinge hindurchscheint und den Geist von oben her erleuchtet, und dieser Erleuchtung „Medium ist nicht der Begriff, sondern das Bild. Begriffe bilden wir uns von dem, was wir in unsere geistige Verfügungsmacht brachten, was gleichsam in unseren Händen liegt. Das Unverfügbare, seiner inneren Hoheit und Größe nach unserm Zugriff Entrückte, zeigt sich uns immer nur von fernher, im Bild“¹⁸⁰. Begegnung mit dem Bild ist für den Menschen – und war für die Menschheit – der Anfang aller geistigen und seelischen ‚Bild-ung‘, aller geistigen Auseinandersetzung mit Welt und Leben und des Sichfindens in ihnen. Jede Schrift ist geworden aus einer Folge von Bildern und Zeichen, die den Sinnen die Gedanken wahrnehmbar machen. So waren die Runen unserer Ahnen, die Hieroglyphen der Ägypter, war die Bilderschrift der Chinesen und Japaner eine Schrift, die sich aufbaute aus sinngefüllten Bild-Zeichen. In analoger Weise kann man sagen: alle Symbole sind Schriftzeichen, kosmische Hieroglyphen zur Verständigung zwischen Himmel und Erde; sie sind die Bilderschrift, die Gott seiner Schöpfung eingegraben hat, um den Menschen auf sich hin zu bilden, auf Christus hin zu erziehen. Die ganze Welt in ihrem universalen Symbolcharakter ist eine einzige, das begriffliche Denken transzendierende *paidagogia eis Christón*, eine stumm-beredte Zwiesprache zwischen Gott und Mensch durch das ‚Medium‘ des Bildes.

Die du gingest, alle Steige,
waren sie nicht je und je
voll geheimer Fingerzeige
wie die Vogelspur im Schnee?

Was dir half und dich befiehlt,
was dich löste, was dich band,
alles hat zu dir geredet
und dir Ahnung zugesandt.

'Wenn sich an den Fensterscheiben
blank der Eiskristall formiert,
schien es nicht ein hohes Schreiben
und von Geisterhand petschiert?

Haben dir nicht Throngestühle,
Hochgericht und Windesbraut,
Mückentanz und Brunnenkühle
ihre Botschaft anvertraut?

In Gelärm und Waffenblinken,
Hahnenschrei und Abendrot
fühltest du verstohlne Winken,
voller Gleichnis Wein und Brot.

Die Metalle in den Schächten,
alles sprach dich heimlich an,
und in den gestirnten Nächten
Wega und Aldebaran.

Honigzellen, Lämmerweiden,
Hochzeitslied und Litanei
und der Völker dunkle Leiden
und der Kinder lichter Schrei,

Bilderwerk auf Sarkophagen,
Flöte, die im Busch verscholl,
und die großen Vätersagen
von Iakchos und Apoll —

was auf abertausend Blättern
hieroglyphisch um dich war,
alle Zeichen, alle Lettern
werden einmal offenbar.

Was im Bild dir zugekommen,
ohne Hülle wird es dein.
Wirst ins Klare aufgenommen
und fast unverwundert sein.¹⁸¹

Das ist die aller Kreatur innewohnende Macht, durch ihr Sichtbares ‚zur Liebe des Unsichtbaren hinzureißen‘ (vgl. Weihnachtspräfation). Nach Augustinus hat alles Geschaffene den Sinn und die Sendung, diese Liebe im Menschen zu wecken; und das geschieht weit mehr durch Bild und Gleichnis, als wenn die Botschaft der Dinge uns nur in der nüchternen Sprache des Verstandes angeboten würde¹⁸². Das Symbol hat teil am Reichtum des quellenden Lebens, und es verströmt diesen quellenden Reichtum in die Empfänglichkeit des Erlebens. Dabei wird der ganze Mensch betroffen und engagiert, nicht nur mit seinen rationalen Fähigkeiten, sondern auch in den unbewußten und überbewußten Schichten seines Wesens, in jenem eindrucksfähigen ‚pathischen‘ Bewußtsein, das den Naturvölkern eigen war, sich in den Resten ungebrochenen Volkstums noch heute findet und zu aller Zeit die echten Dichter auszeichnete. Ja, tiefer gesehen ist, wie schon angedeutet, das symbolische Denken, Sehen und Erleben überhaupt das eigentlich menschliche, dem Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit, seiner leib-seelischen Ganzheit gemäße; denn der Mensch ist wesenhaft zum Bildsein geschaffen und darum in seiner gesamten Struktur auf das Symbol hin angelegt, ihm artverwandt. Das Symboldenken ist „unmittelbarer Ausdruck der Gottebenbildlichkeit“¹⁸³, damit aber auch jene Anlage im Menschen, alles auf Gott hin zu durchschauen, ansprechbar zu sein für die Stimme von jenseits in den Dingen und aller Kreatur „die Bilder der Heilsmysterien“ zu entnehmen „zu mystischer Belehrung“¹⁸⁴.

Tritt ein in den ewigen Bildersaal,
Nimm Sternen-Brot und -Wein.
Du sollst beim großen Abendmahl
In deinem Erbteil sein.

Es zeigen sich und neigen dir
Die alten Zeichen groß.
Das Einhorn legt die Silberzier
Gesenkt in deinen Schoß.

Die Flügel hebt der Pelikan
Weißblitzend zum Empfang.
Die Leier glänzt, dich grüßt der Schwan
Mit süßem Sterbesang.

Der königliche Vogel Greif
 Bringt dir zum Gastgeschenk
 Den siebenfachen Pfauenschweif,
 Orion sein Gehenk.

Der Drache wird dein Wegesell,
 Die Schlange dein Gespiel.
 Du trägst ein goldnes Löwenfell,
 Das dunkle Kleid zerfiel.

Durch Welten gingst du, Wanderstern,
 Und bist zum alten Herd
 Und bist zum Vater und zum Herrn
 Geliebter heimgekehrt.

So wachse tönend himmelauf,
 Du vorbeeseelter Lehm.
 Die Mitnachtsrose blüht am Knauf
 Von deinem Diadem.¹⁸⁵

Keine Anstrengung der Vernunft wird in den Griff bekommen, was sich schenkt im Erleben des Symbols – durch Eingebung, Einfall, Ein-sicht aus jener gelassenen Distanz, die sich der Nutznießung begibt. Die beste sachliche Beschreibung versagt vor der Gewalt des stummen Bildes, „das alles auf einmal in unsagbarer Weise zusammenfaßt“¹⁸⁶, packend, erschütternd in seiner Kürze. „Es ist wie ein plötzlich erscheinender Geist oder wie ein Blitzstrahl, der auf einmal die dunkle Nacht erleuchtet. Es ist ein Moment, der unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt, ein Blick in eine schrankenlose Ferne, aus der unser Geist bereichert zurückkehrt“¹⁸⁷.“ So spricht Friedrich Creuzer sein Ergriffensein von der Macht des Symbolischen aus. „Mit unwiderstehlicher Gewalt zieht es den betrachtenden Menschen an sich, und notwendig, wie der Weltgeist selbst, greift es an unsere Seele. Es ist quellende Exuberanz lebendiger Ideen, die sich in ihm reget; und was die Vernunft, mit dem Verstande vereinigt, in successiver Schlußfolge erstrebet, das gewinnt sie hier, im Bunde mit dem Sinne, ganz und auf einmal“¹⁸⁸.“ Ähnlich spricht sich Bachofen über das Eigentümliche der Symbolerfahrung aus: „Das Symbol erweckt Ahnung, die Sprache kann nur erklären. Das Symbol

schlägt alle Saiten des menschlichen Geistes zugleich an, die Sprache ist genötigt, sich immer nur einem einzigen Gedanken hinzugeben. Bis in die geheimsten Tiefen der Seele treibt das Symbol seine Wurzel, die Sprache berührt wie ein leiser Windhauch die Oberfläche des Verständnisses. Jenes ist nach innen, diese nach außen gerichtet. Nur dem Symbol gelingt es, das Verschiedenste zu einem einheitlichen Gesamtausdruck zu verbinden¹⁸⁹.“ Die Anstrengung des rein begrifflichen Denkens ist der Fülle des Seins nicht gewachsen. „Ihr Griff ist immer kleiner als das Ergriffene“, die begriffliche Klarheit wird erkaufte mit einem merklichen „Verlust an Wirklichkeit. Immer bleibt der Begriff der Wirklichkeit etwas schuldig; irgendwie wird er sogar an ihr schuldig“¹⁹⁰.“ Nach Kant sind Begriffe ohne Anschauung leer. Daher die Armut eines einseitig abstrahierenden, das heißt vom Gegenstand, vom Bilde ‚abziehenden‘, ‚wegziehenden‘ Erkennens, das die ursprüngliche Einheit des Seins zergliedert und aufspaltet und mit seinem Hang zum Unterscheiden, Trennen, Analysieren sich mehr und mehr losgesagt hat vom Symbol. Darum hat der neuzeitliche Mensch es auch so schwer, Geist und Stoff, Seele und Leib, Gott und Welt in ihrem Zusammenhang zu begreifen. Der moderne areligiöse Mensch versagt sich dem Transzendenten. Wir gehören einer Welt an, „die mit dem Unkörperlichen nicht mehr fertig wird, unfähig der geringsten Anstrengung, zwei Glieder einer Analogie miteinander zu verbinden“¹⁹¹, unfähig einer Einsicht, wie sie noch Goethe ausgesprochen hat: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, im Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können doch dem Wunsche nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.“

III ALLGEGENWART DES SYMBOLISCHEN

Diese ‚Allgegenwart‘ ergibt sich für religiöse Sicht ganz von selbst aus dem letzten Ursprung des Symbols. Wenn die ganze Schöpfung in Christus symbolhaft geschaffen wurde, kann es nicht anders sein, als daß der Charakter des Symbolischen in allem Sein begegnet. Es gibt im Grunde keinen Bereich der Wirklichkeit, der vom Zusammenhang mit dem Symbolischen ausgeschlossen wäre. Dafür im folgenden nur einige Beispiele.

Symbol und Magie

Aus dem Symbolcharakter alles Geschaffenen läßt sich das ‚Magische‘ in seiner ursprünglichen Bedeutung leicht begreifen. Es ist wohl zu unterscheiden von einer späteren Entartung und dem Mißbrauch des Magischen und verdient darum auch nicht die negative Bewertung der entarteten ‚Magie‘. Der ursprüngliche Sinn des magischen Weltaspektes stellt lediglich die Überzeugung heraus, daß alles Geschaffene miteinander verwandt, daß alles beseelt ist, daß alles untereinander in Beziehung und Teilhabe steht und daß folglich auch eins aufs andere einwirken kann. Ein Weltverständnis also, das eng mit der symbolischen Weltsicht zusammenhängt und sich gleich dieser wesentlich unterscheidet von der rein materialistischen Naturbetrachtung und jener physikalisch-technischen Auffassung der Dinge, wie sie heute vorherrschend sind. *Natura* kommt von *nasci*, und die Volksetymologie bringt Materie mit *mater* in Zusammenhang. „Damit wird das Strömende, Quellende und sich Quälende, das immer neu sich Gebärende in dem geheimnisvollen Grund der Natur lebendig zum Ausdruck gebracht — anders als in der mechanischen Auffassung vom Wesen des Seins.“ Im magischen Weltbild ist alles verwoben in einen lebendigen Zusammenhang, in ein Sichvertreten, Sichauswechseln, in eine ‚Sympathie‘, die Zuneigung, Anziehung und Mitleidenschaft zugleich ist, geheimnisvoller Gleichklang des Schicksals — auch zwischen Mensch und Naturgeschehen. Von den letzten Gründen der Schöpfung her zeigte sich schon, daß in

solcher Weltsicht ein echter Kern ruht. So verstanden, ist das ‚Magische‘ weder gottlos noch unchristlich. Vergessen wir nicht, daß es ‚Magier‘ waren (Mt 2, 1), die der Stern als Erstlinge der Heidenwelt zur Krippe des Kindes Jesus führte. Der menschengewordene Logos ließ auch die Wege *ihres* Gottsuchens in seiner Klarheit ankommen. Er selber zog sie; er sah, daß sie brennenden Herzens, wie so viele auf ihrer Straße, nur die leuchtende Sternspur seiner wahren Wirklichkeit verfolgten, wenn auch unbewußt. Für diese Gottsucher war Magie noch etwas Heiliges, Eingeweihtsein in das geheimnisvolle Walten göttlicher Mächte in der Schöpfung. Der Mensch des technischen Zeitalters sollte nicht vergessen, wie vieles ihm über seinen blendenden Erfolgen verlorenging, „wenn er uraltes, tiefes Wahrheitswissen zum alten Eisen warf“¹⁹².

Was wir gewöhnlich unter ‚Magie‘ verstehen, ist freilich etwas Widergöttliches, eine entartete Magie. Es gibt verborgene Weltzusammenhänge, aber leider werden sie weit häufiger im verderblichen als ‚im gnadenhaften Sinne‘ genutzt. „Schlechte Menschen haben das magische Wissen behalten, während glaubensvolle Menschen es unter dem Einfluß der Aufklärungswissenschaft preisgegeben und verloren haben. Aber warum sollte nicht auch der erlöste Mensch darum wissen, daß die Natur wie weiches Wachs formbar ist und daß zwischen allen Dingen eine innige Sympathie besteht? Er wird ein solches Wissen niemals mißbrauchen, einem andern zu schaden, sich selbst zu erhöhen oder Gott seinen eigenen Willen abzutrotzen. Er wird immer im Gehorsam unter Gott bleiben, er wird sich seiner Erfolge niemals in eitler Weise rühmen, er wird die geheimnisvollen Kräfte und Zusammenhänge, die die Schöpfung durchwalten, immer zum Besten des Nächsten einsetzen“¹⁹³. „Das Leben wird durch solche Einblicke „abgründiger und herrlicher zugleich. Wir müssen mit Dunkelheiten und Gefährdungen rechnen, die weit über das Menschlich-Rationale hinausreichen. Erst von da her versteht man recht, warum wir die Schutzmacht des Gebetes, den Beistand der Engel und die Kraft des versöhnenden Blutes Christi nötig haben.“ Wir dürfen dann aber auch überzeugt sein, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist, — und dieser Glaube begreift in sich den anderen, daß auch für den ‚Menschen in Christus‘ alles möglich ist; daß er nach dem Wort des Herrn zu einem Berg sprechen darf: „Hebe dich hinweg von hier!“ (Mk 11, 23), weil wir durch den Glauben mit heiliger Vollmacht in das Weltgeschehen eingreifen kön-

⁶ Rech I

nen, mit dem in seiner Schöpfung wirkenden Schöpfer zusammenwirken dürfen. Unser Bewußtsein von den Hintergründen der Dinge ist allzu flach geworden, das macht auch die moderne Frömmigkeit oft so harmlos. Wir haben es verlernt, vor der Bodenlosigkeit des Seins zu erschrecken, und wir trauen Gott und uns selbst nicht mehr zu, wozu Gott und der gottverbundene Mensch nach Christi Wort fähig sind, weil das Denken zu mechanistisch geworden ist; weil wir kleingläubig sind und uns dem Symboldenken mit seinen kühnen Konsequenzen für das gesamte Leben entfremdet haben¹⁹⁴.

Symbol und Allegorie

Auch bei der Allegorie muß man unterscheiden zwischen dem ursprünglichen Wortverständnis und seiner späteren Entwertung. Es wäre verfehlt, unsere heutige Unterscheidung von Symbol und Allegorie etwa in die Zeit der Väter hineinzuverlegen. Damals war Allegorie ebensogut wie Aenigma, Metapher, Parabel, Prophetie, Mysterium, Ikon, Typos synonyme Ausdruck für Symbol, und zwar vorwiegend auf die Schriftdeutung des Alten Testaments bezogen. Eine voreilige Präzisierung dessen, was mit all diesen Bezeichnungen bei den Alten gemeint war, läuft Gefahr, daß man die Fülle nicht einfängt, die sich in den vielen sinnverwandten Namen auszuspochen sucht¹⁹⁵.

Wie das Symbol, steht auch die Allegorie im angedeuteten Sinn bei den Vätern ursprünglich in wesentlichem Zusammenhang mit der Person des Gottmenschen. Da Christus Vor-Bild und Schlüssel zu allem Geschaffenen ist, gilt dies auch im Hinblick auf die allegorische Bilderwelt des Alten Testaments. Wie Gott sich in der Menschengestalt seines Sohnes offenbart hat, so offenbart sich im Wort der Schrift gleichsam als in deren ‚Leib‘ der verborgene göttliche Sinn. Dieser ‚andere‘ Sinn im Wortleib der Schrift und zugleich jenseits von ihm, das ist für die Alten Allegorie. Die echte, ursprüngliche Allegorie läßt, wohlgemerkt, den Wortsinn und die historische Gegebenheit als das Grundlegende klar bestehen; so aber, „auf der Wurzel der Geschichte solide aufgebaut“¹⁹⁶, kann die allegorische Deutung das nur Vordergründige übersteigen und zum pneumatischen Kern des Textes vordringen.

Wir brauchen hier nicht auf die Vorgeschichte der patristischen allegorischen Exegese im Hellenismus und bei dem alexandrinischen Juden Philo einzugehen, nicht auf die große Rolle, die diese Methode der Schriftdeutung im jüdischen Denken zur Zeit Christi spielte — Paulus ist Zeuge dafür. Uns geht es hier um die Feststellung, daß die frühchristliche Allegorie — auch das zeigt sich schon bei Paulus — an den konkreten Gottmenschen, seine Inkarnation, Passion und Erhöhung gebunden ist, alles hinlenkt und zurückführt auf *ihn* und von ihm ihre Wärme und Strahlkraft gewinnt. „Auf dich blickt das Sichtbare hin, dich suchten die Allegorien, dich präfigurierten die Symbole, nach dir riefen die Gleichnisse, zu dir flohen die Parabeln hin“, sagt Ephräm¹⁹⁷. „Christus hat in seiner Kraft die Typen, in seiner Wahrheit und Wirklichkeit die Symbole, in seiner Deutung die Allegorien... erfüllt“¹⁹⁸. Hier sieht man, wie Allegorie und Symbol im alten Verständnis ein und dasselbe sind, gleichwertige Namen für das Mysterium der Vorbildung Christi in Natur-, Welt- und Heilsgeschichte.

Was die Bibel selbst an allegorischem ‚Stoff‘ enthält, die Gleichnisse und Parabeln, dieses ganze ‚Feld von Bildern‘ (Caudel) in den heiligen Schriften, ist dabei durchaus nicht immer neu erfunden und erhebt auch keinen Anspruch, es zu sein. Motive aus der Mythologie, aus Märchen und Sage dienten den Boten Gottes als Material ihrer Schilderung, damit sie das Heilswort in die Ohren Hörender und Verstehender sprechen konnten. Auch diese Herablassung des Logos in die Sprache und die Vorstellungen der Menschenkinder gehört mit zur Entäußerung der Inkarnation und muß bei einer behutsamen, nach dem göttlichen Sinn forschenden Schriftauslegung mit bedacht werden. So konnte noch Leo XIII. in seiner Enzyklika *Providentissimus* sagen: „Wer in der Heiligen Schrift unterweist, hüte sich aber auch vor der Vernachlässigung des allegorischen oder analogen Sinnes, den die heiligen Väter gewissen Worten beigelegt haben, besonders dann, wenn diese Sinndeutung ganz natürlich aus dem buchstäblichen Sinn hervorgeht und sich auf zahlreiche Autoritäten stützen kann. Die Kirche hat diese Art der Auslegung von den Aposteln empfangen und durch ihr Vorbild bestätigt, wie dies aus der Liturgie hervorgeht“¹⁹⁹. Das wahrhaft pneumatische Verständnis der Schrift wird sich selten begrifflich-eindeutig festlegen lassen; es wird immer auch analog-mehrdeutig sein, das heißt allegorisch und symbolisch; denn auch das Offenbarungswort hat teil am Sym-

bolcharakter und der Mehrschichtigkeit alles Seins in dieser Welt. Gott hat es so gewollt, denn er selber bedient sich vom Anfang bis zum Ende der Bibel, um sich auszusprechen, fast nur des Bildes in all seinen Formen und Namen, das heißt der Metapher, der Allegorie, des Symbols und seiner schon erwähnten ‚Geschwister‘.

Erst in einer späteren Entwicklung hat sich die dem Symbol ursprünglich gleichwertige Allegorie mehr und mehr verselbständigt und wurde in Kunst, Literatur und Schriftauslegung zum Stilmittel, das nun tatsächlich ‚etwas anderes sagt‘ (*állo agoreúei*) als das unmittelbar Sinnenfällige des hingestellten Zeichens. Die so verstandene Allegorie will mit ‚anderen‘, vom Menschen willentlich gesetzten Mitteln, Formen, Sinnbildern und Gestaltungen etwas ausdrücken und lehrhaft darstellen, während das echte Symbol davon lebt, „daß es selbst etwas ist, daß es durch sein einfaches Sein und Dasein einen Wert darstellt; daß es gewissermaßen umweglos und phrasenlos ein Übernatürliches in sich verlebendigen will. Daher rührt die ungeheure, ja erschütternde Wortkargheit des Symbols – die Allegorie aber ist geschwätzig²⁰⁰.“ Diese vom Symbol deutlich abzugrenzende Allegorie ist gleichsam „der auf die oberflächliche Einbildungskraft projizierte Symbolismus, der absichtliche Ausdruck – und damit auch das Erschöpfen – eines Symbols, das Übertragen eines leidenschaftlichen Schreies in einen grammatikalisch korrekten Satz“²⁰¹. Goethe hat für den Unterschied beider eine berühmt gewordene Formulierung geprägt: „Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, daß der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben und an demselben auszusprechen sei. Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und selbst in allen Sprachen ausgesprochen doch unaussprechlich bleibe“²⁰².

Der Archetyp

Die universale Verbreitung des Symboldenkens beruht, wie schon gesagt, auf der allen gemeinsamen menschlichen Natur einerseits und dem engen Zusammenhang von Mensch und Kosmos andererseits. Aber wie das objektive Vorhandensein der kosmischen Sym-

bole, so erklärt sich auch die menschliche Anlage zu ihrer Wahrnehmung letztlich nur aus dem einen göttlichen Plan. Wenn Gott der Schöpfung wie dem Menschen das in Christus vorgegebene Symbolgepräge eingeschaffen hat, dann ist es selbstverständlich, daß für alle Völker und Kulturen die Symbolik etwas ganz Natürliches war – und weithin noch ist. Um so unnatürlicher, ja man darf sagen unmenschlicher, das Asymbolische und Symbolfeindliche gewisser einseitig rationalistischer Strömungen in der modernen europäischen Kultur!

Im Blick auf den letzten Urgrund des Symbols löst sich für den religiösen Menschen die heute wieder viel diskutierte Frage nach dessen Herkunft. Einsicht in die Schöpfungsordnung ordnet ihm auch hier die Wirrnis der Probleme. Sie bewahrt vor der Verirrung, den ‚Ursprung‘ des Symbols im ‚kollektiven Unbewußten‘ zu suchen. Das Symbol ist nach Wesen und Gehalt nicht irrational, sondern über-rational. Wenn man seine metaphysische Abstammung im Auge behält, ergibt sich ganz von selbst, daß die Symbole ebenso dem universalen Makrokosmos wie dem menschlichen Mikrokosmos informiert sind, daß der Mensch in seiner eigenen Bild-Struktur auch auf die Begegnung mit dem Symbol und seine Innewerdung angelegt ist. Die Symbole sind Gebilde der Natur wie auch der menschlichen Seele, Bildcharakter ist die natürliche Mitgift beider vom gemeinsamen Ursprung her. Das bestätigt die neuere Religionsgeschichte. „Viel eher als irgendwer“, sagt Eliade, „bringt der Religionshistoriker die Eignung mit, die ihn zum Bahnbrecher der ‚Erkenntnisse über die Symbole‘ macht; seine Dokumente sind zugleich vollständiger und zusammenhängender als jene, über die der Psychologe, der Literaturhistoriker verfügen; die Quellen des symbolischen Denkens selber sind es, denen er sie entnimmt. Die Religionsgeschichte ist das Reich, in dem man auf ‚Archetypen‘ stößt; Psychologie und Literaturkritik sind nur mit Abarten befaßt, die sich diesem Thema nähern“²⁰³.“ Zeugnisse aus Tausenden von Jahren bestätigen es, daß die Symbolik dem Kosmos und dem Menschen gleicherweise eingeboren ist – der Schöpfung zuerst und dann dem Menschen, auf dessen verständiges Auge und Ohr die Zeichen und gleichnishaften Dinge seit je gewartet zu haben scheinen. Sie sind die Glyphen einer für ihn entworfenen Geheimschrift, einer ihm angepaßten Bildersprache, die ebenso von der Natur wie von seiner eigenen Seele gesprochen wird und die zu entziffern, zu lesen, zu

beantworten ihm aufgegeben ist. Vollends klar wird das erst, wenn man die gesamte Symbolik von Christus her sieht. Nur von dieser Mitte her klärt sich letztlich die heute so aktuelle ‚Archetypenfrage‘ mit all ihrem Hin und Her des Suchens nach dem Ursprung. Der ‚Archetyp‘ ist ein durch die Tiefenpsychologie wieder modern gewordenes Wort, das aber schon sehr alt ist und bei den Kirchenvätern gängig war²⁰⁴. Bei ihnen meint es aber den Archetypus schlechthin, nämlich den Gottmenschen und Vollstrecker des Heilswerkes als die Urgestalt alles Geschaffenen. Nur Christus ist letztlich die Schatzkammer auch der innerweltlichen Archetypen und zugleich das Licht, in dem sich ihre Hierarchie von selbst zur sinnvollen Ordnung fügt. Dem Kosmos eingegraben um des Menschen willen, zu seiner Hinführung in die Offenbarung des Gott-Menschen, sind sie sowohl in der Natur wie in der menschlichen Tiefe verankerte Prototypen²⁰⁵ und nach ihrem ewigen Sinn Vorformungen des ‚Kommenden‘.

Symbol und Naturwissenschaft

„Heißt es nicht, daß wir durch die sichtbaren Dinge zur Erkenntnis der unsichtbaren gelangen? Ist es nicht natürlich, daß wir uns in dem Maße, wie wir auf Erden die Seiten des Buches der Wissenschaft und der Entdeckungen wenden, ein neues Kapitel der ewigen Bibel aneignen können²⁰⁶?“ Dieses Wort Claudels scheint uns bedeutsam auch für die Begegnung von Symbolen und Naturwissenschaft; für ihren gemeinsamen Beitrag zu einem der Offenbarung gemäßen Welt- und Selbstverständnis des Menschen, wie es – wir berührten dies eingangs schon – gerade in unserer Epoche ganz neuartige Chancen hat. Auch hier ist „Christus unser Friede“, der die trennende Scheidewand niederreißt (vgl. Eph 2, 14), die ‚Fuge‘, die das Entzweite zusammen-fügt.

Wir erleben es heute: eine Reihe namhafter Forscher gibt Zeugnis davon, daß naturwissenschaftliches Entdecken und technisches Erfinden im Grunde Offenbarung, Geschenk sei, ein Überwältigtwerden des Geistes durch den kosmischen Tatbestand; daß der Mensch durch die Helligkeit seiner Erfolge keineswegs tiefenblind und kurz-sichtig zu werden braucht für die jenseitigen Abgründe der Welt; daß der Tieferblickende sich vielmehr unausweichlich einer Region

des Unergründlichen gegenübersteht – jenseits der Schwelle, bis an die seine Vernunft zu führen vermag; daß es dem Menschen möglich ist, auch auf dem Weg der Forschung hellhörig zu werden „für Offenbarung durch die Chiffresprache des Kosmos“ (Dessauer), durch sie Religiosität und – mit der Gnade – auch Glauben zu lernen²⁰⁷. Die neuere Naturwissenschaft ist uns geradezu Hilfe darin, einen falsch verstandenen trennenden Dualismus von Geist und Stoff, Seele und Körper, Gott und Welt, gegen den die Kirche von jeher Stellung nahm, zu überwinden und sich darin mit dem tiefsten Anliegen des Symboldenkens zu treffen²⁰⁸. Überzeugend deckt die Forschung heute das Ineinandersein und Sichdurchdringen von Geist und Materie in der Schöpfung – gipfelnd im Menschen – auf und schafft so eine ganz neue Voraussetzung für das Verstehen des Symbolcharakters aller Kreatur. Sie räumt auf mit einem Mißverständnis, das zu sehr zwischen Gott und den ‚Zweitursachen‘ im Naturgeschehen unterschied, und lehrt das wunderbare Schöpfungsgeheimnis vielmehr in Gottes „Vorliebe für die Zweitursachen“ (Claudel) verehren. Für den Gläubigen liegt das anbetungswürdige Wunder gerade darin, daß in der Schöpfung – scheinbar – alles von selbst geht. „Großartiger und göttlicher, als die Dinge zu machen, ist, zu machen, daß sie sich selber machen.“ Denn darin erweist sich die Größe von Gottes schöpferischer Macht, daß sie jedem Ding zuinnerst ist, „mehr zuinnerst als mein Innerstes“. Gerade dadurch, daß die Forschung uns heute zeigt, „welch staunenerregende Möglichkeiten und Kräfte im Urstoff des Kosmos sich bergen, weist sie auf das Mysterium der schaffenden Allmacht hin“²⁰⁹.

Tu mir kein Wunder zulieb,
Gib deinen Gesetzen recht,
die von Geschlecht zu Geschlecht
sichtbarer sind.²¹⁰

So kommt die Wissenschaft heute mehr denn je zentralen Einsichten des Symboldenkens entgegen. Sie bestätigt auf großartige Weise die Frohbotschaft von Gottes Gegenwart in seiner Schöpfung, von der die Dinge leuchten und singen. „Mein Vater wirkt – und auch ich wirke.“ Dieses Wort des Herrn gilt auch im Reich der Schöpfung. Sie geschieht immer noch, der Schöpfungsmorgen ist Tag für Tag jugendfrische Gegenwart. Und in der göttlichen ‚Vorliebe

für die Zweitursachen' rührt uns nur von neuem das Urgeheimnis der Kenosis, der Entäußerung, des Sichzurücknehmens Gottes an, das wir schon im Paradoxon des Symbolischen sich spiegeln sahen. Die Demut fängt bei Gott an. Er drängt seine Übermacht nicht auf, er übereignet sie seinem Werk als innerste Dynamik des Lebens, er prahlt nicht mit seiner Kunst, er verbirgt sich hinter den tausend Schleiern seiner Gebilde. Er läßt das All sich entwickeln und hält es doch in seiner Hand; er ist seiner Welt – wiewohl seinhaft absolut transzendent – als Schöpfer im recht verstandenen Sinne immanent, als der *Creator*, ohne den keine *creatura* wäre. Sprachliche Formen wie *natura* und *creatura* erweisen sich im Licht modernen Weltwissens geradezu als Schöpfungen seherischen Geistes; kennzeichnen sie doch Natur und Kreatur als das, was immer noch im Begriff ist, geboren und erschaffen zu werden, „was in seiner Geschaffenheit und damit auch Beschaffenheit erst offenbar werden soll. Der gesamte Kosmos, die unzähligen Stufen und Aspekte der vieldimensionalen Wirklichkeit sind die – uns als Labyrinth erscheinende – Ordnung unzähliger Vorhöfe eines Allerheiligsten, des Mysteriums der Wahrheit²¹¹.“ *Natura – creatura*, beide Wörter passive Partizipien des Futurs, bezeichnen die Schöpfung also letztlich als ein zielgerichtetes Werden – christlich gesprochen: in ihrem eschatologischen Geheimnis. „Die totale Seinsabhängigkeit, die Schöpfung ist, sagt ebenso, daß Gott der Hersteller ist, wie, daß er das Ziel ist: ‚Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott der Herr‘ (Offb 1, 8). Von beiden Seiten, vom Anfang und Ende, kann die Schöpfung gesehen und dargestellt werden²¹².“ Auch hier zeigen sich Ansatzpunkte einer beglückenden Übereinkunft wissenschaftlichen Entdeckens mit der christlichen Symboltheologie.

Mehr noch: die Forschung hilft uns heute handgreiflich, Gottes große Treue zum Wert des Stofflichen, Sinnhaften zu verstehen, ohne die es keine Dinge und kein Symbol gäbe. Sie lehrt ihn sehen als den – recht verstanden! – ‚großen Materialisten‘ (Chauchard), durch den das materielle Universum da ist, um gerade als solches transparentes Gefäß des Geistigen und Göttlichen zu sein. Sie unterbaut also auf eine ganz konkrete Weise den Fundamentalsatz des christlichen Symbolon, unseres Credo: „Ich glaube an Gott, ... den Schöpfer des Himmels und der Erde.“ Ein Bekenntnis, das letztlich Glaubensakt ist und nicht möglich ohne die Gnade; zu dem aber die Wissenschaft dienend hinführen kann, indem sie das innere

Auge schärft für den Durchblick durch die Welt der Materie, der sich im Glaubensakt vollendet. Die Welt ist nicht Gott, aber in Gott, und Gott ist in ihr. Persönlich, liebend, wirkend ist er – bei aller Wahrung seiner Weltüberlegenheit – verborgen im Herzen der Schöpfung. Immer noch geschieht Schöpfung, beständig erschafft er die Wesen und Dinge, indem er ihnen von innen her gegenwärtig ist und bleibt. „Immanenz und Transzendenz untrennbar miteinander verknüpft: Das ist das wahre Geheimnis der Welt.“ Die Materie ist „im Zustande der Schöpfung, sie umfaßt die Gegenwart Gottes, sie ist in Gott“²¹³. Ist aber nicht gerade dies die nämliche Erkenntnis, zu der auch der christliche Symbolgedanke uns führte? Und liegt nicht hier die Chance einer verheißungsvollen Begegnung moderner Naturforschung mit einem offenbarungs-gemäßen Symboldenken? In diesem Durchblick auf die verborgen wirkende, durchscheinende Gegenwart Gottes, Christi, im ‚Herzen der Materie‘! Man vergegenwärtige sich etwa jenes Gebet des P. Teilhard de Chardin, in dem uns die Synthese vollzogen scheint: „Christus in der Verklärung, der du im Schoß der Materie allgegenwärtig wirkst, strahlende Mitte, in der die zahllosen Fäden der Vielfalt zusammenlaufen, o Macht, so ehern wie das Gesetz der Welt und doch so warm wie das Leben! Du, dessen Stirn von Schnee ist, dessen Augen von Feuer sind, dessen Füße heller glänzen als schmelzendes Gold, du, dessen Hände die Sterne umspannen! Du bist der Erste und der Letzte, der Lebende, der Tote, der Auferstandene! Der du in überreicher Einheit jeden Reiz enthältst, jeden Wohlgeschmack, jede Kraft, jeden Zustand: dich ruft mein ganzes Sein mit einer Sehnsucht, so groß wie das All. Wahrlich, du bist mein Herr und mein Gott“²¹⁴!

Dieses Zusammen-sein der zwei Ebenen in jedem Ding, das zwar nur eins, aber von zwei Seiten anzuschauen ist – gerade dies ist die heute in den gläubigen Naturwissenschaftlern durchbrechende Erkenntnis, die sich mit dem symbolischen Grundaspekt des Geschaffenen trifft. Auch für die Forschung ist Gott in der Welt geradezu ‚wahrnehmbar‘ geworden (Chauchard); unser Zeitalter ist „in das Zeichen des Schöpfergottes gelangt“ (Dessauer), der herrlicher denn je sehen läßt, was Schöpfung ist: „ein einmaliges, freies, aber nie mehr endendes Engagement Gottes“ (Semmelroth), ein fortwährendes Erschaffen ‚im Urgrund‘ (*en archè*, in *principio*), das heißt im Logos-Christus. Im Urgrund „habe ich dies alles vorbedacht,

Denn das Unendliche mindert sich nicht,
wenn das Endliche wächst,
und das Geheimnis verbleibt.²²⁰

Das Geheimnis! Zwar ist es für aufgeklärte Zeiten wie die unsere „das Allerunerträglichste“ (Le Fort). Wir *wissen* heute, wo der Mensch ehemals staunend verehrte; die moderne Welt glaubt über ein „wisserisches Verhältnis zum Absoluten“ (Buber) zu verfügen, sie vermeint die Dinge verstandesmäßig zu durchschauen. Aber ‚das Geheimnis verbleibt‘. Und gerade dies dürften Naturforschung und Symboldenken den Menschen heute neu innerwerden lassen: es gibt eine Sphäre, ‚wo Raum und Sinnbild ineinanderfließen‘, wo die Dinge nur als Geheimnis, das heißt als rational undurchschaubar, gläubig dennoch ‚durchschaut‘ werden können, nämlich in ihrer gottoffenen Transparenz, ihrem Mysterium²²¹.

Unmöglich scheint immer die Rose,
unbegreiflich die Nachtigall.²²²

Es ist dies wohl die Bereicherung, die das Symbol dem ‚wisserischen‘ Verhalten zur Welt anzubieten hat: die Ehrfurcht vor dem Gottesgeheimnis, das verbleibt – und das zuinnerst ihr Christusmysterium ist; Ehrfurcht auch vor den Menschheitsüberlieferungen und ihrem vielförmigen „Versuch uralter Bewältigung der Lebensaufgabe, etwas von dieser Welt zu verstehen“ (Portmann).

Worin Naturwissenschaft und symbolische Weltanschauung einander finden können, ist sodann das Erfahrungswissen, wie sehr wir als Menschen eingebunden sind in das kosmische Geschehen und in das Gesetz der Teilhabe des einen am andern. Von Wesen zu Wesen besteht in der Schöpfung Beistand und Einvernehmen, „Darreichung der Brust für jenen unbekanntem Kunden, der zu seinem Dasein unserer bedarf“ (Claudel). Alle Wesen kommen ja aus Gott, alle haben darum eine Beziehung zueinander und zu Gott, eine eingeborene Verpflichtung gegenüber seinem universalen Plan, einen auf alle Mitgeschöpfe ausblickenden Sinn in dem großen Sinngefüge; und diese Bindung an Gott und an alles äußert sich in dem geradezu vitalen Bedürfnis der Kreaturen, dem eingeschaffenen Mandat zu gehorchen und damit einen Beitrag zur Vollendung des Weltganzen, das heißt aber, zu dem göttlichen Ratschluß in Chri-

stus, zu liefern. Naturwissenschaft und Symboldenken haben ihre je eigene Möglichkeit, der Erkenntnis zu dienen, daß die Synthese von Gott und Welt in der Person des Gottmenschen liegt; daß Christus als Schöpfer und Neuschöpfer, als Ursprung, Entfalter und Vollender den zentralen Platz in der gottgelenkten Entwicklung des Universums einnimmt; Forschung und Symbolik können sich treffen in der „so katholischen Vorstellung von Christus als Alpha und Omega“ (Wildiers) alles Werdens und Geschehens. Eine Schau also, die von zwei Seiten in die Mitte des einen Glaubens führt; in der sich Wissenschaft und biblische Christus-Mystik miteinander verbinden²²³.

„Alles hat Er erschaffen. Allein Er hat alles nach der Ordnung und nach der Barmherzigkeit geschaffen, indem Er sich dessen bediente, was vorher war, um das heraufzuführen, was nachher ist, wobei er sich fortschreitend der Mittel bediente, die Er sich verschafft hat, und unter ihnen jene Unmittelbarkeit, jene erfinderische, produzierende und reproduzierende Fähigkeit der Natur, die Antwort jenes Hohlwesens, das Er mit seinem Atem aufgeblasen hat²²⁴.“ So macht Paul Claudel die Zusammenhänge unter der Oberfläche des Seienden klar – dieser Mann einer im tiefsten Sinn katholischen, das heißt allumfassenden Weltvision, dem es wie wenigen gegeben war, das Geheimnis der Natur mit ihrem Mysterium zusammenzuschauen. „Gewiß, der Mensch stammt aus der Erde, ... allein er entstammt ihr durch das Bemühen und den Beitrag der ganzen vereinigten Schöpfung. Von der Erde, diesem Gesamt an Formbarem, das am Werk ist, ... fordert Gott als Krönung Seines Wirkens ... einen glaubwürdigen Entwurf, etwas, das imstande wäre, Seiner Ähnlichkeit als Stütze zu dienen, einen Entwurf, eine Skizze, aus der sich eine Zeichnung ableiten lasse. Ist es ausgeschlossen sich vorzustellen, daß die Natur am Ende des sechsten Tages ihrem Schöpfer eine Reihe von Vorschlägen und Modellen vorgelegt hätte?“, daß er ihre Bemühungen „durch Eingießung einer geheimen Inspiration ermutigt“ habe bis zu dem feierlichen Augenblick, da ein präsentables Modell Seiner Billigung unterbreitet wurde²²⁵? Dies ist, von der launigen Muse des Dichters entworfen, das anschauliche Bild der Weltentwicklung auf den Menschen und damit auf den Gottmenschen hin, wie es heute von seiten der Wissenschaft unterbaut wird und wie es sich bereits aus der Perspektive des Symboldenkens dargestellt hat. Von beiden Seiten wird das

Reifen des Kosmos durchschaubar als der lange Advent und die Vorformung des von Ewigkeit her ‚Kommenden‘. Die unendlichen Zeiträume, die der ersten Weihnacht vorausgingen, sind nicht leer von Christus, sondern bewegt und gelenkt von seinem mächtigen Einfluß. Unermeßliche Wartezeiten hat uns der Messias auferlegt, sagt Teilhard de Chardin. Es bedurfte der erschreckenden und namenlosen Anstrengung des primitiven Menschen, der langen Blüte ägyptischer Schönheit, der unruhvollen Erwartung Israels, des langsam vertropfenden Duftes orientalischer Mystik, der verfeinerten Weisheit von Hellas – ganz abgesehen von dem schier endlosen Weg bis zum Erscheinen des Menschen im Kosmos –, damit das Reis aus der Jessewurzel aufbrechen und der Gesalbte Gottes auf dieser Erde Fuß fassen konnte²²⁶.

Das Weltübel im Symboldenken

Wenn das Bilddenken uns öffnet für das Lächeln und Singen der Dinge, für den Glanz und die seinshafte Heiterkeit der Natur, so nicht minder für die Trauer, die über allen vergänglichen Reizen schattet, für das Leiden in der Natur, für die Schwermut jenes Vergilschen Wortes, daß die Dinge ihre Tränen haben – *sunt lacrimae rerum*²²⁷. Es geht ein „allgemeines Weinen durch alle Adern der Natur“ (Schlegel), weil, mitbetroffen durch den Fall des Menschen, „die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt“ und nur darauf wartet, „daß sie von der Sklaverei der Vergänglichkeit befreit werde zur glorreichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21 ff). Nur für ein Denken, das den Symbolcharakter der Schöpfung christlich versteht, löst sich innerlichst die Spannung zwischen dem Lächeln und den Tränen der Kreatur, weil die Dinge erkannt werden in ihrer Durchlässigkeit auf jenseitig Endgültiges hin. Ihr transitorisches, das heißt vorübergehendes (vgl. 1 Kor 7, 31) und hinüberweisendes Sein, ihr leiser Anruf an den Menschen, immer neu von ihnen Abschied zu nehmen und sie zu lassen, durch sie hinüberzugehen in das Bleibende, gehört zum österlichen Geheimnis der Welt. Am Menschen liegt es zu spüren, daß „der Dinge eigentliches Wesen nur dazu auffordert, über sie hinauszuschreiten“²²⁸. Werdet Hinübergehende! lautet ein nicht kanonisches Wort

Jesu. Durch die Sprache der Kreatur ruft der Herr es uns beständig zu.

Gerade auch im Hinblick auf das ‚Übel‘ in der Welt – wir meinen hier zunächst nicht das Übel im moralischen Sinn, die Sünde – ergeben sich wesentliche Berührungspunkte zwischen heutiger Forschung und Symboldenken. Denn was uns da im Strom der kosmischen Entwicklung aufgedeckt wird vom unabsehbaren Opfergang der Arten, bestätigt ja handgreiflich, wie die Schöpfung im langen Prozeß des Werdens und Vergehens kreißt auf die Geburt Adams hin und wie sie damit bereits die Menschwerdung Gottes vorbereitet. Wir sahen schon aus symbolischer Sicht, wie das ‚Opfer‘ der untermenschlichen Kreatur sich darstellt als universales Ringen der Weltmaterie, die den Erlöser aus sich gebären und sein welterneuendes Leiden vor-bilden darf, um es dann, zusammen mit dem am Kreuz erlösten Menschen, durch den Rest der Weltzeit nachzubilden bis ans Ende. Denn der Kosmos trägt die Spuren der göttlichen Kenosis bis in die letzten Fasern hinein. Er zeugt stumm von der Liebe, die sich entäußert hat bis in den Tod am Kreuz. Wenn die Dinge durch ihren Untergang wieder und wieder neues Leben ermöglichen, so ist das endliche Abbildung dessen, was in Gott vor sich geht. „Alle Vergänglichkeit in der Schöpfung ist Symbol, Voranzeige und auch materielle Ermöglichung, vorausgehende Spur, Schatten – aber auch mehr als Schatten – des menschlichen Selbstopfers. So geht der Mensch und mit ihm die Schöpfung in das göttliche Opfer ein“ (Schoenen).

Oft noch und oftmal wieder
Wirst du mich jagen von Tod zu Geburt
Der Gestaltungen schmerzvolle Bahn,
Der Gestaltungen herrliche Bahn.²²⁹

Unter solchem Aspekt verliert die Vergänglichkeit in der Natur ihren negativen Schein. Symboldenken und Forschung reichen uns Hand in Hand das Gnadengeschenk Gottes weiter. Die Auseinandersetzung der Theologie mit der Naturwissenschaft hat große heilsgeschichtliche Bedeutung und gehört mit zur Verwirklichung des Herrenwortes: „Das Pneuma wird euch einführen in die ganze Wahrheit“ (Jo 16, 13). Wir werden heute auch durch die Forschung hingeführt zum Erkennen jenes österlichen Schöpfungs-

geheimnisses, das im Weltgefüge wirksam ist und vom alten Symboldenken so erstaunlich gehnt wurde, daß sich nämlich „das Erdreich, um des Pflanzenreiches willen, ins Pflanzenreich hinüberopfern muß, ... daß sich das Pflanzenreich, um des Tierreiches willen, ins Tierreich hinüberopfern muß, ... daß sich das Tierreich, um des Menschenreiches willen, ins Menschenreich hinüberopfern muß: wie daß, um aller Geschaffenheit willen, der Unerschaffene sich in die Geschaffenheiten hinüberopfern muß, der Schöpfergott sonder Verzug und Unterbrechung in seine Schöpfung“²³⁰. Es ist die uralte geheimnisvolle Präformation des göttlichen Selbstopfers in der Kreatur; das Inbild der Christuspassion, das den Dingen einge-bildet ist. Ephräm hat es schon gesagt, „daß die Geschöpfe die Schätze ihres Symbolreichtums oft gerade dadurch öffnen, daß sie ihre *Leiden* erdulden. Der Schlüssel aber, der die Schatzkammer öffnet, ist die Passion des eingeborenen Sohnes“²³¹. „Und geraume Zeit vor ihm hat Tertullian gelehrt: „Nichts vergeht – es sei denn zum Heil. Diese ganze Ordnung der ständigen Wiederkehr (von Werden und Vergehen) bezeugt die Auferstehung aus den Toten. Gott hat sie durch seine Werke vorgezeichnet noch eher als durch seine Schrift, durch die Naturkräfte eher als durch Worte. Er hat die Natur als Lehrmeisterin vorausgeschickt, dann schickte er die Prophetie ihr nach, damit du als Jünger der Natur um so leichter der Prophetie Glauben schenktest; ... damit du nicht zweifeltest, daß Gott auch das Fleisch auferwecken werde, Er, den du erkannt hast als den Wiederhersteller aller Dinge und Wesen“²³².

Gerade im Hinblick auf das Hell-Dunkel der Welt zeigt sich die vermittelnde Kraft des Symbols, das ja Fuge und Naht zwischen Diesseits und Jenseits ist und teilhat an ihrem versöhnenden Bund in Christus. Darum hat auch das Wort ‚inmitten‘, dieses kleine, gewichtige Schlüsselwort symbolischen Denkens, seine Bedeutung für das Begreifen von Welt und Weltgeschehen. Wie dieses Wort die Anwesenheit des Göttlichen im Geschaffenen, des ewigen Inbilds in den kreatürlichen Bildern, der Wirklichkeit im Symbol benennt, so auch das Eigentümliche der empirischen Welt als solcher, ihr Heilsein in der Gebrochenheit. Durch die Tränen der Dinge hindurch leuchtet insgeheim schon die Wirklichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde; durch die Trauer der Vergängnis und die Schwermut der leidenden Kreatur schimmert bereits die Glorie des verkörperten Herrn, der das All erfüllt und der Parusie entgegen-

führt. Die Welt ruht in durchbohrten Händen, das Blut des Lammes hat sie von Grund auf geheilt, und also *ist* sie heil.

Wisse, wenn in Schmerzensstunden
dir das Blut vom Herzen spritzt:
niemand kann die Welt verwunden,
nur die Schale wird geritzt.

Tief im Innersten der Dinge
ruht ihr Kern getrost und heil.
Und mit jedem Schöpfungsdinge
hast du immer an ihm teil.²³³

Vollkommenheit ist nicht von dieser Welt, wie auch das Reich Gottes nicht von dieser Erde ist. Aber sie kommt über die Welt mit dem Kommen des Reiches. Ja sie wächst heimlich schon jetzt im Grunde der Dinge, weil das Lamm sich geopfert und die Welt in seinem Blute neugeschaffen hat. Durch die herzerreißenden Widersprüche und Zwiespältigkeiten des Daseins leuchtet schon der nahende Aufgang, dem die Welt in ihrer ‚Zwiescheinigkeit‘ (Bergengruen) entgegendämmert.

Schuf ich alles dir zu Sinn,
alles dir zugut,
nimm die Welt willfährig hin
und mit hellem Mut.

Weil ja Liebe sie entwarf
bis zum ärmsten Keim –
nichts ist, was dich schrecken darf,
und du bist daheim.²³⁴

Die Frohbotschaft der Symbole bringt das zum Bewußtsein. Denn sie bezieht auch das Schreckende der Welt in den alles erhellenden Sinn des großen Inbildes ein. Wenn Gottes unsichtbares Wesen uns durch die Schöpfung einsichtig werden soll (Röm 1, 20), müssen wir uns da nicht fragen, ob unser Gottesbild nicht manchmal viel zu klein ist und geradezu bedürftig der Abgründe, die sich auf tun im Geheimnis des Alls und uns erschauern lassen? Gott ist nicht

nur Schönheit und Liebenswürdigkeit, er ist auch der ganz Andere, über unser kleines Maß unendlich Erhabene, der Furchtbare und Gewaltige. Sein Maß ist nicht unser Maß. „Wie könnte auch das Werk des Gottes der Milchstraßen und Jahrmillionen einfach und nach dem Maße des menschlichen Geistes sein!“ (Chauchard). Wenn unser Gottesbild groß genug ist, wird uns auch sein Widerschein in der Schöpfung mit all seiner Unbegreiflichkeit nicht wundern, nicht abschrecken; ist doch seine furchterregende Andersartigkeit im Grunde eins mit seiner Erbarmung und rettenden Liebe, die das All in ihrer Hand hält, wie auf mittelalterlichen Bildern die Weltkugel in der Hand des Pantokrator ruht. Darum haben sogar noch die Naturkatastrophen, die Fehlentwicklungen, das Untergehen ganzer Stämme in der Geschichte des Lebens trotz des Unmaßes an Leid und Schmerz, das sie den einzelnen Geschöpfen bringen, noch einen positiven Sinn als Vorgänge des Werdens und Sich-Wandelns im Schöpfungsprozeß — und zudem einen erhabenen Symbolsinn im Hinblick auf das Heilsopfer Christi. In einem Gedicht ‚An die Tiere‘ läßt Christian Morgenstern die Tiere zu den Menschen sprechen:

Doch höret: Tod ist ja kein Raub an Leben.
Wir müssen? nein, wir — wollen alle sterben!
Denn endlos locken neue Morgenröten.²³⁵

So mag der sich quälende Menschengestalt Antwort finden auf sein Fragen nach dem Sinn des Un-Sinnes in der Welt, wenn er behutsam auf die Sprache der Symbole lauscht. Sie zeigen ihm auf vielerlei Weise, „daß der Weg Gottes in die Welt ein Kreuzweg war und daß deshalb die schweren Fragen des Lebens nur im Blick auf das Kreuz eine gültige Antwort finden können“²³⁶. Damit rufen sie den Menschen auf, Gottes Ja zur Welt, das er trotz unseres Treubruchs in ungebrochener Treue durchgehalten hat, Antwort zu geben mit einem Ja im Osterglauben.

Gerade im Anblick der weinenden Dinge läßt also das christlich erlebte Symbol die Welt transparent werden bis auf ihren österlichen Wesensgrund. Alles Leben der Schöpfung ist unter das Gesetz des Todes gestellt. Aber im österlichen Mysterium wird der überwundene Tod in unausdenklicher Weise Erzeuger und Helfer des Lebens. Von dieser Lösung des Weltkonflikts haben die frommen Heiden

bereits viel geahnt. Bachofen hat aus kosmischer Sicht gezeigt, wie sich nach dem Glauben des frühen Menschen Tod und Leben im Weltgeschehen die Hände reichen: „Der Tod ist also nicht der Gegensatz, sondern der Gehilfe des Lebens, wie der negative Pol des Magnetismus nicht den Gegensatz des positiven, sondern vielmehr dessen notwendige Ergänzung bildet, ohne welche auch jener sofort verschwinden und das Leben dem Nichts weichen müßte. Zwei Kräfte also beherrschen die tellurische Schöpfung und sichern durch ihr Zusammenwirken den Fortgang der Dinge. Miteinander sind sie geboren. Als Zwillingbrüder gehen sie aus dem Ei hervor“²³⁷.

Wie vieles muß zugrunde gehn,
damit ein Weniges gedeiht!
So mochten wir die Welt verstehn,
so ward uns alles Leben leid.

.....

Doch nichts vergeht und nichts verdirbt;
denn was da ist, ist Geist zugleich,
und wo ein Leib dem Blick erstirbt,
da tauscht sein Wesen nur ein Reich.

Zwar vieles geht zugrunde und
nur wenig es ersteht, besteht;
doch sieh dem ‚Grunde‘ auf den Grund:
Es ist Dein Grund, zu dem es geht.

.....

Doch einstmals ruhet aller Grund
in uns erlöst von Fluch und Bann
und ist von Gott mit uns im Bund
an Kindesstatt genommen an.²³⁸

Symbols — Diabolos

Die existentielle Bedeutung des symbolischen Denkens wird uns in ihrem Ernst vielleicht erst bewußt, wenn wir bedenken, daß symbolisches Denken der Gegensatz ist zum diabolischen Denken,

wie 'es seit Luzifers Aufruhr in den Kosmos eingebrochen ist und ihn durch den Ungeist der Spaltung zuinnerst verwundet hat. Seither steht dem symbolischen, das heißt zusammenfügenden, einenden Sinnen und Schauen Gottes und dem entsprechenden Grundcharakter der Schöpfung die diabolische, das heißt auseinanderwerfende, zerreißende, alles aufspaltende Macht des Widersachers gegenüber als Grund allen Unheils und Übels in der Welt. Zwar haben beide Partner ihren Agon am Kreuz schon ausgefochten; aber der Sieg des Symbolos Christos ist noch nicht offenbar. Bis zur Parusie bleibt für den Augenschein und die irdische Erfahrung der ‚Weltsinn‘ geprägt von der Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan, Christus und Antichrist. Wir sollten uns daher bescheiden fragen, äußert Wilhelm Stählin, „ob uns nicht in der Anschauung des Symbolon und in der Übung dieses zusammenfügenden Denkens ein Zugang zu der Welt des wahrhaften Mysteriums und eine Waffe gegen die List des Diabolo, des großen Zerteilers und Zerwerfers, angeboten ist“²³⁹. Erst vor diesen Hintergründen wird deutlich, daß das Symbol schon vom Wortsinn her ursprünglich erfüllt ist von einer „wehrhaften und rettenden Kraft“; denn „ein Symbolon ist unter anderm ein Bollwerk gegen die Macht des Diabolo. Und das will etwas heißen“²⁴⁰.

Wie es um die gegebene, uns gegebene Welt steht, sieht niemand klarer als Gott. Darum ist in seinem ‚Weltbild‘, das die Symbole kundtun, auch Raum für das diabolische Dunkel und die furchtbare Realität der Urfehde zwischen Himmel und Hölle. Ja, es gibt Symbole der bösen Macht, es gibt mißbrauchte Symbole, die – gut geschaffen wie jede andere gute Schöpfung Gottes – dennoch von Satan und seinen Handlangern in Besitz genommen werden können. Die „erschreckende Randzone des Dämonischen“²⁴¹ gehört bis ans Ende der Weltzeit zur Wirklichkeit auch des erlösten Daseins. Inmitten der Welt, die der Pantokrator in seiner siegreichen Rechten hält, ist noch das *mysterium iniquitatis* am Werk. In seinem Zwielicht schillern die Symbole. Die Chiffren des Kosmos geben Zeugnis von der Realität des Dämonischen in der Welt, wie auch die Offenbarung von der Genesis bis zur Apokalypse voll dieses Zeugnisses ist. Die ganze Welt- und Heilsgeschichte ist nur zu verstehen als das Wetterleuchten des Großkrieges zwischen Gott und Satan. Davon im Bild zu künden, ist ein Grundthema etwa der romanischen Kunst, die uns Ungeheuer, Mischwesen und Dämonen zusammen mit Chri-

stus, mit den Aposteln, Engeln und Heiligen vor Augen stellt. Oft sind die Gestalten in Ranken seltsamer Gewächse oder mit Schlangeneibern verflochten, die Schlangeneiber gehen in Menschen- oder andere Tiergestalt über – Ausdruck eines Suchens und Ringens, den dunklen, vielverschlungenen Sinn der Welt zu bewältigen. Daß die Symbolik des Bösen nicht nur an den Toren des Heiligtums, sondern auch im sakralen Raum selbst dargestellt wird, entspricht der heilsgeschichtlichen Situation. Im christlichen Kult vollzieht Christus sein Werk der Erlösung, und darum ergeht hier immer neu das Gericht über Satan und die dämonischen Mächte. Die häufig begegnenden Symbole der bösen Gewalt auf Taufsteinen, an Kanzeln, Beichtstühlen, auf Chorstellen und Kapitellen lassen den unsichtbaren Kampf zwischen Christus und Satan drastisch schaubar werden. Sie sind Bilder der „dunkeln Gegenwarten“²⁴², deren nicht nur die Welt voll ist, sondern die auch im heiligen Raum der Liturgie Gottes lichter Gegenwart zu trotzen wagen. Wir dürfen nie vergessen, daß wir „in eine mit Dämonen angefüllte Atmosphäre getaucht sind“, daß wir selbst und mit uns die ganze Natur weit aus dem Lot gehoben sind (Caudel). Bis zum Ende bleiben in der Welt metaphysisches Licht und metaphysische Finsternis ‚zusammengeworfen‘.

Daß wir in einer Welt der Symbole leben, heißt auch angesichts dieser Situation und gerade hier, daß wir hineingestellt sind in eine Welt des Glaubens, daß wir mitbeteiligt sind an dem Ringen zwischen Licht und Finsternis, im Kult wie im Leben, Miterliegende und Mitsieger im immerwährenden *Pascha Domini*. „Ostern ist nur möglich und sinnvoll in einer Welt, in der es kreuzmäßig hergeht“, in der Gott und Mensch aneinandergelockt sind „auf Gedeih und Verderb, auf Krieg und Frieden, auf Freudentränen und Todesgeröche!“²⁴³; in der darum aber auch das Kreuz steht als innerste Struktur – nach Justinus Martyr „das größte Symbol“ in der Welt der Phänomene²⁴⁴. Das machen auch die um das Kreuz gescharten Symbole aus dem Reichtum ihrer österlichen ‚Botschaften‘ vernehmlich. Vielstimmig und vielgestaltig zeigen sie die bestürzende Wandlung, die sich an Welt und Menschen vollzog, seit Gott die Sündenlast der Erde auf sich nahm und sterbend den Bann löste, die zur ‚Hölle‘ verfinsterte Diesseitigkeit im Kern der Dinge verwandelte. Seither liegt ein Verklärungsschimmer auch über der Passionsgemeinschaft zwischen Mensch und Kreatur. „Wir wissen, daß bis

zur Stunde die gesamte Schöpfung mit in Seufzen und Wehen liegt“ (Röm 8, 22). Ihr Geschick ist an die Vollendung der Gotteskinder gebunden. Mitgedemütigt durch den Sturz des Menschen, ruft sie sehnlich nach der Offenbarung der Kinder Gottes (vgl. Röm 8, 19 ff), weil sie vom göttlichen Weltplan her wesentlich auf die Vollweihung des Menschen angelegt ist. Dorthin tendiert letztlich die geheimnisvolle Schicksalseinheit von Mensch und Kosmos, die seit je im Symboldenken an zentraler Stelle stand. Das Seufzen und Weinen der Dinge ist im Grunde nicht Agonie des im Tod Vergehenden, es gehört vielmehr zu den Geburtswehen der neuen Schöpfung, die da ist in Christus Jesus (vgl. 2 Kor 5, 17). Noch gebärdet sich der Diabolus als „Gott dieses Aions“ (2 Kor 4, 4); aber „in seiner Mitte trägt er einen Gott, der sein Herz durchbohrt“ (Claudiel).

Symbol und Religionsgeschichte

„Will man der wahren Strukturen und Funktionen der Symbole habhaft werden, so wird man sich an die von der Religionsgeschichte gebotene, unerschöpfliche Materialsammlung halten müssen²⁴⁵.“ Sieht man den Symbolcharakter des Geschaffenen in der ganzheitlichen Schau der Offenbarung, dann ordnet sich auch der religionsgeschichtliche Beitrag so selbstverständlich wie gewichtig ein. Wie die Welt, ist auch der Mensch auf das Symbol hin angelegt; er verfügt über die eingeschaffene Anlage, die der Schöpfung eingegrabenen Zeichen zu erkennen und zu erfassen, sie zu befragen nach dem in ihnen enthaltenen Offenbarungswort. Und da gerade in der alten Welt das Symboldenken so stark ausgeprägt war, gilt es in Ehrfurcht den alten Überlieferungen zu begegnen und von ihnen zu lernen. Die Kirche hat sie verständnisvoll in ihre katholische Weite eingeholt, sie gleichsam eingeschmolzen und in Christus umgeprägt. Auch für die christliche Symbolik gilt das Wort des heiligen Augustinus: „Was jetzt die christliche Religion genannt wird, hat in alter Zeit immer bestanden und war niemals unbekannt, vom Beginn des Menschengeschlechtes, bis Christus im Fleische erschien. Von dieser Zeit an begann man, die wahre Religion, die bereits da war, die christliche zu nennen²⁴⁶.“ Von Anfang

an steht die Geschichte des Symbols im Zeichen einer geheimnisvollen „Erziehung auf Christus hin“²⁴⁷. Das Christentum entwickelte sich ja nicht außer Zeit und Raum, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit dem Geist der Welt, in die es hineingeboren wurde. Mit Kardinal Newman kann man sagen: „Das Christentum ist nur die Fortsetzung und der Abschluß von etwas, das eine frühere Offenbarung zu sein bekennt, die sich bis in prähistorische Zeiten zurückverfolgen läßt, bis sie sich in dem Dunkel, das über ihnen hängt, verliert“²⁴⁸. Katholisches Denken ist, wie sein Name sagt, *kath' hólou*, das heißt ‚das Ganze umfassend‘, weltumspannend. Es hat Raum in sich für die Weite der Welt. Es hat nicht nötig, sich auszusondern aus der menschlichen Tradition; vielmehr knüpft es an sie an, läutert und heiligt ihr Echtes, ohne es zu zerstören. Gott will ja, „daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2, 4). Und darum gilt, was wir über die Präfiguration Christi und seiner Heilsmysterien in der Schöpfung feststellten, auch für die Menschheit und ihre religiöse Entwicklung, gerade auch für ihr Symboldenken. Es hat wesentlichen Anteil an den ‚Vorformungen‘ Christi, ist voll der Ahnungen und ‚Entwürfe‘ des Heils, das der Welt bereitet ist in Christus und seiner Kirche. „Die Menschwerdung des Wortes“, sagt Leo der Große, „hat als kommende so gut ihre Wirkung gezeitigt wie als vollzogene, und das Sakrament der Menschheitserlösung hat auch in der grauesten Vorzeit nicht gefehlt. Was die Apostel verkündeten, das hatten die Propheten vorausverkündet; und nicht zu spät verwirklichte sich, was von jeher geglaubt worden, ... durch so viele Zeichen, so viele Stimmen, so viele Mysterien jahrhundertlang vorherheißen war ... Gott hat seit Grundlegung der Welt für alle ein einziges, sich gleichbleibendes Mittel des Heils eingerichtet ... Die Gnade Gottes nämlich, durch die zu jeder Zeit die Gesamtheit der Heiligen die Rechtfertigung erlangte, wurde bei der Geburt Christi vermehrt, nicht aber erst begonnen, und so machtvoll war dieses große Sakrament des Erbarmens, das nun schon die ganze Welt erfüllt, bereits in seinen Vorzeichen, daß jene, die es als Verheißung glaubten, nicht weniger an ihm teilhatten als jene, die es als Geschenk aufnahmen“²⁴⁹. Die Religionsgeschichte zeigt es, wie tief die christlichen Symbole im harrenden Grunde des Weltadvents wurzeln. Die ‚Vorläufer‘ kommen ans Ziel, indem sie in den Erwarteten hinüberschwinden.

Zunehmend heute, wo die Kirche im Aufbruch einer großen missionarischen Bewegung steht und ihre Türen und Fenster weithin geöffnet hat, ist die vom Symboldenken geforderte Offenheit für die alten Vorzeichen Christi von Bedeutung. Die alte Welt war voll der ‚großen Stimme Jesu‘, die seit je alle Menschen zu sich rief, sich ununterbrochen steigerte und endlich am Kreuz in einem großen Schrei verschied²⁵⁰.

Dem Anruf dieser Stimme gehorcht die Kirche, wenn sie das geistige Erbe der Völker sorgsam pflegt. Sie ist überzeugt, daß die Menschenseele auf ihrem tiefsten Grund ‚messianisch‘, ‚christozentrisch‘ ist, daß es eine *anima naturaliter christiana* (Tertullian) gibt, die zu allen Zeiten und an allen Orten um das Mysterium Christi kreist, weil sie wie alles Sein in der Welt nach dem Bilde Christi und auf ihn hin geschaffen ist. Darum nährt sich das christliche Symboldenken so unverkennbar von der ‚Milch der Heiden‘ (Is 60, 16) und dem Wildhonig, der nach Ambrosius gefunden wird in den Wäldern des heidnischen Irrtums. Die Kirche hat ja ihrerseits jene Merkmale des Weiblichen, Mütterlichen, dem „ein empfangender Schoß gegeben ist, der Fremdes in bekannte Gestalt umzuschaffen vermag“²⁵¹. Ja man darf „sogar die Frage stellen, ob es denn nicht größtenteils seiner Symbolik zu danken sei, daß das Christentum so ‚leicht zugänglich‘ wurde – ob nicht die vom Christentum aufgenommenen allgültigen Bilder die Vorbereitung seiner Botschaft erleichterten“. Denn Wort und Werk Christi ergreifen die vorgegebenen überzeitlichen Symbole und vollenden sie. Das Evangelium entwertet nicht die Bedeutungsinhalte der überkommenen Symbolik, im Gegenteil: allein ihm kommt es zu, den Sinn aller Sinn-Bilder aufzudecken²⁵².

So weitet sich in der christlichen Bilderwelt herrlich „der katholische Horizont, der den Himmel und die ganze Erde umfaßt“²⁵³. Die Kirche konnte alles Echte des vorläufigen Symbolwissens heimholen als ihr heimlich schon rechtmäßiges Eigentum. Das ist der Sinn jener berühmten Äußerungen des frühchristlichen Apologeten Justinus Martyr: „Christus ist der Logos, an dem das gesamte Menschengeschlecht seinen Anteil erhalten hat, . . . und alle, die gemäß dem Logos lebten, sind Christen, auch wenn sie für gottlos gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und andere ihresgleichen“²⁵⁴. Der Same des göttlichen Logos ist nach Justins Lehre den Menschen aller Zeiten und Regionen eingeboren,

er ist in die Welt ausgestreut wie eine keimträchtige Saat²⁵⁵. Ihre Empfängnis und ihr Fruchten gehören mit zur Menschwerdung Gottes, und die christliche Symbolwelt zeigt den Reichtum der Ernte in den Scheuern der Kirche. Das Christentum ist nicht einfach vom Himmel gefallen, es ist von oben und unten zugleich, ganz göttlich und ganz menschlich. Auch seine Symbole sind im Acker der Erde gewachsen kraft jener *praeparatio antiqua* (Leo d. Gr.) und *praeparatio evangelica* (Eusebius), die in allem Sein und Geschehen von Anfang an das Kommen Christi und des Reiches ‚vorbereitete‘. Bild und Wort des Messias waren seit je den Geschöpfen ‚eingeschmiegt‘²⁵⁶, sie brauchten nur ent-deckt zu werden. So erst klärt sich die Feststellung der Religionsgeschichte, daß die Offenbarung durchaus nicht die primären Bedeutungen der Urbilder zerstört habe. Sie hat ihnen nur den Odem Christi eingehaucht. „Gewiß, in den Augen des gläubigen Menschen überschattete die neue Bedeutung alle früheren: allein sie gab nun dem Urbild den Wert, sie ‚übersetzte‘ es in Offenbarung.“ Aber „immer bekam jede neue Sinngebung ihre Prägung aus der dem Bild eigenen Wesensnatur. Und so eindeutig gilt dies, daß man von einem Bild sagen darf, es warte darauf, daß sein Sinn erfüllt werde“²⁵⁷.

Weil also Schöpfung und Menschennatur gleicherweise symbolisch und auf Gott, auf Christus hin angelegt sind, gehören die Symbole – wie es die Religionsgeschichte imposant erweist – zu den Urformen menschlichen Gottsuchens. „Alle Theologen unter Hellenen und Barbaren“, sagt Klemens von Alexandrien, „haben das Wesen der Dinge verborgen und die Wahrheit in Rätselbildern und Symbolen, in Allegorien und Metaphern . . . überliefert“²⁵⁸. Und so kann man gerade auch im Hinblick auf die Symbolik mit Odo Casel sagen: „Tiefste Erfüllungsfreude betet den Logos an, der sich in Christus der Welt gezeigt hat. Alle Schätze der Welt mußten ihm dienen, alle Wahrheitskeime der Weltweisheit sein Gefolge bilden, das den Fürsten um so höher erhob, je mehr die Wahrheitssucher in ihm . . . die innerlichste Beantwortung ihrer Fragen und die glücklichste Stillung ihrer Sehnsucht erblickten“²⁵⁹. Wie wartende Gefäße standen die Symbole bereit; als die Wahrheit Christi in sie einströmte, wurden die Vorformen bis zum Rand erfüllt. Und so gibt gerade die Welt der Symbole ein eigen geprägtes Zeugnis davon, wie allumfassend Christus der „König der Weltzeiten“ (1 Tim 1, 17) ist: Gabe von oben und Frucht von unten zugleich,

Sohn 'des Himmels und Schößling aus dem dürren Lande des Erdreichs, voll vom Glanz des Vaters und menschlich durchblutet vom Saft des irdischen Mutterschoßes; der Menschensohn aller Zeiten und Zonen und der auf vielerlei Weise sich selbst aussagende Logos (vgl. Hebr 1, 1), der alle Überlieferungen der Völker deckt, soweit sie Offenbarungswert besitzen. Auch im Reich der Symbole ist Er der Erbe und *sein* „das Erbe der Völker“ (Ps 110, 7). Und seine Ekklesia ist die ewige Heilige Stadt, von der es in der Geheimen Offenbarung heißt, man werde „die Ehre und Herrlichkeit der Heiden in sie bringen“ (Offb 21, 26).

Man wird erinnert an das Tympanon von Vézelay mit seiner pfingstlichen Vision. Inmitten des Bogenfeldes am Portal der alten burgundischen Abteikirche thront alles überragend, umringt von den kosmischen Symbolen, der Pantokrator mit den übergroßen, das All erschaffenden und neuschaffenden Händen, im Vollbesitz der Glorie und Weltgewalt. Von seinem hieratischen, ganz dem Ewigen zugekehrten Antlitz geht ein geheimnisvolles Strahlen aus. Sein lebendigmachender Odem ergießt sich über die Apostel und die Vertreter fernster Völker und Zonen – Zwerge, Riesen, Kynokephale, Langohrige –, die alle eingebunden sind in die eine Hinbewegung zum Herrn. Er ist ja gekommen, auch ihre Sehnsucht und Erwartung zu erfüllen. Wie manchem von ihnen mag Gisela Bonns Wort von den betenden afrikanischen Schilluk gelten: Woher nehmen wir das Recht, sie Heiden zu nennen? Wie manche ihrer starben wohl –

Doch nicht als Heiden, wie du wähnst; sie ließen
Den Leib als Christen, an die Füße glaubend,
Die schon gelitten, oder leiden sollten.²⁶⁰

Mit ihnen selbst finden auch die uralten Schätze ihres Symboldenkens vergeistigt und veredelt in die weite Fülle Christi und damit in ihren Ursprung heim. Die Enden der Erde wurden ihm übergeben, daß ihre Weisheit sich der Weisheit des Logos vermähle. Der Schöpfer und Erlöser der Welt nimmt in souveräner Freiheit für sich in Anspruch, „was die Menschheit an wirklich Edlem auf dem Gebiete der religiösen Formen geschaffen hatte. Schlösse sich die Kirche ängstlich von der Umwelt ab, so wäre sie nicht die katholische Kirche, sondern eine Sekte. Aber alles hat sie in ihren

Geist ganz aufgenommen und dadurch umgeformt; sie hat es in ihrem Schmelztiegel vom allzu Menschlichen gereinigt und lauterer Gold allein übriggelassen²⁶¹.“

Nachdrücklich muß jedoch betont werden, daß mit solcher Weiterführung und ‚Christianisierung‘ vordchristlicher Analogien „keinerlei Abhängigkeitsverhältnis“ hinsichtlich des Offenbarungsgehaltes „auch nur präjudiziert werden soll“²⁶². Wohl aber fand der in sich absolut neue und unvergleichliche, bestürzende, auf der geschichtlichen Wirklichkeit von Christi Inkarnation und Heilstat beruhende Offenbarungssinn die von der Vorsehung selbst geprägten Gefäße vor, in die er sich ergießen konnte. „Glücklich wer sich nicht gefürchtet hat, leidenschaftlich über seinen Gott zu befragen sowohl die Musen als auch Kybele²⁶³.“ Nach der innerlichen Abkehr von allem, was im Heidentum dem Evangelium widerstrebte – einer Auseinandersetzung, die gerade in den Anfängen des Christentums für die junge ‚Kirche aus den Heidenvölkern‘ lebensnotwendig war –, konnte der christliche Geist in seiner pneumatischen Freiheit sich mehr und mehr den positiven Werten der alten Religionen zuwenden und mit dem Anspruch Christi zugehen auf eine Welt, die durchaus schon lange vor dem Kommen ihres Heilands in ihren religiösen Ahnungen oft bereits „süßheimliche Christin“ (Le Fort) war.

Doch sieh; gar viele rufen: Christe, Christe!
Die im Gericht ihm werden minder nahe sein
Als mancher, der von Christo nichts vernommen.
Und manchen Christen wird der Mohr verdammen,
Wenn die zwei Scharen einst geschieden werden.²⁶⁴

Sollten wir auch von den Heiden etwas Nützliches gewinnen können, sagt Johannes von Damaskus, „so steht dem nichts im Wege. Werden wir bewährte Wechsler, die das echte und reine Gold aufhäufen, das unechte aber zurückweisen²⁶⁵.“ Damit beruft sich der Kirchenvater auf ein bei Klemens von Alexandrien überliefertes Herrenwort, das wohl ein echtes sein dürfte. Die christliche Symbolwelt zeigt, wie sehr die Überlieferung ihm entsprochen hat; wie Bild um Bild zu einem Ort innerster Begegnung wurde zwischen den Hoffnungen der Völker und dem göttlichen Verlangen, sie in Christus übergroß zu erfüllen.

Und er duftete leis
als Rose der Rosen.
Er war ein Kreis um die Heimatlosen.
Er ging in Mänteln und Metamorphosen
durch alle steigenden Stimmen der Zeit.²⁶⁶

Symbol und Offenbarung

Die einheitliche Sicht alles Geschaffenen als Symbol ist von entscheidender Bedeutung vor allem auch für das Verständnis des Alten Testaments. Seine Hinordnung auf das Neue Testament, die schon die frühen Väter faszinierte und heute wieder neue Aktualität gewinnt, ist ja nichts anderes als das Symbolgeheimnis, das die Offenbarung ebenso bestimmt wie die Natur. Auch die Heilige Schrift ist in der Bildersprache Gottes geschrieben, ebenso wie das Buch der Schöpfung; auch auf die Bibel hat Gott die Gebärden übertragen, „die ihm dazu gedient haben, die Welt zu erschaffen“ (Claudel). Der Bildsinn der Heiligen Schrift steht in engstem Zusammenhang mit dem Bildsinn der Schöpfung. Die Seiten des Alten wie des Neuen Testaments sind voll der Chiffren jenes kreatürlichen Alphabets, in dem Christus das Alpha und Omega ist. Denn alles ist in Ihm und auf Ihn hin geschaffen, und in beiden ‚Büchern‘, in denen sich Gott offenbarte, im Kosmos und in der Offenbarung, steht das Bild des Eingeborenen und west das Geheimnis seiner symbolischen Gegenwart. „Natur und Schrift“, sagt Ephräm der Syrer, „tragen beide die Symbole seiner Menschheit und seiner Gottheit in sich“²⁶⁷. „Er ist der Blutsaft der heiligen Bücher, ihr Sinn und Kern, ihr Wohlgeschmack und ihr warmes Leben. Die Gestalten, die Geschehnisse des Alten Bundes, Zug um Zug, Geste um Geste sind sie Vorformungen des Kommenden und seines Reiches, des Neuen Gottesbundes und der neuen Heilsgeschichte. „Die Wesensart der Schriften ist parabolisch“, sagt Klemens von Alexandrien, „weil auch der Kyrios, der nicht von dieser Welt ist, als ein zur Welt Gehörender zu den Menschen kam... Deshalb verwendet er auch die Schrift als Metapher“²⁶⁸. „Es sei daran erinnert, daß Metapher und Parabel ebenso wie Allegorie bei den Alten ursprünglich synonyme Benennungen für das Symbol sind!

Auch die Metapher im hier gemeinten Sinn ist das ‚Übertragensein‘ einer Ebene in die andere und damit das Innesein der Wirklichkeit im Bild, des Unsichtbaren im Sichtbaren, des Christus-Geschehens in den Vor-Bildern. „Als wir die Bücher der Propheten erschlossen“, heißt es in dem von Klemens zitierten Kerygma des Petrus, „fanden wir seinen Advent, seinen Tod, das Kreuz und die anderen Peinigungen, die ihm die Juden antaten, wie auch seine Auferweckung und seine Aufnahme in den Himmel“ darin vorbedeutet²⁶⁹.

Wie wir es für den Symbolsinn der Schöpfung bereits festgestellt haben, ist auch für den Symbolgehalt der Heiligen Schrift Christus selber der leibhafte ‚Schlüssel‘ und Deuter. Schon während seiner irdischen Lebenszeit hat er die Jünger angeleitet, die Transparenz der Bibel auf den Messias hin zu erkennen. „Wenn ihr Moses glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben“ (Jo 5, 46). Dem Propheten Isaias gibt er das Zeugnis, daß er seine (Christi) Herrlichkeit gesehen und von ihm geredet habe (Jo 12, 41; vgl. 2, 22). In den drei Jahren seiner irdischen Mission hat das fleischgewordene Wort nichts anderes getan, als „Selbst an die Stelle des Sinnbildes zu treten“²⁷⁰. Bei seinem Lehren in den Synagogen zeigt Jesus sich als den in Gesetz und Prophetie geborgenen lebendigen Hinweis auf sich selbst — „Siehe, ich komme, im Buch ist von mir geschrieben“ (Ps 39, 8). Durch das Evangelium zieht sich wie ein roter Faden das Leitmotiv: ‚Auf daß die Schrift erfüllt werde.‘ Den diabolischen Versucher schlägt der Menschensohn mit der dreimal gezückten Waffe seines ‚Es steht geschrieben‘, und wie eine Rekapitulation dieses ständig variierten Themas in seinem Lehrwerk ist das Geschehen auf dem Berg der Verklärung, bei dem der Herr sich zwischen Moses und Elias als den Vertretern von Gesetz und Prophetie zu schauen gibt. Schon bei den ersten Erscheinungen nach der Auferstehung nimmt der Herr die gleiche Mystagogie, und noch eindringlicher denn zuvor, als ein Kernstück seiner messianischen Sendung wieder auf. Den Emmausjüngern brannte das Herz, während er ihnen auf dem Wege die heiligen Bücher erschloß und, „von Moses und allen Propheten ausgehend, ihnen in sämtlichen Schriften erklärte, was sich auf ihn bezog“ (Lk 24, 27). Noch am nämlichen Abend tat er im Abendmahlssaal der Jüngerschar die Augen auf für die Vorbildungen seines Pascha im Alten Bund (vgl. Lk 24, 44). „Durchforschet die Schriften!... Sie sind es, die Zeugnis von mir geben“

(Jo 5, 39). Dieser grundsätzliche Aufruf des Herrn zeigt klar, mit welchem Anspruch sich der menschengewordene Logos in die Mitte der Offenbarung stellt, wie er auch die Mitte der Schöpfung ist — Er die Wirklichkeit aller Vor-Zeichen im Kosmos und in der biblischen Geschichte! Die Kirche greift das Anliegen des göttlichen Symbolos auf und gibt es als verbindliche *traditio* weiter, wenn sie uns im Credo das Bekenntnis seiner Auferstehung und damit seiner zentralen Heilstat besiegeln läßt mit dem Wort *secundum Scripturas*.

In diesem Sinn haben auch die Väter das Symbolgeheimnis der Schrift aufzuhellen getrachtet. Wir können hier aus der Fülle der Zeugnisse nur das eine oder andere zu Wort kommen lassen. Nach Justinus Martyr war es Christus, der zu Moses aus dem brennenden Dornbusch redete und auch den übrigen Propheten erschien²⁷¹. Wenn schon der Acker des Heidentums gesegnet war vom allgegenwärtigen Samen des Logos, so gilt das noch weit mehr vom Felde der Offenbarung. „Überall ist in die Schrift der Sohn Gottes eingesät“, sagt Irenäus. „Ohne Zahl sind die Bilder, in denen Moses den Sohn Gottes erstehen läßt²⁷².“ Kyrill von Alexandria stellt in seinem Buch über die Anbetung in Pneuma und Wahrheit den ganzen Pentateuch als Vorbildung des Christusmysteriums dar. Durch alle Symbole und Typen hindurch scheint Christi Bild, spricht Christi Stimme. „Gesegnet ist Moses, der die Mysterien Christi in Symbolen vor sich hertrug“, sagt Ephräim der Syrer²⁷³, und Anastasius Sinaita: „Alles präfigurierte Christus und seine Ekklesia: Moses, sage ich, die ersten und die zweiten Gesetzestafeln, das Zelt, der Berg, der Dornstrauch, das Feuer, das Manna, die Urne, die Lade, das Lamm und die Taube, die Turteltauben, die Opfer, das Blut, die Besprengung, die Priester, der Sühnealtar, die beiden Vorhänge, der Fels, der Stab, der Ysop, der Scharlach und — um es ein für allemal zu sagen — alle Dinge im Gesetz Israels. So ist auch jedes Wort des Gesetzes, das von Moses verkündet wurde, von Christus und wegen Christus gesagt, und ein jedes stimmt zu Jesu eigenem Wort: ‚Nicht ein Jota und nicht ein Tüpfelchen vom Gesetz wird vergehen, bis alles‘ von mir Gesagte ‚geschehen ist‘ (Mt 5, 18). So hat selbst das elendeste und niedrigste aller Gottesgeschöpfe, der Wurm, der ohne Samen aus dem Fett der Erde geboren wird, von jeher den Schoß der glorreichen Gottesgebärerin präfiguriert und beschrieben. David bezeugt es

aus dem Munde Christi: ‚Ich bin ein Wurm und kein Mensch‘, das heißt, samenlos gezeugt wie ein Wurm, nicht nach Menschenart gezeugt aus dem Ursprung des Samens.“ Und solches steht geschrieben, „damit du auch wegen der höherstehenden Kreaturen nicht zweifelst und ungläubig bist, sondern glaubst, daß sie alle Bilder Christi sind“²⁷⁴.

So ist die ‚Erziehung auf Christus hin‘ das Thema der Offenbarung ebenso wie das der Schöpfung, oder vielmehr: der in der Schrift gegebenen Offenbarung noch eindringlicher und auf einer anderen Ebene als in der Natur. Nicht nur auf der Ebene des Kosmischen, sondern auf der höheren des Geschichtlichen liegt die biblische Symbolik, das, was man ihren prophetischen oder typologischen Charakter nennt. Der symbolische Zusammenhang von Urbild und Abbild ist hier gegeben in Ereignissen, Geschehnissen und Personen, wobei die Begriffe *mysterium*, *sacramentum*, *typus*, *prophetia*, wie Augustinus sie einmal sozusagen in einem Atem gebraucht²⁷⁵, sowie andere schon genannte, in der Väterexegese speziell auf die biblischen Stoffe angewandte gebräuchliche Synonyma für das Symbol sind. Sie bringen zum Ausdruck, daß sich in den betreffenden Ereignissen und Gestalten die Verkündigung nicht im ausschließlich historischen Sinn erschöpft, sondern daß gerade hierin ein Höheres aufleuchtet. Symbolgehalt und Geschichtlichkeit sind für die biblischen Vor-Bilder keine einander ausschließenden Gegensätze, sondern durchdringen einander wesentlich und ergeben gemeinsam jenen Sinn, „den ihr göttlicher Autor, nicht aber der menschliche, meint. In dieser Weise sind viele Berichte des Alten Testaments ‚Prophezeiungen‘ Christi und der Kirche, bei denen der menschliche Verfasser überhaupt nicht an eine Prophezeiung zu denken braucht . . . Man kritisiert mit Recht die Unterscheidung von Wortsinn und geistigem Sinn, da ja auch letzterer ein Sinn der biblischen Worte ist, weil der göttliche Verfasser ihn in diesen Worten ausdrückt“²⁷⁶.“ Der im Symboldenken heimische antike Mensch wurde spontan betroffen von dem jeweils Gemeinsamen der Geheimnisse, das ihm aufstrahlte als seinsmäßige Verwandtschaft, als ‚substantiale Teilhabe‘ (Kleinknecht) des Bildes am Wesen der anderen Wirklichkeit. Wir rühren hier wieder an das Wesen des Symbols, das Teilgabe und Teilhabe auf Grund von Gegenwart vermittelt. Der Alte Bund ist voll des prophetischen Geistes, voll der Bildgegenwart des Messias. Das gibt den biblischen

Präfigurationen, den Typen, Prophetien und zukunftsweisenden Mysterien ihren über den geschichtlichen Augenblick hinausdeutenden Wirklichkeitsgehalt. Christus und sein Mysterium sind im Alten Bunde schon da, die Gleichnisse und Vorzeichen enthalten schon den Kommenden. Seine Kraft west bereits in ihnen. Er „birgt seine Lehre“ schon hier „im Schleier der Parabeln, in der Decke der Figuren, in der Hülle der Heiltümer, im Dunkel der Mysterien“²⁷⁷. Die Symbole, die um des Zukünftigen willen und nach seiner vorgegebenen Form geworden sind, haben aus der zeitlich späteren Erfüllung ihr Bildsein empfangen. „Die Schriften des Alten Testaments . . . sind nicht zu verstehen ohne jenen unsichtbaren, auf die Zukunft hinweisenden Gegenwärtigen, . . . der rings um sich her eine Art von prophetischem Feld schafft“²⁷⁸.

„Das durch Moses erlassene Gesetz“, sagt darum ein frühchristlicher Osterprediger, „war die symbolische und ängstliche Kurzfassung der kommenden Gnade. In Bildern zeigt es die Vollendung der künftigen Wahrheit und Wirklichkeit, durch seine Opfer das heilige Opfer, das Blut durch das Blut, das Lamm durch das Lamm, durch die Taube die himmlische Taube, durch die Altäre den Hohenpriester, durch den Tempel das Wohnen der Gottheit, durch das Feuer um den Altar das volle Licht der Welt, das von oben ist“²⁷⁹. Wegen dieses an Christus und sein Opferwerk gebundenen Bildcharakters werden die Heilssymbole des Alten Bundes von den Vätern so oft ‚Mysterien‘ genannt; sind sie doch als Vorformungen des Christumysteriums diesem ebenso zugehörig wie die Kultmysterien als symbolische Nachbilder. „Alles, Herr, hast du an dich gezogen . . . In dir vollendest du alle Mysterien“²⁸⁰.

Dafür also wollte er uns Auge und Ohr öffnen; dafür, daß jedes Wort der Schrift ein Geheimnis birgt, das Geheimnis seiner Erscheinung und Tat. „Christus ist es, der die Mysterien der Heiligen Schrift durch sein Kreuzholz erfüllte, die Typen in seiner Person, die schönen Bilder in seinem Glanz und alles in sich selbst, von Fülle zu Fülle“²⁸¹, sagt Ephräm, und wiederum: „Gepriesen Er, von dessen Gleichnissen die heiligen Bücher voll sind! Sie tragen die Sinn-Bilder des Einen in sich eingepägt“²⁸². Er ist der alle Seins- und Geschehenssymbole in sich vollendende „Symbolos“²⁸³. Wie für das Gesetz, so gilt das auch für die Psalmen, die Propheten, für die ganze alttestamentliche Geschichte. Was David gelitten hat und in seinem Psalter verewigte, war nach Hilarius „eine

Präfiguration der Leiden unseres Herrn Jesus Christus“²⁸⁴. Es ist kein Zweifel, sagt der heilige Lehrer, daß alles „in den Psalmen Gesagte im Hinblick auf die Verkündigung des Evangeliums zu verstehen ist. Aus wessen Mund auch immer der prophetische Geist gesprochen hat: das Ganze bezieht sich nur darauf, daß wir den Advent unseres Herrn Jesus Christus, seine Menschwerdung, seine Passion und sein Reich sowie die Herrlichkeit und Kraft unserer Auferstehung erkennen.“ Für den Geist der Welt ist die Prophetie allerdings verschlüsselt und das Mysterium der Schrift versiegelt. „Denn alles ist ein Gewebe von Allegorien und Typen, durch welche die Heiligtaten der Fleischesgeburt, des Leidens und Sterbens der Auferstehung und der ewigen Königsherrschaft des eingeborenen Sohnes Gottes mit den an ihn Glaubenden und ihm Mitverherrlichten wie auch seines Gerichtes über die andern entfaltet werden“²⁸⁵.

Ein universales Bild dieses Symbolcharakters der gesamten alttestamentlichen Offenbarung zeichnet Augustinus in seinem Gottesstaat: „Das Mysterium des ewigen Lebens ist schon seit Anbeginn des menschlichen Geschlechtes durch mancherlei Zeichen und Heilssprüche, wie sie für die jeweilige Zeit paßten, durch Engel denen verkündet worden, die davon Kunde erhalten sollten . . . Denn nicht nur die Prophezeiungen alle, die im Wort ergingen, nicht nur die Normen für den Lebenswandel, . . . sondern auch die Heiligtümer, die Priesterschaft, das Zelt oder der Tempel, die Altäre, die Opfer, die Riten, die Feste, und was immer sonst noch zu dem Dienst gehört, der Gott gebührt, . . . waren Vor-Bild und Vor-Wort dessen, was sich hinsichtlich des ewigen Lebens der Christgläubigen schon erfüllt hat, täglich erfüllt und in Zukunft erfüllen wird, wie wir glauben, sehen und vertrauen“²⁸⁶.

Paul Claudel, der die Heilige Schrift täglich auf den Knien las, ist nicht der einzige, der in ihr die hinreißende Entdeckung macht: Die Bibel ist Christus! Viele haben zu aller Zeit, auch und gerade in der unseren, den gleichen erregenden Fund im Buch der Bücher gemacht, und vor allem war Claudels biblisches Erlebnis bereits das der Kirchenväter. Ambrosius hat in seiner Auslegung des ersten Psalms geschildert, wie sich im Kosten des Schriftwortes geradezu ein Vorspiel der sakramentalen *Communio* vollzieht: „Trinke den Kelch des Alten wie den des Neuen Testaments, denn in beiden trinkst du Christus. Trinke Christus, weil er der Rebstock ist; trinke

Christus, weil er der Felsen ist, der Wasser hervorsprudeln läßt; trinke Christus, weil er der Lebensquell ist; trinke Christus, weil er der Strom ist, dessen Ungestüm die Gottesstadt erfreut; trinke Christus, weil er der Friede ist; trinke Christus, weil aus seinem Leibe die Wasser des Lebens quellen; trinke Christus, um das Blut zu trinken, durch das du erlöst bist; trinke Christus, um sein Wort zu trinken. Sein Wort ist das Alte Testament, sein Wort ist das Neue Testament. Getrunken wird die Heilige Schrift und gegessen wird die Heilige Schrift, wenn der Saft des ewigen Wortes in die Adern des Herzens und die Kräfte der Seele eingeht²⁸⁷.“ Ein ähnliches Bild für den intimen Lebensvorgang des Kostens der Schrift findet sich im Kommentar des heiligen Augustinus zum ersten Johannesbrief: „Unsere Mutter ist die Kirche, und ihre Brüste sind die beiden Testamente der heiligen Schriften. Hier saugen wir die Milch aller Mysterien, die sich in der Zeitlichkeit zu unserem ewigen Heil ereignet haben²⁸⁸.“ Zeno von Verona stellt die beiden Testamente dar als die zwei Schneiden des einen Logoschwertes, das nach der Apokalypse aus dem Munde Christi fährt (Offb 1, 16), und als die Holme der Jakobsleiter, die Gemeinschaft wirkt zwischen Himmel und Erde²⁸⁹.

So dürfen wir mit den Worten einer frühchristlichen Osteransprache zusammenfassend sagen: „Von allem Anfang her war das Opfer Christi immer vorgesehen, in den Leiden aller Gerechten vom gerechten Abel an; in allen war es Christus, der da litt. Vollendet wurde dies alles, als das göttliche Lamm – gegenwärtig in sich selbst – sein Leiden auf sich nahm²⁹⁰.“ Der seit je in Schöpfung und Offenbarung gegenwärtig war im Symbol, jetzt in der Fülle der Zeit erschien er gegenwärtig in seiner Person. In Ihm sind alle Symbole ans Ziel gekommen, auf das hin sie unterwegs waren vom Schöpfungsmorgen her. „In Eden und im Erdkreis, überall wesen die Bilder unseres Herrn“, sagt Ephräm²⁹¹, und: „Die Mysterienbilder gaben ihn einander in steter Folge weiter, die Symbole empfangen ihn eins vom anderen, damit er sie alle erfülle. Das Maß aller Mysterien wurde voll am Fünfzehnten im Monat Nisan²⁹².“

Dieser ist das Passa unseres Heiles.

Dieser ist es, der in vielen vielerlei ertrug.

Dieser ist es, der in Abel getötet wurde,

in Isaak gebunden wurde, in Joseph verkauft wurde,

in Moses ausgesetzt wurde, in David verfolgt wurde, in den Propheten verachtet wurde . . .

Denn alt ist und neu das Mysterium des Herrn; alt nach dem Vorbild, neu nach der Gnade.

Wenn du aber auf dieses Vorbild blickst, siehst du die Wahrheit durch die Erfüllung.

Wenn du das Mysterium des Herrn erblicken willst, dann sieh auf Abel, der ebenso getötet wurde, auf Isaak, der ebenso gebunden wurde, auf Joseph, der ebenso verkauft wurde, auf Moses, der ebenso ausgesetzt wurde, auf David, der ebenso verfolgt wurde, auf die Propheten, die ebenso um Christi willen litten.

Blicke auch auf das in Ägypten geschlachtete Lamm, das Ägypten schlug und Israel rettete durch sein Blut . . .

Noch vieles andere wurde von vielen Propheten verkündet über das Mysterium des Passa, welches Christus ist.

Ihm die Glorie in die Aionen. Amen.²⁹³

IV
DAS KULTSYMBOL

Um vollends zu begreifen, welche Rolle das Symbol in Gottes Plänen spielt, gilt es nun einzutreten in den sakramentalen Raum als den „Herzbereich religiöser Symbolik“ (Pieper). Versetzen wir uns zunächst einmal in die Osternacht; denn sie ist die Geburtsnacht der Mysterien und damit des Kultsymbols; sie ist der geheimnisvolle Ort und die mystische Zeit, wo alle Vor-Bilder in Kosmos und Offenbarung übergehen in die gegenwärtige Wirklichkeit, die sie vor-gestellt haben. Nirgendwo mehr als in der Osternacht zeigt sich, wie sehr das ganze kultische Leben der Kirche von Symbolen durchsetzt ist, wie Gott um des Menschen willen seinen Bund eingeht sogar mit der untermenschlichen Kreatur; wie er in der Liturgie die Welt der Symbole aufbietet, um durch sie in innigsten Kontakt mit dem Menschen zu kommen und ihn zu heilen durch das, was durch ihn mitversehrt wurde. Nirgendwo zeigt sich besser als in dieser Nacht, wie die Symbole und Allegorien, die Typen und Prophetien sich um die Kultsymbole scharen, auf sie hingeeordnet sind und zugleich in ihnen gründen, an ihrer Würde teilhaben. „Der Christos ist Einer. Er ist Derselbe im Symbol und im Sakrament, denn Er ist das Mysterium der all-einigen Wirklichkeit“²⁹⁴. Darum können Symbol und Sakrament nicht voneinander getrennt werden; ohne Symbol gäbe es auch kein Sakrament – Gott wollte es so. Er knüpft an die je eigene Wesensnatur der Dinge, an „ihre Potenz, das Göttliche darzustellen“²⁹⁵, an, wenn er Wasser und Öl, Brot und Wein ergreift und zur *creatura mysteriis serviens* macht. Wenn sich die Gemeinde in dieser Mitte des Jahres um die aus dem Kosmos ausgewählten Elemente schart, kann sie sehen, wie Christus „weder das Wasser des Schöpfers verschmätzt, durch das er die Seinen abwäscht, noch das Öl, mit dem er sie salbt, noch die Mischung von Milch und Honig, durch die er sie als seine Kinder erklärt“²⁹⁶, noch das Brot, in dem er seinen eigenen Leib gegenwärtigsetzt; da sieht sie, wie er auch in seinen Sakramenten auf die Bettelarmut des Schöpfers angewiesen ist“ (*etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris*)²⁹⁷, – angewiesen aus Fülle, aus Liebe, aus seinem Verlangen nach Entäußerung, von der wir sein ganzes

Werk bestimmt sahen, aber vor allem auch, aus der Bejahung und letzten Konsequenz seines Bild-Gedankens, wie sich zeigen wird.

Die Schöpfung, deren Elemente in der Osternacht von Gott ergriffen werden, ist – ähnlich wie der Mensch – im Kern nicht mehr heil; durch die Sünde Luzifers und Adams ist sie unter dämonischen Einfluß geraten. Die Dinge sind mitbetroffen von der Katastrophe in der Engelwelt und jener zweiten im Paradies; auch die Kreatur unterhalb des Menschen ist erlösungsbedürftig und seufzt in ihren Wehen, da der „Fürst dieser Welt“ (Jo 12, 31) und die bösen Mächte (vgl. Eph 6, 12) den Kosmos bis in seine Wurzeln bedrohen und bedrängen. Aber Gott geht als Retter den umgekehrten Weg wie der Diabolus. Hat dieser durch den Höheren das Niedere verwundet, so heilt Gott nun das höherstehende schuldige Geschöpf durch den Dienst des schuldlosen niederen. „Bevor Adam sündigte“, sagt Ephräm, „waren alle Geschöpfe rein. Durch seine Sünden ist der Mensch unreiner geworden als alle Geschöpfe; nun kann Gott durch sie den Menschen belehren und zur Reinheit zurückführen“²⁹⁸.

Das erleben wir Jahr für Jahr in der Osternacht. Da wird die ganze Welt in den Brunnen der Neuschöpfung eingetaucht, wird geheilt und verwandelt vom Grunde her. Hier werden die Dinge „zuerst durch Exorzismen dem reinen Naturbereich, der durch die Sünde jetzt des Dämons ist, entrissen und dann durch Epiklese der Gotteskraft geweiht“; damit aber wird „die Natur in den göttlichen Bereich gnadenhaft aufgenommen“²⁹⁹. „Weithin entweiche auf dein mächtiges Wort, o Herr, jeder unreine Geist. Weithin entflicke die ganze Bosheit teuflischen Truges. Kein Raum sei hier für die Einmischung der feindlichen Gewalt. Sie treibe sich nicht auflauernd umher, sie schleiche nicht heimlich heran, sie verderbe nicht mit ihrem Pesthauch“, heißt es in der Taufwasserweihe. Vom dämonischen Kontakt gereinigt, werden die erwählten Dinge dann durch Segnung und Weihe in den Bereich der Erlösung gestellt. Mit dem Menschen wird in dieser Nacht der ganze Kosmos insgeheim neugeschaffen; zwar noch nicht offenbar, aber keimhaft, ist das verwandelte Sein der Kreatur schon da. Darum frohlockt die Erde – durch die Stimme der Kirche – beim österlichen Exsultet, weil „der Glanz des ewigen Königs sie überstrahlt und sie sich von der Weltfinsternis rundum befreit sieht“. Denn es ist zeichenhaft für das Weltgeschick, wenn der Hauch des erstandenen Herrn vom Element

Wasser Besitz ergreift und aus der geisttragenden Flut die neue Schöpfung der Gnade gehoben wird. Am deutlichsten aber erfährt die Kultgemeinde die Daseinswende durch die Gestalten von Brot und Wein in der Opferfeier. „Brot und Wein sind die Exponenten des Kosmos“³⁰⁰, das aus ihm Herausgenommene und ihn im Mysterium zugleich nach Raum und Zeit geheimnisvoll in sich Zusammenfassende. Ihnen widerfährt das Unerhörte, verwandelt zu werden in Leib und Blut des Herrn. „Wird hier nicht deutlich, wie sehr Christus, der Gottmensch, das Schicksal des Kosmos ist und wie sehr der Kosmos durch ihn ein anderer wird?“ (Pinsk). Durch ihn, der sich in seiner Heilsverwirklichung freiwillig an die geringen Gaben seiner Schöpfung gebunden hat, um zugleich mit dem Menschen auch den ganzen Kosmos einzubeziehen in sein Messiasgeschick und seinen – den Ausgang vom Vater rückwendenden – Heimgang. Darum läßt sich aber auch, wie das Symbol überhaupt, so erst recht das Kultsymbol nur begreifen von Christus selbst als dem Ursymbol und Ursakrament her.

Wie Er das wesensgleiche Seins- und Wirkbild des Vaters ist, so sind in angemessener Weise die Mysterien *seine* echten Seins- und Wirkbilder, Symbole der höchsten Kategorie, gleichsam das Allerheiligste dichtester Symbolwirklichkeit, um das sich der heilige Raum und die unabsehbaren Vorhöfe der gleichnishaften Dinge lagern, voll der Ausstrahlungen und Ausschwingungen dessen, was in der sakramentalen Mitte der Bilderwelt west. Als der Herr den Jüngern seine sichtbare Gegenwart sterbend entziehen mußte, hat er ihnen die Mysterien hinterlassen, diese göttlichen Symbolgebilde aus Wort, Tat und Stoff, daß sie der Kirche verfügbar blieben als Wesenszeichen seiner das Paschawerk setzenden ‚anderen‘ Gegenwart. Im Mysteriensymbol wird das Naturbild durch Christi deutendes Wort und die Allmacht seines Geistes in den anderen Bereich ‚über der Natur‘ aufgenommen und dadurch geladen mit jener Anwesenheit, auf die es in seiner je besonderen Zeichenkraft bereits ‚natürlich‘ hingeeordnet war.

Ja als solches, als äußerlich sinnhaft wahrnehmbares und bedeutungsvolles Bild ist das Naturding oder Element für das Zustandekommen des *sacramentum* unerläßlich. „Gott wirkt... im Sakrament nicht unmittelbar durch bloßen Befehl seiner Allmacht, sondern durch das Zeichen; er bewirkt deshalb selbstverständlich nur

das und eben das, was das Zeichen bedeutet, weil er sich selbst an das Zeichen gebunden hat. Er gibt uns also durch das Zeichen kund, was er jetzt eben wirken will“³⁰¹. Darum war auch alles bisher über das Symbol Gesagte notwendig zum Verständnis des kultischen Symbols. Denn das kirchliche Sakrament lehnen die ab, die es für unmöglich halten, „im materiellen Element das Göttliche wirklich zu besitzen“. Gerade diese Erfahrung aber schenken die Mysterien, weil in ihnen die wirkende göttliche Gegenwart auf dem Weg über unsere äußeren Sinne die ganze Person bis in den Kern erfaßt. Der Symbolcharakter des Sakramentes beruht darum wesentlich „auf seiner Sinnenfälligkeit“, die auch auf die mit den Dingen und den Worten vollzogene Handlung sich erstreckt“³⁰².

Die großen und einfachen Dinge der Natur und Kultur, die jedermann kennt, die allen zugänglich und vertraut sind – Licht, Feuer, Wasser, Luft; die Hand, der Hauch aus Menschenmund, Haltung und Gebärden des menschlichen Leibes, die elementarsten Lebensbetätigungen, wie Waschung und Salbung, Essen und Trinken –, werden in der Liturgie zu Bildern dessen, was zwischen Gott und Mensch geschieht; sie werden im Kult, im Sakrament, im Sakramentale aufgedeckt „bis auf ihren tiefsten Grund, bis dorthin, wo sie an das Göttliche rühren“³⁰³.

So gipfelt im Kultsymbol die Vision der Einheit alles Seins und Geschehens in seinem Bildcharakter. Ausgang ist der Gottmensch als Ursymbol; sein Werk ist die im gottebenbildlichen Menschen kulminierende bildertragende Welt. Um die Wiederherstellung des entweihten Gottesbildes im Menschen dreht sich das Heilswerk; und um es am Einzelchristen wie an der Gesamtheit auswirken zu können, macht sich der Sohn der Allmacht in seinen Mysterien abhängig von ‚bettelarmen‘ Zeichen.

„Vereinsamt lag darnieder des Vaters Bild. Aus diesem Grunde also wurde das Mysterium des Passa am Leibe des Herrn vollbracht“³⁰⁴, sagt Melito von Sardes in seiner Osterhomilie. Das ungeheure Aufgebot des um seine Schöpfung ‚keuchenden Gottes‘ gilt der Re-form seines geliebten Symbols ‚Mensch‘ – und damit zugleich jener der dem Diabolus anheimgefallenen Kreatur. Christus trägt das Bild in den Ursprung zurück, er steht mit letzter Treue zu dem, was in ihm erschaffen und durch sein Blut für Gott zurückeroberet wurde. Aus dieser Treue zu seinem Bild hat er – in einer Liebe bis zur letzten Konsequenz (vgl. Jo 13, 1) – das Kultsymbol

gestiftet, durch das er den ganzen Menschen mit seinem Außen und Innen als Erlöser an sich ziehen konnte. Denn „das Sakrament ergreift vom Leibe und von den Sinnen her das Innere des Menschen“ (V. Warnach). Weil der Mensch ein Wesen zweier Ebenen ist, weil er auch in seiner äußeren Leibhaftigkeit gerettet und geheiligt werden, dereinst auferstehen und verklärt werden soll, ist ihm ein Heilmittel bereitet, das auch seiner Körperlichkeit Rechnung trägt und durch diese hindurch den inneren Menschen erfaßt. Der Gottmensch wirkt an uns „durch das, woran die Natur gewöhnt ist, das Übernatürliche“, sagt Johannes von Damaskus. „Weil die Menschen sich mit Wasser zu waschen und mit Öl zu salben pflegen, so band er in der Taufe an Wasser und Öl die Gnade des Pneumas und machte sie so zum Bade der Wiedergeburt. Und weil die Menschen Brot zu essen und Wein zu trinken pflegen, so verband er mit diesen seine Gottheit und machte sie zu seinem Leib und Blut, damit wir durch das Gewohnte und Natürliche das Übernatürliche erlangten³⁰⁵.“ Mit Leib und Seele hatte der Mensch im Paradies gesündigt; darum wollte der Sühner ein Mittel finden, um mit seiner Rettung bis ins Innerste unserer Leiblichkeit zu gelangen und so unsere ganze doppelschichtige Substanz in die Gnade heim-zuholen.

Das Wasser der Taufe, das Öl der Firmung, Speise und Trank der Eucharistie kommen unseren menschlichen Sinnen entgegen. „Mein Leib ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank“, sagt der Herr (Jo 6, 55). Er, der die Symbole so geschaffen hat, wie sie sind, konnte und wollte auch in der sakramentalen Ordnung ihren natürlichen Symbolsinn nicht aufheben; er wollte gerade ihre naturhafte Anlage in übersteigender Weise erfüllen. Wann immer er in die Erscheinungsformen von Brot und Wein eingeht derart, daß ihre Substanz in die seine gewandelt wird — *substantia in substantiam* —, will er sie dadurch nicht ihrer angestammten Fähigkeit, zu nähren und zu tränken, entkleiden. Als *species* behalten sie ihre natürliche Funktion — und werden doch zugleich in über-natürlicher Weise die Speise der Unsterblichkeit und der Trank göttlicher Blutsgemeinschaft. „Gott ist in der Erscheinungsform der Oblate ein eßbarer Gott und im Kelch ein trinkbarer Gott“ (Claudel) geworden. Die erdhaften Symbole gleichen sich zunächst unserer stofflichen Natur auf dem gewöhnlichen Weg der Ernährung an, führen dadurch aber unser ganzes Sein in

die innigste pneumatische Leiblichkeit mit Christus und in die Teilhabe an seinem Sterben und Leben hinüber. Der für uns hingegebene Leib, das für uns am Kreuz vergossene Blut werden für uns wahrhaft Speise und Trank durch das sakramentale Wunder der Kultsymbole. Sie sind Gottes äußerstes Ja zu unserer auf den Symbolismus angelegten menschlichen Natur.

Gottes Treuwort sind die Symbole des christlichen Kultes aber auch zur gutgeschaffenen Natur der Dinge. Niemals kann einer die Gabe des Mysteriensymbols verstehen, daß nämlich die sichtbaren Dinge der Schöpfung zu Realsymbolen des Heiles werden, wenn er nicht wahrhaben will, daß die Welt der Materie von Natur aus gut, ja ‚sehr gut‘ beschaffen ist, weil sie ihren Ursprung hat in dem nämlichen guten Logos, der in Jesus Christus Mensch geworden ist. „Jedes Geschöpf Gottes ist gut, und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung genommen wird; denn es wird geheiligt durch das Gotteswort und durch Gebet“ (1 Tim 4, 4 f). Die Kirche hat die gnostische und manichäische Tendenz, Gott und Welt, Geist und Stoff in einem falschen Dualismus als ‚gut‘ und ‚böse‘ gegeneinander auszuspielen, nie gebilligt. Ihre Frohbotschaft ist es ja, daß Gottes Sohn gekommen ist, um die gut geschaffene und nur durch Engel- und Menschenschuld versehrte Kreatur aus dem Bann der Dämonie zu befreien und sie zu weihen durch sein eigenes erlösendes Eintauchen in die Materie. In den segnenden Händen der Kirche werden die Dinge wieder wie im Anfang heil und gut, ja heilbringend durch das Gebet der Ekklesia und das Wort Christi, das immer noch, immer neu, sooft der Priester im Kanon der Messe die Weihende Eucharistia über ihnen spricht, die alle Dinge stellvertretenden Opfergaben „gut schafft“ — *per quem haec omnia semper bona creas*³⁰⁶.

Die Welt der Materie lebt ebenso im Strahl der göttlichen Liebe wie der Geist. Dafür steht als Gottesbeweis im Herzen des Alls unmißverständlich die Eucharistie. Das Mysterium auf den Altären der Kirche ist der heilige Gral in der Welt. In dieser Mitte ruht ihr Heil, ihr Sinn, hier geschieht Tag für Tag neu die rettende Wende, die ein für allemal am Kreuz geschehen ist. Vom christlichen Weltverständnis gilt daher grundsätzlich das Wort des heiligen Irenäus: „Unsere Lehre stimmt mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie wiederum bekräftigt unsere Lehre³⁰⁷.“ Irenäus hat klar erkannt, daß sich in der Eucharistie die ganze christliche

Frohbotschaft konzentriert. Für ihn ist das Kultsymbol, sind die Sakramente die Vollendung jener *recapitulatio*, die sein theologisches Grundthema ausmacht, der Zusammenfassung alles Seins und Geschehens in Christus als dem Haupt der Kirche und dem Herrn des Alls. „Im Sakrament gipfelt die Rekapitulation der Schöpfung³⁰⁸.“

Am zentralen Kultsymbol, an der Eucharistie, „schieden sich von jeher die Geister. Die Gnostiker der Frühzeit und die Reformatoren der Neuzeit, alle, für die eine ‚Todeslinie‘ gezogen ist zwischen Gott und Kreatur, die die Möglichkeit einer Einheit von Gott und Mensch leugnen, scheitern auch an der Eucharistie. Wer leugnet, daß die Welt Schöpfung des guten Gottes ist, daß Gott sich zum Staube herabgelassen hat, daß er sich voll Liebe zu den Kreaturen neigt, daß er Mensch geworden ist und die Welt erlöst hat, der muß auch bestreiten, daß wir in der Eucharistie Fleisch und Blut Christi in uns aufnehmen und dadurch ‚ein Leib und ein Blut mit ihm‘ werden“ (Casel).

Daß die Kultsymbole bedingt sind durch die menschliche Doppelnatur in ihrem wesenhaften Symbolcharakter, gilt nicht nur von uns als Empfängern der Sakramente; es gilt in analoger, höherer Weise auch vom Gott-Menschen als dem Stifter und Spender der Mysterien. Sie bleiben stets rückgebunden an die höchste göttliche Symbolsetzung in der Fleischwerdung des Logos sowie an seine geschichtliche Heilstat. Ja, das Urgeschehen des Pascha, die blutige Opferhingabe seines Fleisches am Kreuz und seine Verwandlung durch die verklärende Auferstehung, ist der eigentliche Quellgrund des sakramentalen Symbols, durch das nun jenes historisch vergangene welterlösende Werk den Geschlechtern aller Zeiten und Orte zugänglich wird. Gerade die Sichtbarkeit der geschichtlichen Gestalt Jesu Christi und seiner Messiasstat verlangt außer dem Glauben auch „sichtbare Symbole und Kanäle des göttlichen Lebens, das durch den Kyrios der Kirche zufließt“ (Casel). Von ihm unmittelbar ergriffen und ermächtigt, das von ihnen Bedeutete auch zu vergegenwärtigen und zu wirken, machen uns die Dinge der Schöpfung in den kirchlichen Mysterien das Kreuz- und Osterereignis leibhaft zugänglich. Leben und Werk des Herrn in ihrer unwiederholbaren Einmaligkeit sind die eherne geschichtliche Mitte, in der alle Symbole verhaftet sind: die in Schöpfung, Offenbarung

und Religionsgeschichte ausgestreuten Vor-Bilder ebenso wie die dem Kult der Kirche eingestifteten Nach-Bilder, diese einzigartigen Realsymbole einer anderen Dimension von Wirklichkeit.

Dieses Ganze hatte Leo der Große vor Augen, als er den berühmten Satz formte: „Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen³⁰⁹.“ Dem entspricht das andere Wort des heiligen Ambrosius: „Christus, ich finde dich in deinen Sakramenten³¹⁰.“ Die Gegenwart des Herrn, die uns durch seinen Hingang zum Vater irdisch-leibhaft entzogen wurde, ist uns pneumatisch immer berührbar in den Mysteriensymbolen. Was sichtbar war am Herrn, das heißt symbolhaft, was dem menschlichen Kontakt der Jünger zur Verfügung stand, hat der scheidende Meister seinen Mysterien übereignet und damit der Schaukraft des Glaubens zugänglich gemacht. Aufgrund der Bestimmung Christi sind die Sakramente „konkrete, wirklichkeitserfüllte Gegenwärtigsetzung des Heils und der Heilstat im Symbol, das heißt im wirklichkeitsgefüllten Bilde“³¹¹. Die spätere konkrete Behandlung der einzelnen Themen in diesem Buch soll ein wenig ins Bewußtsein rufen, wie Gott hier älteste Sehnsuchtszeichen der Völker aufgenommen und in der Liturgie der Kirche zu mächtigen Heilszeichen gewandelt hat.

Dies auch in dem Sinne, daß das Kultsymbol in sich die verschiedenen Aspekte des Symbolischen vereint, denen man in der alten Welt begegnet: die auf Platon fußende Anschauung des ruhenden Urbild-Abbild-Verhältnisses einerseits und das primitive Symbolverständnis mit seinem dynamisch-machterfüllten Bild andererseits³¹². Das Kultsymbol ist beides: Seinsbild und Wirkbild; es ist das Wesensbild des pneumatischen Herrn, der in ihm erscheint, und es ist das mächtige Zeichen, das ihn als Wirkenden, sein Opfer Vollziehenden in das gegenwärtige Hier und Heute stellt; es ist Symbol im echten ‚primitiven‘ Verständnis der Teilgabe und Teilhabe an der bedeuteten Anwesenheit, „ein Bild, das mit Wirklichkeit gefüllt ist, und zwar mit jener Wirklichkeit, die das Symbol darstellt“³¹³. Ein dynamisches Bild also, ein Geschehensbild, in dem das Figurierte sich wirklich ereignet! „Liturgie ist tätige göttliche Gegenwart“, sagt Odo Casel. „Die gleiche Kraft ist in allen Sakramenten wirksam, das eine Schlachtopfer des einen Lammes, der gleiche Tod und das gleiche Blut verleiht allen Mysterien die Weihkraft³¹⁴.“ Und andererseits stellt Ambrosius in seinen Taufkatechesen nachdrücklich klar: „An die Wirksamkeit glaubst du, nicht aber an die Gegen-

wart? Woher erfolgte denn die Wirksamkeit, wenn nicht die Gegenwart vorausginge³¹⁵?" Beide — *operatio* und *praesentia* — können im Mysterium nicht voneinander getrennt werden. Beide vereint machen das Kultsymbol so grundverschieden von einem ‚leeren‘ Zeichen: es ist ‚voll‘, prall voll von Gegenwart und Aktion. Die Kultsymbole sind „physische Gefäße übernatürlicher Kraft“³¹⁶, Instrumente mit ‚physischer‘ Wirksamkeit³¹⁷ in Händen der Kirche; denn der Herr hat ihr als wesentlichstes Tun, bis er wiederkommt, dies Eine aufgegeben: sein vorgetanes Leidenswerk nachzuvollziehen „in den von ihm selbst gestifteten Symbolen“³¹⁸. Er „spricht durch das sakramentale Zeichen (das aus Element und Wort besteht) so klar und deutlich, daß kein Zweifel bestehen kann über das, was er hier und durch jenes wirken will. Als Christus die Taufe einsetzte, hat er nicht zuerst den Jüngern einen Vortrag darüber gehalten, daß er der Seele eine Reinigung von der Sünde und eine Erfüllung mit der Gnade applizieren wolle, die er durch sein Leiden verdient habe. Nein, er setzte ein Zeichen ein, das Untertauchen (*baptizari*; heute noch ist in der Formel das Untertauchen enthalten) im Wasser im Namen der Dreifaltigkeit, das absolut deutlich das Sterben des alten Menschen und das Wiederaufstehen des neuen zum Leben Gottes bezeichnet — und dadurch bewirkt. Ebenso bei der Eucharistie. Christus gab den Jüngern Brot und Wein und erklärte diese durch die dazu gesprochenen Worte ganz deutlich als Bild seines Todes und als Opferspeise, und zwar als wirkendes Bild, weil sie das enthielten, was sie bezeichneten“³¹⁹.

Vergegenwärtigung, Re-präsentation — das ist auf der Ebene und in der begrenzten Weise des Kosmischen geradezu das Wesen der Schöpfung, insofern sie als Symbol geschaffen ist. Mit dieser geheimnisvollen Anlage antwortet sie dem großen Anliegen des Schöpfers, aus dessen ‚erster Liebe‘ sie hervorgegangen ist. „Alle Liebe bezieht sich auf Gegenwart“, sagt Goethe, und er wagt „das Letzte auszusprechen: die Liebe des Göttlichen strebt immer darnach, sich das Höchste zu vergegenwärtigen“³²⁰. Man kann dieses Wort — sein Sinn ist schwebend — auch von Gott her verstehen, von seinem eigenen Verlangen, Gegenwart zu setzen, sich selbst und uns das Höchste zu vergegenwärtigen, damit Einheit werde. Erst das Kultsymbol erweist zwingend, daß dieses göttliche Begehren der treibende Impuls des Schöpfungs- und Erlösungswerkes war, wie es auch jener der innergöttlichen Sohneszeugung ist.

Daß somit im sakramentalen Symbol die ‚primitive‘ Symbolauffassung auf höchster Ebene bestätigt, ja überhaupt erst erfüllt und verwirklicht wird, deuteten wir schon an. Von den Primitiven können wir lernen, daß ‚repräsentieren‘ ohne Abschwächung heißt ‚die wirkliche Gegenwart setzen‘. Die symbolische Voraus- oder Abbildung ist für den Glauben dieser Menschen das Ereignis selbst; sie sind überzeugt, daß die Symbole die dargestellte Gottheit, Person oder Sache anwesend machen, daß die symbolische Handlung das vor- oder nachgebildete Geschehen *ist*, „wirkende und gegenwärtigsetzende Aktion“, nicht ein „Als-ob“. Repräsentieren ist hier „nicht metaphorisch, sondern wörtlich zu nehmen“. Im Heidentum freilich bleibt trotz dieser Überzeugung das Bild ‚leer‘; aber die Erfüllung, nach der solcher Glaube sich ausstreckt, ließ nicht vergeblich auf sich warten. Das von Wirklichkeit gesättigte Bild wird dem Menschen geschenkt im christlichen Kultsymbol; hier und nur hier allein ist *repraesentare* — wie das etwa bei Tertullian klar zu belegen ist — sakramentale Setzung von Gegenwart im Bilde³²¹. Gerade das christliche Mysteriensymbol — dieses Symbol der Heils- und Gnadenordnung — zeigt eindrucksvoll, von welch unerhörtem Realismus der biblisch-christliche Symbolglaube ist. Unbeugsam hat die Kirche an dem von Christus ihr tradierten Bilddenken festgehalten, dessen Blutzeuge er selber ist und bleibt im Vermächtnis der Eucharistie: „Dies *ist* mein Leib — dies *ist* mein Blut“ (Mt 26, 26 f; Mk 14, 22. 24). Brot und Wein der Eucharistie ‚bedeuten‘ nicht bloß Leib und Blut Christi, sie *sind* es nach dem unmißverständlichen Wort des Herrn. „Einzig die Wesensgemeinschaft macht das Symbol. Das Bedeutende und das Bedeutete, das Zeigende und das Gezeigte fließen zu einem einzigen Bild zusammen“ (van der Leeuw). Realismus und Symbolismus sind hier für biblisch-urkirchliches Denken untrennbar miteinander verbunden.

Dieses — trotz aller vorbildhaften Analogien in der vorchristlichen Welt — unvergleichliche Phänomen des christlichen Kultsymbols wird in Liturgie und Väterlehre vielstimmig benannt mit der ganzen Wortfamilie synonymen Namen wie *symbolon*, *eikōn*, *homoïoma*, *figura*, *similitudo*, *typos*, *antitypos*, *mysterion*, *sacramentum*, *anamnesis*, *memoria*, *mimesis*, *imitatio*³²². Sie alle kennzeichnen das sakramentale Gleichbild als nicht nur statisches, der kontemplativen Schau zugeordnetes Seinsbild, sondern zugleich als dynamisches Tat-

bild, das ein Geschehen setzt und eine Dimension der Symbolerfahrung erschließt, wie sie nur im Bereich des Kultes, nicht aber auf der Ebene des rein kosmischen Symbols möglich ist. Im Erleben des kultischen Symbols wird der Mensch passiv und aktiv engagiert, im mystischen ‚Tun-Erleiden‘ wird er einbezogen in das Symbolgeschehen und zwingend angesprochen zu persönlichem Mitvollzug. Nur Christus kann die Symbole seiner Schöpfung derart ‚füllen‘; er selbst schafft die unvermögenden Elemente zu diesen mächtigen Gleichbildern seiner Gegenwart und Opfertat um. „Wie für den antiken Menschen in jedem echten Symbol die dargestellte Wirklichkeit selbst enthalten und gegenwärtig ist, so ist im kultischen Gleichbild, und hier erst recht dem vollen Sinne nach, das Symbolisierte wirklich zugegen. Deshalb wird in der Taufe als dem ‚Gleichbild seines Todes‘ (Röm 6, 5) eben der Tod Christi . . . für uns gegenwärtige Wirklichkeit, so daß wir ihn tatsächlich miterleiden, also wahrhaft mit Christus mitsterben können.“ Durch den Dienst geringer Naturdinge gibt der Erlöser die rettende Chance, sein messianisches Geschick mitzuerleiden und dadurch des erwirkten Heiles teilhaftig zu werden³²³.

Wie für die Taufe, gilt das erst recht für die Eucharistie. Denn sie, „die Königin aller Sakramente, die Quelle aller Mysterien, der Mittelpunkt des Kultes“ (Casel), ist im höchsten Sinne das ‚Homoioma‘, die ‚Ikone‘, die ‚Figur‘ und der Inbegriff aller kultsymbolischen Namen des Christustodes, nach dem Tridentinum „ein und dasselbe Opfer“ wie jenes am Kreuz³²⁴, und dies nach dem heiligen Thomas *in rei veritate*³²⁵. „Indem der Herr aus dem Ereignis von Golgotha das ‚Mysterium des Glaubens‘ schuf“, sagt Odo Casel, „hat er sich als höchster Symbolschaffer . . . erwiesen³²⁶.“ Das eucharistische Mysterium ist der Triumph des göttlichen Symbolos über den Diabolos. Ein Triumph göttlicher *virtus*, sooft das ‚Gleichbild‘ des Todes Christi in den Mysterien ‚getan‘ wird. Hier ist das Bild ja unerhörte Aktion. „Dies tut zu meinem Gedächtnis“, gebietet der Herr in dem Augenblick, da er das schauervolle Symbol seines Opfers schafft. Wir tun das Gleichbild seines Sterbens, sagt Serapion von Thmuis in seiner Anaphora – *to homoioma tou thanatou poiountes*³²⁷. Das kultische Symbol trägt in sich die Präsenz der Leidenstat am Kreuz; es zieht die feiernde Gemeinde in die Weltwende von Kalvaria hinein. Das Schicksal der Welt steht und fällt mit der ‚symbolischen Heiligtat‘ (Dionysius Areopagita) auf den Altären

der Kirche. Seit der Herr uns diese über-menschliche *actio* auferlegt hat, gibt es für die Menschheit kein wichtigeres Tun mehr, als sein Mandat zu erfüllen. „Wir haben den Auftrag, in dieser Welt hienieden die Typen und Symbole der zukünftigen Güter zu verwirklichen³²⁸.“ Das aber geschieht einzig durch jenes mystische ‚Tun im Bild‘, als das man das Kultsymbol und das Kultmysterium bezeichnen könnte in einer Umkehrung des Rilkeschen Wortes:

Mehr denn je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren; denn
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.³²⁹

Wesentliches in der Sicht des sakramentalen Symbols bringen auch die beiden Begriffe Typos oder Antitypos zum Ausdruck, dieser sogar häufiger als jener auf die Eucharistie angewandt, obwohl beide fast sinngleich sind. Typos, ob man es nun als geschlagenes Prägebild (von *typto* = schlagen) versteht oder als die Hohlform, die einer in sie eingeführten Stoffmasse Form und Gestalt gibt (von *typoo* = eine Form abdrücken), bedeutet einerseits das gestaltgebende Modell oder Vor-Bild, andererseits das geprägte Ab- oder Nach-Bild. Am anschaulichsten wird das bei der Gußform. Da sieht man klar, wie beides – Modell und Abbild – mit dem gleichen Namen benannt werden kann, so daß also das Wort Typos vorzüglich geeignet ist, die symbolische Identität von Vorbild und Nachbild auszusagen. Die Bezeichnung Antitypos unterstreicht lediglich den Bezug zur prägenden Urform, da sie das Geprägte als deren ‚Gegenbild‘ präzisiert³³⁰.

Nun aber war, wie wir sahen, das Wort Typos einer der bedeutendsten Symbolnamen für die alttestamentlichen Präfigurationen. Schon Paulus hat den ‚Typos‘ in diesem Sinn verwandt, die Väter folgten ihm darin. „Das Alte Testament ist hiernach kein Geschehen, das seinen Sinn in sich selbst trüge, das heißt sein Wesen wird geprägt von einem Kommenden, das in es hineinwirkt, auf das die ganze Geschichte als gezielte und geplante zuläuft. So wird ‚Typos‘ zu einem christologischen Begriff, der die zentrale Bezogenheit alles Geschehens auf Christus ausspricht. Auf dieser Grundlage konnte dann die Kirche mit Hilfe dieses Terminus (*anti*-)typos das eucharistische Geschehen auf Christus auch zurückbeziehen, um es auf diese Weise als *Gedächtnis* Jesu zu proklamieren³³¹.“

So fügen sich auch die Termini *anamnesis*, *memoria* organisch in das Bildsein des kultischen Mysteriums ein. Sie unterstreichen auf ihre besondere Weise nachdrücklich das Rückgebundensein des Kultsymbols an das geschichtliche Christuseignis, das in den kultischen Nachbildern ebenso – und zugleich einzigartig ‚anders‘ – zum Wiederaufleuchten kommt, wie es in den biblischen Vorbildern einst seinen Vorschein gab. Anamnese, *memoria* ist also das Kultsymbol in seinem Gedächtnischarakter, wobei ‚Gedächtnis‘ das nämliche besagt wie *repraesentatio*: objektive Vergegenwärtigung, Wieder-Hinstellung, nicht bloß subjektives Erinnern. „Das eucharistische Sakrament wird nicht durch einen göttlichen Imperativ, sondern durch einen göttlichen Symbolismus, oder, wenn man so will, durch eine göttliche Rückerinnerung des Vergangenen bewirkt³³².“ Der Herr selbst hat Brot und Wein beim letzten Abendmahl durch seinen Auftrag, das von ihm Vorgetane zu seinem Gedächtnis nachzutun, für alle Zeit geprägt zu „Symbolen, die seines Leibes und Blutes Gedächtnis enthalten“³³³, das heißt, die seines Opfers Gegenwart zur Erscheinung bringen. Die eucharistische Anamnese ist die reale Wiederaufführung des Urmysteriums von Golgotha, seine ‚figürliche‘ Begehung, das heißt seine Darstellung in der *figura* als echtem Wesensbild. Die Kultsymbole holen uns das geschichtlich vergangene und unwiederholbare Drama des Kreuzes immerwährend in das Hier und Jetzt der Altarfeier herein „im symbolischen, Wirklichkeit umfassenden Gedächtnis, durch das die Erlösung dargestellt und zugewendet wird“³³⁴. Gerade das Kultsymbol kommt wie nichts anderes einem wesenhaften Verlangen des Menschen entgegen, für das ‚Erinnerung‘ und ‚Bild‘ eng verwandte Äußerungen sind: dem Verlangen nämlich nach Gegenwart dessen, was man verehrt, liebt und begehrt; was man, wenn es vergangen ist, stets von neuem in die Gegenwart zurückholen möchte. Nie aber vermag ein Mensch aus sich das Bild zu setzen oder die Erinnerung zu beschwören, die wirklich volle Gegenwart gewähren. Das konnte nur der Gott-und-Mensch, indem er das Mysteriensymbol stiftete, dieses Gegenwartsbild mit seinem ‚kommemorativen‘ Wesenszug, seiner gottgeschenkten Begabung, die objektive Anamnese zu verwirklichen³³⁵.

Damit erklärt sich schon die Sinnbezeichnung der Symbolbegriffe *anamnesis* und *memoria* zu den anderen: *mimesis* und *imitatio*. Auch diese heben ja nachdrücklich das Wesen des Kultsymbols als Nach-Bild, Nachbildung ins Bewußtsein. Mimesis, Imitation, Nach-

ahmung im kultischen Sinn ist das Symbol als Geschehensbild in seinem Rückbezug auf ein vorgängiges Urgeschehen. So sagt im Hinblick auf die Taufe Gregor von Nyssa in seiner Großen katechetischen Rede: „Man mußte für uns ein entsprechendes Bild (*homoioma*) erfinden“, damit sich an uns erfüllen konnte „die Nachahmung (*mimesis*) dessen, was Christus getan hat“ (c. 35). Im Kultsymbol geht es grundsätzlich um dies Eine, die „Nachbildung des Christuslebens“³³⁶ mit den entscheidenden Phasen des Heilswerkes, Tod und Auferstehung. Nicht in natürlicher Realität sind wir, nach der Taufkatechese Kyrills von Jerusalem, in der Taufe gestorben, begraben worden und auferstanden, sondern wir erfahren dies alles als „Nachahmung im Bilde (*en eikóni he mimesis*), – das Heil aber in Wirklichkeit“³³⁷. „So sollten wir durch das Nachbild Teilhabe erlangen an seiner Passion (*tê mimései tôn pathemáton autoû koinonésantes*), in Wirklichkeit aber das Heil gewinnen“³³⁸.

Wie wahr sprach doch Goethe, als er sagte, um das Sakrament verstehen zu können, müsse man den symbolischen Sinn in sich nähren! Im christlichen Kultsymbol klingen alle Saiten des Symbols zusammen. Erkannten wir Teilgabe und Teilnahme auf Grund von Gegenwart als wesentliches Moment im Symboldenken, so zeigt und erfüllt erst das Kultsymbol, was damit in *allem* Symbol letztlich gemeint ist: die Teilhabe am Leiden und Sterben des Erlösers als Weg zur Teilhabe an seinem Glorien-Sein und damit am dreifaltigen Gottesleben. „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“, sagt der Herr im Becherwort bei Lukas (22, 20). Das Kultsymbol ist der neue gottmenschliche Bund, und es schafft den Bund. Wenn Name und Wesen des Symbols dieses ausweisen als das ‚Zusammengefügte‘ und ‚Zusammenfügende‘ – in den Mysteriensymbolen des Altares ist dieser Sinn und dieses Wesen ganz verwirklicht. Die Eucharistie ist Gottes leibhafter Bund mit der Kreatur, und sie fügt diesen Bund geduldig neu und inniger. Sie webt zwischen den beiden Welten ein physisches Band, sie realisiert die Mittlerschaft des Gottmenschen in der Kraft des Blutes, das „aus zweien eins gemacht hat“ (Eph 2, 14), macht armselige Menschen „teilhaft der göttlichen Natur“ (2 Petr 1, 4) und fügt sie ein in die Einheit des Leibes Christi, der Kirche. Um der Ekklesia willen wurde der Kosmos geschaffen; um sie aufzuerbauen, hat Christus auch seine Mysterien geschaffen. „Der Segensbecher, den wir segnen, ist er nicht Gemein-

schaft mit dem Blute Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht. Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil (es) ein Brot (ist, das wir essen), darum sind wir, die Vielen, ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brote“ (1 Kor 10, 16 f).

Damit ist der göttliche Bildgedanke bis zur äußersten Möglichkeit durchgeführt. Die Teilhabe am Kultsymbol schenkt Teilhabe an Christus und an der Kirche, ja letztlich an der ‚göttlichen Natur‘. Und indem sie alle am Tisch des Herrn Gespeisten in dieser Teilhabe verbindet, ist die Eucharistie zugleich Bild der Einheit Christi mit seiner Ekklesia und aller ihrer Glieder untereinander. Das heilige Mahl eint die Gläubigen zunächst äußerlich durch die rituelle Kommunion, da alle von dem einen Brot essen und der Kelch allen gestattet, „aus demselben Munde einen flüssigen Odem zu empfangen“ (Claudel). So aber zeigt die Eucharistie zugleich an, wie aus den Vielen Einheit wird. In allen der heilige Leib, das heilige Blut – so werden sie ‚Leibes- und Blutsverwandte Christi‘ (*syssomoi kai synaimoi tou Christou*)³³⁹ und als solche auch einander pneumatisch ‚blutsverwandt‘. Die den sakramentalen Leib empfangen, werden zum mystischen Leibe des Herrn aufgebaut, und Augustinus sagt ihnen mit Recht: „Wenn ihr Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt euer Mysterienbild auf dem Herrentisch; ihr empfangt euer eigenes Mysteriensymbol. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr ‚Amen‘³⁴⁰.“

So geht erst im Kult die Sinnfülle der Naturbilder in die „Gnadschönheit der Symbole“ (Ambrosius) über. Durch sie stellt Christus den Menschen wieder in seinem begnadeten Bildsein her, durch sie erfüllt er das innerste Anliegen seines eigenen hohepriesterlichen Gebetes, „daß sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien“ (Jo 17, 21). In diese Einheit will der Herr die Seinen hineinbinden durch die Eucharistie, die er am Abend seines Scheidens von der Welt gestiftet hat; er besiegelt sein Vermächtnis mit der Bitte jenes feierlichen Gebetes, daß wir „die Wesenszüge der natur- und seinshaften Einheit, wie sie im Vater und im Sohne sind, nachahmen möchten“³⁴¹. Denn erst die Einheit der Ekklesia in Christus ist das voll verwirklichte Bild der Trinität und das Ziel des dreifaltigen Symbolgedankens.

Darum also wirkt alle Kultsymbolik hin auf die *Gleichgestaltung* des Menschen mit Christus als dem wesensgleichen Symbol des Vaters. Sie erstreckt sich zunächst auf den bis zum Tod Erniedrigten,

damit aber im Grunde bereits auf den Verherrlichten, auf das Umgestaltetwerden zum gleichen Bilde von Glorie zu Glorie (vgl. 2 Kor 3, 18). Das konnte nach Gottes konsequentem Plan nur dadurch möglich werden, daß sein Logos sich wie in der Menschwerdung, so auch in seinen Mysterien zunächst selber anpaßte an unsere menschliche Verfassung – gerade auch in ihrer stofflichen Beschaffenheit. „Es mußte ja nicht nur die Seele durch das heilige Pneuma zu einem neuen Leben umgeschaffen werden, sondern auch dieser materielle und irdische Leib mußte durch etwas Materielles und ihm Verwandtes geheiligt und zur Unverweslichkeit berufen werden“³⁴². Und darum schuf der göttliche Symbolos in seinen Mysterien die Möglichkeit, daß wir zum Gleichbild, zur ‚Mitgestalt‘ (*symmorphoi*) des Sohnes Gottes zu werden vermöchten in seinem Tod, um so auch ‚konform‘ zu werden dem Leibe seiner Herrlichkeit³⁴³. Und darum kann Kyrill von Jerusalem seinen Neophyten sagen: „Alles geschah an euch im Bilde, weil ihr Bilder Christi seid“³⁴⁴; weil ihr zur Vollendung dieses eures Bildseins des ‚Geschehens im Bilde‘ bedürftig seid. Kann der Mensch dann dank der Gabe der Mysterien mit Paulus sagen: „Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20); ist er so als ‚Christusträger‘³⁴⁵ teilhaft geworden der göttlichen Natur und zum höchsten Symbolsein vollendet, voll der Gegenwart des Sohnes, der selber die absolute Gegenwärtigkeit des Vaters ist, so war das Werk nicht umsonst, das der spielende, ‚keuchende‘ Schöpferlogos aus dem dreifaltigen Bildgedanken hervorgebracht hat. Der Symbolos hat sein Ziel erreicht, wenn der Eine Gott-Mensch, der verklärte Menschensohn mit der Fülle seiner Ekklesia, das Maß seiner Vollgestalt erreicht hat.

Was aber am erlösten Menschen und an der Kirche geschieht, betrifft auch den gesamten Kosmos. Wenn in den Mysterien der Kirche die Elemente aus dem Bann des Dämonischen gelöst und für Gott geweiht, von ihm in Besitz genommen werden, so widerfährt ihnen dies zeichenhaft für die ganze Dingwelt und Kreatur. Durch die Kultsymbole wird insgeheim bereits die ganze Schöpfung in das Werk der Weltrettung einbezogen und der zukünftigen Verklärung zugeführt, nach der die Dinge weinen. Darum seufzt nach Paulus die Schöpfung, bis die Vollendung der Gotteskinder offenbar wird, weil erst dann auch an der untermenschlichen Kreatur der Glanz des innigen Bundes erscheint, den Gott mit seinem Kosmos schon vor aller Zeit eingegangen ist im Blick auf die Menschwerdung

des Logos. Wenn man schon auf Grund der Inkarnation sagen kann, Christus „sei durch die hypostatische Union mit einer geschaffenen Natur die Hypostase der ganzen Schöpfung geworden und trage sie auf seinen Schultern, die ganze Schöpfung sei an ihn angeschlossen und in ihn wie in ihre Wurzel eingesenkt“³⁴⁶, so wird dieser Bund noch fester durch das Blut des Kreuzes, das in den Mysterien fließt. „Dies hier ist das Blut, das aus den Wunden sprang, das die Sonne verfinsterte und die Erde beben machte, das die Luft heiligte und den ganzen Kosmos vom Sündenschmutz abspülte“, sagt Nikolaos Kabasilas³⁴⁷. Das gleiche Blut, das die Erde von Kalvaria einst getrunken hat, ergießt sich in jeder Mysterienfeier bis über die Sterne und badet die ganze Welt – *terra, pontus, astra, mundus quo lavantur flumine* (Passionshymnus). Das Pascha Christi „ist der nicht mehr rückgängig zu machende und das Ende schon in sich bergende Anfang der Verklärung und Vergöttlichung der Gesamtwirklichkeit“³⁴⁸. Diese Weltwende aber wirkt sich in aller Verborgenheit beständig aus durch die Mysterien der Kirche. Durch seine Menschwerdung und durch das Sakrament seines Leibes und Blutes hat Christus sich sozusagen „einen Stützpunkt im Weltstoff geschaffen, wovon aus er die Menschheit eint, indem er sie zu seinem Leibe zusammenfügt“³⁴⁹, und zugleich den Kosmos in die Überwelt erhebt. Was auf dem Altar an Brot und Wein der Eucharistie geschieht, nimmt bereits symbolhaft-wirklich jene endzeitliche Wandlung voraus, durch die der ganze Kosmos zu einem ‚neuen Himmel‘ und einer ‚neuen Erde‘ werden soll. So wird schon jetzt durch das Medium der sakramentalen Zeichen das Universum in das Heilmysterium des Herrn und seiner Kirche hineingenommen „und hierdurch auf seinen Ursprung im Schöpfergott hin erneuert“³⁵⁰.

V SYMBOL UND WORT

Zu dem, was es ist, wird das Kultsymbol durch das wirkende Wort. Im Priester, im Liturgen spricht der göttliche Logos. *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*, sagt der heilige Augustinus³⁵¹: „Es tritt das Wort zum Element, so wird das Sakrament.“ Über das bloße Sinn-Bild erhoben, in eine ganz andere Dimension des Symbolischen hineingestellt wird das Zeichen einzig „durch die Macht der Worte“ – *vi verborum*, wie das Konzil von Trient sagt³⁵². Durch die vom Priester über Brot und Wein gesprochenen Einsetzungsworte, nach altchristlicher Theologie durch das ganze Weihegebet des Kanons, werden die Elemente in Leib und Blut des Herrn gewandelt, so daß in den getrennten Gestalten der Opfertod nicht nur sinnbildlich dargestellt, sondern symbolisch-real gegenwärtig wird. Hier und jetzt auf dem Altar wird der heilige Leib ‚für uns hingegeben‘ und das erlösende Blut ‚für uns vergossen‘. Nach Gregor von Nazianz ist die Stimme des Priesters, der in ihm redende Logos also, „das Schwert“, das Leib und Blut des Herrn „mit unblutigem Schnitt“ durchschneidet³⁵³, und ganz ähnlich heißt es in einer frühchristlichen Predigt: „Gekreuzigt wird im Typos Christus, der durch das Schwert des priesterlichen Gebetes geschlachtet wird“³⁵⁴. Sach-Bild und Wort-Bild verbinden sich somit im Mysterium zu mystischer Einheit. Indem der sakramentale Bericht des Priesters die Urtat des Todes Christi als deren ‚hörbares Abbild‘ in die Gegenwart stellt, erfüllt er damit zugleich das Sinn-Bild der Elemente mit ihrem realen Symbolgehalt. So ist das kultische Mysterium in wunderbarem Zusammenfall Hierologie und Hierurgie – ‚Weihe- und Weihetat‘³⁵⁵, die sich gemeinsam auswirken am Element.

In entsprechender Weise gilt dies für die Verbindung von Wort und Symbol in *allen* Sakramenten, weil das Sakrament immer nur kraft des begleitenden und sinnprägenden Wortes – *forma sacramenti* nennt es die Sprache der Theologie – seine Heilswirkung ausübt. Gewiß ist die Eucharistie „die Königin unter den sieben Gnadenschwestern, den katholischen Sakramenten“. Aber zwischen allen besteht eine enge Beziehung – „es gibt keinen Abgrund zwischen Sakrament und Sakrament“³⁵⁶. Stellt auch die Eucharistie die Be-

ziehung zur Passion am unmittelbarsten und klarsten dar, so geben doch alle kraft des heiligen Logos die Möglichkeit, am Leiden und Sterben Christi und seinem Auferstehungsleben mystisch teilzunehmen. Mit den ‚heiligen Sieben‘ aber, die *ex opere operato* wirken, ist das Mysterium Christi nicht erschöpft. Alle „gemeinschaftlich-liturgischen Handlungen, durch die die Kirche Christi Leben in sich aufnimmt und auswirkt, sind heilige Mysterien des Kultes, . . . Symbole gegenwärtiger Gotteskraft. In allen wirkt sich die Erlösung Christi aus³⁵⁷.“

So gilt also für den Bereich der Sakramente und Sakramentalien das nämliche, was wir für die kreatürliche Ordnung festgestellt haben: Hier wie dort ist der Symbolschaffer einzig der göttliche Logos. Alles ist durch ihn geworden, sagt Johannes; er setzt das natürliche Symbol, er allein hat auch die Allmacht, das Kultsymbol zu schaffen. Auch im Sakrament spricht nur er das schöpferische *Fiat*, das in der Eucharistie sogar die andere Substanz der Elemente wirkt. So steht das sakramentale Wort keineswegs im Gegensatz zum sakramentalen Zeichen, sondern es ist ihm geradezu wesensverwandt, da es selber symbolischen, sakramentalen Charakter hat.

Christlicher Kult und christliches Leben sind bestimmt durch das Zueinander, Ineinander und Miteinander von *Wort* und *Sakrament*. Auch das Wort der Verkündigung mit seinem Anspruch an den Glauben ist ‚Sakrament‘, und das Sakrament seinerseits ist durch den ‚formierenden‘ Logos werthafter Wesens. Alles Symbol trägt durch seinen Ursprung aus dem Logos Wortcharakter, und alles durch Menschenmund sich äußernde Gotteswort trägt als ‚Verkörperung‘ des Logos das Bildsein des Ursymbols Christus selbst. So sind Wort und Sakrament, Wort und Mysterium – ‚Mysterium‘ im weiteren Sinne, der die ganze sichtbare Liturgie, also auch die sogenannten Sakramentalien mitumfaßt, – „gleichberechtigte Offenbarungen Christi und voneinander nicht zu trennen“. Auf beide ist unsere christliche Existenz gegründet. Symbol und Wort sind beide „analoge Abbilder des Seins“. „Heiliges ‚Sakrament‘ . . . ist auch das Wort der Lehre und der Schrift. Der göttliche Logos nimmt auch hier eine Gestalt an, die zunächst der Natur entstammt, aber in die göttliche Offenbarung ‚aufgenommen‘ ist, so daß das Lehr- und Schriftwort objektive Kunde von Gott gibt³⁵⁸.“ Origenes stellt daher die sakramentale Kommunion neben das Hören des Wortes Christi, wenn

er sagt: „Wir trinken Christi Blut nicht nur im Mysteriensymbol, sondern auch, wenn wir seine Worte aufnehmen, in denen das Leben ist³⁵⁹.“ Ähnlich Hieronymus: „Brot Christi und sein Fleisch ist das göttliche Wort und die himmlische Lehre³⁶⁰.“ „Wir essen Christi Fleisch und trinken sein Blut „nicht nur im Mysterium, sondern auch in der Lesung der Schriften“³⁶¹.

Augustinus hat daher das Sakrament geradezu als *verbum visibile* – ‚sichtbares Wort‘ – und das Wort als *sacramentum audibile* – ‚hörbares Sakrament‘ – bezeichnet³⁶². Das Wort der Verkündigung ist also auch Symbol, kultisches Symbol, wie andererseits das Kultmysterium ‚Verkündigung‘, Kerygma ist (vgl. 1 Kor 11, 26). Zum Ganzen der Symbolerfahrung gehört ja das Hören ebenso wie das Schauen. Das Offenbarungswort der Schrift ist ein Hör- und Sprachsymbol. Es gehört zur Weite der Inkarnation, daß der ewige Logos eingegangen ist auch in den ‚Leib‘ der menschlichen Sprache, daß folglich ebenso wie die Dinge der Schöpfung, so auch die Worte aus Menschenmund zu gefüllten Symbolen der heilschaffenden göttlichen Anwesenheit werden können. Das Wort der Liturgie ist gefüllt von der Macht Christi, der die Worte und Taten seiner Sendlinge zur „Inkarnation seiner Gegenwart“ (Leenhardt) macht. Wenn sie die Frohbotschaft künden, ist ihr Wort *sein* Wort: „Wer euch hört, hört mich“ (Lk 10, 16). Auch das Wort der Schrift, zumal in der Liturgie, trägt in sich den Gegenwärtigen, der ‚in seine Mysterien eingegangen‘ ist, nimmt teil an der Wirklichkeitsfülle des Kultmysteriums, ist eine göttliche ‚Epiphanie‘. Kultmysterium und Evangelium sind im Grunde nur zwei verschiedene Seiten der nämlichen Wirklichkeit, zwei verschiedene Erscheinungsweisen der Gegenwart Gottes in Christus. Für diese Gegenwart in der Liturgie „gibt es eine mehr oder weniger große Intensität nur von uns aus, nicht von Gott aus“ (O. Casel). Anders ist jeweils nur das *Wie* dieser Gegenwart, die Weise, wie sie für den Menschen zugänglich und erfahrbar wird.

Auch die Schrift trägt „die verborgene Kraft des Heiligen Geistes zur Heiligung der Kirche. Auch sie enthält also objektive Gotteskraft im Symbol des menschlichen Wortes. Daraus versteht man die hohe Ehre, die in der alten Kirche etwa dem Evangelienbuch erwiesen wurde; ferner die Ehrfurcht, die man bei der Verlesung des Gotteswortes zeigt. Gerade die liturgische Vorlesung in der Ekklesia galt als eine Epiphanie des göttlichen Logos in der christlichen Ge-

meinde. Was da gelesen wird, wird pneumatisch gegenwärtig, es wird so zum Mysterium. Es ist... eng verbunden mit den sichtbaren Kultmysterien und macht mit ihnen zusammen erst die ganze Liturgie, das *Opus Dei*, aus... So nimmt das Wort Gottes am Mysteriencharakter teil, indem der Logos, der unsere Natur annahm, hier durch das von der menschlichen Sprache geliehene Wort uns pneumatisch gegenwärtig wird³⁶³.“ Mancher Väterausspruch hat es uns bereits gesagt: das biblische Wort, das Evangelium beider Testamente ist Christus selbst, der im Kerygma gleichsam in einer ‚anderen‘ Leibhaftigkeit erscheint und wirkt. „In ihrem tiefsten Wesen ist die Verkündigung ein Mitvollzug der ursprünglichen Schöpfung wie der endzeitlichen Neuschöpfung. Sie empfängt als ‚Wort des Kreuzes‘ (1 Kor 1, 18) ihre heilende Kraft allein aus der in Christus geschehenen Gottestat, die sich in ihr zu Wort meldet, nicht so sehr, um uns über ihr ‚Geheimnis‘ zu belehren, als um uns an ihrem Ereignis zu beteiligen³⁶⁴.“

Dieser Zusammenhang von Wort und Bild im Sakrament, im Kult der Kirche führt uns auf eine sehr wesentliche Besinnung über das Geheimnis der Schöpfung zurück. Die Verwandtschaft von Wort und Symbol kommt ja aus dem Innersten des dreifaltigen Gottes selbst; denn der Schoß der Trinität umschließt den absoluten Zusammenfall von Wort und Bild in der Person des ewigen Sohnes, der Logos ist und als solcher zugleich das wesensgleiche Bild des Vaters. Wie er das gezeugte, so ist der Kosmos das geschaffene Wort-Bild und Bild-Wort Gottes. Daher kommt es, daß der Symbolcharakter der Schöpfung zugleich ihr Wort-Charakter ist. In allen Bildern klingt ein Wort, ein Nachhall des *Fiat* der immerwährenden Schöpfung, ein Echo auf die ewige Zeugung des Wortes, das aus dem Ursprung ruft. Darum lassen sich tiefste Symbolzusammenhänge oft gerade aus einem Wortgebilde erschließen. „Geheimnistiefe Mysterien ruhen verborgen im Wortlaut“, sagt Ambrosius³⁶⁵ – und Nikephoros: „Auch die Worte selbst sind Bilder der Dinge³⁶⁶.“

„Gott ruft das Nicht-Seiende als Seiendes“ (Röm 4, 17); durch seinen Anruf im Logos gibt er ihm das Sein. Das ist die Schöpfung ‚im Wort‘. Gottes Aussprechen seiner selbst zeugt von Ewigkeit den Logos und schafft in der Zeit den Kosmos. Deshalb ist jedes Geschöpf nicht nur ein Bild und Gebilde, sondern auch ein ‚Spruch‘ Gottes. Alle Kreaturen sind in dem einen Wort des Vaters bei

ihrem Wesensnamen gerufen und so ins Dasein gestellt, wie sie in der Zwiesprache der ewigen Liebe gewollt und ersehen sind.

Denn er spricht – so geschieht's,

er gebeut – so steht es da (Ps 32, 9; vgl. 32, 6; Weish 9, 1).

Thomas von Aquin weist daher auf den Logos hin als Urgrund des Symbols – sei es Bild oder Wort oder beides zugleich –, wenn er sagt, daß „der Vater sich und alle Geschöpfe ausspricht durch das Wort, das Er zeugt, insofern das gezeugte Wort den Vater und alle Geschöpfe ausreichend darstellt“³⁶⁷. Die Welt und die Dinge sind da als Gottes Sichaussprechen seiner selbst; sie sind sein Gedicht – „Dichtung eines Gottes“ (Nietzsche) –, sein wohlgeordneter Wort-Schatz, das Einfallen Himmels und der Erde in den nie verstummenden Hymnus der Dreifaltigkeit.

So schließt sich der Kreis von Wort und Bild in der Einheit des Seins. Die ganze uns umgebende Schöpfung, die Elemente, die Dinge, die Lebewesen – alle geben sich aus als ein Wort Gottes an den Menschen, eine Sprache und Schrift, deren Lettern lebendige Gestalten und Kräfte sind. Nach dem Naturforscher v. Schubert, der zur Zeit der Romantik lebte, ist die ganze Kreatur eine Naturbildersprache, durch die „sich die Gottheit ihren Propheten und anderen gottgeweihten Seelen von jeher geoffenbart hat, jene Sprache, die wir in der ganzen geschriebenen Offenbarung finden und welche die Seele als die ihr ursprüngliche und natürliche im Traum und in den hiemit verwandten Zuständen der poetischen und pythischen Begeisterung redet“³⁶⁸.

„Der ewig lebt, hat alle Dinge zugleich geschaffen“, heißt es im Buche Sirach (18, 1). Das heißt, er hat sich, um sie ins Sein zu rufen, seines persönlichen Bildwörter bedient, in dem „alles zugleich und von Ewigkeit her ausgesprochen“ ist³⁶⁹. Im Kern ihres Wesens erklingt seine Stimme, und der Name, mit dem sie jedes Geschöpf unter ihren Anspruch stellt, hallt in ihnen innerlichst weiter; ihr Dasein ist die spontane Antwort darauf. In der früheren Oster-nachliturgie ließ die Prophetie aus Baruch (vgl. 3, 34 f) uns den Jubelschrei hören, mit dem die Sterne im freudigen Glanz ihres Aufleuchtens dem Schöpfer ihr *Adsumus* zurufen – ‚Da sind wir!‘ So antwortet auf Gottes Ruf das ganze Weltall, indem jedes Ding eifert, die in seinem Namen aufgerufenen Möglichkeiten zu verwirklichen.

Denn „Gott hat alle Lebewesen nach Seinem Gleichnis geschaffen. Da Er Schöpfer ist, hat Er sie zu Schöpfern gemacht. In den tiefsten Grund ihrer Natur hat Er eine besondere Vertretung Seiner Kraft, Seines Vermögens gelegt, ein ähnliches Wesen ins Dasein zu rufen. Da Er das schöpferische Wort ist, scheint es nicht abwegig, dieses Vermögen einen ‚Namen‘ zu nennen, denn indem man den Namen ausspricht, ‚ruft‘ man jemanden in dem doppelten Sinn, daß man ihn ‚bezeichnet‘ ... und daß man ‚ihn kommen‘ heißt. Der lebendige Keim ist also einem Wort vergleichbar, einem wesentlichen Namen, der alle für seine Verwirklichung geeigneten Elemente zu sich ruft. Er ist das tätige und formende Element, und daher geben die Philosophen ihm den Namen ‚Form‘ ... All das ist im Namen Gottes geschehen und kraft eines Namens nach dem Gleichnis des ewigen Wortes³⁷⁰.“

Symbolisches Weltverständnis ist also nicht nur Welt-Anschauung, sondern auch Welt-Anhörung, ist Hinhorchen und Antworten auf das Wort in den Dingen, auf den Logos, der sie dadurch im Leben erhält, daß er beständig mit ihnen in Zwiesprache bleibt und sie „alle trägt durch das Wort seiner Kraft“ (Hebr 1, 3). Ist die Welt Gottes geschaffenes Wort, so kann ihr Sinn nur darin liegen, dem schöpferischen An-spruch zu ent-sprechen – und dem Menschen vernehmlich zu machen, was Gott durch die Dinge hindurch zu ihm spricht. Allen Geschöpfen ist die Pflicht auferlegt, „das ihrer Substanz einverlebte Wort zurückzuerstatten“ (Claudel). Der Mensch aber hat die Aufgabe, zu hören, zu vernehmen, was die Geschöpfe ihm zusprechen; er tut es kraft seiner Vernunft, die sich – so gesehen – als die Fähigkeit des Weltvernehmens und Welterfahrens im umfassenden Sinn erweist. „Vernunft ‚vernimmt‘ die Welt, das heißt die in der Welt ausgestreuten *lógoi* (*rationes*). Vernunft ist die Gabe, aus den Zeichen, Bildern, Symbolen, Erscheinungen der Welt das Worthafte, das Gemeinte, das ‚Logische‘, Wesenhafte, die Bedeutung herauszuhören. Die Symbole sind Anrufe an die Vernunft, insofern sie eine Sprache sind, die vernommen werden soll. Was in den Symbolen geschaut wird, muß von der Kraft des Vernehmens gedeutet werden. Das gilt auch von den Kultsymbolen, die nach dem Verständnis im Glauben und in der Gnosis (*intellectus fidei*) verlangen. Wie sehr auch die Bilder über die jeweilige Deutung hinaus ‚bedeuten‘ können – *ohne* Deutung sind sie für den Beschauer stumm, nichtssagend. Wie zwischen Bild und Wort kein

Gegensatz besteht, sondern nur innerster Zusammenhang, so auch zwischen Symbolik und Logik. Bild und Wort kommen im Charakter des Zeichens überein, das auf die *res*, die Wirklichkeit hinweist“ (Englhardt).

Schöpfung und Sakrament – beide sind geprägt vom göttlich vorgegebenen Zusammenfall des Bildes mit dem Wort. Gerade von der Bibel her wird das Verständnis des ‚Wortes‘ noch wesentlich vertieft. ‚Wort‘, *dabar*, ist im Hebräischen zugleich ‚Handlung‘, ‚Tat‘, Aktion, Ereignis. „Laßt uns das Wort schauen, das geschehen ist“, sagen die Hirten in der ersten Weihnacht zueinander (Lk 2, 15); das ist bezeichnend für den Zusammenwurf von Wort, Bild und Tat im biblischen Wortverständnis. Der Sprechende ist hier den Dingen gegenüber nicht passiv, sondern aktiv, schöpferisch. Sein Wort sagt nicht, was die Dinge sind, sondern was der Redende aus ihnen macht, was sie dadurch werden – *Ipsse dixit, et facta sunt*³⁷¹. Im Vollsinn gilt das freilich nur vom Wort Gottes. „Weil Christus das Wort Gottes ist, darum ist auch das Werk des Wortes für uns Wort“, sagt Augustinus³⁷².

Die Dinge sprechen, weil Gottes Wort sie gewirkt hat, ja sie ‚singen‘, zumal in den Mysterien der Kirche, in der Liturgie. Da werden sie wieder, von der Kirche gereinigt und geweiht, was sie in ihrem Wesensgrund von Gott aus immer waren und sind: durchscheinend und durchtönend für das Bild und Wort des Vaters, das Christus ist. Für sein Licht ebenso wie für seinen Wohlklang, für die ganze Welt der Töne, die im Sohne schwingt; denn er ist „das ewige, von unermeßlichem Jubelklang erfüllte musikalische Wort des göttlichen Musikers, des Vaters“ (Kahles). Die Fülle des Alls tönt von der geheimnisvollen ‚Musik des Seins‘ (Tyciak), das im Logos ewig Leben war. Darum gehört auch die *Musik* in das Reich des Symbolischen, das nach Bachofens Wort alle Saiten des menschlichen Geistes zugleich anschlägt und seine Wurzeln bis in die geheimsten Tiefen der Seele treibt³⁷³. „Gott möge mich diese gewaltige Musik der Dinge immer hören und hörbar machen lassen“, schrieb P. Teilhard de Chardin aus Peking³⁷⁴.

So ist's mit meinem Wort, das meinen Mund verläßt.
Nicht leer kehrt es zu mir zurück,
es habe denn getan, was ich gewünscht,
mit Glück vollführt, wozu ich's ausgesandt (Is 55, 11).

VI SYMBOL UND LEBEN

Erinnern wir uns hier noch einmal jenes schon erwähnten Goethewortes: „Die Sakramente sind das Höchste der Religion.“ Kein Mensch aber kann das Sakrament „mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, genießen, wenn nicht der symbolische oder sakramentalische Sinn in ihm genährt ist. Er muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußeren Kirche als vollkommen eins anzusehen, als das große allgemeine Sakrament, das sich wieder in so viel andere zergliedert und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mitteilt“³⁷⁵.

Nicht nur klingt dieses Wort überraschend katholisch und modern – es unterstreicht auch ein Moment, das für das Ganze symbolischer Sicht von entscheidender Bedeutung ist, nämlich den Bezug zum Leben. Gerade das Kultsymbol, das Sakrament, das Mysterium erweist unausweichlich, wie das im ewigen göttlichen Plan gründende Symbol darauf angelegt ist, für den Menschen da zu sein und bis in den Kern seiner Existenz zu greifen. Die Mysterien der Kirche stellen das Symbol in die Mitte des menschlichen Daseins, nicht nur als das Medium, das ihm den Anspruch Gottes auf die Antwort seiner ganzen Person vermittelt, sondern auch als die Kraftquelle, aus der er die Befähigung schöpft, seiner Verpflichtung auf Kreuz und Tod des Herrn zu leben. Denn „es gehört Hingabe zum Mysterium“ (Casel); nicht nur in den Feierstunden der Liturgie, sondern im ganz konkreten Alltag hat der Christ die Aufgabe, die Symbole des Lebens und Sterbens Christi ‚zu tun‘, das Bild Christi in sich zu verwirklichen, seinen Umgang mit der Symbolwelt darzuleben mit jener Konsequenz, die unbedingt zur Ganzheit des Symboldenkens gehört. Es genügt nicht, das Symbol zu verstehen, auch nicht, es in empfänglicher Beschaulichkeit zu erleben; Gott hat es uns dazu gegeben, daß es gelebt werde, verwirklicht und getan werde, daß unser Denken, Reden und Tun ihm ‚konform‘ werde. Gerade die Erwägungen über das sakramentale Symbol haben ja gezeigt, wie Gottes Bildgedanke erst darin ans Ziel kommt, daß durch das kultische Symbol hindurch die menschliche Existenz von Grund auf verwandelt und zum vollen ‚Gleichbild‘ Christi umge-

staltet werde. In diesen Prozeß ist aber samt dem Kult der ganze tagtägliche Lebensvollzug miteingespannt. „Als Inbild eingepreßt wird uns das Mysterium in der Taufe, vollendet wird es durch ein Christus gemäßes Leben“, heißt es in einer frühchristlichen Osterhomilie³⁷⁶. Und Nikolaos Kabasilas, dieser Lehrer des ‚Lebens in Christus‘, sagt: „Wenn wir aus dem Wasser der Taufe wiederauftauchen, dann tragen wir den Heilbringer selbst in unseren Seelen, auf dem Haupte, in den Augen, im Herzen und in allen Gliedern, ... so wie er auferstand und den Jüngern erschien, wie er aufgenommen wurde und wiederkommen wird, um diesen Schatz zurückzufordern“³⁷⁷. Wie von der Taufe, gilt das auch und erst recht von der Eucharistie, wie es die Betrachtung der einzelnen Symbole noch näher zeigen wird.

Wo das treu gelebte Mysterium das Christusbild und die Christusgegenwart im Menschen ausprägt, da kommt es auch im Verkehr von Mensch zu Mensch zur Erfahrung dieser göttlichen Gegenwart im andern; da erlebt der Bruder den Bruder als echtes, von Gottes Wirklichkeit und Gegenwart erfülltes Symbol. „Hast du den Bruder gesehen, hast du den Herrn gesehen“, ging unter den alten Christen die Rede³⁷⁸. Und ein außerkanonisches Wort Jesu sagt: „Ihr seht mich in euch, wie einer von euch sich im Wasser oder im Spiegel sieht“³⁷⁹. Solche Glaubenserfahrung, die in so manchem Heiligenleben mystische Offenbarung wird – etwa bei Martin von Tours, der im Bettler Christus selber die Hälfte des Mantels gibt, bei Franziskus, der im ekelerregenden Aussätzigen seinen Herrn und Heiland küßt –, was anders ist sie als Ernstmachen mit dem symbolischen Realismus auf der Ebene der innermenschlichen Beziehungen? Die Regel des heiligen Benedikt leitet die Mönche an, ihren Blick nüchtern wachzuhalten für diese Gegenwart des Herrn im Nächsten. Die Gäste sollen ‚wie Christus‘ aufgenommen werden, den Kranken soll gedient werden ‚wie in Wirklichkeit Christus‘ – *sicut revera Christo*, und Benedikt begründet beides mit den Worten Jesu: „Ich war Gast, und ihr habt mich aufgenommen“ (c. 53; vgl. Mt 25, 35), „Ich war krank, und ihr habt mich besucht“, und: „Was ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan“ (c. 36; vgl. Mt 25, 36). Der Herr sagt ja in jenem 25. Kapitel bei Matthäus, daß am Jüngsten Tage die Menschen darüber gerichtet werden, wie sie mit dem hungernden und dürstenden Mitmenschen, mit dem Bettler, dem Kranken, dem Gefangenen umgegangen sind,

weil es der Erweis dafür ist, ob sie das Bild Gottes, ob sie den gegenwärtigen Christus in ihm erkannt haben. Auch der Hebräerbrief empfiehlt aus dem nämlichen Grunde nachdrücklich die Gastlichkeit mit dem Hinweis auf Abraham, der in jenen geheimnisvollen drei Gästen ‚Engel‘ (vgl. Hebr 13, 2), ja nach alter Tradition die Trinität selbst aufgenommen hat. Noch in unseren Tagen konnte eine christliche Frau die gleiche Erfahrung als das mystische Glück ihrer Ehe bezeugen. „Ich hatte in seiner Nähe“, schreibt sie von ihrem Gatten, „fast immer das Empfinden einer aktuellen Gegenwart Gottes³⁸⁰.“

Solche leibhaftige Erfahrung wächst und vertieft sich durch das treue Leben aus der Liturgie, einen vom Gotteswort und Sakrament geprägten und damit im echtsten Sinn ‚humanen‘ Lebensstil. Gerade im Leben mit der Kirche erfährt der Mensch ja, was Johannes Chrysostomus einmal geäußert hat: „Wie voll der Erbarmung und Menschenfreundlichkeit das Mysterium ist, das wissen die Eingeweihten³⁸¹.“ Aus Menschenliebe geschah alles, was wir hier über die universale Ausgestaltung des göttlichen Bildgedankens bis in die sakramentale Heilsverwirklichung hinein zu überschauen versuchten. Nicht der kleinste Winkel des Daseins soll ausgenommen sein von der Kraft des ‚menschensfreundlichen Mysteriums‘.

Kaum abzusehen sind die Folgen beispielsweise für den menschlichen Wirkbereich in dieser Welt. Eine ganze Theologie der Arbeit läßt sich ableiten aus dem folgerichtig zu Ende gedachten christozentrischen Symbolgedanken. Auch da hat der heilige Benedikt seiner Mönchsregel Grundsätze eingeprägt, die heute wieder in ganz neuer Weise aktuell und modern erscheinen. Wenn er sagt, im Kloster gebe es nichts Profanes mehr, die gewöhnlichsten Werkzeuge seien zu achten wie heiliges Altargerät (vgl. c. 31), dann geht solch eine Feststellung im Grunde jeden Christen an. Für den Menschen, der eingeweiht ist in die Mysterien des Herrn, teilt sich die empfangene Heiligung auch den irdischen Dingen mit, an die er im Werk des Tages Hand anlegen muß. Gott ist da, überall, in den Dingen, den Menschen, den Aufgaben, in Mühe und Schweiß, im Erfolg, im Mißerfolg. Sein Reich ist in uns, es wächst in uns, und der Herr des Reiches wartet auf uns an jedem Platz, ruft uns in jedem Beruf, will entdeckt sein ebenso in jedem Staubkorn seiner irdischen Schöpfung wie im fernsten Stern jenseits der Milchstraßen. „Richt‘ auf den Stein, und du findest mich; spalte das Holz, und ich bin da“,

lautet jenes außerbiblische Wort Jesu³⁸². Auch die größte, schmutzigste und undankbarste Arbeit ist für den Glaubenden Gegenwart des Herrn; sie adelt ihn mit Schöpferwürde, denn sie ist Wirken mit dem Schöpfer des Alls, Ringen mit dem ‚keuchenden‘ Retter der Welt, Beitrag zum Aufbau der himmlischen Stadt, verborgene Zusrüstung des ewigen Mahles, Pflegen und linderndes Heilen des Leibes Christi, Weben und Waschen der hochzeitlichen Gewänder im Blute des Lammes. Das Geringste wird erhabenes ‚Tun im Bild‘, wenn wir sehen und glauben. Gott will sein Ewigkeitswerk nicht ohne uns vollenden, er, der Bedürfnislose, bedarf unserer kleinen Hilfe, er braucht Herz und Kopf und Hand eines jeden von uns. „Der lebendige und fleischgewordene Gott ist nicht weit von uns. Er ist nicht außerhalb der greifbaren Sphäre. Er erwartet uns vielmehr jederzeit im Handeln, im Werk des Augenblickes. Er ist gewissermaßen an der Spitze meiner Feder, meiner Hacke, meines Pinsels, meiner Nadel – meines Herzens, meiner Gedanken³⁸³.“ So schreitet der Mensch, der nach Goethes Wort den ‚symbolischen und sakramentalischen Sinn‘ in sich nährt, wahrhaft ‚von Kraft zu Kraft‘. Dagegen wird, ihrer religiösen Symbolik entkleidet, alle Arbeit schließlich „untransparent und aufreibend. Sie enthält keine Bedeutung mehr, sie ermöglicht keine ‚Öffnung‘ zum Universalen hin³⁸⁴.“ Wie gilt doch hier das alte Wort des Apuleius von den „lebenssprühenden Bildern“³⁸⁵! Die Symbole sind es, die Kultsymbole sind es im höchsten Sinn, und am Glauben des Menschen liegt es, auch aus den Mühen und Schickungen seines großen oder kleinen Lebens echte Symbole, ‚atmende Bilder‘ des Christuslebens zu machen, die ihn langsam selber durch und durch dem Urbild gleichgestalten. Welche Umwertung erfährt damit das Alltägliche und die kleine Welt des Daseins! „Im Erleben des religiösen Menschen ist das tägliche Leben verwandelt; überall entdeckt er ‚Chiffren‘. Auch die gewöhnlichste Handlung vermag einen geistigen Akt zu bezeichnen. Weg und Gang können religiöse Geltung erhalten, denn jeder Weg kann den ‚Lebensweg‘ symbolisieren, jeder Gang Symbol für eine ‚Wallfahrt‘, für eine Wanderung zum Zentrum der Welt sein³⁸⁶.“ Ob das uns Aufgetragene für irdische Wertung Blech oder Edelmetall ist –

Mensch, nichts ist unvollkommen: der Kies gleicht dem Rubin; der Frosch ist ja so schön als Engel Seraphin (Angelus Silesius).

Wo ein Leben ‚symbolisch‘ gelebt wird, gepackt von Gottes Gegenwart, als Teilhabe an Christus und seinem Werk, zum Aufbau des Reiches und zur Vollendung der Ekklesia, da erkennt der ‚Herr der Symbole‘, der allein das Maß der letzten Werte besitzt, in solch einem Leben mit Wohlgefallen sein atmendes Bild. So gewinnt das Dasein vom Bilddenken her eine organische Einheit und Ganzheit. Gerade in seiner existentiellen Verwirklichung zeigt das symbolische Denken die ihm eigene Nähe zur Wirklichkeit und zur Natur – auch zur Natur des Menschen; vor allem aber seine Nähe zur Wirklichkeit Gottes und seines Heilswerkes in Christus und den Mysterien der Kirche. In ihre Hände ist von oben die Macht gegeben, das gottgewollte ‚Menschenbild‘ durch das sakramentale Bild zur Vollendung zu führen. Wie aber das Mysterium selbst ‚menschenfreundlich‘ und naturnahe ist, so macht es auch den Menschen echt ‚menschlich‘ und naturnahe im biblischen und liturgischen Sinn. Das Symbol öffnet und weitet ihn in rechter Weise für die Welt; und zugleich ist es ihm Kraft und Leuchte, immer neu mit dem Herrn den österlichen *transitus* zu vollziehen, quer durch die Welt zu Gott hinüberzugehen, wozu die Dinge selbst in ihrem transitorischen – zum Hinübergang rufenden – Sein einladen. Der Weg zur Gemeinschaft mit Gott führt mitten durch die Welt hindurch. Dazu hat Gott sie selbst für den Menschen bereitet und ihr die auf Ihn hin durchlässige Bildnatur gegeben. Sie so zu erleben, in ihrem durch das Pascha Christi vollends deutlich gewordenen Übergangscharakter, ist Gabe und Auswirkung der Erlösung. Ein erlösendes Weltverstehen also! Ein Durchschauen der Dinge und Geschehnisse im Glauben, ein Durchblick durch ihr Zwielficht, ihr widersprüchliches ‚jetzt schon‘ und ‚noch nicht‘ – bis hinein in den schon tagenden Glanz des jenseitigen Morgens.

„Wer den Adel meiner Freiheit kennt und liebt“, spricht Gott zu Mechtild von Magdeburg, „kann nicht ertragen, mich allein um meiner selbst willen zu lieben, sondern er muß mich in den Kreaturen lieben³⁸⁷.“ Wie Christus selbst Gottes leibhafter Bund mit der Schöpfung ist, so muß auch im Christen dieser Bund Gestalt annehmen – innigste Nähe in der durch das Kreuz ausgeräumten Distanz. Nur in solchem Leben aus der göttlichen Weltbejahung wächst jene „begnadete und anmutige Weise, natürlich zu sein“ (Vann), die der aus Wasser und Geist wiedergeborenen Humanität nicht fehlen sollte.

Wenn du den Schöpfer hast, so läuft dir alles nach:
Mensch, Engel, Sonn' und Mond, Luft, Feuer, Erd' und Bach
(Angelus Silesius).

So reift in einem Leben aus Evangelium und Mysterium das Menschenbild, nach dem sich die Sterblichen seit undenklicher Zeit aus ihrer gottgeschaffenen Naturanlage ausgestreckt haben. „Das gelebte und erlebte Symbol ist ebenso aktuell wie uralt und ewig zukünftig... Das, was wir abstrahierend ‚symbolisches Leben‘ nennen, ist nicht eine komplizierte und späte, sondern die ursprüngliche und der Wirklichkeit gemäße Form des Lebens in dieser Welt³⁸⁸.“ Um solches Leben aus dem Symboldenken mühten sich beispielsweise die alten Chinesen, für die es die schlechthin menschliche Lebensaufgabe war, auf Himmel und Erde und das ganze kosmische Leben einzugehen, sich ihm anzupassen, darauf zu re-agieren, ihm zu antworten und in allem zu entsprechen³⁸⁹. Ein Lebensprogramm also, das konkrete Ausprägung der urtümlichen Einheit von Bild-Wort und Bild-Tun ist und das im gültigsten Sinn gerade das christliche Mysterium fordert. Ungeahnte Kräfte der Erneuerung könnten in das menschliche Leben einströmen durch den Umgang mit der religiösen Symbolik; sie könnte geradezu ‚Geburtshilfe‘ leisten bei der Entbindung eines wesenhaften Menschseins³⁹⁰, wie es dem Herzensgedanken des menschenliebenden Gottes entspricht. Da nun einmal alles, was gemacht worden ist, durch Ihn, das Wort, gemacht ist und dazu noch durch das inkarnierte Wort erlöst worden ist, so ist nicht zu begreifen, daß wir Christen mit solcher Vorliebe die Welt ausschließlich als das diabolische Hemmnis, nicht aber auch als das gottgeschaffene Material christozentrischer Existenzverwirklichung bewerten. Für echtes symbolisches Denken, wie es der Schrift und der Liturgie entspricht, gibt es nicht die trennende Kluft, die ‚Todeslinie‘ zwischen Gott und Welt, auch nicht im Herzen des Menschen. Aber solches heilende Bilddenken will geübt sein. Das innere Auge muß langsam daran gewöhnt und dafür geschärft werden, daß die Welt auf Gott hin, der sich in Christus offenbart, durchscheinend werde und die Dinge nicht „undurchsichtige Mauern“ bleiben, „die den himmlischen Horizont verschließen“ (Smulders). „Gott will keineswegs von uns *wider* das Geschaffene geliebt werden, er will vielmehr *durch* das Geschaffene hindurch und im Ausgang von ihm verherrlicht sein³⁹¹.“

Rückkehr zu den heilenden Kräften symbolischer Welt- und Lebensanschauung dürfte somit eine Lebensfrage für uns Heutige sein, eine Frage von größter Tragweite für echte Humanität ebenso wie für eine gesunde christliche Existenz. Man klagt mit Recht darüber, daß in unserer Zeit die männliche Seite des Lebens die weibliche in erschreckendem Maß überwuchere, daß Arbeit die Besinnung, wissenschaftliche und wirtschaftliche Betriebsamkeit das Gebet, die Dichtung, das Suchen nach Weisheit, die Meditation erstickte und wir für die Dinge nur noch ein habstüchtiges, auf Nutzung und Ausbeutung bedachtes Interesse aufbringen³⁹². Daran krankt weithin das menschliche ebenso wie das religiöse Leben, verdorrt und verarmt. Aber auch die Fähigkeit, mit der Kirche und ihrer Liturgie aus dem Innersten zu leben, den Kult ins praktische Leben zu über-setzen, steigt und fällt mit der Möglichkeit, jenen ‚symbolischen und sakramentalischen Sinn‘ zu betätigen, den selbst Goethe noch für lebensnotwendig hielt. Ob die vom Zweiten Vatikanischen Konzil mit solcher geistgetriebenen Kraft angebahnte liturgische Erneuerung der Christenheit befruchtend in die Tiefe der Herzen dringt, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob es gelingt, die Menschen durch Schulung im Symboldenken wieder an das Innerste der Liturgie heranzuführen. Welche Brücken könnte das Bilddenken schlagen im ökumenischen Gespräch, wie manches Hemmnis der Verständigung aus dem Wege räumen!

Und blickt man hin auf die Bedrohung des Abendlandes und der Welt durch das ‚diabolische‘ Denken des atheistischen Materialismus, so ist es nicht zu viel gesagt, wenn wir die Rettung des religiösen Teils der Menschheit wesentlich mitbedingt sehen durch die Rettung ihres Sinnes für das Symbol. Wenn die alten Christen taten, was Tertullian einmal beschreibt: „Auf Schritt und Tritt, beim Ein- und Ausgehen, beim Anziehen, beim Schuhbinden, beim Waschen, beim Essen, beim Lichtanzünden, beim Schlafengehen, beim Hinsetzen, bei jeder Zusammenkunft berühren wir die Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes“³⁹³, so war dies tätige Einübung einer Lebenshaltung, die sich aus der Kraftmitte christlichen Symboldenkens formen und begeistern ließ bis ins Bekenntnis und Blutzugnis hinein. Vom Kreuz kommt dem Glaubenden auch jene gottähnliche Freiheit für die Welt, die ihm etwas von der Gelassenheit des spielenden Logos gibt, „wenn er gleichsam mit der schwebenden Eleganz des Tänzers die Erdkugel mit Füßen von sich stößt und

dennoch und zugleich die Welt ans Herz drückt als die transparent gewordene Sichtbarkeit des schöpferischen Gottes“³⁹⁴. Der Welt verbunden sein und ihr um des Höheren willen entsagen, ihre Gaben und ihre Schönheit dankbar kosten und sie bereitwillig preisgeben, diese Freiheit macht unser Verhältnis zur Kreatur erst beglückend und fruchtbar, während ungehemmter Genuß das Herz zuletzt doch nur schal und bitter läßt. Die Spannung von Nähe und Ferne gehört unabdingbar zum echten Symbolerlebnis, und wie sie letztlich aus der göttlichen Entäußerung kommt, so will sie sich auch auswirken bis in die gottgemäße Existenz hinein. Der Getaufte und am Altar Gespeiste darf nicht genießerisch an der Welt ‚hängen‘, um seine Lust an ihr zu befriedigen. „Er hängt schon zuvor an Gott“ (Teilhard de Chardin), und ihn allein sucht er letztlich durch die Dinge hindurch. Allem, was er berührt, muß er zu Durchlässigkeit und Durchsichtigkeit verhelfen, dann erst kommen die Dinge ihm nahe.

„Du denkst und lebst wahrhaft, wenn du symbolisch denkst und lebst“, sagte der indische Yogi Mohan Singh vor einigen Jahren in Basel auf einer Tagung der Symbolforscher³⁹⁵. Für den Christen ist das Leben in der Symbolwirklichkeit ernstlich Sache des Glaubens. „Glauben wir? Dann beginnt alles um uns herum zu leuchten und nimmt Gestalt an: der Zufall ordnet sich ein, der Erfolg erhält eine unzerstörbare Fülle, der Schmerz wird zur Heimsuchung und zur Liebkosung Gottes. Zögern wir? Dann bleibt der Fels ohne Wasser, der Himmel schwarz, das Meer heimtückisch und stürmisch, und wir könnten angesichts unseres verpfuschten Lebens die Stimme des Meisters hören: ‚O ihr Kleingläubigen, warum habt ihr denn gezweifelt?‘ ... Für den, der glaubt, ist der unermessliche Zufall – und die unermessliche Blindheit der Welt – bloß ein Trugbild.“
*Fides, substantia rerum*³⁹⁶.

Der Symbolforscher Eliade weist darauf hin, daß durch lange Zeiten der Weltgeschichte die Menschen aus dem Blick in die großen symbolischen Zusammenhänge der Welt Kraft schöpften, ihr schweres Dasein zu bewältigen und sein Gewicht auszuhalten, ohne zu verzweifeln. „Und wie könnte in unseren Tagen, da der Druck der Geschichte keinerlei Ausweichen mehr möglich macht, der Mensch die Katastrophen und Schrecken der Geschichte ertragen – von den Deportationen und den kollektiven Massakern bis zum Werfen von Atombomben –, wenn dahinter sich keinerlei Zeichen, keinerlei übergeschichtliche Intention ahnen ließe? Wenn alle diese Ent-

setzlichkeiten nichts wären als das blinde Spiel wirtschaftlicher Kräfte, sozialer oder politischer Mächte³⁹⁷“

Wer ein Leben lang den inneren Blick daran gewöhnt hat, die ‚Bruchstücke‘ der Dinge und Geschehnisse zusammenzusehen mit ihrer verborgenen Jenseithälfte und so sich zu stärken für den Anspruch des Tages, der weiß auch, wohin der Weg führt, wenn es dunkel um ihn wird, wenn die Schatten des Leidens, der Krankheit, des Alterns auf ihn fallen und die Nacht des Sterbens hereinbricht. Der Schlüssel zur Schatzkammer der Symbolwelt ist die Passion des Erlösers, und der ganze Reichtum der Bilder ist da, um dem Menschen *seine* Passion und den ‚Ausgang‘ des Lebens zu deuten und bestehen zu helfen. Wir sahen, wie das sakramentale Symbol dem Gläubigen das ‚Gleichbild des Todes‘ Christi, der die Herrlichkeit der Auferstehung schon in sich trägt, geradezu seinhaft einprägt. Alle Sakramente sind darum „gnadenhafte Zeichenvorgriffe auf die im Tod sich vollziehende höchste Christusbegegnung des Lebens“³⁹⁸, barmherzige Eingriffe des Gekreuzigten in das Menschenleben, die das ‚Gleichbild‘ in ihm ausformen, bis es im Sterben die letzte Vollendung erfährt. Sie wollen den Empfänger zurüsten für die letzte Verwandlung, sie wollen sich in ihm auswirken in einem ‚Sein zum Tode‘, das wachen Blickes auf die Vollendung im Ende zugeht. Sie wollen ihn einüben für die „eminent sakramentale Situation“ des Sterbens, in der „das volle Mit-Sein mit Christus und dadurch die volle Kommunion mit allen zu Christus hinstrebenden Menschen einem jeden von uns angeboten wird“³⁹⁹.

So vermag sich durch ein Leben aus dem Symboldenken das ganze Dasein „in den Augen des Christen mit Herrlichkeit zu füllen; dies bezeugt das Leben Christi und der Heiligen. Mit dem Auftreten des Christentums sind das Weltall und die Bilder nicht mehr *allein* beauftragt, abzubilden, zu enthüllen; nunmehr ist dafür auch die Geschichte da, und ganz besonders die bescheidene ‚kleine‘ Geschichte“ des menschlichen Lebens, Wirkens, Leidens und Sterbens⁴⁰⁰. Das ist ur-christliches Lebensverständnis, wie es uns gerade heute wieder überzeugend nahezukommen beginnt.

Es versteht sich von selbst, daß alles hier Angedeutete auch Hinweis sein dürfte für den Umgang mit der *Kunst*; nicht nur für das Verständnis des Symbolischen, das in der bildenden Kunst der christlichen Ära bis an die Schwelle der Neuzeit einen ganzen Kosmos

von Gestalten, Motiven und Stilformen geprägt hat, sondern auch für das Wegesuchen der jeweils kunstschaftenden Generation. Ist es schon jedem von uns aufgegeben, das Symbol in Leben und Werk zu ‚vollziehen‘, Bild des empfangenen und geschauten Inbilds zu sein, den Dingen und Geschehnissen zu ihrer gottoffenen Transparenz und ihrem ewigen Teil zu verhelfen, – wie sollte dies alles nicht ausnehmend Verantwortung und Verlockung des Künstlers sein? Gerade er hat ja nicht nur eine stärkere Empfänglichkeit für das Symbolerlebnis, er verfügt in höherem Grade auch über die Möglichkeiten seiner Aussage, Verdeutlichung und Gestaltung. Hatten wir es nicht von jeher den Künstlern – den Meistern der tönenden, dichtenden und bildenden Künste – zu danken, daß uns das Erbe urtümlichen Weltanschauens und Weltanhörens überbracht und zu persönlichster Erfahrung wurde? Wie manches Dichterwort verwandelt die massive Diesseitigkeit spontan in kristallinen Bildstoff – jählings durchschaubar auf das Unendliche, das ewige Inbild hin! „Die höchste Stufe der Kunst ist Symbolik“, sagt Goethe, und Ludwig Klages: „Kunst, wenn sie mehr sein soll als vernünftelndes Paradiesen mit abgeblättern Oberflächen, ist gläubige und demgemäß symbolische Kunst“⁴⁰¹. Ist aber Symbolik das Zusammensein des Zeitlichen mit dem Ewigen, des Geschaffenen mit dem Göttlichen, so wird dieses Ideal des Kunstschaffens nur da erreicht, wo es gelingt, im sinnlichen Stoff das Göttliche aufscheinen zu lassen. Nicht Selbstbespiegelung, nicht Weltspiegelung um ihrer selbst willen, sondern erst Spiegelung des Ewig-Göttlichen im Irdischen macht Kunst echt symbolisch. „Kunst will nicht Ästhetik, sondern Religion“, sagt Odo Casel; „ihr letztes Anliegen ist es, Göttliches gegenwärtigzusetzen, damit man es schauen kann. So wird der Künstler zum Nach-Schöpfer Gottes.“ Der schöpferische Mensch – ‚Mime‘ der bilderschaftenden Allmacht! Er hat die Gabe und die Aufgabe, in jedem möglichen Bildstoff, in Farbe, Wort und Ton, in Mimik, Tanz und Gebärde den Bund zwischen Gott und Welt, Geist und Stoff, Seele und Leib – und also das ‚Symbol‘, das Sichttreffen und Einswerden beider Welten – immer neu zu fügen. Nach einem Wort Papst Pauls VI. eignet darum dem künstlerischen Tun etwas von der Würde priesterlichen Wirkens: Wir tun das Werk „der Mysterien Gottes“, sagte er, und der Künstler „jenes der menschlichen Mitarbeit, das diese Mysterien vergegenwärtigt und zugänglich macht“⁴⁰².

Daß wahre Kunst sich nach diesem Letzten und Absoluten ausstreckt, zeigen schon die vorgeschichtlichen Felsbilder und Höhlenmalereien. Geladen von Anwesenheit und Macht, wie sie – und überhaupt das Bild in frühmenschlicher Zeit – es für den Glauben ihrer Schöpfer und Beschauer waren, überdauerten sie die Vergessenheit und stehen heute vor einer verwunderten Nachwelt wieder auf: unverwüstetes Zeugnis menschlicher Bedürftigkeit, den Gegenstand des Verlangens, der Furcht, der Verehrung, des Kultes anwesend zu haben; das Zeichenhafte in den Dingen zu enträtseln und selber das wirksame Zeichen zu setzen, durch das der Blick hindurchgeht und die Hand hindurchreicht zu den unerreichbaren Mächten⁴⁰³.

Inzwischen hat sich in der Geschichte die Inkarnation ereignet. Das Numinose, der personhafte Gott, hat Fleisch und Blut des Menschen angenommen und ist als einer der unseren in den Kosmos eingetreten. Damit hat sich in der Welt etwas grundstürzend gewandelt, aber der Realismus des frühmenschlichen Bilderlebens lebt ungebrochen weiter – freilich auf völlig anderer Ebene der Wirklichkeit und Religion. Auch im Bereich der christlichen Kunst. Denken wir etwa an die Ikonen der östlichen Christenheit, in denen das besonders greifbar wird. Auch hier das Geheimnis der Bildgegenwart – mystische Anwesenheit, zur Anbetung zwingende Majestät, Doxa! Präsenz des Herrn und seiner Heiligen, „heilsvermittelnde Mysterien“ (Koch) sind die Ikonen, an Gnadenwirkung den Symbolen des Kultes nah verwandt, Verkündigung durch die Schau, Kerygma im Bilde. Der Maler des heiligen Bildes stand für die Alten an Würde neben dem Evangelisten. Dieser schrieb die Heilsgeschichte auf Pergament, jener „malte auf die Tafel die Schönheit der Kirche vom ersten Adam bis zur Geburt Christi und das ganze Heilswerk, das Christus im Fleische vollbrachte, und die Mysterien der Heiligen. Und so überlieferte er all dies der Kirche. Deshalb ist eher zu sagen, daß beide ein und dieselbe Unterweisung aufgezeichnet haben und uns vermitteln⁴⁰⁴.“ Zur Glaubensverkündigung ist das Bild nicht minder berufen als das Wort. Auch das von geistgelenkter Menschenhand geschaffene Kunstwerk gehört in die Weite der Inkarnation, setzt die Fleischwerdung des Logos und seiner Epiphanie in der Geschichte fort und ist als Bereitung der Gottesschau wahrlich ein Werk der Liebe am Nächsten. Wo sein Symbol, da ist der Herr selber, sagt Johannes von Damaskus⁴⁰⁵.

„Ich schaute Gottes menschliche Gestalt – und meine Seele ward heil⁴⁰⁶.“

Im weiteren Sinne gilt das für jede Kunstbetätigung. Nicht nur zum Verständnis der christlichen Kunstschöpfungen von der Katakombenzeit bis in die große Welt des frühen Mittelalters und darüber hinaus bedarf es der Vertrautheit mit dem alten ‚Denken im Bild‘, sie inspiriert auch das jeweils gegenwärtige Kunstschaffen. Welches Universum von Motiven, all die Symbole des Seins und Geschehens in Natur und Offenbarung, in Religions- und Lebensgeschichte ins Bild einzufangen! Diese Hintergründe und Abgründe der Schöpfung, in der bis ans Ende immer noch der Kampf zwischen Licht und Finsternis – der am Kreuz schon entschiedene – ausgetragen wird! Eine unbegrenzte Welt der Ideen und Gesichte, zu jeder Zeit reich genug, um den Künstler zum Nach-Schöpfer Gottes und Mimen des ewigen Symbolos zu machen, wofern er nur gepackt und getrieben ist von dessen Bildgedanken. Welche Berufung, das Inbild der Welt im ‚Bild des Bildes‘ Leib werden zu lassen!

Denn seit Gottes Wort und Bild in Menschengestalt über die Erde ging und alle Dinge mit der Fracht seines ICH BN beladen hat, ist diese Welt nicht mehr die alte. Seit die alten Zeichen in ihm gedeutet, seit Mensch und Kreatur um eines Gottes Blut erkaufte wurden, ist alles heimlich schon verwandelt. „Das Vergängliche durfte ein Gleichnis des Unvergänglichen sein. Welches Ereignis. Sieht man ein, daß die Erde ein anderes Gesicht hat, je nachdem ob man dies glaubt oder nicht? ... Wenn Gleichnis und Bildwort aus der Mitte der Verkündigung kommt, und es ist so, Sämann, Vater, Königsherrschaft und Himmel: wenn also die Dinge der Welt, und immer andere Dinge, aufgerufen werden, für eine Weile die süße Last der Metapher, die Last eines Heilsvergleiches zu tragen: können sie, wieder entlassen, dann die vorigen sein, die sie waren? Kann der Sämann hinterdrein nichts anderes sein als ein Landwirt und Züchter von Saaten? Der Himmel Stratosphäre und der Sauerteig ein Verfahren? Der Vater, der einzelne Vater nichts weiter als ein Erzeuger von Jungen, das Senfkorn nichts weiter als Samen sinapis, ein Wirtschaftsprodukt, auf Apothekerbüchsen zu lesen? Wenn einmal, wie es im Gleichnis von den törichten und den klugen Jungfrauen ist, der Bräutigam stellvertretend für das Kommen der Kraft stand, für den großen Tag und den katastrophalen Einbruch der Fülle –: kann dann jemals ein Bräutigam nichts

weiter sein als ein junger Mann, der im Begriff ist, zum Standesamt und auf die Hochzeitsreise zu gehen?

Das ist nicht möglich.

Wenn von der Königsherrschaft Gottes die Rede sein kann, sollte auf den König davon kein Licht zurückfallen? Es fällt. Wenn sich die Hand der Metapher auf Haushalter, Bettler, Schuldner und Nachbar gelegt hat, wenn der Brunnen im Gleichnis einmal gedient hat, das Wasser des Lebens zu spenden: so sind alle diese Dinge bezogen, und es kann nur durch einen Akt der Verleugnung sein, daß sie wieder abfallen . . .

Wenn Ernte einmal für Erfüllung dastand und einmal für Heil, wenn die Dinge dieser Welt es denn wirklich aushielten; die Metaphern des Heils zu ertragen und nicht zu zerspringen dabei —: so kann das nicht ohne Folge, so kann das nicht bedeutungslos sein. Durchs Gleichnis muß eine sakramentale Erhöhung auf die gerufenen Dinge ausgehen, auf Weinstock und Rebe, reife Felder, Hochzeit, Brot, Eckstein, Groschen und Knecht: eine Verwandlung, die in der Verwandlung von Brot und Wein wohl ihren höchsten, aber nicht einsamen Ausdruck besitzt⁴⁰⁷.

Wir aber, Gottes heiliges Volk, schauen der Zeichen Erfüllung — singt die Ostkirche in einem Osterkanon. Der Zeichen Erfüllung, das Symbol der Symbole, das Inbild der Welt —

Dieser ist es, . . .

durch den der Vater alles gemacht hat
vom Anbeginn bis in die Aionen.

Dieser ist das Alpha und das Omega;
dieser ist Anfang und Ende,
unaussprechlicher Anfang
und unbegreifliches Ende,
dieser ist der Christus.⁴⁰⁸

DAS INBILD IN DEN BILDERN

SIEBEN SYMBOLZYKLEN

I.

Wir sind gewohnt, in diesem ‚Raubtier‘ das Satansbild zu sehen, den „Widersacher, der umhergeht wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge“¹. Seit langem hat der abendländische Mensch den Kontakt verloren zur imposanten Christussymbolik des Königs der Tiere und der Wüste. Und so reden auch die alten Evangelistenbilder mit dem Löwen unter den vier ‚lebenden Wesen‘ uns kaum noch eine verständliche und erregende Sprache. Der satanische hat uns den göttlichen Löwen aus dem Bewußtsein verdrängt; über dem Schatten haben wir das Licht aus dem Auge verloren, das den Schatten wirft. Aber immer noch singt die Kirche ihre alten Osterlieder vom Löwen aus dem Stamme Juda, der gesiegt hat. Und für jeden, der als lebendige Ekklesia ihr Gebet und ihren Gesang mit Herz und Stimme mitvollziehen will, tut es not, sich den Blick wieder klären zu lassen für den Glanz des Oster-siegers in jenem gewaltigen Heilszeichen.

Denn wahrlich sagt man in erster Linie *Glanz* und *Feuer* und *Lebenskraft*, wenn man in der Symbolwelt ‚Löwe‘ sagt, — das apokalyptische Wort vom Sieg des Löwen aus Juda ist nur ein letztgültiges Ja auf die uralte Strahlkraft unseres Symbols. Nicht als ob dieses Herrlichkeitsbild nicht auch seine dunkle Kehrseite hätte. Wir werden den dämonischen Schatten des göttlichen ‚Löwen‘ sehr ernst nehmen müssen, um dessen Heilsbotschaft in vollem Umfang zu würdigen; denn in das Evangelium Christi gehört der Satan so real hinein wie Gott selber. Aber dennoch ist *Licht* das Alpha und Omega dieses Evangeliums — „Gott ist Licht, und Finsternis gibt es nicht in ihm“ (1 Jo 1, 5); und auch der Löwe als Bild des Erlösers und seiner Frohbotschaft ist ein wahrer Osterherold des Lichtes Christi, das über die Finsternis triumphiert.

Die Christenheit brauchte diesen Lichtcharakter des ‚Löwensymbols‘ nicht erst zu erfinden, zu prägen. Sie hatte ihn nur aufzufinden als vorgegebenes Erbe, das seiner Erhebung in das *lumen Christi* harrete. Denn ein Gottesbild, ein Lichtsymbol, eine Art zoomorpher Hierophanie des Himmelsfeuers, ein Symbolon des Sonnengottes — all dies war der Löwe für die alte Welt von der Frühzeit her. Und das begreiflicherweise zunächst und zumeist im

Orient und im alten Ägypten, diesen Welten eines blendenden Himmelsglanzes über unendlichen Wüsten. In der imposanten Größe dieser Landschaften hat der Tierkönig so recht den Ort seiner Herrschaft. Vor der Folie der Urwald- und Wüstenwildnis steht das Bild unbändiger Urkraft, das uns aus den Dokumenten des Alten Bundes und früher Mythologien ebenso schreckensherrlich entgegentritt wie aus den Gebilden ägyptischer und orientalischer Kunst. Wahrlich ein männlich-herrscherliches Gottes- und Königsbild: majestätisch sein Schreiten, Feuer des Südhimmels funkelt im wildblickenden Auge, die Macht des *numen* dröhnt im Gebrüll der Stimme! Bild und Verkörperung schier unbezwinglicher Stärke und Tapferkeit², fürchtet der Leu nur *einen* Feind — merkwürdig: das Feuer³, das doch seiner eigenen Natur so wesensverwandt ist, daß Mythen und Sagen ein Feuergeborenes in ihm sehen, „das Symbol des feurigen Prinzips“⁴ schlechthin.

In der altorientalisch-ägyptischen Welt also liegt die Urheimat der Löwensymbolik. In Kleinasien und auf Kreta, ja weithin im Orient war der Löwe der Himmelsgöttin zugesellt, er trägt sie als Reittier oder zieht ihren Wagen⁵. Sonnenlöwen standen auf dem Tor von Mykene, eine Sonnensäule haltend. Vor allem ist das königliche Tier aber auch Attribut und Symbol des *Sonengottes Mithras*, auf dessen Siegeszug von Ost nach West auch der Löwe sich die griechisch-römische Kulturwelt erobert hat⁶. Er war das kraftherrliche Bild jenes ‚Unbesieglichen‘, Feurigen, Hellwachen — sagten die Alten doch vom Leu, daß sein funkelndes Auge auch nachts in der Finsternis leuchte und wache, da er mit offenen Augen schlaf⁷. Auch Kronos oder Aion, der Gott der unendlichen Zeit, der löwenköpfige ‚Himmelspfortner‘ im Mithraskult, trägt in seinem Löwenhaupt ein Zeugnis jener mithrischen Feuernatur. Der Löwenköpfige ist der Feuergott, was bei der Kultfeier höchst eindrucksvoll unterstrichen wurde durch den Feueratem, den er aus seinem Munde blies; man hat in den Kultstatuen des Gottes Röhren entdeckt, die das Feuer durch die ganze Steinfigur leiteten und im Munde endeten, so daß die Feuersymbolik bei der Mysterienfeier für die Mysten auf eine höchst sinnenfällige Weise zur Anschauung kam. Der löwenköpfige Ewigkeitgott, der die Schlüssel des Himmels hat, ist der Herr des Feuers, der die heilige Glut auf dem Altar anbläst, die zuckenden Blitze schleudert und bei den Weihen aus seinem Munde Flammen haucht⁸.

Schon im Mithraskult eroberte der Löwe sich die alte Kulturwelt als ein religiöses *Heilssymbol*. Stand er doch hier als Bild des Licht- und Sonnengottes, des Unbesiegten und Unbesieglichen — *Sol invictus* — bedeutsam in der Hierarchie der mystischen Weihungen. Dem zentralen Weihegrad gab der Löwe den Namen; denn die Vollmysten des Mithras, die Eingeweihten des vierten unter den sieben Graden, wurden ‚Löwen‘ genannt, und sie erst waren als ‚Teilhabende‘ (*metéchantes, participantes*) berechtigt, an den Mysterien und am kultischen Mahl und dadurch am Leben und Wesen des Gottes teilzuhaben, was den Mysten der drei niederen Stufen noch nicht zustand. Kraft dieser Teilhabe aber glaubten sie schon in dieser Welt, und vollends in der anderen, gleich ihm ‚Unbesiegte‘ und ‚Unbesiegliche‘ — *invicti* — zu sein. Die mithrischen Löwen waren sich dieser ihrer Einheit mit dem Gott und ihrer Angleichung an ihn so lebendig bewußt, daß sie nicht nur im Namen, sondern auch in kultischer Maskerade, in Stimme und Gehaben sein symbolisches ‚Gleichbild‘ anzogen. Sie trugen bei den liturgischen Feiern, wie auch die Mysten der übrigen Grade, bisweilen die ihrem Mystenamen entsprechende Verkleidung und ahmten das Gebrüll des Löwen nach⁹. Noch in später Zeit leuchten solche Überbleibsel primitiven Brauchtums hinab in die Wurzelgründe der Löwensymbolik überhaupt: in jene sehr frühe Zeit unserer Vorgeschichte, da der Mensch den Schauer vor dem Göttlichen besonders stark in der Begegnung mit dem Tier erlebte, sich daher die übermenschlichen Mächte in Tiergestalt vorstellte und mit ihnen dadurch eins und identisch zu werden wähnte, daß er ihren Namen, ihr Aussehen und Gehaben annahm¹⁰. Wir brauchen nur an das paulinische Wort vom „Anziehen Christi“ in der Taufe zu denken (Gal 3, 27) oder an die für alle christliche Namenssymbolik stehenden Worte eines Kyrill von Jerusalem über die Annahme des Christus-Namens bei der Christenweihe¹¹, um zu sehen, wie die Offenbarung auch hier urmenschlichen Sehnsüchten Erfüllung brachte. — Im Mithraskult gewährte erst die Löwenweihe jene heilige *participatio* und *communio*. Es waren die ‚Väter‘, die höchsten der Mysten, die die Weihe zum Löwen spendeten, und sie vollzogen dies heilige Tun als bindende *traditio* oder *parádosis*¹², bei welcher die Mysten sich durch einen Mysterieneid verpflichten mußten.

Noch ein weiterer Zug dieser zentralen mithrischen Weihe scheint für unser Symbol bedeutsam. Die üblichen Reinigungen, die zur

Aufnahme unter die Mysterien der verschiedenen Grade vorbereiteten, standen bei den ‚Löwen‘ im Zeichen des *Honigs*. Man reinigte die Weihlinge dieses vierten Grades nämlich nicht etwa durch Wasser, sondern durch Honig, den man ihnen auf die Hände goß und mit dem man ihnen die Zunge bestrich¹³.

Die Wahl des Honigs dürfte hier durch mehrere Motive bedingt sein. Zunächst schien gerade der Honig, nach antiker Anschauung das Geschenk des tauenden Äthers und ganz von Himmelslicht und Sonnenfeuer getränkt, dem Löwen als dem Licht- und Sonnentier und dem ‚Symbol des feurigen Prinzips‘ in besonderer Weise angemessen. Beide haben etwas Licht- und Sonnenhaftes an sich, und daher eignet dem Honig eine geheimnisvolle Beziehung zum Löwen, deren Spur wir später noch weiter zu verfolgen haben.

Sodann aber steht der Honig in der mithrischen Löwenweihe auch darum als mächtiges Zeichen, weil er über eine bloß äußerliche Reinigung hinaus Tieferes darstellt und wirkt. Die Honigsalbung dürfte hier kultische Entsprechung zu der alten häuslichen Sitte sein, dem neugeborenen Kind ein paar Tropfen Honig auf die Zunge zu geben, um es dadurch dem Leben zu weihen¹⁴. Das Bestreichen der Zunge mit Honig bei der Weihe des Mithras-Löwen wäre demnach als ein symbolkräftiger Zug im Akte der mystischen Wiedergeburt zu verstehen, als ‚Reinigung‘ im totalen Sinn der Lebenserneuerung¹⁵ und zugleich als Aufnahme in die Familiengemeinschaft der Vollgeweihten. Erst auf der Stufe des ‚Löwen‘ wurde ja der Mithrasjünger zum Vollmysterien wiedergeboren; aus dem ‚Dienenden‘ wurde er nun zum ‚Teilhabenden‘, der auch die höchsten Weihestufen ersteigen, aus einem ‚Löwen‘ zum ‚Perser‘, zum ‚Sonnenläufer‘ und zum ‚Vater‘ werden konnte.

Vollends offenbar wird die kultisch-symbolische Funktion des Honigs beim Übergang vom vierten zum fünften Grad, vom ‚Löwen‘ zum ‚Perser‘; denn abermals reichte man dem Mithraslöwen Honig, wenn der ‚Vater‘ ihn zum ‚Perser‘ weihte. Diesmal ist der Honig eindeutig sakramentale Speise; er hat hier seine volle mythologische Symbolbedeutung als Götternahrung, die dem Geweihten das Leben der Gottheit mitteilt und ihm deren ewig selige Unsterblichkeit in der kommenden Welt verbürgt¹⁶.

Der „feurige Löwe“¹⁷ gehört zu den Licht- und Sonnentieren, hörten wir. Erscheint doch in ihm, zumal wenn er dem Menschen

Antlitz und Auge zukehrt, gleichsam das Sonnenfeuer in animalischer Strahlkraft. Nicht von ungefähr ist im Tierkreis der Löwe astronomisches Zeichen des Sommers, da die glühende Sommersonne zur Zeit ihres höchsten Standes und ihrer mächtigsten Potenz im Sternbild des Löwen steht. Diese uralte solare Symbolik setzt den Löwen aber nicht nur in nahe Beziehung zur Himmels- und Sonnengottheit, sondern auch zu irdischem *Königtum* und *Heldentum*; denn auch das Königtum hat im symbolischen Raum eine wesenhafte Nähe zu Licht und Sonne. Helios ist König — *basileúei ho hēlios*, sagten die Alten¹⁸. Sonnenbild und Königsbild — der Löwe ist beides in einem! Daher seine Vorzugsstellung in der Symbolik des Herrschertums und in der Heraldik, die er mit Adler und Falke als verbrüdereten Sonnentieren und Königstieren gemeinsam hat; daher auch die Würde des ‚wildblickenden‘ Löwen als Bild der Sonne wie des Pharaos schon im alten Ägypten! Die Griechen messen in ihrer Sage die heroische Kraft eines Herakles an der Stärke des Löwen; der löwenwürgende Held ist griechischer Inbegriff unbesiegblicher Siegesmacht, steht aber nur als einer unter mancherlei Zeugen eines weitverbreiteten mythischen Motivs: der Unterwerfung des Tierkönigs als Offenbarung echten Helden- und Königtums.

Halten wir Umschau im Alten Testament — auch hier ist das Motiv heimisch, zerreißt der ‚Sonnenmensch‘ Samson, da der Geist des Herrn über ihn kommt, in übermenschlicher Stärke den Löwen von Thamnatha (Ri 14, 5–8), raubt David dem Leu das Schaf aus dem Rachen, packt ihn bei der Mähne und schlägt ihn tot (1 Sam 17, 34–37), siegt Daniel in der Löwengrube wehrlos durch die ohnmächtige Übermacht seines Gebetes (Dan 6, 8–28). Auch hier im löwenreichen Palästina werden Helden, Fürsten und Könige ‚Löwen‘ genannt, wie auch das ganze tapfere, kriegstüchtige Volk¹⁹. Zu vielen Malen tritt aus den Büchern des Alten Bundes dieses Bild der Urkraft hervor, und die Gewalt des spontan Erlebten schüttelt durch die heiligen Berichte hindurch noch uns Heutige, die wir den König der Wüste fast nur aus dem Zwinger des Zoo und der demütigenden Schaustellung im Zirkus kennen. Wie gellt dagegen durch die Bibel der Aufschrei des Menschenherzens im unermittelbaren Gegenüber mit dem freien, wilden Königstier! Gebet gewordenener Nachhall solchen Naturerlebens ist der Ruf des Psalmisten: „Aus dem Rachen des Löwen — reiße mich heraus!“ „Ihr

Maul sperren sie wider mich auf, eine Löwenschar, schreiend vor Raublust!“ (Ps 21, 22. 14). Jahwe selbst, Israels Gottkönig, offenbart sich seinem Volk durch Prophetenmund im Zornbild des brüllenden, reißenden Leu: „Denn ich bin für Ephraim wie ein Löwe, dem Hause Juda ein Junglev! Ich – ich zerreiße und gehe, trage fort und keiner entreißt“ (Os 5, 14). Und dann die herrliche Schau des Osee im elften Kapitel von der Heimkehr des Volkes aus der Verbannung:

Ihm nach werden sie gehn:
wie ein Löwe brüllt er hin.
Wenn er selber hinbrüllt,
flattern Söhne vom Westmeer herzu,
flattern von Ägypten herzu wie ein Vogel,
vom Land Assyrien her wie eine Taube ... (Os 11, 10 f).

Und abermals Drohung von Zorn und Gericht über das undankbare abtrünnige Israel, daß Jahwe über es kommen werde wie ein Löwe und Panther (Os 13, 7). Mit dem gleichen Bilde beginnt die Prophetie des Amos:

Jahwe brüllt von Sion her,
aus Jerusalem dröhnt seine Stimme.
Da trauern die Triften der Hirten,
der Gipfel des Karmel verdorrt.²⁰

Bietet der Alte Bund zahlreiche Zeugnisse für die Königs- und Gottkönigssymbolik des Löwen, so bestätigt er auch jenes Sonnenhafte im Wesen dieses Symbols, das den Löwen gleich der Sonne zum Offenbarer der höchsten Gerechtigkeit, des Guten und Bösen und der göttlichen Gerichte macht. „Die Sonne bringt es an den Tag“, sagt der Volksmund von dem alles erhellenden und entlarvenden Tagesgestirn; ein gleiches gilt auch vom Löwen. In der Danielgeschichte sehen wir diese königlichen Tiere das Gottesurteil vollziehen; sie scheiden den Unschuldigen von den Bösen, verschonen den ihnen zum Fraß vorgeworfenen Treuen Jahwes und verschlingen die Handlanger des Unrechts. Wie lebendig sich die Überlieferung zu dieser lichten Funktion des Löwen bekannt hat, zeigt sich noch im ausgehenden Mittelalter. Da wird Philipp von

Valois der Antrag gestellt, sich zum Erweis seines echten König-tums ausgehungerten Löwen zu stellen, „denn Löwen verwunden nie einen wahren König“²¹. Das königliche Tier vermittelt das Ordal, das den echten König vom unechten scheidet. So war es althergebrachter Glaube, dem noch Shakespeare Zeugnis gibt in einem Wort Falstaffs an den Prinzen Hal: „Der Löwe rührt den echten Prinzen nicht an“²². Wir werden diese offenbarende Funktion des Löwen, die in seinem Lichtcharakter gründet, in der Apokalypse wiederfinden; wird ja dort die Lösung der sieben Siegel und die Öffnung der Buchrolle, die Gottes ewig verborgenen Plan enthält, an den Sieg des ‚Löwen aus Juda‘, des Messias, geknüpft. Als der Seher Johannes darüber weint, daß im Himmel und auf Erden niemand für würdig befunden wurde, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen, wird ihm gesagt: „Weine nicht! Siehe, gesiegt hat der Löwe aus dem Stamme Juda ... Er wird das Buch öffnen und seine sieben Siegel lösen“ (Offb 5, 5). Der Löwe, der alsbald in dem zäußerst antithetischen Bild des getöteten Lammes gesehen wird, er allein öffnet das Mysterium des Heilsratschlusses, den er selbst vollstreckt hat – ohnmächtiges Lamm und sieggewaltiger Löwe zugleich. So wird er des Mysteriums Offenbarer für die Welt.

Das Sonnenhafte im Wesen des Löwen und seine symbolische Beziehung zum Königtum zeigt sich auch in der jahrtausendealten Vorliebe vieler Herrscher für das Königstier. In alter Zeit bewog sie manchen von ihnen, sich im Löwenfell abbilden zu lassen, um sich darzustellen in feuriger Löwenkraft, vergleichbar einem Herakles, der sich das Fell des erlegten nemeischen Brüllers überzog; sie trieb die Kaiser an, das Bild des Sonnenlöwen auf ihre Münzen zu prägen, lebende oder in Stein nachgebildete Löwen als Wächter ihres Thrones, der Tore und Gräber aufzustellen und sich auf dem Thronwagen abbilden zu lassen, den diese Lichttiere zur Apotheose gen Himmel tragen²³.

Der Löwe hat in seinem Charakter als Licht- und Sönnentier ein Wesentliches gemeinsam mit dem Adler. Andererseits führt die beiden Symbolen innewohnende Ambivalenz gelegentlich auch zu scharfer Gegenüberstellung. So etwa in jenem eschatologischen Widerspiel von Löwe und Adler, das im vierten Esrabuch einen breiten Raum einnimmt; der Adler erscheint dabei als Symbol der bösen Welt-herrschaft und steht damit in feindlichem Gegensatz zum Löwen

²¹ Rech I

als dem lichten Bilde des Messias. So wird dem Seher das Gesicht gedeutet: „Der Löwe aber, der vor deinen Augen mit Gebrüll aus dem Walde hervorgestürzt ist, der zum Adler gesprochen und ihm seine Sünden vorgehalten hat mit all den Worten, die du hörtest: *Es ist der Gesalbte*, den der Höchste bewahrt für das Ende der Tage, der aus dem Samen Davids erstehen und auftreten wird, um zu ihnen zu reden; er wird ihnen die Gottlosigkeiten vorhalten, die Ungechtigkeiten strafen, die Frevel vor Augen führen. Denn er wird sie zunächst lebendig vor Gericht stellen; dann aber, nachdem er sie überwiesen, wird er sie vernichten. Den Rest meines Volkes aber . . . wird er gnädig erlösen und ihnen Freude verleihen, bis der Gerichtstag kommt, das Ende²⁴.“ Schon hier sehen wir, wie die im Löwen gesammelte Lichtkraft dem vorausseilt, der ihre Symbolik in sich selbst erfüllt: dem Messias, den die Welt erwartete als wahre ‚Sonne der Gerechtigkeit‘.

Wer Licht sagt, sagt auch Leben, da Licht und Leben in Natur und Symbolwelt wie auch in der Offenbarung eins sind. So ist es folgerichtig, daß der Löwe als Lichttier auch ein *Lebenssymbol* ist und anderen Lebenssymbolen zugeordnet wird. Aber Bild eines Lebens ist er, das in seiner Hintergründigkeit doch nahe mit dem Tode zusammengesehen wird; gerade das paßt zum Löwen, diesem von Lebenskraft Strotzenden und doch für den Menschen immer unheimlich Todbringenden. Der dem kosmischen Rhythmus von Leben zum Tode, von Leben aus dem Tode noch ganz verhaftete Mensch der Frühzeit erkannte dieses rätselvolle Ineinanderverschlungensein von Tod und Leben ahnungsvoll im Spiegel der Löwenatur. So sah anscheinend das alte China in ihm ein Symbol fortwirkender Lebenskräfte der Toten. Und seit sehr früher Zeit haben Künstlerhände den Löwen neben Pfau und Phönix – gleich ihnen als Lebenssymbol – zu beiden Seiten des Lebensbrunnens erstehen lassen²⁵. Es ist nur die christliche Weiterführung dieser Linie auf der Ebene der Heilserfahrung, wenn in der romanischen Bauplastik Löwen, Taufbecken und Brunnen tragen oder als Wasserspeier einen von alters her erwiesenen Dienst weiterüben. Dabei ist die Hinordnung des Löwen zum Wasser nur eine weitere Bestätigung seines Wesens als Lebensbild und zeigt, daß der Löwe in sich die „Doppelpotenz des Feuers und Wassers“ vereinigt, „so daß er, wie so viele andere symbolische Tiere, namentlich das Pferd und das Rind, nicht

nur der Sonne, sondern ebenfalls den tellurischen Gewässern und ihrer Zeugungskraft angehört²⁶.

Zugleich aber bezeugt sich hier noch ein anderes, nämlich die altergebrachte und in der christlichen Kunst weitergeführte Funktion des Löwen als *Wächter* und *Hüter* des Heiligen. Sie ziemte nach altem Glauben gerade dem Löwen als dem immer *Wachen*, der sogar im Schlaf die Augen nicht schließt; als dem königlichen Bild des über Finsternis und böse Macht obsiegenden Lichtes und eines Lebens, das den Tod überwindet, ja aus ihm nur noch strahlender hervorgeht. So war der Löwe schon in der alten Welt eine Art Auferstehungsbild. Das zeigt sich auch in jenem vom frühchristlichen Physiologus aus alten Fabeln und Überlieferungen aufgenommenen Motiv vom dreitägigen Todesschlaf des neugeborenen Löwenjungen, das der Vater am dritten Tage durch seinen Anhauch oder sein Gebrüll zum Leben erweckt; auf dieses Motiv werden wir noch zurückkommen.

Als Bild des über den Tod triumphierenden Lebens, ja des höheren göttlichen Lebens, das von keinem Entschlafen im Tode weiß, steht der Löwe lebenswach und lebehütend als Wächter an Tempel und Königsthron, an Toren und Gräbern, an Brunnen und Quellen. Und gerade im Wasserhüter – wir sagten es schon – erscheint er deutlich als Lebenshüter, ist doch das Wasser eines der größten Bilder des Lebens. Die bronzenen Wasseruhren beim griechischen Gericht hatten die Gestalt eines Löwen und hießen darum einfach ‚Quellenhüter‘, und ein Löwenrache wurde von den Alten auf Vasenbildern noch ganz selbstverständlich als Kurzform einer Brunnenzene verstanden, auch wenn kein Wasser angedeutet war. Auch die Welt der kleinen Dinge, Ringe, Amulette, Schüssler, Alltagsgeräte tragen das Löwenbild als Schmuck – und als mehr denn Schmuck: als Zeugnis für das Bedürfnis der Alten, ihr Leben bis in die letzten Winkel ihres kleinen Bereiches unter die Obhut des ‚Wächters‘ zu stellen, der es heil bewahrt²⁷.

Eine uns völlig fremd gewordene Bildgestalt dieses über den Tod obsiegenden Lebens ist auch das weitverbreitete *Verschlingungsmotiv*, oder richtiger gesagt, das polare Motiv von *Verschlingen und Herauswürgen*²⁸, das manche rätselvolle Darstellung des Löwen aus früheren Zeiten aufhellen dürfte. Das Motiv ist uralte und über ganze Erdteile verbreitet, und zwar in einer Häufigkeit der Gestaltungen, daß man hier mit Recht von Urbildern oder Archetypen ge-

sprochen hat, die zurückreichen müssen bis in die Urgründe der Menschheit. Alte Völker haben sich durch dieses Motiv die Entstehung der Welt und die Entstehung des ‚Ersten sterblichen Menschen‘ vor Augen gestellt. Nach altbabylonischer Überlieferung kämpft der Gott Marduk mit der Urflut Tiamat, dem als Meerungeheuer gedachten Chaos. Der Kampf vollzieht sich dergestalt, daß der Gott in den Leib des Ungeheuers fährt, es von innen tötet und heil wieder aus ihm hervorgeht. Sein Auferstehungssieg über das monströse Chaos war die Geburt der Welt. So ist es begreiflich, daß der frühe Mensch sich auch die Schöpfung des Urmenschen in analoger Weise vorstellte. Noch ein später zum Weihwasserbecken umgearbeitetes Säulenkapitell der Abtei von der Heiligen Dreifaltigkeit zu Venosa in Apulien zeigt die Erschaffung des Menschen in der Bildsprache jenes mythischen Motivs: Adam und Eva kommen aus einem Löwenrachen hervor. Auch hier wieder ein Beispiel für die Ambivalenz des Löwensymbols! Der Leu kann ebensowohl uranisches Licht- und Lebensbild wie chthonisches Bild von Finsternis und Tod sein; und hier erscheint er offenbar als tellurisches Symbol, Bild der dunkeln Erde, aus der ja der sterbliche Mensch gebildet ist. Wenn hier die Urmenschen aus einem Löwenrachen kommen, bedeutet dies das gleiche, wie wenn auf mittelalterlichen Bildern Adam bisweilen aus einem Erdloch hervorkommt; ist er ja das Lehmgebilde, der aus der *adamâb* gekommene ‚Erd-Mann‘.

So war schon in sehr früher Zeit der aus einem geöffneten Tier- rachen – Tiger, Jaguar, Krokodil, Löwe, Schlange usw. – hervor- kommende Mensch ein *Schöpfungsbild*. Der Urvater kommt aus dem geöffneten Rachen hervor, das bedeutet: er wird vom Dämon der Finsternis herausgewürgt, ans Licht gebracht. Parallel zur Men- schenschöpfung geht das große kosmische Geschehen, der ständige Kreislauf von Licht und Leben, die immer neu von Dunkel und Tod verschlungen werden, von Mal zu Mal neu hervorkommen aus dem Schlunde der Finsternis. Und schließlich gibt jenes Doppelmotiv noch Form und Rahmen ab für ein drittes Geschehen, das der *Initiation*, in der ein Mensch dem bisherigen Leben abstirbt, um für ein neues wiedergeboren zu werden. Damit hängt auch die Tier- verkleidung etwa der Schamanen und die *Tiermaske* zusammen. Der Schamane wirft sich einen ganzen Tierbalg um, wobei der Kopf des Tieres wie eine Kapuze so über dem Menschenhaupt liegt, daß das Gesicht des Schamanen aus dem Rachen hervorzublicken scheint,

während das übrige Fell über den Rücken hängt. Man wird an Herakles erinnert, der sich das Fell des erlegten Löwen überzog. Auch der Sinn jener mystischen Tierverkleidung deckt sich mit der Doppelidee von Verschlingen und Auswürgen: der Mensch gibt sich als einer, der aus dem Tierrachen hervorgekommen, und das bedeutet: wiedergeboren ist. In Melanesien haben die hohen spitz- giebeligen Geisterhäuser geradezu die Form geöffneter Krokodil- rachen. In diesen Häusern empfangen die mannbar gewordenen Knaben die Initiation, sie sterben dem einen Leben ab, um in ein neues, höheres hineingeboren zu werden. So ist auch diese Jünglings- weihe eine mystische Geburt von Leben und Licht, die Teilhabe schenkt am Leben der Sippe und am großen Ganzen der Welt- ordnung.

Angesichts dieser ebenso alten wie tiefgründigen Zusammenhänge geht vielleicht auch dem heutigen Menschen wieder ein Licht auf, wenn er etwa am Hauptportal des San-Rufino-Domes zu Assisi ein zunächst erschreckendes steinernes Bild erblickt: *einen Menschen im Rachen des Löwen*. Ob es sich bei einem solchen Bilde um eine Ver- schlingung oder ein Auswürgen handelt, ist oft deutlich gemacht durch die Ausrichtung der ganzen Szene nach Westen oder Osten, durch die nach innen oder nach außen gebogenen Kiefer des Tieres, durch die Richtung oder Haltung des Menschen. Bei den Bildern der auswürgenden Befreiung kommt er nicht selten kopfüber nach unten hervor, also in der Haltung des Kindes bei der natürlichen Geburt, zu andern Malen in Hockerstellung und mit der von Be- freiung und Auferstehung kündenden Gebärde aufgehobener Hände und Arme. Aber auch da, wo lediglich eine Verschlingungsszene dargestellt scheint, geht es oft um das Ganze von Tod und Neu- geburt, denn die Befreiung durch das Auswürgen setzt ja die Ver- schlingung voraus.

So birgt sich ein wunderbarer positiver Lebenssinn in solchen zu- nächst unheimlichen alten Bildern, verständlich nur noch für solche, die vertraut sind mit versunkenen Schichten uralten Symbolgutes. Die weltweite Verbreitung des Motivs zeigt ja, daß hier eine all- gemein menschliche Urerfahrung um Ausdruck ringt: die Erfahrung des beständig aus Sterben und Vernichtung sich erneuernden Lebens, also einer *Wiedergeburt des Lebens aus dem Tode*. Alle diese Bilder sind in ihrer ergreifenden Symbolsprache Ausdruck eines leiden- schaftlichen Suchens, in dem die Menschheit von ihrer frühen Jugend

an der sie bedrängenden Erfahrung von Tod und Leben, von Ur-schöpfung und andauernder innerweltlicher Wiederkehr der Vergängnis wie des Werdens, der Finsternis und des Lichtes, Herr zu werden und sich eine Lösung vor Augen zu stellen suchte. Der Hervorgang aus dem Rachen des Tieres war ihr Bild der Schöpfung aus dem Dunkel des Chaos, des Präformalen, des Nichts, einer Neugeburt des Lebens aus Tod und Grab.

Schon alte Königsbilder zeigen dieses Ver-schlingungs- bzw. Befreiungsmotiv: das Haupt des Herrschers in einem offenen Löwenrachen, der es von hinten umschließt. In diese Vorstellungswelt dürften auch jene Tierkampf-szenen hineingehören, die an alten Bauwerken die Türöffnungen bandförmig abschließen: unendliche Ketten einander verschlingender Wesen, sich verschlingender und auswürgender Tiere, ein Motiv, das noch in der romanischen Bauplastik sein altes, in frühestem Symboldenken wurzelndes Dasein zäh behauptet²⁹. Boten des erschütternden Weltproblems mit all seiner Tragik und Hoffnung! Kein Leben und kein Licht, keine Wiederkehr und Erneuerung ohne Finsternis und Tod! Es ist das ewige ‚Stirb und Werde‘ des Naturlebens, das den Menschen zur Schöpfung solcher Gebilde drängte, die Einsicht, daß Lebendiges immerzu sterben muß, um auferstehen zu können. So mögen also auch in der christlichen Kunst solche Verschlingungsszenen sehr wohl *Lebensbilder* sein, voll des Unheimlichen zwar und des Entsetzensvollen, das die Todverfallenheit alles irdischen Lebens in sich trägt, voll des Grauens vor dem Engpaß von Tod und Grab, ohne die es keine Auferstehung gibt; aber doch auch voll der Hoffnung und Auferstehungsfreude, von der gerade durch die Mysterien der alten Welt eine so verlangende Ahnung zog: der Löwe steht für sie als herrliches Siegeszeichen. Die Christenheit braucht solche Vorstellungen nur in das Licht der Offenbarung zu heben, und die Gefäße der Heilserwartung füllen sich wie von selbst mit der österlichen Frohbotschaft: mit dem Evangelium der Auferstehung zu unsterblichem Leben in und mit Christus – aus seinem Tode und seinem Grab.

Dies mag auch klar werden aus einer Deutung der biblischen Geschichte von *Samson und dem Löwen*, die sich bei Paulin von Nola findet. Auf dem Hintergrund des soeben erörterten Motivs wird mancher Einzelzug jener herrlichen frühchristlichen Exegese eine ganz neue Leuchtkraft gewinnen. Schon früh entdeckten nämlich die Christen in der Samsongeschichte ein Gleichnis des Lebens aus

dem Tode, dieser zentralen Frohbotschaft des Löwenbildes. Bemerkenswert ist in der biblischen Erzählung, daß Samson, der ‚Sonnenmensch‘, schon im Namen die feurige Sonnenkraft trägt, die ein so stark schwingender Ton in der Löwensymbolik ist. Samson oder Simson wird auf der Brautfahrt bei den Weinbergen von Timna von einem jungen Löwen angefallen, der ihm brüllend entgegenstürzt. Da kommt über Samson der Geist des Herrn, und in dessen Kraft zerreißt er ohne Waffe den Leu, als sei er ein Böckchen. Bald darauf führt sein Weg zur Braut ihn abermals an der Stätte vorbei; Samson sieht sich nach dem erschlagenen Löwen um und findet in dessen Gebein einen Bienenschwarm und Honig. Dieser Fund gibt ihm später beim Festgelage sein geheimnisvolles Hochzeitsrätsel ein: „Vom Fresser ging Speise aus und Süße vom Starken.“ Niemand findet die Lösung des Rätsels, bis die junge Philisterin, die sie ihrem Gatten abgelistet hat, sie nach sieben Tagen ihren Landsleuten ver-rät: „Was ist süßer als Honig, und was ist stärker als der Löwe?“ (Ri 14, 5–18).

Samson, der in den Löwenrachen greift, – welch eine Vorkündigung des Ostergeschehens! So haben die Väter den Vorgang gedeutet und damit die Künstler vieler Jahrhunderte zu ihren prächtigen Gebilden des Christus-Samson begeistert. Christus – Sieger über Tod und Grab und die Pforten der Unterwelt, die er aufbricht wie Samson den Löwenrachen. Und Christus selbst der erschlagene Judalöwe, der aus seinem Leibe für die Menschenkinder sein honigsüßes neues Leben quellen läßt! Man wird an alte Mithrasbilder erinnert, wenn man den Christus-Samson mit einem Schenkel auf dem Löwen knien sieht, während der andere Fuß lässig herabhängt und der Held mit beiden Händen den Rachen des Löwen aufreißt. In Deutschland und Frankreich waren ja die Bilder des stiertötenden Mithras weit verbreitet³⁰. Und mit gutem Recht durfte die christliche Symbolik auch in diesem Punkt an das ‚Erbe der Völker‘ anknüpfen; war es ihr doch vom Herrn zu eigen gegeben, damit in die bereite Schale einströme das Pleroma Christi. So durften im Christus-Samson die Züge des *Sol invictus* weiterleben, da Er allein sie ganz in sich verwirklicht. Der Osterchristus erst ist das Ganze aus Mythos und Prophetie: er der wahre Siegerlöwe, der echte *Sol invictus* und Samson in einem, Sammlung und Fülle aller Vorbilder, die sich treffen in ihm.

Paulin von Nola hat, wie gesagt, die Samsongeschichte einmal als

ungewöhnliche Christus-Prophetie gedeutet; er sagt in einem seiner Briefe: „Ich glaube, *jener Löwe ist für uns Christus* – im Munde dieses Toten finden wir die Honigspeise. Was wäre für uns süßer als Gottes Wort? Und was wäre stärker als Gottes Rechte (der Sohn)? In welches Toten Munde fänden wir Honigwabe und Bienen außer in dem seinen, in dessen Wort das Gut unseres Heils gegeben ist und der Bienenschwarm aus den Völkern (die Kirche)?“ Der Samson des Alten Bundes mußte vor seiner Hochzeit den Löwen töten, um in ‚mystischer Vorbereitung‘ darzutun, „daß die Hochzeit Christi und der Ekklesia nicht vollzogen werden konnte, bevor getötet war der Löwe aus dem Stamme Juda. Er selbst, der Herr, ist jener Löwe, der gesiegt hat, und er ist der Junglevu, der aus eigenem Willen entschlief und aus eigener Kraft sich auferweckte, er, von dem die Schrift sagt: ‚Wer wird ihn erwecken?‘ (Gen 49, 9). Denn aus freiem Willen hat er, der höchste und ewige Priester, für uns dem Vater das Schlachtopfer seines Leibes geschlachtet und, wie er selbst bezeugt, sein Leben kraft derselben Gewalt wieder an sich genommen, kraft deren er es hingegeben hatte. Er ist der Junglevu, weil Gottes Sohn, und er ist der Löwe, weil dem Vater wesensgleich.“ Von ihm also gilt letztlich Samsons Hochzeitsrätsel, daß Speise ausgeht vom Fresser und Süße vom Starken. „Es gilt von unserm Heiland, dessen Wort Leben ist, der uns diese Speise durch seine Verkündigung vorkaute und sie uns als Spende reichte. Oder, wenn man anders will: Auch insofern geht ‚Speise vom Fresser‘ aus, als dieser Löwe aus Juda, der für uns Siegreiche, *uns* dem Rachen des feindlichen Löwen entreißt, uns jagt, um uns zu retten, uns fängt, um uns zu lösen, uns zerbricht, um uns zu festigen, uns zerreißt, um uns zu heilen, und das in uns verzehrt, was unser Verderben ist. Verlangen wir also danach, dieses Löwen Beute zu werden, damit wir nicht der Raub des Feindeslöwen seien! Laßt uns die Speise Gottes werden, daß wir nicht der Fraß der Schlange seien! Verzehren möge uns Christus, damit nicht der Teufel uns verschlinge! Denn wenn, wie ich sagte, Christus uns verzehrt, wird das in uns verschlungen, was uns verschlingt. Christus nämlich ist das Leben, und wir können dies unser Sterbliches nicht ablegen, wenn wir uns nicht verschlingen lassen, weil unseren Tod der Messias verschlingt. Speise Christi aber können wir nicht sein, wenn wir nicht seinen Willen tun, so daß auch er seinerseits uns zur Speise wird, er, in dem wir immerdar leben, wenn wir leben nach seinen Geboten. So

also geht vom Starken Süße aus. Das Bittere unserer Bosheit wird durch ihn in die Süße des Gutseins gewandelt, und so gehen wir selber aus ihm als süße Speise hervor, süß geworden durch sein Wort. Indem er uns aufzehrt, tötet er uns für die Sünde, und so stellt er uns wieder her zum Leben. Er allein der Starke, der liebevoll Starke, der ‚den Armen befreit von dem Bitterstarken‘ (Ps 71, 12); der die Wildheit meines Leibes durch das Mysterium seiner Liebeshuld im Tode seines Leibes hinwegnimmt und dort die Speise des Lebens verzehrt, wo elender Hunger des Todes ausdörrte; der mir Anstoß tauschte gegen Gnade, Sünde gegen Gerechtigkeit, Schwäche gegen Kraft, Tod gegen Leben, Schande gegen Glorie, die Verbannung gegen sein Reich³¹.“

In dieser Auslegung einer mit Symbolik gesättigten biblischen Szene lassen Gedanken aufhorchen, die einen ganz neuen Sinn ausstrahlen, wenn man jenes alte mythische Motiv der Verschlingung im Auge behält. ‚Vom Fresser geht Speise aus und Süße vom Starken.‘ Das ist also ein Wort auf den Löwen Christus, auf den Löwen des Heilswerkes, das er in seinem Tod und seiner Auferstehung für den Menschen und am Menschen vollzieht. Da wird er für uns *der göttliche Verschlinger*, der unsere Sünde, unser Verderben, unseren ganzen alten Menschen verschlingt und aufzehrt, damit aus dem Rachen seines Todes und Grabes hervorkomme der neue Mensch, voll des Lebens von oben, das der lichtgesättigte Honig sinnbildet. Haben nicht auf diesen Verschlinger, den Gott der christlichen Initiation, der uns verschlingt zu Heil und Leben aus neuer Geburt, in langem Suchen und Hoffen die Menschen gewartet, die einst ihre schauervollen Heilsbilder menschenverschlingender und menschenauswürgender Tiere schufen? Die diese heiligen Bilder „Fresser“ nannten³², also mit dem gleichen Wort, wie Samson jenen Löwen? Ja, unbewußt und doch vielleicht mehr, als wir ahnen, angerührt von dem die Welt seit je erfüllenden ‚ausgesäten Logos‘ der Wahrheit, schufen sie ihre staunenerregenden Dämmerbilder des Kommenden, des ‚Liebevoll-Starken‘, der im Alten Bunde auch das Zeichen des *Jonas* als ein Ja zu ihren Erwartungen setzte. Denn auch der vom Meerungeheuer verschlungene und wieder ausgespene Prophet Jonas ist eine Erscheinungsform jenes weltverbreiteten Motivs von Tod und Wiedergeburt aus dem Rachen der Unterwelt. Selbst die aufgehobenen Arme und Hände des Befreiten auf unseren christlichen Jonasbildern sind der uralte Erlösungsgestus, die *Gebärde des*

Auferstandenseins, die so häufig auf den erwähnten Bildern alter Kulturen im Umkreis des Pazifischen Ozeans überraschen. Ähnliche Darstellungen von Krokodilen oder Meerungeheuern, die einen Menschen verschlingen und auswerfen, finden sich auch in Indien und Mexiko. Und jeweils ist das Ungeheuer Bild der Finsternis und des Todes, die Licht und Leben freigeben müssen, so wie ein Bild des Todes auch der Löwe ist, dem der Christus-Samson den Rachen aufreißt. So haben ihn die Schöpfer herrlicher Kunstwerke in den Kathedralen von St. Stephan zu Wien, in Klosterneuburg, Freiburg im Breisgau, Löwen in Belgien dargestellt⁸³. Großartiges Bild des Ostersiegers, der das Grab und die Pforten der Hölle aufbricht und in seinem eigenen Tode unseren Tod erwürgt. Werden wir, wie Paulin von Nola sagt, die Beute dieses liebevoll Starken, damit wir nicht der Fraß des anderen ‚Fressers‘ werden, des Bitterstarken! Christus, Samson und Löwe in einem, Würger des Todes- und Satanslöwen, und zugleich selber der erschlagene Löwe aus Juda: die Einheit beider Bilder, Samsons und des Löwen, ist der ‚sich selbst schlachtende‘ Erlöser. Aus dem Leibe dieses im Erschlagensein Siegenden quillt die ‚Süße‘ des Honigs: kreuzgeborenes Osterleben des Verklärten, die vergöttlichende Mysterienspeise des heiligen Opfermahles; und lieblich schwärmt im Leibe dieses Löwen das Bienenvolk der Ekkllesia. —

Noch eine andere Szene der biblischen Frühgeschichte hat die Väter zu überraschenden Darlegungen über Christus den Löwen begeistert. Es ist der *Segen des Patriarchen Jakob* über seinen Sohn Juda am Ende des Buches Genesis:

Ein Löwenjunges ist Juda —
vom Raub, Sohn, stiegst du empor!
Er kauert, er lagert — wie der Leu, wie die Löwin,
wer mag ihn reizen?⁸⁴
Nicht weicht von Juda das Zepter,
nicht zwischen den Füßen der Richtstab,
bis der kommt, dem er gebührt und dem die Völker gehor-
chen (Gen 49, 9 f).

Im Lichte des Neuen Bundes erweist sich dieser Segen des sterbenden Patriarchen über einen seiner zwölf Söhne als messianische Prophetie. Gerade auf dieses Verheißungswort, eines der vielen im

Zeichen des Löwen, setzt die Apokalypse des Neuen Bundes das Siegel (Offb 5, 5): Christus ist der wahre ‚Judalöwe‘, in dem das alte Seherwort sich verwirklicht; wie, das haben die Väter aufgeheilt. Ambrosius erkennt in jener Prophetie einen Widerschein der Einheit und Wesensgleichheit von Vater und Menschensohn, die beide in ihrem göttlichen Sein *einer* Natur und Wesenheit sind. „Jener der Löwe, dieser der Junglevu . . . Der König ging aus dem König hervor, der Starke aus dem Starken“, ebenbürtiger Sproß des göttlichen Erzeugers und der irdischen Jungfrau-Mutter, wie Ambrosius näher darlegt. Daß er als Löwenjunges bezeichnet wird, besagt seine Sohnschaft, nicht aber ein Jünger- oder Geringersein gegenüber dem Vater. Beides spiegelt sich in der prophetischen Vision: die Gleichheit des Gottmenschen mit dem Vater, da auch der Sohn Löwe genannt wird wie der Vater; die Sohnschaft aus dem Vater, da der Messias Junglevu genannt wird. Verhülltes Zeugnis der Einheit und Gleichheit beider, ist der Judasegen ein prophetischer Lobpreis, der den Sohn nicht verherrlichen will als vom Vater Getrennten. Wie Ambrosius noch weiter ausführt, enthält das patriarchalische Wort auch eine Weissagung der Heilsökonomie, der Menschwerdung nämlich und der Passion. Letztere sieht er dargestellt in dem Wort, das er frei zitiert: *Dormisti ut leo* — „Du bist entschlafen wie ein Löwe.“ Das geschah, sagt Ambrosius, „als er im Grabe lag, still geworden im Entschlafen seines Leibes nach seinem eigenen Wort: ‚Ich entschlief und ward still und stand auf, denn der Herr hat mich aufgenommen‘ (Ps 3, 6). Darum sagt auch Jakob: ‚Wer wird ihn erwecken?‘, jenen nämlich, den der Herr aufnehmen wird. Wer anders wird ihn erwecken, wenn nicht er selbst sich auferweckt durch seine eigene und seines Vaters Gewalt? Ich schaue ihn: geboren aus eigener Urheberkraft, gestorben aus eigener Willensmacht, entschlafen aus eigener Vollgewalt. Der alles vollbrachte aus seiner freien Macht, wes anderen Hilfe sollte er bedürfen, um aufzuerstehen? Er selber also ist der Urheber seiner Auferstehung, wie er auch der Schiedsrichter seines Todes war, er, den die Völker erwarteten⁸⁵.“

So kommt in dieser Erklärung des Bischofs von Mailand das volle Christusmysterium zur Darstellung, wie es sich vordeutete im Patriarchenspruch. Und es kommt hier im Lichte Christi auch neu zum Leuchten die im Löwensymbol beschlossene uralte *Königsymbolik*, die wir uns vergegenwärtigt haben. Der Junglevu aus dem Löwen, das ist der ewige und in der Zeit als Mensch geborene Sohn

aus dem Vater, der Starke aus dem Starken, der König aus dem König. Als Sieger über seine Feinde sieht der sterbende Seher ihn kommen, löwenstark mit Zepter und Herrscherstab. Erinnern wir uns, daß im himmlischen Tierkreis das Sternbild des Löwen jenen sommerlichen Zenit des Jahres bezeichnet, da das Tagesgestirn auf seiner höchsten Höhe steht. *Regulus* — ‚Königsstern‘ — heißt der Hauptstern des siderischen Löwen schon bei den alten Babyloniern, Glücksstern des Königs, den man sich ‚am Herzen‘ oder ‚zwischen den Füßen‘ des Himmelslöwen ruhend dachte. Vielleicht enthält Jakobs Wort vom Herrscherstab zu Füßen des Judalöwen eine Anspielung auf jene altorientalische Vorstellung vom glückbringenden Königsstern⁸⁶.

Gerade das Königliche im Löwen gibt diesem österlichen Symbol des Auferstandenen noch einen besonderen Glanz, wie die Väter das im Anschluß an den Jakobssegens so gern aufgezeigt haben. Das Wort des Patriarchen war gottinspiriert und seherisch; war doch, als er dieses Segensvermächtnis sprach, „in seinen Lenden der Embryo des Löwen Juda, in welchem verborgen war Christus, der König“, wie der Syrer Aphraates einmal sagt, „... und hellseherisch war in ihm der Geist der Propheten“⁸⁷. Jakob sah den Kommenden, den der Seher von Patmos in seinem Gesicht der letzten Dinge bestätigt als Gekommenen, den Königslöwen aus Juda. Und Jakob sieht, wie er „heraufsteigt zum Raube“ — nämlich zum Raube an Satan, dem Unterweltslöwen. Der Stärkere überkommt den Starken, der Gottkönig den Fürsten dieses Aions, raubt dem Überwältigten Waffen und Rüstung sowie sein Recht auf die Menschen und macht diese aus Gefäßen des Zornes zu Gefäßen des Erbarmens. Das tat er nach Gregor dem Großen, indem er „als Löwe sich niederlegte und entschlief im freiwillig übernommenen Tod. Keiner hat ihn auferweckt, denn durch die Macht seiner Gottheit ist er selbst von den Toten auferstanden und nach seiner Auferstehung in den Himmel aufgestiegen“⁸⁸.

Wahrlich ein Triumphbild des Messias, wie er aus seinem Kreuzschlaf als Gottkönig in Siegerherrlichkeit aufersteht; ein Bild des Menschensohnes, der Gott ist und darum *potestate propria* — aus eigener Macht und Gewalt —, wie auch Leo der Große betont⁸⁹, den Tod auf sich nimmt und wieder von sich tut. Für das symbolisch geschulte Sehen und Denken der frühen Christenheit wird der Tierkönig wie von selbst zu einem Transparent des Heilswerkes, in dem

der Tod des Erlösers nicht nach Menschenweise erscheint, sondern als höchster Machterweis des fleischgewordenen Gottkönigs und darum als *Heilstod* für das Leben der Welt.

All dies entfalten die frühen christlichen Schriftdeuter aus dem Jakobswort, das nach den ihnen vorliegenden griechischen und lateinischen Übersetzungen des biblischen Urtextes lautet: „Wer wird ihn erwecken?“ Augustinus hört mit seinem feinen Gespür für das Antithetische und Paradoxe des Christusgeschehens in Jakobs Spruch das ganze österliche Widerspiel von Erniedrigung und Erhöhung anklängen, Tod und Auferstehung, zusammengefaßt im Kreuz⁴⁰. Denn nach Jakobs Wort legt der Judalöwe sich nieder und steht wieder auf. Das erfüllt sich am Messias. Sein Sichniederlegen ist der Kreuztod, ja selbst sein Aufsteigen ist zunächst die Erhöhung ans Kreuz; aber diese ist in jenseitiger Wirklichkeit bereits Erhöhung zum Vater und Aufstieg in die Königsherrschaft des Reiches. Daß dieser erliegende Sieger sein Haupt im Tode neigte, war nicht Schwäche, Versagen, Erleiden eines Zwanges, sondern Werk und Erweis höchster Freiheit und Macht — *de potestate, non de necessitate*, wie Augustinus einmal sagt; und ein andermal: „Christi Tod und sein Neigen des Hauptes war Offenbarung großer Machtgewalt, wie dies Jakob der Patriarch im Judasegen vorhergesagt hat“⁴¹. Und so war dies ganze paradoxe Osterwiderspiel von Erniedrigung und Erhöhung Manifestation seiner Gottheit. Das darzustellen ist das Kernanliegen des christlichen Löwensymbols. „Wer anders hat ihn erweckt als Gott (der Vater), der ihn aus den Toten erhöhte und ihm den Namen gab, der über jeden Namen erhaben ist! Auferweckt hat auch er selber sich, wie es sein Wort besagt: ‚Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen baue ich ihn wieder auf“⁴².“

Von besonderem Einfluß auf die christliche Löwensymbolik wurde jenes Buch, das seit den ersten christlichen Jahrhunderten bis ins hohe Mittelalter hinein eine große Kraft geistiger Strahlung und Anregung bewies. Es ist der sogenannte *Physiologus*, ein Werk christlicher Natursymbolik, das naturkundliche Erkenntnisse aus den Bereichen der Tiere, Pflanzen und Steine vulgär-theologisch zu deuten sucht; über das einfache Volk hinaus hat das einflußreiche Werk aber auch die Kreise der Gebildeten und Denker in seinen Bann gezogen. In diesem religiösen Tierfabelbuch handelt schon das erste Gleichnis vom Löwen: „Zu Anfang wollen wir sprechen vom Lö-

wen, 'dem König der Tiere. Schon Jakob sprach beim Segen über Juda: „Ein Junglevu ist Juda, aus seinem Stamme bist du hervorgegangen, mein Sohn . . .“ Der Physiologus sagt vom Löwen, er habe drei Eigenheiten seiner Naturanlage . . .“ Die erste – daß der Löwe seine eigene Fährte verwischt – können wir hier als weniger bedeutungsvoll übergehen. „Die zweite ist diese: Wenn der Löwe in seiner Höhle schläft, wachen seine Augen; denn sie sind offen. Und im Hohenliede bezeugt Salomon: ‚Ich schlafe, aber mein Herz wacht‘ (Hl 5, 2). So schläft zwar der Leib meines Herrn am Kreuz, seine Gottheit aber wacht zur Rechten des Vaters. ‚Denn nicht schlummert oder schläft der Wächter Israels‘ (Ps 120, 4). – Die dritte Naturanlage des Löwen: Wenn die Löwin das Junge gebiert, bringt sie es tot zur Welt; und sie bewahrt das Junge, bis am dritten Tage der Vater kommt, ihm ins Gesicht bläst und es aufweckt. So weckte auch unser Gott, der Allherrscher, der Vater aller Dinge, am dritten Tage seinen erstgeborenen Sohn, den vor aller Schöpfung (Gezeugten), unsern Herrn Jesus Christus, von den Toten auf⁴³.“

Die beiden hier erwähnten ‚Naturanlagen‘ des Löwen beruhen auf sehr alter Beobachtung und werden schon in antiken Naturbüchern überliefert⁴⁴. Unser Fabelbuch aber will zeigen, wie diese von den Alten geglaubten Dinge „aus dem sinnhaft Wahrnehmbaren ins Pneumatische zu übertragen sind, und wie von den Eigenschaften der Tiere her der Physiologus die Oikonomia unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus, die er im Fleische vollzog, durchscheinen läßt und aufzeigt“⁴⁵. Da werden nun die beiden für unsern Zusammenhang beachtlichen Natureigenheiten des Löwen transparent für das sieghaft Göttliche am Erlöser und seiner Heilstat.

Die Erweckung des ‚totgeborenen‘ – oder in einem todähnlichen Schlaf befangenen – Löwenjungen geschieht nach dem Physiologus durch den Anhauch des Vaters am dritten Tage; nach anderen Handschriften erweckt er es durch sein mächtiges Gebrüll. Auf einem Glasgemälde der Kathedrale von Bourges ist diese Erweckung des jungen Löwen durch den alten dargestellt. Bisweilen sieht man auf mittelalterlichen Gestaltungen der Szene Rosenblätter aus dem Rachen des Löwenvaters hervorquellen – ein zartes Bild des Lebenshauches, mit dem der göttliche Vaterlöwe seinen Junglevu nach dem Todesschlaf dreier Tage erweckt.

Origenes hat im Anschluß an den Physiologus jene ‚zweite Natur-

anlage‘ des Löwen österlich gedeutet: als Bild der in der Auferstehung durchbrechenden Gottesmacht Christi, des vom Vater erweckten jungen Löwen. „Wer wird ihn erwecken?“ heißt es fragend im Jakobssegen. Origenes antwortet: „Der Physiologus schreibt vom jungen Löwen, daß er, eben geboren, drei Tage und Nächte schläft; dann aber, wenn vom Schnauben und Brüllen des Löwenvaters gleichsam der Boden der Lagerstatt dröhnt und bebt, weckt dieser das schlafende Junge auf . . . Es ist klar: Das ‚Liegen‘ und ‚Schlafen‘ ist vom Todesleiden Christi gesagt. Aber sehen wir zu, inwiefern er wie ein Löwe und Löwenjunges schläft. Vom Schlaf des Junglevu sagten wir schon, daß er sehr wohl als Bild Christi passe, der drei Tage und Nächte im Schoß der Erde seinen Todesschlaf erfüllte. ‚Wie ein Löwe aber‘, das ist wohl so zu verstehen: Der Tod Christi war die Niederwerfung der Dämonen und sein Triumph über sie. Denn die ganze Beute, die jener Widersacher-Löwe an sich gerissen, nachdem er den Menschen gestürzt und ausgeraubt hatte, hat dieser Löwe ihm entrissen. Und dann kehrte er aus der Unterwelt zurück, stieg zur Höhe hinauf und führte seine Gefangenschaft mit. So also war er auch im Todesschlaf der alles besiegende, niederwerfende und vernichtende Löwe, der die Todesherrschaft innehatte; und wie ein Junglevu wurde er am dritten Tage auferweckt. ‚Wer wird ihn erwecken?‘ Das Wort bedeutet ganz richtig eine Frage des Propheten nach der Person, die Christus auferwecken wird. Denn der Apostel sagt, daß *Gott*, der ‚ihn von den Toten auferweckte, auch eure sterblichen Leiber auferwecken wird, wegen des in euch wohnenden Pneumas‘. Und wiederum sagt Christus im Evangelium: ‚Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen baue ich ihn wieder auf.‘ Dies aber sagte er vom Tempel seines Leibes (Jo 2, 19. 21). Weil also *er selbst* von sich sagt, er werde seinen Tempel aufbauen, und es andererseits heißt, *Gott* (der Vater) habe ihn auferweckt, sagt der Prophet mit Recht, wie außer sich vor Staunen über solche Einheit und Ungeschiedenheit von Vater und Sohn: ‚Wer wird ihn erwecken?‘⁴⁶“

Der lebenhauchende und brüllende Löwe, der vom Todesschlaf erweckt, ist aber auch Christus selbst. Auf Grund seiner Wesensgleichheit mit dem Vater ist er, wie an sich selbst, so auch an seinen Menschenbrüdern der göttliche Totenerwecker. Konrad von Würzburg hat in seiner Goldenen Schmiede diese erhabene Symbolik angewandt: der Todesschrei des am Kreuze sterbenden Heilands weckt

die Toten auf, so wie das Schnauben oder Brüllen des Löwen den jungen Leu⁴⁷. Auch in einer Hymne des Faulbert von Chartres begegnet das Bild; der brüllende Löwe ist der Osterchristus, der Macht hat über den Tod:

*Christus, invictus leo,
dum voce viva personat,
a morte functos excitat.*⁴⁸

Christus, der unbesiegte Leu —
sein Brüllen dröhnt, des Lebens voll,
und weckt vom Tod die Toten auf.

Ephräm der Syrer hat das gleiche Bild einmal im Anschluß an die Auferweckung des Lazarus ausgemalt: „Der Erlöser stand am Grabe, und die düstere Totenstadt zitterte . . . Der Ruf der Auferweckung trat zermalmend auf sie, und ihre Mauern schlugen aneinander. Der junge Leu brüllte in der Unterwelt, und Schrecken befahl den Tod . . . Er hörte den neuen Ruf des Lebens laut an seiner Pforte schallen und eilte, die Ketten abzureißen, um die Gefesselten freizulassen . . . Der junge Löwe von Juda brüllte im Walde voll der Begrabenen, und seine Stimme drang in die Herde der Toten. Er nahm einen und führte ihn heraus, wie es ihm gefiel. Auf den Ruf erstand der Tote, und nicht mehr fesselten ihn die Bande der Unterwelt. Der Odem des Lebens hatte geweht und richtete ihn zum Gehen auf . . . Der Windhauch der Auferstehung führte ihn aus der Mitte aller Hingeschiedenen hinweg⁴⁹.“

Diese Übertragung des Bildes vom Vater auf den Sohn bezeugt einerseits die gleichwesentliche Gottesmacht beider und ihr gemeinsames Wirken im Heilswerk, andererseits aber auch die pneumatische ‚Vaterschaft‘ Christi seinen Erlösten gegenüber. Ist er doch der vom Alten Bund erwartete ‚Vater des kommenden Aions‘ (Is 9,-6) oder ‚Vater auf ewig‘, den die aus seinem Tode Gezeugten in den frühen christlichen Jahrhunderten und noch bis ins hohe Mittelalter hinein so gern beim Vaternamen nannten⁵⁰.

Hat uns schon der erste Zug im Naturbild des Löwen nach dem Physiologus den in Christus und seiner Heilstat durchbrechenden Gottesglanz gezeigt, so gilt ein Gleiches von der zweiten ‚Natur-eigenart‘: vom *Schlaf des Löwen mit offenen Augen*. Gregor der

Große knüpft an jene alte Vorstellung an, wenn er sagt: „Wie ein Löwe ist Christus auferstanden durch die Macht seiner Gotteskraft. Vom Löwen wird erzählt, er schlafe mit offenen Augen. So auch unser Erlöser: In seinem Tode litt er es, seiner menschlichen Natur nach zu entschlafen; aber seiner Gottnatur nach ist er unsterblich und wach geblieben⁵¹.“

Gregor ist mit diesem Wort einer aus vielen Zeugen einer symbolischen Naturbegegnung, die alles Geschaffene als Gleichnis erlebt. In einem scheinbar geringfügigen Naturzusammenhang entdeckt der frühchristliche Mensch die Spiegelung wunderbarer theologischer Wirklichkeiten. Die ganze Schöpfung ist wie ein See durchsichtigen Wassers, und der gläubige Blick entdeckt auf dem Grund die Wunder göttlicher Heilsgedanken. Unser materialistisch und vordergründig gewordenen Denken muß erst mühsam wieder Zugang gewinnen zur hintergründigen Sehweise unserer Glaubens- ahnen, muß aufhören lernen, wie sie nach dem Sinn fragen, der sich jenseits des Konkret-Erfahrbaren und Nutzbaren im Schoß der Dinge birgt. „Warum hält der Löwe im Schlaf die Augen offen?“ fragt Eulogius von Alexandrien. Und der scheinbar so naiven Frage wird die Antwort, die den staunenden ‚Kleinen‘ enthüllt, was den überklugen ‚Großen‘ verhüllt bleibt: Der Löwe hält im Schlaf die Augen offen, „damit er dadurch das *Christusmysterium* vorbilde, wie die Schrift sagt: Er ließ sich nieder und schlief wie ein Löwe. Wie nämlich der Löwe auch im Schlaf die Nahenden erschreckt und in die Flucht jagt, indem er die Augen offenhält und so den Anschein erweckt, als ob er in Wahrheit sehe, so auch unser Herr Jesus Christus, da er am Kreuze als Mensch ein wenig (im Tode) schlief, als Gott aber die Augen der Gottheit offenhält. So erschreckt er die Reihen der Dämonen, da er die Augen im Todesschlaf offen hat⁵².“

Man wird durch dieses Löwengleichnis und die deutenden Väter- worte an alte Kreuzbilder, zumal jene nach dem Vorbild des Rabu- las-Codex, erinnert, die den Herrn am Kreuz zwar als Getöteten darstellen — das zeigt die Seitenwunde —, aber doch mit den offenen Augen eines Lebenden. Für die Künstler der christlichen Frühzeit war solch ein Kreuzigungsbild kein Widerspruch; es ist anzuschauen wie das bildgewordene klassische Wort des römischen Kreuzhymnus: *Regnavit a ligno Deus* — „Vom Holze herrscht als König Gott“. Der Glaube sieht noch in der Schmach tiefster Erniedrigung die im Men-

schief Jesus durchscheinende Gottheit — der Künstler hat sie kenntlich gemacht durch die offenen Augen des Gekreuzigten. So gelang es ihm, den Tod Christi darzustellen als das, was er im Plan Gottes ist: der Tod nicht eines bloßen Menschen, sondern des einen Menschen, der Gott ist; der seinen Tod ebenso wie die Auferstehung gesetzt hat aus der souveränen Freiheit seiner Gottesmacht; der also diesen Tod erleidend vollbrachte als das Tod und Hölle besiegende, in Auferstehung und Verklärung gipfelnde Werk der Weltbefreiung.

Das ist die strahlende Osterbotschaft des Löwen. Sein Schlaf mit offenen Augen will dartun, daß der Gottmensch als ‚mystischer Löwe‘ Todesschlaf und Gotteswachheit in sich zu vereinen vermag. Wir sahen ja, wie unsere Glaubensväter überzeugt waren, Gott habe darum in den König der Tiere jene geheimnisvolle Anlage hineingeschaffen, damit er das Wunder des Erlösungswerkes und das für den Menschenverstand undurchdringliche Mysterium der hypostatischen Union in einem einfältigen Gleichnisbilde schaubar mache: die unzertrennliche Wesenseinheit des Logos mit der Menschenatur bis in den schimpflichen Tod hinein, und durch den Tod hindurch bis in die Glorie der Verklärung. Der Schlaf des mystischen Löwen ist sein Tod am Holze; aber der als Mensch Entschlafene ist zugleich der immer Hellwache — und dies kraft seiner Gottnatur, die über den Satan und seine menschlichen Handlanger gerade im scheinbaren Untergang triumphierte. Der Logos hat den ihm hypostatisch geeinten Menschen wirklich in den Tod gegeben, doch ohne sich von ihm zu trennen; und nur darum vermochte der Gekreuzigte und Begrabene sich, wie die Väter uns sagten, aus des Vaters und der eigenen Gotteskraft als Verklärter aus dem Todesschlaf zu erwecken. Kurz und klar wird diese gewaltige Theologie umschrieben im Physiologus nach der Version des Klerikers Guillaume: „Wie der Löwe mit offenen Augen schläft, so starb Christus seiner menschlichen Natur nach am Kreuz, während seine Gottheit vom Tode nicht berührt wurde⁵⁸.“ Für die mit altem Symboldenken vertraute Welt der Antike und der ersten christlichen Jahrhunderte war das offene Auge noch ein so geläufiges Zeichen göttlichen Seins, daß es ohne weiteres verstanden wurde. Kannte doch schon das vorchristliche Heidentum das Nichtschlafen, die *a-hypnia*, als ein göttliches Verhalten und das wache Auge als Zeichen der Gottheit. Das wußte der Philosoph so gut wie das einfache Volk. Griechische wie römische Kunstwerke zeigen das Auge der Götter immer offen, sie schlafen

nicht und blinzeln nicht⁵⁴. Auch der Buddhismus bezeichnet die Gottheit mit einem Attribut, das sie als nie schlafend, „nicht die Augen schließend“ rühmt⁵⁵. Der Christ Justinus Martyr führt also älteste Tradition auf höherer Ebene weiter, wenn auch er den „schlaflosen Gott“ verkündet⁵⁶, wie das schon der Psalmist tat mit eben jenem Wort, das der Physiologus in sein zweites Löwengleichnis einflucht als Zeugnis für die Gottheit Christi (Ps 120, 4). Auch Hippolyt spricht davon, wie die Schöpfung voll Entsetzen den am Kreuz die Augen schließen sah, der doch als Gott „eine über den Schlaf erhabene Natur hat“⁵⁷. Noch spät im Mittelalter lebt die alte Überlieferung fort in einem Tierbuch unbekanntem Verfassers, das sagt: „Es schlief das Fleisch Christi, als es am Kreuze starb, seine Gottheit aber wachte⁵⁸.“ Hören wir noch die Hexameter eines alten Evangeliiars aus dem 11. Jahrhundert:

*Convenit omnimodis Christo natura leonis:
non oculos claudit cum membris somnia tradit.*⁵⁹

Wahrlich dem Christus gemäß erweist sich das Wesen des Löwen:

Ob auch im Leibe entschlafend, schließet der Gott nie die Augen.

Man muß ihn einmal gesehen haben, diesen mystischen Löwen, wie er hervortritt aus dem „lebensprühenden Bild“⁶⁰ des *Codex aureus* aus der Schule von Corbie-Reims (9. Jh.), den heute die Bayerische Staatsbibliothek in München bewahrt. Umgeben von den vier Keruben seines Evangeliums, steht er auf der Titelseite des Matthäusevangeliums in der vollen Majestät des transparenten Naturbildes und kehrt dem Beschauer frontal den feurigen Sonnenglanz der großen wachen Lichtaugen zu. Kreisförmig umringt ein Schriftband das Bild des *Christus Leo*, als Aufschrift trägt es das Verspaar:

*Hic leo surgendo portas confregit averni
Qui numquam dormit nusquam dormitat in aevum.*⁶¹

Dieser, als Löwe erstehend, zerschellte die Pforten der Hölle, Er, der niemals entschläft, der ewiglich nirgendwo schlummert.

So wird das Löwengleichnis des Physiologus zu einem österlichen Heilsbild; es zeigt den bis zum Kreuztod Erniedrigten als den Gottkönig und Glorienkönig, als welchen er sich in der Auferstehung erweist, als den immer wachen *Sol invictus* voll der göttlichen Lichtherrlichkeit, die sich zwar bis zum *Consummatum est* und zur Grablegung im Menschen Jesus verbarg, nach der glorreichen Erweckung aber sieghaft hervorbrach aus dem verklärten-adamitischen ‚Sündenfleisch‘. Der Löwe spiegelt in seinen antik geschauten ‚Naturanlagen‘ das hinreißend-unbegreifliche Paradoxon im Wesen des Gekreuzigt-Auferstandenen selbst wie auch im Geschehen am Kreuz⁶².

Wenn Christus der mystische Löwe ist, so sind aber auch die Glieder seines pneumatischen Leibes, die durch Taufe und Eucharistie ihm Gleichgestalteten, mit und in ihm *mystische Löwen* geworden. Waren davon nicht ein Vorspiel die Löwen-Mysten des Mithras? Und jene Frühzeitmenschen, die sich, aus einem Tiermaul hervorkommend, als Wiedergeborene und Gottgeinte darstellten, – spielten nicht auch sie eine Vorahnung dessen, was in der christlichen Initiation am Menschen geschieht? Paulin von Nola hat ja gezeigt, wie die Erlösten aus dem Christus-Löwen hervorgehen als Wiedergeborene, deren Schuld und altes Leben er im Rachen seines Todes verschlungen hat. Und von andern Vätern hörten wir, wie der Auferstandene als ‚Vater‘ des neuen Geschlechtes seine ‚Kinder‘ gleich Löwenjungen mit seinem Lebenshauch und der Kraft seiner Osterstimme aus dem Todesschlaf ihres Unerlöstseins erweckt. Origenes führt die Konsequenz dieser Angleichung an den *Christus Leo* in einer herrlichen Auslegung weiter. Anlaß dazu ist ihm das Gesicht aus Balaams zweitem Segensspruch im Buche Numeri (23, 24):

Siehe – ein Volk!

Wie eine Löwin springt es auf,
wie ein Löwe reckt sich's empor.

Streckt sich nicht eher hin,
bis-es verzehrte den Raub,

bis es das Blut der Verwundeten trank.

Origenes fragt nach diesem gepriesenen Volk, und er findet es in der Ekklesia des Neuen Bundes. „Das Christenvolk, das Volk der Gläubigen... folgt dem nach, der sagt: ‚Wenn ihr mein Fleisch

nicht eßt und mein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch; denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank.‘ Und wahrlich ist er, der dies sagte, für die Menschen verwundet worden; denn um unserer Sünden willen ward er verwundet, wie Isaias sagt. Das Blut Christi trinken wir aber nicht nur im Mysterienkult, sondern auch, wenn wir seine Worte aufnehmen, in denen das Leben west, wie er selber sagt: ‚Die Worte, die ich gesprochen habe, sind Pneuma und Leben.‘ Er also ist der Verwundete, dessen Blut wir trinken... Aber verwundet sind auch jene, die uns sein Wort verkünden; und wenn wir ihre, seiner Gesandten, Worte lesen und das Leben aus ihnen schöpfen, trinken wir der Verwundeten Blut... Damit du aber klar erkennst, dies stehe geschrieben von *unserm Volk*, das in den Mysterien Christo verbunden wird, höre, was Moses an anderer Stelle sagt: ‚Butter der Kühe und Schafsmilch samt dem Fett von Lämmern und Widern, von Jungstieren und Böcken werden sie essen mit Weizenmark, und Wein werden sie trinken, das Blut der Traube‘ (Dt 32, 14). Das Blut aber, hier Traubenblut genannt, ist jener Traube Blut, die am Weinstock wächst, an jenem, von dem der Heiland sagt: ‚Ich bin der wahre Weinstock.‘ Die Jünger sind die Reben. Der Vater ist der Winzer, der sie reinigt, damit sie reiche Frucht bringen. Das wahre Israel also bist du, der du Blut zu trinken vermagst, der du das Fleisch des Gottlogos essen und das Blut des Gottlogos trinken kannst, der du das Blut jener Traube, die aus dem wahren Weinstock und dessen Reben ist, ... zu schöpfen verstehst⁶³.“

An diesem Punkt patristischer Exegese zeigt es sich wieder einmal, welch erhabene Wirklichkeiten dem symboloffenen Blick greifbar werden selbst in scheinbar so grausigen Vorgängen wie dem Fleischfressen und Bluttrinken des Löwen. Das drastische Naturphänomen wird zum Gleichnis des sakramentalen Gottessens wie auch des leidenschaftlichen pneumatischen Verlangens der Erlösten nach Christi Fleisch und Blut. Gibt doch dieses feurige Begehren Antwort jenem des Herrn selber, der ihm am Abend des letzten Mahles auf der Schwelle seines Todesweges Ausdruck gab in seinem Wort: *Desiderio desideravi* – „Verlangend hat es mich danach verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide.“ Und so sieht denn auch Johannes Chrysostomus die Gläubigen gleich feurigen Löwen, die Gottes Fleisch verzehrt und sein Blut geschlürft haben, vom Tisch des Herrn kommen: Um seine große und zu innigster

Vereinigung drängende Liebe zu uns zu zeigen, „gab Christus sich den nach ihm Verlangenden nicht bloß zu schauen, sondern auch zu berühren, zu essen, die Zähne in sein Fleisch zu schlagen, mit ihm zusammenschmelzen und so den Liebesdrang zu erfüllen. So wollen wir denn wie feuerschnaubende Löwen von jenem Tische kommen, dem Teufel furchtbar geworden und überlegend, wer unser Haupt ist und welche Liebe er uns zeigte⁶⁴.“ Wie kühn solche Sprache sich anpaßt dem für ungläubige Ohren so anstößigen drastischen Realismus in der Rede Jesu bei Johannes 6! Der Evangelist gibt das aramäische Wort des Herrn über das Essen seines Fleisches mit *trógein* – ‚kauen‘ – wieder; Johannes Chrysostomus führt es weiter aus im Bild der mystischen Löwen, die ihre Zähne in das Fleisch des Gottmenschen schlagen. Wie sich hier Origenes und Chrysostomus, der Alexandriner und der Antiochener, treffen im Symbolverständnis der Schrift! Wenn man Väterworte wie die ihren gehört hat, versteht man besser die Sprache auch jener altchristlichen Bilder, die den Löwen beim Weinstock zeigen oder in Verbindung mit Rebe und Traube. Gesättigt mit Christi Fleisch und Blut, ist das neue Volk der Christenheit jenes triumphierende Löwengeschlecht, von dem Balaam in der Entrückung weissagte. Der Gottlöwe gibt auch seinen mystischen Löwenbrüdern das sieghaft Ungestüme, „freudig und frohlockend zum Vollkommenen Hinstürmende“ seines in ihnen glühenden Gottesblutes, in dessen Kraft sie den Satan niedertreten⁶⁵.

Den *Satan!* Es ist nach allem Gesagten nicht mehr überraschend, daß in der christlichen Symbolwelt der Löwe auch ihn darstellen kann, den finsternen Widerpart des strahlenden Osterlöwen und seiner Brüder. In unserer empirischen Welt gibt es ja – das gilt für alle Ebenen des Seins – kein Licht ohne Schatten, und es versteht sich, daß ein so gewaltiges Licht wie der Messias auch einen großen Schatten werfen muß. Der Satan ist bekanntlich der ‚Affe Gottes‘, und wie er seit Anbeginn in allem sich Gottgleichheit anmaßt, so gelüstet es ihn auch nach dem Glanz des *Christus Leo*. Die allem Geschaffenen hienieden eigene Ambivalenz läßt auch im Löwensymbol den jähen Umschwung vom Göttlichen zum Dämonischen zu. Und so werden die nämlichen Züge, die im Lichte Christi göttlich Erhabenes darstellen, zur Spiegelung satanischer Verzerrung, wo der Löwe in den Schatten des Widersachers tritt. Schon in der

Offenbarung steht Göttliches und Teuflisches im Löwensymbol hart und unveröhnt nebeneinander. Die Bücher des Alten Bundes sind voll von Sprüchen, die den Tierkönig zum Satansbild oder zum Gleichnis der Bösen machen⁶⁶, und auch im Neuen Testament steht bis in die endzeitlichen Gesichte hinein dem messianischen Löwen das finstere Nachtbild entgegen: „Brüder, seid nüchtern und wachet! Denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge. Stellt euch ihm entgegen, standhaft im Glauben!“ (1 Petr 5, 8 f).

Die römische Kirche hat das Wort in die Komplet aufgenommen und ruft es allabendlich ihren Kindern zu vor dem Einbruch der Nacht, dieses Bildes der metaphysischen Finsternis. Liegt nicht in dem Mahnruf, zu wachen, eine Anspielung auf das immerwache Auge des Christuslöwen, der nicht Schlaf noch Schlummer kennt? Den der Physiologus mit dem Liebeswort des Hohenliedes sagen läßt: „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach“ (Hl 5, 2)? Dieses Wachsein als christliche Grundhaltung in der Welt, wie der Herr es den Jüngern in seinen Parabeln von den klugen Jungfrauen und den treuen Hausknechten und zuletzt noch in der Ölbergangst so eindringlich nahelegte, – prägt es sich nicht den Sinnen des äußeren und inneren Menschen ein, wenn sie die Löwenwächter wirklich ‚sehen‘, die eine symbolfreudige Zeit in unzähligen Skulpturen an unseren Domen und Kirchen geschaffen hat? Vielleicht nicht ohne Wissen und Vorsatz *auch* geschaffen hat, um dadurch dem Christenvolk im steinernen Bilde das gleiche in die Seele zu rufen, wozu der Apostel im Worte mahnt. Unter Säulen und Gebälk und Brunnen dräuen sie, Löwenköpfe, die ihre Rachen aufsperrten oder gar Menschenköpfe, Menschenleiber umkrallen oder zwischen den Zähnen halten. Wir haben gehört, welch großartige Symbolik solchen Szenen innewohnen kann als Kündern von Leben und Wiedergeburt, neuer Geburt aus dem Tode des Herrn. Aber je nach den Umständen wollen sie doch auch das Schreckensbild dessen hinstellen, vor dem der Mensch sich allzeit in wachsamer Furcht zu hüten hat, mit dem er nicht paktieren, dem er nicht Raum geben darf ohne Gefahr ewigen Verderbens.

Mehr noch: Diese aufgesperrten Löwenrachen an den Kirch-türen – zumal aus romanischer Zeit, wo man noch nicht von Spielerei mit leergewordenen Sinnbildern reden kann –, wollen sie dem Eintretenden nicht auch bewußt machen, was der Schritt über die

Schwelle des Gotteshauses bedeutet? Das Tor ist ja hier Grenze und Scheide zwischen zwei Welten, dem heiligen und dem unheiligen Raum, dem Bereich des Guten und des Bösen, des Lichtes und der Dunkelheit, Gottes und Satans. Draußen der ‚Fürst dieser Welt‘ und das Reich seiner Macht! Und wehe denen, die es mit ihm halten, die sich nicht ehrlich und konsequent von ihm abkehren, wenn sie eintreten in das Haus des heiligen Gottes! Aber auch die Kinder des Lichts sollen eintreten mit Zittern; geht es doch im Hause der Mysterien, wo die Ekklesia ihre Liturgie feiert und das Erlösungsoffer wiederhinstellt, um nichts Geringeres als um den täglichen, stündlichen Austrag des Kampfes zwischen Christus und Satan, in den die gläubige Gemeinschaft und jeder einzelne aktiv mithineingezogen wird. Man erinnere sich der Worte, mit denen etwa Kyrill von Jerusalem in seinen Taufkatechesen diesen unsichtbaren Kampf drastisch schildert⁶⁷.

Schließlich mag bei solchen steingewordenen Ungeheuern auch ein Rest alten heidnischen Brauches mitgespielt haben, den Dämon durch das Entgegenhalten seiner eigenen Fratze vom Heiligtum abzuschrecken. Oder ihn in die Flucht zu jagen durch das Bild, in dem er selber wiederum entsetzt seinen göttlichen Feind und Besieger erkennen mag, den Löwen aus Juda, der ihn im Heiligtum immer neu in seinem Ostersieg zermalmt. Wie reich und geladen ist die Sprache solcher Bilder im stumm-beredten Stein! Das ganze Heilsdrama mit allem Dunkel und Licht der Osternacht ist aus ihnen abzulesen – für Augen, die sehen.

So ist der Löwe in seiner Natur ein Spiegel, der sowohl das *lumen Christi* widerstrahlen als auch sich füllen kann mit der Finsternis des Höllenfürsten und seiner endzeitlichen Inkarnation: des Antichrist⁶⁸. Wie der Löwe in seiner Kraft und Kühnheit Christus darstellt, so in seiner Wildheit den ‚Gott dieses Aions‘, der die lichte Königssymbolik des Sonnentieres ins Düstere und Dämonische verkehrt. Wir sahen es schon: die in der Natursymbolik des Löwen liegende Spannung zwischen dem Uranisch-Solaren und dem Chthonischen läßt diese Polarität seiner Heilsbotschaft von alters her zu. Das Reich des Dunkellöwen ist die ihm verfallene Welt und Menschheit, deren Machthaber als wilde Raubtiere die Kirche Christi verfolgen⁶⁹. Beide – Christus und Satan – sind ‚Löwe‘, so unterstreicht Augustinus einmal kräftig diese paradoxe Spannung in unserem Symbol. „Was ist voneinander so gegensätzlich geschieden wie Christus

und der Teufel? Und doch wird sowohl Christus Löwe genannt als auch der Satan (Offb 5, 5; 1 Petr 5, 8) . . . Löwe ist der eine wie der andere; der eine wegen seiner Kraft, der andere wegen seiner Wildheit; der eine Löwe zum Sieg, der andere Löwe-zum Verderben⁷⁰.“ Wie der göttliche Leu im Reich des Lichtes herrscht, so hat der satanische Macht im Reich der Finsternis; im Verborgenen schleicht er umher und lauert dem Menschen auf, um ihn zu Fall zu bringen⁷¹. Nur in der Nacht geht er auf Raub aus; und darum hat auch unser Herr Jesus Christus vor seinem ‚Sonnenuntergang‘, das heißt vor seinem Leiden und Sterben, die Jünger eindringlich zur Wachsamkeit gegenüber dem Höllenlöwen ermahnt⁷². In der Passionszeit legt uns die Kirche im Vesper-Responsorium wie auch im Introitus und Traktus des Palmsonntags das inständige Flehwort aus dem 21. Psalm in den Mund, in dem der Gottmensch Christus im Kreuzeskampf zum Vater aufschreit aus dem Schlund des Todes und der Hölle: „Aus dem Rachen des Löwen reiße mich heraus, Herr!“

Dann aber Welch ein Umschwung in der Liturgie der Osterfestzeit! Nun tönt es durch die Lieder der jubelnden Kirche: „Gesiegt hat der Löwe aus Juda, der Davidssproß, alleluja⁷³!“ Der Höllenlöwe hat beim ‚Sonnenuntergang‘ Christi seinen Besieger gefunden im göttlichen Junglau, im wahren *Sol invictus*, dem allein unüberwindlich Starken, der mit dem Herrscherstab seines Kreuzes über Löwen und Drachen schreitet und sie zermalmt⁷⁴. Den Satanslöwen überwältigte der pneumatische David⁷⁵, der echte Daniel⁷⁶, das wehrlos verblutende Lamm. Hat doch Gott das *Lamm*, dieses Zeichen der Torheit und Schwachheit, erwählt, um zu offenbaren, wie er das Starke, Weise und Rühmliche dieser Welt zunichte macht: „Darob knirschte die Welt, der (höllische) Löwe bäumte sich auf wider das Lamm; aber das Lamm ward stärker erfunden als der Löwe. Der Löwe wurde besiegt durch sein Wüten, es siegte das Lamm durch sein Dulden⁷⁷.“ Angesichts dieses unerhörten Schauspiels ruft Ambrosius in staunender Bewunderung aus: „Als die Zeit des Erbarmens für Gott gekommen war, kam das Lamm. Was für ein Lamm ist dieses, vor dem die Wölfe sich fürchten? Was für ein Lamm ist dies, das getötet den Löwen tötet? Löwe wird auch der Teufel genannt, ein Löwe, der umhergeht und brüllt und sucht, wen er verschlinge. Durch das Blut des Lammes wurde der Löwe besiegt. Seht, das sind die Schauspiele der Christen⁷⁸!“ Ein Wort, das die römischen Amphitheater auftauchen läßt, ihre grausamen

Tierspiele und Kämpfe verzweifelter Opfer mit menschenfressenden Löwen, diese Orgien der Hölle! Das Blut des Gotteslammes — und das ihm geinte Blut seiner gemarterten Brüder und Glieder — hat diesem satanischen Schauspiel das verborgene christliche gegenübergestellt. Das rinnende Blut des Lammes besiegt den reißenden Löwen. Das sind die himmlischen ‚Zirkusspiele‘ der Christen!

Als äffischer Widerpart Christi übt auch der satanische Löwe eine fanatische Wachsamkeit — sie ist ein Wachen zum Rauben, nicht zum Retten. Er gibt sich den Anschein von Macht, aber seine Potenz ist zutiefst Ohnmacht, wenn auch „unter dem Bilde der Kraft“⁷⁹. Er flieht das Feuer des Pneumas und die brennende Lampe des Glaubens, er, der feuerspeiende Unterweltdämon, der Löwe des Höllenfeuers⁸⁰. Er scheut das Kreuz auf der Stirn der Christen, mit dem er einst durchbohrt wurde⁸¹; er wird entwaffnet durch die Macht des Gebetes⁸², wie das schön zum Ausdruck kommt in den Danielsszenen der frühchristlichen Kunst und in manchem Responsorium der Liturgie⁸³.

Dieses die Weltzeit ausfüllende Widerspiel von Christus und Satan stand bereits vor Gottes Auge, als er den Löwen schuf, den künftigen Träger der wunderbar paradoxen Osterbotschaft. Kyrill von Jerusalem sagt einmal das nachdenkliche Wort: „Ein Gebot Gottes war es, das er so aussprach: ‚Es bringe die Erde wildes Geklüppel hervor und Vieh und Kriechtiere jeglicher Art. Die verschiedensten Tierwesen gingen aus der einen Erde hervor durch das eine Gebot: das sehr sanfte Lamm ebenso wie der fleischfressende Löwe⁸⁴.“ Auch er also, ebenso wie das sanfte Lamm, ist ein gutes Geschöpf des guten göttlichen Schöpfungsbefehls, eine aus der Fülle der wohlgelungenen Kreaturen, die Jahwes Auge in der Ruhe des siebenten Tages als ‚sehr gut‘ erfand. Das Pleroma Christi und seiner Heilstat, das der *Creator mundi* in seiner Kreatur vorausspiegeln wollte, ist eben unendlich, und es bedarf darum der bunten Vielfalt und sogar Gegensätzlichkeit der Geschöpfe, um einen Widerschein jener Unerschöpflichkeit Christi in ihrer spannungsreichen Fülle aufleuchten zu lassen. Es bedarf des sehr sanften Lammes wie des fleischfressenden Löwen — das dürfte unsere kleine Übersicht bereits einsichtig gemacht haben⁸⁵.

Das ganze im Christusgeschehen aufleuchtende Paradoxon von Gotteskraft und menschlicher Schwachheit, gekennzeichnet durch das antithetische Symbolpaar Löwe und Lamm, erscheint in der

Apokalypse gerade da in seiner stärksten Ballung, wo der Welt-erlöser als siegreicher Judalöwe und geschlachtetes Lamm zugleich verherrlicht wird (Offb 5, 5 f). Wir haben es schon angedeutet: in der Szene der Siegelöffnung an der Buchrolle des Heilsplanes prallen die Gegensätze hart aufeinander, oder vielmehr: sie werden zu unfäßlicher Einheit in Christus selbst. Der Löwe aus Juda wird als Einziger würdig und fähig erfunden, die Siegel zu lösen und das Buch zu öffnen. Und dann wird sogleich derselbe Löwe dargestellt als das getötete Gotteslamm, das tut, was nur dem Löwen gebührt: es löst die Siegel und öffnet das Buch des Weltgeheimnisses. Der Judalöwe ist das geschlachtete Lamm, wie Augustinus einmal sagt: „Er selber wurde Löwe genannt, er selber wurde als Lamm getötet. Löwe wegen seiner Kraft, Lamm wegen seiner Unschuld. Löwe, weil unbesiegt, Lamm, weil voll der Sanftmut! . . . Wer geriete nicht zwischen die Zähne dieses Löwen (Satan), hätte nicht gesiegt der Löwe aus Judas Stamm? Wider den Löwen der Löwe, wider den Wolf das Lamm⁸⁶!“

Bis zur Parusie bleibt das Weltgeschehen beherrscht von dieser Urfehde: *Wider den Löwen der Löwe!* Noch in der Apokalypse werden dem Seher beide gezeigt: der göttliche Judalöwe und die Satansbestie mit Maul und Rachen des Löwen (Offb 5, 5 und 13, 2). Man muß dieses ganze gewaltige Ringen vor Augen haben, wenn man hineinhorcht in die oft so rätselvolle Sprache der Löwenbilder alter christlicher Meister. Man muß bedenken, daß gerade im Heiligtum, im Kult der Ekklesia jener dramatische Heilskampf täglich ausgetragen wird bis ans Ende der Zeit und daß darum im plastischen Schmuck der Portale die polaren Motive dieses Agons anklängen: Schuld und Gnade, Tod und Gericht, Himmel und Hölle, Christus und Satan. Zum Verständnis eines nicht eindeutigen Motivs mag im Einzelfall die Himmelsrichtung ein wichtiger Faktor sein: Wird doch der Westen gern mit dem Dunklen und Dämonischen in Verbindung gebracht, mit Schuld, Weltuntergang und Gericht, während der Osten die mystische Region des Segens, der Erlösung, Gnade und Auferstehung ist.

Wider den Löwen der Löwe! Hat man dieses umfassende Thema christlicher Löwensymbolik vor Augen, dann wird man tiefer die Botschaft der stummen steinernen Bilder verstehen, wird begreifen, daß sie sowohl Warnung sein wollen vor dem Höllenleu, der brüllend durch die Nacht der Weltzeit geht, als auch Frohbotschaft

von „*unserem Löwen*“, der in den Mysterien der Kirche immer neu seinen Ostersieg erringt. Zeno von Verona sagt von ihm das schöne Wort: „Unser Löwe aber ist, wie die Genesis bezeugt, ein junger Löwe – soeben feiern wir seine heiligen Mysterien. Er hat sich niedergelegt und ist entschlafen, um den Tod zu besiegen; und er ist aufgewacht, um uns als Gabe seiner Auferstehung die Unsterblichkeit zu bringen⁸⁷.“ Mit den immer wachen Augen steht der Todbesieger als Hüter an so manchem Tor unserer alten Dome, um aufs höchste zu erfüllen, was unsere Ahnen von den heiligen Löwenwächtern erhofften, die sie an die Throne der Gottheit und der Könige stellten. Gereinigt von der Idolatrie, wurde das monumentale Bild von Christus in Besitz genommen, damit er selbst darin geschaut werde, wie es das Distichon einer alten Inschrift bezeugt:

*Est leo, sed custos, oculis qui dormit apertis:
Templorum idcirco ponitur ante fores.*⁸⁸

Löwe ist er, der Wächter – er schläft mit geöffneten Augen:
Drum an des Heiligtums Tor weist man ihm gerne den Platz.

Noch eines dürfte im Laufe dieser Besinnung einsichtig geworden sein: der Sinn des Löwenbildes in jenem Tetramorph der vier lebenden Wesen, die so oft auf mittelalterlichen Darstellungen die *Maiestas Domini* tragen. An dieser Stelle vollendet der Löwe den uralten Dienst, den er einst im altorientalischen Weltbild als Welteckenwächter – einer der vier „kosmischen Hierarchen“⁸⁹ – begann. Wie dort die Himmelsfeste als den Thron der Gottheit, so trägt der Löwe hier – im Bunde mit den drei anderen kerubischen Wesen – den thronenden Kyrios Christus, Thronwächter und Repräsentant seines einen, viergestaltigen Evangeliums⁹⁰. Auch dieses archetypische Motiv, das im Alten Bunde in der großen Berufungsvision des Ezechiel erscheint, wird in der Apokalypse noch einmal großartig bestätigt. Hier ist der Löwe der Erstgenannte unter den vier Wesen, die den Thron des Lammes umstehen und diesem als Vertreter der ganzen Schöpfung unaufhörlichen Lobgesang darbringen (Offb 4, 7 ff). Nach allem, was der Löwe uns als Christus-symbol verkündet hat, ist es nicht schwer, ihn zu begreifen als Herold der königlichen Gottnatur im menschgewordenen und bis

in den Kreuztod erniedrigten Logos. So versteht man, daß der erste Kirchenvater, der die Symbolik der vier Kerube den Evangelisten zuweist, der heilige Irenäus, den Löwen mit Johannes und dem ‚vierten‘ Evangelium verbindet, weil Johannes am klarsten das Göttliche in Christus schaut. „Das erste Tier‘, heißt es, ‚ist ähnlich einem Löwen‘“ (Offb 4, 7), erklärt Irenäus im Anschluß an die Geheime Offenbarung. Der Löwenkerub soll die Tatkraft, Herrschaft und königliche Herrlichkeit des Kyrios Jesus darstellen. „Denn das Evangelium nach Johannes drückt seine fürstliche, kraft- und herrlichkeitserfüllte Zeugung aus dem Vater aus; es sagt ja: ‚Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist.‘ Deshalb ist auch dieses Evangelium voll von freimütigem Vertrauen auf Gott; denn so ist ja auch sein Wesen⁹¹.“ Schön paßt dazu, daß der aus den Schriften des heiligen Ambrosius zusammengetragene Apokalypse-Kommentar den Kyrios bezeichnet als „brüllend durch sein Evangelium“ – *rugiens per Evangelium*⁹², ‚brüllend‘ mit der Stimme seiner Majestät und Gottesherrlichkeit, der Ostersieger! Noch bei Anastasius, dem Mönch vom Sinai, lebt die alte Überlieferung auf, wenn er vom Herrn sagt: „Als Löwe wird er geschaut, weil er zwar die Niederlage erlitt und im Grabe schlief, aber doch die offenen Augen der Gottheit hat . . . Aufspringend (wie ein Löwe) steht er von den Toten auf, und wie ein Adler schwingt er sich in den Himmel empor⁹³.“ Die Vertauschbarkeit von Löwe und Adler als Attribut des Johannes in der Zuordnung der Evangelistensymbole, wie wir sie später wahrnehmen, spricht deutlich für die symbolische Verwandtschaft dieser beiden Tiere auf Grund ihres gemeinsamen Charakters als Licht- und Sonnenbild.

Es ist eine gewaltige Heilsbotschaft, die Gott in den Löwen eingepreßt hat; gerade die stark gegensätzlichen Eigenschaften seiner Natur befähigen ihn ja, uns die ganze Spannweite des Heilsdramas vor Augen zu stellen, für die Augustinus die thematische Formel prägte: Wider den Löwen der Löwe! Wider den satanischen der göttliche, wider den unterweltlichen der himmlische, der sieghafte, der eins ist mit dem getöteten Lamm! „Löwe heißt er, das stärkste der Tiere, weil in Ihm das Schwache Gottes stärker ist als die Menschen. Vor keinem Gegner weicht er furchtsam zurück.

Sagt er doch: „Es kommt der Fürst dieser Welt, aber an mir hat er nichts“⁹⁴“

Und darum ward der Judalöwe allein, der eins ist mit dem Gotteslamm, als würdig erfunden, die Siegel am verschlossenen Buch des ewigen Ratschlusses zu öffnen. In diesem apokalyptischen Ereignis vollendet sich die Löwensymbolik im Raum der Offenbarung; an diesem Bild bleibt auch der Blick haften beim Ausklang unserer Meditation. Und wir erkennen in diesem Bild noch einmal ein tiefes Ja zum Tenor der Löwensymbolik überhaupt. War doch, wie sich gezeigt hat, dieses königliche Tier schon bei den Alten das Lichtwesen, das die höchste Gerechtigkeit der Gottheit offenbarte und ihre verborgenen Gerichte enthüllte. Das erfüllt sich aufs höchste in jenem großen Akt der Siegelöffnung am Weltende. Christus als der siegreiche Judalöwe, der Vollstrecker des Heilsplanes, ist auch dessen allein würdiger Offenbarer vor der ganzen Welt. Er, der den Löwensieg errang als willig hingemordetes Lamm, entschleierte das ewig Verborgene des ganzen Schöpfungs- und Heilsplanes, und er vollzieht damit eine Tat, wie sie ihm gerade als dem Gottlöwen mit den immerwachen, den hellsehenden und alles erhellenden Augen wesensgemäß ist. Er offenbart den versiegelten Ratschluß der Trinität, weil er und wie er ihn durch die Gehorsamstat der Erlösung vollbracht hat in der Niedrigkeit seines Kreuztodes und in der Glorie seiner Auferstehung. „Der Älteste sagt, durch den Löwen, das heißt durch Christus, solle das Buch geöffnet werden... Im Löwen aus dem Stamme Juda wird Christus erkannt, der aus dem Judastamm und dem Davidsgeschlecht geboren ist. Löwe wird er genannt wegen seiner Kraft; hat er doch Satan besiegt und seine Erwählten aus dessen Gewalt herausgerissen. Gesiegt also hat der Löwe aus Juda, die Wurzel Davids; gesiegt hat er über den Teufel, um das Buch und seine sieben Siegel zu öffnen. Denn das Buch hätte nicht geöffnet werden können, wäre nicht zuvor der Satan besiegt worden. Dieser Sieg war die Öffnung des Alten Testaments“⁹⁵“

Ein schwerwiegendes Wort! Der wahre Löwe erfüllt seine uralteste symbolische Funktion als Offenbarer, indem er die Mysterien der Heiligen Schrift eröffnet und alle in ihr geborgene Christusprophetie entschleierte. Das Dunkel aller Verheißung vom Baum des Lebens und des Sündenfalles her wird Licht durch ihn, wird aufgetan in ihm. Er zieht die Hüllen weg vom ewig verborgenen Mysterium, das er selber in gehorsamer Vollstreckung verwirklicht

hat. Sein Sieg in der schmachlichsten Niederlage ist das Wunder, in das die Engel zu schauen gelüftet. Der Sieg des *Christus Leo* öffnet das Weltgeheimnis und alle versiegelten Lebensbrunnen der Schrift; er öffnet dem Glaubensauge den Blick in die Klarheit Gottes, die da leuchtet im Antlitz Christi Jesu.

„Des Adlers Weg am Himmel!“ Salomon, der biblische Weise, nennt ihn eines der vier Schöpfungsgeheimnisse, zu wunderbar für menschliches Begreifen (Spr 30, 18 f). Wie oft, seit es Menschen auf Erden und Adler am Himmel gibt, ist wohl der Blick eines Erdenkindes dem Adlerflug im Äther gefolgt – und ist das Menschenherz bei diesem Anblick still und nachdenklich geworden gleich jenem des Königs der Weisheit! Wie oft auch mag sich beim Anblick des kühnen Adlerweges in den Sterblichen jene Sehnsucht geregt haben, die schon unsere frühesten Ahnen ein Verwandtes spüren ließ zwischen dem Himmelsverlangen der Seele und dem Himmelsflug der gefiederten Wesen! Ja, ein ‚Höhenerlebnis‘ ist der Blick auf den fliegenden Aar, ein Anblick so kostbar wie selten. Auch uns Heutige überfällt dabei noch etwas vom Staunen Salomons, obschon wir das Geheimnis des Vogelfluges ergründet und mit unseren aeronautischen Künsten überflügelt zu haben meinen. Am Himmel, dessen majestätisches Schweigen täglich die dröhnenden Maschinenvögel zerreißen, fliegt in goldener Morgenstille hoch im Gebirge ein Adler. Wer stünde da nicht gebannt vor dem unnachahmlichen Flug des Lebendigen, dem lautlosen Schweben dieser mächtigen Schwingen in all ihrer Kraft und Grazie! Und welches empfängliche Herz spürte da nicht das ur-menschliche Verlangen, diesem schwerelosen Höhenflug zu folgen? Nicht nur in die kosmische Höhe der technisch gemeisterten Weltraum- und Sternensflüge. Nein, in die absolute himmlische Transzendenz, für die der Adlerflug seit je als symbolischer Wegweiser steht. „Wer gibt mir Flügel, daß ich fliege – und ruhe . . .?“

Gerade da, wo der Mensch mit dem quälendsten Rätsel des Lebens ringt, an den Gräbern der Toten, hat sich in alter Zeit wohl oft das Adlerbild wie ein großer Flügel des Trostes über die verzagte Seele gesenkt. Davon zeugen die Adler auf so vielen Gräbern aus ferner Zeit. Noch durch den ‚Säemann‘ unseres Dichters Matthias Claudius dämmert die Schwermut jenes dunkeln Grübelns am Grabe – und wird von gläubiger Hoffnung gelöst im Aufblick zum Adlerweg:

Was weinest du neben dem Grabe
Und hebst die Hände zur Wolke des Todes
Und der Verwesung empor?

Wie Gras auf dem Felde sind Menschen
Dahin, wie Blätter! Nur wenige Tage
Gehn wir verkleidet einher!

Der Adler besucht die Erde,
Doch säumt nicht, schüttelt vom Flügel den Staub und
Kehrt zur Sonne zurück!¹

Zur Sonne! Schon im Rahmen der Löwensymbolik tauchte ein paarmal der Adler auf. Es zeigten sich Berührungspunkte, verwandte Züge in der Symbolik beider, die sie gelegentlich geradezu vertauschbar machen. Eine Wahrnehmung, die auf den ersten Blick etwas Verblüffendes an sich hat: Der Adler, ein Bruderbild des Löwen? Ja gewiß, denn beide sind Licht- und Sonnentiere, beide königliche Tiere mit der uralten Wechselbeziehung zu Sonne und Herrschertum, beide symbolische und heraldische Begleiter der Könige und Kaiser, ja jeder von beiden selber ein König: der eine unter den Tieren der Erde, der andere unter den Vögeln des Himmels². Die alten Völker hatten ein sehr waches Gespür für diese brüderliche Nähe von Löwe und Adler in der Symbolwelt; das zeigen so manche Gebilde früher Kunst, die beide Tiere zu einem einzigen Mischwesen vereinen: einem Adler mit Löwenkopf, wie ihn etwa das Wappen der Stadt Uruk zeigte³, oder einem Löwen mit Adlerkopf und Adlerflügeln – Genien, in denen sich die beiden Tieren innewohnende Symbolgewalt zusammenballt zu einem ausdrucks-mächtigen Bilde numinöser Kraft.

Ist die symbolische Beziehung zur Sonne schon so stark im Naturbilde des Löwen zu spüren, um wieviel mehr im Adler! Der König des Vogelreiches entfaltet ja seinen Glanz hoch oben im sonnentrunkenen Äther. Er ist der *Sonnenvogel*, das Bild des Glutgestirns. Des Adlers Reich ist die Höhe, dort baut er sein Nest auf einsam steilen Felsen; hoch in den Wolken birgt er seinen Raub, so daß die Alten sprichwörtlich vom ‚Adler in den Wolken‘ redeten⁴. Welch ein Bild von Herrlichkeit, der in schwebender Ruhe, mit großen kreuzförmig gebreiteten Fittichen über weißen Gipfeln krei-

¹³ Rech I

sende Aar! Es scheint, als schwinde er sich zur Sonne selbst empor, wie auch er allein es wagen darf, ungeblendeten Auges in ihr verzehrendes Licht zu blicken. ‚Aufsteigender Adler‘ hieß die Sonne im alten Mexiko⁵. Läßt aber der Aar sich zur Erde nieder, stürzt er sich auf die hochher erspähte Beute, so scheint er unmittelbar aus dem Äther oder dem Gewölk zu kommen. Wie ein Blitz, diese andere Urform himmlischen Lichtes und Feuers, fährt er ‚durch die dunkeln Wolken‘ nieder, so daß die Griechen den Ursprung des Blitzes geradezu ‚Adlerhorst‘ nannten. Aber eine Bleibe hat der Sonnenvogel in der Tiefe nicht; bald breiten sich seine Schwingen wieder weit zum Flug ins Droben — sonnenwärts!

Gewiß haben von jeher alle Vögel etwas in sich von dieser Bildkraft des gefiederten Geschöpfes. Jedem der fliegenden Wesen in den Himmelsräumen eignet von Natur eine nahe Beziehung zu Himmel, Licht und Sonne. In aller Welt war der Vogel einst Diener und Bote überirdischer Mächte, Gesandter und Mittler zwischen Himmel und Erde, die er beide berührt und verbindet im Auf und Nieder seines Fluges. Weil sie in der Nähe der Götter schweben, sind die Vögel Dolmetscher des Himmels⁶; sie künden den Menschenkindern die göttliche Weltordnung und bringen ihnen die guten Gaben des Lichtes und des Heiles.

Gilt dies mehr oder weniger von allen Vögeln, so in höchstem Maße von ihrem König, dem Adler. Er vor allen ist der himmlische, der göttliche Vogel⁷, nicht nur der Sonne verbrüdet und dem Blitz, sondern auch dem Gewitterbringer Sturm; alte Mythologien kennen den Weltadler, der mit gewaltigem Fittich den Wind über die Erde jagt und im Weltbaum horstet. Nach Plinius der Größte an Ehre, der Höchste an Macht — *aquilae maximus honos, maxima est vis*⁸ —, ist der ‚Adeler‘ der ‚Adeligste‘ unter den Vögeln, ihr König schlechthin.

Zwiefältig aber ist jene *maxima vis* des Vogelfürsten: ungewöhnliche Kraft des Flügels wie des Auges. Der Aar ist der Vogel, der am höchsten fliegt und die schärfsten Augen hat. Und so ist auch seine Symbolik geprägt von dieser doppelten Potenz, vom *Adlerflug* und vom *Adlerblick*.

Beides machte den Adler in alter Zeit zum Bild und Gefährten der höchsten Himmelsgottheit. Griechen wie Römer kannten ihn als windschnellen Boten des Zeus-Jupiter, als den Lieblingsvogel und ‚Waffenträger‘ des Blitzeschleuderers⁹, als den Feuervogel, der

— gleichsam eine tiergestaltige Hierophanie des Blitzes — allein unter allen Vögeln nicht vom zuckenden Strahl getroffen wird. Die alten Inder verehrten ihn als heiliges Bild ihres Feuergottes Agni. Der „goldgefederte schnelle Vogel“ heißt Agni, ein „starker Adler“ (oder Falke), ein „feuriger Vogel“¹⁰, — auch der Grieche Aischylos hat sein Dichterwort von den „feuertragenden Adlern“¹¹ aus den tiefen Brunnen mythisch-symbolischer Tradition geschöpft. Antike Denkmäler zeigen den großen Vogel auf der Hand oder Schulter des Zeus, und auf alten Münzen hält er oft in seinen Fängen den Blitzstrahl oder den Donnerkeil. Den römischen Legionen zieht der Adler auf ihren Feldzeichen voran in die Schlacht, und kehrt der siegreiche Feldherr im Triumphzug heim, so trägt er selbst das Bild des Göttervogels auf kurzem Stabe in der Rechten¹².

Nicht ohne tiefen Sinn erscheint somit der Adler als beides in einem: *Gottesbild* und irdisches *Königs- und Herrschaftsbild*. Denn dem Gott ist er zugeordnet wie auch dem König auf Erden, galt dieser ja dem gläubigen Menschen alter Zeit als irdisches Erscheinungsbild des Gottes — bis in die Sphäre des Kultes und mystischer Identifikation.

Wir begegnen solcher Weltherrschaftssymbolik des Adlers beispielsweise im siebenten Kapitel beim Propheten Daniel, sodann im vierten Esrabuch, wo dem Seher in nächtigem Traumgesicht ein Nachbild der danielischen Vision, ein vom Meere aufsteigender gewaltiger Adler mit zwölf Flügeln und drei Häuptern, gezeigt wird¹³. Auch in einem der Sybillinischen Orakel erscheint das Motiv, wenn die Seherin ihre Vision in die Worte faßt: „Dann kommt aus Asien ein großer König, ein feuriger Adler . . .“¹⁴. Man glaubt eine Verleiblichung ähnlicher Seher- und Dichterworte, wie wir sie bereits hörten, vor Augen zu haben, wenn man auf dem herrlichen Relief des Assyrerkönigs Assurnasirpal II. den Regenten gefolgt und geschirmt sieht von seinem großen adlerköpfigen Genius¹⁵.

Bild des Weltimperiums ist der Königsvogel wohl auch an jener eindrucksvollen Stelle in der spätjüdischen Himmelfahrt des Moses. Hier wird dem Volk Israel im Hinblick auf das Endgericht die Verheißung gegeben: „Dann wirst du glücklich sein, Israel, wirst auf Nacken und Flügel des Adlers hinaufsteigen, und die ‚Tage des Adlers‘ werden sich erfüllen“¹⁶. Was hier, auf dem Hintergrund des Gesichtes im vierten Esrabuch geschaut, den endzeit-

lichen Gottessieg Israels über die irdische Weltmacht und ihren Herrscher andeutet, eröffnet bereits einen großartigen eschatologischen Ausblick, sobald nur ein Schimmer des *lumen Christi* auf jene geheimnisvollen Worte fällt. Denn am Ende wird das neue und wahre Israel, die Kirche Jesu Christi, erhöht werden – hoch hinauf über die zerbrochene Weltmacht, über den gebrochenen Nacken und Flügel des widergöttlichen Adlers, welcher da ist der Fürst und ‚Gott dieser Welt‘, empor auf Nacken und Flügel des triumphierenden und seine Beute entraffenden Christusadlers. Wenn er wiederkommt zum Weltgericht, wird er seine Ekklesia mit sich entrücken auf seinem letzten Adlerflug – ihrer Himmelfahrt ins Reich des Vaters. Geschehen wird es, wenn erfüllt sind die ‚Tage des Adlers‘ – des göttlichen wie des satanischen: des einen zu ewigem Aufgang, des andern zu ewigem Untergang.

Hielt unser doppelköpfiger Reichsadler, dieses uralte Symbol fernöstlicher Herkunft, uns nicht das Bild und die Urfehde beider Mächte vor Augen, ihr Ringen um Welt und Mensch seit Anbeginn – und das Verflochtensein, Verpflichtetsein, Gesendetsein allen irdischen Herrschertums im Austrag dieser welt- und geschichtsbewegenden Fehde? Bergengruen sieht unsern Doppeladler noch in jenem urtümlichen Zusammenhang, als „Auszug und Symbolum“ aller Weltendinge, Ausdruck der beiden Schöpfungshälften: „Oben und unten, Nacht und Licht“¹⁷.

Es liegt in der Konsequenz seiner Symbolik, wenn der Adler in der alten Welt zum Erscheinungsbild der *Apotheose* wurde. Seinem Weg zwischen Himmel und Erde ist ja die polare Doppelbewegung von Abstieg und Aufstieg eigentümlich. Sie steht auch hinter seiner symbolischen Funktion. Wie er in seiner Zugehörigkeit zur Gottheit einerseits, zum Herrschertum andererseits, gleichsam die Mittlerschaft zwischen beiden von oben nach unten darstellt und der Gottheit Eigentümliches auf den Herrscher überträgt, so vollendet er diese Mittlerschaft in der umgekehrten Richtung, von unten nach oben, indem er den Regenten aus seiner noch irdisch begrenzten Gottebenbildlichkeit emporträgt in die Region der Götter und zur Vergöttlichung selbst. Der Adler, der sich aus den Niederungen der Sterblichen in ungestüme Flugbewegung aufschwingt zu schwindelnder Himmelshöhe, wo die Unsterblichen wohnen, wurde so das vom Osten her auch den Westen erobernde Bild der Vergöttlichung im Kult der Heroen und Kaiser, damit aber

auch ein allgemein verständliches Zeichen für die Unsterblichkeit überhaupt¹⁸. Bei Schiller lebt noch die verblässende Erinnerung an jene großartige antike Vorstellung fort:

Wem er geneigt, dem sendet der Vater der Menschen und
Götter

Seinen Adler herab, trägt ihn zu himmlischen Höhn.¹⁹

Nicht nur den Heroen und Kaisern weist das Symboldenken der Alten die himmelwärts strebende Kraft des Adlerfluges zu als Gefährt zu letzter Erhöhung und Verherrlichung. Der Licht- und Feuervogel, dieses Bild unsterblichen seligen Lebens, war für die Alten ganz allgemein der *Psychopompos*, der Führer und Geleiter der vom Leibe geschiedenen Seelen in die Welt des Droben. Als Sonnen- und Seelenvogel trägt der Aar die Psyche ins Lichtreich der Götter empor – wurde ja die Seele selbst von alters her gern als Vogel dargestellt. Daher das Tröstliche des Adlerbildes auf den altrömischen Gräbern²⁰; vom Orient her war diese urtümliche Vorstellung auch in den Westen vorgedrungen. Galt doch in verschiedenen orientalischen Kulturen der Adler als Diener oder gar Inkarnation der Sonne; die Sonne aber und die Welt der ewigen Sternenfeuer überhaupt war für östliches und von dorthin beeinflusstes Denken Heimat und Geburtsland der Seele, der feuergeborenen, dieses göttlichen Funkens im Menschenleib. Dorthin also kehrte die im Tod befreite zurück, dorthin entführte sie der seelenträgende Adler; dieses verborgene Geschehen im Symbol anschaulich zu machen war der Sinn des alten Brauches, bei pomphaften Bestattungsfeiern von der Höhe des brennenden Scheiterhaufens einen Adler gen Himmel aufsteigen zu lassen. So war es Sitte vor allem in Rom bei der Apotheose eines Imperators auf dem Marsfeld²¹.

Auf dem bisher flüchtig beleuchteten Hintergrund beleben sich für den Christen ganz neu so manche Bilder der Schrift. Auch in der biblischen Welt hat der Adler seine Nähe zu Gott und Himmel, auch hier erscheint die königliche Vogelgestalt des himmelfahrenden Licht- und Sonnentieres. In der großen Ezechiel-Vision ist der Adler eines der vier kerubischen Wesen, die als williges Gefährt Jahwes Feuerthron tragen (Ez 1, 10 ff; 10, 1 ff), – auch dies ein archetypisches Bild ältester orientalischer Überlieferung²². Die spätjüdische Apokalypse des Abraham (18, 5) führt das Motiv weiter,

und die Apokalypse Jesu Christi krönt es im letzten Buch des Neuen Testaments (Offb 4, 6 ff). In der syrischen Baruch-Apokalypse (77; 19–26) ist ein Adler Bote des Herrn und wird vom Propheten gesandt, um den Stämmen Israels ein Schreiben Baruchs mit göttlicher Botschaft zu überbringen. Ist der heilige Vogel schon in solcher Sendung und Mittlerschaft Symbol Gottes, so stellt Jahwe sich auch im spontanen Offenbarungswort seinem Volk unmittelbar als Adler vor die Seele; so zeigt er schon in Wort und Bild des Alten Bundes, wie die herrliche Symbolik des Adlerfittichs zutiefst ein Kerygma der rettenden Gottesliebe ist und sein kommendes Heilswerk kündigt. Zwischen Erde und Himmel ist kein Weg für den gefallenen Menschen, wenn nicht Gott selber sich neigt und mit seinem großen Flügel die Brücke baut; wenn nicht er von seinem hohen Throne niederfährt, den Darniederliegenden auf die Flügel seiner barmherzigen Liebe nimmt und mit sich heimwärts führt. So wird er einst in der Fülle der Zeit an der ganzen Menschheit in seinem Sohn und Messias das Werk des Adlers tun, von dem er ein ‚Vorspiel‘ gab in der Heilsführung Israels. Wie der Aar seine Jungen lockt und auf seinen Schwingen trägt, so hat Jahwe sein Volk aus Ägypten getragen (Ex 19, 4); in zarter Liebe hat er ihm getan wie ein Adler seiner Brut:

Wie der Adler seinen Horst bewacht,
über seinen Jungen kreist,
die Fittiche spannt, eins packt
und hinträgt mit mächtigem Flügelschlag:
so geleitet Jahwe sein Volk —
kein fremder Gott mit ihm! (Dt 32, 11 f).

Wunderbare Chance der Gotteskinder! Der auf sich selbst gestellte Mensch, der Ohne-Gott, wird seiner metaphysischen Ohnmacht unausweichlich innewerden; die aber auf den Herrn vertrauen und sich bergen in ihm, denen gibt er teil an seiner Kraft, unter deren Existenz legt er die Allmacht seines tragenden Flügels. Solche Heilsgewißheit kündigt Isaias mit seinem Trostwort, daß den Gottanhangenden *Adlerschwingen* wachsen, in deren Kraft sie den Weg laufen, dahinfliegen, ohne zu ermatten (Is 40, 31). Wenn über die Bösen das Gericht hereinbricht, dann steigen nach dem Henochbuch (96, 2) die Gotteskinder wie Adler auf. So waren David und

Jonathas, die Freunde und Gottgeliebten, in Jahwes Kraft „schneller als Adler, stärker als Löwen“ (2 Sam 1, 23).

Schon im Alten Bunde neigt sich in diesen von innigster Gottgemeinschaft kündenden Adlerbildern der wahre Gott einer tiefen Sehnsucht des Menschen zu. Der seelentragende Adler als Psychopompos, der zur Vergöttlichung entrückende Adler der Apotheose, der von Adlern gezogene Wagen, auf dem nach griechischer Sage Alexander in den Himmel aufgefahren sein soll²³, das sagenhafte Motiv von Zeus, der in Adlergestalt den Knaben Ganymed gen Himmel entführt — alle diese Bilder als gleichsam leibgewordenes Verlangen der gottoffenen Tiefe im Menschenherzen sind barmherzig mitumfassen von der Antwort, die verheißend aufklingt im Alten Bunde, um sich im Neuen zu vollenden. In der Apokalypse des Moses lebt die ganze alte Vorstellungswelt vom Adler als himmelwärts tragendem Licht- und Gottesvogel noch einmal auf im Gewand spätjüdischer Legende. Nach Adams Tode wird der Stammutter Eva, der in Bußtrauer Niedergebeugten, in einem Gesicht das Lichtgefährt gezeigt, das Adams Seele zu ihrem Schöpfer heimtragen wird: „Und Eva blickt zum Himmel auf; da sieht sie einen Lichtwagen heranfahren, gezogen von vier glänzenden Adlern . . .“²⁴ Das ist die letzte Wegstrecke Adams, des gefallenen und wiedererhöhten Urvaters — Vor-Bild der Vollendung unseres Heilsweges, wie sie sich darstellen wird im Zeichen des Adlers!

Doch bleibt uns zuvor noch das Zweite zu betrachten, worin sich jene von Plinius gerühmte *maxima vis* des Vogelfürsten erweist: die ungewöhnliche Kraft seines Auges. Der Aar fliegt nicht nur am höchsten von allen Vögeln, er hat auch die schärfsten Augen. Nicht nur, daß er aus Wolkenhöhe, wie wir die Alten sagen hörten, seine Beute erspäht und wie der Blitz niedertfährt auf seinen Raub: sein Auge ist so stark und heil, daß es ungeblendet den Glanz der Sonne ertragen kann. Die Kühnheit des Adlerblicks in die Sonne ist für den Sonnenvogel selbst das Kriterium seines Adels. Sie ist die Feuerprobe, der er seine Jungen gleich nach der Geburt unterwirft. Die unverwandten Auges in das Glutgestirn blicken, erkennt er als seine Kinder an; die aber das verzehrende Licht nicht ertragen, wirft er aus dem Nest²⁵. Sie sind nicht würdig ihres Geschlechtes, sie können nicht echte Kinder des Sonnenvogels sein, wie noch Shakespeare von den Alten her weiß:

Stammst du von dem königlichen Adler,
zeig es durch dein Schauen in die Sonne!²⁶

Wie beim Löwen, führt auch hier beim Adler die Sonnensymbolik uns hin zu den Mithrasmysterien. Dort haben wir unter den Weihegraden bereits das andere Sonnentier, den Löwen, gefunden. Mancherorts gipfelte die Hierarchie der Mystennamen in dem des Sonnenvogels, im ‚Adler‘²⁷. Unter den Tierbezeichnungen in den römischen Mithraskulten des 4. Jahrhunderts — Rabe, Löwe, Adler — war letzterer der höchste, und vielleicht ist diese Hierarchie der Weihestufen überhaupt als die älteste anzusehen, die ursprünglich im Orient heimisch war. Die ‚Adler‘ des Mithras, die zum Himmel und zur höchsten Gottesschau auffliegen, sind demnach ein anderer Name für die sonst üblichen ‚Väter‘, die Mysten des höchsten Grades. Gerade in einem Kult des Sonnengottes ist die Übergipfelung der Weiheskala durch den ‚Adler‘ von starker Symbolkraft, zumal der vorletzte Grad die ‚Sonnenläufer‘ waren. In einer Mithrasliturgie des 2. Jahrhunderts weist der Myste auf jenes Ziel der Weißen hin, in dem sich die Symbolkraft des Adlerblicks für antiken Glauben auf ihrer kultischen Höhe zeigt; sagt der Myste doch, daß er die Liturgie vollziehe, „auf daß ich allein, ein Adler, den Himmel beschreite und das All erschau“²⁸. Das also ist die höchste Weihe, die Mithras gibt; sie macht den Geweihten zum mystischen ‚Adler‘, sie gibt ihm die Seelenkraft zu himmlischem Höhenflug und den gottschauenden ‚Adlerblick‘. Der so Geweihte ist vollendet, er ist der ‚Vater‘, er ist der ‚Adler‘. Er hat das Unsterblichkeitssakrament der Vollweihe empfangen.

Schon hier also in den ‚Vorhöfen‘ Christi ist der Adler auch kraft seines Sonnenblickes für den Menschen ein tiefes *Heilsbild*: Symbol seiner Teilhabe am schauenden göttlichen Geist, seiner Gleichgestaltung mit dem allsehenden und allwissenden *numen*. Es ist nur eine andere Auswirkung dieser schauenden Mächtigkeit des Sonnenvogels, wenn die alte Welt ihn verehrt als *Orakeltier*, durch das die Gottheit dem Menschen ihr geheimes Wissen entschleierte, seinen Blick in das Verhüllte der Zukunft erschließt und ihren Willen bekundet²⁹. Auch in dieser seiner Rolle als Vermittler der göttlichen *Omina* steht der Adler symbolverwandt neben dem Löwen³⁰. Seine Kraft, verborgenes göttliches Wissen und Sehen zu offenbaren, wird in einer apokryphen Schrift des späten Judentums, dem

sogenannten Rest der Worte Baruchs, bezeichnenderweise mit dem Glanz seiner Augen in Verbindung gebracht. „Du... bist der aus allen Himmelsvögeln Auserwählte, man sieht es am Glanz deiner Augen“³¹, redet der Prophet den Vogel an, der in einem Brief an Jeremias die göttliche Botschaft überbringen soll. Der Adler fliegt mit dem Brief um den Hals nach Babylon und läßt sich vor der Stadt auf einem Baume nieder, um hier Jeremias zu erwarten. Da geschieht es, daß der Prophet einen Toten zur Stadt hinausgeleitet, den man eben zu Grabe trägt. Laut rufend kündigt der Adler die frohe Botschaft an, die zu bringen er gesandt ist, läßt sich auf den Toten nieder, und sogleich lebt der Leichnam wieder auf. Das staunende Volk wird durch dieses Zeichen im Glauben gestärkt und erkennt im totenerweckenden Adler das Bild Jahwes wieder, der es einst nach seinem eigenen Wort wie auf Adlerflügeln aus Ägypten durch die Wüste getragen hat³².

Schon werden wir hier zu einem weiteren Motiv der Adlersymbolik hingeführt. Wir haben es freilich auch im Vorhergehenden schon berührt, haben gesehen, wie der Adler weithin zu einem Symbol der Unsterblichkeit, der Auferstehung geworden war. Diese uralte Vorstellung verdichtet sich hier in der Legende zur Macht, totes Leben neu zu erwecken. Solche Mächtigkeit ist im Volksglauben die gottgewirkte Ausstrahlung einer geheimnisvollen Potenz der Verjüngung, die der Vogelkönig im Alter zunächst an sich selbst erweist. Auch der Psalmist kennt diese weitverbreitete Überlieferung vom Adler als dem Vogel der *Verjüngung*: „Lobe den Herrn, der deine Seele fröhlich macht — und du wirst wieder jung wie ein Adler“ (Ps 102, 5). Nach mythischer Naturkunde soll nämlich der Adler, wenn er alt geworden ist und seine Federn verliert, sich verjüngen, indem er dreimal in einem Jungbrunnen untertaucht und aus ihm zur Sonne aufsteigt. Nach einer anderen Version der Verjüngungssage erneuert der Adler seine Jugend, indem er den zu lang gewordenen oberen Schnabel am Felsgestein abwetzt — wir verdanken die Kenntnis dieser Sage neben dem Physiologus der Feder des heiligen Augustinus, der uns ihre christologische Deutung noch eröffnen wird.

Verjüngung — Wiedergeburt — Auferstehung — Unsterblichkeit: das also waren die großen existentiellen Hoffnungen, die der *Adlerblick* des Adlers schon im Menschen der Vorzeit weckte. Der Aarhat solche symbolischen Züge mit einem anderen Auferstehungs-

vogel, dem *Phönix*, gemeinsam, den schon Herodot erwähnt und als dem Adler ähnlich beschreibt³³, ihm gleichend auch im rot und golden leuchtenden Gefieder, in dem nach frühen Dichtern und Sehern der Adler als ‚Feuervogel‘ und ‚Sonnenvogel‘ glänzt.

Im Verjüngungsflug des Aars klingt noch ein weiterer Zug seiner Sonnen- und Auferstehungssymbolik an: die Beziehung zum *Osten* als seiner Heimat. Mit all seiner symbolischen Transparenz erscheint dieses Motiv in der schönen frühchristlichen Legende des Bischofs Paulus von Narbonne, der, unschuldig verleumdet, sich einem Gottesurteil stellt. Während dreier Tage, in denen Bischof und Gemeinde im Gebet verharren und gallische Bischöfe in der Kirche ihrer Pflicht richterlicher Untersuchung genügen, sitzt auf der Spitze des Heiligtums ein Adler; er ist weder durch Steinwürfe noch durch Geschosse zu vertreiben. Erst als Gebet und verzeihende Liebe die Unschuld des Verklagten ans Licht gebracht und die Not gewendet haben, fliegt der Adler – unverjagt – vom Gipfel des Daches gen Osten zu. Der Mann Gottes erkennt, daß er zurückkehrt in seine Heimat, aus der Gott ihn hergesandt hat³⁴.

Nicht nur erscheint in dieser Legende der Adler als das Orakeltier der Alten, begabt mit der offenbarenden Kraft des sendenden *numen*; beachtlich erscheint auch die Beziehung zum *Tempel*. Schon im babylonischen Mythos vergleicht Gudea in einem Segensspruch den Tempel mit dem jungen Adler, dem göttlichen Imgig. Bei den Griechen schmückte der liebe Vogel des Zeus die Giebel der Tempel, die nach ihm geradezu ‚Adler‘ hießen (*aētós, aétoma*), und noch in christlicher Zeit blickte oft der Giebeladler hoch von der Spitze der Kirchen ins Land hinaus³⁵. Ob nicht auch hier etwas sichtbar wird von der Bedeutung des Vogelkönigs, Repräsentant der kosmischen Höhe und Mitte zu sein, die sich konzentriert im Heiligen, in Gott als dem Heiligen schlechthin? Wir werden uns der Frage noch einmal erinnern, wenn wir vom Adler auf dem Gipfel des Weltbaums sprechen.

Unter so vielseitigem Aspekt steht also der Adler über jener schönen Legende vom Bischof Paulus ganz offenbar als *Christusbild*. Ein gleiches ist er in den Akten der Xanthippe und Polyxena. Hier hat ein Mann namens Probus einen seltsamen Traum. Er sieht sich in fremdem Land, ein Äthiopier sitzt als König auf dem Thron; umgeben von großer Dienerschaft, beherrscht er die Erde. Plötzlich erhebt sich vom Orient her ein Adler und raubt dem schwarzen

König das Diadem. Die bei ihm stehen, fliehen zum Adler. Der König kämpft wider sie, aber der Adler erhebt sich zum Himmel. Und siehe, es naht ein Helfer für jene, die zum Adler ihre Zuflucht nahmen, und er hinterläßt ihnen einen Stab. Alle, die das Holz berühren, werden nicht unter die Gewalt des Schwarzen gebeugt. Der Träger des Stabes wäscht sie mit reinem Wasser. – Später wird der Traum dem Probus gedeutet: Der schwarze König ist der Teufel, seine Diener sind die Dämonen. Der Adler aber, der von Osten kommt, ihm das Diadem raubt und sich wieder zum Himmel aufschwingt, ist unser Herr Jesus Christus. Er auch ist der Helfer mit dem geheimnisvollen Stab – der Stab ist sein verehrungswürdiges Kreuz. Und das reine Wasser, mit dem er die zum Adler Fliehenden wäscht, es ist der heilige Quell der Taufe³⁶, der Jungbrunnen unseres Adlers, hier bereitet für die Seinen, die Gemeinschaft mit ihm suchen.

Sehr tief läßt uns dieser symbolgeladene Traum in die frühchristliche Volksseele blicken. Wie im Spiel verschweben die wechselnden Bilder und gleiten eins ins andere über, damit aufleuchte das eine Urbild aller Bilder: Christus und sein Erlösungswerk. Er der Helfer mit dem rettenden Stab des Kreuzes, er der mit reinem Wasser Waschende, er der Adler beim Jungborn der Taufe, der Adler, der von Osten kommt und zum Osten heimkehrt! Seine Heimat ist der Aufgang, sein Ausgang und Ziel das Paradies des Lichtes, sein Kommen von dort und seine Rückkehr dorthin der Weg unserer Erlösung!

Mit diesem Bild auf dem Goldgrund der Legende sind wir bereits mitten in der zentralen Christussymbolik des Adlers; es umfängt uns die Sonnenheimat des Auferstandenen, wir stehen im Reich des Gottkönigs, der mit dem Zepter des Kreuzes herrscht und rettet. Wir stehen in der Welt seines Mysteriums, zu der die Adlersymbolik eine so tiefe Beziehung hat. Die Väter werden uns noch weiter entfalten, was an österlicher Frohbotschaft in diesem legendären Symbolgewebe verdichtet ist.

Ambrosius wird in den Kern unseres Symbols hineingeführt durch jenes salomonische Wort vom unbegreiflichen Adlerflug, das uns schon eingangs aufhorchen ließ. Der Lehrer von Mailand spürt, daß hier ein mehr als bloß natürliches Geheimnis den König der Weisheit bedrängt. Salomons Wort ist im Grunde prophetisch; mit unausgesprochener Frage rührt es an das Mysterium des *messiani-*

schon Heilsweges, das sich vor der Ankunft des Herrn in undurchdringlichen Schleiern verbarg. Der Adler, den jenes Wort des Weisen meint, ist Christus unser Herr! Denn nach seiner Auferstehung, so erläutert Ambrosius, durch die er dem Menschengeschlecht die Heimkehr ins Leben nach dem Tode wies, flog er wie ein Adler auf – heim zum Vater! Mit sich aber trug er die Beute: den Menschen, den er dem Rachen des Feindes entrissen hatte³⁷.

All dies, so meditiert der Kirchenvater weiter, verbirgt sich in Salomons Wort von der ‚Spur des fliegenden Adlers‘. Keines Menschen Geist faßt das Wunder, das Gottes Schöpferweisheit im Adlerflug vorgebildet hat: den Herabstieg und Hinaufstieg des menschengewordenen Logos in seiner Inkarnation und seinem Paschaweg. Salomons Wort deutet an, „daß die Spur Christi unseres Herrn, seines Advents auf Erden und seiner Rückkehr zum Himmel, nicht begriffen noch ausgesagt werden kann“³⁸. Im Geheimnis des Adlerfluges spiegelt sich also das Mysterium des Heilsweges Christi, das unergründliche Herab und Hinauf seiner Erniedrigung und Erhöhung, seiner Entäußerung und Erfüllung im trinitarischen Pleroma, seiner Katabasis und Anabasis.

Und nicht allein kehrt der Menschensohn gen Aufgang zurück. Der Adler unseres Heils entraf mit sich die Beute, das adamitische Fleisch des angenommenen Leibes, die erlöste Menschennatur, das ganze gerettete Volk der Ekklēsia. Herrlich, wie der Vogel mit dem Raub in seinen Krallen zum Bilde des Erlösers wird! Ambrosius hat es uns bereits gezeigt, und Maximus von Turin entfaltet die symbolische und theologische Tiefe des Naturbildes noch reicher im Rahmen seiner 60. Homilie. Der beuteraubende Adler Gottes ist unser Erlöser, sein Fang der aus dem Höllenrachen gerettete Mensch, dieser Sklave, den er fremder Fron unter diabolischer Gewalt entriß und als *seinen* Gefangenen auf der Himmelfahrt mit sich trägt. „Aufsteigend zur Höhe, führt er mit sich seine Gefangenschaft!“ Schon Paulus hat ja dieses Psalmwort (Ps 67, 19) als erfüllte Christusprophetie verkündet (Eph 4, 8). Maximus greift es auf und bezieht es – wie noch mancher unter den Vätern – auf den Adler als Bild des zum Vater auffahrenden österlichen Sohnes. Dem Offenbarungswort vermählt sich das uralte Symbol zu einem strahlenden Bildwort vom ‚Triumphzug des Kyrios‘ aus Kreuzeschmach und Höllenfahrt empor zum Thron der angestammten Herrlichkeit. Wie dem siegreich heimkehrenden Feldherrn in der

antiken Welt die *pompa* voranzog, die triumphale Festprozession mit den Gefangenen, so auch dem Triumphator Christus! Oder vielmehr: ihm schleppt man nicht elende Gefangene vor dem Wagen her, sondern seine glorreiche Gefangenschaft bildet sein Geleite, ja „sie selbst trägt den Retter. Dies ist sein Mysterium: da der Gottessohn den Menschensohn gen Himmel trägt, ist die Gefangenschaft getragen und tragend zugleich“, sie trägt und wird selber getragen³⁹. Gibt es ein schöneres Bild für dieses Mysterium der Einheit von Gottheit und Menschheit im auferstehenden und himmelfahrenden Herrn als den Adler, der seine Beute himmelwärts trägt? Er, unser Adler, der Tragende, uns Tragende: unser erlösete und in ihm schon verklärte adamitische Fleisch, seine Brüder und Schwestern, die Glieder seines mystischen Leibes; er auch der Getragene, und das heißt in der Konsequenz des Heilsgeschehens: in ihm, durch ihn, mit ihm ist auch die ‚Gefangenschaft‘ die Getragene, da der Gottlogos als königlicher Adler die Menschennatur in sich und mit sich in die Himmelsräume emporhebt⁴⁰.

Die ganze Weite des Christusgeschehens also, der *transitus* des Herrn aus dieser Welt zum Vater, sein Abstieg und Wiederaufstieg, der die ganze ‚herausgerufene‘ Menschheit mit hineinnimmt in die große Bewegung des Heilsweges, all dies leuchtet auf im Geheimnis des Adlerfluges. Es steht immer im Hintergrund, wenn ein Väterwort auch nur in einem einzigen Satz den Kern des Geschehens packt, wie jenes schöne des Anastasius Sinaita: „Aufspringend vom Todesschlaf, wird er gleich dem Adler – ein König – in den Himmel aufgenommen“⁴¹. Sein Sprungfels ist das Kreuz von Golgotha; von der Schädelstätte weg flog „der heilige Schächer mit dem Vogelkönig Christus, dem Großen Adler, durch den Äther empor ins Paradies“⁴². Jahrhunderte vor dem Mönch vom Sinai hat Leo der Große das gleiche Bild gemalt: „Wie ein ungestümer Adler steht Christus auf im Leibe, den er wieder an sich nahm, durchschneidet im Fluge den Äther, zertritt die Schuld aller unter seinen Füßen und schwingt sich hoch hinauf über die Cherubim. ‚Der da eilt auf den Flügeln der Winde‘ – er ist’s, der aufsteigt zum Himmel“⁴³! Wie hier der göttliche Aar auch mit den Zügen des Sturmvogels erscheint! Im Griechischen hat der Name *aētós* auch etymologisch eine Verwandtschaft mit dem wehenden Wind, der *aētós* ist der ‚Windschnelle‘.

Wie Christus in seiner Auferstehung und Himmelfahrt Urbild

und Urwirklichkeit der Miterhöhung aller Erlösten ist, entfalten die Väter auch gern aus dem Motiv der *Adlerverrückung* in seinen verschiedenen Überlieferungsweisen, die freilich erst in christlichen Quellen für uns greifbar werden. Das Psalmwort von der Erneuerung des Menschen gleich der Adlerjugend hat die Gemüter angeregt, jenes Motiv auszugestalten und fortzupflanzen; natürliche Gegebenheiten wie die Erneuerung des Gefieders und die kaum verbrauchte Jugendkraft des Vogelkönigs bis ins Alter hinein sprachen dabei zweifellos mit. Wir können nicht feststellen, wie weit ungeschriebene Überlieferung über eine Verjüngung des Adlers im Volksglauben zurückreichen mag, und jenes Wort aus dem Buch der Psalmen (Ps 102, 5) legt zum mindesten die Frage nahe, ob hier nicht auf solche landläufige Vorstellungen angespielt werde.

Wir hörten schon, eine der Überlieferungen führt die Verjüngung auf das Abwetzen des Schnabels zurück, von dessen todbringender Wucherung bei dem altgewordenen Adler man bei antiken Naturkundigen lesen kann. Augustinus erzählt die sinnige Fabel und entdeckt in ihr ein tröstliches Bild unserer christlichen Heilserfahrung. Im Wort des Psalmisten „Deine Jugend wird sich erneuern wie die des Adlers“ ruht ein verborgener Sinn — *aliquid latet* —, der Finger Gottes selbst scheint somit hinzuweisen auf jenes einfältige Märchen. Also erzählt Augustin, was der Volksmund raunt, weil sich hier ein geheimer Zusammenhang zwischen Mythos und Offenbarung auftut. Mit Bedacht hebt der heilige Lehrer hervor, daß nicht ohne Grund jenes Wort des Psalmisten von der adlergleichen Verjüngung der Gotteskinder „vom heiligen Geist ausgesagt worden sei“ — *dictum esse a Spiritu sancto*. Es ist uns gegeben als Bild der *Auferstehung*. Vom Adler erzählt man sich: Wenn er alt geworden ist, wird ihm der verwachsene Schnabel zu einer lästigen Beschwer, so daß er keine Atzung mehr zu sich nehmen kann. Der obere Teil des Schnabels nämlich ist im Altern übermäßig gewachsen und krümmt sich so weit über den unteren, daß der Vogel den Schnabel überhaupt nicht mehr zu öffnen weiß. So sieht er an Altersschwäche und Hunger dahin. Aber die Natur hilft sich selbst: der Vogel fliegt zum Felsgestein, wetzt die Oberlippe des Schnabels ab und zerschmettert so gleichsam die Last des Alters am harten Fels. So wird aus dem Adlergreis wieder ein Adlerjüngling: zurück kehrt die Kraft der Glieder, der Glanz der Federn, die Geschmeidigkeit der Schwingen, der Schwung

des Fluges — *fit in ea quaedam resurrectio* —, es widerfährt ihm eine Art Auferstehung. Uns ist er darin ein Heilsbild: *er* wird nur zeitlich verjüngt, wir aber werden erneut zu unsterblichem Leben. Und wozu ist uns das Gleichnis gegeben? Daß wir erkennen: der Fels nimmt hinweg, was uns an Vergängnis beschwert; der Fels zerschellt unser altes Sein — ‚der Fels aber ist Christus‘! In Christus wird unsere Jugend neu wie die des Adlers⁴⁴.

Schon an einer früheren Stelle seines Psalmenkommentars hat Augustinus über das gleiche Motiv gesprochen. Und er gibt dabei noch etwas sehr Bemerkenswertes zu bedenken, das grundsätzlich gilt für die Bewertung solcher mythischen und fabulösen Züge in der christlichen Symbolik überhaupt. Was ihnen Wert gibt, und zwar einen echten und sehr ernst zu nehmenden Wert, ist ihre Beziehung zu einer in der Schrift verbürgten Heilswahrheit. Das Licht der Offenbarung läßt die in der Muschel heidnischen Glaubens verborgene Perle aufschimmern, ihre Einfügung in die Krone christlicher Heilswirklichkeit gibt ihr gleichsam eine Taufe zu höherem Leben.

So sieht Augustinus auch hier die Mythe vom Adlerschnabel und der Verjüngung des Vogels. Ob die Sache an sich wahr ist oder nur eine im Volk umgehende Mär, das ist nicht entscheidend. Wahrheit und Wirklichkeit hingegen ist in der Schrift, die sich jene Volksmeinung in ihrem Psalmwort von der neuen Adlerjugend zu eigen macht. Die Offenbarung selbst spielt also hier auf den Mythos an, macht dessen Kern fruchtend und bestätigt ihn auf der höheren Ebene des Seins. „An uns ist es, zu tun, was jenes Gleichnis bedeutet; inwieweit es wahr ist, das soll uns nicht zu schaffen machen. Du sei ein solcher Mensch, daß du verjüngt werden kannst gleich dem Adler! Und wisse, daß deine Jugend sich nicht erneuern kann, wenn nicht dein altes Sein am Felsen zerschlagen wird. Das heißt also: Außer durch die Hilfe des Felsens, außer durch die Hilfe Christi, kannst du überhaupt nicht zu neuem Sein wiederhergestellt werden.“ Noch einmal folgt die eindringliche Mahnung: Du sei ein Mensch, der sein altes Sein am Felsen zerschmettert! Findest du von solch einem Naturbild oder sagenhaften Gleichnis etwas wieder in der Schrift, dann glaube! Die Sache selbst mag sich so oder so verhalten, darauf kommt es nicht an. „Du mache sie nutzbar zu deinem Fortschritt! Dir werde jenes Gleichnisbild eine Kraft zum Heil — *Tu profice; tibi valeat ad salutem ista similitudo*“⁴⁵!

Christus — Adler und Fels zugleich! In beiden — und in dem einen symboltiefen Geschehen aus beiden — Urbild unserer Erlösung und Auferstehung, unserer Neuschöpfung zu unsterblicher aionischer Jugend! Wie innig die Christus-Symbolik des Adlers der Kirche zugeordnet ist, erhellen die Väter noch an anderen Worten der Schrift über den Vogelkönig. Im Buch Deuteronomium ist ja in jenem Hymnus auf Jahwe als den Adler Israels die Rede von der zärtlichen Liebe, mit welcher der Aar seinen Horst bewacht. Ambrosius hört und deutet das alte Lied mit Ohr und Mund des Christen; es ist ein prophetischer Gesang auf den Adler Christus. „Wie der Adler sein Nest behütet (Dt 32, 11), das besagt: wie Christus seine Ekklesia deckt!“ Unter seinen großen Schwingen geborgen, darf sie mit dem Psalmisten beten: „Im Schatten deiner Flügel mein Hoffen!“ (Ps 56, 2) und: „Deine Jugend wird neu wie die Adlerjugend“ (Ps 102, 5). Der Adlermutter Kirche wird dies Wort geschenkt für ihre kindliche Brut, und dies wird dem heiligen Ambrosius Anlaß, jene andere Mythe vom *Adlerauge* in das Gleichnis einzuflechten. Man erzählt sich nämlich auch dies:

Ist für die Adlerkinder die Stunde der Geburt gereift und sind sie ausgeschlüpft aus dem noch warmen Ei, dann nimmt der Adler sie in seine Fänge und setzt sie, noch ehe ihnen die Federn gewachsen sind, dem glühenden Sonnenblick aus. Hat eins so schwache Augen, daß es vor dem brennenden Strahl die Lider senkt, dann ist das Urteil gefällt: ausgeschieden aus der Gemeinschaft der Brüder, wird es auf die Erde geworfen. Auch diese Feuerprobe ist Bild einer höheren Wirklichkeit. Christus ist der richtende Adler — Vater und Mutter zugleich im Nest der Ekklesia. Und er tut an seinen Kindern das prüfende Werk des Adlers. „Jene, in denen das Glaubenslicht zu schwach ist, als daß sie den feurigen Glanz des Evangeliums ertragen könnten — sind sie doch verdorben von den Lastern der Welt —, wirft er hinaus aus seiner Ekklesia“, seinem Adlerhorst⁴⁶. Das ist das Ende derer, für die Gottes erbarmende Liebe am Kreuz vergeblich ihr *Consummatum est* gesprochen hat. Aber die andern, die echten Adlerjungen, die ihre ‚Initiation‘ unter dem richtenden Vaterauge bestanden haben! Ennodius malt in köstlichen Versen seiner *Carmina* das Bild:

*Mox generis testem Phoebum ciet arbiter idem,
Invenit internam rimatus lumine lucem*

.....

*Quam bene flammaram constanter, respice, bella
Excipiunt teneri, vincentes fulgora visu.*⁴⁷

Schon ruft der Richter den Phoebus als Zeugen des Adlergeschlechtes,
Findet, am Lichte sie prüfend, die Gabe des inneren Lichtes.

.....

Ach wie so tapfer, o sieh doch, ertragen die Kleinen der
Flammen
Angriff, besiegen das blitzende Licht in der Kraft ihres Schauens!

Was den Adler zu solcher Strenge in der Auslese seiner Jungen bewegt, sagt Ambrosius einmal, ist nicht Grausamkeit oder Geizen mit der Atzung. Rühmen doch die Alten an diesem Vogel eine so sorgliche Liebe zu seiner Brut, daß Gott selbst, wie wir hörten, gerade ihn zum Bild seiner innig hegenden Huld gegen Israel gemacht hat. Was den König der Vögel treibt, den kindlichen Adlerblick so hart zu erproben, ist die Verpflichtung, den Adel seines Geschlechtes rein zu erhalten. Die Kleinen müssen die Adlerprobe bestehen. Darum hängt er sie im weiten Äther gleichsam an den eigenen Krallen auf und setzt sie dem stechenden Strahl der Sonne aus. Der Sonnenvogel muß sich an der Sonne bewähren — oder an ihr zugrunde gehen. Wohl denen, die in der Feuerprobe die echte Adlernatur erweisen! Die andern werden „als degeneriert und eines so großen Vaters unwürdig verworfen; unwert der Kindesannahme, gilt ein solches auch als unwürdig der Aufzucht“. Als ein Fremdes wird es ausgestoßen⁴⁸.

Gewiß vollendet sich dieses Gericht einerseits und die Verjüngung der Auserwählten zu ewiger Adlerjugend anderseits für die Gesamtheit der Ekklesia erst bei der Parusie, für den einzelnen im Tode als seinem letzten Ostertransitus. Aber schon hier und jetzt zieht das Christusgeschehen, so wie es sich darstellt im Adlergeschick, den Menschen in sich hinein, und zwar seinshaft-grundlegend in den Sakramenten, zunächst in der *Taufe*. Die schöne andere Version der Adlerverjüngung, nämlich durch dreimaliges Untertauchen im Jungbrunnen und Auffliegen zur Sonne, hat den Blick der Väter auf das Geschehen im Taufwasser hingelenkt und sie die Neophyten als die im Wasser verjüngten Christusadler erkennen lassen. Hier

werden sie neugeboren zum jugendlichen Sein in Christus, werden jung gleich dem verjüngten Aar, „weil auch der Adler, wenn er gestorben ist, aus seinen eigenen Überresten wiedergeboren wird, wie die Rede von ihm geht. So auch wir! Tot waren wir durch die Sünde, aber durch das Taufsakrament werden wir für Gott wiedergeboren und wiederhergestellt zu neuem Sein⁴⁹.“ Hier ein deutliches Beispiel dafür, wie gelegentlich die Symbolik von Adler und Phönix ineinander übergeht! Verjüngung durch Wasser, Verjüngung durch Feuer — beides wirkt die Taufe, da ja ihr Wasser brennend ist vom Feuer des Pneumas und sie ebenso Wassertaufe wie Feuertaufe ist. Aus diesen Wassern also fliegen die neugewordenen Adler auf, die Eingeweihten Christi. Das sind die Vögel, sagt Anastasius Sinaita, die in die Lüfte entraft werden auf den Wolken — Christus entgegen (vgl. 1 Thess 4, 17). Denn die Taufe ist Anbruch der Endzeit. Von diesen jungen Adlern gilt auch Christi Wort: „Wo das Aas, da sammeln sich die Adler“ (Mt 24, 28). Das ‚Aas‘ aber, nämlich der getötete Leib Christi, des im Kreuztod Verklärten, ist im Paradies. Und wo sein getöteter Leib nunmehr ist, da sammelt er uns, damit wir seiner teilhaft werden. „Am Kreuz erhöht, hat er um sich geschart die Völker, hat er gesammelt die aus den Wassern geborenen Vögel der Völker, damit sie Nachahmer seiner Passion und seines Kreuzes würden. Nachdem er selber untergetaucht war in den Wassern des Abgrunds, hat er mit sich aus den Unterweltswassern auffliegen lassen seine Vögel, die Leiber der Heiligen, die entschlafen waren und auferstanden sind... Zu diesen Vögeln entfloß aus dem lebendigmachenden Wasser, das auf der Schädelstätte aus der Seite des Herrn floß, als erster aller Vögel der heilige Räuber; zusammen mit dem Vogelkönig Christus, dem Großen Adler, flog er durch den Äther hinauf ins Paradies⁵⁰.“

Ein großes Bild des Geschehens im Taufquell! Da ist sakramental gegenwärtig der Christustod, die Wasser sind mystisch gerötet vom Blut seines Kreuzes; da quillt das lebendigmachende Wasser, das aufbrach aus der durchbohrten Seite des Herrn; da werden die im Wasser Untertauchenden Schicksalsgefährten und Nachahmer seines Todes, Nachbildner seines Abstiegs in den Abyssos der Leidens-taufe; da ist das ‚Aas‘ des gekreuzigten Leibes, um das sich die Adler sammeln; da fliegen sie mit ihm auf — voran der heilige Schächer als Erstling, wiedergeboren im Taufquell aus der Blut und Wasser verströmenden Wunde des toten Erlösers!

Der Adler über dem Aas — der bluttrinkende Adler! Von der Taufe führt dies Bild zur *Eucharistie*. Der Herr selbst gab uns die Kühnheit, es so zu deuten, wie die Väter es erschlossen haben, dies von Gottes Kunst im Buche Job gemalte Naturbild:

...Ist es kraft deiner Weisung,
daß hoch fliegt der Adler,
seinen Horst in der Höhe zu bauen?
Auf Felsen hat er den Nistplatz,
auf schroffem Grat seine Warte.
Von dort aus lugt er nach Fraß.
Sein Blick späht weit in die Ferne.
Blut schlürft seine Brut.
Wo Leichen liegen,
da stellt er sich ein (Job 39, 27—30).

Als unser Herr das apokalyptische Wort sprach von seinem jäh hereinbrechenden letzten Kommen auf den Wolken des Himmels, stellte dies Bild sich ihm vor die Seele — und, bezeichnenderweise, das dem Adler so verwandte des Blitzes! „Wie der Blitz im Osten aufzuckt und bis zum Westen scheint, so wird es auch mit der Wiederkunft des Menschensohnes sein. Wo das Aas, da sammeln sich die Adler“ (Mt 24, 27 f). Christus legt hier zunächst den eschatologischen Sinn des Bildes nahe. Aber mit Recht entdecken die Väter im Kern jenes Wortes auch den verborgenen kultischen Sinn; ist ja das Sakrament, das Kultmysterium für den Gläubigen schon hier und jetzt der stets offene mystische Zugang zu den ‚letzten Dingen‘, unser Hinübergang in die Eschata. Das ‚Aas‘, der ‚Kadaver‘, der die Adler lockt, ist der geopferte Leib des Menschensohnes, durch Auferstehung und Himmelfahrt entrückt in die jenseitige Welt, dorthin, wo er am Ende seine Ekklesia aus den vier Winden wie auf Adlerflügeln sammeln wird. Aber der in den Himmel aufgenommene Leib ist uns zugleich gegenwärtig auf dem Altar des Mysteriums, und dorthin eilen die Adler der Kirche, um sich zu sättigen an Fleisch und Blut des geschlachteten Opferleibes. So sagt es uns Ambrosius: „Es gibt auch einen Leichnam, von dem gesagt ist: ‚Mein Fleisch ist in Wahrheit eine Speise, und mein Blut ist in Wahrheit ein Trank.‘ Um dieses Aas flattern die Adler, fliegen herum auf ihren Geistflügeln. Adler, die das Aas umflattern, sind auch

alle, die glauben, daß Jesus im Fleische gekommen ist; denn jeder Geist, der die Ankunft Jesu Christi im Fleische bekennt, ist aus Gott (1 Jo 4, 7). Wo also der Glaube, da auch das Sakrament, da ist das Gasthaus der Heiligkeit⁵¹."

In seinem mystagogischen Buch *De sacramentis* hören wir Ambrosius wiederum, wie er das kultische Verständnis des Bildes erschließt: „Du kamst also voll Verlangen zum Altar“, belehrt er den Neophyten in der Osterwoche, „um das Sakrament zu empfangen. Laß deine Seele sprechen: ‚Hintreten will ich zum Altar Gottes, zu Gott, der meine Jugend froh macht‘ (Ps 42, 4). Abgelegt hast du das Greisentum der Sünden, angenommen hast du die Jugend der Gnade: dies schenken dir die himmlischen Mysterien. Höre auch noch Davids Wort: ‚Deine Jugend wird sich erneuen wie des Adlers Jugend.‘ Du hast angefangen, ein guter Adler zu sein, da es dich nach dem Himmel verlangt und du die Erde unter dir läßt. Oh, diese wahren Adler um den Altar: ‚Wo das Aas, da sind auch die Adler!‘ Ein Bild des Leibes (Christi) ist der Altar, und der Leib Christi liegt auf dem Altar. Adler seid ihr, neuer Jugend voll durch das Bad, das euch reinwusch von der Sünde⁵²."

Taufquell und Altar sind also der mystische Ort, wo sich die Christussymbolik des Adlers im ganzen Umfang ihrer Motive am erlösten Menschen erfüllt. Denn hier wird er zum *alter Christus*, und das besagt in der Sprache unseres Symbols, zum ‚anderen Christusadler‘. Hier wird er wiedergeboren, neugeschaffen, verjüngt, auferweckt und aufgenommen zu unsterblichem göttlichem Leben in und mit Christus. Hier wird er durch die Tauf- und Opfermahl-gemeinschaft mit Christus dem Großen Adler einverleibt und gleich-gestaltet. Zutiefst geschieht ihm das im sakramentalen Essen und Trinken von Christi Fleisch und Blut, für das der Adler über dem Aas, der blutschlürfende Adler als herrlich-drastisches Gleichnis steht. Hören wir darüber auch noch Nikolaus Kabasilas: „Von Anfang an hat Christus nicht gewartet, daß er von den Menschen gesucht werde; vielmehr hat er selber die Irrenden gesucht, hat ihnen den Weg gezeigt und sie dann schließlich, da sie nicht gehen konnten, auf die Schultern genommen und getragen, hat die Fallenden auf-gerichtet, die Trägen wieder auf den Weg gebracht, die Abgewi-chenen herbeigerufen und hat sich überhaupt bis ans Ende um ihr Heil bemüht. Ebenso wird er selber sie auch antreiben zum letzten Lauf zu ihm hin und wird selber ihnen Flügel zum Fliegen

machen. Er nennt sie nämlich Adler, die einem Leichnam zustreben: ‚Wo das Aas ist, da stellen sich die Adler ein.‘ Denn von einem Tisch kommen sie zum andern, von dem noch Verhüllten zu dem ganz Offenbargewordenen, vom Brote zum ‚Leichnam‘ selbst. Jetzt, solange sie noch das menschliche Leben führen, ist Christus ihnen ja Brot, und solange sie noch auf dem Durchzug sind von hienieden zur Stadt im Himmel, ist er ihnen das Paschamahl. Wenn sie aber Kraft schöpfen, wenn ihnen Flügel wachsen gleich Adlern, wie der wunderbare Jesaias sagt, dann werden sie sich niederlassen bei dem aller Verhüllung entkleideten Leibe. Das verkündet auch der selige Johannes, wenn er sagt: ‚Wir werden ihn schauen, wie er ist‘ (1 Jo 3, 2). Dann nämlich, wenn das Leben im Fleische aufgehört hat, ist er für sie nicht mehr Brot – wenn sie schon in der Ruhe weilen, ist er nicht mehr ihr Paschamahl. Aber von einem ‚Leichnam‘ bleibt ihm noch vieles. Denn die Hände zeigen noch die Wundmale, die Füße die Spuren der Nägel, und die Seite trägt noch das Mal der Lanze . . .⁵³."

Auch hier also wird der Gehalt des Bildes ausgeschöpft in seiner ganzen sakramental-eschatologischen Tiefe und Weite. Der Adler über dem Aas ist der Christ, der durch die *Communio* des Leibes und Blutes Christi vom kultischen zum himmlischen Mahl hinüber-geführt wird, wo der Getötete und Verklärte nicht mehr unter symbolischen Zeichen, sondern unverhüllt die Speise der Seligen ist. Ein Naturbild, das Menschengenossen sehen, führt so tief in das Mysterium Christi hinein! Das unterstreicht auch Hieronymus. Mit philologischem Gespür weist er hin auf die Grundbedeutung der Worte *ptōma* und *cadaver*; *ptōma* ist im griechischen Urtext jenes Herrenwortes die Bezeichnung für das ‚Aas‘, und *cadaver* ist seine getreueste lateinische Entsprechung. Beide Worte meinen et-was, das seinen Namen herleitet von einem Sturz oder Fall, einer Niederlage; sie bezeichnen also etwas Hingefallenes, Darniederlie-gendes. Dieses Wort beansprucht der Herr für sich, es ist Name für „die Passion Christi“⁵⁴, für die Niederlage in seinem Tod, ohne die er uns nicht zum ‚Aas‘ im Sinne der ‚Speise‘ werden konnte; so wollte es der Heilsplan seiner Liebe. Ähnlich wie Hieronymus hat schon Origenes mit dem bildhaften Wortsinn von *ptōma* gespielt, sagt er doch: Wo jene Lockspeise der mystischen Adler zu finden ist, „gemäß der Oikonomia des Leidens der ‚Kadaver‘ Jesu, der dazu gefallen ist, daß er die Gefallenen wiederaufrichte, da sammeln

sich die Adler — die Jünger⁵⁵. Für die Zeit unserer irdischen Pilgerschaft heißt das zunächst ganz konkret: sie kommen zum Altar des heiligen Opfers, wo sich mystisch immer von neuem die Krisis des Adlerweges ereignet, der himmlische Sonnenvogel im irdischen Abgrund als Sterbender ‚fällt‘ und zum ‚Kadaver‘ wird, zum ‚Aas‘ für den Lebenshunger seiner Adlerbrüder. „Furchtbarer Flug“, dieser Sturz in den Tod und in die Unterwelt⁵⁶! Schauvolles Bild des schauer- und schreckenerregenden Mysteriums unserer Erlösung und unseres Kultes! Und doch beseligend für die Gemeinschaft der Erlösten, die hier den ‚wunderbaren Tauschhandel‘ des gott-menschlichen Adlerschicksals erfahren dürfen! Würde doch der Herr unser Aas-Mahl nur darum, weil wir zuerst für ihn das Aas im Abgrund waren, das ihn aus seiner Himmelshöhe im Sturzflug zur Tiefe niederzog. So „ließ er sich nieder auf unsere Sterblichkeit, um sie in seinem Abstieg aufzuzehren und uns hinüberzuwandeln in seinen Leib“⁵⁷. Indem er in unseren Tod einging, wurde der Gottadler uns zum Aas, und das heißt in der Christuswirklichkeit: zur Speise unsterblichen Lebens; denn der Tod des sterbenden Gottes war ein Sterben zu lebenzeugender Auferstehung. Um uns mit seinem Leibe und Blute unsterblichen Lebens nähren zu können, mußte er — so wollte es seine rettende Liebe — getötet werden; um bei uns bleiben zu können bis ans Ende — bis er am letzten Auserwählten sein Adlerwerk vollbracht, bis er alle seine Adlerkinder gesammelt haben würde zur himmlischen Atzung —, mußte der zum Vater Entrückte sich auf den Altären der irdischen Kirche den Seinen in täglicher Wiederhinstellung seines Kreuzopfers zum Aas des Opfermahles machen.

Wo also ist der Sammelplatz der Adler über dem göttlichen Kadaver? Zunächst kultisch in Taufe und Eucharistiefeier, wie wir sahen; letztlich aber im Himmel, wie Christi eschatologisches Wort uns zeigt. Und so birgt sich in diesem Herrenwort wiederum das unergründliche Geheimnis des ganzen Heilsfluges, der Erniedrigung und Erhöhung unseres göttlichen Adlers, seiner Niederlage und seines Aufstiegs zum ewigen Thron. Dorthin entraft er mit sich seine Jungen, daß sie sich ewig sättigen beim Mahl seiner unverhüllten Gegenwart.

Vom Altar zum Himmel, von Tisch zu Tisch, vom verborgenen *cadaver* zum unverhüllten Glorienleib! Immer neu wird der Altar des Schlachtopfers Christi für die mystischen Adler zum Flugplatz

in die Welt der Eschata, dorthin, wohin der Große Adler voraus-eilte, um den Seinen eine Bleibe zu bereiten im Hort des ewigen Aufgangs. So wird für Ambrosius der Adlerflug zum Bild jener christlichen Ausrichtung des Seins und Lebens, die er negativ bezeichnet als *fuga saeculi*, ja so bezeichnen muß aus der Perspektive des Adlerweges, weil sie positiv eine so leidenschaftliche Hinwendung zur Sonne des göttlichen Lebenslichtes besagt; eine so radikale Hinkehr zum Droben, wie sie der sonnenwärts fliegende Adler zeigt⁵⁸. Es kommt einem hier ein ergreifendes Motiv alter mexikanischer Bilder in den Sinn. In diesem Land eines ausgeprägten Sonnenkultes hieß ja die Sonne geradezu ‚aufsteigender Adler‘. Es gab dort Darstellungen, worauf der Adler das Herz des Opfers zur Sonne emporträgt oder es an ihrer Statt verschlingt⁵⁹. So trägt Christus als Engel des Altares täglich im eucharistischen Opfer sein eigenes Leben zur Sonne des Vaters hinauf, sein ‚Opferherz‘ und das aller mit ihm geopfertem Glieder. In seinem eigenen Opfer verzehrt er unser altes Sein, in seinem erbarmenden Heilstod, ohne den es für keinen Menschen Verwandlung gibt in neues und höheres Leben aus Gott. Verstehen wir nun besser den Trost eines Adlerbildes auf altchristlichen Gräbern? Zeigt es doch die Lösung des dunkelsten Rätsels, die uns Christus brachte; das Ziel unseres Erdenweges durch den Engpaß des Todes, dorthin, wo die himmlischen Adler ewig „den gegenwärtigen Herrn zur Speise haben“⁶⁰.

Für dieses himmlische Freudenmahl bewahrt der Herr hienieden seine Kirche, hütet sie mit der hegenden Liebe des über seinem Horst schwebenden Adlers. Christi Liebe zu den Seinen ist ja tiefer als die der zärtlichsten Mutter. Er hat ihr ein rührendes Gleichnis gegeben in der Hinneigung aller Geschöpfe zu ihren Jungen, unter denen keines den Adler — auch hierin — übertrifft. Auf einsamen, hohen Felsen nistet er, damit die Schlange dem Horst nicht nahe. Ja, zwischen den Eiern im Adlernest findet man — Hieronymus gibt die sinnige Sage weiter — den *Adlerstein*, einen Amethyst, der alles Gift unschädlich machen soll. Auch in dieser Fabel zeigt sich, sobald das *lumen Christi* auf sie fällt, ein mystischer Kern. Der große Adler Christus hegt das Nest seiner Ekklesia vor der Schlange und feit es wider deren Gift, indem er sich selbst als göttlicher ‚Adlerstein‘ in den Horst legt: „auf daß am Namen des Steines, der niedergelegt ist in den Fundamenten Sions, alle Anschläge des Widersachers zerschellen“⁶¹.

Mit der Feindschaft zwischen *Adler und Schlange* berühren wir einen weiteren Zug, einen heilsgeschichtlich bedeutsamen, in der Christussymbolik des Vogelkönigs. Schon das Naturbild ist geradezu die leibhafte Abbildung jener Urfehde, die den Hintergrund der ganzen Welt- und Heilsgeschichte ausmacht: des Widerstreites von Christus und Satan, Licht und Finsternis, Gottesadel und Dämonie. Wie anschaulich die Spiegelung dieser äußersten Gegensätze im Gegenüber von Adler und Schlange, dem königlichen Sonnenvogel im Ätherlicht und dem kriechenden, staubfressenden Wurm, dem Bewohner der chthonischen Tiefe und Finsternis! Welch ein Bild göttlichen Sieges der Adler über der Schlange — oder mit der Schlange in seinen Fängen! Wie er sie mit der gekrümmten Waffe seines Schnabels und den scharfen Krallen zerfleischt und zerreißt und — wenn er sich an ihrem Fleisch gesättigt hat — mit der Glut seines inwendigen Feuers ihr Gift auslöscht: so auch liebt Christus der Herr seine Einzige, die Ekklesia; er hütet sie so, wie der Aar sein Nest, und birgt sie vor der Glut der Verfolgungen im Schatten seiner Flügel⁶².

Auch dieses Heilsbild — in vorchristlicher Literatur und Kunst bereits geprägt im uralten Motiv des Adlers mit der Schlange im Schnabel oder in den Fängen⁶³ — weist hinüber in die Eschatologie. In der Geheimen Offenbarung erscheint es in dem großen endzeitlichen Kampf zwischen der Ekklesia und dem sie verfolgenden Satan: „Und als der Drache sah, daß er auf die Erde herabgeworfen war, verfolgte er das Weib, welches den Knaben geboren hatte. Und dem Weibe wurden die zwei Flügel des Großen Adlers gegeben, daß sie in die Wüste fliehe an ihren Ort, wo sie ernährt wird eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit vor dem Angesicht der Schlange. Und die Schlange schoß aus ihrem Munde dem Weibe Wasser nach wie einen Strom, um sie wegzuschwemmen durch den Strom; aber die Erde half dem Weibe; denn die Erde tat ihren Mund auf und verschlang den Strom, den der Drache aus seinem Munde schoß. Da war der Drache zornig über das Weib und ging hin, Krieg anzufangen mit dem Rest ihres Samens, die Gottes Gebote halten und das Zeugnis Jesu Christi haben“ (Offb 12, 13–17).

Wir kennen den Großen Adler, dessen Flügel hier dem ‚Weibe‘, der Kirche in den Nöten der Endzeit, gegeben werden. Es sind die Flügel ihres Christusadlers, die Flügel seiner Gegenwart, seines Pneumas und seiner Kraft, die sie vor dem Schlangendrachen ent-

führen in die Wüste, bis sie dort die Zeit der letzten dämonischen Verfolgung überstanden hat. Wieder das schon vertraute Bild des beutetragenden Adlers, des Gottmenschen, der seine Ekklesia himmelwärts trägt — wenn auch hier zunächst durch das letzte Stadium irdischer Passion hindurch! Die zwei Flügel des Großen Adlers — Ambrosius sieht in ihnen die beiden Testamente, das Ganze der Offenbarung Christi, der ja selber das leibhafte Evangelium Alten und Neuen Bundes ist: „Unter dem Adler können wir Christus verstehen; die zwei Flügel aber sind die beiden Testamente. Zwei Flügel wurden der Frau gegeben — es sind die beiden Testamente, welche die Kirche zu eigen empfängt. Kraft der Verkündigung beider soll sie dem Satan entrinnen und täglich aufsteigen zum himmlischen Vaterland... Dieses Vaterland nennt er den ‚Ort‘ der Ekklesia⁶⁴.“

Weit also spannen sich die Schwingen unseres Großen Adlers; sie umspannen die beiden Testamente, das heißt: die ganze Menschheits- und Heilsgeschichte vom Schöpfungsmorgen bis zur Parusie in der letzten Weltnacht, wo der Blitz des Wiederkommenden die Finsternis zerreißt vom Aufgang bis zum Niedergang. So ist Christus wahrlich der gewaltige Weltadler, der den Sturm des Weltgeschehens und die Gewitter des Gottesgerichtes über die Erde jagt, dessen Flügelschlag aber auch das erlösende Wehen bringt, den pfingstlichen Pneumawind, den göttlichen Lebensodem der neuen Schöpfung. Unser Großer Adler — er allein ist der wahre göttliche Sturm- und Blitz- und Sonnenvogel des pneumatischen Kosmos!

Noch eines hat uns nach allem Überschautes wieder mehr zu sagen: das Adlerbild im Tetramorph der *vier Kerube*, welche die *Maiestas Domini* tragen als thronstützende Lichttiere und Erscheinungsbilder des einen viergestaltigen Evangeliums Jesu Christi. Was wir schon beim Löwen erkannten, trifft auch für den Adler zu: jeder ein Christusträger, jeder ein Christusbild! Wie sinnvoll ist es, daß gerade Johannes, der Evangelist des Gottlogos, den Adler als Attribut erhalten hat! Galt ja schon für altgriechische Anschauung das gesprochene Wort, der Logos, als ein Vogelwesen, wie das Wilhelm Wackernagels Abhandlung über die *épea pterôenta*, die ‚geflügelten Worte‘, schön gezeigt hat⁶⁵. Und wie vielseitig hat uns der König aller Vögel das Mysterium des inkarnierten Logos vor Augen gestellt! Mit Recht also sahen die Väter auch in seinem Herold Johannes den Adler unter den Evangelisten, wenn auch

anfangs, wie wir hörten, der Adler noch vertauschbar war mit dem anderen Sonnentier, dem Löwen. Adler ist Johannes, weil er sehr hoch fliegt, weil er der Kündler des ‚Hoherhabenen‘ ist, weil er unverwandten Blickes das innere und ewige Licht des Logos beschaut; weil er das wohlerprobte Adlerjunge Christi ist, vom Großen Adler selbst geprüft und bewährt erfunden im kühnen Sonnenblick⁶⁶.

Wir können den Kreis der Adlersymbolik nicht runden, ohne uns noch einmal dem flüchtig gestreiften Bild des Vogelkönigs auf dem *Weltbaum*, dem Lebensbaum, zuzuwenden. Wir sahen schon, daß es ein weit verbreitetes Motiv sehr alter mythischer Herkunft ist. Auch unsere nordische Sage weiß davon: auf dem Gipfel der Weltesche Yggdrasil sitzt der königliche Vogel, der Aar. Noch Shakespeare kennt den Adler in der Krone des Lebensbaumes:

So weicht der Axt die Zeder, deren Arme
dem königlichen Adler Schutz verleihe . . .⁶⁷

Wir haben ganz vergessen, daß der Adler auf dem Herrschaftszeichen Jupiters ebenso wie der Imperatoren das gleiche Bild darstellt. Der Stab, der Speer, das Zepter sind ja verkürzte Nachbilder von Welt- und Lebensbaum⁶⁸. Voll tiefer messianischer Prophetie erscheint das urtümliche Motiv bei Ezechiel, wo Jahwe das Gleichnis vom großgeflügelten Adler, der vom Gipfel der Libanonzeder das höchste Reis abbricht und es verpflanzt, auf sich selber rückwendet. Was er zuvor dem Volk im Rätselbild vor Augen stellte als Gleichnis höchster Weltmacht, nimmt er schließlich für sich selbst in Anspruch als Symbol seiner Gottesherrschaft im kommenden Messias. Er wird das höchste Reis des Welt- und Lebensbaumes abpflücken und es verpflanzen auf einen ragenden Berg: auf die Bergeshöhe des neuen Israel, der Ekklesia Christi; und es wird Zweige treiben und Früchte bringen und zur herrlichen Zeder werden, in deren Geäst die Vögel des Himmels wohnen (vgl. Ez 17, 1-24).

Im Licht des Neuen Bundes ist dieses von der Libanonzeder gepflückte zarte Reis, das auf dem Berg der Ekklesia zur mächtigen Zeder wird, das Lebensholz des Kreuzes Christi, der neue und ewige Weltbaum des erlösten Alls, ja es ist der gekreuzigte und erhöhte Kyrios selbst und das in ihm und der Kirche erscheinende

messianische Reich. Der Große Adler ist sein Pflanze, er der Vogelkönig, der auf dem mystischen Weltbaum thronet und seiner Herrschaft über das Universum waltet — Erfüllung aller Verheißungszeichen vom Adler als dem Bild der Mitte und Höhe des Alls!

Dem Adler auf dem kosmischen Baum begegnen wir auch in der Gründungssage der Stadt Tyrus. An ihrer Stelle soll einst ein schwimmendes Eiland gewesen sein. Dort wuchs ein Ölbaum der Athene, auf dessen Wipfel ein Adler saß. Funken sprühen vom Baum, und eine Schlange ringelt sich um ihn, Auge und Ohr unverwandt auf den Adler gerichtet. Da landen Menschen an der Insel, auf Schilfbooten sind sie genaht. Ihnen bietet sich der Adler freiwillig als Opfer an. Sobald sein Blut den Boden tränkt, steht die schwimmende Insel still, die Stadt Tyrus kann gegründet werden⁶⁹. Ihr Gründungsoffer ist der Licht- und Sonnenvogel, der sich opfert am schlangenumwundenen Baum⁷⁰.

Es braucht auf diese tief sinnige Sage nur das Licht vom Kreuz zu fallen, und sie wandelt sich zu einem ergreifenden Vorspiel des Christusgeschehens. Das Werk unseres Großen Adlers ist ja die Gründung *seiner* Stadt, des neuen und ewigen Jerusalem, dessen Fundamente aufwachsen in Raum und Zeit, dessen goldene Zinnen im ewigen Aufgang leuchten. Für diese Stadt gab unser Adler sich als Gründungsoffer hin. Für sie — für uns, denn wir sind diese Stadt — vollbrachte er sein Liebesopfer am Holz, am schlangenumwundenen Weltbaum des erlösten Alls; für sie tötete er die Schlange im freiwilligen Gehorsamstod.

Hat es nicht einen tiefen Sinn, wenn im Titul auf jedem Kreuz des Gralstempels ein goldener Adler sitzt? Einen bewegenden Sinn auch, wenn in der Ostkirche bei der Weihe eines Bischofs ein großer Adler auf den Boden der Kirche gezeichnet wurde? Späterhin hat man ihn ersetzt durch einen Teppich mit dem eingewirkten Bilde des über einer Stadt schwebenden Adlers, um dessen Kopf der Nimbus leuchtet⁷¹. So wird dem Bischof als dem höhenpriesterlichen Stellvertreter Christi im Symbol gezeigt, daß er erwählt ist, das Geschick des Großen Adlers mitzuleiden und die ihm angetraute Ekklesia mit den Flügeln Christi zu decken; daß er nicht aufhören darf — wie Hildegard von Bingen einmal an Bernhard von Clairvaux schrieb —, für sie ‚in die Sonne zu blicken‘, und sie mit starken Schwingen emportragen soll in den Sonnenglanz der Ewigen Stadt.

Auf Erden hat man das Bild in den Staub gezeichnet. Im Himmel malt Gottes Finger selber es in den Goldgrund seines lebendigen Lichtes. Dante hat es in einer seiner Paradies-Visionen geschaut: Er sah die himmlischen Adler, wie sie auffliegen vom ewigen Ufer und sich freuen der Atzung beim göttlichen ‚Aas‘. Aber das Wunder vollendet sich darin, daß die vielen nicht viele bleiben, sondern Einer werden. Während sie sich sammeln, sprüht ein gewaltiges Feuer auf wie beim Zusammenwurf entbrannter Scheite. Tausend Lichter flammen, brennend in *einer* Sonne. Die Sonnenvögel sind angekommen in ihrer Heimat, im Aufgang Christi, im dreifaltigen Urgrund. Und im Glanz der Gottessonne finden die vielen sich als der große Eine: im weißen Licht nimmt das Feuer aus den unzähligen Funken Adlergestalt an, alle zusammen bilden Hals und Kopf eines gewaltigen Adlers⁷². Der Große Adler der Ewigkeit aber ist der eine und ganze Christus mit seiner Ekklesia – Haupt und Glieder, der eine gott-menschliche Leib, der nicht mehr aufhört, in die dreieinige Sonne zu blicken.

„Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir!“ (Ps 41, 2). Seit am Kreuz des Herrn das lebendige Wasser zu sprudeln begann, verhallt dieser Schrei nicht mehr im Leeren. Gott ist da, Gottes Wasser fließen. Sie quellen über, sie wollen zum Menschen. „Ach, ihr Dürstenden alle, kommt her zum Wasser! Auch wer kein Silber hat, kommt, ermarktet und eßt!“ (Is 55, 1, Buber). Gottes Überfluß will sich verschwenden, nichts braucht er als empfängliche Armut. „Die Erde gebe ich dir und das Meer, mein Kind, und den Himmel; und alles, was in ihnen lebt, schenke ich dir. Nur dürste, Kind, nach dem Vater!“

Eines unter den altchristlichen Symbolen stellt dieses Dürsten besonders packend dar. Es ist die edle Gestalt des Hirsches. Glanz der Paschanacht umgibt ihn. Da drängen sie sich zu den Wassern der Taufe, die lechzenden ‚Hirsche‘, das heißt: die Täuflinge, die aus dem Wasserlosen der Gottferne kommen und nach dem Heilsborn verlangen. Durch lichterfüllte Basiliken zieht Gesang: „Wie die Hinde lechzt nach den Wasserbächen, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir!“ ‚Durst‘ beflügelt den Schritt der zur Taufe Kommenden, wie es ein frühchristlicher Bischof in seinen Einladungen zum Taufbrunnen ausgesprochen hat: „Wohlan denn, Brüder, in denen die ersehnte Glut des beseligenden Durstes brennt, eilt mit dem Verlangen und der Behendigkeit eines Hirsches zu dem milchigen Naß des zeugenden Quells! Trinkt in kräftigen Zügen, damit euch das Wasser ausreicht für immer!“ So feuert Zeno von Verona seine Katechumenen an; ähnlich Augustinus: „Eile zum Quell, ... dürste nach dem Quell, laufe wie ein Hirsch! Was heißt das, wie ein Hirsch? Kein Zaudern, keine Trägheit sei in deinem Schritt! Geschwind eile zum Quell! Der Hirsch ist ja ein Bild der Schnelligkeit.“

Mancher wird fragen: Was hat solch ein Bild uns heute noch zu sagen? Uns Menschen der Großstädte, die wir vielleicht noch nie mit eigenen Augen einen Hirsch in der Einsamkeit der Bergwälder sahen, geschweige denn eine Ahnung davon haben, wie er einmal in einer versunkenen Welt als Erscheinung des Göttlichen stand? Da leben wir in überfüllten Stadtvierteln, ringen mit der dumpfen

Sorge, mit der Angst vor dem Unheimlichen, das unsere Zukunft bedroht, gehen gebückt unter der Bürde des schwer gewordenen Daseins – und schauen mit brennenden Augen nach Erlösung aus. Und wir wissen nicht, wie sehr wir damit selbst jenen dürstenden ‚Hirschen‘ und ‚Hinden‘ gleichen, die einst aus der Öde ihrer Existenz hinliefen zu den strömenden Osterquellen! Das Verlangen des unruhvollen Herzens wird nun gestillt durch den Born, der am Kreuz entspringt. Nach dem Pascha des Herrn schreit alle Erdennot. Und Kunde vom Pascha Christi ist die Botschaft des Hirsches.

Zeitlos ist daher sein Bild, alt und gegenwartsnah zugleich, jung und immer neu wie der Brunnen der Taufe, den die Kirche in jeder Osterfeier bereitet. Auch bei der Weihe des Wassers, aus dem *wir* die Wiedergeburt empfangen, klang ja das österliche Lied vom durstigen Hirsch⁴. Und heute wie ehemals betet die Kirche über dem Taufbrunnen die heiligen Worte: „Allmächtiger ewiger Gott, schaue huldreich auf die Kultfeier deines Volkes, das, der Wiedergeburt harrend, wie der Hirsch nach dem Quell deiner Wasser verlangt! Gib du ihm in deiner Güte, daß der Durst seines Glaubens in der Kraft des Taufmysteriums ihm Heiligung der Seele und des Leibes schenke⁵!“

Und während die Kirche solches spricht und Gottes Blick auf ihre zur Taufe gerufenen Kinder lenkt, zeigt sie auch uns Heutigen immer noch den, der im Bild des Hirsches sein Antlitz zu erkennen gibt. Christus zeigt sie uns, „der wie ein Hirsch in diese Welt kam“⁶, „dürstend nach dem Heil aller“⁷. Sie sieht ihn empor-tauchen aus den Todeswassern, in die er „voll Begier hinabstieg“⁸, um dort seinen Durst nach unserem Heil zu löschen. Und für jeden Getauften dürfte es sich lohnen, sich das Heilsbild des Hirsches wieder beleben zu lassen in jenen klaren Farben, in denen es einst die Väter in die Herzen ihrer Gemeinden malten.

Wer einmal einen Hirsch im Dämmer des Waldes gesehen hat, wird das Bild nicht leicht vergessen. Die Dichter haben es zu sagen versucht, wie der Mensch gebannt – und zugleich religiös ergriffen – vor diesem Anblick den Atem verhält.

Drauf huschte aus der glatten nadeln streu
Die schar der hinde, trank und kehrte scheu
Zur waldnacht, eines blieb nur das im ried
Sein end erwartend still das rudel mied.⁹

Was liegt in diesen paar Zeilen eines Stefan George! Und wie verwandt im Erlebnis, bei aller Verschiedenheit der Sprache, sind die Verse von Siegbert Stehmann:

Der Hirsch, der dunkel aus den Wäldern tritt,
hat einen stillen und gewissen Schritt.
Ein leises Knacken im verdorrten Holz –
dann steht das Bild aus Stille, Kraft und Stolz.
Und meine Seele kommt und wartet mit.

Und wie der Hirsch nach frischem Wasser schreit,
schreit meine Seele nach dem Herrn der Zeit.
Sie neigt sich tief, trinkt sich am Bache satt,
und wie der Hirsch, der sich gesättigt hat,
geht sie gelassen durch die Dunkelheit.¹⁰

Es ist alte biblische Symbolik, die aus solchen Versen spricht. Auch beim Modernen entzündet sich das innere Schauen, wie einst beim Psalmisten, an der imposanten Erscheinung des Tieres. Alles ist adelig: der hohe Wuchs, der wohlgebildete Körper mit dem königlichen Geweih, der Schimmer des Fells, die Grazie des Schreitens und Laufens und zugleich das wehrlos Scheue in Haltung und Blick. Es war zunächst dieser natürliche Adel, der auch die alten Christen im Bild des Hirsches wie ein Widerschein göttlicher Schönheit berührte. Schon in der heidnischen Antike hatte dieses Anziehende seiner Gestalt das Tier zum Liebling der Götter und Menschen gemacht. Wie gern hat geübte Künstlerhand sich den Linien des schlanken Körpers nachgetastet und das reizvolle Bild wieder und wieder geformt: das edle Wild an der Seite der Jagdgöttin Artemis oder Diana! Auch Amor, dem Gott der Liebe, und dem Lichtgott Apoll war der Hirsch beigesellt, und als Totenführer schritt er, das heilige Tier der Hekate, hinab in die Unterwelt.

Schon diese natürlichen Vorzüge des Hirsches und sein Rang im Mythos der Vorzeit öffnen geheimnisvolle Ausblicke auf den, der das Inbild aller geschaffenen Bilder ist. Ungezählte Hirsche sprangen über die Hügel der Erde und liefen dem Einen voraus, bis er unter uns erschien und die Menschen ihn staunend erkannten: Christus – unser Hirsch, der große gottgesandte Hirsch! „Wahrhaftig“, ruft Ambrosius aus, „der Sohn Gottes hat in sich selber die

Natur ausgeprägt, die er den Lebewesen gab, er, der in diese Welt kam wie ein Hirsch¹¹."

Der Bischof von Mailand weiß nämlich, daß im Wesen des Hirsches noch ein Besonderes liegt, das ihn für seine christlichen Glaubensbrüder zum Gleichnis des Herrn macht, des Erlösers und Ostersiegers. Es ist die dem antiken Menschen vertraute Vorstellung vom Hirsch als dem Feind und Vernichter der *Schlange*. Plinius und Aelian, die alten Naturforscher, haben uns diese ans Fabulöse grenzende Anschauung überliefert¹². Schon der bloße Geruch des Hirschhorns, so meinten die Alten, verscheuche das kriechende Gewürm; ja mehr: mit seinem Atem ziehe der Hirsch die Schlange aus ihrem Schlupfwinkel hervor, um sie alsdann zu zerstampfen oder zu fressen¹³. Dieser merkwürdige Glaube kann wohl auf einer richtigen Beobachtung beruhen, auf einer tatsächlichen Abneigung des Hirsches gegen die kriechende Natter; im Volksglauben freilich nimmt sie unwirkliche Ausmaße an. Der moderne Rationalist mag solche Naturbetrachtung belächeln; dem gläubigen Blick des jungen Christentums erschloß sie in ihrer eigenartigen Weisheit bedeutungsvolle Zusammenhänge. Was sich den Vätern hier offenbarte, war die Gestalt des österlichen Triumphators, des Kyrios in seinem Paschasieg. Der Hirsch, der das Haupt der Schlange zertritt, ist der Gottmensch in seinem gewaltigen Heilstun: „Ein Hirsch ist mein Erlöser in seinem Werk! Und welches ist dieses Werk? Er tötet die Schlangen, er zermalmt die Mächte des Widersachers, und darum rufe ich ihm zu: ‚Du zerstampfst die Häupter der Drachen in der Flut, du zerschmetterst das Haupt des Drachen‘¹⁴!“ Noch oft haben diese Worte des Origenes einen Widerhall gefunden, nicht zuletzt im Herzen seines Verehrers Ambrosius, der sagt: „Christus nahm das Gleichbild des Hirsches an, als er in die Welt kam und, ohne selbst im geringsten Schaden zu leiden, die satanische Schlange zertrat und sie mit dem Fuß zerstampfte, durch ihr Gift aber nicht versehrt wurde. So gilt denn ihm das Wort: ‚Dahinschreiten wirst du über Schlangen und Basilisken‘¹⁵.“ Ephräm der Syrer sieht den Herrn als ‚schönen Hirsch‘ am Grab des Lazarus stehen; die Schlange, die er mit dem Hauch und Wort seines Mundes aus ihrem Loch verjagt, ist der Tod: „Der schöne Hirsch schrie am Loch der Schlange, und sie entfloh¹⁶.“

Es liegt aber auch etwas im Wesen des Hirsches, das uns die andere Seite des Herrenpascha zu enthüllen vermag: nicht nur den

königlichen Sieg, sondern auch die Schwachheit des Fleisches, in welcher dieser Sieg ausgetragen wurde; die Nacht des Leidens, in der unser göttlicher Hirsch auf der blutigen Kampfstatt des Kreuzes mit der Schlange rang und ihr als *Besiegter* das Haupt zertrat. Ambrosius führt uns in einer ergreifenden Schilderung der antiken Hirschjagd die Passion des Erlösers vor Augen: „Einem Hirsche gleich kam er (Christus) in diese Welt. Und in harmloser Einfalt gesellte er sich denen zu, die ihm nachstellten. Man erzählt ja, die Arglosigkeit der Hirsche gehe so weit, daß sie sich, sobald sie sich verfolgt sehen, gerade jenen Reitern anschließen, deren man sich zu ihrer Täuschung bedient und die sie unter dem Schein der Flucht und geheuchelter Geselligkeit an sich locken und so in die Netze führen. So auch der Herr Jesus. Der Gefahr gleichsam unkundig und jeder Vorsicht bar, gesellte er sich den Juden zu, die ihm voll List aufauerten; er begab sich in die Gesellschaft des Verräters Judas, dessen mörderischer Betrug es zuwege brachte, daß er (Jesus) mitten in die Falle des Kreuzes und die Netze der Passion hineinging¹⁷.“

Wir wissen heute durch die religionsgeschichtliche Forschung weit mehr als die Christenheit zu des heiligen Ambrosius Zeiten über die uralte Vorbildung des Opfers Christi im Zeichen des Hirsches. Dieses edle Wild mit der geheimnisvollen Ambivalenz seines Wesens galt bei gewissen Völkern schlechthin als Symbol für den *Lebens- und Todesgott*; ja es ist ihnen „in der Hirschjagd der sterbende Gott“¹⁸. In den sehr archaischen Riten der nordamerikanischen Lenape-Indianer steht der geopfert Hirsch an zentraler Stelle im Schöpfungsmysterium der kultischen Großhaus-Feier. Da wird in zeremonieller Jagd ein Hirsch erlegt und sein ausgestopftes Fell mit Kopf und Geweih an einem Pfahl neben dem Mysterienhaus gen Sonnenaufgang oder – nach einem anderen Ritus des gleichen Stammes – am geweihten Mittelpfosten des Großhauses selbst aufgehängt. Der Pfahl mit dem Hirschgeweih und dem ausgestopften Balg aber stellt die Weltsäule dar, die den ganzen Kosmos sinnbildet und uns noch des öftern als Opferpfahl des sterbenden Gottes oder Urwesens begegnen wird. Im ganzen südöstlichen Gebiet der Großhausfeiern vertritt der Hirsch „das mythische Urwesen des ersten Ursprungs“, den Weltgestalter. Die Schöpfungsmythe der Osage-Siouxindianer erzählt, wie sich der Wapiti-Hirsch ‚am Anfang‘ in die Mitte der vier Winde warf, die Wasser des Urozeans ver-

drängte und aus seinem Körper die Schöpfung hervorgehen ließ; der Hirsch ist hier also Symbol der Erde, des Universums. Dieselbe kosmische Bedeutung hat er, wenn die Florida-Indianer vor einem der aufgehenden Sonne zugewandten und auf einem Baumpfosten gepfählten, mit Pflanzen ausgestopften Hirsch ihre mehrtägigen Sonnentänze vollführen. Ist doch der Hirsch im alten Amerika wie auch in Altasien das *Sonnentier*, das dem Licht und der Sonne zugeordnet ist. Der Sonnentanz um den Mittelpfahl mit dem getöteten Tier, das den geopfertem ‚Weltgestalter‘ vertritt, stellt — ebenso wie die Errichtung der Kulthütte selbst — das welterneuernde Geschehen der Urzeit rituell wieder hin — eine „Dramatisierung der Welterschöpfung“, die zeigen will, wie die Erde sich langsam bildete und wuchs¹⁹. Dieser Hirsch, der als Opfer am Pfahl hängt, Mitte der Schöpfungsfeier — ist er nicht Bild des großen Opfers in der Mitte der Welt, aus dem das All geworden und neugeworden ist?

Was aber hat den Hirsch der unzugänglichen Berge vermocht, aus ewiger Ungebundenheit in die Netze der Hirschjagd, in die Schlingen seiner Verfolger zu gehen? Was ließ ihn zusammenbrechen in der Meute der Mörder und verenden im Todeskampf? Nichts als die göttliche Urmacht der Liebe, die ‚stark ist wie der Tod‘. Wer je im Schweigen nächtlicher Wälder das Röhren eines Hirsches vernahm, diesen männlichen Schrei nach der Hinde, der mag die Gewalt des Bildes fühlen. So war es um uns bestellt: Nacht über der Welt, todstilles Schweigen zwischen Himmel und Erde — da schrie der Hirsch der Ewigkeit nach seiner fernen Geliebten. Unausdenklicher Durst des Verlangens trieb ihn ans Kreuz, in die Opferung am Pfeiler der Welt. Hier hat er ‚bis ans Ende geliebt‘, hier wurde er ganz ‚Hirsch der Liebe‘. Ahnungen der Heiden, von der Prophetie des Alten Bundes aufgefangen und auf den Kommen den hingelenkt, kamen endlich ans Ziel; denn auch die Antike kannte den Hirsch als Symbol der *Liebe*. Wer anders als der Schöpfer, der auf seinen Christus blickte, hat dem edlen Tier diesen ungestümen Liebesdrang eingeschaffen? Diese Manneschönheit der gehörnten Gestalt, diese Krone der Kraft — die zeichenhafte Macht des Geweihs, in der das Wesen des Waldkönigs erst zu sich selber kommt! Denn gerade seine vitale Liebeskraft ist es, aus der das stolze Gehörn sich Jahr um Jahr erneut und immer wehrhafter wächst; die Wucht der Krone erkämpft ihm die Hindin und schützt auch sie, die

wehrlose. Und doch muß der Hirsch es alljährlich erleiden, daß ihm der fürstliche Hauptschmuck genommen wird, daß er das Geweih verliert und damit die Kraft seines Herrschertums, bis sie ihm aufs neue sprießt beim Steigen der wiederkehrenden Sonne, in jedem neuen Frühling der Liebe.

Alle die genannten Züge im Naturbild des Hirsches, die königlichen, die kämpferischen und die auf Schwächung und Opferung hindeutenden, verbinden sich für die Väter zum vielsagenden Gleichnis. So kann Origenes in seinem Herrn und Erlöser den wahren „Hirsch der Liebe“, den „Hirsch der Freundschaft“²⁰ erkennen, der den zerrissenen Liebesbund zwischen Gott und Mensch in seinem Blute neu schließt und die zwietrachtstiftende Schlange vernichtet: „Er ist der ‚Hirsch der Freundschaft‘, der jene Schlange tötete, welche Eva verführt, ihr mit dem Atem ihres Wortes das Sündengift eingeblasen und so ihre ganze Nachkommenschaft mit der Ansteckung der Sünde verderbt hatte. Er ist es, der da kam, um in seinem Fleische die Feindschaft zu lösen, die jener unheilvolle Mittler zwischen Gott und dem Menschen angestiftet hatte“²¹, und der nun die Geretteten alle als die *eine* Geliebte mit sich emporträgt in die unermeßlichen Weiten.

Die Botschaft nämlich, die auch im Zeichen des Hirsches an uns ergeht, ist die Kunde von unserm Herrn Jesus Christus als dem Einen in der Gesamtheit seiner Erwählten, in der Einheit mit der Ekklesia. Diesen „totalen“²² Christus sehen wir mit Origenes in der Wahrsagung des Alten Bundes vom ‚Hirsch der Liebe‘ gemeint. Das Wort *élaphos*, das Origenes nach der Septuaginta im Buch der Sprüche 5, 19 liest, bezeichnet an sich das männliche wie das weibliche Tier, den Hirsch und die Hinde; hier im biblischen Textzusammenhang ist ganz offensichtlich an die Hinde gedacht: „Freu dich an der Gefährtin deiner Jugend, der Hindin der Liebe (*élaphos philias*), der Gazelle voll Anmut“²³! Wenn Origenes das Wort dennoch auf Christus bezieht, so weist er sich damit nicht als schlechter Philologe aus, vielmehr als ein Sohn der alten Kirche, die noch ganz erfüllt war von der großen paulinischen Idee der Leib-Einheit des Herrn mit seiner Ekklesia. Der natürliche Doppelsinn des Begriffes *élaphos* stellt dem alexandrinischen Lehrer spontan diese mystische Zweigestalt des einen Christus vor Augen, wie sie etwa in den Oden Salomos begegnet oder nach augustinischer Deutung in den Psalmen betet: Christus; der Eine,

spricht bald als Haupt, bald als Leib, ist Bräutigam und Braut, ‚Hirsch‘ und ‚Hindin‘ zugleich. Einer sind sie und Zwei in dem Einen. Ist Christus der ‚Hirsch der Freundschaft‘, so die Kirche nach dem gleichen Wort im Buch der Sprüche ‚die Hinde voll Liebreiz, die Gazelle voll Anmut‘ an der Seite ihres österlichen Gemahls.

Wir sind diese Kirche, wir die Kinder und Glieder der Hindin, die zwar schon im Droben weidet und doch auf Erden immer noch sehnlich nach ihm ruft und seiner Ankunft harret. Täglich aufs neue streckt sie sich nach dem Erhöhten aus, und der schon Gegenwärtige bleibt ihr der unaufhörlich Kommende bis zur Parusie. Sie schrie nach ihm, seit sie im ersten Menschenpaar vertrieben wurde aus dem Garten der ‚ersten Liebe‘. Aus der Not aller Adamskinder rief sie ihn, bis er endlich in der ‚letzten Zeit‘ von den Bergen Gottes zu ihr den gewaltigen Sprung tat. Da sah sie ihn kommen, dem jungen Hirsch gleich: „Seine Hörner sind Gesetz und Gnade, seine Hörner sind die beiden Testamente. Schnellen Schrittes, behenden Laufes durchteilt er den Erdkreis, mühelos, in einem einzigen Augenblick, voll Herrlichkeit überall²⁴.“ Verheißung des Alten Bundes, leibhafte Gegenwart des Neuen, des Liebes-Bundes — er ist da! Und seine Krone: ‚Gesetz und Gnade‘! Sein Sprung, dieser stürmende, fliegende Schritt über die Kluft zwischen Gott und Welt, über den bodenlosen Abgrund der Sünde, dieses jäh sich ausliefernde Hinab und Hinein des Lebendigen in den Todesbereich — wo fände es ein kühneres Bild als im Springen des Hirsches? Entäußerung, die alles hintansetzt: die Unendlichkeiten des Himmels, die „Berge der Trinität“ (Origenes), die Lebenslust eines Gottes; diese Leidenschaft des Verlangens, das alles und sich selbst überspringt, um untergehend zu retten! In der Menschwerdung, in jedem Schritt des Heilsweges geschah der göttliche Hirschsprung. Ein für allemal geschah er und geschieht immer noch. Er macht die Erde dröhnen bis ans Ende der Zeit, weil er die Bewegung im Herzen des Weltgeschehens ist. In jeder Osterfeier von Jahr zu Jahr, in der Verborgenheit jedes Meßopfers auf dem Altar erlebt der schauende Glaube den gewaltigen ‚Heldenlauf‘ (Ps 18, 6 f). Und der Hirsch unserer Rettung tut ihn auf jeden Menschen zu. Er ‚röhrt‘ nach dem Letzten aller Verlorenen, sein Durst nach uns ist ein Brand, dem nur der reißende „Gießbach am Weg“ (Ps 109, 7) der Passion genügen konnte. Er trank und trinkt den Tod — und „hebt das Haupt“ in Herrlichkeit.

Frühlingsschönes Bild der Liebe, unser junger Hirsch, der über die Berge und Hügel springt! Das Hohelied ergötzt sich an ihm, und die Väter leiten uns an, das Symbol zu durchschauen: in den Sprüngen des Hirsches den Weg aller Wege, den Abstieg und Aufstieg des Menschensohnes zu sehen. „Sieh, wie er springt! Aus dem Himmel springt er in die Jungfrau, aus dem Schoß in die Krippe, aus der Krippe in den Jordan, aus dem Jordan ans Kreuz, vom Kreuz ins Grab, aus dem Grab in den Himmel! . . . Auch jetzt springt er, auch jetzt läuft er, aus dem Herzen des Vaters kommt er über seine Heiligen, vom Aufstieg über den Niedergang, vom Norden über den Süden. Er ist's, der aufsteigt über den Untergang, über die Himmel der Himmel gen Aufgang; er ist's, der emporsteigt über die Berge und Hügel²⁵.“ Auch jetzt! Nicht nur einmal, im historischen Ereignis der Inkarnation und des Heilswerkes, — nein, auch jetzt läuft er, auch heute springt er, sagt Ambrosius mit Recht und für jeden von uns.

Horch, mein Geliebter!
 Sieh da, er kommt!
 Springt über Berge,
 hüpfte über Hügel!
 Einer Gazelle
 tut's gleich mein Geliebter
 oder dem jungen Hirsch (Hl 2, 8 f).

Herrlich, „wie er in großen — nicht Schritten, nein — Sprüngen über die Berge setzt, um eilends zu seiner Braut zu kommen²⁶!“ Ist es verwunderlich, daß diese Verse des Hohenliedes mit ihrer aufjauchzenden Seligkeit die Leser und Liebhaber der heiligen Schriften gefesselt haben? Wieder und wieder werden sie von den Vätern als Christusprophetie ausgelegt, bis in die mystische Theologie des Mittelalters hinein. Lange vor dem heiligen Ambrosius hat Hippolyt in ihnen den sieghaften Heilslauf des Logos-Hirsches gesehen: „O neue Oikonomia! O große Mysterien! Siehe mein Bruder — er springt!“ Was bedeutet dieses sein Springen? Der Logos sprang vom Himmel in den Leib der Jungfrau, er sprang aus dem Mutterleibe ans Holz, er sprang vom Holz in den Hades, er sprang wieder hinauf zur Erde — o neue Auferstehung! Er sprang von der Erde in den Himmel, wo er sich niedersetzte zur Rechten des Vaters. Und

in Herrlichkeit wird er zur Erde wiederkehren, um Vergeltung zu üben. „Ähnlich ist mein Bruder dem Reh oder dem jungen Hirsch.“ Das bedeutet die Schnelligkeit des Logos, der leicht und behende dahinflüht. Sieh doch, o Mensch, wie behend er zu laufen versteht: Vom Aufgang bis hin zum Niedergang ist er erschienen, vom Niedergang bis zum Mittag gelangt, und vom Mittag bis zur Mitternacht findet er Glauben. Sieh doch die Schnelligkeit seines Laufes! Er steigt in das Untere hinab und eilends wieder herauf. Als Licht erscheinend, verschwindet er vom Himmel und blitzt am Himmel wieder auf wie ein Stern, geht auf als die vollkommene Sonne der Gerechtigkeit und erscheint wiederum in Herrlichkeit auf dem Thron des Vaters²⁷.“

Unversehens geht hier das Bild vom laufenden und springenden Hirsch in ein anderes über: in die Vorstellung vom auf- und untergehenden Licht. Der Logos-Hirsch, der in seinem Sprung das All durchmißt, schwingt sich am Himmel empor wie die Sonne, wie die auf- und niedersteigenden Gestirne. Hinter diesen Analogien steht die weitverbreitete und sehr alte *Lichtsymbolik* des Hirsches. Galt er doch in Amerika und in Asien ebenso wie im nordischen Mythos als Bild der Sonne. Auf skandinavischen Felszeichnungen wird die Sonne vom Hirsch, dem Sonnentier des Nordens, gezogen. Auch in der Symbolverbindung mit der Spirale des Sonnenweges und dem ‚Grabhaus‘, aus dem das Tagesgestirn ‚entweicht‘ – Zeichen der Wintersonnwende –, begegnet der Sonnenhirsch. Altindische Überlieferung erzählt, wie der von Rama getötete Hirsch Marica in strahlendem Glanz zum Himmel aufsteigt²⁸ – ein geradezu österliches Vor-Bild! Auch für das vorgeschichtliche China hat man den Hirsch als ein Feuer- und Sonnensymbol erwiesen, näherhin als Zeichen des täglich neuen Sonnenaufgangs, der Morgenröte. In diese Richtung weisen auch seine solare Bedeutung bei den nordamerikanischen Waldindianern und ein charakteristischer Ritus bei den Rothäuten des mittelamerikanischen Raumes. Dort wird die kultische Nachtfeier durch einen Tanz abgeschlossen, den Stammesangehörige in Hirschmasken um ein Feuer vollführen: der Hirschtanz bei Tagesanbruch zeigt das Verschwinden der Nachtgestirne und den Aufgang von Morgenstern und Morgenröte an.

Anderseits war der weißgefleckte asiatische Damhirsch in der Antike auch Bild des gestirnten Nachthimmels und als solcher Gleichnis der Finsternis, der bösen Urmacht, die vom Sonnenleu als

dem Vertreter des Lichts und des Guten überwunden wird. So veranschaulichten Darstellungen eines mit Hirsch oder Reh kämpfenden, sie überwältigenden oder verschlingenden Löwen dem antiken Menschen den Sieg des Tages über die Nacht, des Lichtes über das feindselige Dunkel²⁹. Gelegentlich findet man das Gehörn des Hirsches zu zackigen Sternen umgestaltet, wie es deutlich auf einer chinesischen Bronzeplatte zu sehen ist. Den Indianerstämmen der Cora und Huichol gilt der Hirsch als Bild des Abendsterns, der durch den Morgenstern getötet wird; oder er selbst ist Abend- und Morgenstern zugleich, die ja in der Tat geheimnisvoll eins sind. Im alten Mexiko stellt der Hirsch das ganze Heer der Sterne dar, die vom Morgenstern durch einen ‚Schuß‘ vor Sonnenaufgang vom Osten nach dem Westen vertrieben werden. Kurz: der Hirsch ist weithin „*das siderische Symbol*. Die gegenseitige Verfolgung von Tag und Nacht, Sonne und Mond, Mond und Sternen, Sonne und Sternen ist ja eines der häufigsten Themen der Symbolik überhaupt³⁰.“ All dies liegt auf der Linie jener Symbolik, die im Hirsch das Bild der Entmächtigung, des ohnmächtigen Überwältigtwerdens sieht und ihn schon für die Heidenwelt zum Gleichnis des ‚sterbenden Gottes‘ machte. Doch dürfte in der hell-dunklen Doppeldeutigkeit des Hirschsymbols der Lichtcharakter, das Aufgangsmotiv vorherrschend sein. So sah es ja auch das frühe Christentum – oder machte nicht gerade die polare Spannung zwischen Schwäche und Macht, Dunkel und Leuchtkraft den Hirsch in einer so ausnehmenden Weise zum Bild des österlichen Herrn?

Von China also bis nach Amerika, vom fernsten Osten bis zum äußersten Westen kennt und verehrt man den Hirsch als Zeichen der Morgenröte, des Sonnenaufgangs und des jungen Lichtes. Mit dieser weitverbreiteten Licht-, Feuer- und Sonnensymbolik des Tieres hat es aber noch eine besondere Bewandnis. Sie hängt aufs engste zusammen mit der periodischen *Erneuerung seines Gehörns*. Jahr für Jahr verliert ja der Hirsch sein Geweih, Jahr für Jahr sproßt es ihm wieder. So ist es begreiflich, daß er zur Verkörperung jungen Lebens und neuer Geburt werden konnte, zum Bild auch der stetig sich erneuernden Zeit, der ‚ewigen Wiederkehr‘. Freilich zeigt dieses Naturphänomen auch bewegend, daß Wiedergeburt nur um den Preis der Entkräftung, des ‚Untergangs‘, des geopfertem Blutes geschieht. Bedeutet schon das herbstliche Abwerfen des Geweihs für das Tier Minderung seiner wehrhaften Stärke, so geht

auch das neue Wachstum des Gehörns nicht ohne Blutvergießen vor sich. So schien es jedenfalls den Alten, wenn sie beobachteten, wie das Wild im Frühling die frischgebildeten Geweihstangen an den Bäumen scheuert und fegt, wie dann der ‚Bast‘ — die Haut, die das junge Geweih zunächst schützend umgibt — in blutigen Fetzen herabhängt und auch das ‚geschundene‘ Gehörn darunter blutigrot leuchtet: rot wie die Farbe des Feuers, die Farbe auch der Morgenröte, wenn sie vor Sonnenaufgang den Himmel wie mit Blut übergießt. Daher sahen sie in diesem alljährlichen Vorgang gleichsam „das Blutopfer der Erneuerung“, aus der „die roten Sonnenaufgänge des ganzen Jahres neu geboren“ werden (Hentze). Wie das Horn sich blutig aus seiner Umhüllung löst, so wird auch die Sonne, wird der Tag, das Jahr immer nur aus ‚Opfer‘ und ‚Sterben‘ geboren. Darum also steht der Hirsch bei den Indianern wie einst im alten China so zeichenhaft am Ende der Nacht, am Tagesbeginn — Bild kosmischer Auferstehung aus Vergängnis und Blutopfer; darum auch wird sein Geweih in den Kulttänzen ‚geschunden‘ dargestellt. Den gleichen Sinn haben bei den Florida-Indianern die blutigen Hirschopfer, die stets Sonnenopfer waren, das heißt, bei aufgehender Sonne dargebracht wurden³¹.

Die Lichtsymbolik des Hirsches meint somit vor allem den *Aufgang* und die *Neugeburt* des Lichtes, wie im Tageslauf, so auch im großen Umschwung des Jahres; das macht den Hirsch ganz allgemein zum Bild der *zyklischen Erneuerung*³². In all den erwähnten Gebieten, schon im vorgeschichtlichen China, ferner im Altai-Gebiet, in gewissen zentral- und nordamerikanischen Kulturen, ist er Symbol der stets sich erneuernden Schöpfung, die sich abzubilden scheint im periodischen Untergang und Wiedererstehen seines Geweihs. Auch die Feindschaft zur Schlange fügt sich in diese ertümlische Kosmologie; denn die Schlange ist Widerpart des Hirsches als eines der Urbilder von Nacht und Finsternis und ‚larvenhaft unterirdischem Leben‘, wiewohl sie in anderer Sicht auch ihrerseits als Bild der periodischen Verjüngung erscheinen kann.

Chinesische Bronzegeräte zeigen bisweilen den Hirsch mit den noch nicht voll entwickelten Hörnern; nur der Knochenstumpf ist zu sehen, aus dem bei dem lebendigen Tier im Frühjahr der erste Zacken, die ‚Augensprosse‘, hervorbricht. Ein echtes Frühlingbild, voll der Verheißung verhaltenen Lebens! Denn es ist ja das insgeheim schon sprossende junge Geweih, welches alljährlich das

alte, abgedorrte Gestänge verdrängt und abwirft, um nun reicher und machtvoller nachzuwachsen als zuvor. So war das gehörnte Wild auch mit den verstümmelten Hörnern ein unmittelbar verständliches Sinnbild des zyklisch neuerwachenden kosmischen Lebens und Lichtes, des Frühlings ebenso wie des Morgensterns und der Morgensonne. An diesem frühen und ursprünglichen Symbolverständnis des Hirsches mag es sich erklären, warum er im chinesischen Raum später, als der Unsterblichkeitsgedanke den Geist dieses Volkes zu faszinieren begann, allgemein zum Symbol der Unsterblichkeit wurde³³. Stillung konnte solchen Hoffnungen freilich erst durch den Einen werden, der sich selber zum ‚Hirsch‘ gemacht hat, um die Seinen aus der immer wieder dem Tode verfallenden kosmischen ‚Unsterblichkeit‘, aus diesem fatalen Kreis ‚ewiger Wiederkehr‘, in seinem raum- und zeitüberwindenden göttlichen ‚Hirschsprung‘ hinüberzuführen in das wahre Leben ohne Tod.

Die strahlende Lichtsymbolik des Hirsches knüpft sich somit, wie wir sahen, an sein Gehörn. Die Analogie beruht nicht allein auf dem periodischen Rhythmus von Schwund und Wiederaufgang der stolzen Krone; der Mensch der Frühzeit mochte sich allenthalben durch die mächtigen Zacken des herrscherlichen Geweihs an zuckende Lichtstrahlen, an die Strahlenbündel der großen Gestirne erinnert fühlen. Die Verbindung von *Horn und Strahl* ist auch sonst in der alten Welt geläufig. So sah man in den Kuhhörnern ein Bild der Mondsichel und dachte sich den Wagen der Mondgöttin Selene von einem Gespann gehörnter Stiere gezogen. Auf prähistorischen Felsbildern in Mauretanien trägt ein Widder die Sonnenscheibe zwischen den Hörnern; auf alten ägyptischen Bildern sitzt der Sonnengott zwischen den Hörnern einer Kuh³⁴. Auch in dem biblischen Bericht des Buches Exodus (34, 29 ff) über das strahlende Antlitz des Moses, der den Nachglanz seiner Gottesbegegnung auf dem Sinai vor dem Volk verhüllen muß, begegnet der geheimnisvolle Doppelsinn von Strahl und Horn, der dem hebräischen Wort *qâran* innewohnt. Die griechischen Übersetzer gaben es in der Septuaginta mit *doxa* — ‚Glanz‘, ‚Herrlichkeit‘ — wieder, während die Vulgata in ihrer Übersetzung *facies cornuta* den konkreten Grundsinne des Urwortes bewahrt, ähnlich wie beim Propheten Habakuk (3, 4): *cornua in manibus eius* — Glanz umleuchtet die Gotterscheinung, wie Hörner hält Jahwe die blitzenden Strahlen in seiner Hand. Michelangelo und andere Künstler haben jene

durch die lateinische Bibelübersetzung verbreitete Vorstellung des ‚gehörnten‘ Moses im Bild gestaltet. Nach altorientalischer Auffassung – den alten Nomadenvölkern war es ja eine Frage nicht ‚der Logik, sondern der Evidenz, daß ‚strahlen‘ und ‚gehört sein‘ dasselbe sind‘³⁵ – hätte der Moses von S. Pietro in Vincoli mit seinem gehörnten Haupt jedenfalls eine verständliche Sprache geredet. „Selbst wenn die Hörner auf des Moses Stirn auf eine falsche Lesart des lateinischen Bibeltexes zurückzuführen sind – *facies cornuta* statt *facies coronata* –, so ändert das im letzten nichts an der eigentlichen Symbolbedeutung. Auch die aus der Stirn hervortretenden Strahlenbündel sind als Hinweis auf die Erleuchtung (Inspiration) ein Sinnbild der Mittlerschaft des Moses. Auf den Gemälden von Botticelli und Signorelli (beide in der Sixtinischen Kapelle) finden sich an Stelle der Hörner Strahlenbündel³⁶.“ Erinnern wir uns auch an die Lichtsymbolik der Šophar-Hörner im alten Israel, mit denen das neue Jahr feierlich angekündigt wurde! Wenn heute noch in den Schweizer Alpen bei Sonnenuntergang der Senn ins Alphorn bläst, so ist das ein lebendiges Überbleibsel jener uralten Symboleinheit von Horn und Licht. Im Totenkult und in mancherlei Brauchtum umfaßt sie auch das sterbende, untergehende Licht, das ja immer der Gegenpol und die Voraussetzung neuen Aufgangs ist. Das Horn, ehrwürdiges Kultsymbol aus der Steinzeit, war ursprünglich Symbol der Wintersonnenwende; als Bild der Lebenswende ging es auch in den Totenkult ein³⁷.

Immer deutlicher zeichnet sich unser frühchristliches Hirschsymbold in seinem wahrhaft österlichen Gepräge ab. Was die Väter schon als das Charakteristische dieses Christusbildes erkannt hatten, sein hell-dunkles Doppelantlitz, die Doppelbewegung von Untergang und Aufgang, das wird uns heute durch die prähistorischen Funde vielfältig bestätigt und neu beleuchtet. Der ‚ewige Hirsch‘ steht vor uns mit dem Lichtgeist seiner Krone, die aus dem Verlust nur noch sieghafter aufwächst; die ‚gehörnte Sonne‘, wie amerikanische Felszeichnungen aus der Steinzeit sie darstellen: das Lichtgestirn mit mächtigen Hörnern – oder wie im Skandinavien der jüngeren Steinzeit: konzentrische Sonnenkreise, die gleichfalls gehört sind. Der ‚gehörnte Gott‘ geht als archaisches Vorbild seinem Urbild Christus voraus, im amerikanischen und im spanischen Raum ebenso wie bei den alten Babyloniern und Hethitern; strahlend und gehört tritt der Lichtgott, der Heilbringer aus den Bergen hervor³⁸.

Was die uralten Bilder vorschatteten, faßt ein mittelalterlicher Christ in ein paar österlich leuchtende Verse:

er het des niuwen heiles horn
uns uf gerihet durch gewin,
sin alt gehürne warf er hin
und ist gejunget worden.³⁹

In den frühen Riten und Kultbräuchen, die wir erwähnten, zeigt sich oft das Bedürfnis des Menschen, durch Überziehen eines Hirschfells oder einer Hirschmaske samt Geweih sich mit dem heiligen Tier mystisch zu identifizieren, sein Gleichbild ‚anzuziehen‘. Noch im späten Volksbrauch um die weihnachtliche Winter-sonnwend – die Faschingszeit hängt mit ihr zusammen – lebt jenes urmenschliche Gebaren fort. Unter allen grotesken Auswüchsen wohnt ihm ein tief symbolischer Kern inne, der uns wiederum auf die Heilsbotschaft des Hirsches zurückverweist, und zwar mitten hinein in ihre *Verwirklichung am Menschen*. Hier geht es ja immer um das große Erlösungsanliegen unserer Angleichung an Christus, um das „Anziehen Christi“, von dem der heilige Paulus spricht (Gal 3, 27). Und dieses „Umgestaltetwerden zum Gleichbild“ (2 Kor 3, 18), dieses immer tiefere Einswerden mit dem Herrn, ist ein Wandlungsprozeß, der beginnt, wenn der Mensch im Taufsakrament mit Christus stirbt und aus Wasser und Geist ‚von obenher‘ wiedergeboren wird. Diese Wasser aber – sind sie nicht der reißende ‚Strom am Wege‘ des gottgesandten Hirsches? Der Wildbach satanischer und menschlicher Bosheit, den er zu durchqueren hatte, aus dem er sich den Tod trinken mußte? Den Tod, der Auferstehung in sich trug, – auftauchend aus den Wassern ‚hebt er das Haupt‘! So auch der Mensch, der Hirsch nach dem Bilde Christi. Die älteste christliche Darstellung unseres Symbols in der Taufkapelle des Pontianus-Zömeteriums zu Rom⁴⁰ bringt das treffend zum Ausdruck. Es ist ein Bild der Taufe Jesu: der Hirsch trinkt aus dem Jordan, in dem Christus steht und die Kraft aus der Höhe empfängt. Dieser trinkende Hirsch – welch ein Pascha-Gleichnis! Symbol des Christus, Symbol des Christen – beides in mystischem Zugleich. Bild unersättlichen Durstens und Trinkens in seiner Widersprüchlichkeit von Tod und Leben, Schuld und Begnadung, Haß- und Liebesglut.

Mit dem Durst des Hirsches hat es nämlich nach Anschauung der frühen Christen eine geheimnisvolle Bewandnis. Er ist nicht zuletzt begründet in jener alten Feindschaft mit der Schlange. Wie der alexandrinische Physiologus (2. Jh.) berichtet, wird der Hirsch durstig, wenn er die Schlange verzehrt hat. Ein überraschender Ausblick auf den Ostersieger! Augustinus entwickelt den Gedanken in einer österlichen Ansprache an seine Neophyten: „Es liegt in der Natur der Hirsche, daß sie das Gift der Schlange verachten. Sie ziehen sie mit dem Atem aus ihren Löchern hervor, töten und zerreißen sie. Wenn dann das Gift in ihrem Innern zu brennen anfängt, kann es sie zwar nicht töten, aber es erregt heftigen und glühenden Durst. Dann verlangen sie nach der Quelle, um mit reinstem Wasser das Feuer des Giftes zu löschen. So haben auch unsere Hirsche (die Täuflinge), die aus dem Ägypten dieser Welt ausgezogen sind, den... Pharaon mit seinem ganzen Heer in der Taufe getötet; und ist der Teufel vernichtet, so dürsten sie nach den Quellen der Ekklesia, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist⁴¹.“

So hat denn Christus, der göttliche Hirsch, auch die Seinen zu ‚Hirschen‘ gemacht. „Weil Christus der Hirsch ist, darum hat er auch mir gegeben, ein Hirsch zu sein, hochgehört, ... durch meinen Geruch die Schlangen verscheuchend⁴².“ Wie vor der Gegenwart des Herrn alle Bosheit des höllischen Nattergezüchts flieht, weil es nicht einmal den Geruch des Hirschhorns – den Wohlgeruch des Pneumas – ertragen kann, so muß die teuflische Schlange auch vor dem neuen Christumenschen weichen, der mit Paulus sagen kann: „Christi Wohlgeruch sind wir“ (2 Kor 2, 15). Mit seinem Herrn und in ihm hat auch er Macht über das Satansgewürm, denn der Osterkyrios gibt seinem Jünger die Kraft, „mit den einst gelähmten Füßen auf die Schlangen und Skorpione der Sünde zu treten und alle Gewalt des Widersachers ungefährdet niederzustampfen, ohne dadurch Schaden zu leiden“⁴³.

Die Taufe also, welche Feindschaft setzt auch zwischen uns und der Schlange, weckt im Menschen den Heilsdurst, so daß er ‚schreit wie der Hirsch nach Gott, dem Lebendigen‘. Die Zeit ist da, zur Tränke zu gehen, die Quellen des Ursprungs versiegen nicht mehr, „ihre Wasser sind treu“ (Is 33, 16). Durstig kamen in der frühchristlichen Osternacht die Täuflinge, als „pneumatische Hirsche“⁴⁴ soeben dem ‚Jordan‘ entstiegen, zum Altar, wo die Mutter Kirche

ihre Jungen mit der ‚Milch der Mysterien‘⁴⁵ aufzieht – heute noch wie von alters her und bis ans Ende der Zeit. Hirsch sein heißt leben von Durst zu Durst und eilen von Tränke zu Tränke. Beständig sind die Wasser des eucharistischen Borns, ohne Geiz verströmt sich in ihnen das Leben des dreifaltigen Gottes. Je offener der Herzensgrund, desto voller kann sich ‚des Strömens Ungestüm‘ ergießen. „Es steht geschrieben“, sagt Abbas Poimen: „Wie der Hirsch nach den Wasserquellen, so schreit nach dir, Gott, meine Seele“; wie der Hirsch, hat er die Schlange gewürgt, den frischen Quell sucht, so verlangen auch die Jünger des Herrn „nach dem Sabbat und dem Tag des Herrn, wo sie hingehen zu den Wasserbächen, das heißt zum Leib und Blut des Herrn, um von der Bitterkeit des Bösen rein zu werden“⁴⁶.

Nach all dem versteht man, warum die alten Christen so gern das Bild des trinkenden Hirsches auf den Wänden ihrer Katakomben, Baptisterien und Sarkophage erstehen ließen. Und wir begreifen, daß dieses Bild von weither mit unseren eigenen Augen auf uns blickt. *Wir* sind der Hirsch, der sich dort über Quelle, Strom oder Brunnen beugt, der sich am Wasser der Paradiesesströme labt, aus dem eucharistischen Kelch trinkt oder sich an den von ihm herabhängenden Trauben erquickt; der nie satt wird, wie begierig er auch schlürft aus den ‚Quellen des Heilbringers‘.

Auch das Verjüngungsmotiv, das, wie wir sahen, vom Naturvorgang her zunächst an der periodischen Erneuerung des Geweihs haftet, wird in der antiken Überlieferung schließlich mit der Gegnerschaft zwischen Hirsch und Schlange in Verbindung gebracht. Der Physiologus läßt schon den Sieg über die Schlange durch Wasser geschehen, das der Hirsch angeblich aus einer Quelle aufnimmt und in den Erdsplatt speit; durch das Wasser wird das Kriechtier aus seinem Loch getrieben, so daß der Hirsch es töten kann. Eine spätere Fassung des griechischen Physiologus bringt damit auch die Verjüngung des Hirsches in Zusammenhang. Hat er die Schlange gefressen, so wird er durstig und trinkt aus einer Quelle; darauf wirft er sein altes Gehörn ab und verjüngt sich von Grund auf. Der Dienst des Wassers in beiden Zügen des Motivs wird nun christologisch ausgedeutet. Durch das Lebenswasser seines Wortes, das „aus den Adern der Schrift und der Prophetie“ sprudelt, und durch das Heilswasser seiner Sakramente gewinnt der göttliche Hirsch den Sieg über den satanischen Drachen und schafft den

Menschen neu. „Wasser und Blut“, sagt der Physiologus, „hat der Herr aus seiner Seite ergossen. Durch das Bad der Wiedergeburt vertilgte er den Drachen und nahm alles Teufelswerk von uns hinweg⁴⁷.“

Symbolkräftig ist das Motiv auf dem romanischen Taufstein der Kirche von Freudenstadt im Schwarzwald gestaltet. Da tritt unter den Tierornamenten der Cuppa beherrschend der Hirsch hervor, der die Schlange verschlingt; dazu die Inschrift:

Evomit infusum homo cervus ab angue venenum.

Seht, der Hirsch ist der Mensch! Hier erbricht er das Gift jener Schlange!

Wie gut dieses eindrucksvolle Taufbild verstanden wurde, bezeugt noch Jahrhunderte später ein Taufspruch im Freudenstädter Kirchenbuch:

Gleichwie der Hirsch die Schlange verschlingt
Und drauf zum frischen Wasser springt
Und von dem Gift wird wieder rein,
So steht's auch mit dem Menschen fein.
Denn er von Sünden wird kuriert,
Wenn er im Tauf' gewaschen wird;
Dann weicht alsbald das Schlangengift,
Das sie uns beigebracht mit List.⁴⁸

Aus der klaffenden Seite des Herrn sprang das lebendige Wasser, das so bedeutsam in die Symbolik des Hirsches hineingehört, — Lebenswasser vom *Lebensholz*, vom Weltbaum! Der Hirsch am Fuß des Kreuzbaumes: auch dieses in der frühchristlichen Kunst häufige Motiv hat seine urtümliche Vorbildung. Denken wir nur an die nordische Sage vom Hirsch Eikthyrnir an der Krone des kosmischen Baumes, der Weltesche Yggdrasil! „Von seinem Hornschmuck“, heißt es im Grimnirlied, „träuft es dem Rauschkessel zu. Davon kommen die Quellen alle.“ Das triefende Hirschgeweih und der triefende Wipfel des Weltbaums spenden das Lebenswasser aus der Höhe⁴⁹ — mythisches Vorbild der belebenden Ströme, die ausgehen vom Kreuzholz und vom verklärten Leib des am ‚Weltbaum‘ Geopferten! In jenem Ineinanderfließen der Bilder,

das uns im Raum der Symbole vertraut ist, wird der Hirsch hier selber zur ‚Baumgestalt‘, eine Ideenassoziation, die durch sein baumartig verästeltes Geweih sich nahelegt. Und zugleich weist diese Vorstellung wieder auf die Licht- und Sonnensymbolik des Hirsches zurück; denn der kosmische Baum entspricht ja der Sonnwendachse im Tierkreis, und diese wurde von den Alten als der lichtertragende Welt- und Lebensbaum angesehen, in dessen Geäst die Sterne und die leuchtenden Scheiben von Sonne und Mond gleich Früchten hängen⁵⁰.

Alles ist uns der ungewordene Sohn geworden: Hirsch des Lebenswassers, Hirsch des Welt- und Sonnenbaumes, alles für seine Ekklesia. Ein Naturbild, das uns die Alten überliefern, stellt ihn uns noch einmal als den ‚Hirsch der Liebe‘ vor Augen. Plinius und Aelian berichten von Hirschrudeln, die übers Meer nach Zypern schwammen; sie bildeten dabei eine geschlossene Kette, indem einer den Kopf mit dem schweren Geweih auf den Rücken des andern legte⁵¹. Augustinus hat das vielsagende Bild ins Christenleben übertragen: „Von den Hirschen erzählt man sich, daß sie, wenn sie die Meerengen überqueren, um auf nahegelegenen Inseln Weide zu suchen, einer das Haupt auf den Rücken des andern legen. Der eine, der vorn an der Spitze ist, trägt sein Haupt allein und legt es keinem andern auf. Ermattet er aber, so löst er sich von der Spitze des Zuges und schließt sich am Ende an, damit auch er sich bei einem andern ausruhen könne. Und so tragen sie alle einer des andern Last und kommen ans ersehnte Ziel; und sie leiden keinen Schiffbruch, denn wie ein Schiff trägt sie die Liebe⁵².“

Bild der Ekklesia, der Einen aus vielen, der Hinde Christi, die dem Ersehnten entgegensteht! Gerufen von seinem werbenden Schrei, durchquert sie das Meer der Geschichte, bahnt sich den Weg durch die reißende, bittere Strömung. Und die Kraft, die sie trägt, ist die Liebe — *seine* Liebe, die Agape des göttlichen Hirsches, die weiterliebt von Bruder zu Bruder. Einer trägt da des andern Last, einer ist die Ruhe des andern, — bis sie drüben sind, angekommen im Reich ihres Herrn, in der Ruhe des Hirsches.

Im ‚Buch des Rates‘ der Quiché-Maya steht geschrieben, daß die Erzväter des Stammes beim Nahen ihres Endes sprachen: „Schon erscheint Unser-Herr-der-Hirsch: am Himmel steht er. Heimkehren werden wir, unser Werk ist getan, unsere Tage haben sich er-

füllt . . . , gehen müssen wir⁵³.“ Diese hohe Schau indianischer Heiden, die uns ja auch Brüder sind, mit uns unterwegs zu den Ufern der ewigen Wahrheit, – berührt sie uns nicht wie ein Bild der Parusie, das uns nicht fremd ist, sondern vertraut? Heimkehren werden wir, gehen müssen wir, – ist es nicht Leitwort jeder menschlichen, jeder christlichen Existenz? Gehen müssen wir, hinübergehen dürfen wir, der *homo cervus*, dorthin, wohin uns im großen Sprung seines Heilslaufes voranging Unser-Herr-der-Hirsch; wohin wir alle mit ihm gehen schon jetzt im Mit-Tun seiner Mysterien, bis er dereinst am Himmel stehen wird über einer berstenden, zu neuem Aufgang untergehenden Welt.

1. Das Opfertier der Jahrtausende

In der Welt der christlichen Symbole tragen wenige so deutlich das Mal einer ewigen Erwählung wie das Lamm. Das Offenbarungswort selbst versichert uns dessen, wenn es sagt: Ihr seid erlöst „durch das kostbare Blut Christi als des reinen und makellosen Lammes, der vorhererkannt war vor Grundlegung der Welt, aber offenbar wurde in der letzten der Zeiten um eurerwillen“ (1 Petr 1, 19 f). Was uns Ereignis wurde in der ‚letzten Stunde‘, das war in Gott schon vorgesehen vor aller Schöpfung: Christus – das reine, makellose Lamm. Aus dem Ewigen geht sein blutbenetzter Opferweg ins Ewige zurück: Das vorzeitliche Lamm tritt aus Gottes Aion in die Zeit, erleidet am Abend der Welt sein Lammesgeschick und erscheint als geopfert-verklärtes wiederum jenseits der Zeit im Brennpunkt der himmlischen Liturgie, wo sich das Heil der Kreatur vollendet.

Worin hat diese Stellung des Lammes im Heilsplan ihren sozusagen natürlichen Grund? Welche Wesenszüge hat der göttliche Bildner in sein Geschöpf Lamm hineingelegt, daß er in diesem Bildwort so vernehmlich vom Innersten seiner Liebestat sprechen konnte? Und wie war die Menschheit ihrerseits vorbereitet, daß Gott sie in diesem Symbol ansprechen konnte wie einer, der „in das Ohr Hörender spricht“ (Sir 25, 9)? Wir wollen versuchen, diesen Fragen nachzugehen, von der Natursymbolik des Lammes her seine Heilsbedeutung tiefer zu verstehen und ihm dann auf seinem Gang durch die Zeiten zu folgen als dem prophetischen Bild des ewig vorhererkannten Christuslammes.

In der Herde des Schafhirten gibt es viele Namen: Schaf, Lamm, Bock, Widder, Hammel sind uns die vertrautesten. Das Jüngste in der großen Familie ist das Lamm – so nennen wir das Neugeborene des Schafes und das Junge bis zum vollendeten ersten Lebensjahr. Nach dem natürlichen Gesetz seiner Zeugung wird es meist in den Frühling des Jahres hineingeboren, selbst ein Bild frühlingsartigen Lebens – und doch kamen durch Jahrtausende hin ungezählte Lämmer nur zur Welt, um Opfer zu sein und nach

Jahresfrist auf den Altären der Welt als Frühlingsopfer zu verbluten. Man braucht es nur einmal anzusehen, das „zarte“ Geschöpf (*tener agnus*¹) mit dem schwächtigen Leib, dem kindlichen Aussehen und dem zitternden Klang seines hellen Geblöcks, um es zu begreifen als das Bild unschuldig wehrlosen Preisgegebenseins. Es ist in der Tat das Tier, das die Wehrlosigkeit geradezu als erbliche Mitgift mit ins Leben bringt. „Ein ruhiges, geduldiges, sanftmütiges, einfältiges, knechtisches, willenloses, furchtsames und feiges Geschöpf“², das ist das zahme³ Schaf nach dem Urteil des Zoologen. Wir müssen diese Gegebenheiten zunächst einmal ganz schlicht wahrnehmen, wollen wir ihre Hintergründigkeit in der Welt des Symbols begreifen. Das Schaf bekundet in der Tat eine beispiellose Hilflosigkeit, die es in vielen bedrohlichen Lagen dem Tod geradezu in die Arme treibt. Einfalt, welche die Gefahr nicht sieht, und hilflose Angst, die ihr nicht zu begegnen weiß, liefern das Tier in solchem Grade der Hut des Menschen aus, daß es ohne seinen Schutz in kurzer Zeit aufhören müßte zu sein⁴. Gilt dies alles schon vom erwachsenen Schaf und seiner ganzen Gattung, um wieviel mehr von dem jungen Lamm!

Kein Wunder, daß der gute Hirt das schon durch seine Naturanlage so bedrohte Geschöpf auf seine Schultern nimmt. Oft mag der Prophet aus nächster Anschauung das Bild erlebt haben, das er auf Jahwes zärtliche Liebe zu seinem Volke überträgt: „Wie ein Hirt, so weidet er seine Herde. Die Lämmer nimmt er in seinen Arm. Er trägt sie an seinem Busen“ (Is 40, 11). Noch heute kann man in Palästina den Schäfer sehen, der mit rührender Sorgfalt ein oder zwei Lämmer im Mantelbausch trägt⁵. Aber wehe dem Lamm, wenn der Wolf über die Herde kommt und der Hirte nicht kämpft, der Mietling flieht! Da wird das Lamm in seiner Verlorenheit zum Bilde des hilflosen Entsetzens, das die Kreatur am Ende der Tage überfällt. Wird doch alsdann „die Erde krank sein gleich einem Lamm, das mit Zittern und Zagen vor dem Wolfe niederfällt“⁶. Wo andere Tiere die Gefahr wittern und sich zur Wehr setzen, wenn auch nur mit dem Gebrüll einer dumpf gefühlten Todesangst, da begegnet das Lamm seinem Geschick mit ahnungslosem und klaglosem Verstummen. Lautlos duldet es das Messer des Scherers, und „unwissend, daß man es zu den Fesseln schleppt, bis ihm der Pfeil die Leber durchbohrt“⁷, läßt es sich zur Schlachtbank führen, darin wie kein anderes Tier dem Anspruch der antiken

Opferritualien genügend, wonach das Opfer „freiwillig zum Altare gehen“ muß, „ohne Anwendung von Gewalt“⁸.

Aber im Naturbild des Lammes rührt noch ein anderes an: Zur Wehrlosigkeit gesellt sich schön die Reinheit und Unschuld, die über seinem Wesen liegt. Wir sahen, wie der 1. Petrusbrief gerade diesen Zug aufgreift und seine Bedeutung in der Christussymbolik des Lammes betont. Gewiß war kultische Reinheit bei den Alten mehr oder weniger von jedem Opfertier gefordert. Nicht nur fehlerlos, auch unberührt von Zeugung und Arbeit mußten im allgemeinen die für den Altar bestimmten Tiere sein. Aber in dem jungen Lamm mit seinem unschuldigen Blick, seinem weißflockigen Vlies findet die Reinheit der unversehrten Kreatur noch einen besonders anziehenden, natürlichen Ausdruck. Keiner hat es schöner gesagt als Ambrosius in der anmutigen Schilderung des Lämmleins im Exameron (6, 25), die er einleitet mit den Worten: „Gibt es etwas Einfältigeres als die jungen Lämmer, die wir mit der zarten Unschuld der Kleinen vergleichen?“ Bis in die Welt unserer Märchen und des Aberglaubens hinein wirkt diese Vorstellung nach, haben doch bei Frau Holle die Seelen der Kinder Lämmergestalt⁹.

Eine verhüllte Bestätigung dessen, was das natürliche Bild des Lammes uns sagt, scheint überdies in dem Wort *agnus* zu liegen. Die frühen lateinischen Grammatiker leiten es nämlich vom griechischen *bagnós* ‚rein‘, ‚heilig‘, ‚entsühnt‘ ab¹⁰, womit für das Lamm als ‚reine, den Göttern willkommene Opfertier‘ zugleich ein innerer Zusammenhang mit *bagnistés* = ‚Sühner‘ gegeben wäre. Zudem scheint *agnus* wurzelhaft verwandt zu sein mit zwei in unserm Zusammenhang bedeutsamen Worten des Sanskrit, nämlich *yagna* = ‚Opfer‘ und *agni* = ‚Feuer‘, dem heiligen, läuternden Feuer der Inder; Agni ist zugleich der Name der Gottheit, welche die vedischen Opferpriester in der Flamme des Altarfeuers sahen¹¹. So scheint der Name des Lammes, auch sprachlich gesehen, nach einem ungewußten Einverständnis der Völker auf seine Bestimmung hinzuweisen, reines, heiliges Opfer zu sein, Beute der tötenden und verwandelnden Opferflamme.

Verstehen wir nun tiefer, was der Finger Gottes meinte, als er das Wort vom ‚Lamm Gottes‘ in die Bücher des Neuen Testaments schrieb? Mit Recht heben die Exegeten hervor, daß diese Prägung im Rückblick auf das Alte Testament sprachlich eine Neuschöpfung setzt¹². Hier genügt es zunächst, wenn wir uns ver-

gegenwärtigen, daß die symbolische Gleichsetzung von Lamm und Messias innerhalb des Neuen Testaments eine reichverzweigte biblische Typik zusammenfaßt. Alles, was im Alten Bunde durch die Vorbilder des Schafes, des Bockes, des Widders und schließlich des Lammes selbst, ja durch die ganze „Mannigfaltigkeit der gesetzlichen Opfer“ ausgesagt war, das zeigt sich gesammelt, erfüllt und darum aufgehoben in dem „einen vollkommenen Opfer“¹³ Christi, des makellosen Lammes¹⁴.

Warum aber des ‚Lammes‘? Der providentielle Sinn dieser neutestamentlichen Blickrichtung hat sich uns gerade aus der Betrachtung des Natursymbols tiefer erschlossen. Eindringlicher noch als die übrigen Vertreter der Gattung vermag das junge Lamm in seiner unschuldigen Wehrlosigkeit das Opfer Christi in seinem innersten Wesen abzubilden: als das sühnende Leiden und Sterben des Schuldlosen, der ohne Wehr und Widerstand seiner sterblichen Natur als Sündopfer der Weltschuld „verstummt wie das Lamm auf den Altären“¹⁵. „Ich aber bin wie ein sanftes Lamm, das man zum Opfer trägt“ (Jer 11, 19).

In der Bilderschrift der Chinesen gibt es ein merkwürdiges Zeichen: das Lamm nebst einer Hand über dem Opfergefäß. Das Ganze bezeichnet „die große Gerechtigkeit“¹⁶. Mit einer geradezu seherischen Kraft hebt dieses Bildwort einer uralten Kultur die Gestalt des Lammes ins Licht des Kommenden. Lamm über dem Opfergefäß – und eine Hand, die fordert und hingibt zugleich! Erscheint in diesem Bilde nicht schon der reine, große ‚Sühner‘, den die Rechte des Vaters, die Hand der unbegreiflichen Liebe, mit unserem Fluche belud und der ‚großen Gerechtigkeit‘ auslieferte?

Den Sühner und sein Opfer vorzubilden, ging das Lamm seinen Todesweg durch die Zeit seit jenem Anbeginn, da sich hinter dem mit Gott zerfallenen Menschen die Tore Edens schlossen. Und schon von jener Gabe, die Jahwe nach der Ausweisung Adams aus dem Paradiese von dem Sohn des Verstoßenen entgegennahm, gilt das Wort, das Emerson in einem seiner Essays geschrieben hat: „Die einzig gültige Gabe ist ein Teil deines Selbst. Du mußt für mich bluten. Darum bringt... der Schäfer sein Lamm“¹⁷. Abel brachte sein Lamm, gab es hin auf dem ersten Altar der Welt. Und wenn Gott „gnädig auf Abel und sein Opfer schaute“ (Gen 4, 4), war es dann nicht, weil in diesem Erstlingsopfer des gefallenen Menschen zugleich mit dem Geständnis der Schuld ein hilflos-armes

Mühen lag, die vertraute Gebärde der Hingabe zu erneuern, die ihm in der Sünde zerbrochen war? Ich muß für dich bluten, schien Abel durch sein Opfer zu sagen, ich, dein Mensch, der ich dein bin und mich dir dennoch verweigert habe. Ich wurde schuldig an dir, habe mein Leben verwirkt. Zurück zu dir kann ich nur durch den Tod. Meinen Tod? ... Oder sind Gottes und Abels Blick sich begegnet im Erkennen des einzig versöhnenden Todes Christi, als Abels Lamm – Symbol des wahren ‚Lammes‘ – auf dem Altare starb? Und war es nicht letztlich dieser Tod Christi, um dessentwillen Gott gnädig auf Abel und sein Opfer blickte? Nimm statt meiner das Lamm, das für mich blutet! Es ist meine Gabe, mein Opfer, heute schon eins mit dem Sühnopfer Christi. In ihm nimm mich selbst zurück in die verlorene Einheit mit dir! – Darum also brachte Abel, der Schäfer, sein Lamm, und darum verblutete er selbst als wehrloses Lamm und erstes prophetisches Bild des verheißenen Sühners unter dem Neidhaß des Brudermörders.

Um dieses ‚Du mußt für mich bluten‘ hat der Mensch immer dunkel gewußt. Daß er Gott nichts Geringeres schuldete als sich selbst, sein durch die Sünde verwirktes Leben, blieb ihm ein unausweichliches Müssen. Am krassesten hat es sich ausgesprochen in dem Menschenopfer alter Religionen. Bis in die Heilserwartung des Alten Bundes greift es hinein, rührt uns an in der Geschichte des *Abraham-*Opfers und zeigt, wie ernst der wahre und wirkliche Gott diese Antwort des Menschen auf seinen Opferanspruch nahm. „Nimm Isaak, deinen Sohn, den einzigen, den du lieb hast, und zieh in die Gegend von Moria und bringe ihn dort zum Brandopfer dar auf einem der Berge, den ich dir zeigen werde“ (Gen 22, 2). Hier hat Gott selbst auf dem Wege der Menschheit zu Christus einem seiner Erwählten diese äußerste Gehorsamsprobe auferlegt – und dennoch in seinem wehrenden Eingriff gezeigt, daß er nur des Menschen Ja, nicht aber den äußeren Vollzug des Opfers wollte (dies letzte forderte er nur seiner eigenen übermenschlichen Liebe ab), weil keines Menschen Blut aus sich der ‚großen Gerechtigkeit‘ genügen kann. Warum aber ersetzte Gott hier das Menschenopfer durch das Lammopfer? Gewiß nicht bloß um darzutun, daß er, zufrieden mit der Bereitschaft des Patriarchen, nun mit einem minderwertigen Ersatz vorliebnehmen wolle.

Eine alte Überlieferung der Rabbinen sagt, Abraham habe, als er statt des Eingeborenen den Widder schlachtete und zerlegte, so

zu Jahwe gerufen: „Ach, Herr, nimm dieses in Gnaden auf, ebenso als wäre es an meinem Sohn geschehen, als wäre mein Sohn getötet und würde meines Sohnes Blut vergossen, als würde meinem Sohn die Haut abgezogen und mein Sohn zerstückt und zu Asche verbrannt“¹⁸.“ Drastisch bezeugt dieses Gebet, daß Abraham in dem Widder eigentlich gar nicht etwas ‚Anderes‘, von Isaak Losgelöstes opferte, sondern tatsächlich die Schlachtung seines Sohnes vollzog, freilich in der von Gott selbst ihm dargebotenen Form des Symbols. Das Tier starb unter seinen Händen an Isaaks Statt – *dum offertur filius, agnus occiditur*, sagt die Präfation der Altarweihe in einer unmißverständlichen Gleichsetzung von Sohn und Lamm. Die Schlachtung des Lammes ist – in der Wirklichkeit des Symbols – die Opferung des Sohnes selbst, zunächst Isaaks, in ihm aber, prophetisch vorgebildet, schon jenes Verheißenen, der „mit Isaak auf den Altar gebunden wurde“¹⁹.

Geschichte und Mythos stellen dem Opfer Abrahams manche Parallelen zur Seite. So wurde in Athen und Rom nach uraltem Brauch bei unvorsätzlichem Totschlag den Blutsverwandten des Erschlagenen zur Auslösung des Töters ein stellvertretender Widder übergeben²⁰. Und die griechische Sage weiß, daß für die Kinder Phrixos und Helle, die König Athamas auf Antrieb der eifersüchtigen Stiefmutter Ino dem Zeus Laphystios zum Opfer bestimmt hatte, die Gottheit selbst den rettenden Widder sandte, auf dessen Rücken die Kinder nach Asien entrafft wurden. Helle zwar ging unter im Hellespont, dem sie mit ihrem Leben den Namen gab. Phrixos aber entkam zum Zauberlande Kolchis, wo er Zeus den Widder zum Opfer brachte und sein goldenes Vlies im Haine des Ares aufhing²¹.

Warum wählten die Alten in dem Drang, dem Anspruch der Gottheit auf ihr Selbstopfer durch ein stellvertretendes Opfer zu genügen, mit Vorliebe schuldlose Geschöpfe – Jungfrauen, Kinder, reine Tiere? Warum meldet sich andererseits so vielgestaltig das Bedürfnis an, die eigene Schuld einem anderen Wesen aufzuladen, damit es sie ‚trage‘ und ‚aus der Welt schaffe‘? Liegt nicht in beidem – dem Urverlangen, die Sünde von sich zu wälzen, und der Ungewißheit, daß nur das Reine, Schuldlose als Gott genehmes Opfer für die Schuldigen eintreten könne – ein beschwörender Ruf des Menschen nach dem unbefleckten Gotteslamm, das kommen sollte, die Last der Welt sünde zu ‚tragen‘ und ‚hinwegzunehmen‘

(*airein*)? Daß Johannes die Erlösungstat des *Agnus Dei* durch dieses doppelsinnige Verb umschreibt, läßt ahnen, daß für ihn in das Bild Christi als des Lammes auch jener Zug der alttestamentlichen Heilserwartung eingegangen ist, den wir im *Sündenbock* des Levitikus verkörpert finden.

Genau sechs Monate nach dem Paschafest, beim Vollmond der Herbst-Tagundnachtgleiche, wurde Azazel, dem Dämon der Wüste, der Sündenbock zugetrieben, nachdem der Hohepriester diesem zuvor durch einen höchst eindrucksvollen Ritus die Sünden des ganzen Volkes aufgebürdet hatte: „Es stemme Aaron beide Hände auf den Kopf des lebendigen Bockes und bekenne über ihm alle Vergehungen der Kinder Israels und alle Missetaten, die sie begangen haben. Er lade sie auf den Kopf des Bockes und lasse diesen durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste bringen. So trage der Bock auf sich alle ihre Sünden fort in eine abgelegene Gegend, und er lasse den Bock in der Wüste los“ (Lev 16, 21 ff; 16, 10). Das mit der Schuld des ganzen Volkes beladene Tier wird also in die Öde getrieben und dort dem ‚Widersacher Gottes‘ (Azazel) ausgeliefert – prophetisches Bild dessen, was in furchtbarer Wirklichkeit dem kommenden Sühner geschehen sollte: Ausgestoßen aus seinem Volk, beladen mit des Volkes Schuld, wird er wehrlos dem Satan preisgegeben werden, um die Sünde der ganzen Welt ‚hinwegzunehmen‘ durch sein Todesblut.

Es sei hier eines Brauches der altheidnischen Preußen gedacht, einer jener markanten Parallelen, welche die Religionsgeschichte dem erwähnten alttestamentlichen Ritus zur Seite stellt. Einmal im Jahr, so wird berichtet, kamen die Bauern aus mehreren Dörfern in einer abgelegenen Scheune zusammen. Einem aus ihnen wurde als dem Waidelotten oder Priester ein erhöhter Platz zugewiesen, von dem aus er zunächst das Wort an die Kultgemeinde richtete. Dann wurde ihm ein Schafbock vorgeführt, dem er unter Anrufung der Götter die Hände aufstemmte. Alle Anwesenden warfen sich dabei nieder und bekannten mit lauter Stimme ihre Vergehen, durch welche sie den Zorn der Götter beschworen hatten. Dafür wurden sie vom Waidelotten gezüchtigt, was sie ihm ihrerseits vergalt. Alle ergriffen nun den Bock und hoben ihn unter Gesang in die Höhe. Darauf schlachtete ihn der Waidelotte, wobei er die Feiernden ermahnte, die Sitte ihren Nachkommen zu überliefern, so wie sie auch ihnen von den Vorfahren übergeben worden sei.

Er besprengte die Umstehenden mit dem Blute des Opfers; das übrige fingen die Bauern in Gefäße auf, um Haus, Hof und Herde mit dem Blut zu besprengen und das Vieh damit zu tränken. Schließlich schnitt der Waidelotte dem Tier, dem zuvor alle Schuld aufgeladen worden war, den Kopf ab; der Leib wurde von den Teilnehmern in Stücke gehauen und gebraten. Die Frauen bereiteten indes Kuchen aus Weizenmehl. Der Schlachtung folgte das Gelage, dem Opfer das Opfermahl, wobei man sich aus Hörnern zutrank. Nach beendeter Feier wurden die Überbleibsel des Opfers begraben²².

Von manchen außerbiblichen Bräuchen, die hier zu nennen wären, sei gerade dieser erwähnt, weil hier das Bild des Sündenbockes einzugehen scheint in jenes andere des Paschalammes, dem unsere Betrachtung sich schon zuzuwenden beginnt. Die Beziehung erhellt nicht zuletzt aus dem bedeutsamen Zug, daß auf dem Höhepunkt der Feier, im Augenblick der Opferschlachtung, der Ritus in einer förmlichen Kultüberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wurde.

„Du mußt für mich bluten.“ Wir sehen, dieses Wort steht seit Adams Fall nicht nur zwischen Gott und Mensch, es steht auch zwischen dem Menschen und seinem stellvertretenden Opfer, verleiht in dem drastischen Gestus der dem Tier sich aufstemmenden Menschenhände (vgl. auch Ex 29, 10; Lev 1, 4; 3, 2; 4, 15). Denn dieser Ritus besagt ja nicht nur ein Übertragen, Auflegen der Menschenschuld auf das Sühnetier, sondern darüber hinaus etwas Tieferes: eine symbolhafte Gleichsetzung von Mensch und Opfertier. Du stehst für mich, dir geschehe mein Geschick, wollen diese Hände sagen; und darum haben sie Macht, nicht nur Gottes Zorn, sondern auch seine Gnade auf das Opfer herabzuziehen (vgl. Lev 1, 4). Denn der erbarmende Gott füllte diese ohnmächtige Gebärde schon mit der Kraft einer künftigen ‚annehmbaren‘ Selbsthingabe, durch die er den Menschen eingehen sah in das Sühnopfer des ewig vorhererkannten Lammes. Nur um dieses einen willen, des ‚Lammes‘, das der Mensch in allen vorbildlichen Opfern an seiner Statt, für seine Schuld und sein Leben unwissend in den Tod schickte, ruhte schon auf jenen Opfern göttliches Wohlgefallen.

Um jenes himmlischen Lammes willen stand also schon seit dem Uropfer an der Schwelle des Paradieses das Gesetz des Todes

über dem Lamm der Erde. Dem wahren Gotteslamm sandte der Alte Bund unzählige Lämmer, Widder und Schafe voraus, die Opfer des Gesetzes, die den Arm der ‚großen Gerechtigkeit‘ aufhalten sollten. Es war des Schlachtens kein Ende, solange der Tempel auf dem Sionsberge stand; in Strömen floß das Blut am Altaar und tränkte die Stätte des mosaïschen Kultes. Wurden doch allein bei der Weihe des salomonischen Tempels so viele Schafe zum Opfer gebracht, „daß man sie ob ihrer Menge nicht zählen noch berechnen konnte“ (3 Kön 1, 5; 2 Chr 5, 6). Brandopfer riesigen Umfangs flammten bei der Krönungsfeier Salomons auf, wobei allein tausend Widder und tausend Lämmer starben (1 Chr 29, 21). Als Weihegabe und Dankopfer, als Friedopfer, Reinigungs- und Schuldopfer, Ernte- und Neujahrsopfer – von der Unmenge der Passahlämmer hier noch gar nicht zu reden – verstummte das Lamm auf den Altären Israels. ‚Über Opfern‘ hatte Jahwe den Bund mit seinem Volke geschlossen, und nur im Angesicht des vorbildlichen Lammopfers gewährte er ihm die Huld gnädiger Offenbarung. „Tag für Tag ohne Unterbrechung“ heischte das Tamidopfer am Morgen und Abend je ein junges Lamm „als Brandopfer vor dem Herrn, am Eingang des Offenbarungszeltes, wo ich mich euch offenbare, um dort mit dir zu reden“, wie Jahwe zu Moses sprach (Ex 29, 38–41; Num 28, 3). So genügte das Lamm, das zum Sterben geborene, der göttlichen Forderung an den Menschen: „Das Lamm soll er für sein Leben hingeben“²³.

Aber auch für die Menschheit außerhalb des Alten Bundes war Gott wie ein „verzehrendes Feuer“ (Hebr 12, 29), das Tausende und aber Tausende von Opfern rief. Halten wir Umschau in den Religionen der alten Welt, so finden wir das Lamm (bzw. Schaf) immer und überall unter den gebräuchlichsten Opfertieren, wie eine Fülle von Zeugnissen aus Literatur und Archäologie beweist²⁴. Es wird den Verstorbenen mit ins Grab gegeben, im schwarzen Vlies – vor allem bei den Griechen – den Göttern der Tiefe und den Toten geweiht²⁵. Das weiße Lamm aber ist Opfergabe an Helios²⁶ und das heilige Tier des Sonnengottes Amun (Amon-Re), als dessen Verleiblichung Lamm und Widder vornehmlich im alten Ägypten erscheinen²⁷. „Reine Lämmer“ opferte der Babylonier dem Meergott Ea²⁸, wie überhaupt die Völker des Ostens Lamm und Schaf als Reinigungs- und Friedopfer weihten²⁹. In Rom rief bei ungezählten religiösen Feiern „der mit frischem Gezweig bekränzte

Altar nach dem Blut des geschlachteten Lammes³⁰, und zumal das Lammopfer an die Hausgötter, die Laren, gehörte zu den religiösen Bräuchen, die das römische Kind von Jugend auf lernte, wie noch Prudentius weiß³¹. Erwähnen wir noch, daß bei den Griechen, denen das Lamm zumal als dem Apollon und Hermes heilig galt, der erstere in Argos jeweils vor dem Orakel ein Lammopfer erhielt³² und dem letzteren als dem *theos lógiós* (Gott des Wortes) mit Vorliebe die Zunge des Opfertieres, das Organ der Sprache, dargebracht wurde³³; daß ferner im Hebräischen ein sprachlicher Zusammenhang von ‚Wort‘ (*'omer, 'emer*, weiblich *'imrah*) und ‚Lamm‘ (*'immar, 'imra'*) besteht³⁴ und in der chinesischen Bilderschrift das Wort *hsiang*, das ‚die Stimme des Himmels‘, ein Himmelsurteil bedeutet, aus den Zeichen für ‚Schaf‘ und ‚Wort‘ zusammengesetzt ist. Hinter diesem Wortzeichen steht der konkrete Brauch eines Ordals im altchinesischen Gericht. Ein Geister-schaf, ‚göttliches Schaf‘ genannt, diente dabei als ‚Stimme des Himmels‘ (*hsiang*), indem es den vor dem Himmel Schuldigen mit seinem Horne stieß, ihn so dem Richter offenbarte und dem Urteil auslieferte³⁵. Angesichts dieser geheimnisvollen Beziehungen, die zwischen ‚Lamm‘ und ‚Logos‘ schwingen, vernünfteln dem Denken fast widersinnig und doch von Gott her wunderbar sinnvoll, erkennt unser Blick schon hier das ersehnte Lamm, das der Erde verheißen war. Denn dieses Lamm ist ja das fleischgewordene Wort Gottes, der allmächtige Logos, der im Opfertod verstummte, gerade im Todesschweigen aber das Machtwort einer neuen Schöpfung und den Urteilspruch göttlichen Gerichtes sprach.

Aus den Lammopfern der Völker und Zeiten hebt sich jedoch ein Typus heraus, in dem die Heilssymbolik des Lammes ihren Gipfel, sein prophetischer Gang durch die Zeit das Ziel erreichen sollte. Es ist – wenn wir zunächst noch im Rahmen der religionsgeschichtlichen Betrachtung verweilen – die weitverbreitete Form des Lammopfers als *Frühjahrsopfer*. Wenn mit dem Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widder ein Teil der alten Völker im Frühling das neue Jahr eröffnete, dabei das Gedächtnis der Welt-schöpfung beging und das Endgericht sowie die große Welterneuerung erwartete, dann wurde weithin das Lamm als Versöhnungsopfer geweiht. So fachten die Inder an ihrem Frühlingfest Huli, das ‚die Erneuerung‘ bedeutet, das Opferfeuer an, um dem Schiwa oder dessen Sohn, dem Feuergott Agni, das große Sonnenopfer

Yagna darzubringen. Es bestand in einem weißen Lamm oder Widder, der von den Brahmanen mit Dolchen blutig geritzt, dann vom Opferpriester getötet und in dem heiligen Feuer verbrannt wurde. Ein Teil des Fleisches und namentlich die Leber ward unter Anrufung Brahmas, des ewigen Himmelslichtes, und mystischen Gebeten von dem Oberpriester und der Mahlgemeinschaft der Brahmanen verzehrt, wobei man mit lauter Stimme rief: „Wann wird kommen der Tag, da der Heiland geboren wird?“

Dem Hulifest der Inder entspricht bei den Persern die Feier des Newruz in den ersten sechs Märztagen. An diesem ‚neuen Tag‘, da Ormuzd im Urbeginn die Welt erschaffen hat, zündeten nach alter Tradition die Priester Zoroasters den Holzstoß zum Brandopfer des Lammes an; wird doch alsdann auch das Lamm des himmlischen Tierkreises, der ‚Widder‘, im Sonnenfeuer gleichsam verbrannt³⁷. Auch das Lammopfer der österlichen Feier in Mekka und des ‚großen‘ oder ‚lichtstrahlenden Festes‘ (*bujuc bayram – id nür*) der Türken sei hier genannt³⁸, das ‚Fest des Lammes‘ bei den Sikyonern³⁹ und das Arneion⁴⁰ des Lämmermonats im griechischen Argos. Es sei des Amonsfestes in der ägyptischen Thebais gedacht, wo das mit einem Widdervlies umhüllte Bild des Göttes in der heiligen Gruft bestattet wurde, während das Volk „sich schlug“⁴¹, und des mit einem kultischen Nachtmahl verbundenen *Criobolium*⁴² der Attismysterien, das die Phrygier in den ersten Frühlingstagen vollzogen. Nach Firmicus Maternus⁴³ wurde dabei „in der zeitlosen Mitternacht“ (*intempesta nocte*) an den Wurzeln der gefällten Attisfichte ein Widder geschlachtet. Zwei Tage begingen die Mysten das Leiden und den Tod des Gottes in kultischer Trauer, am dritten Tag aber, am Hilarienfest des 25. März, wurde mit Jubel seine Auferstehung gefeiert⁴⁴.

Aber auch in unseren nördlichen Gegenden weisen deutliche Spuren auf ein Frühjahrsopfer des Lammes oder Widders hin. So schlachteten die Finnen am Olavstage ein ungeschorenes Frühling-lamm, und in Osttirol erbrachten in jüngster Zeit Ausgrabungen am Kirchbichl in Lavant neue Belege für ein uraltes, in keltische Zeit zurückreichendes Widderopfer im Frühjahr. Der Brauch scheint sich in christlicher Zeit fortgepflanzt zu haben und lebte weiter in der jährlichen Widderprozession von Virgen und Prägraten nach Lavant, wobei jedesmal am ersten Sonntag nach Ostern ein schöner, makelloser Widder geopfert wurde⁴⁵.

Im weltweiten Rahmen dieser Frühlingsopferfeiern steht das einzigartige Fest des Lammes, das Moses kraft göttlichen Auftrags vor dem Aufbruch der Kinder Israels aus Ägypten, vermutlich einem uralten Sippenfest der semitischen Hirten neue Gestalt und neuen Sinn gebend⁴⁶, für den ‚Anfangsmonat‘ Abib oder Nisan, den ‚ersten Monat des Jahres‘, anordnete (Ex 12, 1 ff). Kern dieser Feier ist die von Jahwe selbst gebotene Schlachtung und das Mahl des *Passalammes*, in dem das „Opfertier der Jahrtausende“ (L. Ziegler) endlich dem Ziel seines Weges, dem gekreuzigten Gotteslamm, nahen sollte.

„Ein fehlerloses, männliches, einjähriges Lamm“ mußte es sein, das die Gemeinde der Israeliten gegen Abend schlachtete, beim Anbruch der Schreckensnacht, in der die ‚große Gerechtigkeit‘ Ägyptens Erstgeburt schlug, während der Würgengel an den mit dem Lammesblut gezeichneten Türen der Israeliten vorüberging. Eindringlicher als alles andere Opferblut mußte das des Passalammes, das in jener Nacht die Erstgeburt des ganzen Volkes auslöste, den Nachfahren ins Bewußtsein schreiben, daß hier fürwahr der Mensch ‚das Lamm für sein Leben gab‘. Der biblische Bericht über jenes Urpascha in Ägypten und die göttliche Anordnung seiner jährlichen rituellen Gedächtnisfeier ist von solcher Bedeutung, daß er hier selbst für sich sprechen möge.

Als Jahwe das verhärtete Herz des Pharaos durch neun entsetzliche Strafgerichte nicht hatte erschüttern können und dieser sich immer noch weigerte, die Israeliten ziehen zu lassen, da drohte Gott das Äußerste an: die Vernichtung aller ägyptischen Erstgeburt bei Mensch und Vieh. Er gebot Moses und Aaron, der ganzen Gemeinde zu verkünden: „Am Zehnten dieses Monats verschaffe sich jeder von euch ein Lamm, ein Lamm je Familie oder Haus... Verwahrt es bis zum Vierzehnten dieses Monats! Dann schlachte es die gesamte israelitische Gemeinde gegen Abend. Und vom Blut sollen sie nehmen und an die beiden Pfosten streichen und an den Türsturz der Häuser, darin sie es essen werden. Dann sollen sie in derselben Nacht das Fleisch essen, am Feuer geröstet, dazu Fladen; mit Bitterkräutern sollen sie es essen. Esset nichts davon roh, noch in Wasser gesotten, sondern am Feuer gebraten, Kopf und Beine und Eingeweide zusammen. Laßt aber nichts davon übrig bis zum Morgen! Was davon bis zum Morgen übrigbleibt, sollt ihr im Feuer verbrennen. Und also sollt ihr es essen: die Hüften gegürtet,

die Schuhe an euren Füßen, euren Stab in der Hand. In Hast sollt ihr es essen — es ist Vorübergang des Herrn. Denn in dieser Nacht will ich durch Ägypten ziehen, und jede Erstgeburt im Lande Ägypten will ich schlagen, Mensch und Vieh... Das Blut aber werde zum Zeichen für euch an den Häusern, darin ihr seid: ich sehe das Blut und gehe schonend an euch vorüber. Nicht euch zum Verderben sei der Stoß, wenn ich einschlage auf das Land Ägypten.

Und der Tag werde euch zum Gedächtnis. Ihr sollt ihn Jahwe zu Ehren festlich begehen; von Geschlecht zu Geschlecht, als Weltzeit-Satzung, sollt ihr ihn begehen. Sieben Tage sollt ihr ungesäuertes Brot essen. Gleich am ersten Tage sollt ihr den Sauerteig aus euren Häusern entfernen... Ferner soll am ersten Tage eine heilige Festversammlung bei euch stattfinden. Am siebenten Tage sollt ihr ebenfalls eine heilige Festversammlung halten. Es darf dabei keinerlei Arbeit von euch verrichtet werden. Nur was jeder zur Nahrung braucht, darf von euch zubereitet werden. So beobachtet denn das Fest der ungesäuerten Brote! Denn an eben diesem Tag habe ich eure Scharen aus dem Lande Ägypten geführt... Wenn dann eure Kinder euch fragen: Was für einen Brauch habt ihr da?, so sollt ihr antworten: Dies ist das Paschaopfer für Jahwe, der in Ägypten an den Häusern der Söhne Israels vorüberging, als er Ägypten schlug, unsere Häuser aber verschonte.“ Und noch bedeutsamer heißt es wenig später: „Deinem Sohne aber sollst du an diesem Tage kundtun: Um dessentwillen, was Jahwe mir tat, als ich auszog aus Ägypten, geschieht dies. Und es sei dir zum Denkzeichen an deiner Hand und zum Erinnerungsmal auf deiner Stirn, damit die Weisung des Herrn in deinem Munde sei⁴⁷.“

In diesem biblischen Bericht über das Urpascha der Hebräer in Ägypten und die Anordnung seiner jährlichen Gedächtnisfeier, über jene göttliche Heilstat also, die Mitte und Gipfel aller Werke Gottes an seinem auserwählten Volke darstellt, steht im Zentrum des Geschehens das Lamm, Opfer und Blut des Lammes. Gott selbst hat dieses Lamm zum Heilszeichen gemacht, das versöhnend und bindend zwischen ihm und seinem Volke steht; er selbst hat sich und seine rettende Tat an dieses Lammes Blut gebunden. Es „trägt Gottes Bundeswort vom Schonen in sich“, die Verheißung, daß Jahwe mit Moses und dem Volk seinen Bund machen werde für die Nacht des furchtbaren Gerichtes⁴⁸. „Wo ich das Blut sehe, da gehe ich schonend an euch vorüber.“ In das

Blut des Paschalammes hat also Gott den Bund mit seinem Volke hineingelegt, den er später am Sinai in machtvoller Theophanie durch Moses mit ihm schloß und mit ‚Bundesblut‘ weihte.

Durch eine heilige Kultüberlieferung sollte nach göttlicher Weisung dieses erste Paschageschehen von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben und als Gedächtnisfeier rituell begangen werden. Auch in dieser jährlichen Paschafeier konzentriert sich alles um das Lamm, das ‚Paschaopfer für Jahwe‘, das als Bundesopfer fernerhin und immer aufs neue die Existenz seines Volkes als der auserwählten Bundesgemeinde Gottes trägt. Die kurze Anweisung, die das Buch Exodus für den Ritus der Feier gibt, wurde im Laufe der Zeit weiter ausgebaut; doch bewahrt der Ritus auch in seiner späteren Gestalt die wesentlichen Züge des Urgeschehens: die Schlachtung des Lammes, die an den Tempel von Jerusalem gebunden wurde, und das häusliche Mahl, bei dem die Kinder Israels das geröstete Fleisch des Passalammes mit ungesäuerten Fladen und Bitterkräutern essen. Sind die Mazzen als das traditionelle ‚Elendsbrot‘⁴⁹ und die Bitterkräuter stete Mahner an das Elend der alten Knechtschaft, die Hast und Not des Aufbruchs aus Ägypten, so wird das Mahl durch den später eingefügten vierfachen Weintrunk und die freudigen Weisen der Hallelpsalmen (Ps 113 bis 118) mit ihren Allelujarufen zugleich das Symbol festlichen Frohlockens über die göttliche Befreiung. In den Rahmen des Ritus gehörte auch die schon im Exodus festgelegte Frage, die der Sohn des Hauses dem Vater zu stellen hatte, damit er Belehrung empfangen über den Sinn des Brauches. Der Vater beantwortete die Frage, indem er die Haggada sprach, die rühmende Erzählung der rettenden Gottestat bei jenem ersten Pascha in Ägypten, die für jeden einzelnen so geschehen ist, als wäre sie an ihm selbst geschehen. „In jedem Zeitalter“, sagt um die Zeit Christi Rabbi Gamaliel, „ist jeder verpflichtet, sich vorzustellen, er sei selbst aus Ägypten ausgezogen, denn es heißt: ‚An jenem Tage sollst du deinem Sohn also erzählen: (Wir üben diesen Brauch) wegen dessen, was der Herr an mir getan hat, als ich aus Ägypten zog.‘ Darum sind wir verpflichtet, zu danken, zu rühmen, zu loben, zu verherrlichen, zu erheben, zu verehren, zu preisen, zu erhöhen und zu huldigen dem, der unsern Vätern und uns allen diese Wunder getan hat; der uns geführt hat aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus dem Kummer in die Freude, aus der Trauer in die Festlichkeit,

aus der Finsternis in das große Licht und aus der Sklaverei in die Erlösung; lasset uns vor ihm sprechen: Hallelujah⁵⁰!“ Hierauf sprach man die Hallelpsalmen, in die das österlich jubelnde Alleluja eingefügt wurde.

Alljährlich am Abend des 14. Nisan trank in Jerusalem die heilige Erde des Tempelberges Lämmerblut in Strömen. Bis in die letzten Zeiten des Alten Bundes starben am Vorabend des Passafestes nach Flavius Josephus⁵¹ oft mehr als 150.000 Tiere, da jeder Familienvater der zum Fest hinaufgepilgerten Sippen im Tempelhof sein Osterlamm schlachtete, während der Gesang des Hallel ertönte und die Posaunen schallten. Zuvor legte man den Lämmern, wie es auch bei anderen Opfertieren üblich war, die Hände auf und vollzog dadurch in einem symbolkräftigen Ritus jene mystische Identifikation des opfernden Menschen mit dem Opfertier, die uns bereits ihren tiefen religiösen Sinn erschlossen hat. Das sterbende Lamm ist Offenbarung eines Geschehens, das sich zwischen Gott und Mensch begibt: ‚Du mußt für mich bluten.‘ Die langen Reihen der bis zum Opferaltar stehenden Priester fingen alsdann das Blut der geschächeteten Tiere in goldenen und silbernen Schalen auf und reichten es so von Hand zu Hand weiter, bis der letzte es am Altare feierlich ausgoß und damit Jahwe zueignete⁵². Dann legte jeder Familienvater sein Passalamm in das abgezogene Fell, warf es so über den Rücken und trug es nach Hause zurück, wo es an hölzernen Spießen, die es kreuzförmig durchbohrten — noch heute sieht man in Samaria das ergreifende Bild⁵³ —, gebraten und beim Abendmahl verzehrt wurde.

Die Jahre der Zeit, die Frühlinge der Welt erneuerten sich und riefen die Lämmer zum Sterben. Ein Pascha löste das andere ab — bis hin zu jenem letzten, das alle verkündeten. Da ward die Schreckensnacht der alten Zeit von neuem Licht verschlungen, und beim österlichen Mahle dürfen nun die Erlösten singen: *Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur* . . . „Als unser Paschalamm wurde Christus geschlachtet: darum lasset uns des Festmahl halten . . . Alleluja⁵⁴!“

Hier erinnern wir uns noch einmal jenes chinesischen Wörtzeichens, das uns das Lamm nebst einer Hand über dem Opfergefäß zeigte. Und noch ein anderes Bild stellt sich ein, aus einer ganz anderen Zeit und Welt kommend und dennoch jenem ersten zugehört wie die Antwort der Frage. Es ist eine russische Ikone, die eine

ungewöhnliche Darstellung Johannes' des Täufers gibt⁵⁵. Die Linke des Propheten hält eine kelchförmige Opferschale, und auch hier neigt sich über das Opfergefäß eine Hand: die Rechte des Täufers, die mit gesenktem Zeigefinger auf das ‚Lamm Gottes‘ — die kleine menschenförmige Christusgestalt — in der Schale zeigt. Die Forderung der ‚großen Gerechtigkeit‘, das Mysterium des Lammes ist erfüllt. Das ewig vorhererkannte erschien in der Zeit, „ging unblemmt aus der Jungfrau hervor“⁵⁶, wurde den Hirten verkündet, sprach göttliche Offenbarung in der Einfach irdischen Wortes und verstummte, als seine Stunde gekommen war, auf der Schlachtbank von Golgotha. Und als es um die Zeit, da man im Tempel die Lämmer schlachtete, ausgestoßen, mit der Weltsünde beladen, am kreuzförmigen Holze hing und die Erde das Blut ihres Sühners trank, da hatte die über Schuld und Gericht triumphierende Liebe ihr Werk vollbracht.

Die Kirche aber, die entsühnte Menschheit, setzt kraft göttlichen Auftrags dieses Werk gegenwärtig, bis das Reich des Lammes gekommen ist. Gleich der Gestalt des Täufers auf jener Ikone steht die Ekklesia im Mysterium, an ihrem Herzen die Opferschale hütend, in der täglich ihr Lamm verblutet. Mit der Rechten weist sie auf das Lamm im Kelche, das Vermächtnis ihres Blutgemahls, das wir mit einem Wort Tertullians nennen möchten: *Ovem de calice bibere* — „das Lamm aus dem Kelche trinken“⁵⁷. Aber noch ein anderes liegt in der gelösten Geste der über den Kelch sich neigenden Hand: die Hingebung, in welcher der Mensch sich vom Opfer Christi ergreifen läßt. Gottes Forderung: ‚Du mußt für mich bluten‘ — sie ist erfüllt in der Opfereinheit Christi und der Seinen: Du darfst mit mir, ich darf in dir bluten.

Aber Ende ist nicht der Tod, sondern das neue, selige Leben. Was die Frühlingsopfer der Menschheit riefen — der Frühling einer neuen Schöpfung ist aufgesproßt aus dem Blute des Gotteslammes. Und im Leuchten dieses Frühlings enthüllt das Lamm seinen letzten Sinn: in der reinen Schönheit seiner Jugend Bild des neuen, ewig-jungen Lebens zu sein, das die Kreatur heimgeholt hat in die unversehrte Ursprungsherrlichkeit. Wahrlich, „das Lamm ist die Ikone aller Ikonen“ (Kästner).

2. Gotteslamm — Paschalamm

Nach der Taufe im Jordan wurde Jesus, wie Lukas berichtet, „vom Pneuma in die Wüste getrieben“ (Lk 4, 1), damit er sich dort dem Versucher stelle. Als er vierzig Tage im Fasten ausgeharrt und den Verführer besiegt hatte, ließ Satan von ihm ab „bis auf Zeit“ (Lk 4, 13). Jesus aber kehrte ins Jordantal zurück, um hier seine ersten Jünger zu berufen und sein öffentliches Wirken zu beginnen. Drei Jahre waren ihm noch gesetzt bis zu jenem ‚Kairos‘, da der Menschensohn seinem höllischen Widerpart abermals ausgeliefert werden sollte, diesmal zum Entscheidungskampf.

Als Jesus damals aus der Wüste an den Jordan zurückkehrte, kam es wohl zu jener zweiten Begegnung zwischen ihm und dem Täufer Johannes, von welcher Johannes der Evangelist erzählt (Jo 1, 29 ff). Auch diese Begegnung bedeutet einen Markstein in der Geschichte des Symbols. War bei der Taufe Jesu die Taube von Gott zur Erscheinungsform des Pneumas und zur Zeugin des Gesalbten erhöht worden, so beginnt jetzt das Lamm als Symbol Christi offenbar zu werden. Beide Heilszeichen sind einander innerlich zugeordnet — frühchristliche Kunst und Väterlehre haben das später vielfältig bestätigt —, und es hat seinen tiefen Sinn, daß die Einführung gerade dieser beiden Symbole in die neutestamentliche Geschichte das Taufgeschehen am Jordan begleitet. Denn wie die Jordantaufe selbst das ganze Kreuzereignis gleichnishaft vorbildet, so meint auch die gemeinsame Verkündigung von Taube und Lamm ein Ganzes, das volle Paschageschehen: Opfertod, Verklärung und Erhöhung des Gottmenschen zum Kyrios des Pneumas. War in der Taubenerscheinung am Jordan schon etwas von der Osterglorie des Messias aufgeleuchtet, so führt nun des Täufers Wort vom Gotteslamm in das Dunkel der Passion hinein.

Während Johannes den Herrn auf sich zukommen sah, wies er auf den Nahenden hin mit jenem bedeutsamen Wort, das die Wende anzeigt: „Siehe da — das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt!“ (Jo 1, 29). Mit diesem Zeugnis über den Menschensohn ist der Vorläufer auf dem Gipfel seiner Sendung angekommen. Die ‚Stimme des Rufenden in der Wüste‘ hatte nichts Größeres in die Welt hineinzurufen, als daß der Kommende das welterlösende Lamm Gottes sei. Die eindrucksvolle Gebärde des mächtigen Zeigefingers, mit der die alten Ikonenmaler Johannes auf

den Herrn hindeuten lassen, verleiblicht geradezu die Macht dieser Verkündigung. Weit hinaus über den Umkreis der damals Anwesenden dringt sie ins Herz des Weltgeschehens und fordert die Menschheit zur Glaubensentscheidung heraus.

Die Frage, ob und inwieweit der Täufer selbst Einsicht hatte in diese Zusammenhänge, ist hier nicht vordergründig. Es geht uns nicht um den subjektiven, sondern um den objektiven Aspekt seiner Aussage; denn diese ist uns verbürgt als Offenbarungswort, für alle Zeiten hineingesprochen in die Ekklesia, um Zeugnis zu geben für Christus. Freilich ist das psychologische Moment insofern nicht ohne Belang, als die Einsicht des Johannes den Inhalt seiner Aussage mitbedingt. Der Täufer hat sein Wort aramäisch gesprochen, und im Aramäischen hat das Wort *tal'jò'*, das der griechisch schreibende Evangelist Johannes mit *amnós* — ‚Lamm‘ wiedergibt, einen nicht eindeutig festgelegten Sinn, sondern kann eine schwebende Doppelbedeutung haben. Seine Grundbedeutung ist ‚Junges‘, ‚Zartes‘, und diese meint nicht bloß junge Lämmer, Schafe oder Ziegen, sondern unter Umständen auch einen menschlichen Sprößling. Aus diesem sprachlichen Befund hat man neuerdings gefolgert, daß Johannes der Täufer das Wort *tal'jò'* wahrscheinlich in dem letzteren Sinne gemeint habe, entsprechend etwa dem griechischen *páris* oder dem lateinischen *puer*. Er habe also nicht ‚Lamm Gottes‘, sondern ‚Knecht Gottes‘ sagen wollen, und erst der Evangelist habe mit seiner Übersetzung des aramäischen Wortes durch ‚Lamm‘ einen völlig neuen Sinn in die Täufersaussage hineingelegt¹. Doch ist diese Meinung bereits mit guter Begründung widerlegt worden². Die johanneische Interpretation jenes Täuferswortes besteht zu Recht; sie bedeutet nicht Veränderung des ursprünglich Gemeinten, sondern „einen Schritt auf die Klärung des Wortsinnes“ hin, „der im Urausdruck schon mitgegeben und dem Täufer selbst wohl bewußt war“³.

Gewiß hatte der Vorläufer des Herrn in seinen Bußpredigten nicht das Bild eines leidenden Messias entworfen, sondern ihn eher als den Richter gezeigt, der mit Wurfschaukel und Feuer, mit der Geist- und Feuertaufe zur Reinigung kommt. Aber am Ende seines Lebens war der letzte und größte Prophet des Alten Bundes durch die persönliche Begegnung mit Jesus und die wunderbaren Ereignisse am Jordan tiefer in den göttlichen Heilsplan eingeweiht worden. Durch göttliche Einsprechung und Erleuchtung eigens auf

die Gotteserscheinung am Jordan vorbereitet, hatte er sie erfahren als eine Offenbarung des Sohnes Gottes, den er darum auch mit der ganzen Kraft seines Sendungsbewußtseins bezeugt (vgl. Jo 1, 32–34). Als den ‚Zeugen‘ des fleischgewordenen Logos stellt daher der vierte Evangelist diesen Größten unter den vom Weibe Geborenen in seinem Prolog mit Christus an den Anfang der Heilsbotschaft (Jo 1, 6–8. 15).

Unter dem Eindruck des Jordanerlebnisses mag sich dem Täufer Jesu aber auch die alttestamentliche Prophetie tiefer erschlossen haben. Johannes war offenbar vertraut mit den Schriften des Isaias, bei dem er seine eigene prophetische Sendung als „Stimme des Rufenden in der Wüste“ vorbedeutet fand (Is 40, 3; Mt 3, 3; Jo 1, 23). Der gleiche Isaias hatte aber auch die erschütternden Lieder vom Gottesknecht geschrieben mit all ihrem Licht und Dunkel. Mancher helle Zug dieser Bilder, wie die Ausgießung des Geistes auf den *'ebed Jahwe* und das Gotteszeugnis: „An ihm hat meine Seele Wohlgefallen“ (Is 42, 1; 11, 2), hatte sich bei der Taufe Jesu bestätigt. Aber auch das Dunkel der Leidensgeschichte, das aus jenen alten Liedern heraufstieg, sah Johannes sich um den Herrn verdichten. Sollte das Pneuma, das ihm Jesus als den Sohn Gottes offenbart hatte, ihm nicht auch Einsicht gewährt haben in Sendung und Werk des Sohnes? Daß auf diesem Reinen die Last einer ungeheuren göttlichen Forderung lag: stellvertretende Sühne für die Schuld der Menschheit zu leisten; daß er freiwillig leiden sollte, wehr- und klaglos wie ein Lamm, das konnte Johannes als Kern der Gottesknechtslieder bei Isaias angedeutet finden:

Er aber war durchbohrt wegen unserer Sünde,
zerschlagen wegen unserer Schulden.
Züchtigung, uns zum Frieden, lag auf ihm,
und durch seine Wunden ward uns Heilung . . .
Jahwe aber ließ aufprallen auf ihn
die Schuld unser aller insgesamt.
Gepeinigt ward er, er aber beugte sich hin,
öffnete nicht den Mund;
wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird,
wie ein Mutterschaf, das vor seinen Scherern verstummt,
nicht tat er auf seinen Mund (Is 53, 5–7; vgl. 53, 1 ff).

Diese Bilder, die Johannes wohl kannte, mögen ihm bei der Taufe Jesu vor die Seele getreten sein und ihn bis zu seiner erneuten Begegnung mit dem Herrn nicht mehr losgelassen haben. Er begann die alte Weissagung zu durchschauen „im Lichte werdender Wirklichkeit“⁴, begann zu ahnen, daß in der prophetischen Zusammenschau von Gottesknecht und Lamm die ewige Sendung des Messias sich vorverkündete⁵. Der vierte Evangelist hat also seinen damaligen Lehrer Johannes sicher recht verstanden und richtig verdolmetscht, wenn er dessen letztes, sein ganzes Prophetentum krönendes Bekenntniswort über Jesus als eine Proklamation des all-erlösenden Gotteslammes wiedergibt: „Siehe da – das Lamm Gottes, das die Sünde des Kosmos hinwegnimmt!“ Die letzten Zeiten sind gekommen, da dieses ewig vorhererkannte Lamm offenbar werden soll – nicht nur, wie alle Opferlämmer der Weltgeschichte bisher, ein Lamm für Gott, ein der Gottheit zuerkanntes Opfer, sondern der zum Opferlamm gewordene Gott selber, der Logos des Vaters. Diesem Gotteslamm ist ein Sühneleiden bestimmt, das den ganzen Kosmos umgreifen, den Sühner „zum Bund des Volkes und zum Licht der Weltstämme“ machen (Is 42, 6) und so den ewigen Heilsbeschluß vollenden wird.

Der Jünger und Apostel Johannes hatte jenes Wort des Täufers am Jordan wohl tief in sich aufgenommen. Als er aber drei Jahre später als Augen- und Ohrenzeuge erlebte, wie es blutige Wahrheit wurde in der Passion seines Meisters, hat dieses Geschehen ihn überwältigt. In einem zugleich furchtbaren und wunderbaren Gleichklang mit dem Schicksal jenes Lammes, das als Opfertier im Mittelpunkt des jüdischen Pascha stand⁶, sah er den Messias nun seine Sendung und in ihr die Prophetie des Osterlammes erfüllen.

Johannes der Evangelist hat es durchschaut, daß das Passalamme des Alten Bundes der große Typus des Erlösungsopfers Christi war; auf der Schädelstätte wurde der Typus zur Wirklichkeit. Nach der chronologischen Überlieferung des Johannes starb Jesus am Kreuze zur gleichen Zeit, da Sions Priester im Tempel die Lämmer für das Paschamahl zu schlachten begannen⁷. Nachdrücklich weist der Evangelist darauf hin: „Es war aber Rüsttag des Pascha, die Stunde war etwa die sechste“ (Jo 19, 14). Dieses Wort, mehr als bloße Zeitangabe, hat wie alles bei Johannes einen hintergründigen Symbolsinn. Er will die geheime Verflechtung des prophetisch Vorbedeuteten mit dem brutalen Geschehen der Kreuzigung bis ins

einzelne nachweisen. Gerade diese Stunde irdischer Zeit war der gemeinsame ‚Kairos‘ für die Schlachtung des vorbildlichen wie des urbildlichen Paschalammes. Auch in dem scheinbar belanglosen Vorgang, daß man dem Gekreuzigten nicht die Knochen zerschlug, erkennt Johannes eine Erfüllung der Schrift; denn das Buch Exodus hatte vom Osterlamm wahrgesagt: „Ihr werdet an ihm kein Bein zerbrechen“ (Ex 12, 46; Jo 19, 36). Nichts könnte besser bezeugen, mit welcher Kraft das Täuferwort vom ‚Lamm Gottes‘ sich dem jungen Johannes in die Seele gegraben hat, als eben die Rolle, die das Lamm im Evangelium und in der Apokalypse des greisen Apostels spielt. Gerade er hat den Bildsinn des Paschalammes bis zum Grunde ausgeschöpft, und er wiederum hat in seinen Gesichten auf Patmos Christus geschaut als das getötet-verherrlichte Lamm im Brennpunkt der endzeitlichen Ereignisse.

Lange bevor der hochbetagte Johannes sein Evangelium niederschrieb, hatte Paulus dem damals in der Urkirche schon tief verwurzelten Glauben an Christus als das hingeopferte Lamm den Wortleib bereitet in seinem Bekenntnis: „Unser Paschalamm wurde geschlachtet: Christus“ (1 Kor 5, 7). Nicht nur für seine jüdenchristlichen Glaubensbrüder, sondern auch für die ‚Kirche aus den Heiden‘ ist dieses Wort gesprochen, und darin liegt seine universale Bedeutung. Dieses ‚unser Paschalamm Christus‘ ist wahrhaft das große göttliche Ja zu aller Erlösungssehnsucht, die seit je in dem verströmenden Opferblut der Frühlingslämmer, ja aller Lämmer und kultischen Schlachtopfer bei Juden und Heiden zum Himmel schrie. So ist es urchristliche Heilserfahrung, was die römische Kirche in der Sekret des 7. Herrentages nach Pfingsten betend durch die Zeiten trägt: „Gott, du hast die mannigfachen im Gesetz vorgeschriebenen Opfer durch das vollkommene *eine* Opfer zur Vollendung geführt und damit aufgehoben . . .“ Das lateinische Verb *sancire* umschreibt das Geschehen: das Ein- und Übergehen des Typus in die Wirklichkeit, sein Auf- und Untergehen in ihr. Abgeschafft und aufgehoben sind die alten Opfer der Vorzeit, weil sie nunmehr ganz erfüllt, besiegelt und bestätigt sind in dem einen und einzigen neuen Opfer. Die vordeutenden Bilder sind hinweggenommen, denn sie sind zu ihrem eigentlichen Dasein gekommen in dem Opfer des Gotteslammes, das sie alle vollendet. Auch Leo der Große hat es klassisch gesagt in einem Sermo auf die Passion des Herrn: „Jetzt hört die Vielfalt der fleischlichen

Opfer auf, und alle die vielgestaltigen Opfergaben führt zur Erfüllung die eine Darbietung deines Leibes und Blutes. Denn du bist das wahre Lamm Gottes, das die Sünden der Welt tilgt, und du vollendest in dir alle Mysterien⁸, das heißt alle Vorbilder des Alten Bundes wie der Weltreligionen, die unbewußt nach deinem Opfer riefen.

Was der Täufer am Jordan wahr sagte, was am leidenden und sterbenden Herrn im Rahmen des alttestamentlichen Pascha blutig geschah, was Paulus und Johannes als verwirklichten Typus erkannten, das lebt weiter und entfaltet sich im Glaubensbewußtsein der alten Christenheit. Väterworte bezeugen es ebenso vielstimmig wie die Sprache der kirchlichen Liturgien in Ost und West und die Bildschöpfungen frühchristlicher Künstler⁹. In hymnischen Worten feiert eine Predigt des Bischofs Melito von Sardes, die uns mitten in einen Osternachtgottesdienst des 2. Jahrhunderts hineinversetzt, unser Paschalamm Christus als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten: „Dieser ist das getötete Lamm, dieser ist das verstummte Lamm, dieser ist der aus Maria, dem schönen Lamme, Geborene. Dieser ist der aus der Herde Genommene und zur Schlachtung Geschleppte und am Abend Geschlachtete und nächstens Begrabene... Die Schlachtung des Schafes und die Sendung des Lammes und die Schrift des Gesetzes wiesen hin auf Christus Jesus; denn um seiner willen geschah alles im älteren Gesetze, mehr noch aber in dem neuen Logos...“

Siehe, es heißt: Nimm ein fehlerfreies und makellooses Lamm und schlachte es gegen Abend mit den Söhnen Israels; esset es nächstens in Eile. Du sollst an ihm kein Bein zerbrechen. Das tue, heißt es, in *einer* Nacht. Eßt es nach Stämmen und Geschlechtern mit umgürteten Lenden und die Stäbe in euren Händen. Denn dies ist das Pascha des Herrn, ein ewiges Gedächtnis den Söhnen Israels. Das Blut des Lammes aber nehmt und salbt damit die Türpfosten eurer Häuser, damit der Engel von dem Blute gebannt werde... Da schlachtete Moses das Schaf und vollzog in einer Nacht das Mysterium mit den Söhnen Israels und besiegelte die Türen der Häuser zum Schutze des Volkes und zur Bannung des Engels. Als das Schaf geschlachtet, das Pascha verzehrt, das Mysterium vollzogen, das Volk erquickt, Israel besiegelt war, da kam der Herr, Ägypten zu schlagen, das nicht ins Mysterium eingeweihte, das vom Pascha ausgeschlossene, das mit dem Blute nicht besiegelte...

Aber Israel war bewahrt durch die Schlachtung des Lammes; es wurde getauft mit dem vergossenen Blute, und als Schutzwall des Volkes erwies sich der Tod des Schafes... So ist denn auch die Passion des Herrn, seit langem vorher offenbart und im Typus geschaut, heute in dieser Weise vollendet worden... Denn er, der wie ein Lamm geführt und wie ein Schaf geschlachtet ward, kaufte uns los aus dem Verderben der Welt wie aus dem Lande Ägypten und erlöste uns aus der Knechtschaft des Teufels wie aus Pharaos Hand, und er besiegelte unsere Seelen mit seinem eigenen Pneuma und die Glieder unseres Leibes mit seinem eigenen Blute... Dieser ist's, der uns herausriß aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus Dunkel ins Licht, aus Tod ins Leben, aus Tyrannei in aionisches Königreich – und uns zu einem neuen Priestertum und zu einem ewigen, auserwählten Volke machte. Dieser ist das Pascha unseres Heiles¹⁰.“

So sehr ist das Lamm die Mitte der Paschafeier, daß Melito, wie es mit gleicher Selbstverständlichkeit schon Paulus getan hat, ‚Pascha‘ einfachhin für ‚Paschalamm‘ setzt. Das neue und wahre Heilspascha ist unser Gotteslamm Jesus Christus, Ur- und Vollbild jenes Paschalammes der Heilsnacht in Ägypten. Jenes Lamm trug wahrhaft messianische Züge, und Melito ist voll des Staunens und der Bewunderung, wie sie sich bis ins einzelne an Christus erfüllten. Hier ist das ‚Lamm‘, das mit Leib und Blut für das Volk da ist, Opfer für den Menschen durch und durch. Dieses ‚Lamm‘ erlitt für wahr, was Isaias vom Gottesknecht gesungen hatte; es bestätigte die Lieder des Propheten und rückte sie in helles Licht¹¹. So sind es für Melito die Züge des Lammes aus der Prophetie und die des mosaischen Passalammes in einem, die sich in der Passion Christi heilswirksam ausprägen: Er ist das wehrlos ‚verstummte‘ und das als Schlachtopfer ‚getötete‘ Lamm. Schön sagt es auch ein Wort, mit dem der heilige Ambrosius des Propheten Jeremias gedenkt: „Dies ist Jeremias, der im Mutterschoße Geweihte. Als Schlachtopfer gab der Herr sich oft ihm zu schauen, als Lamm¹².“ In diesem göttlichen Lamm finden sich also Moses und die Propheten, wie ja auch der Auferstandene selbst aus beiden den Emmausjüngern sein Messiasgeschick erweist (Lk 24, 25–27). Christus, das wahre ‚Pascha unseres Heiles‘, erhebt somit in Melitos Predigt als der Voll-bringer jenes Heils, das Gott durch das Wort der Propheten und zumal durch das Paschalamm des Exodus vorge-

bildet hatte. Wie jenes in der Unheilsnacht sein Blut gab für die Rettung Israels und seinem Volk die Befreiung aus der Fron des Pharao erkaufte, so löste Christus die durch sein Blut ‚Getauften‘ aus der Knechtschaft des Höllenfürsten aus. „Wo ich das Blut des Lammes sehe, da will ich schonend vorübergehen“ (Ex 12, 13, 23). Auf dem Opferblut des Lammes stand Israels Existenz als Gottesvolk und damit sein vorläufiges Heil. Im Opferblut des Christuslammes aber ruht das voll-wirkliche und endgültige Heil der Eklesia als des neuen Gottesvolkes, der neue und ewige Bund. Das ist die Summe aller auf Christus hinblickenden Lamm-Symbolik, die Melito zusammenfaßt in dem einen Wort: „Dieser ist das Pascha unseres Heiles.“

Etwa um die gleiche Zeit wie der Bischof von Sardes hat auch der Martyrerphilosoph Justin den typischen Zusammenhang zwischen Paschalamm und Christus aufgezeigt. In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon sagt er: „Das Mysterium des Lammes, das nach der Weisung Gottes als Pascha geopfert werden sollte, war ein Typus Christi; denn kraft des Glaubens an ihn salben seine Gläubigen ihre Häuser – das heißt sich selbst – mit dem Blute Christi. . . Darin, daß es nach Gottes Weisung ganz gebraten werden mußte, war jenes Lamm ein Symbol des Kreuzesleidens, das Christus erleiden wollte. Wenn nämlich das Lamm gebraten wird, erhält es die Form eines Kreuzes: einer von den Bratspießen durchbohrt es senkrecht von den Hinterbeinen bis zum Kopf; der andere dagegen, an dem die Vorderfüße des Lammes angeheftet sind, geht quer durch die Schultern¹³.“ In der Paschafeier der Samaritaner, welche die ‚vordeuteronomische Form‘ des Pascharitus bis in unsere Zeit bewahrt hat, ist das von Justin gezeichnete, ebenso grausige wie rührende Bild heute noch zu sehen: das schlichte, armselige, unschuldig-hilflose Lamm – als ‚gekreuzigtes‘ Opfer war und blieb es das ehrwürdige Gleichnisbild Christi, des göttlichen Paschalammes¹⁴.

Das neutestamentliche Wortpaar *Gotteslamm* – *Paschalamm* begreift also in sich die ganze Offenbarung der Erlösung durch Christi Blut. Lamm steht hier geradezu als Bildwort für *Opfer*, so selbstverständlich, wie es noch unlängst ein moderner Europäer in der Begegnung mit einem Orientalen erfahren hat. Josef Pieper erzählt, er habe als Student einem jungen Perser Unterricht in der deutschen Sprache gegeben. Der Lernbegierige konnte nicht hinter

die Bedeutung des Wortes ‚Opfer‘ kommen. Nach langer vergeblicher Mühe schlug sein Lehrer ein deutsch-türkisches Wörterbuch auf und legte den Finger auf das Wort ‚Opfer‘. Sofort hellte sich das Gesicht des Persers zu einem begreifenden Lächeln auf. „Jetzt verstehe ich“, rief er. „Sie meinen: ein Lamm schlachten!“ Sehr schön bemerkt der Erzähler, er habe Jahre gebraucht, um zu verstehen, daß er selbst es war, der in dieser Sache das Entscheidende zu lernen hatte, und daß für diesmal der Lehrer in die Rolle eines sehr unbelehrten Schülers geraten war¹⁵. Das gleiche wie diese zeitnahe Anekdote lehrt uns ein prägnantes Wort aus dem Titulus der Felix-Basilika zu Nola, den der heilige Bischof Paulinus um das Jahr 400 in Stein meißeln ließ. *Sanctam fatentur crux et agnus victimam*, heißt es da, – „Kreuz und Lamm, sie sagen: heiliges Opfer“¹⁶. Wie das Kreuz, so ist auch das Lamm die einsichtige Hieroglyphe, mit der Gottes Finger das heilige Erlösungsopfer seines Sohnes in die Bücher der Schöpfung und der Neuschöpfung eingeschrieben hat. So ist das Lamm geradezu ein Kurzwort – Symbolon – für die göttliche Heilstat im Opfer Christi.

Um diese seine ewige Schicksalsbeziehung zum Lamme hat wohl niemand klarer gewußt als der Menschensohn selbst. Er hat nicht viel davon geredet, aber er hat es uns erschütternd gesagt durch sein gehorsames Verstummen auf der Schlachtbank des Kreuzes, als die Stunde seines Paschaopfers gekommen war. Zuvor aber hat er die Seinen angesprochen mit einem Wort, das von dem Wissen seines Herzens um das eigene Lammesgeschick spricht: „Sehnlich habe ich danach verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide“ (Lk 22, 15). Nach der synoptischen Tradition hat ja der Herr am Vorabend seines Todes das letzte Abendmahl als Paschamahl mit seinen Jüngern gehalten¹⁷. Und dieses Geständnis eines heiligen Ungestüms, mit dem er nach dem Mahl verlangte, dem letzten Paschamahl des Alten und dem ersten des Neuen Bundes, zeigt, wie weich unvorstellbare Begier, sich hinzuopfern, in unserem Süßner brannte. Es ist nicht nur Geduld und stumme Ergebenheit, klaglose Gelassenheit, die dieses ‚Lamm‘ seinem Paschalos entgegenführt. Es ist göttliche Leidenschaft, fleisch- und blutgewordene Agape, das „Begehren Gottes nach seinem Geschöpf, dessen mindeste Vorstellung uns zu Staub zermalmen müßte“ (Bernanos).

Und nicht nur einmal, auf der Schädelstätte, hat das Gotteslamm sich auf sein Kreuz geworfen, um Adams und der Welt Sünde

zu tilgen „mit dem Blut seiner Liebe“ — *pio cruore*, wie der österliche Lichtgesang des *Exsultet* sagt. Was dort an dem großen Karfreitag ein für allemal geschah, soll im *Kult* immer neu gegenwärtig werden, bis das Lamm zum Gericht erscheint. Bis ans Ende der Zeit will der am Kreuz Getötete für die Seinen sich zum Schlachtopfer der Altäre machen und zu Speise und Trank im Opfermahl. Danach verlangte es ihn in seiner Sehnsucht nach jenem letzten Abendmahl. Aus dem Übermaß des Erbarmens hat er uns dort das größte Vermächtnis seiner Agape geschenkt: das Mysterium der Eucharistie. Er übergab es uns, indem er es selber zuerst beging, indem er seinen Opfertod in mystischer Gegenwart vorausnahm und sein eigenes hohepriesterliches Tun der Kirche übertrug zu immerwährender Begehung. Wie die jährliche Gedächtnisfeier jenes Urpascha in Ägypten dem erwählten Volke seine Fortdauer als Jahwes Bundesvolk verbürgt hatte, so sollte die erlöste Ekklesia als das neue Gottes- und Bundesvolk hinfert aus dem Pascha Christi leben. Bis zum Tag der Parusie soll ihr vom satanischen ‚Pharao‘ bedrohtes Auferstehungsleben ständig neugeboren werden aus dem Kultgedächtnis *ihres* Pascha, das — wie sein altes Vorbild — beides umfaßt: *Opferschlachtung* und *Opfermahl*. Das ist die unschätzbare Gabe, die Christus seiner Kirche bei jenem letzten Paschamahl überlieferte, „als er“, wie die syrisch-jakobitische Liturgie im Kanon sagt, „jenes gesetzliche Lamm, welches der Typus des himmlischen Lammes war, mit seinen Jüngern aß, da er uns von den fleischlichen Opfern der Lämmer, Stiere und Böcke befreien und uns emportragen wollte zu würdigerem Opfer, zu den himmlischen und göttlichen Mysterien, an jenem Abend, da er im Begriffe stand, sich selber hinzugeben als Opfer für uns“¹⁸. An jenem Abend schenkte er uns die schauererregende Gabe seiner Liebe, da er sprach: „Dies ist mein Leib . . . Dies ist mein Blut, das Bundesblut, vergossen für viele. Dies tut zu meinem Gedächtnis“ (vgl. Mk 14, 22. 24; Mt 26, 26. 28; Lk 22, 19 f; 1 Kor 11, 24 f). Wahrhaftig, ‚Liebe bis ans Ende‘ — bis zur letzten Möglichkeit gottmenschlicher Liebe!

In dieser mit solcher Sehnsucht erwarteten Stunde hat Christus durch einen Akt göttlicher Macht die Vollendung seiner messianischen Sendung vorausgenommen. Hinter diesem letzten Mahl erhebt sich „die gewaltige Wirklichkeit von Golgotha“; sie steht in ihm als sakramentale Gegenwart, so wie sie hinter dem biblischen Typus

stand als „das vorgebildete Urbild“¹⁹. Sie ist die Schlachtung für das Festmahl der Erlösten, der Tod zum neuen Leben der Auferstehung. „Unser Paschalamm wurde geschlachtet: Christus. So laßt uns denn *Festmahl halten* . . .“, sagt darum Paulus wie in einem Atemzug (1 Kor 5, 7 f). Weil die ganze Osterwirklichkeit von Tod und Auferstehung in ihr lebt, darum ist die Eucharistie für die Ekklesia in Wahrheit ‚das immerwährende Pascha‘ der Christen: göttlicher ‚Hinübergang‘, Bundesopfer und Bundesmahl, in dem der geschlachtete Leib des Gotteslammes verzehrt und sein strömendes Blut getrunken wird. „Bundesblut“, wie Markus sagt; „das Blut des neuen und ewigen Bundes“, wie der römische Meßkanon kraft des Herrenauftrags das Kelchwort bildet. Es ist das Blut, das die heillose Kluft zwischen Gott und Mensch wieder geschlossen, die zerbrochene Einheit erneut hat zum Ring des Bundes. Der Bund aber ist Hochzeitsbund — Gottes Liebesbund mit seinem ver-söhnten Du, jungfräulicher Ehebund Christi mit seiner Ekklesia. Was wir in den Osterliedern der Christenheit und in den Gesichtern der Apokalypse aufsteigen sehen — Hochzeit des Lammes und seiner Braut, des Lammes Hochzeitsmahl —, all dies ist nur die eschatologische Entschleierung dessen, was verborgen schon da ist in jeder Feier der Eucharistie. Denn wo immer die Kirche das Mysterium begeht, da steht der neue Aion schon in Raum und Zeit, und die Feiernden sind im Drogen.

Das gläubige Ruhen der alten Christenheit in dieser Heilsfülle hat sich bisweilen ergreifenden Ausdruck geschaffen. Daß die Eucharistiefeier Hochzeit ist, Vermählung des Lammes mit seiner Braut, der Kirche wie der einzelnen Seele, davon spricht zart eine alte Legende, die der heilige Gregor von Tours erzählt. Ein Weib, das einem Bischof in irdischer Liebe nahen wollte, fand diesen auf seinem Lager und sah, wie ein Lamm von strahlendem Lichtglanz auf seinem Herzen ruhte²⁰. Der Gottgeweihte, der das Mysterium gefeiert und des göttlichen Lammes Leib und Blut genossen hat, gehört ihm wie die Braut dem Bräutigam und ist sinnlicher Liebe entzogen. Und noch etwas scheint dies Lamm auf dem Herzen des Menschen zu sagen: Der Bund mit dem Lamm ist zugleich Wandlung und Gleichgestaltung. Wie andere Symbole, so weiß auch das Lammsymbol in seiner Sprache von dieser mystischen Gleichwerdung zu künden. Der im Blut des Lammes ‚Getaufte‘ — wie Melito sagte —, dem

Leibe Christi Eingegliederte, wird selbst zum ‚Lamm‘, das seinen Anteil an des Gotteslammes Geschick auf sich nehmen muß²¹. Wir können hier nicht weiter auf diesen Aspekt unseres Symbols eingehen, so reizvoll es wäre, die Spur des Christenlammes, vom Wort des Herrn herkommend (vgl. Lk 10, 3; Jo 21, 16 f), in Väterlehre und Kunst zu verfolgen. Nur ein schönes Adventgebet aus dem Stundengebet der griechischen Kirche möge uns zeigen, wie die alte Christenheit die ‚Braut des Lammes‘ auch selbst als ‚Lamm‘, ja als *amnás*, ‚weibliches Lamm‘, geschaut hat. Aus dem Munde der heiligen Jungfrau und Martyrin Juliana, deren Fest am 21. Dezember begangen wird, betet die Ekklesia als bräutliche Gefährtin des geschlachteten Lammes und ihm im eigenen Todesblut Vermählte: „Dein Lamm (*he amnás sou*), o Jesus, ruft mit lauter Stimme: ‚Nach dir, mein Bräutigam, sehne ich mich; dich suchend, kämpfe ich. Mit dir werde ich mitgekreuzigt, und in deiner Taufe werde ich mitbegraben. Für dich leide ich, damit ich herrsche mit dir, und für dich sterbe ich, damit ich lebe in dir. Als reines Schlachtopfer nimm auf die mit leidenschaftlichem Verlangen dir Geopferte²²!‘“ So greifen Bild und Geschick des Gotteslammes zwingend in das Leben des Erlösten hinein. Er vermag aber diesem Anruf nur Antwort zu geben in der Kraft ‚unseres Paschalammes Christus‘ selbst. Ihn mit dieser Kraft auszurüsten, gibt sich das geschlachtete Lamm dem Menschen stets von neuem hin als Speise und Trank aionischen Lebens.

In diese aktuelle Bedeutung des neuen Pascha für die christliche Existenz führt unter anderen auch Jakob von Batnä in einer seiner Meditationen ein: „Auf allerlei Weise redete Moses vom Sohne Gottes, aber weil er (Moses) verhüllt war, verstand niemand, was er sagte. Er malte ihn in dem Lamm (Ex 12, 3 ff), das er herbrachte und einschloß, damit es ein Vorbild des Sohnes Gottes werde, den das Volk in jenem großen Gerichte festnahm. Dann schlachtete er das Lamm und sprengte dessen Blut an die Türen der Hebräer, damit der Todesengel nicht zu ihren Erstgeborenen eintreten möchte. Er tauchte einen Ysopbüschel in das Blut und sprengte es an die Türen; aber niemand außer ihm selbst wußte, weshalb er dies tat. Er besprengte die Türpfosten und die Türschwelle in vordeutender Weise zu beiden Seiten, oben und unten, indem er so das Kreuz an die Tür malte und den Tod am Eintritt verhinderte. Aber dieses Mysterium verbarg er, damit das Volk es

nicht merke. Es ist klar, und selbst ein Blinder kann es durch bloßes Tasten erkennen, daß das Lamm durch sein Blut unmöglich den Tod abhalten konnte. Wenn der Würger der Erstgeburt nicht ein Bild des Sohnes Gottes darin gesehen hätte, wäre er nicht an ihren Türen vorübergegangen. Durch das Blut des Lammes wurde das Blut Christi verkündet und dieses große Mysterium durch ein geringfügiges Vorbild angedeutet. Durch das Blut des Lammes, mit dem er die Türen besprengte, zeigt dir Moses, daß du deine Lippen täglich mit dem Blute des Sohnes besprengen sollst. Der Mund ist ja die Tür des Menschen, aus der allerlei Stimmen und Reden herauskommen, Lobpreisungen wie Schmähungen. Deshalb verlangte auch David danach, daß seinem Munde ein Hüter gesetzt werde. Wer anders als der Gekreuzigte ist dieser Hüter für den, der nach ihm verlangt?... Das Kreuz ist der Hüter des Mundes wider Satan. Das Kreuz erhob sich an den Türen des Volkes Israel und bewahrte sie vor dem Würger der Erstgeborenen im Lande. So nimm auch du jetzt das Blut des Sohnes Gottes und zeichne mit den Fingern das Kreuz auf deine Lippen!... Auf deine Lippen nimm das Blut aus dem Kelche der Gottheit, damit es dir zu einem zuverlässigen Türhüter werde! Durch das Blut des Lammes wurden die Türen des Volkes versiegelt; so versiegele auch du deine Türen mit dem Blut aus der Seite des Gottessohnes! Färbe dir Zunge, Lippen und Herz mit dem Blut deines Herrn, auf daß er dich vor allem Bösen bewahre! Verlange täglich den Türhüter für deinen Mund und deine Lippen; miete ihn dir durch Tränen, so wird er dich stets hüten, ohne je zu schlafen. Das Blut des Getöteten, das jetzt in den Mund der Gläubigen gesprengt und gegossen wird, hatte Moses im Auge, als er jenem im Blute des Lammes ein Vorbild aufstellte²³.“

Das Pascha Christi in diesem ganzen Umfang, Schlachtung und Mahl des Gotteslammes zum Heil der Seinen, die geschichtliche Einmaligkeit und zugleich die kultische Fortdauer des Geschehens bis zur Parusie – all das lebt in der Sprache unserer christlichen Tradition, die das Offenbarungsgut in Väterlehre und Liturgie reich entfaltet. Die Vorstellungswelt unseres Symbols formt die patriarchalen und kultischen Aussagen weitgehend auch da, wo nicht ausdrücklich vom ‚Lamm‘ gesprochen wird. Wo immer von Kreuzaltar, Schlachtung, Schlachtopfer oder Opfermahl die Rede ist, steht den Vätern das Opfer und Blut des göttlichen Paschalammes vor

Augen. Dafür nur ein paar Zeugnisse: „O Pascha, Vorbild unseres Pascha!“ ruft Ephräm der Syrer in einer Passionspredigt aus. „Es hat dich aufgelöst unser wahres Pascha. Gepriesen er, der durch das Brot seines Leibes uns befreit hat von jenen ungesäuerten Broten! Selig er, der durch den Kelch seines Blutes uns frei gemacht hat vom Opfer jenes Lammes²⁴!“ Origenes sagt ein Gleiches in seinem Kommentar zum Buche Exodus: „Am Osterfest wird das Lamm geschlachtet. Du aber schau hin auf das wahre Lamm, das Lamm Gottes, jenes Lamm, das die Sünde der Welt hinwegnimmt, und sprich: ‚Als unser Paschalamm wurde Christus geschlachtet.‘ Die Juden in ihrem fleischlichen Sinn aßen das Fleisch des Lammes, wir aber essen das Fleisch des Logos Gottes; denn er hat gesagt: ‚Wenn ihr mein Fleisch nicht esset, werdet ihr das Leben nicht in euch haben²⁵.‘“

In seiner bilderreichen Dichtersprache hat der Syrer Kyrillonas in der ersten Homilie über das Pascha Christi die großen Zusammenhänge dargetan: das Ineinander von Typus und Wirklichkeit, das *eine* Mysterium der Herrenpassion im Alten und Neuen Bund, und die sakramentale Fortdauer dieses wahren Heilspascha im Kultmysterium der Kirche. „Das wahre Osterlamm“, so beginnt Kyrillonas seine Homilie, „redete voll Freude zu seinen Verzehrern, und der Erstgeborene kündigte seinen Jüngern das Pascha im Speisesaale an. Unser Erlöser lud sich selbst zu seiner Aufopferung und Blutspendung ein... Ein Festgelage bereitete er seiner Braut, um ihren Hunger zu stillen. Unser Herr opferte seinen Leib zuerst selbst, und erst nachher opferten ihn die Menschen. Er preßte ihn aus in den Becher der Erlösung, und nachher erst preßte ihn auch das Volk am Kreuze aus... Er verband die Mysterien wie zu einer Perlenschnur und hing sie sich um den Hals; er legte die Gleichnisse auf seine Brust wie kostbare Berylle; mit den Chalcedonen der Vorbilder schmückte er seine Menschheit und trat zum Opfer herzu. Auf das Haupt setzte er sich die Krone der glorreichen Prophetie. Er wetzte das Schlachtmesser des Gesetzes, um damit seinen eigenen Leib als Osterlamm zu schlachten. Er brachte die Völker zu seinem Gastmahl und berief die Nationen zu seinem Gelage...“

Das Lamm wurde in Ägypten geopfert und unser Herr im Obergemach, das Lamm in der Tiefe und der Erstgeborene in der Höhe. Unser Herr führte seine Schar und ließ sich im Speisesaale

nieder... Da lagen sie mit ihm zu Tische und schauten ihm zu, wie er aß und verwandelt wurde. Das Lamm aß das Lamm, das Pascha verzehrte das Pascha. Er vollendete die Stiftung seines Vaters und begann seine eigene, er schloß das Gesetz ab und eröffnete den neuen Bund der Versöhnung... Er bekleidete sich mit dem wahren Priestertum und mit der vollkommenen Opferfeier. Er stand da und trug sich selbst aus Liebe und hielt seinen eigenen Leib hoch in Händen. Seine Rechte war ein heiliger Altar, seine erhabene Hand ein Tisch des Erbarmens... Seine Gedanken waren wie Diakone, und seine Allmacht übte das wahre Priestertum aus. Er weihte und segnete sich selbst, er betete und sagte Dank über seinen Leib. Er opferte und schlachtete sein eigenes Selbst, er spendete und preßte aus sein lebenschenkendes Blut. Er vollendete, was er begehrt, und vollbrachte, wonach er verlangt hatte. Nun hob er an zu verkündigen, was er verheißen hatte: ‚Sehnlichst habe ich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide.‘... Kommt, meine Jünger, empfanget mich, ich will mich in eure Hände legen!... Kommt, meine Lieben, trinket auch das Blut, welches das Blut des neuen Bundes ist!... Dies ist das Blut, durch welches das Blut der Opfertiere auf Erden ersetzt wird... Dies Gedächtnis soll nicht aufhören unter euch bis zum Ende der Welt! So, meine Brüder, sollt ihr zu allen Zeiten tun und meiner gedenken... Meiner Ekklesia sei dies ein erhabenes Gedächtnis, und auf dem Erdkreis werde dies das Pascha²⁶!“

Wie diese urchristliche Glaubensschau Christi als unseres Paschalammes die Jahrhunderte überdauerte, bezeugt noch in später Zeit das Konzil von Trient; in klassischer Prägnanz faßt es noch einmal die alte Symbolik zusammen, wenn es erklärt: „Nachdem Christus das alte Pascha gefeiert hatte, das die Menge der Söhne Israels zum Gedächtnis des Auszuges aus Ägypten opferte, hat er das neue Pascha eingesetzt, nämlich die Schlachtung seiner selbst durch die Kirche vermittelt der Priester unter sichtbaren Zeichen zum Gedächtnis seines Überganges aus dieser Welt zum Vater²⁷.“

Es ist nur selbstverständlich, daß die Ekklesia in ihr kultisches ‚Gedächtnis‘ des Herrenleidens auch das Bild des Lammes selbst, des Gottes- und Paschalammes, mit hineingenommen und damit die überzeitliche Gültigkeit dieses Symbols ihrerseits bestätigt hat. Die ostkirchliche Liturgie stellt heute noch in der Proskomidie durch Lanzenstiche in das heilige Brot eine mystische ‚Schlachtung des

Lammes' dar, wobei der Priester die Worte aus der Lamm-Prophetie des Isaias betet. Auf dem Höhepunkt dieser vorbereitenden Symbolhandlung macht er mit der Lanze einen kreuzförmigen Einschnitt in das Brot und spricht dabei: „Geschlachtet wird das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt, für das Leben und Heil der Welt²⁸.“ Und bei der Brechung der Brotsgestalt unmittelbar vor der Kommunion sagt der Priester: „Gebrochen und verteilt wird das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters, gebrochen und doch nicht zerteilt, allzeit genossen und doch niemals aufgezehrt, sondern die heiligend, die an ihm teilhaben²⁹.“ Noch Pseudo-Germanus von Konstantinopel steht in der Tradition urchristlichen Symboldenkens, wenn er im Hinblick auf das Opfer des Altares sagt, „daß das göttliche Lamm noch blutig ist von der göttlichen, lebenbringenden Schlachtung und dem pneumatischen Opfer her, das der Priester mystisch in der Darbringung vollzog“³⁰.

Mit einem starken Wort bezeugt die maronitische Liturgie, was in der Verborgenheit des Mysteriums geschieht: „Das Blut unseres Herrn Jesus Christus fließt jetzt über Golgotha und schreit zum Himmel empor...“³¹ Damit sagt sie aufs eindringlichste, daß wir im Kanon unter dem Kreuz von Golgotha stehen, daß vor unseren Augen ‚hier und jetzt‘ das Lamm – Opferer und Opfer zugleich – seine eigene Schlachtung vollstreckt. Noch in einem Kommunionlied, das ein sizilischer Abt des 13. Jahrhunderts verfaßt hat, bricht das Staunen durch über den unfasslichen Widersinn, auf dem unser Heil steht: „Der Gott – ungeschlachtet wird er geschlachtet... Wie ein Schlachtier wird er durch den neuen Priester heilig geopfert und an die Glaubenden verteilt als Sühnopfer für die Sünden³².“ Und so ist ganz konsequent für diesen urchristlichen Realismus die eucharistische Kommunion das Essen des im Kult geschlachteten Paschalammes Christus, wie Hippolyt von Rom das in seiner an Johannes geschulten drastisch-konkreten Sprache sagt: „Wir wurden gewürdigt, mit heiliger Kinnbacke zu kauen das Lamm, den lebendigen Leib und das Blut unseres Heilands... Mit den Zähnen zerschneiden wir das unschuldige Lamm³³.“ Gerade in solcher Parrhesia des Glaubensbewußtseins aber antwortet der Christ auf die göttliche Herausforderung mit jener Kühnheit, wie sie dem Angebot entspricht, und zeigt sich als der Freund und Eingeweihte, dem das Gottesgeheimnis des vorbildlichen Passa enthüllt wurde. Das ganze Geschehen um das Passalamm des Alten Bundes

hatte ja nur den einen prophetischen Sinn, „das Opfer Christi vorzubilden. Als Gott die Schlachtung des Lammes gebot, zeigte er die kommende Schlachtung Christi an, und alles, was sich auf das Lamm bezog, präfigurierte das Christusgeschehen³⁴.“

Die abendländische Kirche bewahrt dieses Glaubensbewußtsein nicht nur im Namen des eucharistischen Brotes als der ‚Hostie‘³⁵. Heute noch bekennt sie sich in jeder Opferfeier zu Christus als dem geopfertem Gottes- und Paschalamm, das sie wiederholt beim Namen nennt. Seit ältester Zeit klingt im *Gloria* der Messe unter den erhabensten Prädikationen des Kyrios auch das *Agnus Dei* auf³⁶. Und wenn sich, zwischen Opfer und Opfermahl, das Schweigen löst, das die Gemeinde bei der Schlachtung des Lammes umringt, dann wird das Wort des Täufers zum Gesang der Ekklesia: „Lamm Gottes, das du hinwegnimmst die Sünden der Welt, erbarme dich unser!“ Gegen Ende des 7. Jahrhunderts hat Papst Sergius I. diesen Brechungsgesang in die römische Liturgie eingeführt³⁷. Noch einmal wird dann das *Agnus Dei* hörbar im Munde des Priesters, der unmittelbar vor der Austeilung der Opferspeise spricht: „Siehe – das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt!“ Wie einst Johannes seinen Jüngern, so zeigt nun der Liturge mit diesem Wort den Tischgenossen Gottes das gegenwärtige Gotteslamm. Seht da – auf der Patene, im Kelch – des Lammes Leib und sein welterlösendes Blut! Kommet und nehmet hin! Empfanget Leben aus dem Tod – *sumite vitam de morte!* „Das Lamm, das geschlachtet ist seit Grundlegung der Welt“ (Offb 13, 8), das vor der Zeit in Gott erschene, in der Zeit erschienene und getötete, im Mysterium des Altares bleibt es bei seiner Kirche bis zur Weltvollendung, gegenwärtig im Vollzug seiner Selbstopferung, die von allem Anfang her vorsehen und vorgebildet war. Klassisch sagt es eine frühchristliche Osterhomilie: „Von Anfang an wurde das Schlachtopfer Christi vorgeübt. In den Leiden aller Gerechten von Abel an war Christus der Leidende. Vollendet aber wurde dies alles, als das göttliche Lamm in sich selbst gegenwärtig sein Leiden erlitt“³⁸.

In dieser Vollendung des ewig vorherersehenen und von Anfang an vorgeprägten Erlösungsopfers, in der Gegenwart ihres sterbenden Paschalammes und seiner österlichen Verherrlichung steht die Kirche in jeder Mysterienfeier mitteninne. Damit aber steht sie auch im mystischen Zusammenfall jener beiden polaren Wirklichkeiten: des

Lammes *vor* der Zeit und des Lammes *nach* der Zeit, *jenseits* der Zeit, vor allem Beginn und nach allem Ende mit der Schächtwunde, weil es ‚erwürget ist‘ *in* der Zeit und mit diesem seinem Opfertod ewig in der Gegenwart des göttlichen Schauens steht, würdig, „zu empfangen Macht und Reichtum und Weisheit und Stärke, Ehre und Herrlichkeit und Lob“ (Offb 5, 12). Mittelalterliche Künstler haben dieses geheimnisvolle ‚vor‘ und ‚in‘ und ‚jenseits‘ der Zeit auf eine tief sinnige Weise ins Bild des göttlichen Lammes hineingebunden durch jene eigentümliche Formgebung des *rückwärts gewandten Kopfes*, in der auch noch altes kosmisches Erleben mitschwingt. Nicht nur schlägt dieser rückwärts gewandte Kopf und Blick des Lammes gleichsam die Brücke aus der Endherrlichkeit nach Golgotha und weiter bis in den Urgrund vor aller Zeit, wo sein Blick dem Auge des Vaters begegnet; nicht nur sagt diese ausdrucksstarke Haltung, daß „der heilsgeschichtliche Ort des geschlachteten Lammes und damit des Kreuzesopfers Christi bereits am Anbeginn der Welt und nicht erst auf dem Höhepunkt des Weltgeschehens zu suchen“ ist³⁹; zugleich zeigt dieser rückgewendete Kopf auch plastisch die Wende an, die das Lamm Gottes durch seinen Opfertod heraufgeführt hat, so wie ja auch der Widder im Tierkreis den Frühlingspunkt markiert, die große Wende des irdischen Jahres aus Dunkel und Tod zu neuem Licht und Leben. Der Himmelsumschwung im Zodiakus und der Umschwung des Welt- und Menschheitsgeschehens im Opfertod des Gotteslammes, des wahren ‚Lichtes der Welt‘, verschmelzen also in jenem eindrucksvollen Bilde des rückblickenden Lammes zu geheimnisvoller Einheit⁴⁰. Immer noch holt der Blick des verklärten Schlachtopfers den Abend seiner Passion in das Licht des Himmels herein, so wie es auch seine Todeswunde als Siegesmal mit hineingenommen hat in die Gestalt seiner Glorie — „Abendopfer am Kreuz“ und „Morgengabe aus den Toten“⁴¹ in weltwendendem Zugleich.

Wo immer die Kirche im Kult das Opfer Christi begeht, steht sie insgeheim schon in jenem Eschaton, das der Blick des apokalyptischen Lammes mit seinem siebenfachen Strahl durchdringt. Sie steht im Paschageschehen von Golgotha, im Wetterleuchten der Parusie und des Weltgerichtes und zugleich im ewigen ‚Reich des Lammes‘, von dem die Patmosgesichte des Johannes Bild um Bild entrollen. Dieses Lamm mit seinen sieben Augen und sieben Hörnern, all-sehend, all-mächtig, allein würdig, die Rolle des versiegelten

Logos zu empfangen und seine Siegel zu zerbrechen, das aber heißt, das verborgene und gebundene Wort des Weltchicksals ins Geschehen zu über-setzen, weil der Vater „das ganze Gericht dem Sohne übertragen hat“ (Jo 5, 22), — dieses siegelöffnende, Gottes Plan offenbarende und sein Gericht vollstreckende *arnion*⁴² steht in göttlicher Majestät über der Weltkatastrophe als die Erfüllung alles dessen, was sich schon in der alten Welt vorschattete in den geheimnisvollen Beziehungen zwischen Lamm und Logos, im Lamm als Offenbarer und Vollstrecker eines Gottesurteils. Das *arnion* der Apokalypse übt diese ihm ureigene Funktion in endgültiger Machtfülle aus: Das hingerichtete hält das Letzte Gericht; es offenbart den Logos des ewigen Heilsplanes, indem es ihn herrscherlich tätigt — als barmherziges Heil für die Bejaher, als gnadenloses Unheil für die Verneiner seiner rettenden Selbstopferung. Und so tritt das Lamm Gottes mit der Siegelöffnung seine Herrschaft als Pantokrator an. Es ist die atemberaubende Endkrise des Weltgeschehens — das Offenbarwerden der Krise von Golgotha —, die alle kosmischen Bereiche erschüttert und zur Antwort ruft. Die ganze gottoffene Schöpfung bringt diese Antwort in spontanem Ausdruck dar, in der Proskynese und den Herrscherakklamationen antiken Hofstils, wie sie in diesem gewaltigen Akt der himmlischen Liturgie dem thronenden Lamm von den vier lebenden Wesen, den Ältesten, den Engeln hören und der gesamten himmlischen, irdischen und unterirdischen Kreatur entgegenklingen. Und der Seher Johannes schaut, wie die Macht des Lammes bei ihrem Eingriff in den Raum der Geschichte am Ende noch einmal furchtbar zusammenprallt mit der Macht des ‚Gottes dieser Weltzeit‘; er sieht, wie bei der Brechung des sechsten Siegels die Satan hörige Welt vor dem ‚Zorn des Lammes‘ birst und vergeht; schaut, wie die schon am Kreuz entschiedene Niederlage des Drachen — Niederlage an keiner anderen Übermacht als der schweigenden Geduld des hingemordeten Lammes — von diesem endgültig offenbar gemacht wird. Offenbar in seiner unergründlichen und unwandelbaren Barmherzigkeit, die aber, wie den Geretteten zur Seligkeit, so den Verhärteten zur Hölle wird.

Die sich aber dem strömenden Blut des Lammes öffnen und ihre Kleider darin waschen (Offb 7, 14), die dem Lamm hienieden folgen, wohin es geht, hinein in sein Schicksal, das sie Tag für Tag als das ihre miterleiden, die dürfen in der Schar der vierundvierzigtausend Versiegelten auch am Ende mit eingehen zur „Hochzeit des

Lammes“ (Offb 19, 7), angetan mit der Herrlichkeit der „Gattin des Lammes“ (Offb 21, 7), der aus allen vier Winden ins Reich gesammelten Ekklesia. In dieser Hochzeit Gottes mit der durch sein Opferlamm heimgeholten Menschheit vollendet sich der vom Blut des mosaischen Passalammes versiegelte Alte Bund zum Neuen und Ewigen Bund der Agape. Er ist das letzte Ziel des ewigen Heilsratschlusses, denn „mit dem Lamm gibt es keine andere Partnerschaft als die der ‚Braut, die sich für ihren Bräutigam schmückt‘“⁴³. Die Braut ist das leuchtende Juwel des neuen Himmels und der neuen Erde, die bräutliche Stadt Neu-Jerusalem, abendlos hell von ihrer einzigen Leuchte, dem *Licht des Lammes* (vgl. Offb 21, 23), in dem alle Lamm und Widder von alters her umgebende Lichtsymbolik ihre überkosmische Erfüllung findet.

In diese Eschata geht die Kirche ein, wo immer auf ihren Altären das ‚immerwährende Pascha‘ gefeiert wird. Tiefer aber als je steht sie in der österlichen Festzeit Jahr für Jahr in der Schau ihres göttlichen Lammes und im Licht seiner Endherrlichkeit. Wir können hier nicht ausschöpfen, was an Osterjubel über ‚unser Paschalamm Christus‘ durch die morgen- und abendländischen Liturgien geht; einiges nur möge für die Fülle sprechen⁴⁴. Schon im Hymnus der Passionszeit läßt die römische Kirche das am Kreuzpfahl erhöhte Schlachtopfer vor uns erstehen, preist das erlösende Holz – „gesalbt vom heiligen Blut, das der Leib des Lammes vergoß“. Nach Hieronymus ist es die Summe christlicher Ostererwartung, „daß wir würdig werden der Ankunft des Pascha und des Fleisches Christi Jesu, des Lammes“⁴⁵. Der zentralen christlichen Heilsfeier entgegengehen, ein österlicher Mensch werden wollen, das fordert, sich zu bereiten für das mystische ‚Heute‘ der neuen Exodusnacht, bereitzustehen für die göttliche ‚Herausholung‘ und die Schächtung des Lammes, das geopfert und verzehrt wird nur in dem einen und einzigen Hause der Ekklesia⁴⁶. Ist dann aber die große Nacht der Christenheit angebrochen, dann ist das strahlende Lamm Quell und Mitte alles Jubels, den die Stimme des Osterherolds im *Exsultet* hinaussingt: „Dies nämlich ist die Festfeier der Pascha, da jenes wahre Lamm geschlachtet wird, dessen Blut die Türpfosten der Gläubigen weihet.“ *Haec nox est* – Dies ist die Nacht! „Die Nacht, die um die Mysterien des Heiles weiß“⁴⁷! „Alle ihre Wunder, die nunmehr erfüllten Typen, die „Mysterien“ des Alten Bundes „jubeln auf“ im österlichen Heroldslied, da sie nun eingetaucht sind

in den Glanz ihrer Christuswirklichkeit. Wie das *Exsultet*, so entrollen auch die Lesungen aus Gesetz und Prophetie jene österlichen Heilsbilder, die ‚Perlenschnur‘ – wie Kyrillonas sagte –, das kostbare Geschmeide des Ostersiegers. Und nach der neunten Lesung der früheren Osternachtliturgie, welche die Geschichte des Paschalammes aus dem Exodus noch einmal bedeutsam in die christliche Ostervigil hineinstellt, spricht die Kirche in ihrem Gebet das tiefe Wort: „Deine Erlösten mögen erkennen: nicht größer war es, daß im Anbeginn die Welt erschaffen wurde, als daß am Ende der Weltzeit geschlachtet wurde unser Paschalamm Christus.“ Das Sühnopfer des Gotteslammes war die Wundertat einer göttlichen *Neuschöpfung*, die nicht nur der Urschöpfung ebenbürtig, sondern das sie überragende Wunder ist. Von Christus, dem gekreuzigten und erhöhten Herrn, nehmen ja „alle Sinnlinien des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswerkes ihren Ausgang; zu ihm kehren sie auch wieder zurück. Es ist, wie Nikolaus von Cues tiefsinnig bemerkt, dieselbe Stimme, die am Schöpfungsmorgen und in der Nacht auf Golgotha laut wurde, dasselbe in Christus verkörperte göttliche ‚Ja‘, mit dem sich der schaffende und der rettende Gott dem Menschen zusagt“⁴⁸.

Der Blick auf dieses göttliche ‚Ja‘, das geopfert Lamm, das die ganze Treue Gottes zu seiner Kreatur in sich verkörpert, läßt die Kirche aufjubeln in Liebe und Dank. Was die in den Frühlingsopfern der Völker verblutenden Lämmer als Wunschbild verheißen hatten, hat dieses eine wahre ‚Lamm‘ in stummer Gewährung erfüllt: Sein Tod ist das Weltgericht und die wunderbare Welterneuerung, wie die Gesichte der Apokalypse sie in ihren gewaltigen und strahlenden Bildern des Lammes enthüllen. Was dort aufsteigt an Schauungen einer wahrhaft meta-physischen, ja paradoxen Lamm-symbolik, die naturgegebene Aussagekraft unseres Symbols übersteigend und sprengend, ist nur die Kehrseite seiner Niedrigkeitsgestalt, das Aufbrechen der Gottesherrlichkeit aus dem Paschaopfer, die letzte Entfaltung dessen, was schon im Urtyp dieses Opfers vorgebildet war. *Gericht und Liebesbund*. Der Sieg des Lammes hat es am Kreuze vollbracht, und mit den Himmlischen frohlocken darum alle Erlösten der Erde, wenn sie im Gesang der festlichen Ostersequenz am Auferstehungsmorgen ihr *Victimae paschali laudes* anheben:

Bringet dar dem Paschalamm
Lobgesang, ihr Christen!
Das Lamm erlöste die Schafe;
Christus versöhnte dem Vater,
selbst ohne Sünde erfunden,
die Sünder.

Vor allem aber ist es der österliche Vesperhymnus *Ad coenam Agni*, der das Bild des Christuslammes durch die ganze Dauer der Pentekoste hin in die Mitte der kirchlichen Festfeier stellt.

Gerüstet zu des Lammes Mahl
Stehn wir in schimmernd weißem Kleid.
Wir sind hinüber – fern das Meer –
Dem Christus, unserm Herzog, Heil!

Gerüstet auf dem Kreuzaltar,
Sein heil'ger Leib zum Mahle ruft.
Sein rosenfarbnes Opferblut
Verkostend, leben wir für Gott.

Behütet in der Paschanacht
Vor des Verderberengels Hand,
Der Haft entrissen, heil und frei
Von Pharaos verruchter Fron!

Das Pascha ist der Christus selbst:
Als Lamm liegt er geschlachtet da;
Als reines Brot der Lauterkeit
Sein schuldlos Fleisch wird dargereicht.

Du wahres Opfer, würdig, recht!
Du brachst der Höllenfeste Macht;
Du kauftest los versklavtes Volk,
Schenkst neu des Lebens Herrlichkeit.⁴⁹

Dieses Osterlied umgreift in einer großen Schau das ganze irdisch-himmlische Paschageschehen. Typus und historische Tat, Kultmysterium und Eschatologie sind hier ineinander verwoben zu we-

senhafter Einheit. Vom Anfang bis zum Ende wölbt sich der Bogen, vom Vorbild bis hinein in die jenseitige Vollendung, in das von den Jubelhymnen der Himmlischen trunkene Fest der kommenden Welt. Das Lamm selbst, getötet und verklärt, niedergemacht und siegreich triumphierend, Trank und Speise aionischen Lebens auf den irdischen Altären und beim ewigen Freudenmahl, ist das unvergängliche Symbol der hochzeitlichen Festfeier von Gott und Mensch geworden. Durch sein Opfer hat es dieses bleibende Fest heraufgeführt, dessen innerster Sinn, wie wir sahen, der ‚Bund‘ ist. Bundesopfer war der Tod des Lammes im Alten Testament; das ‚Bundesblut‘ des Lammes rann vom Kreuze und duftet im Kelch des Altares, und bis zur Parusie hat es Macht über den göttlichen Zorn – wider die Hölle – für alles, was sich dem Vater versöhnen läßt. Denen, die ihre innersten Türen mit diesem Blute salben, gibt es Macht, Sieger über den Pharao des Abgrunds und Kinder des Vaters in der Höhe zu werden. Es macht sie zum ‚Mit-Leib‘ und ‚Mit-Blut‘ Christi, zu Gliedern seiner Ekklesia, der ‚Braut des Lammes‘, die beim ‚Hochzeitsmahl des Lammes‘ ruht (Offb 21, 9; 19, 7. 9). Es reißt sie ein der weißgewandeten Schar jener, die ‚ihre Kleider gewaschen und weiß gemacht haben im Blute des Lammes‘, die ‚dem Lamm folgen, wohin es geht‘ (Offb 7, 14; 14, 4). Wie bei ihrer Neugeburt den vom Blute des Lammes geröteten Wassern der Taufe, so entsteigen sie jeder Paschanacht und jeder Opferfeier, jeder neuen Entsühnung durch dieses rettende Blut als *agni novelli* – neugeborene Frühlingslämmer, die ‚das Alleluja blöken‘⁵⁰.

In dieser himmlischen Wirklichkeit steht der erlöste Mensch seinschaft – wenn auch verborgen – schon jetzt durch den Glauben und die heiligen Mysterien. Gerade das wollen die seligen Osterlieder, irdischer Widerhall des ewigen *canticum Agni* (Offb 15, 3), ihm tief in die Seele rufen, und darum auch hängt der Blick der Kirche zumal in der österlichen Fünfzigtagezeit unverwandt an dem Bild ihres getöteten und verklärten Lammes. ‚Unser Paschalamm ist geschlachtet worden: Christus. Darum lasset uns feiern...!‘ Das Pascha des neuen Lammes umgreift ja das unendliche Spannungsfeld christlicher Wirklichkeit: Tod und Leben – Versöhnung von Gott und Mensch – Hochzeitsbund und Tischgemeinschaft zwischen Himmel und Erde – und den Dankesjubel der Erlösten, die hinübergangen ins gelobte Land und der irdischen Bitterkräuter vergessen beim Mahl des Lammes. Denn sie essen und trinken Gott.

1. Zeugin des Gesalbten

Über den Markusplatz in Venedig und um die Brunnen Roms flattern die Tauben, heute noch wie vor Jahrhunderten. Ihre schimmernden Leiber schwimmen im tiefen Ätherblau, blitzen im Licht und sind nirgendwo schöner als in der sonnentrunkenen Schönheit des Südens. Aber auch wir Kinder des Nordens, des blässeren Himmels und matteren Lichtes, kennen die Taube wohl, den sanft gurrenden Vogel mit dem metallisch glänzenden Gefieder, der aus südlicheren Breiten zu uns gekommen ist. Unser weithin entzaubertes Land, über dem dröhnende Flugmaschinen die Stille des Himmels zerreißen, ist immer noch Taubenheimat, schätzt das Nest der Turtel unter dem Giebeldach und hütet die alten Dome, um deren hohes Getümmel im Abendgold die schönen Vögel kreisen.

Gewiß, wir kennen sie noch, die Taube im Äther und am Brunnen lebendigen Wassers. Und vertraut ist uns seit Kindertagen ihre Figur aus Holz, Stein oder Brokat im Gotteshaus, ihr Bild in Bibel und Meßbuch; aber dieses allzu geläufige Zeichen des Heiligen Geistes ist uns kaum noch zündendes Symbol jener erregenden Wirklichkeit, die es ‚bedeutet‘.

Und dennoch, die Taube ist da — in Natur, Offenbarung und Tradition, im Gesamt unserer christlichen Erfahrungswelt, und also auch der Taube nie alternde Verkündigung. Sie selber trägt ihre Frohbotschaft über den Abend der Zeit und singt sie hinaus mit ihrem girrenden Lied, aus dem frommer Glaube einst ein heimliches ‚Kyrie, Kyrie‘ erlauschte¹. Seien wir also getrost; denn es ist wahr, was ein zeitgenössischer Forscher sagt: „Ein religiöses Symbol übermittelt seine Botschaft, auch wenn es nicht mehr bewußt in seiner Ganzheit verstanden wird².“ Die Botschaft der Taube ist da. An uns ist es, die Sinne zu öffnen, ihrer Fülle wieder innezuwerden.

Süßen Honig stäubt das Wiesenland,
und der Südwind bringt Geruch von Reben.
Wo zuvor die dunkle Wolke stand,
seh' ich silbern eine Taube schweben.

Sind die bitteren Wasser abgeflossen,
und die Erde ist nicht mehr verflucht?
Oder hat der Geist sich neu ergossen
und sein Volk der Tröster heimgesucht?³

Diese Verse, in unseren Tagen geschrieben, sind von weit her. Am Anblick des fliegenden Lichtvogels hat sich hier noch einmal ein urchristliches Schau-Erlebnis entzündet. Die Taube im Äther, angestrahlt von Sonnenlicht und Offenbarungslicht zugleich, erwies einem Ergriffenen den sakralen Dienst des Symbols: sie nahm ihn hinein in die „heilige Dimension des Daseins“⁴. Die reine, heile Welt des Anfangs, die am Ende als neue Schöpfung noch herrlicher wiederkehren wird, von den Bitterwassern der ‚Sündflut‘ gereinigt und vom Fluche erlöst, steigt in Bergengruens Versen vor uns auf, und über jener Welt des Anfangs und des Endes schwebt die ‚Taube‘.

Aber dieser Ausblick eilt schon voraus. Will man die Botschaft der Taube als Ganzes begreifen, das heißt als ein Gotteswort aus Natur und Offenbarung, so ist es ratsam, unten anzufangen: bei der Natur, die ebenso die Offenbarung ‚trägt‘ wie auch die Gnade.

Der heutige Mensch kann sich kaum noch vorstellen, was die Taube im Leben der alten Welt bedeutete. Schon die archäologischen Funde zeugen beredt davon; denken wir nur an die vielen Darstellungen der Taube als Spielvogel in der Hand von Kindern und Erwachsenen! Alte Sarkophage, in denen blühende Jugend und Schönheit vermoderte, Stelen und Grabvasen haben uns bis heute die lebensfrischen Bilder halbwüchsiger Mädchen erhalten, die ein Täubchen ans Herz drücken, es in neckischem Spiel dem Hündchen hinhalten, vor der Schlange schützen oder sich von dem schnäbelnden Vogel den Mund küssen lassen⁵. Dies alles wird verständlicher, wenn wir Plinius erzählen hören, zu seiner Zeit sei die Taubenucht eine bis zum Wahnsinn betriebene Liebhaberei gewesen — *barum amore insaniunt multi*⁶. Man schenkte den zahmen Hausvögeln sorgsamste Pflege, badete sie in wohlriechenden Essenzen und schmeichelte ihrer Vorliebe für das Helle und Reinliche, indem man die Taubenhäuser innen und außen mit weißer Farbe bestrich⁷. Viele bauten Taubenschläge auf den Dächern ihrer Häuser, weil der Lichtvogel gern an hochgelegenen, der Sonne zugekehrten Stätten nistet⁸. Auf dem Lande bot sich ein noch imposanterer Anblick;

da unterhielten die Reichen und Vornehmen Kolumbarien in Form mächtiger Türme, die Tausende von Tauben faßten⁹, so daß die Türme „dröhnten“¹⁰, wenn die Vögel sich mit klatschendem Flügelschlag in die Luft schwingen. Wie Flavius Josephus berichtet, gab es auch im Park der Königsburg zu Jerusalem „um die Teiche herum viele Türme zahmer Tauben“¹¹, und ähnliche Behausungen des geschätzten Vogels waren nicht wenige zu finden unter dem Himmel Palästinas.

Die leidenschaftliche Taubenliebe der Antike erklärt sich nicht allein aus den natürlichen Vorzügen des Vogels, wie sehr diese auch gerühmt und zuweilen übertrieben wurden. Gewiß machten das zutrauliche und anmutige Gebaren der Taube, ihr schönes Auge und Gefieder, ihr golden schimmernder Hals und ihr anheimelndes Gurren sie dem Menschen lieb; ja alles an ihr weckte Entzücken: ihre schmucke Gestalt ebenso wie der Liebreiz ihres Wesens, das als so zornlos galt, daß man der Taube sogar die Galle absprach, als so rein und unschuldig wie das weiße Federkleid, als so liebevoll und zärtlich wie treueste Gatten- und Elternliebe¹². So gab es kaum eine sinnigere Gabe zwischen Liebenden als die Taube, deren kosendes Schnäbeln dem bräutlichen Kusse gleicht, kein herzlicheres Wort der Zuneigung als jenen Liebesgruß, den wir selbst in der heiligen Sprache des Hohenliedes wiederfinden: „Meine Taube du, meine Schöne“ — „Deine Augen sind Tauben gleich“ (Hl 2, 10; 4, 1).

Die Taubenliebe der Alten war jedoch mehr als eine rein weltliche Liebhaberei; sie wurzelte im Religiösen. Denn durch Jahrtausende war die Taube in der vorderasiatischen Welt und späterhin auch im Mittelmeerraum durch Mythos, Sage und Kult tief mit dem Göttlichen verbunden. Begründet war das zunächst in ihrer *Vogelnatur* überhaupt; ist doch der im Lufthimmel fliegende Vogel, der plötzlich aus dem Unbekannten auftaucht und ins Unbekannte entschwindet, hoch empor über die menschlichen Niederungen gen Himmel entschwebt, wo die Götter wohnen, den Winden benachbart und selber wie ein Hauch im Äther flatternd, schon in sich ein Symbol des *Göttlichen* wie auch — es wird sich noch zeigen — der gottverwandten Seele¹³. Die Taube indes ist nicht nur Vogel, sondern der *Lichtvogel*, der sein Nest zur Sonne hin baut, der auch in der ‚heißen‘ Lebensenergie¹⁴ seiner Natur etwas dem Licht und Feuer Verwandtes hat und sich überdies bei seinem Flug im

Sonnenglanz für die Alten wie eine Erscheinung des Himmlischen ausnahm.

So erhält die allgemeine Beziehung des Vogels zum Göttlichen bei der Taube konkrete Gestalt durch ihre uralte Hinordnung zur orientalischen Muttergöttin, die als Istar, Atargatis, Derketo oder Aphrodite im vorderen Asien und in der griechisch-römischen Welt verehrt wurde¹⁵. Der Göttin Symbol vor allem durch ihre ungewöhnliche Vitalität — es gab ja nach Varro „nichts, das fruchtbarer wäre als die Tauben“¹⁶ —, erscheint die „vielzeugende“¹⁷ *peristerá* allenthalben als das heilige Tier der Astarte, so eng ihr zugehörig, daß, wenn die etymologische Deutung zu Recht besteht, die griechische Benennung dieser weißgefiederten Taubenart sogar den Namen der Göttin in sich bewahrt: *peristerá* = ‚Vogel der Istar‘¹⁸. Was diese Gottheit, die als das „Antlitz Baals“¹⁹ verehrt wurde, in sich vereinte — Lebensfülle, Liebeskraft und Schönheit, wenn auch nur in der Weise des Kosmisch-Animalischen —, das leuchtete den Alten in der Taube auf, die in den Kultheiligtümern das Bild der Göttin umschwebte, als goldener Vogel dem Idol auf dem Haupte saß²⁰ oder beim Flug durch die Himmelsräume geradezu als Inkarnation der Herrlichen erschien, als kultische Epiphanie ihrer unsäglichen Schönheit. So sagt es uns die alte *Kultmythe von Eryx*.

Um diese mythische Erzählung besser zu verstehen, rufe man sich noch einmal das Bild fliegender Tauben vor die Seele, wie sie an Frühlings- oder Sommertagen durch die Lüfte kreisen. Bergengruens Verse klingen an, zumal wenn man das Bild in das ganz andere Licht und Himmelsblau des Südens überträgt. Nicht aber eine einzelne oder wenige Tauben, sondern einen gewaltigen Schwarm dieser strahlenden Vögel, deren Schwingen im Sonnenglast blitzen wie glühendes Gold und Silber! Ein wahrer Lichtrausch mochte den Menschen erfassen, der dieses blendende Gleiten und Flattern über sich hintreiben sah. Zu Tausenden nisteten ja die Vögel in den Taubentürmen der alten Welt. Noch um die Wende des vorigen Jahrhunderts hat der Naturforscher Audubon das überwältigende Erlebnis riesiger Züge von Wandertauben über den Prärien und Wäldern am Ohio geschildert. „Wie ein lebendiger Strom“ unter „Donnergeräusch“ zogen sie, nach Millionen zählend, am Himmel dahin und boten in ihren prachtvollen Flugbahnen und Schwenkungen ein betrückendes Farbenspiel von Blau und Purpur²¹. Das mag eine Vorstellung erwecken von dem märchenhaften Anblick jener

hellgefiederten Taubenschwärme, die wie eine Lichtvision in Weiß, Silber und Gold durch den Äther der alten Kulturwelt flogen. Und man begreift, daß der religiöse Mensch der Antike hier spontan eine Offenbarung des Göttlichen schaute.

Dies eben war das Erlebnis der Mysten von Eryx, wenn sie vom Gipfel dieses hohen Berges im Nordwesten Siziliens alljährlich die heiligen Vögel der Aphrodite-Astarte in mächtigen Geschwadern übers Meer nach Libyen ziehen sahen. Die Göttin selber war es, die in dem blendend weißen Schwarm zwischen Himmelsbläue und Meeresblau, ein Bild des Frühlings und der Herrlichkeit, ihren Blicken entschwand, worauf die Zurückgebliebenen im vertrauten Heiligtum ihre Anagogie, ihren Wegzug, in kultischer Trauer begingen. Nach neun Tagen aber kehrte Aphrodite heim, die Tauben schwärmten herbei, von einer überaus schönen purpurroten Turteltaube angeführt, und die Mysten feierten in jubelnder Freude die heilige Katagorie, die Wiederkehr ihrer göttlichen Herrin²².

Ein anderes Bild steigt vor uns auf — eine prophetische Schau aus der Offenbarungswelt des Alten Bundes. Es ist die große Vision im 60. Kapitel des Sehers Isaias: Jerusalem in seiner endzeitlichen Glorie, zu der die Völker wallen von allen Ländern und Meeren. Und mitten in diesem von Lichtglanz erhellten Gesicht erscheint auf einmal das vertraute Bild:

Wer sind diese,
die herbeifliegen wie Gewölk,
wie Tauben zu ihren Gittern? (Is 60, 8).

Auch hier also, in diesem ganz anderen religiösen Raum, das nämliche, dem alten Orient so liebe Natur- und Symbolgeschehen: weiße Taubenschwärme, die — einer blendenden Wolke gleich — zu ihren Dachluken oder Türmen flattern! Bedeutsam fügt sich das Bild der Schau des alttestamentlichen Sehers ein, und wir werden das ‚Taubenhaus‘ noch erkennen, das sich schon hintergründig abzeichnet in dieser Prophetie. Ihr Zusammenhang mit dem Mysterium der Taube ist tief, so überraschend das auf den ersten Blick erscheinen mag. Hier wollen wir uns zunächst nur ins Bewußtsein rufen, daß die Lichtherrlichkeit Jahwes, die der Prophet über Sion erstrahlen sieht, nichts anderes ist als jener Glanz göttlicher Gegen-

wart, der — noch geheimnisvoll gehalten und gehüllt — als Schekhina über der heiligen Lade des Bundeszeltes ruhte. Eine späte Etymologie aber meint, daß jenes Wort den hebräischen Namen der Taube — jona — in sich berge, und deutet die Schekhina als etwas, ‚das wie die Taube ist‘²³. Wie man zu dieser Deutung auch stehen mag, in einem tiefen Sinnzusammenhang ist sie schön und wahr und zeugt dafür, daß auch im biblischen Raum das antike Taubenerlebnis nicht fremd war. Daß das Taubengefieder im Äther aufglüht ‚wie Goldes Glanz‘²⁴, war ja wohl auch eine Erfahrung der Armen in Israel, die seit alters her Tauben, die Lieblingsvögel Jahwes, als Brand- und Sühnopfer am Eingang des heiligen Zeltes weihten (Lev 1, 14; 12, 6. 8 u. ö.). Und es ist bezeichnend, daß sich auch dem Psalmsänger bei seinem Preis der Theophanie auf dem Gipfel des Salmon das leuchtende Bild fliegender Tauben vor die Seele stellt, ‚deren Flügel wie Silber glänzen und deren Rücken schimmert wie blaßgelbes Gold‘²⁵. So war es denn allgemeine Übereinkunft der alten Völker im biblischen und außerbiblischen Raum, daß die im Licht fliegende Taube Offenbarung eines Himmlischen sei, Symbol jener strahlenden, glühenden, wehenden Licht- und Lebensfülle, die das Wesen der Götttheit ist.

Wollen wir an die wahre göttliche Wirklichkeit rühren, die wir im kosmischen Taubensymbol schon durchschimmern sehen, so müssen wir zurückblicken in den Anbeginn, in den ewigen Augenblick vor der Weltgeburt, wie ein geheimnisvolles Bild aus der Abteikirche von Monreale in Sizilien ihn darstellt. *In principio creavit Deus coelum et terram*. Dieses erste Wort der Genesis in der Mitte des Bildgrundes sagt, was der Künstler gestalten wollte.

Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
Und die Erde war Wirrnis und Wüste.
Finsternis über dem Abgrund,
Braus Gottes brütend über den Wassern.²⁶

In der himmlischen Sphäre des Bildes steht die bis zur Brusthöhe sichtbare Gestalt des Schöpfers, hoch über dem Abyssos. Vom Herzen des Vaters geht eine Welle flutenden Lichtes aus, die sich lotrecht in die Tiefe niedersenkt, und inmitten der Lichtbahn schwebt, vom Strahlennimbus bekränzt, der weiße Leib einer Taube. Die Lichtbahn aber, in der die Taube schwebt, bohrt sich wie ein

Schwert in das Haupt des Ungeheuers, das in der Tiefe des Abgrunds sichtbar wird. Es ist das Drachenhaupt des *tehom*, des gestaltlosen Chaos, jener Urfinsternis, aus der noch kein Licht, kein Leben geboren ist. Alte Mythen berichten, daß dieser Erzdrache von einem Gott besiegt werden mußte, damit der Kosmos ans Licht kommen konnte²⁷. Urbild dessen, was wie in dunklem Erinnern durch die alten Religionen geht, ist die allmächtige Schöpferstat Jahwes, der nach seinem ‚Sieg‘ über das chaotisch-amorphe Monstrum die ‚wohlgeordnete Schönheit‘ des Weltalls schuf. Die Waffe des lebendigen Gottes aber ist keine andere als der Strahl flutenden Lichtes, der auf dem Mosaik von Monreale in das Haupt des Drachen niederfährt, geleitet von der zugleich majestätischen und spielenden Gebärde der Gotteshände, die sich mit dem schwebenden Flug der Taube niedersenken. In einer großartigen Vision stellt das Bild uns schon hier, schon *in principio* vor aller Schöpfung, die Urfehde zwischen Taube und Schlange vor Augen, den Kampf zwischen Leben und Tod, Licht und Finsternis, der sich durch die ganze Geschichte hinziehen wird.

War der Künstler zu kühn, daß er dem über den Wassern schwebenden Gottesgeist die Gestalt der Taube gab? Keineswegs. Er sagt in der Sprache des Symbols das gleiche aus, was durch Schrift und Väterwort in der frühchristlichen Tradition lebendig ist. Der über den Wassern schwebende göttliche Hauch ist ja das gleiche Pneuma, das sich in der ‚Fülle der Zeit‘ in Taubengestalt offenbaren wird. Überdies scheint das inspirierte Schriftwort im ‚Buch der Ursprünge‘ jene alte Vorstellung selbst angeregt zu haben; bezeichnet es doch das Schweben des Geistes über dem Abyssos durch ein Verb, das im Hebräischen den konkreten Lebensvorgang des Brütens veranschaulicht oder auch die sanfte Bewegung großer Vogelschwingen über der jungen Brut²⁸.

Hier also, in den Urgründen der Welt, rühren wir bereits an das göttliche Geheimnis der Taube. Die *ruah Jahwe*, das wie brütend über dem Leblosen schwebende Urleben Gottes, wird in wundermächtiger Schöpferstat auch sein kommendes Erscheinungsbild, die Taube, in den Kosmos entsenden, damit wir in diesem Bilde etwas vom Innersten Gottes „einsichtig ersehen“ (Röm 1, 20): Leben und Liebe, Schönheit und Licht. So wird die Taube den Weg bereiten für den Erwählten des Vaters, über dessen Haupt sie sich niederlassen soll in der Fülle der Zeit.

Nach allem Gesagten begreifen wir schon, daß die Taubenerrscheinung bei der Taufe Jesu für die Umwelt des Herrn kein absurdes, sondern ein unmittelbar einleuchtendes Symbolgeschehen war, ganz abgesehen davon, daß der Täufer durch göttliche Eingebung ausdrücklich auf den Theophaniecharakter des Ereignisses vorbereitet wurde (Jo 1, 33). Vom Alten Testament wie von den religiösen Ahnungen außerbiblicher Völker her war das Taubensymbol so geladen mit Zeugniskraft für das Göttliche, daß es auch hier in einer Entscheidungsstunde der Heilsgeschichte, da Gott sich der Taube bediente, um seinen Eingeborenen als Gottessohn und vom Pneuma Gesalbten zu manifestieren, die „richtig verstandene, nahezu einzig angemessene Erscheinungsgestalt“²⁹ des heiligen Pneumas sein konnte.

„Es geschah aber“, so berichtet Lukas (3, 21 f), „als ... Jesus getauft war und betete, da öffnete sich der Himmel, und das heilige Pneuma stieg in körperlicher Gestalt (*somatikô eidei*) wie eine Taube auf ihn herab, und eine Stimme erscholl vom Himmel her: ‚Du bist mein geliebter Sohn, dich habe ich erwählt.‘“ Was hier der Evangelist in knappen Worten berichtet, ist ein Ereignis von größter Deuterkraft für das christliche Symbol. Denn hier bezeugt die Schrift, mit welcher Hinneigung sich der Schöpfer des Alls zu seiner Kreatur bekennt und sie in seine Heilsschöpfung einbezieht. So hoch erhöht er sie, daß er sie zum Offenbarungsbild seiner Wesenheit und seiner ewigen Erlösungspläne macht. Die Stunde, da dies am Jordan geschah, ist also fürwahr eine der hohen Zeiten in der Lebensgeschichte des Symbols, einer der großen Augenblicke seiner göttlichen Bestätigung und Weihe, seiner Erfüllung mit jener Wirklichkeit, nach der ein dunkles Verlangen der Völker rief. Die himmlische Taube über dem Haupt des Messias ist das Wunder, das der Glaube von weither wie tastend in der Taube verehrte: strahlende Hierophanie, göttliche Epiphanie, Erscheinung des Pneumas als der ewigen Licht-, Lebens- und Liebesfülle.

Es hat seine Bedeutung, daß Lukas eigens die sichtbare Erscheinungsweise des Gottesgeistes betont, und in seinem Gefolge haben die Väter, häretischen Mißdeutungen gegenüber, ebenfalls nachdrücklich auf dieses Moment hingewiesen, wie es besonders sinnvoll in einem Wort des heiligen Gregor von Nazianz zum Ausdruck kommt: „Das Pneuma bezeugt die Gottheit (Jesu); dem

nämlich, der mit ihm gleichen Wesens ist, gesellt es sich zu. Und wie eine Taube wird es körperlich geschaut; denn es ehrt den Leib, da auch dieser durch die Vergottung Gott ist³⁰.“

Ein *Gotteszeichen* also war die himmlische Erscheinung am Jordan, das will Gregor zunächst betonen. Sie war nicht Geistesmitteilung an einen bloßen Menschen, der durch sie erst zum Sohne Gottes geworden wäre; sondern, wie auch Justinus Martyr mit aller Klarheit bekräftigt, „es mußte den Menschen ein Zeichen gegeben werden, an dem sie erkannten, wer der Gesalbte ist“³¹. Gerade das sinnhaft Sichtbare der Taubenerscheinung aber wird von Gregor in wesentlicher Beziehung zu ihrer Funktion als Gotteszeichen, das heißt als Zeugnis für die Gottheit Christi, gesehen. Denn es war ja die *Menschennatur* des Erlösers, die durch dieses himmlische Zeichen als göttlich erwiesen werden sollte. Dieser Jesus von Nazareth, der soeben dem Jordanwasser entstieg ist und bald die Todestaufe am Kreuz erleiden wird, der durch Tod und Auferstehung aber auch seinem Leibe nach ganz verwandelt werden soll in das Pneuma, das jetzt noch wie gebunden in ihm ruht, — dieser ‚Menschensohn‘ ist es, den die Pneumataube bestätigen soll als den Täufer in Geist und Feuer, der den zündenden Brand seines am Kreuz entfesselten Gotteslebens auf die Erde werfen wird. Um dieses Menschgewordenen und Verherrlichten willen ist alle Kreatur bei Gott geehrt, und daher empfing auch die Taube ihren Adel, als Gotteszeichen aufleuchten zu dürfen über dem Fleische des Gesalbten. Johannes, der Eingeweihte, beglaubigt es: „Ich sah es und ich bezeuge: Dieser ist Gottes Sohn“ (Jo 1, 34).

Blicken wir vom Jordanereignis her mit den Vätern zunächst einmal rückwärts und vorwärts, so bietet sich die ganze Heilsgeschichte dar als ein einziger großer Sinnzusammenhang, der von jener Mitte her Licht empfängt — Licht durch die Taube —, der aber wiederum auf dieses Geschehen zurückführt und hilft, es noch klarer zu erfassen. Nach rückwärts spannt sich der Bogen bis in den Anbeginn, und inmitten der weiten Bahn erscheint die Noetaube über den Wassern der Sündflut. Nach vorwärts überbrückt der Bogen die Zeit bis ans Ende, und auch hier sehen die Väter das unsichtbar Gegenwärtige: die Geisttaube über dem Brunnen des Taufsakraments. Mit ihrem für die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge geschärften Blick erkennen die alten Christen im Wechsel dieser Erscheinungen die großen Phasen des Christusgeschehens.

Die ‚Taube‘ über dem *Chaos*, die Taube über der *Sündflut*, die Taube über dem *Jordan* und über dem *Taufquell* — sie ist das *eine* Gotteszeichen einer Anfang und Ende umgreifenden Theophanie: Wirklichkeit des Heilsratschlusses — Wirklichkeit des Typus — Wirklichkeit der Heilstat — Wirklichkeit des Kultmysteriums.

Das einende Symbol dieser vielschichtigen und doch einen Wirklichkeit ist die *Taube über den Wassern*: die *ruah Jahwe* über der Chaosflut, urmächtige Fülle des Gotteslebens, das in liebendem Überquellen eine Welt des Lichtes und der Schönheit ins Dasein ruft; die Botin der göttlichen Barmherzigkeit mit dem Ölzweig des Friedens und der Versöhnung über den Vernichtungswassern, aus denen Jahwe eine neue Welt ins Leben hebt³²; die Geisttaube über dem Jordan, vom Vater gesandt zur Offenbarung des Erlösers; und endlich — wie frühchristliche Taufbilder es anschaulich machen — die ‚Taube‘ über dem Born unserer Wiedergeburt, um der Erde, das heißt unserem entsündigten Fleische, den Frieden der Gottversöhnung³³ und die Salbung göttlichen Lebens zu bringen. In allen Phasen ihres Himmel und Erde verbindenden Fluges ist es das heilige Vorrecht der Taube, „den Christus zu zeigen“ — *Christum demonstrare*³⁴, die Mitte des Schöpfungs- und Heilsgeschehens, ihn, der zum Geistgesalbten und Spender des Geistes wurde durch sein Kreuz.

Wo nämlich die Taube über den Wassern erscheint, da ist auch das *Kreuz*; da sehen wir sie im Gegenteil mit dem Drachen, ihrem unheimlichen Widerpart, sehen Gottes Leben mit Tod und Hölle ringen. Ein Vorspiel dieser Urfehde erblickte die patristische und liturgische Überlieferung schon im Schöpfungssieg über das Chaosungeheuer, vor allem dann aber im Grauen der Sintflut. Da hat der alte Drache die von Schuld entweihte Kreatur wieder in sich hineingeschlungen, den irdischen Kosmos wieder zum Tohuwabohu gemacht; aber auf den Wassern des Untergangs treibt die Arche, das geheimnisvolle Bild des rettenden Holzes³⁵. Und bei der Arche zeigt sich die Taube, die nach dem Psalmbuch der Manichäer Christus selber ist, die heilige weiße Taube, die in den Himmelsräumen fliegt, den dreiästigen Lebenszweig im Munde³⁶. Wie Lebensbaum und Dreiblatt, so erscheint ja auch dieser dreigabelige Zweig im altchristlichen Symboldenken als Bild des Kreuzholzes, das die hintergründige Wirklichkeit des Lebensbaumes und aller seiner Erscheinungsformen ist.

Wo also die Taube über den Fluten schwebt, da ist das Kreuz, und da weist sie hin auf das Kreuz; das Wasser aber vertritt den Abyssos, den Todesabgrund, diesen gierigen Schlund und Schlupfwinkel der Ungeheuer — letztlich Symbol der satanischen Macht —, in dem der Schlangenzertreter mit dem Drachen ringt. Die ganze Weltgeschichte ist erschüttert von diesem untergründigen Streit zwischen Taube und Schlange, Christus und Satan, zwischen dem „Herold (*praeco*) des göttlichen Friedens“ und dem „Räuber (*praedo*) des göttlichen Bildes“³⁷. Um das vom Teufel geschändete Gottesbild im Menschen wiederherzustellen, stellte Christus sich seinem Gegner am Kreuz, nachdem er ihm zuvor schon begegnet war in den mystischen Todeswassern des Jordan. Erst in diesem großen Zusammenhang können wir ganz erfassen, was am Jordan geschah: der Vor-Agon des Höllenkampfes Christi am Kreuz und seines Abstiegs in die Unterwelt. Wenn östliche Taufliturgien und Wasserweihen bis heute unter dem Eindruck dieses grundstürzenden Ringens stehen, in dem der Erlöser „die Drachenhäupter in der Flut zerschmettert“ und „die Nester des dort hausenden Schlangenzüchtlings aufgestöbert hat“³⁸, so zeigt das, wie tief diese Bilder sich dem frühchristlichen Taufbewußtsein eingegraben haben. Ein Christ, der seinem Kyrios Zeugnis gibt: „... der durch meine Hände den siebenköpfigen Drachen schlug, der mich auf seine Wurzel stellte, seinen (Satan) Samen zu tilgen“³⁹, bekennt damit, wie gläubig er seine Taufe als Eingehen in die messianische Kreuzestauferfahrung hat und wie er davon durchdrungen ist, daß der im Paradies verheißene ‚Sproß‘ in der Taufe eines jeden seiner Glieder der alten Schlange den Kopf zertritt. Nach orientalischen Liturgien ‚erschrickt‘ darum das Jordanwasser in dem dramatischen Augenblick, da der Menschensohn hineinsteigt (vgl. Ps 76, 17; 113, 3; 28, 3), weil es ja von den Mächten der Finsternis in Besitz genommen ist, die nun vom Erlöser im mystischen Vorspiel seines Leidenkampfes überwältigt werden (vgl. Ps 73, 13). Und aus der Erschütterung eines Geistes, der in diese letzten Gründe des Jordan-geschehens blickt, sagt die 24. Ode Salomos:

Die Taube flog auf den Christus hernieder,
weil er ihr Fürst war.
Sie sang über ihm,
und ihre Stimme erscholl.

Da fürchteten sich die Bürger,
und die Fremden erschrecken;
die Vögel senkten ihre Schwingen,
das Gewürm kroch in seine Höhle und starb.
Die Abgründe öffneten sich und schlossen sich;
sie schrien nach dem Herrn wie Gebärende.
Doch der ward ihnen nicht zum Fraß gegeben,
denn er gehörte ihnen nicht an.
Man versiegelte aber die Abgründe mit des Herrn Siegel,
so vergingen an diesem Plan, die von Urzeit gewesen.
Denn sie hatten von Uranfang vernichtet,
aber das Ende ihres Vernichtens war das Leben.⁴⁰

In diesem frühchristlichen Gesang leuchtet das Gotteszeichen am Jordan in seiner ganzen Größe und Strahlkraft auf. Die Offenbarung der Taube, die den Menschensohn, wie er da aus der Strömung steigt, als Gottessohn und Herrn des Geistes proklamiert, gilt nicht nur den wenigen Augenzeugen des Geschehens; sie ist die Offenbarung des Gesalbten Gottes vor aller Welt, seine göttliche Bezeugung als Sieger über Tod und Hölle und als Allherrscher des Kosmos. Von der Gewalt dieser Offenbarung bebt das All. Ein Schrecken fährt durch die Welt. „Wenn der Christus erscheint, so beginnt, wie alle Kreatur weiß, das letzte gigantische Ringen des Guten und des Bösen um die Herrschaft in der Welt. Sitz und Personifikation des Urbösen sind die dämonischen Abgründe, die Abyssoi: sie nehmen sofort den Kampf gegen den Christus auf, öffnen und schließen krampfhaft ihr Maul, schreien wahnsinnig laut wie die Gebärenden und schnappen nach dem Herrn, um ihn zu verschlingen. Aber sie können nur die fressen, die ihnen verwandt sind; der Herr jedoch stammt aus einem anderen Geschlecht. Der Tod hat keine Macht über ihn... Das ist der letzte Anschlag der höllischen Abgründe gewesen; zur Strafe für ihn werden sie mit dem Siegel des Herrn versiegelt, das sie nicht wieder lösen können. Jetzt sind die urzeitlichen Mächte, die nur vernichten konnten, durch den Christus endgültig vernichtet; der Tod, der alles verschlang, ist nun selbst verschlungen vom Leben. Damit ist das Ziel der Weltgeschichte erreicht: das Leben ist zur Herrschaft gekommen, der Tod hat seine Macht verloren“⁴¹.

Vernichtet ist jener, der von Uranfang vernichtet hatte, über-

mannt hat ihn „der Zorn der Taube“ (Jer 25, 38). Aber — wunderbar kündigt es die salomonische Ode — das Ende des Vernichtens ist das Leben. Zu Häupten des Siegers schwebt die Taube, Bild des am Kreuz befreiten Lebens- und Liebeshauches, den der zum Vater Erhöhte bald im Geiststurm und in den Feuerzungen des Pfingstmorgens ausgießen wird, um die Welt in Brand zu setzen. Darum flammt, wie schon Justin der Martyrer aus altchristlicher Glaubensüberzeugung sagt, bei der Taufe Jesü *Feuer* im Jordan auf, und das Ebioniten-Evangelium sowie alte Itala-Handschriften des Matthäusevangeliums berichten, daß „*gewaltiges Licht*“ den Taufort umstrahlte⁴². Über der Wassertiefe leuchtet himmlische Glorie, das Leben triumphiert, Gott erscheint, wie es schön das 6. Buch der Sibylle sagt, „im Pneuma nahend auf den weißen Flügeln einer Taube“⁴³.

So ist die Taube über dem Wasser in der Heilssymbolik immer auch *Taube im Licht*, wie es schon das Schöpfungsbild von Monreale so eindrucksvoll darstellt, und in diesem Licht ist sie eigentlich erst ganz sie selbst. Das Licht, in dem die Taube schwebt, entspringt aus dem Kreuz, jenem dreiästigen Zweig, den Hieronymus mit Bedacht „Zweig des Lichtes“ nennt⁴⁴. Einen Blick für den hellen Hintergrund der Sintflutscene hatte auch die spätjüdische Welt; heißt es doch im Midrasch zum Hohenliede 1, 15, daß die Taube der Welt Licht gebracht habe in den Tagen Noahs. Denn „die Taube kam zur Abendzeit zu ihm, und siehe, ein frisch gepflücktes Ölbaumblatt war in ihrem Schnabel“ (Gen 8, 11). Von wo hatte sie das Blatt geholt? Rabbi Bebai gibt die Antwort: „Die Tore des Gan Eden wurden ihr geöffnet, und von dort hat sie es geholt“⁴⁵. Aus dem Paradiese, wo das Öl der Barmherzigkeit vom Baum des Lebens⁴⁶, dem Urbild des Kreuzes Jesu, rinnt, von dort ist das Licht, das die wahre Taube der Welt gebracht hat.

Die wahre Taube — wir haben es hinlänglich erkannt — ist ebenso wirklich wie *das Pneuma* auch *der Christus selbst*, der durch Tod und Auferstehung zum Pneuma wurde. Wie sehr die alte Christenheit von dieser Einheit Christi und des Geistes durchdrungen war, hat sie uns gerade in ihrer Schau des Taubensymbols schön bezeugt, das ihr ebenso Offenbarungsbild Christi wie auch seines lebendigmachenden Odems war⁴⁷. Das Licht aber, das die wahre Taube uns bringt, ist Gott selber, sein Leben, seine Liebe, seine Schönheit, seine dreieinige Herrlichkeit und Seligkeit. Dieses

Licht ist Anfang und Ende. Uns in dieses Licht heimzuholen, ist der Sohn in die Welt der Finsternis gekommen, und der Heimweg gen Anfang ist sein Kreuz. Die frühchristliche Legende gab diesem Glauben Ausdruck in den Akten über das Martyrium der heiligen Marina. Im Kerker muß die Jungfrau mit dem Höllendrachen kämpfen. Während sie betet, erstrahlt plötzlich ein helles Licht. Mitten im dunkeln Raum sieht sie ein großes Kreuz. Es ragt bis zum Himmel, und oben auf dem Kreuze zeigt sich ihr Christus in Gestalt einer Taube, um sie mit Worten der Ermutigung zu stärken. Bald darauf soll die Blutzugin enthauptet werden. Da kam abermals „der Herr in Taubengestalt aus dem Himmel mit unzähligen Engeln und leuchtendem Licht und überschattete Marina“, stärkte sie aufs neue mit tröstendem Zuspruch und stieg in der Erscheinung des Lichtvogels wieder in den Himmel auf⁴⁸.

Die schöne Legende ist im Grunde nur Weiterführung der christlichen Taubensymbolik, wie sie im Glaubensbewußtsein der frühen Kirche lebte, bis in die Konsequenz des christlichen Daseins hinein. Und sie ist eines der klaren Zeugnisse dafür, wie vertraut dem Symboldenken der ersten christlichen Ära die Taube als Bild Christi war. Auch der Physiologus trug das Seine zur Verbreitung dieser Anschauung bei; lenkt er doch das alte Motiv der feuer- oder goldfarbenen Taube, dem wir schon bei Aelian und in der Kultmythe von Eryx begegneten, auf den Gottmenschen hin und verkündet ihn als das Wahrbild dieser großen Taube, die alle Menschen zum Leben führt und damit vollendet, was keiner der alten Propheten vermochte⁴⁹. Christus vollbringt es, weil er als der Erhöhte und zu lebendigmachendem Pneuma Gewordene bis ans Ende seiner Kirche gegenwärtig bleibt, wie in den Mysterien des Kultes, so auch im Mysterium der Heiligen Schrift, die darum — eben als eine Weise seiner pneumatischen Gegenwart und Offenbarung — mit Recht auch selber als Taube gesehen wird. Denn sie ist es, die „unser Denken auf den goldstrahlenden, hellglänzenden Rücken der göttlichen Taube erhebt und durch deren leuchtende Flügel hin zum eingeborenen Sohn... und durch ihn zum ‚Vater der Lichter‘ (Jak 1, 17) bringt“⁵⁰. Noch Rupert von Deutz bezieht jenes Taubenbild beim Psalmisten (Ps 67, 14) auf das in der Schrift wirkende Mysterium Christi und der Ekklesia, wenn er sagt: „Silbern waren die Flügel der Taube“, so heißt es im Psalm, „und ein Goldglanz lag auf ihrem unteren Gefieder: Diese Taube

ist die Schrift; die silbernen Flügel, die außen glänzen, sind die heiligen Worte in ihrer buchstäblichen Bedeutung. Der Goldglanz aber bezeichnet die sehr kostbaren Mysterien Christi und der Kirche, die inwendig schimmern⁵¹.“ Wie Christus als der zum Pneuma Gewordene somit in jeder Weise seiner Erscheinung und Offenbarung selber ‚Taube‘ ist; wie als seine Zeugin die Taube sich am Jordan auf ihn niederließ, als er „die Mysterien seiner Ekklesia einweihte“; wie er bis ans Ende zu immer neuer Initiation seiner Erwählten als Pneumataube unsichtbar in den Brunnen der Taufe niedersteigt; wie er in der letzten Phase seines Heilsweges, bei seiner Rückkehr ins Reich der Himmel nach der Passion, schließlich das biblische Wort vom Ruhfinden der Taube (Ps 54, 7) verwirklicht⁵², so vollendet sich diese Christussymbolik auch in unserer Legende in der Heimholung der Blutzugin durch die mesianische Taube zur Lichtwelt der ewigen Ruhe.

Was hier in der Vollendung eines einzelnen christlichen Lebens sichtbar wird, ist die große Endwirklichkeit unseres Christseins überhaupt. Eindrucksvoll ist sie dargestellt in der Eliasapokalypse, einer apokryphen Schrift des 2. christlichen Jahrhunderts, mit ihrer gerade in unserem Zusammenhang bemerkenswerten Schau der Parusie. „Wenn der Gesalbte kommt“, heißt es da, „kommt er wie in Taubengestalt, und ein Kranz von Tauben ist um ihn. Er naht auf den Wolken des Himmels, und das Zeichen des Kreuzes zieht vor ihm her. Die ganze Welt wird ihn sehen wie die leuchtende Sonne von den Gegenden des Aufgangs bis zu den Gegenden des Untergangs⁵³.“

Dann ist es vollbracht: Die göttliche ‚Taube‘ hat ihren Flug durch die Weltzeit beendet. Ihr Weg, der im Licht der Trinität begann, hat wieder heimgefunden in den Urgrund des Lichtes. Die Finsternis ist besiegt, das Drachenhaupt in den satanischen Fluten für immer vernichtet durch die Waffe des Gesalbten, die Flamme des Kreuzes. Und die ganze erlöste Welt wird mit hineingenommen in den strahlenden Aufschwung der Himmelstaube – gen Aufgang.

2. Komm, meine Taube!

Christus und das Pneuma sind eins. Das hat uns die Taube als ‚Gotteszeichen‘ gekündet; es ist der Welt ‚aufgeleuchtet, um ‚den Christus zu zeigen‘ als den vom Vater Gesalbten, der den Geiststurm des Auferstehungslebens aussendet über alles Fleisch. Durch ihn, den gekreuzigten und verklärten Menschensohn Jesus Christus, strömt uns das dreifaltige Wehen des Lebens und der Liebe zu, um uns zu ergreifen und heimzuholen in den göttlichen Abgrund. Wie die älteste christliche Theologie, so sieht daher auch die frühchristliche Symbolik den Logos-Christus und das Pneuma als eine so selbstverständliche Einheit, daß das Bild der Taube in Väterlehre und Legende wie auch im reizvollen Wechsel künstlerischer Motive als Symbol des einen wie des anderen erscheint.

Von hier aus verstehen wir aber auch, daß das Taubensymbol mit innerer Folgerichtigkeit das Leben der Erlösten in sich einbezieht. Denn wo Christus und sein Pneuma ist, da erscheint auch *die Kirche*, die Frucht des Kreuzopfers, der „Leib Christi“ (Eph 1, 23).

Ist es nicht zeichenhaft, daß in der biblischen Ursprache das Wort *ruah*, die Benennung des über den Urwassern brütenden Gotteshaauches, weiblichen Geschlechts ist, und ferner, daß eben dieser Gottesatem am Jordan erscheint in der Gestalt jenes Lichtvogels, den die vorchristliche wie die christliche Symbolschau vorwiegend als weiblich sieht? Gewiß, wir können nicht an das letzte Geheimnis rühren, das die Taube in den ewigen Plänen umgibt; aber wir dürfen doch ehrfürchtig staunen vor dem Licht, das am Saum der göttlichen Rätsel quillt. Hat vielleicht darum die *ruah* sich in die Taubenerscheinung gehüllt, weil sie selber von Ewigkeit hinblickte nicht nur auf den Christus, sondern in ihm auch auf die Ekklesia? Auf sie, die Paulus das Pleroma Christi, seine „Fülle“, nennt (Eph 1, 23); die aus dem Pneuma Christi lebt und wächst, es einatmend als den Lebensodem aus seinem Munde; die mit dem Pneuma und in ihm bis ans Ende der Zeiten nach der Wiederkehr des Gesalbten ruft? „Das Pneuma und die Braut“, sagt der Seher von Patmos, „sie sprechen: Komm!“ (Offb 22, 17).

Um der Ekklesia willen wurde, wie der Hirte des Hermas bezeugt, der Kosmos geschaffen⁴, die Welt in ihrer ‚wohlgeordneten Schönheit‘, Schicksalsgefährtin des Menschen in Ursprung, Fall und Erlösung. Und somit war es die Ekklesia, um derentwillen

im Urbeginn die ‚Tauben‘ über den Wassern brütete. Die gefallene Menschennatur und mit ihr alle Schöpfung durch Christi Kreuz wieder in die Ursprungsherrlichkeit zu verwandeln, das war das Ziel der ewigen Heilsabsicht Gottes, von der die Taube uns Kunde bringt.

Sie bringt aber Kunde nicht nur als lichtvolle Erscheinung des Göttlichen, sondern auch als *Opfertier*. Ja in dieser Funktion gewinnt die Beziehung der Taube zum *mysterium crucis* noch eine neue Tiefe. Ist doch der Lieblingsvogel Jahwes, die Todgeweihte, „die ihren Hals zur Schlachtung hinstreckt, ohne zu zucken“², gerade auch im Opferkult des Alten Bundes die stille Zeugin, die uns ‚den Christus zeigt‘. Taube und Turtel waren bereits das Bundesopfer Abrahams (Gen 15, 9 f); über diesem Opfer schloß Jahwe mit dem Vater unseres Glaubens seinen Verheißungsbund. Turteltaube und Taubenjunges waren auch Sühn- und Reinigungsopfer der Armen in Israel (vgl. Lev 1, 14; 5, 7. 11; 12, 6. 8. u. ö.); wie sie noch Josef und Maria bei der Darstellung Jesu im Tempel darbrachten (Lk 2, 24). Opfer, die in Jahrtausenden nicht nur durch ihr geduldig verströmendes Blut, sondern auch durch die Art ihrer Schlachtung Christus bezeugten, ihn, „der für uns den Tod erlitten hat... als göttliche und geistige Turteltaube“³. Denn wie die Tauben beim alttestamentlichen Opfer nicht zerteilt wurden, so blieb auch Christus im Opfertod ungeteilt. Immer, im Tod wie im Leben, ist er der Ganze und Eine, der auch uns zur Einheit sammelt, zur Einheit mit dem Vater im heiligen Pneuma⁴. Und als die Eine, über welche die diabolischen Mächte nicht obsiegen werden, bewahrt er bis ans Ende der Zeit seine Ekklesia — „Eine ist meine Taube“ (HI 6, 8)⁵. Mit seinem Opferblut hat er sie entsühnt, so wie man mit dem Blut der Tauben das heilige Zelt des Alten Bundes reinigte. Von aller Makel frei und geweiht durch das Kreuzblut, ist die Kirche nun das wahre Offenbarungszelt des neuen und ewigen Bundes, von dem nie mehr der Glanz göttlicher Gegenwart weicht. So wurde uns Christus der Vollender des typischen Taubenopfers, „der Emmanuel (Gott-mit-uns), der für uns den Tod erduldet hat, die in Wahrheit wohlredende und überaus schönsingende Turteltaube“⁶.

Hier, im Opfer Christi, rühren wir an den eigentlichen Grund, warum in frühchristlicher Literatur und Kunst die Taube so oft auch als Symbol der Kirche und der christlichen Seele erscheint. Am

Kreuz und im Blut des Emmanuel geschieht ja die mystische Wandlung, nach der — wir werden darauf noch zurückkommen — die gedemütigte Menschennatur seit ihrem Falle ruft. Hier am Kreuz, und damit sagen wir zugleich: in den vom Kreuzesblut getränkten Wassern der Taufe, über welchen wir die Taube mit dem Zweig vom rettenden Holze schweben sahen, — hier ziehen die Adamskinder Christus an (Gal 3, 27), werden ihm gleichförmig und seines lebendigmachenden Geistes voll. Und das alles heißt in der Sprache unseres Symbols: sie werden selber zu ‚Tauben‘, Tauben Christi im Licht des Osterfrühlings — denn die neue Schöpfung ist schon da, seitdem der Mensch wieder ‚in Christus‘ ist.

Erinnern wir uns noch einmal jener strahlenden Vision im 60. Kapitel des Propheten Isaias, der das neue Sion der Endzeit besingt als die Lichtkrone der Völker:

Auf, werde licht!
Denn dein Licht ist da,
und die Glorie Jahwes erstrahlt über dir...
Völker wallen zu deinem Licht
und Könige zum Glanz, der über dir aufstrahlt.

Dann ruft der Seher Jerusalem auf, die Augen zu erheben und zu schauen, wie sie alle herbeikommen: die Söhne Sions von fern und seine Töchter, die man auf den Armen trägt, der Reichtum des Meeres und die Schätze der Völker. Und plötzlich in der farbigen Vielgestalt der prophetischen Schau der uns schon vertraute Anblick des schimmernden Taubenfluges!

Das Haus meiner Herrlichkeit will ich noch herrlicher machen.
Wer sind diese, die daherfliegen wie Gewölk,
wie Tauben zu ihren Schlägen?

Wir, zu denen das Heil schon gekommen ist, wissen die Antwort auf die Frage des Sehers. Die strahlende Krone der Welt, das Haus der Herrlichkeit Gottes ist unsere Mutter Kirche, über der die Glorie des Gekreuzigten leuchtet. Und dieses Haus göttlicher Schönheit — es ist zugleich auch das bergende ‚Taubenhaus‘, das die Prophetie andeutet. Von den Enden der Erde kommen sie herbei, die ins „Haus unserer Taube“⁷ Gerufenen, die Heimgeholten

aus dem Exil alter Erbschuld und eigener Verirrung. Auch der Prophet Osee sieht sie wie einen Schwarm von Lichtvögeln zum Taubenturm des Gottesvolkes fliegen:

Hinter dem Herrn ziehen sie her . . .
Auf seinen Ruf hin kommen vom Westen
Israels Kinder zitternd herbei,
wie Vögel flattern sie herzu aus Ägypten,
wie Tauben aus Assur (Os 11, 10 f).

Und die Liebe ihres Erlösers nimmt sie auf in das Taubenhaus der mütterlichen Braut. Jungfrau-Mutter ist sie, überschattet von der lichten Macht des Christuspneumas, aus seiner Kraft — wie das Pneuma selbst — „verborgene Mutter“⁸ aller Kinder des Lichtes. In liebender Verehrung nannten die alten Christen sie „unsere Taube“, oder sie übersetzten den ihnen so vertrauten Leib-Christi-Gedanken in die Sprache des Taubensymbols und rühmten die Kirche als das *corpus columbae*, den „Leib der Taube“, als deren Glieder sie sich wußten und von deren Schoß sie sich nicht trennen wollten⁹. All die zarten Worte, die im Hohenliede die Taubenanmut der Braut besingen, galten ihnen als Worte Christi an seine Kirche, wie die Väter in ihren Auslegungen dieses prophetischen Hochzeitsgesanges vielstimmig bezeugen¹⁰.

Wir können hier nicht eingehen auf die einzelnen Züge dieses von der Liebe entworfenen Taubenbildes, das in der natürlichen Schönheit des Lichtvogels auf mannigfache Weise den Gnadenliebreiz der Ekklesia durchschimmern sieht. Nur das Taubenlob Tertullians fesselt uns zu kurzem Verweilen; tritt uns hier doch im Widerspiel von *Taube und Schlange* noch einmal jene Urfeindschaft vor Augen, die wir bereits als ein Grundthema in der Heilssymbolik des Gottesvogels erkannten. Der Drachenkampf Christi setzt sich fort im Ansturm Satans wider die Ekklesia. Wie die Taube „gewohnt ist, Christus zu erweisen, so die Schlange, ihn zu versuchen“, ihn anzufallen in seinen Gliedern, der „Räuber des göttlichen Bildes“ im Menschen bis ans Ende. Denn wie die Taube Bild der Einfaht, so ist die Schlange Bild der Verschlagenheit. Lichtscheu ist die Schlange, ihr Versteck sind die finsternen Schlupfwinkel der Tiefe. Die Taube aber sucht das Licht — hier wird das Wort des Kirchenvaters zu hymnischem Lobpreis: „Einfach ist auch un-

serer Taube Haus, immer an hohen Orten gelegen, mit freiem Ausblick und zum Licht gewandt. Denn das Bild des heiligen Geistes liebt Christi Bild, den Aufgang“¹¹.

Man hat dieses Wort Tertullians oft auf die Ostung der christlichen Kultstätten bezogen¹². Aber über diese rein äußerliche Analogie hinaus sagt es weit Tieferes; es zeigt uns im Gleichnis des antiken Lichtvogels das Antlitz der Kirche, ihr ganz zu Christus, dem wahren Sonnenaufgang, hingekehrtes Sein. Braut des Lichtes ist sie, voll des Geistes, der in ihr nach dem Gesalbten ruft und unverwandt nach ihm ausblickt. Sein ‚Antlitz‘ ist sie, auf dem der Widerschein seiner Herrlichkeit ruht, — die ‚eine Schöne‘, in deren Haus „einmütig, in Eintracht und Herzenseinfalt, . . . in brüderlicher Liebe die Tauben nachahmend“¹³, die Schwärme ihrer Lichtkinder wohnen. So werden wir sie, die jetzt noch ‚verborgene Mutter‘, einmal in Ewigkeit schauen: die strahlende Hierophanie göttlicher Schönheit und Glorie.

Das meint wohl Gregor von Nyssa mit seinem vielsagenden Wort: „Taube ist Schönheit.“ Nachdem der Mensch als Erlöster sich wieder der Gott zugekehrt hatte, „wurde er eingeformt (*enemorphôte*) dem Bilde der göttlichen Schönheit. Solange er auf der Erde lag und der Schlange zugekehrt war, trug er die Bildgestalt der Schlange an sich . . . Sobald er sich aber aufgerichtet und sein Antlitz dem Guten zugewandt, dem Bösen jedoch den Rücken gekehrt hat, nimmt er die Gestalt dessen an, zu dem er sich hinkehrte. Er hat sich der urbildlichen Schönheit zugewandt. *Die Schönheit aber ist die Taube* . . . Die Schönheit der Taube also spiegelt sich in ihm, jener Taube, deren Gestalt Symbol ist für die Parusie des Geistes“¹⁴.

Es ist das nie zu erschöpfende Wunder, in das sich der Blick des großen Theologen versenkt: Der erlösende Sieg des göttlichen Schlangenzertreters verwandelt das gefallene, geschändete Menschenbild. Christus hat den Menschen, der als Beute seines Verführers schlangenhafte geworden war, wieder taubenhaft gemacht, das heißt: er hat ihn abermals dem Bilde der göttlichen Urschönheit eingeformt, die sich in der Gestalt der Taube, der reinen Schönheit, geoffenbart hat. So ist die Kirche, ist die gewandelte Seele wieder Spiegel des Urschönen geworden, das die Erdenkinder seit je in der Taubenanmut verehrten; Spiegel, der dem Vater durch den Sohn im heiligen Pneuma die empfangene Glorie lauter zurückstrahlt.

Mit dem Gespür des ‚Wachen‘ sieht Gregor¹⁵ auch in dem Wort

von den „taubengleichen Augen“ der Braut im Hohenliede (HI 4, 1) die innere Anverwandlung des Menschen an Christus vorbedeutet. „Will man die Schönheit dieser Augen preisen“, sagt er erläuternd, „so muß man sagen, daß auf ihren Pupillen die Wohlgestalt (*eumorphia*) der Taube erscheint. Denn was man anschaut, dem wird man selber angeglichen. Die Seele also, die nicht mehr hinblickt auf Fleisch und Blut, sondern auf das pneumatische Leben, im Pneuma lebend und wandelnd, wie der Apostel sagt, . . . die nicht mehr psychisch oder sarkisch, sondern ganz und gar pneumatisch geworden ist, diese von fleischlicher Anhänglichkeit befreite Seele hat nach dem Zeugnis der Schrift in ihren Augen die Gestalt der Taube, das heißt: das Prägebild des pneumatischen Lebens glänzt im Blick der Seele . . . Sobald sie ihren Blick hingERICHTET hat auf die schöne Gestalt des Bräutigams, trägt sie die Taube im Auge¹⁶.“

Der Christ ,trägt die Taube im Auge‘, seitdem er Christus, den Herrn des Pneumas, im Glauben erkannt hat; mehr noch: er trägt die ‚Taube‘ in seinem innersten Sein, er ist selber ‚Taube‘ geworden in der Taufe, „wo von den himmlischen Pforten das heilige Pneuma in uns hineinfliegt“¹⁷, uns in Besitz nimmt, heiligt und das Werk der Gleichgestaltung beginnt. Nicht umsonst nannten die alten Christen den neuen, den christusförmigen inneren Menschen gern ‚Pneuma‘ oder ‚heiliges Pneuma‘¹⁸. Freilich bedarf es der Beharrlichkeit eines ganzen Lebens, bis die Umwandlung des irdischen Menschen in die himmlische Taubengestalt – im beständigen Blick auf die göttliche ‚Taube‘ – gelingt. Doch die Geduld des Pneumas, des in seiner Kirche wirkenden lebendigen Herrn, ruht nicht, bis sein Werk vollbracht ist. Und das Pneuma in uns kommt dem Locken von oben entgegen, antwortet dem Pneuma des Herrn mit dem wortlosen „Girren der Taube“ (Is 38, 14) und sehnt sich, von seinem Hauche erfüllt und emporgetragen zu werden, ein *avis coeli*, ein „Vogel des Himmels“¹⁹, der in den Weiten der oberen Welt von Licht zu Licht, von Freiheit zu Freiheit fliegt.

Uralte Menschheitssehnsucht! Heimweh des Erdverbannten nach Gottähnlichkeit und Gottesnähe, das schon in der Taubenliebe der Antike eine gewichtige Rolle spielt²⁰ und Jahrtausende weiter zurückreicht. Es lohnt sich, einen Blick auf die urtümliche Vorstellung des *Seelenvogels* zu werfen, um die Taube als Heilszeichen auch des Christen ganz zu verstehen. Denn wie der Vogel Bild des Göttlich-Transzendenten schlechthin war, so galt er den Alten auch als

Symbol der mit dem Göttlichen verwandten Seele. Philosophie und Volksglaube der Antike verstanden die Seele weithin als eine Art Windgeist²¹. Was lag näher, als ihr die Bildgestalt des flatternden Vogels zu geben, der selber etwas dem Windhauch Ähnliches an sich hat, – *par levibus ventis volucrique*, „den leichten Winden gleich und dem Vogel“²².

Was dieses Seelenbild meint – das Leichte, Schwingende, Schwelbende eines Seins, das an keine Fessel der Erde und des Körpers gebunden ist, „unbeschwert von dem, was wir als Leib mit uns herumschleppen“²³ –, hat seinen unvergeßlichen Ausdruck in Platons Phaidros gefunden, in dem das Motiv der *geflügelten Seele* nicht zu trennen ist von seiner erhabenen Philosophie des Schönen. Ist doch „die Kraft der Flügel geschaffen, das Schwere hochzuheben und emporzuführen, dorthin, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Unter allem, was zum Leibe gehört, haben sie am meisten teil am Göttlichen“²⁴. Teilhaben am Göttlichen – immer neu bricht das Sehnen danach im Menschen auf beim Anblick der himmelstürmenden Beschwingtheit aller fliegenden Kreatur. Schön ist es in einem Chorlied des Euripides ausgesagt:

O wär' ich von hinnen,
o daß mich die Schatten
der Wolken umfingen,
ein Gott mich befiedert
den Scharen der Vögel
des Himmels gesellte!²⁵

Je stärker das Verlangen nach oben ist, desto drückender empfindet die unerlöste Seele die Einwohnung im Körper als Verbannung und Haft. So lag es nahe, im Leib (*sôma*) nur den Kerker (*sêma*) jenes höheren Wesens in uns zu sehen, das aus seligeren Regionen in die lichtlosen Erdentäler abgestürzt ist. Noch der neuplatonisch beeinflusste islamitische Mystiker Avicenna (11. Jh.) klagt: „Die Seele kam auf dich herab von erhabenem Ort, eine seltene und nie gefangene Taube . . . Jetzt erinnert sie sich des geschützten Parks und weint Tränen, die nicht aufhören, bevor die Zeit naht, daß sie sich aufmacht nach dem umhegten Garten“²⁶.

Das Verlangen, das solcher Bedrängnis entspringt und nach den verlorenen Schwingen der Seele weint, ist der urmenschliche Schrei

nach *Verwandlung*, der durch alte Märchen und Mythen geht und in unseren Träumen nicht schweigt. Ehedem brach er auf im Gebet des Psalmisten:

Wer gibt mir die Flügel der Taube,
daß ich davonfliege und Ruhe finde? (Ps 54, 7).

Und noch in unserem Volkslied klingt dieser Ruf nach und wird zum innigen Wunsch der Liebe: „Wenn ich ein Vöglein wär' und auch zwei Flügel hätt'...“

Ein nie ganz verschüttetes Erinnern unserer gefallenen Natur weiß, daß unser Menschsein einmal ‚befiedert‘ war, bevor es durch Adams Ungehorsam die Flügel verlor und die Fellkleider der Sterblichkeit und der animalischen Leidenschaften anziehen mußte²⁷. Und darum findet unser Herz nicht Ruhe, bis der *ales interior*, der „innere Vogel“²⁸, auf den Schwingen seiner wiederhergestellten Lichtnatur in die Heimat des Paradieses zurückgefunden hat.

Die Not des Menschen ruft nach dem verlorenen Gefieder, „er verlangt aufzufiegen und hat doch nicht die Kraft dazu“, wie Platon sagt²⁹. Aber auch der reinste Eros gelangt aus sich nicht an das wahre Ziel. Von oben jedoch neigt sich die erlösende Agape. Dem menschlichen Aufschrei nach den Taubenflügeln begegnet der Ruf einer ewigen Liebe, der widerhallt im Brautgesang des Hohenliedes. Und was ruft die Stimme aus dem Droben? „Komm, meine Taube!“ (Hl 2, 10). Komm — du darfst, du sollst fliegen! „Komm“ — der Symbolschmuck eines frühchristlichen Siegels verdeutlicht den Ruf — „komm, wenn du liebst!“ *Veni, si amas*³⁰.

Was der Mensch in seiner ohnmächtigen Sehnsucht nicht vermag, das vollbringt dieser Ruf des sich herabneigenden Erbarmens. Denn, sagt Gregor von Nyssa, ein wirkmächtiges Wort ist dieser Ruf, er gibt der Seele die Kraft zum Fluge, er verwandelt sie. Und das von dem alten hellenischen Weisen erträumte Wunder geschieht. Da die Seele liebend der wahren Urschönheit naht, wird sie inne, wie ihr „das Gefieder sprießt“³¹; da das Pneuma der gekreuzigten Agape sie ergreift, wachsen ihr die „pneumatischen Flügel“³² und heben sie sonnenwärts. Heimkehren darf sie in ihre Urgestalt. Im Lichtflug wird sie wieder taubenhaft, wie Gregor es anschaulich sagt: „Angerufen, sich dem Licht zu nahen, wird sie schön, und im Lichte nimmt sie die Gestalt der Taube an“³³. Das aber heißt, sie

wird Christus ähnlich, der die Pneumataube der Himmel ist, und so allein vermag sie es, „von den irdischen und körperlichen Orten zu den himmlischen emporzufliegen, getragen von den Schwingen des Geisthauchs“³⁴.

Freilich, der göttliche Ruf, der das Wunder der Wandlung wirkt, stellt eine Bedingung: Komm, *wenn du liebst!* Und der Christ weiß nicht nur um ihr Beseligendes, sondern um ihren Ernst. Nur dann kann das Werben von oben seine Macht erweisen, wenn es Antwort erhält. Die Liebe des Rufenden hat ihn herabgezogen in die Niederungen der sündigen Welt und trieb ihn ans Kreuzholz; und nur dort findet die erlösende Begegnung statt. Die Antwort des angerufenen Menschen ist sein Ja zum Kreuz, das geheime Eingehen in Christi Opfer und Tod, ohne den es keinen Zugang zum Pneuma, kein Tor in die lichte Ruhe der Taubenheimat gibt. In diesem Ja zum Opfer muß die Seele jene dunkle „Angst vor der Wandlung“³⁵ durchbrechen, welche die Flügel ihres Verlangens lähmen will.

Schon die vorchristliche Welt witterte die Schatten der Tiefe, die den Seelenvogel umfassen; ist doch die Taube als Seelenvogel zugleich *Totenvogel*, bei den Griechen der Todesgöttin Persephone heilig³⁶. Auch die Taubengrotten in den Grabanlagen Palästinas wie die Taubentürme, die sich über syrischen Grabmälern erhoben³⁷, zeigen den Seelenvogel deutlich genug in der Nähe der Toten. Leicht mochte die Schwermut der Trauernden das dumpfe Gurren der Taube als Klagelaut empfinden, wenn sie in den Löchern des Grabgemäuers hockte oder um die Wassernäpfe flatterte, die man den Toten auf die Gräber stellte³⁸.

Von der Hoffnungslosigkeit jener Schattenwelt aber ist der christliche ‚Seelenvogel‘ erlöst. Ernst und fordernd steht die Wirklichkeit von Kreuz und Tod hinter dem Bilde des Lichtvogels, aber nicht als auswegloses Dunkel, sondern als *transitus*, als Hinüberflug in die Welt unendlichen Lichtes. Das wahre Reich der Seelentaube, ihr metaphysischer Raum ist die Region des Aufgangs, der abendlosen Klarheit, die aufstrahlt in der Neuschöpfung des Osterchristus. Die wahre Taubenheimat, jener ‚geschützte Park‘ ihres Heimwehs, ist der neue Garten Eden, zu dem ihr der Erlöser den Weg gebahnt hat. Dorthin schaut sie aus mit der Liebeskraft ihrer ganzen Natur. Komm, wenn du liebst! Komm, wenn du ja sagen willst zur Wandlung durch Kreuz und Tod, zum Aufbruch aus dem

Kerker der Sarx, zum Durchbruch ins Licht, in die schwerelose Freiheit des Pneumas! Dann wird es geschehen, daß „das Kreuz nur ein flammendes Flügelpaar ist an unsern Schultern“ (Claudel).

All seinen Liebreiz entfaltet das Bild dieses Heimfluges in einem Text des heiligen Ambrosius aus seinem Werk *De virginibus*; wieder steigt die Schönheit antiker Taubenschwärme vor uns auf in seinem Lobpreis des Jungfrauenheimes von Bononia: „Nimmt aber eine (Jungfrau) offen und frei den leuchtenden Flug nach oben, so magst du wohl sehen, wie alle zum Aufstieg weit die Schwingen breiten, die rauschenden Fittiche heben, die schimmernden Flügel schlagen, um die Eine beim Emporflug in reinem, keuschem Reigen zu umringen, bis sie, vom strahlenden Geleite hingerissen, des Vaterhauses vergessend, in die Gefilde jungfräulichen Lebens . . . folgt³⁹.“

Diesem Motiv der *als Lichttaube aus dem Körper scheidenden Seele* begegnen wir in frühchristlichen Heiligenleben wiederholt⁴⁰. Der Mönchsvater Benedikt wird drei Tage nach dem nächtlichen Gespräch mit seiner Schwester Scholastika eines Gesichtes gewürdigt, in dem er die Seele der heiligen Jungfrau als strahlend weiße Taube gen Himmel fliegen sieht; er erkennt daraus, daß sie gestorben ist⁴¹. Die mozarabische Liturgie gedenkt eines ähnlichen Geschehens bei der Jahresfeier der Martyrerjungfrau Eulalia, an deren Fest die Präfation nach dem Missale Gothicum singt: *Maiestas tua exaltatum virginis spiritum quem adsumpsit per flammam, suscepit per columbam* — „Deine Majestät hat das Pneuma der Jungfrau erhöht; sie nahm es hinweg durch die Flamme und nahm es auf durch die Taube⁴².“ Die Legende weiß sogar zu berichten, daß zur Winterszeit am Fest der Blutzengin drei wunderbare Bäume Blüten in Taubenform treiben, „weil ihr heiliger Geisthauch in Taubengestalt in den Himmel eingegangen ist“⁴³. Ihr spanischer Landsmann Prudentius verherrlicht den Taubenflug der durch die Feuertaufe Vollendeten in einem Loblied seines Peristephanon:

Plötzlich entschwebt eine glänzende Taube;
sichtbar entfliegt sie der Martyrin Mund,
lichter als Schnee, und enteilt zu den Sternen.
Dies war Eulalias Seele, ihr Geist,
milchig weiß und flüchtig und rein . . .

Jauchzend flattert im Äther der Hauch,
strebt zum himmlischen Tempel in Eile.
Und es sah selbst der Henker den Vogel,
wie er den Mund der Jungfrau verließ.⁴⁴

„Schön zeigt sich in dieser Vorstellung vom Taubenflug der in Christus vollendeten Seele wiederum der eschatologische Zug unseres Symbols. Ihr aus dem Urlicht kommender Flug strebt ins Licht zurück, auch in der Heilsgeschichte des einzelnen Christenlebens. Nicht zuletzt gründet gerade darin die Liebe der alten Christen zur Taube; erblickten sie doch in ihr das Bild jener *seligen Vollendung*, die unser aller im Paradiese wartet. Gern veranschaulichten sie diese Endwirklichkeit, die durch die Mysterien der Kirche schon jetzt verborgen in unser Dasein hereinreicht, im künstlerischen Motiv der Tauben, die im Gezweig des Kreuzesbaumes ruhen, an seinen Früchten picken, an seinem Fuße Lebenswasser aus dem Kantharos oder den mystischen Traubensaft aus dem Kelche trinken und sich laben am Mannabrot der Eucharistie⁴⁵. Beschwingtes Bild der zum Paradiese eilenden Seele ist die Taube auf dem Lebensschiff, und der bekränzte Lichtvogel kündigt den Sieg der am Kreuze Mitvollendeten, „die teilhatten an allen Kämpfen des edlen Kämpfers“⁴⁶.

Uralter Glaube der Völker sah im Symbol des Seelenvogels die Lösung aus der Kerkerhaft des Leibes vorgeedeutet. Aber erst die Christus-Botschaft der Taube hat diesem Glauben den rechten Weg gewiesen und die Hoffnungen um ein Gewaltiges übertroffen. Wenn wir im Himmelsflug der Taube ein Bild christlicher Vollendung sehen, so verstehen wir das ja nicht im Sinne jenes leibfeindlichen Dualismus, der den Körper an sich als das Geschöpf eines bösen Prinzips verneint und die Erlösung der Seele als des im Leibe gefangenen Lichtfunkens erstrebt durch eine endgültige Befreiung von der Materie. Gewiß kennt auch der Christ mit dem Apostel Paulus noch die schmerzliche Bedrängnis des Menschen, der selbst als Erlöster noch — ja erst recht — das niederziehende Gewicht des Fleischesleibes spürt, so sehr, daß der „innere Mensch“ in seiner Gefangenschaft aufschreit: „Wer wird mich herausreißen aus diesem Todesleib?“ (Röm 7, 24). Doch er weiß, daß die Trennung der Seele vom Körper, dieses furchtbare Geschehen des Todes, nur Durchgang, ja Heimgang der Seele ist in den himmlischen Aufer-

stehungsleib. Das Ziel der Erlösung, jenseits des Ostertransitus, ist etwas letztgültig Vollendendes: die göttliche Bejahung und Wiederherstellung des Menschen in seiner leib-seelischen und pneumatischen Ganzheit, die Verherrlichung, ja Vergöttlichung auch unseres Leibes.

Wandlung, Verklärung auch dieses Fleischesleibes durch den Tod hindurch! Dies ist das Letzte, das wir schauen im Zeichen der Taube, ungeahnte Erfüllung aller Menschenträume von einer Verwandlung in die gefiederte ‚Vogelgestalt‘!

Dein Wunsch war immer – fliegen!
Nun naht dir die Erfüllung.

Du wirst den Raum besiegen
nach jener Weltenthüllung,
die uns zu Freien machte
vom Schlaf der blinden Runden.

Nun hast du, Mit-Erwachte,
dein Schwingenkleid gefunden.⁴⁷

Rückführung in den paradiesischen Urstand, in dem auch unser Leib wieder schwerelos ist, entbunden von der Last der animalischen Stofflichkeit, durchlichtet, durchhaucht vom Pneuma des Gesalbten; Vollerlösung des Menschen, den der Gekreuzigt-Verklärte ‚eingeformt‘ hat der unversehrten Schönheit seiner Gottnatur, – dies ist die Befreiung unseres *ales interior*, jenes ‚inneren Vogels‘, den das alte Bild der Seelentaube meint. In seliger Wonne darf dieser Vogel sich, wenn wir das letzte Pascha erlitten haben, in den Äther der Unendlichkeit schwingen, und die weißen Flügel tragen ihn von Himmel zu Himmel, von Schau zu Schau, von Horizont zu Horizont; das aber besagt nach Gregor von Nyssa Wandlung „von Schönheit zu Schönheit“⁴⁸ und nach Paulus „von Glorie zu Glorie“ (2 Kor 3, 18) durch das Pneuma des Kyrios. Immer fortschreitende „ewige Entdeckung göttlichen Glanzes“⁴⁹, immer tiefere Mitverherrlichung im Abgrund unausmeßbaren Lichtes.

Dieses Liebeswunder des großen Erbarmens entschleiert sich uns im Symbol der Taube. Wir sahen es bereits aufleuchten in der Erscheinung der Jordantaube. Darum haben der Evangelist Lukas

und mit ihm die Väter so eindringlich auf die körperliche Sichtbarkeit der Jordantaube hingewiesen; denn sie bezeugt, daß das Pneuma „den Körper ehrte, der ja auch durch die Vergottung Gott ist“⁵⁰. Um des gottmenschlichen Leibes seines Eingeborenen willen nimmt Gott „das Fleisch, den Menschen, göttlich ernst“⁵¹, so ernst, daß er ihn auch in seinem Falle noch bejaht, ihn um unbegreiflichen Preis wieder aufhebt und willens ist, ihn mit hineinzunehmen in die pneumatische Lebensfülle seiner dreieinen Liebe. Komm, wenn du liebst!

Licht wird das Ende sein, wie es der Anfang war. Die Schöpfung, die entsprang aus dem allmächtigen Ruf: „Es werde Licht!“, sie wird am Ende wieder verklärt zu reinstem Licht – durch das Kreuz. Das ist die Botschaft der Taube. Denn „Gott ist Licht“ (1 Jo 1, 5).

Seit unserer abendländischen Osterfeier die Paschanacht zurückgeschenkt wurde, wird vielleicht mancher wieder aufmerken auf ein scheinbar geringfügiges Geschehen, das im Schein der nächtlichen Leuchte selber zu leuchten beginnt. Mitten im *Exsultet* klingt der Name der Biene auf und ruft uns, hier und jetzt dieser unscheinbaren Kreatur zu gedenken, die so wesentlich der Osternacht zugehört. Unsere westliche Liturgie bewahrt ja im Schatzhaus ihrer Tradition köstliche Zeugnisse dafür, wie ernst die Frühzeit das kleine Wesen und seinen österlichen Dienst genommen hat. Gingen doch ältere Fassungen des *praeconium paschale* mitten im Kerzenlob zu einem begeisterten Bienenlob über, das geruhsam beschaute, wie Leben, Werk und Gabe der Immen mit dem Heilsgeschehen dieser Nacht verwoben sind¹.

Gewiß nicht zufällig enthält unser *Exsultet* in seiner früheren Gestalt den Parallelismus zweier Aussagen, der schon allein als rhetorische Schönheit auffällt: *O vere beata et admirabilis apis! . . . O vere beata nox!* „O wahrhaft selige Biene, wunderbare! . . . O wahrhaft selige Nacht!“ Wird da nicht mit zartem Hinweis ein innerlich Verbindendes bedeutet, das die große Nacht mit dem kleinen Geschöpf Biene geheimnisvoll verschwistert? Was hat der Dichter, was die Christenheit seiner Zeit als das innerst Gemeinsame der beiden Seliggepriesenen geschaut? Schon ehe wir das Bienenlob des alten *Exsultet* darüber befragen, wissen wir um ein tief Verbindendes: die Erwählung beider zum österlichen Dienst; wurde doch wie die Nacht auch die „wunderbare“ Biene von Gott ergriffen, um in der Osterliturgie mit dem Allmächtigen zusammenzuwirken als seinen „Mysterien dienende Kreatur“.

Übersehen wir es nicht: ohne die Biene fehlte unserer Nachtfeier heute noch wie in alter Zeit Erhabenes. Nicht nur füllte ja Bienenfleiß den Honigbecher, aus dem die Neophyten einst bei ihrer österlichen Einweihung kosten durften, mit all seinem Wohlgeschmack einer hier und jetzt sich erfüllenden messianischen Symbolik; der Biene danken wir auch die Osterkerze, den wächsernen Leib des *lumen Christi*, vor dessen strahlender Epiphanie die im Finstern harrende Gemeinde ihr *Deo gratias* jubelt. So hat schon um

ihres ‚Werkes‘ willen die Biene aus ehrwürdiger Tradition ihren symbolischen Ort in der Osternachtliturgie; nicht weniger um ihrer selbst willen, wie das im hochgestimmten Bienenlob der frühen Kerzenweihen zur Aussprache kommt. Hören wir nur, was unser *Exsultet* in einer älteren Fassung über die Biene gesungen hat:

„In dieser gnadenströmenden Nacht nimm auf, heiliger Vater, das Abendopfer, das dir in dieser feierlichen Kerzendarbringung durch ihrer Diener Hände vom Werk der Bienen die hochheilige Ekklesia weiht . . . Es nährt sich vom schmelzenden Wachs, das die Mutter Biene als Stoff für diese kostbare Leuchte bereitet hat. Die Biene übertrifft alle anderen Tiere, die dem Menschen untertan sind. Sehr klein von Körper, trägt sie doch in ihrer engen Brust gewaltigen Geist; an Kräften schwach, ist sie doch stark an Erfindungsgabe. Sie erkundet den Wechsel der Zeiten; und wenn der bercifte Winter sein graues Haar abgelegt und der milde Lenzhauch das starre Eis zum Schmelzen gebracht hat, macht sie sich gleich voll Eifer zur Arbeit auf. Da fliegen die Bienen aus, zerstreuen sich über die Fluren, schwingen zart die Flügel, hängen sich mit ihren Beinchen an und setzen sich nieder. Die einen lesen mit dem Munde die Blüten ab und kehren mit Nahrung beladen ins Lager zurück. Andere bauen dort mit zähem Leim in unglaublicher Kunst die Zellen, andere füllen den flüssigen Honig ein, andere wandeln den Blütenstaub in Wachs, andere bilden mit ihrem Munde die Brut, andere bergen den von Blättern gesammelten Nektar. O wahrhaft selige Biene, wunderbare! Ihr Geschlecht wird nicht vom Männlichen verletzt, nicht von der Brut gestört, ihre Unversehrtheit nicht von den Kindern weggenommen! So hat auch die heilige Maria als Jungfrau empfangen, als Jungfrau geboren, und Jungfrau ist sie geblieben. O wahrhaft selige Nacht . . .^{2!}“

Wollen wir dem Osterherold folgen, wie er sich hier von Werk und Gabe der Biene ihrem ‚wunderbaren‘ Sein zuwendet und es im *lumen Christi* durchsichtig werden läßt, so mag auch uns zunächst das hebliche Frühlingbild fesseln, das der Sänger so beschaulich in die Heilsnacht hereinholt. Draußen glänzt ja am Himmel der erste Vollmond des Lenzes, und der Frühling ist die hohe Zeit der Biene; darum steht sie für den Menschen seit je als Zeichen des neuen Lebens in der Natur. Schon der bloße Name des Tierleins erweckt in uns den Zauber der Blütenzeit, in die unsere Paschanacht sich einfügt, — die Nacht, die der Welt ihren heiligen Ur-

frühling wiederbringt. Wahrhaft gesegnete Biene, die im Gleichnis ihres emsigen Tuns die paradiesische Neuschöpfung ahnen läßt! Botinnen der ‚goldenen Zeit‘ waren die Immen von alters her, wenn sie nach dem Winterschlaf ausfliegen und das erste Blühende suchen, wenn sie hinsummen über Wiesen und duftende Gärten und sich tummeln im durchsonnten Gebüsch. Da genießen sie die Arbeit als heiteres Spiel, bauen mit erstaunlicher Kunst die wächserne Stadt aus zerbrechlichen Zellen, speichern das duftende Wachs und füllen die aus Blütenstoff gewirkten Behälter mit goldenem Seim³.

Die spannungsreiche Auseinandersetzung mit der heidnischen Antike, durch welche die junge Kirche sich durchringen mußte, liegt weit hinter uns, und wir finden es heute nicht mehr anstößig — wie es noch der kämpferische Hieronymus tat⁴ —, wenn so mancher frühchristliche Dichter mit seinem Bienensang Vergils Sprache in das Kerzenlob und damit in die Liturgie hineintrug. Wir dürfen es ja mehr und mehr erleben, wie Christus, der Herr der Welt und der Zeit, auch von den ‚Schätzen der Völker‘ in allen Dimensionen des Seins Besitz ergreift. Aber nicht nur die allzu befangene Scheu vor einer Sprache voll ‚heidnischer Schönheit‘, auch das schwindende Symbolverständnis war Anlaß, im *Exsultet* jenes reiche Bienenlob, das sich so sichtlich an Vergils Bienenpoesie im vierten Buch der *Georgica* entzündet hatte, stark zu beschneiden. So haben sich seit dem Mittelalter nur noch zwei Sätze davon erhalten: einmal die Aussage, daß die hochheilige Ekklesia die Kerze darbringe vom „Werk der Bienen“, und zum andern die ergänzende, daß die Flamme sich nähre „vom schmelzenden Wachs, das die Mutter Biene zum Stoff für diese kostbare Leuchte bereitet hat“. Das scheint karg und nüchtern, gemessen an der poetischen und symbolischen Fülle der alten *laus apum*. Aber geblieben ist doch immerhin ein Wesentliches, das Beiwort *mater*, mit dem die Biene ausgezeichnet wird: *apis mater* — die „Mutter Biene“. Wiederum ein seltsamer Gleichklang: auch das Wort *mater* findet sich im *Exsultet* ein zweites Mal! Wird es doch gleich beim ersten Aufjubeln des Lichtgesangs — nach dem Anruf von Himmel und Erde — der *Ekklesia* zugesungen, die da zwischen Himmel und Erde steht als deren hochzeitlicher Bund, im Schmuck der Lichtherrlichkeit Christi selber die zu Licht gewordene Weltennacht: *Laetetur et mater Ecclesia tantis irradiata fulgoribus* — „Es freue sich auch die Mutter Kirche, von so großem Lichtglanz durchleuchtet!“

Mater Ecclesia — apis mater: Auch dieser Gleichklang dürfte nicht zufällig sein, sowenig wie der Umstand, daß die Biene im einen Fall mit der Nacht, im andern mit der Ekklesia verbunden wird. Läßt der Name *mater* nicht das untergründig Verbindende einer Einheit spüren, die zwar nicht im naturalistischen, wohl aber im symbolischen Raum wirklich ist und der jungen Kirche intimste Bereiche ihres eigenen Wesens aufzudecken vermochte? Wie berechtigt es ist, wenn hier der Diakon aus der Glaubensfreude der Frühzeit so selbstverständlich Kirche und Biene mit dem einenden Namen ‚Mutter‘ nennt, bestätigt der heilige Athanasius mit dem schlicht-großen Wort: „*Die Biene ist die Ekklesia*“⁵.

Wo lernen wir es wieder, die Biene so zu sehen: verschwistert der gnadenvollen Nacht, verwandt der Mutter Ekklesia? Gewiß nicht in den Schulen der Wissenschaft und mit den Augen nutzhaft-materialistischen Denkens, eher schon auf einer frühlingsbunten oder sommerlichen Wiese, wie sie unser altes *Exsultet* so besinnlich in die Osternacht hereingeholt hat. Dort löst uns jenes heilsame ‚Verlernen‘ (Péguy), ohne das unserm allzu aufgeldärten Geist die weise Einfalt bildlichen Schauens nicht zugänglich wird. Wir müssen erst wieder kosten, wie still und voll Süße die leise Welt der Bienen ist, wollen wir uns Auge und Ohr für ihre ewige Botschaft öffnen lassen. Dort, wo göttlicher Plan ihnen Leben und Werk bestimmt hat, wo die zarten Kelche der Blumen sich wiegen, wenn die Imme in sie hinabtaucht, wo sie den Kuß des Schöpfers trinkt im reinen, duftenden Mahl; wo heute noch wie zu Vergils und des heiligen Ambrosius Zeiten das zierliche Geflügel honigsuchend um goldgelbe Weiden taumelt und sein „Süße verheißendes Summen“ (Bergengruen) uns „sanft zum Schlummer beredet“⁶, da ahnen wir etwas von dem Geheimnis, das die Biene der träumenden Welt des Schlafes verschwistert und der hochzeitlichen Nacht.

Und zugleich mag uns etwas berühren von dem Hauch jener ‚goldenen Weltzeit‘, der das Tierlein umweht, etwas von der heiligen Morgenfrühe des Ursprungs, wie sie im Anbeginn war und gleichnishaft immer neu emporsteigt aus dem Dunkel der Frühlingsnächte. Die Alten meinten ja, die Biene sei uns geblieben als Botin aus dem verlorenen Paradies und jenem goldenen Aion. Die altindischen Lieder des Nangha singen davon: Wenn die Sonne aufgeht, öffnet sich die Lotosblume und befreit wie aus dunklem Kerker die Biene. Ein herrliches Schöpfungssymbol! Wir werden uns später noch

einmal daran erinnern, so wie auch an seine von den Indern sehr geliebte Verleiblichung im Bildnis des Vischnu, der als blaue Biene auf dem Lotos sitzt⁷. Wird jener klare Morgen des Kosmos im Kreislauf der Natur nicht täglich und jährlich neu? Neu und frisch wird damit aber auch die kosmische Zeit der Biene. Denn immer ist die reine Morgenfrühe — wie im Jahr so im Tag — recht eigentlich die heilige Stunde ihrer Lust, sie selbst aber in dieser morgendlichen Lichtwelt das uralte Zeichen jungen Lebens, wie es aufersteht aus Winter- und Todesnacht.

Schon von daher begreift man, daß der religiöse Mensch in der Biene seit alters eine wahre *Hierophanie* erblickte, Erscheinung des Heiligen, Offenbarung wirkender göttlicher Gegenwart. Im serbischen Lied vom reichen Gavan heißt Gott drei heilige Engel in die Welt gehen „wie die Biene auf die Blume“⁸. Himmlische Boten und Mächte, Engel sind auch jene ‚Himmelsbienen‘ in der spätjüdischen Erzählung von Joseph und Asenath, weiße, buntgefügelte Bienen aus dem ewigen Paradies, die sich auf Antlitz und Lippen der Fürstentochter setzen und in ihrem Mund eine wunderbare Wabe mit unsterblich machender ‚Engelsspeise‘ bauen⁹. Solche Legenden konnten nur aus einer Überlieferung wachsen, die das alte fromme Raunen der Bienensymbolik getreulich weitertrug: jenes Träumen vom verlorenen und wiederkehrenden Paradies, von der Biene als Wesen zwischen Nacht und Tag, Tod und Leben, als Botin der *Unsterblichkeit* im Zeichen ihrer Gabe, des himmlischen Honigs¹⁰.

Wir deuteten es schon an: Hinter dem Lichtvollen der Immenwelt steht das ganz Andere, das Dämmern der Traumwelt, des Schlummers, der Nacht, ja des *Todes*. Die Alten mochten wohl fühlen, daß der Bienen sanftes Gsumm etwas an sich hat vom Einschlafen in den tiefsten ‚Schlaf‘, vom leisen Bereden zum Tod, zum heiligen Schlummer mystischen Sterbens. Sehen wir die kleine Biene doch allenthalben dem sakralen Bereich und der Welt der Mysterien zugeordnet. In den Weihen der ephesischen Artemis wie in denen der Demeter und Persephone wurden die Priesterinnen als ‚Biene‘ — Melissa — bezeichnet. Das seltsame Insekt lebt ja sozusagen in der Doppelsphäre des vegetativen und animalischen Lebens. Daher war es einst das bevorzugte Attribut der *Magna Mater*, jenes noch ganz im Chthonischen befangenen Schattens der wahren Großen Mutter, die der Diakon in der Osternacht grüßt. Nicht nur hängt mit dieser

Unterweltnähe der Biene die Bedeutung des Honigs als Opferspende an die Unterirdischen zusammen, an Hades, Hekate, die Erinnyen und die Manen; es stimmt dazu in gewissem Sinn auch die angebliche Vorliebe des Tierleins für den ‚unterweltlichen‘ Erzklang mancher kultischer Instrumente¹¹. Die Beziehung der Immen zur ‚Großen Mutter‘ und ihrem Nachtreich ist also sehr alt. Bachofen sieht in der Biene geradezu eine Darstellung der weiblichen Naturpotenz, „das Bild der demetrischen Erdseele in ihrer höchsten Reinheit“.

Wie Milch und Honig, gehört auch die Biene dem *Muttertum* zu¹². All dies erklärt ihre geheimnisvolle Beziehung zum Tode, und zwar zum Tod als der Schwelle eines höheren Lebens, wie er das zentrale Erleben und Erleiden der Weihe ausmachte. Was hier kultische Erfahrung der Mysten war, stellt sich blutig konkret dar in jener mythischen Legende über das Sterben der Priesterin Melissa. Sie wurde ein Opfer des von den Alten streng gehüteten mystischen Schweigens. Weil sie das Mysterium ihrer Göttin nicht preisgeben wollte, haben rohe Frauen die Priesterin zerrissen, „aber aus dem *Leichnam der Melissa* ließ Demeter die Bienen entstehen“¹³. In diesem tief sinnigen Mythos wird die zentrale Idee der Mysterien geradezu leibhaftig greifbar. Die Ermordete hat das mystische Sterben ihrer Weihe blutig real zu Ende gelitten und damit nach dem Glauben der Alten die Verwandlung in neues, höheres Leben erfahren. Lieblich stellt dies andere Leben sich dar im Bienenschwarm, den die Göttin aus dem toten Leibe erweckt. So mag die Erzählung als ‚ätiologischer‘ Mythos den Ursprung des kultischen Namens ‚Melissa‘ aufhellen, zugleich aber auch in dem aufschwirrenden Bienenvolk die Neugeburt und Vergöttlichung der gemordeten Mystin anschaulich machen. Wie dem auch sei, die ergreifende Legende birgt einen Kern tiefer kosmischer und religiöser Wahrheit: die Auferstehung neuen Lebens aus dem Tode, ja aus dem Opfertode — und Zeichen dieser Verwandlung ist das Frühlingsbild der Biene. Das nämliche meint eine andere Vorstellung über den Ursprung des Tierleins, nämlich jener alte und bis ins späte 17. Jahrhundert vererbte Glaube, die Bienen seien entstanden aus dem Blut oder dem verwesenden Fleisch eines *geopfert*en Stieres¹⁴.

Wundersam: durch Leib und Gedärm der verwesenden Tiere
Summet ein Bienenvolk und bricht aus den klaffenden Rippen

Rauschend hervor, ein langes Gewölk: schon droben im Wipfel Ballt sich der Schwarm und senkt vom Zweig die schwankende Traube.¹⁵

Letztlich steht hinter diesem seltsamen mythischen ‚Zeichen‘ eine große religiöse Idee: die Entstehung des Schöpfungslebens aus dem Tod eines Gottes – die Biene ist hier Gleichnis für die ganze Kreatur, für das ursprüngliche Werden und das alljährliche Neuwerten der Natur. Dionysos war ein solcher Naturgott, den seine Mysten als heiligen oder ‚würdigen‘ Stier verehrten¹⁶ und dem auch die Biene heilig war: nicht nur, weil er schon als Kind mit Honig genährt wurde, den ihm Makris einflößte, die Tochter des gütigsten Heroen und ersten ‚Bienenvaters‘ Aristaios¹⁷; auch nicht nur, weil angeblich Bakchus der erste war, der den wilden Honig fand¹⁸. Das Tiefste der Beziehung beider ergibt sich aus jener urtümlichen Überlieferung, wonach der Gott in den Mysterien als Rind oder Stier zerrissen und als Biene wiedergeboren wurde¹⁹. So erscheint die Biene auch in diesem Mythos als ein Schöpfungs- und Neuschöpfungssymbol; war es doch weitverbreiteter urzeitlicher Glaube, daß die Welt hervorgegangen sei aus der Zerstückelung, dem Opfer eines Urwesens oder Gottes und daß die alljährliche Auferstehung der Natur jenes Urzeitgeschehen in zyklischer Wiederkehr vergegenwärtige – ein Thema, das weithin die alten Mysterienkulte beherrscht.

Bis ins Alte Testament hinein greift die Vorstellung von der tod- oder blutgeborenen Biene. Wir haben hier in der Samsongeschichte ein Beispiel für die altorientalische Beziehung der Biene zum Löwen, die jener andern zum Stier analog ist. Als dem Löwen zugeordnet erscheint die Biene auch bei den Indern und Persern. Der indische Vishnu tritt als Löwe auf, aber auch der persische Mithras, der den Weltstier mit dem Dolche tötet, wie ein Löwe seine Beute zerreißt, und in dessen Weißen die Mysten mit Honig gereinigt und gespeist werden. Mit der Biene vor dem Munde findet sich daher der mithrische Löwe dargestellt, und in dieser Verbindung zeigt sich auch die Biene als Licht- und Sonnentier. Der Löwe ist ja Bild des Sonnengottes, und im Zeichen von Stier und Löwe, im Frühling und Sommer, schwärmen die Bienen. Die Ambivalenz von chthonischer und solarer Bedeutung im Wesen der Biene entspricht durchaus dem Charakter dieses geheimnisvollen ‚österlichen‘ Sym-

bois, das schon im langen Advent der Menschenwelt seine Sendung durchschimmern läßt, Auferstehung aus dem Tode, Lebenszeugung aus dem Opfer darzustellen.

Gerade dies birgt sich auch im alttestamentlichen Motiv der Löwenentsprossenen Biene – die Löwensymbolik hat es uns bereits als herrliche Osterprophetie erschlossen! Samson fand einen Bienen-schwarm im Rachen des erschlagenen Löwen von Thamnatha (Ri 14, 5 ff), und der überraschende Fund gab ihm sein Hochzeitsrätsel für die Geladenen ein: „Vom Fresser ging Speise aus und Süße vom Starken.“ – „Was ist süßer als Honig, und was ist stärker als der Löwe?“ war des Rätsels wunderliche Lösung. Erst im Lichte Christi wird seine hochzeitliche Weisheit transparent: Der Fresser Löwe ist der Tod, das Grab, das alles Lebendige verschlingt. In diesem Grab aber baut die Biene, aus dem toten Löwen fliegt sie ans Licht, Bild neuen, jungen Lebens! Mag sie in jenem Hochzeitsrätsel auch zunächst das Leben aus der irdischen Liebesvermählung verheißen, die Nachkommenschaft aus dem mütterlichen Schoß; hinter dem diesseitig Vordergründigen steht doch ein Höheres: das Wiederaufleben aus der Umarmung des Todes, die neue, jenseitige Geburt aus dem Grabesschoß²⁰.

Es paßt in diesen Vorstellungskreis, wenn die Alten in der Biene das *Bild der Seele* sahen, die aus dem Tode des Leibes zu anderem Leben erwacht²¹. Wie die Imme aus dem ‚Sarg‘ der Larve schlüpft, so schwingt sich die Psyche aus dem Leichnam und dem Grabe ins Licht empor. Die Tausende von Zellen im Bienenstock haben wohl einst die Vorstellung von Totenkammern erweckt, wie dies ähnlich auch bei den Kolumbarien der Fall war. Man sah es gern, wenn Bienen die Blumen der Gräber umschwirrten oder gar im Mausoleum ihre Zellen bauten. Um sie anzulocken, versah man die Steine oft mit Löchern und verband so auf tiefsinnige Weise Grabmal und Bienenstock. Zumal die Neuplatoniker schätzten die Biene als Symbol der Seele, die sich im Leben rein bewahrt und auf ihre Heimkehr in die himmlischen Gefilde bedacht ist, so wie auch die Biene auf den weiten Flügen nicht ihres Volkes und ihrer Heimat vergißt. Noch im neugriechischen Volksglauben wirkt dies geistige Erbe nach in der Vorstellung, daß die Seelen der Entschlafenen in Bienengestalt umherschweben²². Aber schon Sophokles spricht vom „Bienenschwarm der Toten“ (*nekrôn smēnos*)²³ und folgt damit nur einer geläufigen Auffassung, daß die Seelen durch

die Unterwelt schwirren gleich einem Schwarm summender Immen.

Auch die *mantische* Bedeutung der Biene gehört mit in diesen sehr komplexen Vorstellungsbereich. Nicht nur um ihrer Gabe, des ‚gotterfüllt‘ machenden Honigs, willen, ist die Biene den Alten das Orakeltier und prophetische Tier, das höhere Einsicht und Redekunst vermittelt. Sie verdankt diese Funktion vor allem ihrer eigenen Stellung zwischen Tod und Leben, Tiefe und Höhe, Nacht und Morgenlicht, Schlummer und Wachheit. Auch Prophetie und Dichtung entspringen ja aus einer Entrückung des Menschen in Gott, einer Ek-stase, einem Aus-sich-Heraustreten und In-Gott-Eintreten, Von-Gott-Erfülltsein, das an das mystische Grundgeschehen des Sterbens und der Neugeburt rührt. Darum heißt es in den alten Legenden so sinnvoll, daß der Mensch solche Gabe der Götter oder der Musen *im Schlafe* empfing, dem Bruderbild des leiblichen wie des mystischen Todes. Bienen tragen dem schlafenden Pindar, Platon oder Sophokles, Vergil oder Lukan und wie die Begnadeten alle heißen, die Gabe der Dichtkunst und ‚gotterfüllten‘ Beredsamkeit zu, setzen sich ihnen auf die Lippen und flößen ihnen in süßem Honig den ‚Enthusiasmos‘, das ‚In-Gott-Sein‘ ein. Musenvögel nannte der Volksmund einst die heiligen Tierlein mit dem verzaubernden summenden Geläut ihrer Flügel und ihrer Vorliebe für musikalische Klänge. Die weissagende Priesterin des delphischen Orakels trug den Bienennamen ‚Melissa‘ – Pindar nennt sie die ‚delphische Biene‘²⁴ –, und auch der Name der alttestamentlichen Prophetin Debhora, der ‚Biene‘ oder ‚Rede‘ besagt, die ‚Sprechende‘ oder ‚Summende‘, weist hin auf jene Vorstellungswelt. Ob sich in unserem volkstümlichen Kosewort ‚Herrgottsvögelchen‘ noch etwas herübergerettet hat von dem Glauben der Alten an die numinose Heiligkeit der Bienen, die in sich tragen „göttlichen Geist und ätherischen Hauch“²⁵?

Wir sind heute leicht geneigt, dieses Geflecht seltsamer Ideen als ‚Fabeleien‘ abzutun. Aber was echt ist an diesen tastenden Ahnungen eines ‚primitiven‘ Denkens, entscheidet letztlich nicht die Wissenschaft, sondern die Begegnung mit Christus. Gerade darum ist die Osternacht wahrlich die ‚Fülle der Zeit‘, in der alle echte Erwartung der adventlichen Menschheit durchlichtet wird, „wie der Strahl einen Kristall durchdringt“²⁶. Ob biologisch gesehen etwas Wahres ist an der Fabel vom Ursprung der Bienen aus totem Fleisch und Opferblut, ist gar nicht das Ausschlaggebende. Doch daß uns im

Glanz der Osternacht die Ekklesia, die heilige Biene der neuen Schöpfung, auf dem Hintergrund jenes tief sinnigen Wähnens neu ins Bewußtsein tritt als die *wahrhaft Blutgeborene*, die Neuschöpfung aus der Opferschlachtung ihres sterbenden Gottes, das gibt jener an sich irrigen alten Überlieferung Wert und Gewicht und nimmt sie aus ihrer Unwirklichkeit hinein in die „Gnade und Wirklichkeit, die geschehen ist in Jesus Christus“ (Jo 1, 17).

Gerade von jenem Todesdunkel der Bienensymbolik her beginnt der Kontrast aufzuleuchten, der sich in diesem kleinen Wesen so mächtig offenbart, die Spannung zwischen Schatten und Licht, Nacht und Morgen, Winter und Frühling, Sterben und Leben. Erst von dorthin begreifen wir sie recht als das österliche Geschöpf, dessen heilige Zeit der Frühling ist. In dieser Zeit des siegreichen Lichtes, das die Auferstehung des Todbesiegers verherrlicht, begibt sich ja immer neu das holde Wunder des Bienenlebens, das die alten Schriftsteller, heidnische und christliche, so liebevoll beobachtet und beschrieben haben²⁷. Wir wissen es heute: *Tanz*, von Sonne und Wind geführt, ist nicht nur das seligschöne Spiel der sammelnden Immen von Blüte zu Blüte, das uns immer aufs neue bezaubert; *Tanz* ist auch das Geheimnis ihrer ‚Sprache‘ und damit der Gemeinsamkeit ihres Daseins und Werkens. Mit der Anmut des ‚Rundtanzes‘ und der unerhörten Akribie des ‚Schwänzeltanzes‘, der die am Sonnenstand abgelesene Richtung und genaueste Entfernung des Futterplatzes anzeigt, mit der Locksprache des ihnen anhaftenden Blütenduftes und feinsten Duftorgane des kleinen Körpers tragen die Bienenschwestern einander eifrig die Botschaft von gefundenen Nektarquellen zu – und je süßer der Honig, desto bewegter der Tanz²⁸!

Vieles von dem Erstaunlichen, das uns heute die Forschung erschlossen hat, kannten die Alten noch nicht. Und doch war die Biene ihnen das Wunder, in dem alljährlich etwas vom unversehrten Ursprung wiederkehrte, ein Hauch vom lichttrunkenen Morgen der Welt. Und Hoffnung war es, was der Anblick der Biene in den Frommen der Vorzeit erweckte, – Hoffnung auf die *Rückkehr jener goldenen Weltzeit*, die ihnen die Biene verhieß²⁹.

Heimkehr in den Anfang, ins Paradies, neue Geburt aus dem Tod, aus dem Opfer des Heilbringers – erfüllt hat sich alles im Pascha Christi. „Nun ist“, ruft Gregor von Nazianz in seiner Osterpredigt, „Frühling des Kosmos und pneumatischer Frühling,

Frühling des Leibes und der Seele, sichtbarer und unsichtbarer Frühling. Möchten wir seiner teilhaftig werden³⁰! Dieser Frühling steigt aus der österlichen Heilsnacht auf als der große Morgen, der schon Parusie und Weltvollendung im Schoße trägt und damit jene letzte Wiederkehr des heilen Anbeginns, nach der die Völker sich sehnten. Und mit herauf steigt das liebe Zeichen des Frühlings, die Biene. Wie von selbst fügt sie sich in das *Exsultat* des Osterherolds ein, auch sie ein ‚wunderbares‘ Bild unserer Heilserfahrung! Preiswürdig ist sie uns geworden durch ihren Dienst an der Osterkerze, der „kostbaren Leuchte“ (*Exsultat*), „deren Wachs die fruchtbare Jungfräulichkeit in nektarduftendem Gebären bereitet hat“ — so sagt es das alte Kerzenlob des Ennodius³¹.

Die „fruchtbare Jungfräulichkeit“ — *feta virginitas*! In diesem Wort berühren wir nun gleichsam die innerste Sphäre antiker und altchristlicher Bienensymbolik, in deren Lobpreis jedes liturgische Bienenlob gipfelt. Der Text der fränkischen Osterkerzenweihe spricht die Begründung aus: „Wenn wir die Entstehung ihrer (der Osterkerze) Substanz bewundern, müssen wir auch den Ursprung der Biene preisen³².“ Denn dieser — wie die Alten glaubten — jungfräuliche Ursprung der Biene erweist ja gerade die Makellosigkeit des „abendlichen Brandopfers“, das heißt der Osterkerze, die selber lauterer Ursprungs sein muß, frei von jeder Befleckung, damit „der Sohn der heilbringenden Jungfrau da seinen eigenen Duft erkenne, wo ein Opfer dargebracht wird, das ohne Zeugung entstanden ist“³³. Somit besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen der „ohne Niederkunft fruchtbaren Jungfräulichkeit der Biene“³⁴ und ihrem reinen Werk, der geweihten Kerze. Dies läßt die kleine Biene in ihrer eigentlichen Würde erscheinen: als *creatura mysteriis serviens*, Kreatur, die den österlichen Mysterien dient und dadurch selber mitgeweiht und geheiligt ist — *o vere beata apis!*

Es gilt hier im Grunde das gleiche wie bei der zuvor erwähnten Idee vom Ursprung der Biene aus Opfertod und Blat. Auch diese — für das Gesamtbild der christlichen Bienensymbolik noch entscheidendere — Sicht, die alte Mär von ihrem jungfräulichen Gebären, ist eine an sich unwissenschaftliche Vorstellung, altes heidnisches Volksgut, das Aufnahme gefunden hat nicht nur in den christlichen Symbolraum überhaupt, sondern sogar in unsere österliche Liturgie. Der Glanz des Ostergeschehens aber durchdringt auch diese scheinbar irrige Anschauung und bestätigt sie auf höhere

Weise. Hier, wo die wahre Biene Gottes vor unserm Glaubensauge erscheint, wird ein göttliches Ja gesprochen zu dem, was einst Jahrhunderte vom Ursprung der irdischen Biene glaubten. Vergil hat darüber berichtet:

Wundersam, daß solch ein Brauch den Bienen gefalle:
Daß sie sich nimmer begatten, noch Venus ihnen die Leiber
Lind in Ermattung löst und läßt sie Kinder gebären;
Sondern sie streifen die Keime der Brut von Blättern und süßem
Kraut und gewinnen so sich den Herrn und die kleinen
Quiriten.³⁵

So also setzen sie nach alter Naturkunde ‚jungfräulich‘, ohne Zeugung und Niederkunft, unversehrten Leibes einen Schwarm junger Bienen ins Dasein³⁶, in einer geradezu unglaublichen Fruchtbarkeit³⁷.

Wir sind heute besser als die Alten darüber unterrichtet, wie die Vermehrung der Bienen vor sich geht. Die Forschung hat uns aufgeklärt über den ‚Hochzeitsflug‘ der jungen Königin mit den männlichen Drohnen, der — mag er auch nur ein einziges Mal im Leben einer jeden Königin und außerdem in großer, dem Menschenblick entrückter Höhe zur Paarung mit einem einzigen Drohnen führen — in einem ganz normalen Begattungsvorgang den Nachwuchs sichert. Freilich bleibt an diesem Gewöhnlichen des Ungewöhnlichen genug. Nicht nur, daß diese einzige und einmalige Paarung ausreicht, um die Königin für ihr ganzes, mehrjähriges Leben zu befruchten und die Hunderttausende von Eiern zu besamen, die sich nach und nach in ihrem Körper bilden — in jedem Frühling und Sommer täglich fünfhundert bis zweitausend —, während aus den unbesamten Eiern die Drohnen entstehen. Ungewöhnlich und von merkwürdiger Transparenz ist auch der sofortige Schocktod des einzigen die Königin begattenden Drohnen, ein Vorgang, der gerade in der Bienenhochzeit ein Urgeheimnis aufdämmern läßt: das tiefe Verschlungensein von Vermählung und Tod.

Aber darüber hinaus ist, auch natürlich gesehen, an jener alten Mär vom ‚jungfräulichen‘ Gebären der Bienen doch ein kaum beachteter echter Kern. Gebärerin der Nachkommenschaft ist ja die Bienenkönigin allein; ihr als der einzigen im Bienenvolk obliegt es, die Begattung zu erfahren und die Eier zu legen für den Nachwuchs

ihres ganzen Staates³⁸. Somit darf man festhalten am Phänomen einer ‚Jungfräulichkeit‘ der Arbeitsbienen und zugleich an jenem andern, das Ambrosius schön umschreibt: „Sie (die Bienen) allein besitzen unter allen Arten von Lebewesen eine *allen gemeinsame Brut*.“ Ohne Begattung und eigene Fruchtbarkeit haben sie alle teil an der Mutterschaft und dem Kindersegen ihrer Königin. So ist diese Mutterschaft beim eigentlichen ‚Volk‘ der Bienen, bei den Arbeiterinnen, wirklich das, was die Alten von ihr hielten, eine ‚jungfräuliche‘. Es trifft also zu, was Ambrosius noch weiter sagt: „Auch die Unversehrtheit des jungfräulichen Leibes und der Zeugung ist allen gemeinsam³⁹.“ Und gerade die Arbeitsbiene ist es doch, von der unser österliches *Exsultet* spricht! Sie, die Honig und Wachs für die Liturgie der großen Nacht bereitet (die Königin arbeitet ja nicht), ist jene *apis mater*, die der Diakon besingt; und er tut recht daran, sie so zu nennen, insofern *die Gemeinschaft des Bienenvolkes* diese *jungfräuliche Mutter* ist, das ‚wunderbare‘ Bild der Ekklesia in ihrer fruchtbaren Virginität — *feta virginitas!*

Eine vollkommene Abbildung des Mysteriums jungfräulicher Geburt kann es im Raum der animalischen Natur mit ihrer von Gott selbst eingeschaffenen Gesetzmäßigkeit ja gar nicht geben; denn jenes Mysterium ist eben der wunderbare Eingriff des Schöpfers selbst, einmalig und einzigartig nur geschehen in der Menschwerdung des Logos, die sich dann aber pneumatisch-sakramental fortsetzt in der Wiedergeburt der Täuflinge aus der *virgo mater Ecclesia*. Die jungfräuliche Geburt, so wie wir sie in unserer empirischen Welt verstehen, ist also ein in der Heilsordnung gründerndes, die Gesetze der Schöpfung übersteigendes Wunder. Aber das Abbild, das Gott in der Biene geschaffen hat, ist — in den Maßen der Natur — doch eine erstaunliche Analogie. Und nehmen wir in das Gesamtbild schließlich noch den Hochzeitsflug der Königin hinein: in seiner jeweiligen Einmaligkeit, seiner Verborgenheit und seinem Entrücktsein in die Höhen hat er etwas so ‚Himmelnahes‘, daß wir uns fragen dürfen, ob nicht auch er etwas abschattet vom hochzeitlichen Mysterium der Paschanacht⁴⁰, ja gerade auch von der ‚schockierenden‘ dunklen Todeswirklichkeit dieser einzig wahren ‚himmlischen Hochzeit‘ zwischen dem Gottmenschen und seiner Ekklesia. Denn die *feta virginitas* ihres gesegneten Taufschoßes ist ja das Wunder unerschöpflicher Fruchtbarkeit aus dem Tode des Blutbräutigams, der ihr in der Kreuzeshochzeit

sein Leben hingegeben hat als Samen unzähliger Nachkommenschaft.

Es birgt sich also eine geheimnisvolle Wahrheit in der alten Fabel von der fruchtbaren Jungfräulichkeit der Bienen — so wie Legenden ‚wahr‘ sind in einem höheren Sinn als dem der historischen Richtigkeit. Auch in jener wunderlichen Anschauung der alten Welt verdichtet sich etwas von dem umfassend Christlichen, das in der heidnischen Antike bereits angelegt war und in das die Osternacht ihr Licht hineinstrahlt. So wird, was für die Alten ein rein kosmisches Mirakel blieb, für den Christen zum Zeichen, das Christuswirklichkeit durchscheinen läßt. Ihm ist in der Biene ein Wesen geschenkt, das „indem es *Mutter* und *Jungfrau* zugleich zu sein vermag, die Gestalt eines großen Mysteriums vor Augen stellt“⁴¹. Und was ist dieses Göttliche, das der christliche Diakon sich nicht scheute, Mysterium — *sacramentum* — zu nennen?

Zunächst wird im Bild der jungfräulichen Biene die Geburt Christi aus Maria geschaut. Ausdrücklich sagt das gelasianische Kerzenweihegebet, daß der Herr selbst „der Biene zu folgen geruhte, indem er aus Liebe zur Jungfräulichkeit sich eine Mutter im Fleische erwählte“⁴², eine Mutter, „die als Jungfrau empfing, als Jungfrau gebar und Jungfrau geblieben ist“, wie unser altes *Exsultet* sang. Für urchristliche Theologie und Frömmigkeit ist aber vom Bilde der jungfräulichen Theotokos nicht zu trennen das ‚große Mysterium‘ der einen, alle Glieder Christi umfassenden Jungfrau-Mutter, die in Maria ihre vollendete Verleiblichung fand: „Ekklesia nenne ich sie mit Freuden“⁴³, sagt Klemens von Alexandrien mit der gesamten frühchristlichen Überlieferung. Diese große Heilsgestalt des Osterchristus und der ihm vermählten *virgo mater Ecclesia* formt sich also in der Biene ab; und wir verstehen, warum unser *Exsultet* sie einst gleich der gnadenvollen Nacht *vere beata* nannte.

Es ist somit nicht nur Poesie und rhetorisches Spiel, sondern heilige Entschleierung, wenn der Osterherold in der hehren Mysteriennacht die kleine Biene preist, in dieser Nacht, da das All im Blute Christi neugeschaffen wird zur Unversehrtheit, ja zu größerer Herrlichkeit als der des Anbeginns. Da wird aus dem Taufquell, dem jungfräulichen Schoß der Mutter Kirche, ein himmlisches Geschlecht geboren, „nicht aus irdischem Samen, sondern aus dem Gottesgeist, ... nicht unter leiblichen Wehen, sondern unter dem

Jauchzen der Engel⁴⁴: die Schar der Täuflinge, in der die Väter das *examen novellum* erblickten, den ‚jungen Bienenschwarm‘ der österlichen Neuschöpfung⁴⁵. Was die kleine Biene abbildet, hier ist es göttliche Realität. Der jungfräulichen Mütter Frucht sind die Taufkinder, die ein altchristlicher Bischof als Sprossen des neuen Osterfrühlings willkommen heißt: „Ihr frischgrünen Zweiglein der Heiligkeit, ... du liebe junge Saat, mein neuer Bienenschwarm, Blütenkranz unserer Ehre⁴⁶!“ Man wird an das Bild der auschwärmenden Bienen gemahnt, das Vergil so lebensecht wiedergegeben hat; er rät, den Bienenstock in Wassernähe anzulegen,

Daß, wenn der Weisel zuerst die neuen Völker herausführt
Und ihres Lenzes die Jugend genießt, aus den Waben ent-
schwärmend,
Über den Mittag nachbarlich ladend den summenden Gästen
Kühle das Ufer gewährt und Dach der Wipfel am Wegsaum...

Fürder, sobald das goldene Licht den Frost in der Erde
Tiefen verbirgt, aufschließend mit Sommers Gluten die Himmel,
Wandern sie gleich durch Wälder und Au'n und ernten der
Blumen
Purpurblost und schöpfen, die Schwebenden, Leichten, des
Wassers
Obersten Schaum...

Wenn du dann aber hernach den Schwarm, aus den Waben
entlassen,
Sommerlich schwimmend im heiteren Blau, anschaut und die
dunkle,
Schwebende Wolke bestaunst, die Wind im Knäuel heranzführt,
Bleib eingedenk: sie suchen ein Laubdach, suchen die Feuchte
Süßen Gewässers...⁴⁷

So geschieht es immer neu in der schönsten Zeit des Jahres,
wenn die Blütenbecher voll Honig sind, das Bienenvolk reichen
Nachwuchs erhält und die erste junge Königin vor dem Aus-
schlüpfen steht: Da überfällt die Immen der Wandertrieb, in dich-
ten Knäueln warten sie am Flugloch auf ein Signal. Und dann,
in einer sonnigen Stunde um Mittag, packt es alle wie ein inwendiger

Alarm. Die Arbeiterinnen stürzen in den Stock, füllen sich ihr Ränz-
lein mit Honig, eilen hinaus und erheben sich mit der alten Königin
in die Lüfte: eine wirbelnde Schwarmwolke, die sich bald an ge-
legener Stelle zur ‚Schwarmtraube‘ um die Königin zusammen-
schließt. Jetzt ist der Augenblick da, daß die ‚Spurbienen‘ aus-
fliegen, um für den Schwarm neue Bleibe zu suchen. Ist sie ge-
funden, so kehren sie zurück und locken die Wartenden nach mit
der geheimen Sprache ihres wegweisenden Tanzes. Langsam löst sich
die Traube auf, der Flug ins Ungewisse beginnt, das Volk vertraut
sich dem Wagnis und findet, vom Reigen der Spurbienen geführt,
neue Heimat im Unbekannten⁴⁸.

Doch ehe wir sehen, wohin der Weg des Bienenschwarms der
Ekklesia führt, blicken wir noch einmal auf sie selbst als die heilige
Biene Christi zurück! Was von ihr gilt, das trifft auch auf ihr ge-
weihtes Bild zu, als das sie immer die christusvermählte *Jungfrau*
betrachtet hat. Die Väter vergleichen auch die Jungfrau gern mit
der Biene, allen voran Ambrosius von Mailand. Wie die Biene ist
die *virginitas*, „so emsig, so lauter, so enthaltsam. Vom Tau ernährt
sich die Biene, sie kennt keine Begattung, sie bereitet den Honig.
Der Tau der Jungfrau ist der göttliche Logos. Denn wie Tau träu-
feln Gottes Worte hernieder. Die Reinheit der Jungfrau liegt in
ihrer unversehrten Natur. Die Nachkommenschaft der Jungfrau ist
die Frucht der Lippen, frei von Bitterkeit, überfließend von Süße...
Wie gern“, schreibt Ambrosius an seine Schwester Marcellina, „wie
gern sähe ich dich, meine Tochter, als Nachahmerin dieser kleinen
Biene, die sich von der Blüte nährt, ihre Brut mit dem Munde auf-
liest, mit dem Munde sie sammelt! Ja, diese ahme nach, meine
Tochter!... Auch dir soll eine ewig blühende Segensfrucht... aus
dem Munde sprossen. Und nicht nur für dich, sondern für viele
andere sollst du sie sammeln... So sei denn reich, doch für die
Armen! Wie sie deine Natur teilen, so mögen sie auch deine Habe
teilen. Und ich will dir die Blume zeigen, aus der du die Frucht
gewinnen sollst. Ich meine jene, die gesagt hat: ‚Ich bin die Blume
des Feldes und die Lilie des Tales, die Lilie unter den Dornen⁴⁹.“

Auch diese Seite der Bienensymbolik läßt uns etwas von der
suavitas Dei, der Wesensgüte Gottes, spüren, etwas vom Duft und
der lichten Schönheit des Schöpfungsmorgens, als die Kreatur noch
Gottes trunken war – wie die Biene trunken ist vom himmlischen
Nektar; etwas auch vom Wesen christlicher Jungfräulichkeit, die

nicht im bloßen Verzicht auf die irdische Ehe verwirklicht wird, sondern in der bräutlichen Erfüllung mit dem göttlichen Wort und in der Antwort des lautereren Honigs der Liebe, den der Herr „bei einem jeden von uns sucht“⁵⁰. Mit ihrem ganzen Sein gibt die *virgo* und jede christusverbundene Seele dem Herrn zurück, was sie aus ihm als der göttlichen Blume gesogen hat; so ist sie ihm ‚Biene‘, die sein empfangenes Leben wiederschenkt im Honigmahl ihrer Hingabe. Kleine emsige Biene – Bild der Kirche und eines jeden ihrer Kinder, das dem Herrn das Antlitz seiner Kirche darbietet! Zu der er geht, um „die Süße des Honigs zu schmecken, den ihm in gemeinsamem Werk die heilige Ekklesia sammelt und in ihren Waben birgt, damit er die Speise Christi sei“⁵¹.

Von Ewigkeit her hat der Logos im Schoße des Vaters gewartet auf diesen Frühling seiner Liebe. Und der Vater selbst hat auf ihn gewartet, um in der Zeitenfülle die ewige Biene zu entsenden aus dem ungeschaffenen Paradies. Die *Biene über alle Bienen* wollte er in die gefallene Schöpfung senden, das All sollte wieder vom göttlichen Honig strömen, und die Menschenkinder sollten das himmlische Mahl verkosten.

Denn nicht nur als Bild der Kirche hat Gott die Biene geschaffen. Noch unmittelbarer offenbart sich in ihr der Eine, der sie schuf, der *Logos Christos*. Die Alten hatten für diesen männlichen Aspekt der Bienensymbolik ebenso wie für ihre Beziehung zum Göttlichen noch eine selbstverständliche Empfänglichkeit. Das Haupt des Bienenstaates wurde allgemein als männlich angesehen und mit den entsprechenden Namen benannt – *basileús, hegemon, rex, dux, imperator* – ‚König, Anführer, Herrscher‘, eine Tradition, die sich seit Aristoteles bis ins späte 17. Jahrhundert erhalten hat⁵²; auch unsere alt-, mittel- und neuhochdeutschen Namen wie *wisó, wísel, Weisel* meinen den ‚Bienenkönig‘. Ebenso soll das griechische Wort *essen* ursprünglich diesen bezeichnet haben, später wurde es zum Namen für den König und Priester; in Ephesus hießen so die Tempeldiener, wie überhaupt viele Zeugnisse noch vom alten priesterlichen Namen ‚Biene‘ sprechen⁵³.

Auch dies weist die Imme der Sphäre des Numinosen zu, wie ja Vergil sie aus allgemein antiker Vorstellung ein ‚göttliches Tier‘ nennen kann. Wie Vischnu bei den Indern, wird auch der Götterkönig der Griechen und Römer, Zeus-Jupiter, als Biene dargestellt

– war er es doch auch, der den Tierlein der Sage zufolge den Goldglanz verlieh, weil sie einst in der Höhle auf dem kretischen Idagebirge die Wärterinnen des Zeusknäbleins waren⁵⁴. Nach altindischer Weisheit regiert Átman, „der in der himmlischen Brahmanstadt als das staublose, unteilbare, reine, unvergängliche Brahman erglänzt“, die Götter der Lebensorgane, das heißt der Lebenskräfte im Menschen, und sie folgen ihm wie dem Bienenkönig die Bienen⁵⁵. Bedenkt man noch, daß im alten Ägypten die Biene Hieroglyphe für den ‚König‘ war⁵⁶, so ergibt sich eine weithin übereinstimmende Auffassung nicht nur von der Nähe der Biene zum Göttlichen, sondern auch vom männlichen Führer des Bienenstaates. „Blank im güldenen Panzer“ geht er nach Vergil einher, „mit feurigen Schuppen bedeckt“, und bildet im Bienenvolk das mächtige Zentrum der Einheit und Gemeinschaft:

Niemals noch hat Ägypten so hoch den König geachtet,
Lydien nie, noch der Parther Geschlecht, noch der Meder
Hydaspes.

Wenn der König nur lebt, so lebt auch in Eintracht die Polis.
Stirbt er, sogleich ist gebrochen der Bund, den gespeicherten
Honig
Plündern sie selbst und zerstören den Bau der geflochtenen
Tafeln.

Er ist der Hüter des Werks, den alle in Ehrfurcht bewundern.
Ihn umstehn sie mit dichtem Gesumm als gescharte Trabanten.
Oft auch heben sie ihn auf die Schultern und bieten die Leiber
Freudig dem Kampf und suchen den rühmlichen Tod durch
die Wunden . . .⁵⁷

Große Geister blickten bewundernd auf dieses Naturbild eines idealen Reiches, auf diese kleine Welt, deren Mitte, Halt und bewegende Macht nicht ein König der Wahl oder des blinden Loses ist, sondern einer, dem die gottgeschaffene Natur das Diadem verleiht, der sich vor seinem Volk ebenso auszeichnet durch die überragende äußere Erscheinung wie durch den Adel milden Wesens; denn er gebraucht den Stachel nur zur Notwehr, kaum jemals zur Rache. Nur unter diesem fürstlichen Lenker fassen die Bienen ihre Arbeit an, nicht eher wagen sie sich ins Grüne hinaus, als bis sie den Weisel an der Spitze des Schwarmes sehen⁵⁸.

Glücklicher Bienenschwarm der Ekklesia, dein Haupt und Weisel ist der *König Christus*⁵⁹! Er die ewige Biene, die Gott zur vorbestimmten Heilszeit in die Welt entsandt hat, damit sie dem heillosen Schwarm der Völker Mitte und König werde zur Heimführung ins Paradies! Christus allein ist Urbild und Vollendung dessen, was die Alten sich von der Biene erzählten, von ihrem königlichen Haupt, ihrer numinosen Heiligkeit und jenem „kosmischen Wunder“, daß sie geboren werde und gebäre *in scia connubii*, „ohne die Erfahrung des Beilagers“⁶⁰. Christus allein „war mächtig, seiner eigenen Geburt zu verleihen“, was er diesen seinen Geschöpfen gegeben hat⁶¹. „Die Biene – Jungfräuliches gebiert sie jungfräulich“, sagt Ephräm der Syrer; „Lob sei deinem Ursprung, Eingeborener, aus deinem Vater“⁶²! „Ihn, den Allkünstler, läßt die Künstlerin Biene ahnen, ihn als die Urweisheit macht ihre Weisheit dem ehrfürchtigen Blick offenbar, ihn als den Urheber der Jungfräulichkeit, der selbst „als deren wunderbares Urbild aus dem Munde des Vaters hervorging“⁶³ und als Sohn der Jungfrau in die Zeit eintrat, bildet die Biene ab. „Biene über allen Bienen“ nennt daher Origenes den Herrn und fährt fort: „Wie unter den Bienen ein König ist, der seinem Wesen nach König heißt, so ist der Fürst aller (pneumatischen) Bienen mein Kyrios Jesus Christus... Er ist es, der aus der Jungfrau geboren wurde, der Emmanuel... Er sucht Honig bei einem jeden von uns... Unser wohlgeordnetes Tun, unser liebevoll helfendes Wort, all dies ist Honig, den der Emmanuel ißt, den jener ißt, der aus der Jungfrau geboren wurde... Er ißt von unserm echten Wort und Werk und unserer Einsicht und speist uns mit seinen Speisen, den pneumatischen und göttlichen und weit besseren... Laßt uns ihm den Honig bereiten und sein ganzes Mahl, damit er selbst uns zum großen Gastmahl des Vaters im Himmelreich führe“⁶⁴!

Die Deutung des alexandrinischen Lehrers umschreibt in Kürze den ganzen Umfang dieses Heilssymbols aus christologischer Sicht, von der jungfräulichen Geburt des inkarnierten Logos bis zum eschatologischen Mahl im Reiche des Vaters. Christus ist der Urgrund, auf den alle christliche Bienensymbolik zurückführt. Er ist die Biene des göttlichen Planes, er verwirklicht die Frohbotschaft, mit der die kleine Imme zu den Menschen gesandt wurde; er bringt das goldene Paradies zurück und führt die Erlösten zur Lebens- und Tischgemeinschaft mit Gott. Die „Biene über allen

Bienen“ ist Christus, aber auch die „Biene aus allen Bienen“ – in seiner Kirche! Denn mit ihr zusammen erst ist er der Eine und Ganze – *totus Christus*, Haupt und Leib. Biene der Herr, Biene auch seine Braut und Magd, die wahre *apis argumentosa*⁶⁵! Als liebevoll „eifernde Biene“ bereitet sie ihm das Honigmahl ihrer Hingabe und zieht ihm den Schwarm seines jungen Bienenvolkes auf, die zahllosen Kinder des *examen novellum*. Und in jedem Osterfrühling, der aufsteigt aus der Paschanacht, führt der himmlische Weisel sein Volk hinaus auf die Flur der Heiligen Schriften, wo die Honigbecher erfüllter Verheißung die „prophetischen Bienen“⁶⁶ locken und er sich den Seinen als Gegenwärtiger offenbart. Da summt der freudige Schwarm im *apiarium* der Mutter Kirche, und immer neu, von Osterfrühling zu Osterfrühling, segnet ihn das *chaîre* des Auferstandenen im Grußwort: „Freude dir, du Bienenhaus der Väter“⁶⁷! Da fliegen die Immen der neuen Schöpfung aus, um „aus den Blumen der prophetischen und apostolischen Wiese“ Honig zu saugen, um in den Seelen lautere Gnosis zu erzeugen, um den göttlichen Logos zu trinken und aus ihm den Honig zu bereiten, den Christus bei ihnen zu finden wünscht⁶⁸. Wie die Biene „die Frucht ihrer Jungfräulichkeit nährt und trinkt aus der Brust ihrer Waben“⁶⁹, so tut die Kirche ihren Kindern, so tun die heiligen Frohbotsen aller Zeiten, die Propheten, die Apostel, die Väter jeder christlichen Generation, die uns speisen und tränken aus dem „göttlichen Bienenhaus“ der Offenbarung und den gefüllten Waben des Alten und Neuen Testaments⁷⁰.

So leuchtet in der Lebenseinheit des Bienenvolkes mit dem König als seiner Lebensmitte das österliche Mysterium Christi und seiner Kirche auf. Forscher und Dichter alter und neuer Zeit standen staunend vor dem Geheimnis des Immenstaates, seiner weise gefügten Ordnung und planvollen Einheit. Alles ist den Bienen gemeinsam: Ruhe und Mühsal, Behausung und Tafel, Arbeit und Erwerb, gemeinsam allen der Ursprung, gemeinsam die Brut⁷¹. Darum war das Volk der geselligen Tierchen nicht nur von alters her das Vorbild monarchischer Ordnung, echten Gemeinwesens und innigen Familienlebens. Weit hinaus über diese irdischen Vorformen spiegelt die Bienenwelt das Höchste und Letzte, das dem Schöpfer von Ewigkeit her vor Augen stand: die *basileia tou theou*, das Königreich Gottes in Christus, die Einheit der Ekklesia, um deren willen der Kosmos geschaffen wurde. Die bauende, „haus-

bauende', ‚stadtbauende‘ Biene ist das emsige Bild der in Christus sich selbst als Haus und Stadt, als Staat und Leib des Pantokrator auferbauenden Ekklesia⁷².

„Wir sind Christi Bienenstock“, dürfen wir daher in der Osternacht mit Gregor von Nazianz sagen⁷³ – und vielleicht auch jenes schöne Wort Rilkes einmal österlich umdeuten: „Wir sind die Bienen des Unsichtbaren“, denn in dieser Nacht „sammeln wir allen Honig des Sichtbaren ein, um ihn heimzutragen in den großen goldenen Bienenstock des Unsichtbaren“⁷⁴. Die Heilssymbolik dieses kleinen Geschöpfes erfüllt sich, wenn wir als lichtertragende Gemeinde im Dunkel stehen, im Glanz der „kostbaren Leuchte“, die uns geweiht wird als „Gabe der Werkmeisterin Biene“, „der unberührten Mutter, ... durch welche die Erde zu eigen haben darf, was vom Himmel ist“⁷⁵.

Dieser Tempel von Süße,
diese Burg von Wohlgeruch,
diese große Kerze, ...
geformt aus Deinen Gnaden
und meiner verborgenen Mühe,

so läßt eine Dichterin unserer Zeit die kleine Biene in der Osternacht beten⁷⁶. In der Tiefe dieser Nacht schlägt die Stunde des Opfers, der Christus einst als seinem ewig gesetzten Kairos entgegenging und die nun in der Mysteriengegenwart des Kultes alle Heilsbilder, auch das der Biene, mit Leben füllt. Da liegt auf dem Altar der Leib des Herrn, schimmert im Segensbecher sein Blut, damit aus Leib und Blut des Geschlachteten aufsteige die *apis mater Ecclesia* mit ihrem kindlichen Bienenschwarm. Und nah dem Altar verzehrt sich der wächserne Leib des Osterlichts, den die Biene aus ihrem reinen Schoß bereitet hat, geweihtes Symbol des Jungfrauensohnes, der aus dem Grab erstand und uns mit seiner Glorie durchleuchtet; der in seine Osterwirklichkeit überführt, was sich für alten Glauben im Bienengeheimnis verhüllte. Denn in dieser Nacht schwingt Er, der sich „nicht ohne den Sinn eines ungeheuren Mysteriums“ in seiner Passion mit dem Worte der Prophetie einen Wurm genannt hat (Ps 21, 7), sich im Leibe der Verklärung aus dem Grabe empor, so wie die Biene aus ihrer Larve schlüpft und sich auf durchsichtigen Flügeln goldglänzenden

Leibes ins Licht erhebt, sie, die „ohne das Beilager der Zeugung“ zuvor als ‚Wurm‘ geboren war. Und wie nun Könige wie Arme von ihrer Mühsal das Heilmittel des Honigs empfangen⁷⁷, so auch wir. „Denn die Mühsale der Leiden Christi, den die jungfräuliche Mutter zu bleibend jungfräulichem Sein als ‚Biene‘ geboren hat, ... bringen wir in den Symbolen seines Leibes und Blutes zum Heil des Lebens aller dar. Und wenn wir so die Süße der Mysterien geschmeckt haben, bezeugen wir mit wohlerfahrenem Munde: ‚Kostet und schaut, wie gut der Herr ist‘ (Ps 33, 9)⁷⁸.“

Wir selber sind die Ekklesia, die nun als die geliebte Biene Christi vom österlichen Opfertisch den Honig Gottes und das Licht der Auferstehung hinausträgt in den Jammer der Welt. Was alte Sehnsucht erwartete, wird gegenwärtig: das Paradies, das gelobte Land! Wo die Osterkerze leuchtet, wo die Biene Christi fliegt – da duftet es ringsum, quillt über vom Honig der Verheißung, davon die ganze Erde kosten soll. Und mitten im Paradies der Lebensbaum, in dessen Höhlung die Bienen des Himmels bauen! Urtümlichste Behausung der Biene war ja der Baum. In der Osternacht baut die Biene Christi ihre Waben im Holz des Kreuzes, wo sie Bergung fand im Tod ihres Gottes. Und noch eins geschieht in dieser Nacht: der Aufbruch des heiligen Schwarmes zur Höhe – im Gefolge des königlichen Weisels.

In früher Zeit galt der *Bienenweg* als ein richtungweisendes Zeichen für die Wanderungen ganzer Völkerschaften. Bienen sollen gründende Siedlergruppen ihrer neuen Heimat zugeführt haben, wie etwa die Jonier nach Kleinasien. Ebenso zog ein Bienenschwarm dem Äneas und seiner trojanischen Kolonie nach Italien voraus. Noch in den Urwäldern Amerikas hießen die Bienen Vorläufer des weißen Mannes, waren also Vorboten der Kultur und des Christentums.

Auch Namen wie Malta und Melita – letzteres war nach Strabo Beinamen der Mysterieninsel Samothrake – deuten vielleicht zurück auf jene alte Funktion der Biene als Wegführerin kolonisierender Stämme⁷⁹. Der Immen eigenes Ausschwärmen beginnt ja auch immer dann, wenn das durch reichen Nachwuchs sich mehrende Volk Kolonien entsenden will. Dann geschieht jener Ausbruch und Aufbruch aus dem Heimischen ins Andere, von dem schon Homer schrieb:

Gleichwie Schwärme von Bienen in dichtem Gewimmel sich nahen,
immer neue Quellen hervor aus der Höhlung des Felsens;
dann in Trauben gedrängt, umfliegen sie Blumen des Lenzes,
hier jetzt schwärmet ein Volk, und andere schwärmen dort drüben...⁸⁰

Wir sahen schon, wie der also ausziehende und neue Heimat suchende Bienenschwarm die Alten an den Heimflug der Seelen in die himmlische Welt gemahnte. Der Weiser an der Spitze des Schwarmes, der den Tod und die Verwesung flieht und sich von ätherischer Speise nährt, galt als Bild des Psychopompos, des Geleiters der Seelen in die tiefen Himmelsräume. Auch dieser Zug im Bienenleben mag in der Paschanacht zum Gleichnis werden. Die Nacht des großen ‚Hinübergangs‘ ist ja für Christi Bienenvolk die Stunde des Aufbruchs in die himmlische Welt. Wie ein Bienenkönig kommt Christus, um die Menschen um sich zu scharen, sagt Origenes⁸¹. Ein herrliches Bild der letzten Heimholung bei der Parusie! Aber jede Meßfeier und jede Osternachtliturgie nimmt sie schon mystisch voraus. Voran der König, der auferstandene und zum Vater auf-fahrende Kyrios, — ihm nach, um ihn geschart das *examen novellum*, die Gefolgschaft der Erlösten! Wie der Aufbruch eines Bienenschwarms immer eine Reise ins Ungewisse ist, so ist auch dieser *transitus* des Herrn und seiner Ekklesia kühnstes Wagnis; denn er führt ‚über die Grenzen des Todes‘ in das ganz Andere der Gotteswelt. Mit ihrem ‚Weiser‘ verlassen die Aufbrechenden alle Sicherung im Irdischen und folgen seiner Hades- und Himmelfahrt: wahre ‚Kolonieführer‘ der Gründung im Droben, in der ewigen Bleibe des Lichts.

So mündet die Frohbotschaft der Biene im Reich jener großen *Einheit*, für die sie in der Welt der Symbole als dienendes Zeichen steht. Als solches wird sie schon von der Weisheit Altindiens gesehen; wirkt sie doch durch ihr magdliches Tun unablässig das wundersame Gleichnis der Einheit aller „zum Honigseim eingegangenen Blumensäfte“⁸². Wenn die Bienen den Honig bereiten, heißt es in den Upanishaden, sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen den Saft zur Einheit zusammen: so *gehen die Kreaturen ein in das Seiende*⁸³.

Diese letzte Einheit des Seienden schaut Dante im 31. Gesang

seines Paradiso: In der Gestalt einer weißen Rose erscheint dem Jenseitspilger die Gemeinschaft der Heiligen, die Christus sich in seinem Blute geweiht hat. Die weiße Rose blüht über einem See aus lauterem Licht, „jenseits von Raum und Zeit, in der reinen Gegenwärtigkeit“⁸⁴. In der Rose aber tauchen die Engel Gottes als weiße, goldgeflügelte Bienen auf und nieder, mit Gesichtern aus lebendiger Flamme. Die Rose über dem Lichtsee — was anders ist sie als das Bild der in Christus zu Gott heimgesammelten und in seiner Gemeinschaft sich vollendenden Schöpfung! In Christus als dem Haupt des Alls zusammengefaßt, erblüht sie unverweklich in der „reinen Gegenwärtigkeit“ des trinitarischen Lebenslichtes, dessen Tropfen und Funken als belebender Tau — „Frieden und Glut“ — von den Engelbienen auf die Rosenblätter gesprengt werden. „Wie von Düften trunken“ tauchen sie tief in den Kelch der Blüte, „wo ihre Arbeit sich in Honig wandelt“, und erheben sich aus ihr wiederum „dorthin, wo ihre Liebe weilt“. Und nicht hemmt ihr Schweben zwischen Rose und göttlichem Licht das Schauen des Sehers noch den Glanz jener Helligkeit; denn Gottes Licht durchdringt das offene All, so daß nichts ihm den Weg sperren kann⁸⁵.

Wunderbares Bild der Einheit von Gott, Engel und Mensch im ‚goldenen Aion‘, der im Blute Christi neugeschaffenen ‚kristallinen Welt‘, die am Ende wieder, schöner als im Beginn, wie ein funkeln-des Juwel von Gottes Herrlichkeit durchstrahlt sein wird! Ihr symbolisches Zeichen ist hienieden die Biene. Spiegelt sich doch in der kunstvollen Geometrie ihrer Waben — nach der weisen Welt-sicht des tibetischen Lamaismus — noch ein schwacher Reflex jener uranfänglichen leuchtenden Welt aus Kristallen, die hier auf Erden zwar einst angebahnt, aber niemals vollendet wurde⁸⁶. Nun aber, in der Paschanacht, erfüllt sich auch dieser Lichttraum, von dem nur die Biene noch weiß. Die neue Welt schimmert auf — ewige Blüte, klarer Kristall.

Hier, im Lichtgrund der ‚reinen Gegenwärtigkeit‘, sammeln sich alle Gleichnisse und verschweben in eins, denn in Gott sind sie verwandt und künden alle das Eine, den Einen. Auch die Biene hat teil am Tanz der den Logos umspielenden Bilder und zeigt uns — kleine, große ‚Dienerin der Mysterien‘ — die Fülle des in Christus geeinten Alls: die *Engel*, die *Kirche*, den *Herrn Jesus Christus*.

Blume des Himmels, kristallene Rose, Ekklesia Christi! Dein Kelch

birgt das Mysterium, „in das zu schauen die Engel gelüftet“ (1 Petr 1, 12), das Mahl, mit dem du die himmlischen Mächte erquickst! Bienen sind sie, trunken von deinem Honig. Bienen über dir, du heilige Blüte — Biene du selber, angelangt mit dem göttlichen Weisel im ewigen Morgen! Du Biene über allen Bienen, auch über den Engelbienen! Du eine aus vielen, du Einheit, Fülle und Krone des Alls! Du wahre Schöpfungsblüte, in deren Schoß ein Gott ruht! Christus, heilige Hochzeit von Himmel und Erde, Du Einer und Ganzer — König des goldenen Aions!

II.

Unter den spannungsreichen Beziehungen unseres Lebens ist wohl eine der ‚spannendsten‘ die Bindung unseres Menschseins an die Erde. Heute vielleicht mehr denn je. Zwar hat es den Anschein, als löse sich die Menschheit unserer Epoche mehr und mehr vom Erdboden; sie verlegt ihre Verkehrswege in die Luftregionen und stößt mit leidenschaftlichem Ungestüm in den Weltraum vor. Uralt ist das heute schier unbändig ausbrechende Verlangen des Erdmenschen, nach den Sternen zu greifen, ja im Grunde so berechtigt, so ‚menschlich‘ wie alt; denn es ist dem Menschen von seinem Schöpfer seit Anbeginn eingeschaffen und als Sendung aufgegeben, daß er die Schöpfung sich dienstbar mache und königlich beherrsche. Selbst der Mißbrauch, den ein materialistischer Atheismus heute mit dieser in sich guten humanen Mitgift treibt, gibt auf seine Weise Zeugnis für das, was er leugnet: daß der Mensch nicht genug hat an der Erde, daß es ihn nach den Sternen verlangt, nach den Himmelstiefen, weil er nicht nur von unten, sondern auch von oben ist; weil, wie die Weisheit urtümlicher Anthropologien lehrt, etwas vom Sternenfeuer in ihm west; weil, wie die Bibel offenbart, Gottes Mund himmlischen Lebensodem in seinen Leib aus Materie hauchte.

Nie wohl war der Zugriff des Menschen ins Siderische so herrscherlich wie in unserer Zeit der tiefgreifenden Umbrüche. Aber gleichzeitig erleben wir, daß der von der Erde Fortstürmende geradezu bestürzend zurückgeworfen wird auf seine schicksalhafte Bindung an die Erde, wie sie in der Genesis begründet ist. Wir können nicht los von der Erde; ob wir wollen oder nicht, wir hängen an ihr, denn wir sind von ihr. Nicht nur unser Leib kann nicht leben ohne ihre Winde und Wasserquellen und die nährenden Früchte ihres Schoßes, auch unser Herz verdorrt, wenn wir nicht Erde unter den Füßen haben¹. Mit allem, was menschlich in uns ist, mit Geist und Seele, Herz, Gemüt und Leib brauchen wir sie, dies lächelnde Blumenbeet, als das Dante vom kristallinen Saum des Sphärenhimmels unsern kleinen Stern erblickte; brauchen die Schönheit und Gabenfülle ihrer Jahreszeiten, ihrer Berge und Täler, Ströme und Meere, brauchen ihre Blumen, Kräuter und Bäume

und ihr Getier. Denn wir sind Menschen, und das heißt: wir sind irdisch, erdverwandt, erdverbunden bis in die Wurzeln unseres Seins. Wer Erde sagt, sagt auch Mensch, und umgekehrt. „Gäbe es einen Menschen ohne die Erde?“ Das ist die immer bedeutungsvoller, immer faszinierender werdende Frage — so brennend und faszinierend für den heutigen Menschen eben darum, weil es sich hier „um uns selber handelt“²; weil die fortschreitenden Einsichten in die nach Jahrmilliarden zählende Geschichte unseres Kosmos innewerden lassen, wie tief wir „mit dieser Erde verbunden und unendlich in sie verwickelt sind“ — so Erich Neumann auf der Eranos-Tagung von 1953 in Ascona. All die vielverzweigte Wissenschaft unserer Akademien, die um immer tiefere Einsichten in Natur und Geschichte, Völker- und Kulturkunde ringt, ist letztlich „Erdgeschichte und ist ‚wir selber‘, als Wurzelgrund, von dem her wir existieren“³.

So bringt die Mühsal ernster Forschung auf eine nicht wenig überraschende Weise an den Tag, wie wahr in einer anderen Schicht des Wirklichen und Wahren ist, was alte Mythen überliefern vom ‚Wachsen‘ der Menschenkinder *aus der Erde*, aus Stein und Pflanze, Baum, Quell und Getier. Auch das sagenhafte Motiv der Metamorphose, der Wandelbarkeit des Menschen in eine andere Gestalt (*morphé*) irdischen Seins — Pflanze, Baum, Stein oder Tier — ist wohl zu verstehen als Ausdruck jener traumhaften Hellsichtigkeit, mit welcher der Mensch einer weniger aufgeklärten Frühe um seine Verwandtschaft weiß mit all dem vormenschlichen Leben, auf dessen Stufen die Mutter Erde zu ihrem Letzt- und Höchstgeborenen hin „sich gezüchtet Jahrmillionen“⁴.

Wirklich, in schier unendlichen Zeitläuften sind wir aus den Baustoffen des im Erdenschoß reifenden Lebens ‚gewachsen‘, bis in der Erdgeschichte die gottgefügte Stunde der ‚Mensch-Werdung‘ kam; gewachsen wie der Embryo unter dem Herzen der Mutter; gewachsen aus der dienenden Hierarchie der Kreaturen, denen Christian Morgenstern seine Geburt ‚verdankt‘: „Aus euch ja komm‘ ich, noch von Erde schwer“⁵, und:

Ich danke euch, Stein, Kraut und Tier,
und beuge mich zu euch hernieder:
Ihr halt mir alle drei zu Mir.⁶

So begegnen sich heute Ahnung und Wissen der Menschheit um ihr Irdischsein, das heißt, um ihre physische Verwandtschaft mit der Erde. Und beide, Mythos und Wissenschaft, scheinen gegenwärtig versöhnter heimzufinden zu dem, was die biblische Genesis in ihrer urtümlichen Symbolsprache so genial über den Seinsgrund jenes innigen Zueinander von Mensch und Erde offenbart: „Und Jahwe-Elohim bildete den Adam, Staub von der Adamah, und hauchte ihm ins Angesicht Hauch des Lebens“ (Gen 2, 7). Adam, der Mensch schlechthin, ist der aus *adamah*, dem Erdstaub, der Ackererde Gebildete, der ‚Erdmann‘; Gottes Hände formten ihn aus der ‚roten Erde‘⁷, das heißt — wie sich noch zeigen wird — aus der ‚jungfräulichen‘ Erde, die noch keinen besägenden Regen empfangen und noch von keines Bauern Hand Gewalt erlitten hatte. Nur die ihrem Innern entquellende Feuchte mischte sich mit der *adamah* zu dem schmiegsamen Lehm, aus dem Jahwes Kunst den Leib des Protoplasten bildete (vgl. Gen 2, 5–7).

Schon im dritten Kapitel des Schöpfungsberichtes steht die Katastrophe, die den Kreis des irdischen Adamslebens — von Erde zu Erde — tödlich schloß: Dem gefallenem ‚Erdmann‘ wird nicht nur die Erde, von der er genommen ist, als eine um seiner Sünde willen verfluchte zu mühseliger Arbeit überantwortet; die strafende Barmherzigkeit des Richters fällt über ihn das Urteil, daß er seinem Leibesleben nach durch den Tod wieder zu Erdenstaub werden wird: „... bis du zur Erde zurückkehrst, von der du genommen bist. Denn Staub bist du, und zum Staube kehrst du wieder“ (Gen 3, 19).

Aber blicken wir zunächst auf den Anfang zurück und auf das innige Band, das die Schöpferhände woben zwischen Erde und Mensch! Schon Philon sprach den Gedanken aus, Gott habe mit liebevoller Sorgfalt die Schöpfungsmaterie für den Menschen ausgewählt. „Von der ganzen Erde das Beste“ habe er genommen, „vom reinen Urstoff das Reinste und Allerfeinste“ abgesondert, das sich am meisten zur Bildung des Erstlings eignete⁸. Die rabbinische Überlieferung des späten Judentums hat die nämliche Vorstellung in tiefsinniger Weise ausgemalt. Aus dem Klarsten, Vorzüglichsten und Feinsten der Erde habe Jahwe den Stammvater geschaffen, heißt es da; von den vier Enden der Erde her habe er den Staub für Adams Leib genommen und — nach anderen Variationen des Themas — von der Stätte des künftigen Heiligtums auf

Sion, vom „Ort seiner Versöhnung“ und des Brandopferaltars. Von jener Stätte also, die als heilige Mitte der Erde galt und den Altar des versöhnenden Opfers zu tragen bestimmt war, und zugleich von den vier Enden der Welt her, die schon geheimnisvoll die Gestalt des Kreuzes über der Erde aufscheinen lassen, soll Gott den Staub der *adamah* erlesen haben, um Adam einen Leib zu bereiten, und zwar, wie es begründend heißt: Wo immer der Mensch zum Sterben komme, solle von da auch der Staub seines Körpers stammen und der ‚Erdmann‘ also überall zur nämlichen Erde zurückkehren, von der er genommen ward. Dann wird nämlich der Lehm seine Stimme erheben und den Leib des Sterblichen einfordern mit Gottes eigenem Spruch: „Erdstaub bist du, und zum Erdstaub kehrst du wieder.“ Und Gott nahm, wie es in einem Targum zur Genesisstelle heißt, jenen aus der Erdmitte und von den vier Weltenden erwählten Staub, rührte ihn zusammen mit allen Wassern der Welt und schuf so aus Wasser und Erde den Adam – rot, bräunlich und weiß⁹.

So ist Adam gleichsam die ‚Hebe vom Teig der Erde‘, ja das krönende Geschöpf, in dem sich die Substanz der ganzen Schöpfung sammelt, leibhafter Bund ihrer in ihm sich konzentrierenden, vom Kreuz gezeichneten Vierheit. In *Adam* faßte Gott die *Welt* zusammen. Ein uraltes Selbst- und Weltverständnis der *Erdenkinder* sieht daher im Menschen den Mikro-kosmos, jene wunderreiche, den Makro-kosmos spiegelnde ‚Welt im kleinen‘, von der man gesagt hat, es genüge, sie – den Menschen – zu verstehen, um das ganze Weltall zu verstehen¹⁰. Es ist wohl plastischer Ausdruck jener in Adam gesammelten Fülle der Welt, wenn rabbinische Überlieferungen dem Urvater Körpermaße von universaler Dimension zuschreiben; man dachte sich ihn als ein Wesen, das sich von einem Ende der Welt bis zum andern ausstreckte und das All erfüllte. Zwar wurde, der Haggadah zufolge, nach dem Fall seine Größe beschränkt, aber immerhin noch auf ein Riesenmaß¹¹.

Mag dem auch ein ungewöhnlich hohes Alter des Stammvaters entsprochen haben, es kam die Stunde, da Adam als Erdensohn erfahren mußte, was später im Buche Job als aller Irdischen Weg und Schicksal gezeichnet wird: „Nackt ging ich hervor aus meiner Mutter Schoß, nackt kehre ich dorthin zurück“ (Job 1, 21). Das Ganze zeigt deutlich, daß diese seine ‚Mutter‘ die *Erde* ist, die „Mutter aller“ (Sir 40, 1), von der die Rabbinen sagen, sie sei im

Anbeginn mit Adam „schwanger“ gewesen wie eine Frau¹². Im Bernwardsevangeliar sehen wir sie bei der Krippe des Herrn, Adam und Eva in ihrem Schoße – schon greifen sie nach der Frucht im Drachensmaul, aus der ihnen der Tod kommen sollte¹³.

„Adam, der Protoplast“, sagt Adamnanus, „... wurde in der Erde begraben, mit Erde bedeckt, und so erwartet er, zu Staub geworden, mit all seinem Samen in der Grabesruhe die Auferstehung¹⁴.“ Wir werden noch sehen, in wie tief sinniger Weise die fromme Überlieferung sein Grab an die gleiche Stelle rückt, von wo Gott den Staub zu seiner Erschaffung genommen haben soll: in jene heilige Mitte der Erde, wo die Arme des sie unsichtbar verteilenden Kreuzes zusammenlaufen und wo in der Fülle der Zeit sich das Kreuz des zweiten Adam erheben sollte als der wahre Sühnopferaltar für des ersten und aller Menschen Schuld.

„Aus Erde genommen, wieder zu Erde geworden“¹⁵ – das ist, mit Worten einer frühen attischen Grabinschrift ausgesagt, nunmehr Ring und Rad des menschlichen Schicksals: irdische Geburt zum Tode, aber nicht ohne Hoffnung auf neue Geburt aus dem mütterlichen Grabesschoß.

Der Bogen dieser unausweichlichen Ananke, der seit Adams Fall jedes menschliche Dasein in seine tödlich geschlossene Kurve zwingt, beginnt also für die ‚Irdischen‘ mit ihrer Herkunft aus ‚Erde‘. So verbürgt es als heilige Offenbarung die Genesis. Und so war es, wohl nie ganz vom Quell der Uroffenbarung gelöst, alter Glaube der Völker, wie eine verwirrende Fülle religionsgeschichtlicher Zeugnisse ihn dartut. Der Mensch wußte sich erdentsprossen, als Kind der „Allmutter Erde“, zu der Aischylos seinen am Kaukasus angekreuzigten Prometheus in der Marter erschütternd beten läßt¹⁶. Wie das erste Stammeln eines Kindes, das die Mutter erkennt, klingt in den ‚Schutzflehenden‘ des nämlichen Aischylos das Gebet des Chores auf mit seinen wie aus Urtiefe quellenden ‚Lallformen‘:

mā Gā, mā Gā – „Mutter Erde, Mutter Erde“¹⁷!

Auch ein Plato findet für sie die nämlichen Namen wie die Dichter und die Beter – „Amme“, „Nährerin“, „Mutter“¹⁸. Denn es ist ein gemeinsames Einverständnis der Weisen wie des einfältigen Volkes, die Erde zu verehren als die „große Gebärerin“¹⁹, die „gemeinsame Mutter aller“²⁰, die „beste der Mütter“²¹, Anfang und Ende aller

Dinge²². So auch haben antike Künstler ihr Bild geformt: Gaia als weibliche Gestalt, ein Füllhorn in ihrer Hand, Blüten oder Ähren im Haar, Früchte und Blumen im Schoß oder im Korb ihr zur Seite, die Jahreszeiten umspielen sie als kindliche Amoren²³. Gaia — das ist die jugendlich schöne, von allen guten Gaben überquellende ‚Pandora‘, die ‚Allesschenkende‘, deren Name erst später in der Sage zu dem einer Unheilgöttin wurde. Gebälerin und Nährerin aus überschäumender Fülle — das ist die Erdmutter, wie sie auch der Homerische Hymnus rühmt:

Erde, du Mutter aller, festgegründete, singen
will ich von dir, uralte Nährerin aller Geschöpfe,
die du alles, was lebt im Meer und auf heiligem Boden,
was in den Lüften, nährst mit quellendem Segen . . .
Heilige Göttin, es steht bei dir, den sterblichen Menschen
Leben zu geben und wieder zu nehmen.²⁴

Ist aber die Erde dies alles, Mutter und Nährerin aller irdischen Kreatur, woher kommt ihr der Segen des immer gebärenden Schoßes? Auch hier fragt und antwortet der frühe Mensch aus der tiefen Erfahrung eines verwandtschaftlichen Gleichklangs von Erden- und Menschengeschick. Auch die Erde ist Mutter kraft eines ehelichen Bundes; die unerschöpfliche Fruchtbarkeit kommt ihr vom Himmel, in der ‚heiligen Hochzeit‘ mit ihm wird ihr Schoß gesegnet. Zwar hat, wie gewisse Mythen uns die hohe Wölbung des fernen Himmels über der Erde zu erklären suchen, irgendeine trennende Macht, ja eine Gewalttat, ein Verbrechen die uranfängliche innigste Umarmung des Urpaares gelöst²⁵; aber noch treibt heiliger ‚Eros‘ die Getrennten zu immer neuer Begattung. Weil an ihr alles Heil und Leben der Kreaturen hängt, nur aus ihr das Lebendige Geburt und Nahrung empfängt, steht die große kosmische Hierogamie auch im Kerngeschehen der kultischen Weihen, und der eleusinsche Mysterie vergewaltigte sie rituell, wenn er, erst zum Himmel, dann zur Erde blickend, jene berühmte archaische Ackerformel *hýe — kýe* sprach: „Laß regnen! — Sei fruchtbar²⁶!“ Nur darum quillt das Leben übermächtig aus dem Schoß der Erde, weil der Himmel sie mit seinem Regen besamt und mit seiner Sonnenglut befruchtet, weil Liebe flutet zwischen Droben und Drunten, zueinander Schenken, offenes Empfangen. Ja, „Mutter und Geliebte,

beides“²⁷ ist unsere Erde, des Himmels Braut. Jeder Frühling erneut ihre Anmut und Jugend, wenn der Kuß des Lichtes ihr Antlitz mit schimmernden Blüten kränzt. Unaufhörlich umkreist der himmlische Helios sie im werbenden ‚Brauttanz‘, den bis heute gewisse Hochzeitstänze ebenso wie alte Brautwerbungsmythen zu spiegeln scheinen²⁸.

Erst in dieser unendlichen Umarmung des Himmels wird die Erde das, als was die Menschenkinder sie lieben: Allmutter des Lebens. Und das in einem so universalen Sinn, daß weitverbreitete Mythologien überhaupt die Schöpfung des ganzen Kosmos auf den *hieròs gámos* von Himmel und Erde zurückführen. Zugleich aber ist dieser himmlisch-irdische Bund das Urbild der menschlichen Vermählung, wobei es naturgemäß der Frau zukommt, in ihrem eigentlich weiblichen Schicksal als Braut, Gattin und Mutter leibhaft, personhaft das zu leben, was die Erde ihr vorlebt als kosmisches Bild des *Urweiblichen*. „Ich bin die Erde“, sagt in einem ägyptischen Liebeslied die Geliebte, und die indischen Upanishads legen dem Gatten einmal das Wort in den Mund: „Ich bin der Himmel, du bist die Erde“²⁹. So feinhörig war der religiöse Mensch einer versunkenen Zeit für die ‚Botschaften‘, deren die durchsichtige und durchtönende Welt voll ist für den Schauenden und Lauschenden. Nur aus der Frömmigkeit solcher Welterfahrung konnte ein Hymnus geboren werden, wie ihn der große Aischylos in einem Danaiden-Fragment hinterlassen hat:

Es sehnt der keusche Himmel sich, zu umfahn die Erd',
Sehnsucht ergreift die Erde, sich zu vermählen ihm;
Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Guß.
Die Erd' empfängt und gebiert den Sterblichen
Der Lämmer Grasung und Demetras milde Frucht;
Des Waldes blühnden Frühling läßt die regnende
Brautnacht erwachen . . .³⁰

Es ist schwer, sich im Zeitalter einer fortschreitenden technisierten Erdausbeutung ein Gespür zu bewahren für die fast beschämende Ehrfurcht und Pietät, mit der unsere primitiven Ahnen ihre Verflechtung in ein „mütterlich-kosmisches“ Leben³¹ erfüllten und in der Erde ihrer ‚Mutter‘ begegneten; so leibhaft, daß viele es geradezu als einen Frevel verabscheuten, „unser aller Mutter

Erde durch Ackerarbeit zu verwunden oder zu schneiden, zu zerreißen oder zu kratzen“; das wäre ja, als wenn man seiner eigenen Mutter ein Messer in den Leib stieße oder ihr das Haar abschnitte³². Seiner Mutter, aus der man sich doch geboren weiß, die ihren Kindern Namen und Leben gibt! *Aus der Erde Geborener* ist der Sinn des Menschennamens in vielen Sprachen, *terrae filius* war bei den Römern sprichwörtliche Benennung des erdentsprossenen Menschen³³. Wir deuteten es schon an, nach allgemein verbreitetem Glauben der alten Welt kommen die Kinder aus dem Schoß der Erde, ‚wachsen‘ und ‚quellen‘ aus Höhlen, Grotten und Schluchten, aus Felsen und Bäumen, Bächen und Teichen, aus den Kinderbrunnen und Bubenquellen, an die das Volk heute noch glaubt. Das neugeborene Kind wird in alter und neuer Zeit vielerorts auf die Erde, der Säugling in eine Erdwiege gelegt; auf dem Erdboden geschieht die Niederkunft der gebärenden Mutter. So lebendig und prägend war einmal – und ist es im Brauchtum nicht selten noch heute – der Glaube an die Mutterschaft der Erde und ihre Lebensmacht. Weil Niederkunft und Gebären der menschlichen Mütter kleine, ‚mikrokosmische‘ Nachbilder dessen sind, was die Erde tut und erleidet, sucht die Frau, wenn ihre Stunde gekommen ist, physischen Kontakt mit der Großen Gebärenden, um von ihrem Schutz umfassen und von ihrem mächtigen Leben gestärkt das Kind ins Leben zu bringen³⁴.

Etwas von dem numinosen Schauer, mit welchem die Frommen alter Zeit zur Allmutter Erde zu beten vermochten, zu einer Demeter oder Isis, die den Namen der späterhin göttlich verehrten Großen Mutter schließlich zu Lehen nahmen und ihr Wesen so edel ‚verkörperten‘, hat wohl noch Goethe gespürt, als er seinen Faust zu den ‚Müttern‘ hinabsteigen ließ, zu jener „Brutstätte alles Lebens“, wo die Wurzeln der Dinge und des Wissens ruhen (als „der Seherinnen erste“ wird am Beginn von Aischylos’ Eumeniden die Erde durch die delphische Priesterin begrüßt), von wo die Wesen ins Leben geboren werden und wohin sie zurückkehren³⁵.

Denn beides ist die Erde, *Schoß und Grab*, die eine gemeinsame Schwelle für Geburt und Tod, „unsere Amme und Gebälerin, die uns Leben gab, die uns aufzieht, unser Mutterland und unser aller gemeinsames Grab“³⁶. Wie das Neugeborene, legt man daher auch den Toten auf die Erde und bestattet ihn in ihr, damit er einst aus ihr zu neuem Leben wiedergeboren werde. „Krieche zur Erde,

deiner Mutter“, rufen die Veden Altindiens dem Toten zu. „Du, der du Erde bist, ich setze dich in die Erde.“ Und der Erdgeborene selbst bekennt: „Die Erde ist Mutter; ich bin ein Sohn der Erde . . . Von dir geboren, kehren die Sterblichen zu dir zurück“³⁷. Es ist die in unzähligen Abwandlungen wiederkehrende eintönige Sprache unserer menschlichen Grunderfahrung, die bisweilen Worte eines schwermütigen Heimwehs findet. Chaucer hat uns das ergreifende Betteln jenes Greises hören lassen, der den Tod herbeisehnt, wie ein ruhelos Heimatloser die letzte Wegstrecke wandert und von früh bis spät mit seinem Stab ans Tor der Erde klopft: „Liebe Mutter, laß mich ein“³⁸!

Schon bei den frommen Heiden lag über dem düsteren Verhängnis des Wieder-Vererden-Müssens ein Schimmer der neuen Geburt, die Gott dem gefallenen Adam bereits im Gericht jenes paradiesischen Abends zgedacht hatte. Wie das erste Dämmern der morgendlichen Alba hellte die Hoffnung, daß unser ‚Übelweg‘ zurück in den Erdenschoß kein endgültiges Verlöschen des Lebens sei, von alters her das Dunkel menschlichen Sterbens auf. Die Irdischen dürfen sich getrösten: Tod ist *Heimkehr zur Mutter*; die Erde ist Mutter, und Wiedereingehen in die Mutter kann nichts anderes sein als *Bereitung zu neuer Geburt* – ja „unterm Herzen tragen will mich ein mütterliches Land“³⁹. So und ähnlich haben die Dichter alter und neuer Zeit ihren Menschenbrüdern Trost in die Seele geredet; hat doch gerade der musische Mensch bis heute sich viel bewahrt von jener primitiven Weisheit, für die sich das ganze Erden- und Menschheitsgeschehen letztlich in einem innersten Kern verdichtet. Dieser aber ist das geheimnisvolle Geschehen der *Geburt*, das alle Wandlung des Werdens und Vergehens in sich sammelt. Auch der Tod ist – schon in jener frühen Weltsicht vor den Toren der Offenbarung – nicht Vernichtung, sondern nur die Phase der Wehen vor gesteigertem Lebensbeginn, die ‚Stunde‘ der kreisenden Gebälerin vor höherer Geburt; er ist das Wiedereingehen des Menschenkindes in den Mutterschoß zu verwandelter Menschwerdung.

Grabt ein! Grabt ein! Ich werde
getrost verwesen.
Meine Mutter, die Erde,
wird mein genesen.⁴⁰

Plastischen Ausdruck hat sich diese Vorstellung geschaffen in dem bei vielen Völkern vor- und frühgeschichtlicher Zeit verbreiteten *Hockerbegräbnis*. Solche Form der Beisetzung stellt sich geradezu wie eine Bereitung zur Wiedergeburt dar. Man beerdigt den Leichnam in der Haltung des Embryo, um darzutun und darauf hinzuwirken, daß schon beim Begräbnis sein neues Leben im Erdschoß beginne. Wie der Mensch bereits vor der ersten Geburt ein gleichsam embryonales Dasein im Innersten der Erdmutter gefristet hat, so übergibt man ihn dieser nach seinem Tode abermals in der Haltung des Kindes, das unter dem mütterlichen Herzen seiner Geburt entgegenreift. Noch Rilke beschwört in seinem Stundenbuch jenes urtümliche Bild der Toten:

Sie waren, wie gewälzt von einer Welle,
zurückgekehrt in ihrer Mutter Schoß.
Sie saßen rundgekrümmt wie Embryos
mit großen Köpfen und mit kleinen Händen
und aßen nicht, als ob sie Nahrung fänden
aus jener Erde, die sie schwarz umschloß.⁴¹

Die Erde ist eben beides für den Menschen, Totenreich und Ort, aus dem die Kinder kommen, Grab und Mutterschoß in einem geheimnisvoll-widersprüchlichen ‚Zugleich‘. Daher haben auch noch manche andere Bräuche, die etwas dem Begraben Verwandtes zeigen, im Grunde den gleichen Sinn einer neuschaffenden Regeneration: Wenn man etwa den Kranken auf die Erde legt oder kranke Kinder durch eine Erdspalte schiebt, durch ein Loch in Felsgestein oder Baum hindurchzieht, so geschieht dies in der Überzeugung, der Kranke werde dadurch ‚neugeboren‘, seine Lebenskraft werde verjüngt durch diesen symbolischen Akt, der nicht nur zeichenhaft eine Geburt nachbildet, sondern auch wirkkräftig die Lebensenergien einer Neugeburt entbindet. Selbst schwere Vergehen und Verbrechen glaubt der frühe Mensch dadurch tilgen zu können, daß man den Sünder in eine Erdgrube oder ein Faß steckt und ihn damit gleichsam lebendig begräbt. Steigt er wieder aus der Erde heraus, so ist er „ein zweites Mal aus dem Schoß seiner Mutter geboren“ und folglich rein wie ein unschuldig Kind. Schon hier fällt auf, daß die teilweise oder volle symbolische Bestattung gleiche religiöse Bedeutung und Wirkung hat wie das Untertauchen im Wasser,

das uns bei der Taufe noch beschäftigen wird. Der Mensch wird durch jenes Begraben — sei es als Kranker dem äußeren, sei es als Sünder dem inneren Menschen nach — *regeneriert*, er wird *aus der Erde neu geboren*⁴².

Voll einer ungeheuren Spannung und Dynamik also ist die artverwandte Zweiheit *homo — humus*, die schon die Alten aufhorchten ließ und die, wie wir sahen, zurückreicht bis auf die uranfängliche Entsprechung *Adam — adamah*. „Der Leib des Menschen ist aus Erde (*humus*) gebildet, von da her empfing der Mensch (*homo*) seinen Namen“⁴³ — die Namensverwandtschaft beider spricht ihre Wesensverwandtschaft aus. Man erinnert sich hier unwillkürlich jenes Ritus am Aschermittwoch, in dem die Kirche unser ganzes Menschsein förmlich eintaucht in diesen seinen erdhaften Wurzelgrund. Und doch fällt schon aus dem bisher Gesichteten Licht, ja dämmerndes Osterlicht auf den Ritus des *Aschenkreuzes*; denn wahrhaft urchristlich schreibt er die Gleichung *homo — humus* als ein Heilsbild auf die Stirn der Erlösten. Wir dürfen diese Geste unserer Liturgie als einen Lebensritus und einen echt vorösterlichen Brauch verstehen. Begleitet vom Wort des Priesters, das Jahwes richterlichen Spruch über Adam aufgreift, scheint der Akt zwar eher auf einen Todesritus zu deuten. Aber wir sahen ja, wie schon im archaischen Denken Rückkehr in die Erde Rückkehr ist in den Mutterschoß zu anderer Geburt. Wie aber triumphiert dieser Glaube erst über dem leeren Grab des Auferstandenen! Denn er — und er allein — hat den tödlichen Kreis der ‚Geburten zum Tode‘ endgültig aufgebrochen in seiner messianischen ‚Stunde‘; sie war der weltwendende Kairos, in dem auf eine bis dahin unerhörte Weise Tod und Geburt sich versöhnten. Die Auferstehung des Erstgeborenen aus den Toten hat alle im Grabesschoß der Erde schummernde Hoffnung überschwenglich erweckt: unsterbliche Wiedergeburt aus den Grabesgrüften, Auferstehung zu unverweslichem Leben ist in Christus schon aufkeimender Besitz dieser Hoffnung. Uns Hoffnung und Erfüllung aufzusiegeln im Zeichen des Kreuzes und im Symbol der geweihten Asche, das heißt der durch Feuer auf ihren ‚Samenzustand‘ rückgeführten Erd-Materie⁴⁴, die überdies durch den weihenden Logos heilige Lebensmacht in sich aufgenommen hat, — das ist der österliche Sinn des Aschenkreuzes. Es stellt uns tief hinein in die Schicksalseinheit *homo — humus*, die sich über das Grab hinaus ins jenseitig Unabsehbare weitet.

Man mag sich in diesem Zusammenhang auch der sinnigen volksetymologischen Deutung des Wortes *Materie* vom Mutternamen her — *materia, materies* von *mater* — erinnern, die zwar philologisch nicht gesichert ist, aber doch der mythisch-religiösen Weltanschauung sehr tief entspricht. Denn die *Materie* hat für die sakrale Sicht der Alten etwas Mütterliches. Sie gebiert ohne Unterlaß, so wie eine Frau aus dem ‚Mutter-Stoff‘ ihres Schoßes die Frucht bildet, weshalb die Frau, die Mutter auch seit je in einer besonderen Beziehung zur Welt der ‚Materie‘ gesehen wurde. Die Armenier sagen es schön: Erdmaterie, das ist ‚der Mutter-Stoff, aus dem der Mensch geboren wird‘⁴⁵.

Wie konsequent der Mensch eines gelebten Symboldenkens seine innige Erdverwandtschaft — *homo — humus* — ausgetragen hat bis in die letzte Stunde hinein, zeigt nicht zuletzt auch die in der alten Welt auffallende und bis tief ins Mittelalter praktizierte Vorliebe, sich im Todeskampf ein wenig Erde auflegen zu lassen oder das Sterben auf der Erde zu erleiden. Auch von christlichen Heiligen wie dem *poverello* von Assisi, der noch ein waches Gespür hatte für uralte symbolische Impulse im Volksglauben, wird solches berichtet. Und gibt das Sterben eines Christen auf der *humus* (von seinem Bezug zur *humilitas* sprechen wir später noch) nicht spontanes Zeugnis dafür, wie hier heidnisches ebenso wie altes biblisches Glauben und Hoffen durchchristet ist und damit sinnerfüllt bis in den Kern? Denn erst im Bereich des Gott-Menschen wird ja die Erwartung Ereignis und Heilsgegenwart, verschlingen sich wirklich Anfang und Ende, Sterben und Geburt in jener geheimnisvollen Notwendigkeit, mit der einst antike Grabinschriften in oft ergreifender Sprache das verzagende Menschenherz zu trösten suchten⁴⁶. Eine apokryphe Apostellegende erzählt auch vom heiligen Johannes, als er den Tod nahen fühlte, habe er sich von seinen Jüngern eine Grube schaufeln lassen und sie geheißt: „Schüttet meine Mutter Erde über mich und hüllt mich ein!“⁴⁷ Sicherlich leuchtet solch ein Zug der Legende tief hinein in das innige Erdverhältnis, das auch in der Seele des christlichen Volkes lebendig blieb, und mit Recht. Und es ist sehr zu begrüßen, daß man sich heute wieder mit großem Ernst um die Hebung der Perlen müht, Perlen kostbaren religiösen und kulturellen Menschheitsgutes, die verborgen auf dem stillen Meergrund der Legendenwelt schimmern.

Daß dem religiösen Sinn der Frühzeit heilige und den ganzen

Menschen fordernde ‚Botschaften‘ aus der Erdtiefe zuquollen, davon zeugen wohl wie kaum ein anderes die alten *Mysterienweihen*. Hier kam ja der Welt des Chthonischen eine ganz zentrale Bedeutung zu. In allen Geheimkulten enthält die Initiation ein rituelles Sterben und Auferstehen. Bei vielen primitiven Stämmen wird der Weihling symbolisch ‚getötet‘, in einer Grube beerdigt und mit Laub zuge-schüttet. Als neuer Mensch erhebt sich dann der Geweihte aus dem Grab, die Erdmutter hat ihn ein zweites Mal geboren und ist ihm dadurch ‚heilige‘ Mutter eines höheren Lebens geworden. Solche Kindschaft auf der Ebene des ganz Anderen, Sakralen ist ein Mysterium; ihrer teilhaft zu werden ist das Verlangen derer, die sich einweihen lassen, zumal im eleusinischen Kult der Erdmutter und Unterweltsgöttin Demeter. Die rituelle, mystische Wiedergeburt aus der Großen Mutter verbürgt volles Heil schon in diesem und erst recht im anderen Leben. Der aus der Allmutter Wiedergeborene ist ein vergotteter Mensch: „Ein Gott bist du geworden aus einem Sterblichen“, ist auf den Goldtäfelchen unteritalischer orphischer Mysteren zu lesen und, als frohlockende Antwort des Geweihten: „Ich bin ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels“⁴⁸, das heißt ein von unten und oben Gezeugter, ein Mensch aus Erde und Himmel, Sproß der ‚heiligen Hochzeit‘ beider.

In einem großartigen Bilde zeigt Plato am Schluß seines ‚Staates‘ das gewaltige Geschehen in der Erdtiefe. Durch einen dröhnenden Erdschlund sieht er die Seelen auf- und niedersteigen: ein Kreislauf von Werden und Entwerden in immer neuen Toden und Geburten aus dem abgründigen Schoß der Urmutter. Gewiß, er ist ein gebärender Schoß, der Lebendiges heil aus sich entläßt, aber zugleich ein Abgrund des Unheils und der Vernichtung; Brunnenstube des Lebens ist er und ebenso düsteres Totenreich. Was sie geboren, schlingt die unheimliche Tiefe erbarmungslos wieder in sich hinein, ein fressender Rachen der Dunkelheit. Grab, Unterwelt, Hölle — all dies zugleich ist der finstere Abgrund, in dessen Schlund jede irdische Kreatur nach kurzer Lebenslust wieder versinkt. — Tief ins dunkelste Erdzentrum bohrt sich auch der Höllenkrater, in den Dante hinabsteigt bei seiner Wanderung durchs Inferno, wie ja überhaupt alle Höllenvorstellung diesen ‚Ort‘ absoluter Todesnacht und diese metaphysische ‚Landschaft‘ der Dämonie in die innerste Tiefe der Erde verlegt. Die Erdmutter ist Herrin auch dieses Nachtreiches, die in unterirdischen Höhlen ihre Opfer heischt und

mit Blut gesättigt werden will. Ja, nach *Blut* dürstet die Erde, denn Blut ist Lebensopfer und Lebenssamen in einem, und nur als Bluttrinkende vermag sie Herrin von Tod und Leben zu sein, Leben verschlingend und gebärend, verzehrend und ernährend. Alte Mythen lassen daher auch den Menschen aus blutgemischter Erde entstehen, ob nun das Blut der von Zeus zerschmetterten Titanen oder das eines vorzeitlichen mythischen Opfers sie rötete⁴⁹.

All diese Züge umgeben die Erdmutter mit dem Schauer einer unheimlichen Zwiespältigkeit; es verkörpert sich in ihr nicht nur unerschöpfliche Lebenskraft, sondern auch eine tödliche Macht und Gefahr. Gerade diese und ihre Überwindung aber stehen im Mittelpunkt jeder *Einweihung* in den bereits erwähnten Geheimkulten, als unerläßliche Voraussetzung für das Wunder von Wiedergeburt und heilverbürgender Gotteskindschaft. Die lateinischen Worte *inire*, *initiatio* als Namen für das Weihegeschehen weisen anschaulich hin auf dessen symbolischen Kern. Scheint doch jenes *inire* ursprünglich ganz konkret ein ‚in die Erde hineingehen‘ zu bezeichnen, in das Erdinnere als den kultischen Raum der Todes- und Lebensweihe, in die Höhle des Mysteriums als den *Uterus der großen Erdmutter*. Die Wirrnis des Labyrinths, der Unterweltsdrache, dämonische Ungeheuer, die Schrecken von Tod und Hölle – all dies sind nur Namen für die Unheilssymbolik, die sich verdichtet im Schoß der unheimlichen Tiefe⁵⁰. An diese dunkle Gefahr muß der Einzuleihende sich ausliefern, ja von ihr verschlungen werden wie von den chthonischen Ungeheuern alter Verschlingungsmythen, weil nur der so Verschlungene wieder ‚ausgewürgt‘ wird als ein Auferstehender, ein Neugeborener aus dem Grabesschoß.

Blicken wir von diesen großen Hintergründen unseres Irdischseins nun abermals zurück auf das *Sterben Adams*, so wie die jüdisch-christliche legendäre Überlieferung es gesehen hat! Denn es spiegelt sich hier ein tiefes Ahnen und Schauen dessen, was durch den zweiten Adam zu voller Wirklichkeit geworden ist. Wie der erste Adam von Gott geschaffen wurde aus Erdenstaub von aller Welt und ihrer Nabelmitte; wie er nach seiner Erschaffung „mitten auf der Erde stand und seine Füße setzte auf den Platz, woselbst das Kreuz unseres Erlösers errichtet werden sollte“⁵¹, so hat man ihn auch begraben in dem gleichen heiligen Zentrum der Welt, auf dem Golgothafelsen als der Höhe und Mitte des Erdkreises,

hier, wo die ‚vier Enden der Erde‘, aus denen Jahwe-Elohim den Staub für Adams Leib genommen hat, zusammenlaufen und ‚miteinander zusammenhängen‘. So sagt es die ‚syrische Schatzhöhle‘: „Als Gott die Erde schuf, da lief seine Kraft vor ihr her, und die Erde lief ihr von vier Seiten nach wie Wind und leises Wehen; und dort (in der Erdenmitte) blieb seine Kraft stehen und kam zur Ruhe, dort vereinigten sich die vier Enden der Welt... Dort auch wird vollbracht werden die Erlösung für Adam und seine Kinder“⁵².

Im ‚äthiopischen Adambuch des Morgenlandes‘ verflochten sich die alten Legenden von Adams Erschaffung und Begräbnis, von seinem Grab oder Schädel auf Golgotha zu einem geschlossenen Kranz. Es wird berichtet, wie Adam vor seinem Tode Seth und dessen Nachkommen bittet, seinen Leichnam nach der Sintflut zu begraben, an jenem Ort, der die Mitte der Erde sei und von wo Gott kommen und Adams ganzes Geschlecht erlösen werde. Sem und Melchisedek erfüllen den Wunsch des Urvaters, bringen seinen Leichnam auf die Höhe von Golgotha, und auf dem Wege dorthin ruft die Stimme des Ahnherrn aus dem Sarg: „Lob sei Gott, der mich geschaffen... und der mich nun wieder in die Erde bringen wird, aus der er mich genommen hat!“ Noch ein zweites Mal erhebt der Tote seine Stimme, bevor man ihn der Erde Golgothas übergibt: „In das Land, wohin wir gehen, wird das Wort Gottes herabsteigen und leiden und oben an dem Ort, wo mein Körper liegt, gekreuzigt werden, so daß er meinen Scheitel mit seinem Blute benetzen wird“⁵³. Die Moses-Apokalypse begreift in diese geheimnisvoll ‚kon-zentrierende‘ Schau ausdrücklich auch das Paradies mit ein: Adam und Abel wurden „auf Gottes Geheiß im Bereich des Paradieses begraben, an dem Ort, wo Gott den Staub gefunden hatte“⁵⁴ für Adams Leib. So fallen in der heilsgeschichtlichen Vision dieser legendären Welt die polaren Grenzpunkte unseres adamitischen Weges zusammen in einer einzigen, alle entscheidenden Phasen des Ur- und Endgeschehens in sich kon-zentrierenden symbolischen Mitte. Als Sem den Leichnam des Menschenvaters bestattete, so erzählt die Schatzhöhle, ging der Engel des Herrn vor ihnen her und führte sie an den heiligen Ort. Und „als sie nun nach Golgotha, dem Mittelpunkt der Erde, kamen“, der Engel den Ort bezeichnet und Sem den Leichnam niedergesetzt hatte, „gingen die vier Teile auseinander, und die Erde öffnete sich

in Gestalt eines Kreuzes“. Da legten sie den Toten hinein, und als bald „bewegten sich die vier Seiten und umschlossen den Leichnam unseres Vaters Adam; dann schloß sich die Tür der äußeren Erde. Und dieser Ort ward ‚Schädelstätte‘ genannt, weil dort das Haupt aller Menschen hingelegt wurde, ‚Golgotha‘, weil er rund war, ‚Hochpflaster‘, weil darauf der Kopf der bösen Schlange, der Satan, zertreten ward, und ‚Gabbatha‘, weil hier alle Völker gesammelt wurden⁵⁵.“ So die Legende. Erinnern wir uns noch einmal, daß Legenden ‚wahr‘ sind, freilich in einem andern Sinn als dem geschichtlichen. Hier in der Überlieferung von Adams Grab in der kreuzförmig sich öffnenden Erde, die im Zeichen der Erlösung heimholt, was von Adam das Ihre war, um es dem Erlöser aus dem Grabesschoß zu himmlischer Verklärung wiederzugebären, zeichnet sich in legendärem Gewand tiefe biblische Adam-Christus-Theologie in der Kontinuität beider Testamente ab. Das wird sich im folgenden noch deutlicher zeigen. Später hat man den Namen der ‚Schädelstätte‘ auf den dort angeblich begrabenen Schädel Adams bezogen. So bedeutet nach Origenes der Name Golgotha, „daß an jenem Ort, der Kalvaria – ‚Schädel-Stätte‘ – heißt, das Haupt des Menschengeschlechtes die Auferstehung erwartet“⁵⁶. Im Osten hat diese Tradition sich bis in unsere Gegenwart erhalten. Der Adamsschädel unter dem Kreuz gehört schlechthin zum Kanon ostkirchlicher Kunst – vitale Ausprägung jener ehrwürdigen Legende in der Ikonographie.

Erdenschwer ist das Erbe, das wir Adamskinder durch die Zeit tragen, erdhafte, erdgebunden, belastet durch den Fluch, den der Urvater über die Erde brachte, durch Sünde und Tod, die sich mit seinem Samen unvermeidlich vererbten. *Erde sind wir Menschen*, die wir vom ‚Erdmann‘ stammen, Erde unserem Fleischesleibe nach, der seit dem paradiesischen Fall ‚schwer‘ geworden ist, der Erdanziehung nach unten im physikalischen wie im symbolisch-metaphysischen Sinne ausgeliefert. Staub und Lehm ist dieser Leib, in dem die Geistseele, das von Gott eingehauchte höhere Leben, wie in schmerzlicher Haft gefangen liegt, wie in einem Kerker oder Grab – *sôma = sêma* sagten bekanntlich die Alten⁵⁷ – und „heimverlangt nach dem Himmel, niedergedrückt vom Gewicht der Leibeserde“⁵⁸. Der Mensch erfährt die Erde heute immer stärker als eine Übermacht, die ihn – auf allen Ebenen des Menschlichen –

zu verschlingen droht. Die „süße Erde“, die „tränenvolle“ (Dante), die lebenspendende Mutter, wie leicht wird sie ihren gebrechlichen Kindern zur Verderberin, die niederzieht in den Sumpf der Lüste und des Untergangs! Nicht aus sich freilich, nicht als Materie schon hat sie dies Schillernde, diese hell-dunkle Labilität des erdhafte-Weiblichen, das sich in den Mythen und Kulte mutterrechtlicher Völker seit je so orgiastisch ausgewirkt hat; vielmehr kommt die Gefahr *aus uns*, aus der durch die Sünde gestörten Harmonie zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen in der personalen Ganzheit des Menschen selbst.

Dieser Bruch in uns selber hat auch die ursprüngliche Mensch-Erde-Beziehung verstört. Was wir heute erleben, sind nur die beängstigend fortschreitenden Ausmaße jenes gestörten Gleichgewichts, das durch die paradiesische Katastrophe heraufbeschworen wurde. Man spricht geradezu von einer ‚Vererdung‘ des heutigen Menschen als seiner unheilswangeren Gefährdung; sie konnte nicht ausbleiben, seit der ‚arme Lehm‘, der wir sind, sich im Aufruhr eines atheistischen Materialismus seiner *religio*, das heißt der ‚Bindung‘ an Gott radikal begeben hat. Nicht als ob die Gefahr eine absolute neue wäre. Jahr um Jahr legt uns die Kirche am Sonntag Sexagesima den Aufschrei unseres erdverhafteten Seins in den Mund; uns, ja dem menschengewordenen Gott selber, der in unser aller Namen unter dem Gewicht der ganzen ihm aufgejochten Erdennot zum Vater ruft: „Es klebt an der Erde unser Leib“ – *adhaesit in terra venter noster*. „Steh auf, Herr, hilf uns und mach uns frei!“ (Ps 43, 25 f).

Sehr alt ist die Not, so bejährt wie die Menschheit und ihre irdische Erfahrung. Aber die Gefahr nimmt neue und erschreckende Dimensionen an. Wird der Untergang des Menschen an der Erde, mit der Erde, aufzuhalten sein? Auch sie ist krank geworden durch das Gift der verbotenen Frucht, sie selber „leidet“ um des Menschen willen⁵⁹. Und in dem Untergang, der ihr selbst vom Menschen her und mit ihm droht, gleicht sie, die uralte ‚Mutter‘ Erde, einer in Geburtswehen kreißenden Frau, die wartet, daß offenbar werde die Herrlichkeit der Gotteskinder (vgl. Röm 8, 18 f), die Geburt des neuen Himmels und der neuen Erde.

Was hilft uns und der Erde aus der gemeinsamen Not? Uns und damit ihr selber, die in jedem von uns einen chthonischen Abgrund hat, eine Tiefe, die durch unser Versagen zum Inferno werden

kann? „Steh auf, Herr, hilf uns und mach uns frei!“ Nur Einer kann retten, er-lösen, befreien aus dem tödlichen Sog der in Satans Machtbereich geratenen *adamah*, nur jener neue und ‚letzte Adam‘, der als verklärter Gott-Mensch ‚aufstand‘ aus dem irdischen Abgrund, in den er als Erlöser sterbend hinabgestiegen war. In Ihm hat Gott „Heil gewirkt in der Mitte der Erde“ (Ps 73, 12) und wirkt es in der immerwährenden Gegenwart seines Werkes fort bis ans Ende; in jener ‚Mitte der Erde‘, auf die schon das Adams-geschehen uns vordeutend hingewiesen hat. Gott wirkt Heil in der Mitte der Erde! Ein ungeheuer komplexes Wort! Versuchen wir, ein wenig zu schöpfen aus seiner Fülle!

Alljährlich im Advent steigt in der heiligen Liturgie der Ruf aus der Tiefe auf, der dieses im Zeichen der Erde sich schenkende Heil beschwört. Was wir hörten über die heilige Hochzeit von Himmel und Erde und das Fruchtbringen dieser Braut und Mutter aus der Gabe des Himmels, wird auf einer ganz anderen Ebene aktuell, wenn die betende Kirche den alten Ruf aus Prophetenmund, daß der Himmel regnen und die Erde sich öffnen möge, in seiner antikem Symboldenken so vertrauten Sprache zum Himmel hinauf und zur Erde hinabsendet: „Tauet, ihr Himmel, von oben, ihr Wolken, rieselt herab den Gerechten! Die Erde tue sich auf und sprosse den Heiland hervor!“⁶⁰ So hat unsere römische Liturgie, wie schon die Vulgata, das im Urtext sachlich Benannte – ‚Gerechtigkeit‘, ‚Heil‘ – konkret-leibhaftig auf die Person des Heilbringers bezogen. Wo immer sich nun Christen in der Liturgie als betende Gemeinde dieses Wort zu eigen machen, rufen sie den ein für allemal Gekommenen als immer noch Kommenden – bis zum Tage der Parusie. Dann nämlich wird sich eschatologisch vollenden, was in der Menschwerdung des Logos verbürgte irdische Geschichte wurde, in der Liturgie aber ständig neue, kommende, weil auf uns zukommende, uns in sich heimholende Gegenwart ist. Der Ruf ist erhört, der Segen taute von oben und sproß von unten, das im Heiland persongewordene Heil kam wirklich über die Erde – im Zeichen der ‚Erde‘. Ein archetypischer Traum der Menschheit wurde ein Wunder von Wahrheit. Die Erde, dieses Grundsymbol des Weiblichen, wurde leibhaftig ‚Weib‘ – in jener erwählten Sprossin ihres Schoßes, die Jungfrau, Braut, Gattin und Mutter sein durfte in einem unerhörten, alle Natur- und Verstandesgrenzen göttlich überspielenden Zugleich; und diese einzigartige

Frau ist ‚Erde‘ im heiligsten Sinn der uralten Erdsymbolik. *Maria*, durch ewige Erwählung und ihr demütiges *Fiat* Braut Gottes und jungfräuliche Gebärerin des Logos, durfte in ihrem reinen Schoß die gebenedeite Frucht von Gott und Welt, Himmel und Erde reifen lassen. Die verborgene Magd des Herrn ward einer abgründigen Heilssehnsucht gewährt als das hohe Zeichen der mütterlichen Gnade, das Wahrbild der Großen Mutter, die letztgültig Erdmutter und Himmelskönigin zugleich ist: einer harrenden Welt zugesprochen von Gottes ewigem ‚Ja‘, das sich erbarmend hinneigte bis in die Wahnträume heidnischen Irrtums, um ihr Unerlöstes im Erlöser überschwenglich zu gewähren.

Maria ist die *Erde*, die Gott in seine Hände nahm, um mit ihr sein von Satan gestörtes Werk des Anfangs noch einmal zu tun. Jungfräuliche Erde, von Gott erlesen und erwählt wie jener Staub der *adamah* aus der ganzen Vierheit der Welt und ihrer Herzmitte; denn aus ihr wollte der Richter Adams dessen Retter bilden, einen anderen *Mann aus Erde*, den Gott-Menschen und Messias *Jesus Christus*. In allem ward er dem ersten gleich, ausgenommen die Sünde: ein wirklicher, echter, irdischer Mensch – *terra caro facta*, wie ein frühchristlicher Vater sagt, „fleischgewordene Erde“: Auch er sammelt in sich die Elemente des ganzen Kosmos, wie der erste Adam, der sie nach einer verbreiteten jüdisch-christlichen Spekulation verhüllt auch im Namen trug, weil dieser sich zusammensetzt aus den Anfangsbuchstaben der griechischen Namen für die vier Himmelsrichtungen oder Weltenden. Darüber hinaus aber sieht der nämlich frühchristliche Lehrer im Adamsnamen auf Grund seiner Zahlensymbolik (diese Domäne des Symbolischen wurde in der alten Welt sehr ernst genommen) bereits „das Leiden des Adamsfleisches“ vorbedeutet; dieses Sündenfleisches, „das Christus in sich... getragen und ans Kreuz geheftet hat“, das aber, verborgen in der Inkarnation, offenbar in der verklärenden Auferstehung, gesalbt wurde vom heiligen Pneuma, so daß wir die gottmenschliche Person des zweiten Adam nennen dürfen *spiritus carni mixtus Jesus Christus* – „Jesus der Gesalbte, vom Pneuma durchtränktes Fleisch“.

Auf diese neue ‚fleischgewordene‘, gottatmende Erde hat der dreieine Schöpfer schon im Anbeginn geblickt, als er, wie Tertullian es einmal so schön sagt, jene *pusillitas*, das ‚kleine Häuflein‘ Erdenlehm in seine Hände nahm und, wie ein Töpfer seinen Ton, mit

unsäglicher Hinneigung und Liebe zum schönen Gebilde formte, „völlig in Beschlag genommen von ihm und ihm hingegeben, mit seiner Hand, seinem Sinnen, seinem Tun, seinem Plan, seiner Weisheit und Vorsehung und vor allem mit seiner zärtlichen Liebe, die die Linien führte. Denn als er den Lehm ausdrückte, da dachte er den Christus, den kommenden Menschen: er dachte nämlich, daß der Logos Lehm und Erde und Fleisch werden sollte. Dies war ja die hochfeierliche Anrede des Vaters an den Sohn: „Laß uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis.“ Und Gott schuf den Menschen und machte das, was er schuf, zum Ebenbild Gottes, nämlich Christi... So zog jener Lehm schon damals das Bild Christi als des im Fleische Kommenden an⁶².“

Es mag uns zunächst genügen, diese ungeheure Aussage auf uns wirken zu lassen: Wir kommen noch auf sie zurück. Nicht als ob ein deutendes Wort ihr vonnöten wäre oder etwas hinzufügen könnte; der Text, an Bildkraft und theologischem Gehalt einzigartig, deutet sich selbst. Und er ist — weit über den Rahmen des Erdthemas hinaus — von grundlegender Bedeutung für das ganze christliche Weltverständnis aus der heilsgeschichtlichen Sicht des Symbols. Denn er besagt nichts Geringeres, als daß Gott dem ganzen Kosmos, den er ja in Adam als seinem ‚Kleinformat‘ zusammengefaßt hat, nach ewigem Plan die Züge Christi einprägte. Schon hier bei Tertullian ist das Geschehen — unausgesprochen — eingefangen in das schöne Bild des modellierenden Töpfers. Deutlicher hat Methodius es ausgebaut, angeregt durch Jeremias, und er rollt die ganze Adam-Christus-Parallele in diesem Zeichen auf. Was das irdene ‚Gefäß‘ anbelangt, so ließ der göttliche Töpfer Christus genau das nämliche werden, was Adam war; aber in das Gefäß dieses neuen erdhaften Leibes, ja in diese körperlich wie seelisch und geistig durch und durch menschliche Natur „ist der ewige Logos hineingefallen“. Im Werk der Inkarnation hat Gott noch einmal wie im Anfang den roten Ton der *adamah* — diesmal die reine ‚Erde‘ Maria — in seine Schöpferhände genommen und hat so aus der Jungfrau und dem Pneuma den Adam-Christus gebildet. Methodius sieht darin erfüllt, was beim Propheten Jeremias geschrieben steht: „Ich ging hinab ins Haus des Töpfers. Siehe, der war daran, ein Stück zu drehen auf seiner Scheibe; und es verdarb das Gefäß, das er machte, noch in seinen Händen. Da drehte er von neuem ein anderes Gefäß, so wie es ihm wohlgefiel in seiner

Kunstfertigkeit‘ (vgl. Jer 18, 1–4). Als nämlich Adam sozusagen noch unter des Schöpfers Händen war, noch klebrig und feucht, als er noch nicht so weit gediehen war, wie ein Tongefäß unvergängliche Härte und Festigkeit zu besitzen, da träufelte und tropfte wie Wasser die Sünde herab und löste ihn auf. So knetete und formte denn Gott den nämlichen noch einmal aus Erde zu einem Geschöpf der Ehre, tat ihn mit Macht und fester Hand zuerst in den Leib der jungfräulichen Mutter und vereinigte und vermischte ihn mit dem Logos. Dann aber führte er ihn ins Leben hinaus in Unvergänglichkeit und Unzerbrechlichkeit⁶³.“

So spielte Gott in der Fleischwerdung des Logos das erste Spiel der Adamsschöpfung noch einmal von vorn — und doch auf eine unvergleichlich erhabener Weise. Die Erde aber, der Staub, der rote Ton seiner Töpferkunst war diesmal das reine Fleisch der Jungfrau Maria. Die Väter haben liebevoll den Zug hervorgehoben, daß Adam schon in seinem Namen das Geheimnis dieser *roten*, das heißt *jungfräulichen Erde* trug, das auf die Geburt des Messias hindeutete. Wenn noch Gregor der Große sagt, „Adam bedeutet ‚rote Erde‘“⁶⁴, und Anastasius der Sinaite, „Adam besagt blutfarbene Erde“ — *terra sanguinolenta*⁶⁵ —, so stehen sie damit in alter Tradition. Schon Hilarius gibt ältere Überlieferung weiter, wenn er äußert, Adam präformiere bereits in seinem Namen die Geburt des Herrn. Denn das hebräische Adam bedeute ebenso wie das griechische *gê pyrrhá* und das lateinische *terra flamma* ‚rote Erde‘, die Schrift aber nenne das Fleisch des menschlichen Körpers gern ‚Erde‘. Dieses menschliche Fleisch nun wurde in Christus unserem Herrn aus der Jungfrau geboren und (durch Kreuz und Tod) in eine neue Wesensgestalt verwandelt, in die Gloriengestalt jenes ‚zweiten Menschen‘ und ‚himmlischen Adam‘ (vgl. 1 Kor 15, 45 ff), den der irdische Adam als den Kommenden vorbildete. Auf Paulus gestützt, schließt Hilarius, „nehmen wir daher auch den Namen Adam nicht ohne Meditation des Kommenden hin“⁶⁶. Was für Hilarius schon aufzudämmern scheint im Namen des Protoplasten, wurzelt, dem äußeren Wortgehalt nach, in jüdisch-hellenistischer Lehre, findet sich bei Josephus wie später noch bei dem Ägypter Zosimos von Panopolis, geht durch die alten *Onomastica* der alexandrinischen Ptolemäer und taucht, schon christlich gedeutet, in apokryphen Apostellegenden wie der *Passio des Andreas* und jener des Bartholomäus auf⁶⁷. Rötliche, rote, feuerrote, blutrote,

fleischgewordene Erde – all dies bedeutet nach diesen und anderen alten Quellen der Name Adam. Schon darin, daß diese Deutungen alle die im Sinn des Genesisberichtes ‚jungfräuliche‘ Erde meinen, die ‚rot‘ ist im Gegensatz zur ‚schwarzen‘, weil kultivierten Ackerscholle, liegt für Hilarius – und andere Väter werden es uns noch deutlicher sagen – die im Adamsnamen enthaltene Vorbildung der Inkarnation aus der Jungfrau.

Aber deutet das Wort des Hilarius nicht auf ein noch dichteres Geheimnis jener ‚Röte‘ der jungfräulichen *adamah*: daß nämlich in ihr die Farbe des Blutes durchschimmert, „die Farbe des menschlichen Fleisches, das der Logos annehmen würde“⁶⁸, um es ans Kreuz zu tragen? Erst in ihm, dem letzten Adam, dem Kommenden, zum Blutzugnis im Erdenfleisch Kommenden, enthüllt sich ja vollends der geheime Sinn jener rätselvollen Übersetzungen des Adamsnamens bei den Alten, unter denen neben den genannten Synonyma für ‚rote Erde‘ auch Deuteworte wie ‚kommende Erde‘ und ‚Erde des Zeugnisses‘ stehen⁶⁹.

Schon diese wenigen Ausblicke zeigen, wie das mit der Inkarnation zur Erde niedersteigende Heilswerk Gottes sein Schöpfungswerk um eine unendliche Dimension überhöht, besser noch zunächst vertieft. Der Logos ist Fleisch geworden, das heißt mit anderen Worten, er ist *Erde geworden!* ‚Wahre Erde‘, ‚wirkliche Erde‘, wie eine andere jener erwähnten Deutungen des Adamsnamens besagt – und das nicht nur in dem antidoketischen Sinn der echten Menschwerdung, sondern auch und wiederum in jenem symbolischen, den die alten alexandrinischen Interpreten meinen: daß nämlich Adam aus der echten, richtigen, weil ‚jungfräulichen‘, noch nicht zersetzten Erde geschaffen war⁷⁰. Auch in diesem Sinn also ist der neue Adam wahre, echte Erde, weil er Sproß der ‚wahren‘ Erde, des unzersetzten Schoßes ist, der Jungfrau, die ihre Frucht brachte „aus ihrem erdhaften Körper, aber zugleich aus himmlischem Samen“⁷¹: aus „unserer Erde, unserer Materie... den vollkommenen Menschen“⁷². Das also ist die Wiederholung des Alten, nämlich der Menschwerdung unseres Stammvaters, und doch zugleich das umstürzend Neue: der Logos nahm Fleisch an aus einer echten „menschlichen *matrix*“, aber ohne irdischen Samen. Denn „auf eine neuartige Weise mußte er, der die neuartige Geburt ‚einweilte‘, geboren werden“, wie Tertullian in seiner Schrift über das Fleisch Christi sagt. Aber diese ganze Neuheit, so legt er eingehend dar,

war von alters her vorgebildet, nämlich in jener ‚Geburt‘ des Erstgeschaffenen aus der reinen *adamah*, die noch nicht von Pflug und Arbeit Gewalt erlitten hatte und noch keinem Sämann unterworfen war. Und wenn Christus den Namen des zweiten Adam trägt, so darum, weil dieser Name – so betont Tertullian – auf den erdhaften Ursprung des Gott-Menschen hinweisen soll⁷³.

In der Inkarnation hat also Gott sein Werk der Schöpfung Adams noch einmal *da capo* gespielt, es ein zweites Mal ‚durchlaufen‘⁷⁴ in einer Wiederaufnahme des schon einmal Getanen von Anfang an, wie es der besonders von Irenäus ausgewertete paulinische Begriff der Anakephaliosis besagt. Und so ist also Christus die wohl-gelungene leibhafte Anakephaliosis oder Rekapitulation des paradiesischen Menschen, die Wiederholung des Themas Adam durch den allmächtigen Künstler und das Wiederaufklingen des Urmotivs in all seinen Phasen. Unter diesem Gesichtspunkt sieht Irenäus die Inkarnation und das ganze Christusgeschehen. Alles echt Menschliche am Herrn – wie Essen, Trinken, Schlafen, Hunger, Ermüdung, Leiden und Tod – ist „Kennzeichen des Fleisches, das von der Erde genommen ist, das er in sich rekapituliert hat, um sein Geschöpf zu retten“⁷⁵. Aber die irdische Geburt vollendete sich für den Erlöser erst in der verklärenden Auferstehungsgeburt, als er durch sein Pascha im Vollsinn zum zweiten und neuen Stammvater der Menschheit wurde. „Deshalb nahm auch der Herr, der als ‚Erstgeborener aus den Toten‘ geboren wurde, in seinen Schoß die alten Väter auf und gebar sie wieder zum Leben Gottes, indem er selbst der Urgrund der Lebenden wurde, wie Adam jener der Sterbenden geworden war“⁷⁶.

Wir werden uns dieser anscheinend paradoxen Aussage – für den Augenschein widersinnig, weil sie das Bild des gebärenden Mutter-schoßes auf den Adam-Christus selbst überträgt – noch einmal erinnern müssen. Zunächst entnehmen wir ihr einfach die vertraute Osterbotschaft, daß der zweite Adam die Unheilsgeschichte des ersten zur Heilsgeschichte gewendet hat. Er hat, wie es so schön auf alten Bildern der Höllenfahrt Christi anzuschauen ist, den im Scheol gefangenen Urvater mit all den ‚alten Vätern‘ gen Himmel getragen. Er hat die von Satan geschändete ‚Erde‘ Mensch wieder zu ‚jungfräulicher‘ Erde gemacht, die gestörte Harmonie zwischen unserm erdhaften und himmlischen Wesensanteil wiederhergestellt. Wie ein Bruch ging es ja seit Adams Fall durch die menschliche

Existenz, so daß gnostische Irrlehren, gegen die wir Tertullian und Irenäus mit einem so rückhaltlosen Ja zur erdhaften Leibhaftigkeit Christi ins Feld rücken sahen, unsere empirische Situation nur auf dem Hintergrund eines dualistischen Konfliktes zwischen Leib und Seele, Stoff und Geist glauben erklären zu können. Die Menschwerdung ist demnach nur die beklagenswerte Folge eines Sturzes der ‚Perle‘, des ‚Phos‘ oder ‚Phoster‘ oder wie immer der himmlische Lichtmensch, die Seele, genannt werden mag, in die als böse verstandene Materie. Wir spürten schon ein wenig von dem heftigen Kampf, den die Kirche gegen solch unbiblische und unchristliche Verneinung von Materie und Leib geführt hat. Nicht in sich ist der Erdenstoff ungut oder böse, wenn auch von Gott selber in der Hierarchie des Seins niedriger eingestuft. So wollte es der Höchste, denn es hat ihm gefallen, herabzusehen auf diese Niedrigkeit seiner magdlichen Erdmaterie und sie zu höchster Begnadung emporzuheben. Eine alte Überlieferung sieht in unserm adamitischen Leib aus dunkelm Erdenstaub das zu lichter Verklärung vorbestimmte Gewand, das Gott dem Menschen angezogen habe anstelle des ‚Lichtleibes‘, den sich Luzifer mit seinem Anhang beim Sturz in die Finsternis für immer verscherte⁷⁷. Adam sollte durch diesen erdhaften Leib bewahrt werden vor der Hoffart des gefallenem Lichtengels, sollte aber dann, wenn er sich selber treu bewahrt hatte, in diesem Fleischesleib hoch über die Lichtherrlichkeit der Engel erhöht werden. Das göttliche Wagnis mit dem ‚Erdmann‘ ist zwar gescheitert; auch Adam fiel, aber nicht so unwiderrufflich wie sein Versucher, — ein Verführter, der erlöst werden konnte. Gott hat sein ewiges Vorhaben, unser erdhaftes Fleisch über die Engel zu erheben, wider Satan durchgesetzt, freilich um den Preis jenes Himmel und Erde erschütternden Kampfes, den sein Eingeborener in Adams Fleisch zu Ende gelitten hat.

Die Leidenstat des Erlösers war Erlösung Adams und seiner Muttererde zugleich. Durch den Fall ihres Menschen-Sohnes war ja auch sie, die gut und rein Geschaffene, in den Machtbereich des Dämons geraten, so daß sie nicht nur für menschliche Sicht und Erfahrung sich bisweilen geradezu verteufelt ausnimmt, sondern auch selber gequält wird von der bösen Macht, die in Mensch und Kosmos und Geschichte wirksam ist: bis zu dem furchtbaren Grade, den Paulus meint mit seinem erschreckenden Wort vom Satan als dem „Gott dieses Aions“ (2 Kor 4, 4). Nach sehr altem

Verständnis des Wortes ‚Aion‘ ist damit der Urböse als Machthaber von angemessener Gottgleichheit über den ganzen Kosmos in seinen Dimensionen von Raum und Zeit erklärt. „Geh hinaus aufs Feld und wirf dich an die Brust unserer schmerzreichen Ernährerin, dann wirst du ihr Stöhnen hören“⁷⁸, so spricht der russische Bauer in seiner weisen Einfalt aus, was er von jenem abgründigen Leid am Herzen der Mutter Erde erlauscht. Aber tief im Schoß der also leidenden Gebärerin hüpfte schon in Freuden das ‚Kind‘ ihrer Hoffnung und überschwenglichen Trostes: der neue Mensch — und in ihm die neue Erde! Denn der Letzte Adam ist gekommen, und mit seinem Advent hat begonnen die noch verborgene Verwandlung der adamitischen Fleischeserde und damit der ganzen in ihm zusammengefaßten kosmischen Materie in die engelgleiche Doxa, ja mehr: in die gotthafte Glorie jener Menschengestalt — *la nostra effigie* —, die große Seher wie Hildegard von Bingen und Dante im dreifaltigen innergöttlichen Lichtkreis schauten!

Wunderbar wird in dieser Heimholung von Mensch und Welt der Sturz aufgefangen und rückgewendet, in den Adam unser ganzes Geschlecht hineingerissen hatte, als er aus Edens Garten mit seinem Weibe „hinausgeworfen wurde in den Kosmos“⁷⁹. Dieses Wort, heute von der existentialistischen Philosophie als ein modernes ausgegeben, ist schon sehr alt, trifft aber auch sehr gut den Sachverhalt: das Sichverloren-Finden des Menschen, der sich von Gott losgerissen hat, im Leeren. Für die Alten war dieses Geworfensein in den Kosmos der fortwährende Sturz aus dem Paradiese, das eine gewisse jüdische Überlieferung sich außerhalb unserer irdischen Region, in einer überirdischen Sphäre vorgestellt zu haben scheint. Was in jener Vorstellung anschaulich wird, Adams heillosen Fall aus der Hoheit gnadenhafter Gottnähe, war aber für den erbarmenden Richter nur „die dunkle Folie zur weiten Gnade“⁸⁰, die unserm Sturz nachzuspringen sich schon anschickte, als der Schöpfer Adam nach dem Bilde Christi schuf. Und dann geschah es in der Fülle der Zeit, zu irdischem ‚Zeitgeschehen‘ wurde das ewig Vorgesehene, von dem uns ein Irrlicht trüber Ahnung selbst noch vom Grunde der Häresie entgegenflackert. Der ewige Christus, der wahre himmlische Lichtmensch, der vor aller Zeit im trinitarischen Lichtkreis vor dem Antlitz des Vaters stand, hielt um Adams willen nicht fest an der gottgleichen Herrlichkeit, zog in der Kenosis seiner irdischen Fleischwerdung den Glanz des Himmels aus und stieg hinab

ins adamitische Sündenfleisch. Der Jungfrauenschöß, der Taufschöß des Jordan, der Grabeschöß und die Höhle der Unterwelt — sie alle waren nur Stationen dieser göttlichen „Selbstunterschreitung“⁸¹ und Phasen der reifenden Geburt, in der Christus uns alle dämonischer ‚Vererdung‘ entreißen und in neue, himmlische ‚Erde‘ hinüberwandeln wollte.

Es geschieht also, wird geschichtliches Ereignis, das in biblischer Offenbarung vorgedeutete, in Mythos und Sage traumhaft dämmernde Wunder: Die Erde wird zum *uterus* des Himmels, zur Großen Mutter himmlischen Lichtsamens. Sie empfängt und gebiert zu irdischem Leben den ewigen Logos, und so wird aus ihr, in der ‚Erde‘ des Jungfrauenschößes, Gott selber ‚wahre Erde‘ und ‚fleischgewordene Erde‘. Die niedrige *adamah* wird Schauplatz der göttlichen Erniedrigung, des anstößigen Widersinnes, ja ‚Skandals‘, an dem nach alter Glaubensmeinung die Hoffart Luzifers schon im Augenblick seiner Erschaffung gescheitert ist: Der Höchste gegenwärtigt sich in der äußersten Tiefe, das wahre Licht erscheint im Dunkel der Erdhöhle, als welche östliche Tradition und Liturgie den Stall von Bethlehem ansieht⁸². Ja, nach Eusebius kam uns das ganze Heil der Erlösung aus *drei mystischen Höhlen*, der Geburtshöhle, der Grabes- oder Auferstehungshöhle und der Himmelfahrts- oder Offenbarungshöhle⁸³. Diese ‚heiligen‘, ‚heilbringenden‘, ‚göttlichen‘ Erdhöhlen stehen geradezu für die drei Phasen des Christusgeschehens. Für eine flüchtige Weile halten sie die drei großen Schritte auf, in denen der Herab- und Hinaufsteigende auf seinem Erlöserweg die unheil gewordene Schöpfung durchmißt.

Wenn über diesen ehrwürdigen Gräften schon früh die Basiliken Konstantins und Helenas erstanden und schließlich mehr und mehr der christlichen Kulthöhlen sich über den Orient hin verbreiteten; wenn gleichzeitig nach dem Abklingen der Verfolgungszeit so viele zu heroischem Glaubenszeugnis Berufene in die Höhlengräber der Einöde abwanderten, wo ihrer manche — wie ein Antonius⁸⁴ — jahrelang den Kampf bis aufs Blut wider die Dämonen kämpften oder sich lebendigen Leibes tief in die Erde eingruben, so ist dies alles letztlich christliche *consecratio mundi*, ‚Erdweihe‘ durch die Glieder Christi, der selber die große Initiation in der unterweltlichen Agonie vollzogen hat, — ein dem Höllenfürsten in dessen eigenstem Machtbereich zum Zweikampf wehrlos Ausgelieferter. So wird also in den christlichen Höhlenheiligtümern, in den Weihe-

höhlen der Katakomben und der alten Krypten wie auch in den Wüstenhöhlen des ägyptischen Mönchtums, kurz: in den Höhlen der christlichen Opferfeier wie in jenen der gelebten Nachfolge Christi die uralte Heilssymbolik der Erde erfüllt, hier in der kultischen, dort in der existentiell dargelebten Todes- und Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, der sie selber ernst genommen und wahrgeliebt hat bis zur letzten Konsequenz — *eis télos*. Was die Mysten der alten Mysterienweihen ‚vorspielten‘ in jenen Kultstätten unter der Erde, hat Christus wahrgemacht in seinem Leidenkampf mit dem Unterweltsdrachen, damit auch die Seinen — aus der Kraft der Mysterien — es wahrmachen, ein jeder in seinem Leben und nach dem Maß seiner Berufung. Ist nicht all dies mitgeschaut, wenn auf den heiligen Ikonen des Ostens so oft die schwarzen Erdspalten zu sehen sind? Es sind die Eingänge in das Dunkel der chthonischen Höhle, Mahner an jene drei mystischen Bleiben des Erlösers, Bilder aber auch der menschlichen Herzenshöhle, in der Christus immerwährend sein Pascha erleiden will — Tod, Höllenkampf und Auferstehungsgeburt —, bis die Zahl der Auserwählten voll geworden ist.

Schon die älteste christliche Osterhomilie, die im 2. Jahrhundert entstandene Predigt des Bischofs Meliton von Sardes ‚Über das Passa‘, rollt in ein paar Sätzen voll urchristlicher Erlösungsfreude das adamitische Drama auf, das ‚Dieser‘ — der Osterchristus — noch einmal von vorn und zu Ende gespielt hat und das man geradezu nennen könnte das *Heil im Zeichen der Erde*.

Der aus der Erde Genommene (Adam)
löste sich wieder in Erde auf ...
Aus diesem Grunde also
wurde das Mysterium des Passa
am Leibe des Herrn vollbracht ...

DIESER ist es,
der in der Jungfrau Fleisch wurde,
der am Holze aufgehängt wurde,
der in der Erde begraben wurde
und von den Toten auferstand,
der in die Himmelshöhen aufgenommen
wurde ...

DIESER ist es,

.....

der in der Erde sich nicht auflöste,
der von den Toten auferstand
und den Menschen aus der Tiefe des Grabes
auferstehen ließ.⁸⁵

DIESER ist es — der menschengewordene, sterbende, auferstehende Gott, der „Heil gewirkt hat in der Mitte der Erde“! Weil DIESER EINE in den Grabesschoß der Erde stieg, ohne wieder Staub zu werden, weil das Grab ihn wieder von sich geben mußte als den Verklärten, der unser erlöstes Sündenfleisch als den Leib seiner Glorie gen Himmel trug, hat er die alte Mutter Erde insgeheim schon neugeschaffen und geweiht zur Gebäerin eines neuen Geschlechtes. Wo der erste Adam nach jener ehrwürdigen Überlieferung erschaffen und begraben wurde, wo Gott den Staub auflesen hatte von der Stätte des kommenden Tempels und Altars, vom ‚Ort seiner Versöhnung‘, da wirkte der Letzte Adam Heil und Versöhnung auf dem Altar seines gekreuzigten Leibes, diesem ‚Altar aus Erde‘ (Ex 20, 24), nach dem Jahwe Verlangen trug. Denn der Herr wurde „getötet mitten in Jerusalem“ (Meliton), im Nabel der Welt, und sein Blut tropfte vom Holz in Adams Grab. Das Heil aber, das er dort in der hohen Mitte der Erde ein für allemal vollbracht hat, wirkt er immerwährend fort in der kultischen Gegenwart, die es annimmt inmitten der Ekklesia, und im Glaubenszeugnis seiner lebendigen Glieder. So vollendet der Gott-Mensch in den Mysterien wie im Leben seiner Kirche das Große Mysterium, das Satan ewig zum Aufruhr provoziert, die guten Mächte Himmels und der Erde aber zur Anbetung zwingt: die heilige Hochzeit von Himmel und Erde in Gottes Vermählung mit der Materie. seine Entleerung in ihren bedürftigen Schoß, seine Erniedrigung nicht nur bis zur Fleischwerdung, das heißt also bis zur Erdwerdung, Stoffwerdung, nein bis zum Abstieg in die dämonische Besessenheit der Welt, in die Hölle. Schauervolles und beseligendes Sich-Einlassen Gottes mit der Erde! DIESER hat Heil gewirkt in ihrem Schoß, da er sich ihrem Schicksal anvermählte bis zum *Consummatum est*, hat sie ihrem Vergewaltiger entrissen in seinem *descensus ad inferos*, tief unten in jenem glühenden oder auch eiskalten starrenden Zentrum des Inferno, in der unheiligen ‚Mitte‘ der Tiefe.

Schon einmal hatte der ‚zweite Adam‘ dieses sein Ja zur Erde gesprochen: in der stummen, die Kreuzestaupe vorbildenden Tat am *Jordan*. Auch dieses sein Untertauchen im Wasser erweist das Erlösergeschick als ‚Rekapitulation‘, das heißt Wiederaufnahme des Adamsgeschehens von Anfang an, Wiedergutmachen des vom Urvater Gefehlten von Grund auf. Als Adam sein wollte wie Gott, hatte er in maßloser Überhebung sich der *humilitas* begeben, jener angemessenen Haltung der *humanitas*, wie sie ihm zukam als dem Gebilde aus *adamah*, dem *homo* als dem aus *humus* Geschaffenen. Wir haben diesen Wurzelgrund der ‚Demut‘ schier aus dem Auge verloren, gerade die lateinische Sprache drückt den Zusammenhang so klar aus: *homo* — *humus* — *humanitas* — *humilitas*. Die ‚Demut‘ ist also im Grunde Anerkennung und Bezeugung unserer Niedrigkeit, weil Erdhaftigkeit. Adam war aus Erde gebildet, die Erde aber ist das niedrigste Element, sie steht bei den Alten in der Stufung der Weltstoffe noch unter dem Wasser. So war sie nach alter sumerisch-babylonischer Schöpfungslehre, die sich in der Genesis spiegelt, im Anfang unter dem Wasser verborgen und stieg bei der Schöpfung aus der Urflut empor⁸⁶. Adam hatte sich also über seine erdhafte Niedrigkeit bis zum Begehren nach Gottgleichheit überhoben. Gerade das mußte der Adam-Christus gutmachen, und er tat es — in folgerichtiger Ausfaltung seiner Menschwerdung — zunächst durch jenen öffentlichen Akt seiner Jordantaupe, in dem er seinen Leib und damit unser ganzes adamitisches Sündenfleisch im Wasser unternachte, das heißt, sich als ‚Erde‘ unter das Wasser erniedrigte. Damit legte er feierlich das Zeugnis seiner — unserer — leiblichen Herkunft aus dem niedrigsten Element ab, und dies war die erste weltöffentlich sühnende Wiedergutmachung von Adams Frevel. Wir verstehen nun besser jenes geheimnisvolle Wort Jesu an den widerstrebenden Täufer, es doch geschehen zu lassen, weil es ihnen zieme, auf diese Weise „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3, 15). Der Täufer sollte durch seinen Dienst mitwirken, daß sich der Messias als neuer Adam und für das ganze Menschengeschlecht zu jener Niedrigkeit unseres irdischen Ursprungs bekennten konnte, die dem armen Lehmgebilde Mensch geziemt⁸⁷.

So hat Christus offenbar gemacht, daß die Demut in Gott beginnt⁸⁸. Nur der Gott-Mensch konnte dem gefallen Menschen die Kraft zu dieser ihm gemäßen ‚humanen‘ Wesenshaltung wiedergeben, die eine Haltung des Starken, nicht des Schwachen ist. Der

Herr tat dies schon in den Fluten des Jordan; in mystischer Vorbildung seines kommenden Todes und Begräbnisses hat er sich hier vor'aller Welt bezeugt als den, der sich „erniedrigte“ — *humiliavit*, das heißt: sich als Erde und zur Erde bekannte — „bis zum Tode“ (Phil 2, 8). Damit hat er den Hochmut des Stammvaters widerrufen und zugleich das gerechte Gottesurteil anerkannt: „Staub bist du und zum Staube kehrst du zurück!“

Wie aber dann der Herr, als er aus dem Jordan steigt, „mit sich aus ihm die Welt emporhebt“⁸⁹; wie da in der Person des Gottmenschen der niedrige Lehm — unsere *pusillitas*; wie Tertullian sagte — aufsteigt zur Einheit und Gleichheit mit Gott, so setzt sich diese Umkehrung der *humilitas* fort in der sakramentalen Christentaufe und im Leben der Getauften aus dieser Weihung, in deren Kraft sie die ganze Schöpfung mit sich heimholen sollen in die Vollendung. Immerfort wird so aus Erde und Wasser der alte Adam neugeschaffen; immerwährend hebt Christus im Mysterium der Wiedergeburt „seine schönen Hände, die dich aus Erde gebildet haben“ — dich und mich! Wir alle sind die in diesem Wort *Melitos*⁹⁰ hintergründig Angeredeten, und in unserer Neuschöpfung verwandelt Gott, langsam, durch die Weltzeit hin, das Antlitz der Erde (vgl. Ps 103, 30). So verstanden, bestünde also Rilkes Wort zu Recht: *Wir* sind es, die die Erde verwandeln⁹¹.

Durchsichtiger wird von diesen Zusammenhängen her jenes eigen geprägte Gebet im Ritus der Friedhofsweihe, das wir wohl als eine Perle im *Pontificale Romanum* bewerten dürfen: „Herr Jesus Christus, du hast den menschlichen Leib aus Erde gebildet, um die Reihen der gefallenen Engel auszufüllen, und du selber hast ihn angenommen, um Erlösung zu wirken. In Erdenstaub lösest du ihn nach dem Lose alles Fleisches wieder auf, und aus der Erde wirst du ihn auferwecken zur Unsterblichkeit. Geruhe, wir bitten dich, diese Erde durch die Segnung deines begrabenen Leibes zur Begräbnisstätte zu weihen, und gewähre allen, die in der Taufe mit dir begraben wurden und ihrem Fleische nach hier begraben werden, in der Hoffnung auf deine Auferstehung und im Erbarmen deiner Erlösung zu ruhen.“

Auch dieses Gebet bezeugt in seiner hintergründigen Sprache, daß der gefallene Mensch durch *Taufe* und *Begräbnis*, die tief miteinander verwandt sind, jener verratenen *humilitas* wiedergegeben werden soll, die seiner geschöpflichen Beschaffenheit ent-

spricht und deren er bedarf, damit Gottes Erbarmen ihn erhöhen kann über die Glorie des gestürzten einstigen Lichtengels. Was die Verschwisterung von Erd- und Wassersymbolik anbelangt, so scheint dieses Gebet geradezu die Sprache der alten klassischen Taufkatechesen weiterzuführen. Wir hören einen Kyrill von Jerusalem die Neophyten unterweisen: „Dann wurdet ihr zum heiligen Taufquell geführt wie Christus vom Kreuze zu dem für ihn bestimmten Grab.“ Und noch einmal sagt er es in der gleichen Katechese: In ihrem dreimaligen Untertauchen stellen die Täuflinge „das dreitägige Begräbnis Christi“ dar, durch welches „unser Erlöser drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde zubrachte . . . Im gleichen Augenblick seid ihr gestorben und wurdet ihr geboren, und jene heilbringende Flut ward euch Grab und Mutter in einem“⁹². Ähnlich wie dieser Mystagoge von Jerusalem spricht der heilige Ambrosius im abendländischen Mailand: In der Taufe hat Gott eine wunderbare ‚Erfindung‘ gemacht, nämlich: wie der Mensch bei Leibesleben sterben und auferstehen könne. „Was ist das Wasser? Ist es nicht von der Erde? Es wird also dem himmlischen Urteil (daß der Mensch wieder zur Erde kehren müsse) Genüge getan ohne das Entsetzen des (leiblichen) Todes. Indem du untertauchst, vollstreckt sich an dir der Richtspruch: ‚Erde bist du und zur Erde kehrst du zurück.‘ Ist das Urteil vollstreckt, wird Raum für die Huld- und Heilstat des Himmels. Das Wasser also ist von der Erde, . . . somit kommt der Taufquell einem Begräbnis gleich“⁹³. Auch Theodor von Mopsuestia spricht die nämliche Symbolsprache, die von den Hörern der frühen Christenheit noch so selbstverständlich aufgenommen wurde: ein wohlbekanntes Gefäß alter vertrauter Ideen, in dessen durchsichtige Wände sich nun der funkelnde Neuwine des Evangeliums ergossen hatte. „Du hast jetzt die Taufe empfangen, die zweite Geburt; du hast durch deine Wassertaufe den Ritus des Begräbnisses vollzogen, und durch dein Empfortauchen aus dem Wasser hast du das Zeichen der Auferstehung empfangen; du bist geboren und ein neuer Mensch geworden“⁹⁴. Wie die Erde selbst aus ihrem uranfänglichen Begrabensein im Urmeer von ihrem Schöpfer ins Licht gehoben wurde, wie er sie bei der Sintflut abermals in den Wassern des Chaos begrub und als gereinigte Neuschöpfung aus ihnen wieder auftauchen ließ, so wird also auch das Wassergrab der Taufe dem Menschen zum symbolischen Erd-begräbnis und zum Schoß neuer Geburt. Das ist nach dem ein-

heiligen Zeugnis dieser Mystagogie die Erfüllung alter Erdsymbolik im heiligen Raum des christlichen Kultes.

Hier nun, in der *Mater Ecclesia* als der wahren mystischen Erdmutter, beginnt sich auch der Sinn jenes befremdlichen Wortes bei Irenäus zu lichten. Dort wurde ja dem zweiten Adam das Bild des neugebärenden Schoßes zuerkannt und somit Christus selbst als die ‚Mutter‘ der Auferstehung erklärt. Der Knoten dieser wunderbaren Widersinnigkeit löst sich in der Zwei-Einheit Christi und der Ekklesia. Wie Eva aus Adam, so ist die Kirche aus Christus gleichsam ‚entbunden‘; sie ist die Ausfaltung des Weiblich-Mütterlichen in Gott durch den Sohn seiner Agape und gerade darin, als dessen Leib und Weib, auch sein Pleroma (Eph 1, 23), Offenbarung und Gefäß seiner Fülle. Wie anfänglich in Eva, so zeigt nun in der Ekklesia die ‚Erde Adam‘ ihr bräutlich-mütterliches Antlitz und Wesen. Und so geschieht in der Taufe immer neu die Wahrheit jenes paradoxen Irenäus-Wortes; denn da erscheint die Kirche als die aus dem Gekreuzigten hervorgegangene Leibhaftigkeit des Ewig-Weiblichen und als die Große Gebärerin der erlösten ‚fleischgewordenen Erde‘ Mensch, das aber heißt: als die allerheiligste Erdhöhle der fortgesetzten Inkarnation, bis der ‚ganze Christus‘ zum Maß seiner Fülle angewachsen ist.

„Wir alle sind die Erde Gottes“⁹⁵, sagt also Gregor von Nyssa mit Recht von uns, die wir selbst die Ekklesia und ihre Christuskinder sind, das unerschöpfliche Fruchten ihres Schoßes. Sie ist, und das heißt: wir sind das fortlebende Wunder, das in Christus als dem Neuen Adam an der Erde geschah: daß nämlich – dies sagt nun wieder Tertullian – Gott Gemeinschaft einging mit der Erde, mit der Erde unseres Fleisches⁹⁶. So fällt aus der Sicht des Erdsymbols neues Licht in jene urchristliche Überzeugung, daß Gott um der Ekklesia willen den ganzen Kosmos geschaffen habe. Er hat die Schöpfung gebaut, weil es ihn von Ewigkeit in unbegreiflicher Entäußerung verlangte nach jener *communio* mit ihrem niedrigsten Element, der Erde – der Erde Mensch – der erdgeborenen Gestalt seines Eingeborenen im Fleische. Schon haben wir ja den Zweiten ‚Erdmann‘ Christus und die ihm einverlebte Ekklesia als den heiligen Ort dieser *communio* erkannt. In diesem Zwei-Einen Christus ist die Beziehung Gottes zur Welt, zur Erde erst zu sich selbst gekommen, wenn wir hier einen Gedanken Franz von Baaders

ekklesiologisch weiterführen dürfen. Darum aber war erst Adam die Weltvollendung, in der Gott Ruhe fand, – schon der erste Adam, weil dieser „vor der Welt Grunde in Christo Jesu Versehene“⁹⁷ die Menschwerdung des Eingeborenen in sich vorbildete. War aber Gott in solchem Verlangen auf die Erde und ihr Lehmgebilde ausgerichtet, dann mußte Adams Fall ihm tief zu Herzen gehen, so tief, daß er den Sohn seiner Liebe einsetzte, um den zerrissenen Bund in dessen Blut aufs neue und inniger zu binden. Denn wiewohl der Mensch hatte Mensch und sogar ‚Gott‘ sein wollen ohne Gott, wollte doch Gott nicht Er selber sein ohne den Menschen.

Aus dem göttlichen Verlangen nach liebender Gemeinschaft mit der Erde in Christus und der Kirche ist also das ganze Gotteswerk der Schöpfung und Erlösung hervorgegangen. Wir selber sind dieser leibhafte Bund zwischen dem Gott des Himmels und seiner geringen *adamah*, und darüber, so meditiert Tertullian weiter, frohlockt „die Erde – das Fleisch der Heiligen“, frohlockt der Leib Christi, die Ekklesia. Ihr ist es ja auch verheißen, die Güter der Erde zu verkosten (vgl. Is 1, 19), jener „heiligen Erde“, die da ist „das Fleisch des Herrn. Dieses aber ist nun auch in allen, die Christus angezogen haben, heilige Erde, wahrhaft heilig durch die Einwohnung des heiligen Geistes, wahrhaft milch- und honigströmend...“ Die heilige Erde des Leibes Christi ist unser gelobtes Land, das Paradies unserer Heimholung⁹⁸.

Die Heimholung in diesen göttlichen Bereich vollendet sich zwar erst bei der Parusie, aber wir erfahren sie insgeheim schon jetzt in aller Erdennot der Zeit. Das Paradies wächst in der Ekklesia, *in medio terreni uteri Virginis*⁹⁹, wobei wir dieses Wort des Sinai-mönches Anastasius von Maria auf die Ekklesia ausweiten dürfen. „Inmitten des irdischen Jungfrauenschoßes“ der Kirche, in ihren Mysterien, auf ihren Altären, in dieser allgegenwärtig-beweglichen heiligen Mitte der Erde wächst das Reich des heilwirkenden Gottmenschen, das Paradies der Gottgemeinschaft, der Leib der Auserwählten, in dem Christus selber sich aufbaut und wächst, indem er die Erlösten sich einverleibt. Da werden die Glieder Christi, eingetaucht in das Leiden und Sterben ihres Hauptes, „leidende Erde“¹⁰⁰ in einem ungleich tieferen Sinn, als ihn der Schreiber des Barnabasbriefes gemeint zu haben scheint; werden bluttrinkende und also ‚rote‘, ‚blutrote‘ Erde, in der jene alten Deutungen des

Adamsnamens eine Dimension mehr an Sinn gewinnen; *terra sanguinolenta, terra flammae*, wenn das Kreuz die Herzen furcht, das Blut der göttlichen Passion sie tränkt und sie stärkt, auch selber ihr Herzblut in den Kelch der Christusleiden zu vertropfen¹⁰¹. Nur so, aus der sakramentalen und lebenswahren *communio* mit dem Herrn und seinem Schicksal, wächst die Erde Mensch in die Fülle dessen, was Tertullians Wort sagen will.

„Was anders meint der Name ‚Erde‘ als *die heilige Ekklesia*?“ lehrt also mit Recht Gregor der Große¹⁰². Sie ist uns in allumfassender Strahlung der ‚weiten Gnade‘ zur mystischen Erdmutter geworden; alles Echte und Gültige, das die Menschengeschlechter von weither im Bilde der Großen Mutter suchten, wurde in der Kirche wahre Gestalt. Christus hat der Welt diese tief eingefleischte Sehnsucht erfüllt und sie auf jenes erhabene Ziel hingelenkt, das Klemens von Alexandrien beim Namen nennt: „Wir suchen die Mutter, die Ekklesia¹⁰³.“ Ja sie, „die Herrin, die Mutter Kirche“¹⁰⁴, wurde den Irdischen gewährt als die von jeher gerufene ‚Mutter aller‘. Zeno von Verona nennt sie bei diesem urtümlichen Namen, der sehr lange auf ihr Kommen gewartet hat: „Diese ist Neuschöpfung, diese ist Auferstehung, diese ist ewiges Leben, diese ist die Mutter aller, die uns eint, uns aus allen Völkern und Nationen sammelt und zu *einem* Leibe macht¹⁰⁵.“ Die Mutter! Dieses Erste und Letzte im Menschenleben, frühestes Lallen des Kindes und wie oft noch letzter Schrei des Sterbenden! Muttername, Urlaut und Urgestammel der Völkersprachen! Gott hat uns die Mutter gegeben, die da „erkannt wird im Sohn und im Vater“, wie Tertullian in seiner Schrift über das Herrengebet sagt (c. 2). Der Herr gab uns im ‚Vaterunser‘ auch dieses insgeheim mitschwingende ‚Mutterunser‘¹⁰⁶. Denn „wer den Vater nennt, ruft offenbar zugleich den Namen des Sohnes und der Mutter Kirche und damit den des heiligen Geistes, und so werden in dem einen Vaternamen die drei (göttlichen) Personen genannt“¹⁰⁷.

Die Kirche — sie ist die einzigartige Mutter, in der sich das Paradoxon verkörpert, daß sie Himmel ist und Erde zugleich, Materie und Pneuma in innigstem Bunde, weil nach einem Wort des jüngeren Arnobius „heiliger Geist in der Erde, das heißt in unseren Leibern, wohnt“¹⁰⁸. Zu Recht besteht also Tertullians urchristliche Überzeugung von jenem im Vaterunser mitschwingenden Unterton des Mutterunser, zu Recht auch das sinnverwandte Wort in seinem

Taufbuch: „Wo diese Drei sind — Vater, Sohn und Geist —, da ist auch die Ekklesia, denn sie ist der Leib dieser Dreiheit¹⁰⁹.“

Was anders soll uns schließlich die Verheißung einer *neuen Erde* im kommenden Aion bedeuten, wenn nicht die Bürgschaft, daß Gott, der uns im Anfang aus Erde geschaffen hat, uns auch als echte Adamiten vollenden wird, weil er uns im Diesseits und im Jenseits als *Menschen* haben will; weil er an jener *communio* mit der Erde, von der Tertullian uns sprach, in alle Ewigkeit festhalten wird. In jener ‚unserer Gestalt‘ — *la nostra effigie* —, in der Gottes einziggeliebter Sohn vor aller Zeit im dreifaltigen Lichtkreis das Schauen des Vaters entzückte, steht auch die verklärte ‚Mutter Erde‘, niedrige erhöhte Magd des Welt-Mysteriums von Gottes Inkarnation und Passion, ewig vor dem Großen Angesicht und nächst dem Herzen der dreifaltigen Agape. Und weil der Höchste sich dieser seiner ‚fleischgewordenen Erde‘ hochzeitlich anvermählte, weil der Erlöser einging in ihre Mysterien, weil er sie zum Leib seiner Gegenwart und zum immerwährenden Hier und Jetzt seines messianischen Werkes machte, darum ruht das Heil der Welt wahrhaftig beim Weibe, bei der Großen Erdmutter, die in Wehen liegt, bis sie alle Völker in ihrem Schoße gesammelt hat. Ihr also gilt Cyprians mit Recht berühmtes Wort: „Keiner kann Gott zum Vater haben, der die Ekklesia nicht zur Mutter hat¹¹⁰.“

So dämmert im biblischen Zukunftsbild eines „Erdreichs der Lebendigen“ (Ps 26, 13; 51, 7; 141, 6; Is 38, 11) und einer „neuen Erde“ (Is 66, 22; Offb 21, 1; 2 Petr 3, 13) schon jene ‚Fülle‘ des Heils, die den ganzen Bereich der Erlösung einbegreift: Christus — Ekklesia — Sakrament — Eschatologie. Jenes gelobte Land der alten Verheißung und Hoffnung, die milch- und honigströmende Erde des Endparadieses ist in Christus und seiner Kirche schon verborgen gegenwärtig. Der in Ihr zu seiner Fülle entfaltete Neue Adam ist der leibhafte neue Himmel und die Verkörperung der neuen Erde — unser gelobtes Land¹¹¹. So sagt es schon der Barnabasbrief, so auch Hippolyt in dem herrlichen Wort seiner Apostolischen Überlieferung: „Diese (verheißene) Erde ist das Fleisch Christi“, das uns am Tisch der Mutter Kirche nährt mit seinen Milch-Honigbächen himmlischen Lebens¹¹². Noch einige Jahrhunderte später bestärkt der Diakon Johannes ein gleiches, wenn auch aus endzeitlicher Sicht, die aber Folge jener sakramentalen ist: „Das gelobte Land ist das Land der Auferstehung, ... und das ist nichts anderes

als die Erde unseres Leibes, die in der Auferstehung der Toten die Lichtherrlichkeit unvergänglichen Lebens und des Friedens anziehen wird¹¹³. „Den Lichtleib also des verklärten armen Erdenstaubes, die Glorie über jene des gestürzten Luzifer! In uns selber wird ‚das Antlitz der Erde verwandelt‘ sein, der Leib der Materie ‚Diaphanie‘ göttlicher Herrlichkeit. So wächst im irdischen Dunkel überschwenglicher Erfüllung entgegen jene in mandäischer Überlieferung ‚so zentrale Vision einer strahlenden ‚Lichterde‘ und ‚Glanzerde‘, die letztlich nichts anderes ist als Gottes Raum und Reich¹¹⁴. Göttliche Region des Erlösers und seiner Lichtbraut! Die von den Alten geahnte und nunmehr gegenwärtige Einheit von *Adam* und *Phos* — ‚*Erdmann* und *Lichtmensch*‘¹¹⁵!

Es rundet sich der Kreis jener spannenden ‚Erdgeschichte‘, die unsere eigenste ‚Übel- und Heilsgeschichte, ja die ‚wir selber‘ ist! Ein Kreis, der — um unendlichen Preis gelöst aus dem Bann des Schicksalszwanges — in seliger Freiheit der Gotteskinder um die Mitte allen Lebens schwingt: um jene Allmitte, auf die sich schon das erste Adamsgeschehen konzentrierte. Das Tetragrammaton ‚Adam‘, die vier ‚Wurzelzeichen‘ seines Wesens und Namens brachten ja früheren Generationen geradezu erregende Kunde davon, wie bei der Schöpfung des Protoplasten das ganze Universum, die in Adam gesammelte Weltvierheit auf jene Mitte hin in Bewegung war¹¹⁶. In hellenistisch-jüdischen Kreisen Alexandriens wurzelt jene tief sinnige Überlieferung, die bei den Kirchenvätern sowie im slawischen Henoah auftaucht und durch das ganze Mittelalter hin im europäischen Raum ihre beliebte Thematik weiterspinn: Gott habe für Adam bei dessen Erschaffung vier Sterne gesetzt, vier Sterne an den Enden des Kosmos; er habe seine vier großen Engel Michael, Gabriel, Raphael und Uriel entsandt, nach diesen Sternen zu greifen, sie vor sein Angesicht zu bringen und ihre Namen zu nennen — es waren die der vier Himmelsgegenden griechischen Namens: Anatole, Dysis, Arktos, Mesembria; und aus den Anfangsbuchstaben dieser vier Weltsterne habe dann Gott den Namen Adam ‚gelesen‘¹¹⁷. Eine tiefblickende Legende! Wahrer Wirklichkeit webt sie ein-durchschimmerndes Symbolgewand. Schon nach dem Ersten Adam streckt sich das All als auf seine Sinnmitte aus, und mit Recht, denn er ist das Bild des Kommenden. So wie die vier Weltenden auf Adam, so richten sich die Arme des Kreuzes auf den Christus hin, den sie tragen. Er ist die schon bei Adams Menschwerdung aufleuchtende

allerheiligste Mitte von Raum und Zeit, das heilige Hochzentrum der Erde, die von seinem erlösenden Kreuz schon in der Adamsgeburt geheimnisvoll als signiert erscheint. Er, der Ganze Christus mit der aus seinem Kreuzopfer geborenen Ekklesia, Er ist nun Vater und Mutter der neuen adamitischen Menschheit, Alpha- und Omega aller Erdgeschichte und Erdsymbolik, *arché* und *télos*, Urgrund und Fülle des Alls. Und wie der Adam des Anbeginns aus der irdischen Vierheit gebaut war, so wird auch der Adam des Endes das Erdfleisch und Erdblut seines großen Leibes in sein Reich sammeln von den vier Weltenden und den vier Sternen des gefallenen Erdmanns her. Im Zusammenhang der Kreuzsymbolik wird dieses Motiv noch einmal begegnet¹¹⁸.

Im gottmenschlichen Mittler kehrt also die ‚Gesamtheit der Erde‘ — *omnis terra* — heim in den Sinn und Grund ihres Lebens. Dorthin, wo die Einheit aller geschöpflichen Ausfaltungen west, der ‚Zusammenfall‘ alle Widerspiele der Symbolwelt versöhnt. Dorthin, wo uns die wahre, unergründliche, die archetypische Erde erscheint in der *arché* des dreifaltigen Lebens: der ewige Vater, der aller Schöpfungsbilder Schoß und Heimkehr ist und darum auch ‚Vater Himmel‘ und ‚Mutter Erde‘ in immerwährendem Zugleich¹¹⁹.

Wer Antoine de Saint-Exupéry's „Wind, Sand und Sterne“ gelesen hat, wird sich gewiß jener afrikanischen Häuptlinge erinnern, die von dem Piloten und seinen Kameraden einmal in den Senegal und ein andermal nach Savoyen geflogen wurden, wobei sie zum erstenmal dort Baumgärten, hier einen kräftigen Wasserfall sahen. Baum und Wasser, „die zugängliche, sichtbare Fundstelle des Lebens“ (Bachofen) — das Paradies, von dem diese Mauretaniumer nur aus dem Koran wußten! Da rann aus dem Bauch des Berges das Leben selbst in einer solchen Fülle und Gewalt, daß die Gabe einer Sekunde genügt hätte, um eine ganze verschmachtende Karawane vor dem Tode zu retten. Die Männer waren nicht von der Stelle zu bringen. In ehrfürchtigem Schweigen warteten sie nur des Wunders Ende ab. Hier zeigte Gott sichtbar seine Macht, hier war er gegenwärtig! Nie zuvor hatten die hartgesottenen Wüstenhelden je eine Quelle, einen Garten oder auch nur eine Blume gesehen. Als sie die grünen Bäume sahen, weinten sie¹.

Diese großen Kinder der Wüste in ihrer wortlosen Erschütterung, diese Tränen aus harten Männerherzen — sagen sie nicht mehr als viele Bücher über das numinose Wunder des Baumes und sein zartes, gewaltiges Geheimnis? Das Wunder des Lebens, als dessen Erscheinung der Baum uns gegeben ist, ein Ursymbol, raunend und rauschend von göttlichen Botschaften! Wie sehr danken wir es doch den Bäumen, daß unsere Erde immer noch etwas an sich hat vom Hain des Paradieses, wo die Schekina weilte, das heißt, wo die Menschen des Anfangs Gottes Gegenwart erfahren durften²! Wer aus der Wüste kommt, wird begreiflicherweise tiefer gepackt vom spontanen Erlebnis der Bäume. In der Wüste haust der Tod — im Baum aber ist Leben, und das Leben ist Offenbarung des Heiligen.

Die Macht des Baumes ist also Macht des Lebendigen. Aus den Toden des Winters erneut sich Jahr um Jahr seine Jugend. Wie schön ist er, wenn sich das festliche Grün entfaltet, wenn die Blätter schwingen im Licht und aus all seinen Knospen das Kinderlachen der schimmernden Blüten springt! Wie schön ist er in der Altersreife des Herbstes, wenn er die fruchtschweren Äste zur Ernte beugt! Schön, wenn er hohen Wuchses schier in den Himmel

steigt — oder mit ausgespannten Armen wie ins Unendliche greift! Was uns hinzieht zum Baum — ist es nicht auch das Gespür eines geheimen Verwandtseins? Wie ein Bruder mutet er uns an. Er wächst und entfaltet sich, atmet und blutet, blüht und welkt, stirbt und fällt wie der Mensch. Schon in der äußeren Gestalt hat er etwas uns Gleichgeformtes. Aber die Verwandtschaft ist nicht nur eine der analogen Erscheinungen; sie reicht hinab bis in die Wurzeln unseres Menschseins, das ebenso Erdgeburt ist wie der Baum. Ja, es gibt das *Baumhafte im Menschen*, Baum und Mensch verbindet Gleichgestimmtes in Bau und Natur und Lebensrhythmus. Die Dichter alter und neuer Zeit haben es gesagt aus ihrem untergründigen Wissen um das gemeinsame Erdblut, das in den Adern von Bäumen und Menschen kreist. Und auch die Weisheit östlicher Philosophie überliefert das Bild des ‚baumhaften‘ Menschen; wie es sehr konkret in den altindischen Upanishaden gezeichnet wird:

Dem Baume gleich, dem Fürsten des Waldes,
Gewiß, ihm gleich ist der Mensch.
Seine Haare entsprechen den Blättern,
Der Außenrinde gleicht die Haut.
Es strömt das Blut aus seiner Haut,
Wie aus der Rinde des Baumes der Saft.
Aus dem Verwundeten fließt Blut,
Wie Saft aus einem Baum, den man verletzte.
Dem Holz vergleichbar ist das Fleisch,
So wie dem Bast die starke Sehne.
Die Knochen sind das Innenholz,
Das Mark vergleicht dem Marke sich . . .³

Solche Anschauung ist in der tibetisch-indischen Naturphilosophie so verbreitet wie bedeutsam. Man weiß nicht nur um die vielfältigen Entsprechungen, die den menschlichen Mikrokosmos mit Baum und Pflanze verbinden, man nimmt diese Bande auch lebensmäßig ernst. Sie sind normgebend für das tägliche Verhalten des Menschen und zeigen ihm, wie er heil und gesund leben kann. So muß vor allem der Arzt die Gesetze dieser geheimnisvollen ‚Mitleidenschaft‘ (Sym-pathie) kennen, um heilend auf krankes Leben einwirken zu können⁴. Vom existentiellen Ernst der uralten

Baum-Mensch-Beziehungen sprechen — wenn auch aus anderer Sicht — noch in unserer jüngsten Vergangenheit etwa die Verse eines Reinhard Johannes Sorge:

Wie ein Baum geduldig, ruhig will ich stehen,
Aus der Wurzel Tiefe Winden, wie sie wehen,
Bietend meiner Äste Harfen zum Gesang,
Meinem Gott zum Feste — viele Zeiten lang.

Das sind Worte eines willigen Sicheinschmiegens in die Lebensfigur des Baumes, die Gott dem Menschen aufgerichtet hat zu seinem Heil. Jeder wird zugeben, daß ein Mensch, der so vom Kern seiner Person her in einem höheren Sinne ‚baumhaft‘ lebt, von innen her heil und gesund ist.

All dies gehört mit hinein in den Bereich jener Weisheit, von der uns der Alte Bund sagt, sie sei „ein Lebensbaum für jeden, der sie ergreift“ (Spr 3, 18), weil sie nur ein anderer Name für das Leben selber ist, — jene Weisheit nämlich, die in der Fülle der Zeit Fleisch geworden ist, damit die Menschen „das Leben haben und es im Überfluß haben“ (Jo 10, 10). Auch der Baum ist ein ehrwürdiges Heilszeichen im Raum jener *paidagogia eis Christon*, in die Gott von Anfang an den Kosmos einbezogen hat, um die Menschen ‚auf Christus hin zu erziehen‘ durch die Symbole der Schöpfung.

Das Entstehen eines Menschen aus Baum oder Pflanze und sein Verwandeltwerden in sie, das Fliehen und Sichbergen bedrohten menschlichen Lebens in Baumgestalt und Pflanzendasein war bei den Alten ein sehr verbreitetes mythisches Thema⁵. So werden in der griechischen Sage die Ehegatten Philemon und Baucis zum Lohne dafür, daß sie die Götter Zeus und Hermes gastlich aufgenommen haben, an ihrem Lebensabend bei sinkendem Tag in Eiche und Linde verwandelt. Durch Ovids meisterlich malende Verse hindurch sieht und hört man förmlich, wie beider Aatitz versinkt im Dämmerlicht des Gezweigs, wie die Stimmen im Flüstern des Laubes verschweben und die Äste des Baumpaars sich ineinanderschlingen⁶. Ähnlich die Metamorphose der schönen Nymphe Daphne, die auf der Flucht vor Apollo von der Erdmutter in den bergenden Schoß aufgenommen und in einen Lorbeerbaum

verwandelt wird. Mancher Künstler hat versucht, es Ovid mit Pinsel und Farbe nachzutun und ins Bild einzufangen, wie die fliehenden Füße zu haftenden Wurzeln werden, das Gewand zu Bast und Rinde, wie die im Hilfeschrei erhobenen Arme sich verzweigen und das Gelock des Hauptes sich verliert im Wogen der Blätter⁷. In Dantes Inferno haben sogar gewisse Verdammte Baumgestalt. Der Pilger des Jenseits hört von allen Seiten grauenhaftes Wehgeschrei aus mißgestalteten Bäumen. Vergil sagt ihm, daß Menschen darin leiden. Bricht Dante ein Zweiglein aus einem Dorngesträuch, dann ruft es aus dem Busch, warum er ihn so knicke und zerfleische. Blut rinnt aus dem Holz, und aus der Rinde klagt es: „Einst waren wir Menschen, nun sind wir Gebüsch...“⁸. Das ist gewiß noch Nachhall der alten sagenhaften Metamorphosen, und doch ist es mehr. Nicht mehr bloß Wandlung im Schoß traumhaft gefühlter mythischer All-Einheit, sondern Wandlung als Bild strafender Erniedrigung durch Gottes Gericht und darum ein Zeichen von letztem metaphysischem Ernst.

Vielleicht geistert in diesen Gesichtern Dantes auch noch ein Rest jener alten und verbreiteten Vorstellung, daß das Leben der *Entschlafenen* im Baume weiterlebt. Aus den Gräbern wachsen Blume, Strauch und Baum. Sinnend sahen es schon die frommen Heiden, und von dem Glauben, der ihnen bei solchem Anblick im Herzen aufstieg, erzählen noch heute Sage und Märchen. Der Haselzweig, den Aschenputtel auf das Grab der Mutter pflanzt, wird zum Glück und Segen regnenden Bäumchen, in dem die Tote auch weiterhin ihre mütterlich bergenden Arme über die Waise breitet. Ähnlich im Märchen vom Machandelbaum. So nahe und stark bleibt in diesem Schicksalsbaum das Leben der unter ihm begrabenen Mutter ihrem gemordeten Kinde verbunden, daß dem Knaben aus der geheimnisvollen Macht des Baumes gleichwie aus dem Schoß der Mutter abermals das Leben wiederkehrt⁹. Im Baum leben die Seelen fort, so meinten frühe Geschlechter¹⁰. Noch heute pflanzen wir auf den Friedhöfen die immergrünen Bäume als Symbol eines Lebens, das vom Tode nicht ausgelöscht wird und nach dem der religiöse Mensch seit je sich ausstreckte in tastendem Suchen¹¹. Bild dieses Lebens, für das der Tod nur gebärender Schoß ist, war der Baum von alters her.

Es ist nur die ‚andere Seite‘ solcher Sicht des Baumes als Bild und Ort *sich erneuernden Lebens*, wenn man nach altem Volks-

glauben die Kinder aus den Stauden und Bäumen holt¹². Wie es überall den Kinderbrunnen gibt, so auch den Kindlibaum, der „die ganze Gegend mit Kindern versorgt“. Nach der Edda waren Esche und Ulme die Stammeltern des Menschengeschlechtes, und Mythen über baumentsprossene Menschen gingen bei vielen Natur- und Kulturvölkern um¹³. Noch heute halten sich die primitiven Antaifasy in Madagaskar für „Kinder des Bananenbaumes“, und ihre Stammesnachbarn nennen sich „Leute des Baumes Vandrika“¹⁴. Im Mittelalter entstand eine Reihe eigenartiger Bilder, auf denen man Kinderköpfchen wie Knospen aus den Enden oder Gabelungen der Zweige hervorlugen sieht. Herrad von Landsberg, Äbtissin von Hohenburg auf dem Odilienberg im Elsaß (12. Jh.), hat uns in ihrem *Hortus deliciarum* solche Bilder geschenkt; eines davon zeigt Adam schlafend unter dem Lebensbaum, der fünf dieser kindlichen Köpfe trägt. Vielleicht bietet das mehrfach variierte Motiv eine originelle Darstellung des Stammbaumes Christi? Jedenfalls spricht aus den Bildern noch das alte Gespür für die innige Verknüpfung unseres Lebens und Schicksals mit dem Urbaum in Edens Mitte, unter dem der Mensch erschaffen wurde und unsere Lose fielen¹⁵.

Ein in etwa gleichgestimmtes Leben verbindet also nach urtümlicher Überzeugung Baum und Mensch, eine mystische Teilhabe, eine geheimnisvolle Glücks- und Passionsgemeinschaft. Noch heute begegnet der alte Brauch, bei der Geburt eines Kindes ein Bäumchen zu pflanzen, dessen Gedeihen und Geschick, wie man glaubt, Schritt halten wird mit dem des heranwachsenden Menschenlebens. Trifft den Baum ein Unglück, wird er vom Blitz geschlagen, von der Axt gefällt oder welkt er dahin, so kommt auch über seinen Schützling Unglück oder der Tod – und umgekehrt¹⁶.

Jahr für Jahr holen sich nach althergebrachter Sitte der einzelne wie die Gemeinschaft junges, frisches Leben vom Baum. Wenn der Frühling allenthalben Wald und Flur erneut, dann schlägt man den Maibaum im Gehölz, stellt ihn in der Mitte des Dorfes auf, und heute noch tanzt um den frisch begrüntem und geschmückten das junge Volk jauchzend die archaischen Runden. Wir haben fast vergessen, daß wir im Grunde ein nämlches meinen, wenn wir bei festlichen Anlässen frischgrüne Zweige ins Haus holen oder in Händen tragen, so wie schon die Kinder des Alten Bundes beim Laubhüttenfest ihren Lulab schwenkten, die Hebräerkinde dem Herrn bei seinem Einzug in Jerusalem Palm- und Ölzweige auf den

Weg streuten oder mit Heil- und Jubelrufen entgegnetruen und wie auch die frommen Heiden bei ihren Feiern Zweige zu verwenden liebten. Der lebendige Zweig ist ja voll vom Leben des Baumes und galt den Alten als Spender von Leben und Fruchtbarkeit; er steht als Teil für das Ganze des Baumes. Erfrischung und Steigerung des Lebens, wie es dem Baum und dem Zweig geradezu ‚eingekörpert‘ ist, das erhoffte der Mensch von solchen Bräuchen für sich und die Natur.

Diese Realität und Macht des im Baum sich offenbarenden Lebens ist es auch, die seine anderen Kleinbilder, wie Kranz, Stab, Rute, Zepter oder Speer, heilig und machtgeladen, lebenwirkend und heilbringend macht. Man denke nur an die Lebensrute im Märchen, die mächtig ist, Leben zu töten und wieder zu erwecken! In der Hand der Könige ist diese Baumgerte oder Rute zum Zepter geworden – und im Gericht zum Stab, den man als Zeichen wirkten Lebens über dem Verurteilten bricht und ihm vor die Füße wirft. Als Bild und Offenbarung des Lebens, das für frühmenschliche Einsicht das Heilige und die wirkende Macht schlechthin ist, wird der Baum, wie auch seine vielen Teilbilder, zur ehrwürdigen Hierophanie¹⁷.

Unsere Beziehung zum Baum gehört den weithin vergessenen und verschütteten Wirklichkeiten an. Wir denken uns nichts mehr dabei, wenn wir Worte wie Sproß, Zweig, Stamm oder Wurzel auf menschliche Bereiche anwenden, wenn wir vom Stammbaum und Stammhalter, von einem baumlangen, baumstarken Mann oder einem stämmigen Burschen reden. Tun wir das alles nicht leicht hin ab als bloße Metaphern! Gott selbst hat sich in seiner Offenbarung weitgehend der Bildrede vom *baumhaften Menschen* bedient. Der Baum als Symbolname des Menschen geht durch die Gesetzes- und Weisheitsbücher, die Psalmen und prophetischen Schriften des Alten Bundes. Da nennt etwa Jakob der Patriarch seinen Sohn Joseph einen Fruchtbaum am Quell mit rankendem ‚Tochtergesproß‘ (Gen 49, 22). Der Gerechte empfängt Lob und Segensverheißung als ein am Wasser grünender Baum mit reicher Frucht, als eine Weide am Bach, ein Wacholder in der Steppe, eine Palme von edlem Wuchs (vgl. Ps 1, 3; 92, 13–15; Is 44, 4; 61, 3; Jer 17, 8), während der Gottlose einer entblätterten Terebinthe oder dem Hain ohne Wasser verglichen wird (Is 1, 30). Ist ihm Frucht

beschieden, so nur für kurze irdische Dauer (Jer 12, 2). Wachsen die Hoffärtigen und Gewalttätigen in dieser Welt, wo der Böse Macht hat, häufig auch noch so hoch — wie ein Nabuchodonosor, der sich und sein Reich im Traum als himmelhohen und die ganze Erde überschattenden Weltbaum sieht (Dan 4, 1 ff) —, der richtende Gott wird sie fällen, die stolzen Zedern, die ragenden Zypressen und Basan-Eichen dieses Aions (vgl. Is 2, 12 f; 10, 33 f; Am 2, 9). Auch das Volk Israel selber muß wiederholt die Androhung göttlichen Gerichtes hinnehmen, das über die Abtrünnigen kommen wird wie Axt und Feuer über Baum und Garten, Hain und Wald (vgl. Is 10, 18 f; Jer 11, 16 f; 46, 23; Ez 21, 2 f u. ö.). In einer Zukunftsschau erkennt Ezechiel sein Volk als hohe Zeder auf dem Gipfel des Libanon und sieht, wie der zürnende Gott durch seinen großen Adler die Spitzentriebe der Zweige abbrechen und in fremdes Land verschleppen läßt, — es ist die Vision des kommenden babylonischen Exils. Aber dem Gericht folgt die Gnade. Wiederum wird Jahwe vom Wipfel der hohen Zeder — dem Hause David — ein zartes Reis pflücken und auf einen ragenden Berg verpflanzen, daß es zu einem anderen, neuen Zedernbaum werde. „Dann sollen alle Bäume des Feldes erkennen, daß ICH es bin, der den hohen Baum erniedrigt, den niedern erhöht, den saftigen dörret, den dürren sprossen macht. ICH bin's, der es sagt, der es tut“ (Ez 17, 24).

Ein zartes Reis, Bild des wiederhergestellten Gottesvolkes — und darüber hinaus des kommenden neuen Israel, der Kirche Christi! Und also innig eins mit jenem anderen Reis, das Isaias aus der Wurzel Jesse treiben (11, 1) und in seinen späteren Gesichtern vom leidenden Gottesknecht aufsteigen sieht wie einen Wurzelschoß aus lechzendem Land (53, 2). Aber dieses schwache Reis wird alle Weltbäume der widrigen Macht zunichte machen und selber zum gewaltigen Weltbaum werden, der seine allheilenden Zweige über die Erde breitet. Denn jener Baum ist der Messias und das in ihm erscheinende ‚Reich‘.

Weil also das Heil, für das der Baum dem Menschen als Zeichen aufgerichtet wurde, in letzter Leibhaftigkeit der Gott-Mensch selber ist, hat der im Fleisch erschienene Logos die Symbolbeziehung von Baum und Mensch so tief bestätigt, daß er sie nicht nur in seinen Gleichnisreden wieder und wieder aufgegriffen, sondern sie in seinem eigenen messianischen Schicksal bildhaft dargestellt hat.

Wiederholt hat er die Jünger angeleitet, vom Baum das ‚Gleichnis‘ zu lernen: das Gleichnis vom Fruchten und Sichversagen des Menschen (vgl. Mt 7, 16–20; Mk 11, 13 f), das zeigt, wie jeder einzelne vor Gott und den Menschen ein ‚Baum‘ ist, der an guter oder schlechter Frucht in seinem Wesen erkannt und demgemäß für Zeit und Ewigkeit gerichtet wird. ‚Vom Baume lernen‘ sollen die Menschen auch das ‚Gleichnis‘ vom Kommen und wunderbaren Wachsen des Himmelreiches (vgl. Mt 24, 32; 13, 31 f; Mk 4, 30–32; Lk 21, 29–31), das schon weiter in die heilsgeschichtliche Dimension der Baumsymbolik hineinführt. Das Innerste des Baumgleichnisses aber hat der Herr schließlich enthüllt, als er auf seinem letzten irdischen Gang das Kreuzholz nach Golgotha trug und den weinenden Frauen am Weg sein Wort vom ‚grünen‘ und ‚dürren‘ Holze zurief. Hier bezeugt sich der Logos selber als das saftige Holz, als den lebendigen Baum, über den nun das Gottesgericht kommt: „Wenn aber solches am grünen Holze geschieht, was wird dann erst über das dürre kommen!“ (Lk 23, 31). Eine erschütternde Szene: der Erlöser auf dem Weg zur Schädelstätte, zusammenbrechend unter der Wucht des Todesholzes, — und doch offenbart er sich gerade in dieser Entscheidungsstunde mit einem seiner letzten Worte als den lebendigen Baum! Bald wird er auf der Höhe von Kalvaria mit ihm zu einer Kreuzgestalt zusammenwachsen.

Manchem mag hier das alte Adventlied in den Sinn kommen, in dem unser Volk sich gläubig ins Bewußtsein rief, wie das Aufwachsen des messianischen Baumes schon mit der Inkarnation im Schoß der Jungfrau begann:

Und unser Lieben Frauen, der traumete ein Traum:
Wie unter ihrem Herzen gewachsen war ein Baum.
Kyrieleis!

Und wie der Baum ein Schatten gab wohl über alle Land:
Herr Jesus Christ, der Heiland, also ist er genannt.
Kyrieleis!

Wie lebendig hat schlichter Glaube einst das biblische Baumgleichnis verstanden! In aller Einfalt bezeugt er hier sein Wissen, daß in letzter Wirklichkeit Christus selber der ‚Baum‘ ist, der heilbringend die ganze Welt überschattet.

Wer denkt heute noch daran, daß auch unser weihnachtlicher ‚Christbaum‘ in Wahrheit das ist, was sein Name besagt: Bild dessen nämlich, der sich im Zeichen des Baumes als der Welt- heiland bezeugt hat! Es wird sich noch zeigen, wie Christus schon im Lebensbaum des Paradieses vorgedeutet ist, auf den unser Christbaum zurückweist; ein Nachbild dieses Paradiesesbaumes ist der mit Äpfeln behangene, später auch mit Lichtern besteckte Baum, um den sich in der Vorhalle (dem ‚Paradies‘) der Dome die mittelalterlichen Paradiesesspiele bewegten. Heute noch wird in Süd- deutschland der lichtertragende grüne oder blühende Weihnachts- zweig ‚Paradeis‘ genannt¹⁸. Und warum sollten wir im Weihnachts- baum nicht auch jene uralte Symbolik des Weltbaumes aufleuchten sehen, von dessen Wurzeln her in der winterlichen Sonnwend- e das Lichtgestirn ‚neugeboren‘ aufsteigt, wie dies schon eis- und stein- zeitliche Höhlen- und Felsbilder im Baummotiv andeuten¹⁹? Spricht sich doch auch hier eine Hoffnung der Menschengeschlechter aus, der nur Christus die Erfüllung bringen konnte. Doch um diese großen Hintergründe der Baumsymbolik in den Blick zu bekommen und um ganz zu verstehen, welche ‚Potenz‘ ihr innewohnt, das Christusgeschehen darzustellen, müssen wir weiter ausholen.

Blicken wir zunächst noch einmal auf jene urtümliche Vorstel- lung zurück, die sich, wie zuvor beim Erdsymbol, so auch in der Baumsymbolik schon verschiedentlich geltend gemacht hat: die Idee nämlich, daß der Mensch ein die Schöpfung in sich zusammen- fassender Mikrokosmos sei. Auch hierin ist der Baum ihm Bruder und Bild. Denn wie den Menschen, so sahen die Alten auch den Baum als eine Welt im kleinen an – und umgekehrt: das Universum als einen einzigen ungeheuren Baum. Weitverbreitete Mythen wissen vom *Weltbaum*, der den ganzen Kosmos in sich begreift und symbolisch vertritt. Wir haben wohl kaum noch einen Begriff davon, von welch gewaltigem Wuchs die Bäume der Vorzeit waren, die solche Mythen anregten. Aber immer noch kann es auch uns geschehen, daß wir unter einem großmächtigen Wipfel den Ein- druck haben, als wölbe er sich in die schwarzblaue Himmelskugel hinein, während in seinen Zweigen die Sterne hängen wie goldene Früchte. Auch beim Propheten Isaias begegnet das uralte Bild. Er sieht den Himmel im Endgericht erschüttert wie die Krone eines weltüberschattenden Baumes, und die Sterne aus seinen Ästen fallen

wie Blätter und Früchte vom Feigenbaum (Is 34, 4). Ebenso Jo- hannes auf Patmos: auch ihm wird im apokalyptischen Gesicht ge- zeigt, wie – bei der Öffnung des sechsten Siegels – die himmlische Krone des Weltbaumes vom Sturm des Gerichtes geschüttelt wird und die Sterne niederfallen wie Feigen vom Baum (Offb 6, 12 f).

Man versteht diese Vorstellung besser, wenn man sich in jene frühe Zeit zurückversetzt, da die Milchstraße im Frühlingsäquinok- tium wie ein ungeheurer leuchtender, sternenscheinender Baum ver- tikal über dem irdischen Beschauer stand. Bis um 4000 v. Chr. und noch darüber hinaus sahen die altorientalischen Völker am Himmel dieses großartige Bild. Die nach einem sagenhaften Fluß benannte Sterngruppe des Eridanos erschien dann wie ein himmlischer Strom, aus dem der Sternbaum der Milchstraße emporwuchs. Wie nahe- liegend, daß alte Weisheit der Sumerer sich die Welt als einen aus dem Strom oder Ozean aufsteigenden Weltbaum vorstellte, der mit seinem Wipfel voll schimmernder Sternblüten Himmel und Erde überspannte²⁰!

Aber auch noch auf andere Weise hat der Schöpfer das Zeichen des Weltbaumes an den Himmel gesetzt. Weithin verlorengegangen ist unserer Zeit das einst von den Sternkundigen mit strengem Schweigen gehütete und nur Eingeweihten tradierte Wissen, daß der Weltbaum verborgen im himmlischen *Tierkreis* steht. In der für die beginnende Stierzeit (um 3275 v. Chr.) geltenden Grund- stellung des Zodiakus sahen die Sternforscher den Weltbaum auf- recht in dessen Mitte stehen, ihm zu Häupten das Sonnenbild des Löwen, zu Füßen der Wassermann, Hüter des Todes- und Lebens- wassers; des Baumes Stamm die Sonnwendachse, an seinen Zweigen hangend die goldenen Früchte der Sterne, vor allem die leuchten- den Scheiben von Sonne und Mond. Seine Ästerepaare sind die Ge- schosse der Tierkreisbilder, welche die Planetenhäuser abgrenzen. Noch im Lebensbaum der Geheimen Offenbarung, der in jedem der zwölf Monde des Jahres seine Frucht bringt, lebt dieses uralte Bild des Weltbaumes fort, der „wie Maßwerk in die Sonnenbahn gespannt“ ist²¹.

Wie der Baum der irdischen Vegetation, so macht auch dieser in die Jahresbahn der Sonne eingezeichnete Weltbaum der Sphären ein Urgeheimnis der Baumsymbolik offenbar, die spannungsreiche Polarität von *Todes- und Lebenswirklichkeit*. Hat ja der Weltbaum im Zodiak eine Sonnen- und eine Mondseite, da Sonne und Mond

jeweils den Sternbildern ihres Halbkreises das Gepräge geben. Das besagt aber in der mythischen Symbolsprache, daß der Weltbaum eine Lebens- und eine Todesseite hat und die beiden kosmischen Grundmächte, die auf- und die abbauende, auf dem einen und nämlichen Stamme wachsen²².

Die Weltesche Yggdrasil der nordischen Sage ist eines von vielen Beispielen für jene weitverbreitete Überlieferung eines Weltbaumes, der das Universum gleichsam in sich verkörpert und repräsentiert. Nach dem Edda-Lied Völuspa verbindet dieser Baum Himmel, Erde und Unterwelt. Weißer Nebel netzt die hohe Esche und fällt als Tau in die Täler. Immergrün steht sie über dem Brunnen der Norme Urd. Der von den Zweigen triefende Honigtau ist das Lebenswasser, das von der Höhe, vom Himmel, vom kosmischen Scheitelpunkt herniederrinnt und sich in der Tiefe der Unterwelt zu einer Quelle sammelt. Die Vorstellung, daß der Weltbaum an einem Brunnen oder geradezu im Wasser steht, ist in der alten Welt sehr verbreitet. Symbolische Darstellungen zeigen ihn nicht selten in einer Urne oder einem Gefäß, womit das Lebenswasser angedeutet ist²³.

Durch all dies wird uns die ‚Botschaft‘ von Baum und Weltbaum noch verständlicher. Denn was besagt es im Grunde, wenn das religiöse Bewußtsein des frühen Menschen das Universum im Bild des Baumes sieht oder, anders ausgedrückt, wenn der *Baum* das *Universum* ‚ist‘? Er ist kosmischer Baum, weil er in vieler Hinsicht dasselbe kundtut wie der Kosmos, nämlich die heilige Macht des Lebendigen; weil sich in ihm die Kraft des Kosmos verkörpert, genauer: die Fähigkeit, sich aus Vergängnis in steter Wiederkehr zu verjüngen und zu erneuern. Der Baum repräsentiert „den lebendigen Kosmos, der sich unaufhörlich regeneriert“. Als Bild dieses unerschöpflichen Lebens aber kann der ‚Baum als Kosmos‘ auf einer anderen Ebene symbolischer Anschauung zum Baum des ‚Lebens ohne Tod‘ werden. Mit anderen Worten: Welt- und Lebensbaum sind nur zwei Namen ein und derselben symbolischen Wirklichkeit. Von daher versteht man seine hohe Bedeutung ‚als Achse der Welt‘ und heiliges Zentrum; ist doch das *Leben* für archaisches Denken das Heilige, die Macht, die absolute Wirklichkeit und Mitte schlechthin²⁴.

Auf eine ganz eigen geprägte Weise äußert sich das in der indischen Tradition. Hier wird in den Upanishaden der Allbaum als

‚umgekehrter Baum‘ gesehen, der im Himmel wurzelt und seine Zweige abwärts breitet gleichwie die Sonne ihre Strahlen:

Wurzelaufwärts, zweigeabwärts,
So steht der ewige Feigenbaum.
Das ist das Reine, das ist Brahman,
Dies ist, was man den Nicht-Tod nennt.
Die Welten alle ruhn in ihm.²⁵

Der Baum Açvatha, der ewige ‚Feigenbaum‘, stellt also die Offenbarung des Brahman im Kosmos dar, das heißt die Schöpfung als von oben niedersteigende Bewegung, ihre Entfaltung aus dem Ewigen in die Welt der Erscheinungen hinein. Ein gern variiertes Thema der Veden wie der Upanishaden! Zugleich spiegelt dieser Baum die Stellung des Menschen in der Welt; ja gerade dieser aus irdischer Sicht ‚umgekehrte‘ Baum dürfte erst das eigentliche Entsprechungsbild des Menschen sein, der ja auch sein Haupt, von dem aus er gewachsen ist, himmelwärts trägt und seine ‚Zweige‘ nach unten senkt²⁶. Geheimnisvoll ist in jenem von oben her gewachsenen Weltbaum des altindischen Schrifttums das harmonikale Grundgefüge der Welt ausgeprägt; drückt er doch in seiner umgekehrten Entfaltung das klar bestimmte und wirksame Grundgesetz himmlisch-irdischer Entsprechung aus. Im Purusha, dem persönlichen Schöpfergott, im überweltlichen Brahman wurzelt der Baum der Schöpfung, und aus diesem himmlischen Seinsgrund strahlt er aus in die Welt, er selber das Bild des ewig Seienden:

Als Baum am Himmel wurzelnd steht der Eine,
Purusha, der die ganze Welt erfüllt . . .²⁷

Wie nahe steht doch jene seherische fromme Weisheit des alten Ostens vor den Toren der Offenbarung! Im *Baum des Lebens* habe der Schöpfer ein Symbol seiner selbst geschaffen, sagt auch der Christ Ephräm der Syrer²⁸. Ein Ahnen dieser im Welt- und Lebensbaum ruhenden *Gottesoffenbarung* ging von alters her durch die Welt. Wir sehen, wie für Altindien der heilige Açvatha ein Bild des Allgeistes war, aus dessen unbewegtem Stamm sich die Krone des Universums entfaltet. In der jüdischen Kabbala breitet sich der Weltbaum in den sieben Ästen der Schöpfungsbereiche oder

Seinsstufen — der oft mit den Sphären gleichgesetzten Sephiroth — machtvoll aus²⁹. Aber etwas von der Heiligkeit und Lebensfülle des Allbaums lebt auch in jedem seiner kleineren Abbilder irdischer Vegetation. Für den frühen Menschen ist der Baum die Stätte, an der, ja in der die Gottheit wohnt. *Numen inest*, sagt der Römer etwa von der Zeuseiche in Dodona³⁰. Als im Baum wesend wird die Gottheit durch Opfer und Weihespenden verehrt. Der religiöse Mensch sucht die Gegenwart seines Gottes in oder unter den Bäumen; daher überall im Kultus die Vorliebe für den Hain, in dem der Altar und später der Tempel steht³¹. Der Baum ruft den Glauben an eine Gottheit wach, er ist ihr ‚Haus‘, Stätte und Symbol ihrer Gegenwart, er wird heilig durch sie. „Niemals ist ein Baum *nur* um seiner selbst willen angebetet worden“, sagt Mircea Eliade, „sondern immer um dessentwillen, was durch ihn hindurch sich ‚offenbart‘, was er miteinbegriff und bedeutete“³². Er ist Symbol, Erscheinungsbild der Gottheit und ihrer Lebensmacht, eine Theophanie, die ‚frommes Erschauern‘ weckt, Manifestation der göttlichen Schöpfungskräfte. So stellt ein Relief aus Assur den Gott dar, wie er mit dem Oberkörper aus einem Baum aufsteigt. Und ägyptische Kunst läßt dem Lebensbaum göttliche Arme entspringen, die mit Gaben beladen sind und aus einem Gefäß Lebenswasser ausgießen³³. Wie die alten Ägypter die Sykomore kannten, „die den Gott umschließt“, von der herab eine wohltätige Göttin die Toten erquickt, so verehrte der Grieche zu Füßen des Parnas im delphischen ‚Nabel der Erde‘ den heiligen Lorbeerbaum Apollon oder im Hain zu Dodona die rauschende Eiche des Zeus, der Römer die Eiche Jupiters hoch auf dem kapitolinischen Hügel. Die religiöse Ehrung dieser und vieler anderer heiliger Bäume bei den verschiedensten Völkern läßt sich, wie gesagt, wohl darauf zurückführen, „daß sie als Vertreter und Kleinbilder des Weltbaumes und damit des Schöpfergottes galten“³⁴. Die im Baum sich offenbarende Gottheit aber ist die Quelle unerschöpflich sich erneuernden Lebens, also letztlich des ‚Lebens ohne Tod‘. Daher die tief sinnigen Sagen vom verborgenen Baum ‚Allheiler‘ auf den unzugänglichen Höhen des Iran, vom Baume ‚Todabwehrer‘ mit seiner unsterblich machenden Frucht, der im Ozean oder an einer entlegenen Quelle wächst, vom ‚Baum des Lebens‘ oder ‚Baum des Himmelstores‘ in den babylonischen Tempelhainen von Uruk und Eridu³⁵.

Daß all dies ahnende Tasten nach dem numinosen Geheimnis

des Baumes ein zwar irregeleitetes, aber im Grunde doch berechtigtes Anliegen enthält, hat Gott selber im Alten Bunde bestätigt. Auch die Bibel zeigt den Baum als Symbol, als transparentes Bild des lebendigen Gottes, als Offenbarung seiner Gegenwart und Ort seiner Begegnung mit dem Menschen. Vom Paradiese an läßt sich durch das Alte Testament hin eine göttliche Heilsführung im Zeichen des Baumes verfolgen. Jahwe hat das Thema *Gott — Mensch — Baum*, das er selber im Garten des Anfangs angeschlagen hatte, weitergespielt auch durch alle diabolische Störung hindurch und wird nicht von ihm lassen, bis einmal alle Dissonanzen erlöst und zusammenklingen im ewigen Finale. Für uns, die wir in Christus und seiner Kirche die alte Verheißung schon weitgehend erfüllt sehen, ist es leichter wahrzunehmen, wohin Gott wollte mit seinem bald leisen, bald lauten Wiederantönen des Motives ‚Baum‘ im Alten Testament. Der wiederholte Name ‚Lebensbaum‘, mit dem die Weisheit Gottes sich selber (Spr 3, 18) oder die Frucht ihrer Gerechtigkeit und Liebe benennt (Spr 11, 30; 15, 4), mag der Christenheit deutlicher als den Kindern Israels wie ein Rückblick Gottes auf jenen Baum des Anfangs erscheinen, dessen Geheimnis zu entschleiern ja seit Ewigkeit im göttlichen Ratschluß lag. Und wozu hat der Schöpfer die Zedern des Libanon, die Zypressen auf dem Hermon, die Palmen von Engaddi, die Ölbäume auf dem Feld und die Platanen am Wasser in ihrem edlen Wuchs und ihrer Schönheit gebildet? Höhere Erfüllung konnte ihr Leben nicht finden, als daß wiederum Jahwes Mund sie zum Bild seiner Weisheit machte (Sir 24, 13–17), die in der Fülle der Zeit leibhaft auf der Erde erscheinen und alle Heilsbotschaften des Geschöpfes Baum überschwinglich wahr machen sollte. Bei der Terebinthe von Sichern erscheint Gott dem Patriarchen Abraham nach seiner Auswanderung aus Ur in Chaldäa, und dieser baut unter dem Baum dem Herrn einen Altar (Gen 12, 6 f). Wieder ist es ein Baum, die Terebinthe von Mambre, unter der Abraham Gottes Gegenwart erfährt in der Einkehr jener geheimnisvollen Drei, in denen russische Ikonen die Trinität schauen lassen und mit denen der ‚Vater unseres Glaubens‘ die kommende gottmenschliche Mahlgemeinschaft unter dem Baum des Neuen Bundes vorbilden darf (Gen 18, 1 ff). In Bersabee wiederum pflanzt er eine Tamariske und ruft hier den Namen des Höchsten an (Gen 21, 33). Josue errichtet einen Malstein unter der Eiche von Sichern, die im Heiligtum des Herrn

steht (Jos 24, 26); unter der Eiche bei Ephra wird Gedeon durch den Engel des Herrn zum Retter Israels berufen und baut einen Altar (Ri 6, 11–24). Auch die Erscheinung Jahwes im brennenden Dornbusch (Ex 3, 2), die Machterweise Gottes durch den Stab des Moses und die grünende Gerte Aarons (Ex 7, 9 ff; 17, 5; Num 17, 17 ff) gehören mit in den Bereich jener biblischen Theophanien im Zeichen des Baumes, und noch die beim jüdischen Gottesdienst gebrauchten Zweige von Palme und Myrte, Weide und Ysop haben daran teil.

Andererseits versteht man erst im Licht jener göttlichen Heilführung auf Christus hin, die vom Baum des Anfangs auf jenen des Endes blickt, den leidenschaftlichen Kampf, den Jahwe durch seine Propheten kämpft wider das Abirren seines Volkes zum heidnischen Götzendienst unter den Bäumen. „Auf allen Höhen und unter jedem grünen Baum!“ Das ist die stete Klage und der heftige Vorwurf des wahren Gottes, der nicht dulden kann, daß sein zum Träger der Verheißung erwähltes Volk die Heilbotschaft des Baumes verkehrt, in ihm die Gemeinschaft mit den Scheingöttern sucht und so zur ‚Hure‘ wird, die den Bund mit dem Allheiligen bricht (vgl. Is 1, 29 f; 57, 5; Jer 2, 20; Ez 6, 13; Os 4, 13; Dt 12, 2 f; 3 Kö 14, 23; 4 Kö 16, 4). So mußte für das Volk der Erwählung Abfall von Jahwe sein, was für die Heiden Hinführung auf den Kommenden sein konnte. Er allein, das Licht der Welt, konnte und sollte nach dem Willen des Vaters auch aus dem heidnischen Irrglauben alles an sich ziehen, was darin an echtem Gottsuchen unwissend auf Ihn ausgerichtet war.

Ein eigentümliches Motiv in dieser adventlichen ‚Botschaft‘ des Baumes will noch beachtet sein. Es ist merkwürdigerweise oft gerade der *dürre*, tote Baum, der als Macht- oder Gottesträger gilt, den man feierlich aufrichtet, um das Leben wiederzubringen. Solche Bräuche übte man in Ägypten und im vorgriechischen Kreta. Das Geheimnis, das der Baum dem Menschen wie ein Rätsel aufgibt, ist eben der Wechsel von Tod und Leben. Nicht nur den konkreten Baum der Natur umgibt dieses Urgeheimnis, auch von jenem Weltbaum in den Sternen ist es für sehende Augen abzulesen: die Weisheit der alten sternkundigen Sumerer und Babylonier hat es wohl begriffen. Aus der Religion jener altorientalischen Völker tritt uns ja ein Weltbild entgegen, das die übersinnliche und die sichtbare

Welt in einer großartigen Schau zusammenschließt. Als Ursprung und Ziel alles Seins und Geschehens begreift sie die göttliche Weltordnung, die sich im Bau des Kosmos und in allem Weltgeschick bekundet. Die Religion dieser Menschen war eine Gestirnreligion, das heißt: sie sahen im Sternenreich die erhabenste Erscheinung göttlicher Offenbarung, einer wirkenden Offenbarung, da das göttliche Walten in den Sternen seine getreue Entsprechung im Irdischen hat. Im Weltbild spiegelt sich also das Himmelsbild, es west eine gottgefügte Harmonie zwischen himmlischer und irdischer Welt in Raum und Zeit³⁶.

Auch die Symbolik des Weltbaumes wird noch um vieles durchsichtiger auf dem Hintergrunde dieser ‚harmonikalen‘ Zusammenhänge. Wir hörten ja schon, daß der Weltbaum im Zodiakus, im Jahreskreis der Sonne steht, daß sein ‚Stamm‘ — wenigstens in der stierzeitlichen Grundstellung — die Sonnwendachse bildete. Der Wipfel dieses Baumes war eins mit dem kosmischen Höhepunkt, seine Wurzel mit dem Tiefpunkt, an dem die Sonne zur Zeit ihrer äußersten Kraftlosigkeit vor der Winterwende wie eingesargt ist. Aber an diesem Punkt ereignet sich Jahr für Jahr der erneuende Umschwung, hier ist der Ort des Sterbens und der Neugeburt, hier vermählen sich Tod und Leben. Der Wurzelgrund des Weltbaums im Tierkreis nimmt nicht nur die ‚tote‘ Sonne in sich auf, er gebiert sie auch neu wie ein Mutterschoß zu neuem Aufstieg in wachsender Jugend und Leuchtkraft. Da nun aber die Sonne auf ihrer Jahresbahn die sogenannten solaren Häuser des Tierkreises, das heißt dessen rechte, männliche oder Lebensseite abwärts durchläuft, während sie auf der linken, weiblichen oder Todesseite durch die lunaren Häuser wieder emporsteigt, spiegelt sich hier im Weltbaum der Sternenwelt geheimnisvoll jenes unergründliche mystische Gesetz, unter dem alles irdische Leben steht: daß nämlich das Leben zum Tode führt, der Tod aber neue Geburten zeitigt³⁷.

Ob es nicht das nämliche intuitive Wissen war, das jene Menschen drängte, dürre Bäume aufzurichten, um von ihnen die *Wiederkehr des Lebens* zu erlangen? Des Lebens, das für den religiösen Menschen seit je das tiefste Mysterium der Welt bedeutete, das er in nie endendem Widerstreit mit dem Tode sah, aber dennoch von ihm nie endgültig vernichtet, sondern durch ihn hindurch- und hinübergehend, von Leben zu Leben. Daß der Kosmos dem Menschen ohne Ende dies vorlebt, sein gesetzmäßig wiederkehrendes

Vergehen und Neuwerden, immer neue Wandlung durch den Tod zu erneuertem Lebensbeginn, das bildet der ‚Baum‘ in den Sternen ebenso nach wie der Baum aus dem Schoß der Erde. So lehrten Himmel und Erde im Verein den Menschen alter Zeit, den Kosmos als ‚Baum‘ zu begreifen und an seinem transparenten Geschick die tiefen religiösen Wirklichkeiten der Wiedergeburt und ewigen Jugend, der Auferstehung aus dem Tode und der Unsterblichkeit abzulesen. Das führt dazu, wir sagten es schon, daß für den frühen Menschen Weltbaum und Lebensbaum im Grunde nur *eine* symbolische Anschauung sind.

Die tiefsten Überlieferungen der Menschheit über das numinose Geheimnis des Baumes reichen zurück ins *Paradies*. Nirgendwo wird uns wesentlicher geoffenbart, welche Sendung der Baum im Schöpfungs- und Heilsplan des wahren lebendigen Gottes hat, als im Genesisbericht der Bibel. Hier steht der Baum mit unausweichlichem existentiellern Ernst als Zeichen der Krisis am Lebensbeginn der Menschheit – wovon noch in den Träumen der Völker ein Erinnern dämmert. Gott selber hat unser aller Geschick an das Holz geknüpft.

Die überschäumende Lebensfülle jenes Gartens lag für die Alten schon im Namen ‚Eden‘, der nach vielen Interpretationen *tryphé*, das heißt ‚Üppigkeit‘, besagt³⁸. Mitten in diesem Bereich schöpferischer Lebensverschwendung mit seinen schattigen, blühenden und fruchtschweren Bäumen aber standen „in der Mitte des Gartens auch der *Baum des Lebens* und der *Baum der Erkenntnis* des Guten und Bösen“ (Gen 2, 8 f). Und Gott der Herr gab dem Menschen im Zeichen des Holzes sein Gebot: „Von jedem Baum des Gartens darfst du essen, aber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn welchen Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben“ (Gen 2, 16 f). Vor dem einen der beiden Bäume also steht ein göttliches Verbot – wie ein Schwert, das ihn vom andern Baume scheidet. Hier soll die Entscheidung fallen über des Menschen Geschick. Wie heutzutage noch mancher Vater seinem Kinde bei der Geburt ein Schicksalsbäumchen setzt, so hat es im großen auch Gott getan, als er unserm Stammvater und damit der Menschheit das Leben gab.

Wir bleiben zunächst bei der biblischen Aussage von den zwei Bäumen inmitten des Paradieses, wiewohl die Genesis Gottes Of-

fenbarung nicht naturalistisch, sondern „enigmatisch und symbolisch“ kundtut³⁹. Falsch wäre es, die biblische Aussage von vornherein vom Mythos her korrigieren zu wollen (der freilich, was das „Material der Schilderung“ anbelangt, „eine hilfreiche Möglichkeit bot, gerade das sprachlich auszudrücken, was die biblischen Verfasser von der Offenbarung sagen wollten“⁴⁰) – ganz abgesehen davon, daß die „Koexistenz“ der beiden paradiesischen Wunderbäume „nicht so paradox“ ist, „wie es auf den ersten Blick aussieht“, und in anderen archaischen Überlieferungen ihre Entsprechungen hat⁴¹. Gott bedient sich zwar der im menschlichen Zeit-Raum gewachsenen Bilder, um sie mit seiner Offenbarung zu füllen, aber er gebraucht diese Bilder – durch den Dienst seiner Verkünder hindurch – in souveräner Freiheit. Wir dürfen auch nicht so weit gehen, daß wir alle Aussagen der biblischen Schöpfungsgeschichte in Allegorie auflösen; denn damit würde auch Adam selbst zu einer Allegorie und mit ihm die erste Sünde. Der Fall des Stammvaters ist aber so wirklich wie das Erlöserblut Christi. „Die Bibel berichtet über Geschehenes, also hat sie Geschichtscharakter. Es ist jedoch ein gesichertes Ergebnis der Bibelwissenschaft, daß die biblische Geschichtsschreibung nicht interessiert ist an einer Darstellung der Historie oder gar Prähistorie als solcher, sondern an der Darstellung des Heilswirkens Gottes in und durch die Geschichte“⁴². Zuerst müssen wir also, auch in der Paradiesesgeschichte wie im ganzen Alten Testament, die Dinge als Wirklichkeiten betrachten und uns darüber klar sein, daß die „umschreibende Darstellungsweise nicht Auflösung der Realität und des Wahrheitsgehaltes einer Aussage bedeutet“⁴³. Dann freilich dürfen, ja sollen wir auch ihrer symbolisch-typologischen Bedeutung nachspüren, weil es von Anfang an in der Absicht Gottes lag, uns durch das Alte Testament zu Christus hinzuführen. Wenn man das Alte Testament nur wörtlich liest, findet man nicht den in ihm verborgenen Christus. Deutet man aber seine im „Material der Schilderung“ enthaltene Symbolik in der rechten Weise, dann führt es hin zu dem Kommenden, der in ihm verheißen und vorgebildet wird. Nur Er selber ist der Schlüssel der versiegelten Offenbarung und auch der wahren Allegorie und Metaphorik⁴⁴.

Manches von dem, was in der Vorstellung jüdischer und späterhin judenchristlicher Kreise von den Urbäumen des Paradieses lebendig war, ist in den außerbiblischen apokryphen Schriften auf uns

gekommen, die in der frühen Kirche hohes Ansehen genossen und deren manche geradezu älteste Bibelkommentare sind, wie Paul Rießler einmal sagt. Sie schildern zunächst den *Lebensbaum* als ein Gewächs von ungeheuren Ausmaßen, das im irdischen Paradiese wurzelt, mit seiner Krone aber die ganze Erde und das himmlische Paradies überschattet⁴⁵. Auf dem höchsten der sieben Weltberge stehend, verbreitet der Baum „mehr Duft als alle Wohlgerüche“⁴⁶; unverwelklich sind seine Blätter und Blüten wie auch sein lebendiges Holz. Er ist Lebensbaum und Weltbaum zugleich.

Das sind menschliche Versuche, etwas auszusagen von der Lebensmächtigkeit, die in diesem Paradiesesbaum wie in einem Ursymbol gesammelt ist. War nach hebräischer Überlieferung das Paradies die Mitte und Höhe der Welt, so dieser Baum des Paradieses Zentrum, und diese heilige Mitte hieß: Leben! Leben sollte der Mensch in Fülle haben, weil Gott ihm teilgeben wollte an der ungeschaffenen ‚Üppigkeit‘, die *sein* Leben, das wahre Eden, ist.

Eine Urform der Teilgabe am Leben aber ist das *Mahl*. Und darum hat Gott dem Menschen schon im Paradiese einen Tisch köstlichen Überflusses gedeckt. „Von jedem Baum des Gartens magst du essen“, sagte er zu Adam, darfst dir von allen Bäumen das Leben essen, das du gemein hast mit der stofflichen Kreatur; darfst dir von jedem Zweig die Speise pflücken, deren dein aus Erde gebildeter Leib bedarf. Mehr aber, Größeres und Höheres will ich dir geben vom Baum des Lebens. Von diesem Baum zu essen wurde nämlich Adam nicht verwehrt, als er „das gute Gesetz“ von Gott empfing⁴⁷. Vielmehr sollte er, während er von den übrigen Hölzern ein *alimentum* (Speise) nahm, vom Lebensbaum ein *sacramentum* empfangen, wie Augustinus sagt⁴⁸ – in dem damals noch weiten und fließenden Sinn des Wortes *sacramentum*.

Und was war die Gabe dieses paradiesischen ‚Sakraments‘, der Lebensfrucht? Zunächst sollte sie, so lehren die Väter, den animalischen Leib des Menschen wider den Tod feien. Adam und Eva hätten nicht zu sterben brauchen. Durch eine „wunderbare Gnade Gottes“ sollte der Lebensbaum ihren Körper vor dem Altern, vor Krankheit und Schmerzen und jeder Art des Todes bewahren⁴⁹. *Leben ohne Tod* also war die Gabe des geheimnisvollen Baumes. Die „mystische Kraft“⁵⁰ seiner Frucht hätte dem Leibe der Erstgeschaffenen unvergängliche Jugend geschenkt und also ihnen das gegeben, was Augustinus die „niedere Unsterblichkeit“ nennt;

aus ihr sollten sie nach bestandener Gehorsamsprobe ohne Tod in jene „höhere Unsterblichkeit“ übergehen, in der die Engel leben⁵¹.

Denn die Frucht des Lebensbaumes sollte Adam und Eva nicht nur den „wunderbaren Zustand“ ihres Leibes erhalten⁵², sie war ihnen „Angeld des Lebens“ und „Pfand der Unsterblichkeit“⁵³ in einem noch höheren Sinn. Wie der Lebensbaum auf der Erde stand und in den Himmel ragte, so sollte seine Frucht in ihnen zugleich den irdischen und den himmlischen Menschen nähren. Die mystische Kraft der Frucht war letztlich die Einhauchung Gottes⁵⁴, das heißt der fortgesetzte Akt göttlicher Lebensmitteilung, der bei der Schöpfung Adams begonnen hatte und sich in dessen fortschreitender Einbeziehung in Gottes innerstes Leben hätte vollenden sollen. Das Essen vom Lebensbaum war ein Kosten von jener Speise, von der die Engel leben⁵⁵, „die süße Teilhabe an Gott“⁵⁶.

In der Mitte des Paradieses steht aber noch ein anderer Baum, und sein Name ist: *Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen*. Dem Lebensbaum nahe gesellt, ist er doch von ihm getrennt durch die scharfe Grenze des göttlichen Verbotes, so daß sich – daran müssen wir zunächst festhalten – in beiden Bäumen geradezu der äußerste existentielle und metaphysische Gegensatz verkörpert, zwischen dessen Polen Adam und sein Weib zu wählen hatten: Hier *Leben* – da *Tod*!

Woher der Tod, mitten im Garten der ‚Üppigkeit‘, in dem das überquellende Leben wohnt? Ist der Erkenntnisbaum schlechter Natur? Birgt seine Frucht ein schädliches Gift? O nein, auch dieser Baum war gut; der Schöpfer hatte alles sehr gut geschaffen und auch im Paradiese nichts Böses hervorgebracht⁵⁷. „Gott hat den Tod nicht gemacht“, sagt das Buch der Weisheit, „er hat keine Freude am Untergang des Lebendigen. Zum Sein hat er alles erschaffen, und heilbringend sind die Anfänge der Welt; kein schädliches Gift ist in ihnen“ (Weish 1, 13 f). Wenn aber der Baum gut war, warum hat Gott ihn dem Menschen versagt? Kam das Böse etwa aus dem Befehl als einem vom Neide diktierten Verbot?

Nein, sehr gut wie alles, was aus dem Munde Gottes kommt, war auch sein dem Stammvater gegebenes Verbot. Nicht schaden wollte ihm dieses „gute Gesetz“⁵⁸, ihn nicht berauben, sondern ihn erst fähig machen, noch weit größere Güter zu empfangen. Adam bedurfte dieses Verbotes, sollte er zur Vollendung seiner

Seligkeit gelangen. „Es war nötig“, sagt Augustinus, „daß der seinem Herrn und Gott unterstellte Mensch von irgendwoher ein Verbot erhielt, auf daß ihm der Gehorsam die Kraft werde, seinen Gott zu gewinnen, der Gehorsam, von dem ich in aller Wahrheit sagen kann, er sei die einzigartige Vollkraft jeder . . . vernunftbegabten Kreatur⁵⁹.“

Als Anruf der Gnade also wurde Adam das Gebot gegeben, auf daß er kraft der königlichen seiner Gaben, des freien, liebenden Gehorsams, Antwort gebe und seinen Gott ganz und für immer gewinne. Der vorübergehende Zwang des Gebotes sollte ihm den Weg bereiten aus der ‚niederen‘ in jene ‚höhere‘ Unsterblichkeit, deren nur die zu gottähnlicher Freiheit Gelangten fähig sind. In dieser Freiheit voller Gottvereinigung hätten Adam und Eva nicht mehr sterben können, weil sie auch der zum Tode führenden Sünde nicht mehr fähig gewesen wären⁶⁰. Ewige Freiheit von Sünde und Tod also war das Ziel der kurzen Bindung und Prüfung. Gott hatte ihnen sein Leben angeboten, aber sie selbst sollten sich entscheiden, ob sie dieses Leben wollten oder den Tod.

Gut war der Baum des Erkennens, gut aber auch das Gebot, das ihn dem Menschen versagte. Woher nun kam der Tod? Die Schrift sagt es uns: „Durch den Neid des Teufels trat der Tod in den Erdkreis ein; es erfahren ihn aber, die teilhaben an ihm⁶¹.“ Der Tod tritt auf; wie eine personhafte Macht tritt er in die Welt ein, um das zum Leben Gerufene ins Nichts zurückzustoßen. Er „trat ein“, hervorgegangen aus dem Neide des Teufels. Denn bevor Adam fiel, war ein anderer gefallen; aus dem Fürsten der Engel hatte die Ursünde, die unwiderruffliche, einen Satan gemacht. Und dessen ganzes Trachten ging nun darauf, den Menschen, dem er seine Unschuld und Begnadung mißgönnte, zum Teilhaber seiner Schuld und seines Falles zu machen⁶². Ja, eine alte Überlieferung sieht den letzten Grund des diabolischen Neides darin, daß Luzifer durch Adam selbst – tiefer gesehen: durch den in Adam von Gott ewig vorherersehenen Christus – gescheitert war. Mit dem Blick auf Christus, den Zweiten Adam, hatte ja der Vater den Adam des Anfangs geschaffen⁶³, und um der Erwählung willen, die das niedrige Lehmgebilde aus Gottes Huld im ‚ewigen Christus‘ empfang, verfinsterte sich der gottnächste Lichtengel zum leibhaften „Mysterium der Bosheit“ (2 Th 2, 7).

Die Schlange nahte dem Weibe. Und was uns nun das Buch der

Bücher in ein paar atemberaubenden Zeilen erzählt, ist die Urkatastrophe irdischer Geschichte (Gen 3, 1–7). In wenigen Augenblicken war es geschehen. Die Entscheidung war gefallen. Satan hatte gesiegt; gesiegt über seinen Gott und Besieger; gesiegt auch über den Menschen, die Beute seines neidvollen Hasses. „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod“ (Röm 5, 12).

Die Trophäe aber dieses höllischen Triumphes war der Baum des Erkennens. Ein wahrhaft teuflisches Gegenspiel zur schenkenden Güte des Schöpfers hatte Satan, der ‚Affe Gottes‘, hier in Szene gesetzt. Dem Mahl der Lebensfrucht, das Jahwes Vaterliebe seinen erstgeschaffenen Kindern vom Holz des Lebens zudedacht hatte, um sie immer tiefer seinem unsterblichen Leben zu einen, hatte der Widersacher in der verbotenen Frucht des anderen Baumes *sein* Mahl entgegengesetzt, um sie in seine Gemeinschaft zu locken und so zu verderben. Spielend war es ihm gelungen: der Mensch hatte die göttliche Tafel verschmäh und sich an den Tisch Satans begeben. Und sogleich hatte sich jenes Wort des Weisheitsbuches an ihm erfüllt: er war zum Teilhaber Satans geworden und hatte ‚den Tod erfahren‘. Gottes Drohung war nicht leer. Im gleichen Augenblick, da Adam und Eva die verbotene Frucht genossen, waren sie innerlich Gestorbene. Der viel später folgende leibliche Tod war nur der äußere Erweis dessen, was in der verborgenen Tiefe ihres Seins beim Sündenfall geschehen war.

So stehen sich nunmehr inmitten des Paradieses die beiden Bäume gegenüber als die Symbole zweier Welten: der *göttlichen* und der *dämonischen* Welt. Ein Abgrund ist zwischen ihnen aufgerissen, jene brückenlose Kluft, die fortan auf unabsehbare Zeit die nicht mehr heile Schöpfung Gottes spaltet. Der gute Baum des Erkennens ist zum Unheils- und Todesbaum geworden durch die Schuld des Menschen und die noch größere des Rebellen von Anbeginn. Denn „nicht der Erkenntnisbaum tötet, sondern der Ungehorsam“, sagt der Diognetbrief⁶⁴. Was wäre denn auch dem Leben so verwandt wie das heilige, göttliche Erkennen? „Weder gibt es Leben ohne Erkennen (Gnosis), noch sicheres Erkennen ohne wahres Leben; darum sind beide (im Paradies) nebeneinander gepflanzt worden⁶⁵.“

Deshalb betont mit anderen Vätern auch Gregor von Nazianz, daß der Erkenntnisbaum keineswegs in sich schlecht oder aus Neid verboten war, sondern daß er sich als gut erwiesen hätte, wenn

man „zur guten Zeit (*eukairos*) von ihm genommen hätte“⁶⁶. Ähnliches wird im Henochbuch dem ins Paradies entrückten Seher vom Engel Raphael gesagt, der ihm den Baum unseres Schicksals zeigt: „Dies ist der Weisheitsbaum, von dem dein betagter Vater und deine greise Mutter vor der Zeit gegessen haben“⁶⁷.“ Und Ephräim der Syrer sagt: „Die Schlange täuschte den Gärtner (des Paradieses), so daß er vor der Zeit die Frucht pflückte, die zur rechten Zeit ihre Süßigkeit hergegeben hätte. Die nicht zu ihrer Zeit gepflückte Frucht wird dem, der sie bricht, zum Gift“⁶⁸.“ Das Essen ‚vor der Zeit‘ hat für die Stammeltern den guten Baum in einen bösen gewandelt, denn es hat den „guten Kairos“, von dem Gregor spricht, zunichte gemacht. Nicht für immer hätte Gott seinen Kindern die Frucht des Weisheitsbaumes vorenthalten. Das Gebot war ihnen nur gegeben für eine gnädige Frist der Erprobung; war die Probe bestanden, so hätte Gott sein Verbot in ein schrankenloses Gewähren verwandelt und die Bewährten jenes gotthaften Erkennens gewürdigt, das nur der andere Name des Lebens ist: „Dies ist das Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott...“ (Jo 17, 3).

Zu wiederholten Malen deutet Ephräim der Syrer in seinen Paradieseshymnen auf diese folgenschwere Entscheidung am Baum hin und weist mit aller Entschiedenheit das Ansinnen zurück, die Frucht des Erkenntnisbaumes sei in sich verderblich gewesen. Hätte Adam nicht gesündigt, so hätte er „heiles Erkennen des Unheils gewonnen“⁶⁹. Beide Bäume waren gut, sie waren von Gott „gleichermaßen gesegnete Quellen aller Güter“, und sie hätten dem Menschen „Leben ohne Tod und Erkenntnis ohne Irrtum“ gegeben⁷⁰. Die zwei Bäume sollten ihm die Kränze seines Sieges reichen; sofort nach Überwindung des Versuchers hätten Adam und Eva die Frucht des einen wie des andern pflücken dürfen und „von dem einen irrumsloses Wissen, von dem andern unsterbliches Leben empfangen. Sie wären als Menschen Gottes teilhaft geworden“⁷¹. „Ja, „hätte Adam gesiegt, er hätte sogleich essen und leben, schmecken und erkennen dürfen: er hätte unverwundbares Leben gelebt, mit unfehlbarer Gnosis erkannt“⁷².

Aber Adam und Eva griffen der ‚guten Zeit‘ Gottes voraus; sie wollten im Raub an sich reißen, was sie in Gelassenheit von Gott allein hätten erwarten sollen. So wurde ihnen die ‚gute Zeit‘ der Gnade zum Gericht. Sie erkannten das Gute und Böse — aber nicht

so, wie Gott es kennt, dessen Erkennen ein seinhaftes Ja zum Guten und Nein zum Bösen ist. Ihr Erkennen war das schuldhaftes Einswerden mit dem Bösen durch die Abkehr vom Guten, ein Innewerden „durch das Experiment“ der Schuld und Strafe⁷³. Es war die konkrete Erfahrung des Bösen, das sie sich in ungehorsamem Genuß geradezu einverleibt hatten. In der Frucht des Baumes hatte Satan ihnen teilgegeben an seinem widergöttlichen Erkennen, so war auch das ihre ein Erkennen in „sündiger Autonomie“⁷⁴. Geboren war dieses Erkennen bei dem Verführer wie bei den Verführten aus dem Stolz, dem anmaßenden Über-sich-hinaus-Begehren. Und was erwirkte es? Das Zerbrechen der inneren Harmonie im Engel wie im Menschen, der nun nicht mehr in der rechten Beziehung zu Gott stand und daher fortan auch in sich selber ungeordnet war, — hoffnungsloses Zerbrechen im Engel, heilbares im Menschen.

Sie erkannten, daß sie nackt waren, innen und außen nackt, „entblößt der Gerechtigkeit“, „entfremdet der Herrlichkeit“ ihres Lebens in Gottes Gegenwart⁷⁵. Und weil sie ihre Glorie (*glorianta*) verloren hatten, bedeckten sie mit Feigenblättern ihre Scham (*pudenda*)⁷⁶. Furchtbar enthüllen Verhör und Gericht die Erniedrigung des Menschen. Und wenn Gott sie nun für immer vom Lebensholz verbannt, so spricht er damit nur sein Ja zu ihrem selbstgewählten Los. Sie *mußten* von der Frucht des Baumes getrennt werden, denn sie waren „Todgeweihte“, vom Tisch des Lebens „Exkommunizierte“⁷⁷; vom Lebensbaum aber dürfen „nur die des Lebens Würdigen und dem Tode nicht Unterworfenen essen“⁷⁸. Und darum also mußte Gott als sein letztes Wort im Garten von Eden jenes erschreckende sprechen, dem nur noch die Ausweisung aus dem Paradiese folgte: „Daß er jetzt nur nicht seine Hand ausstreckt und auch vom Baume des Lebens bricht und ißt und ewig lebt!... Und als Gott den Menschen vertrieben hatte, stellte er im Osten des Gartens von Eden die Keruben auf und das wabernde Flammenschwert, den Weg zu bewachen zu dem Baume des Lebens“ (Gen 3, 22—24).

Zunächst sagt dieser letzte Gottesspruch im Paradiese etwas Erstaunliches: daß nämlich die Stammeltern anscheinend noch nicht vom Lebensbaum gekostet hatten. War er ihnen bis dahin noch ‚verborgen‘ gewesen? Hatten sie ihn noch gar nicht entdeckt, als solchen erkannt? Erst jetzt nach dem Sündenfall scheint er aus

seiner Verborgenheit hervorzutreten und sein Wesen zu offenbaren, aber nun als etwas unerbittlich Verwehrt, Unzugängliches, von unbestechlichen Wächtern Umstelltes. Adam und Eva hatten die ‚Reifeprobe‘ nicht bestanden, nun war ihnen der Zugang zum Baum des Lebens für immer verschlossen.

Dieser Zugang, die Schwelle der *initiatio*, des ‚Eingehens‘ in den göttlichen Bereich des Lebensbaumes, so äußert sich Ephräm der Syrer, war vor der Entscheidung Adams und seines Weibes der andere Baum. Der Erkenntnisbaum war nach Ephräms Paradieseshymnen von Gott gesetzt als Grenzscheide, Pforte oder Schlüssel zum innersten Paradies; er war gleichsam der Vorhang vor dem Allerheiligsten dieses heiligen Lebensraumes, in dem der Lebensbaum stand, das Zentrum Edens und das Bild des lebendigen Gottes selbst. „Im Baum des Lebens hat der Schöpfer ein Bild seiner selbst geschaffen“, sagt Ephräm⁷⁹. Im Innersten und zugleich auf dem Gipfel des Paradieses – die heilige Mitte ist zugleich auch heilige Höhe – west die Gegenwart Gottes, und sie manifestiert sich im Baum des Lebens als ihrem Symbol. Das Kosten von der Frucht dieses Baumes hätte für die Stammeltern das Eintreten in die Verborgenheit Gottes selber sein sollen, das Schauen des Unschaubaren. In seinem Genesiskommentar sagt Ephräm einmal, Gott habe Adam geschaffen, „fähig, die Gegenwart wahrzunehmen“⁸⁰. Die Schekina, die ‚Gegenwart‘ schlechthin – Ephräm gebraucht das Wort absolut –, ist einfach ein anderer Name für Gott selber, der sich im Lebensbaum als der Heilige, der Seiende und Da-Seiende zugleich verhüllt und offenbart. Somit ist der Baum der allerheiligsten Paradiesesmitte dieser Gottesgegenwart, dieser göttlichen Einwohnung durchscheinendes Bild, Symbol Gottes und seines sich gnadenvoll verschenkenden Lebens. Nur dem ‚Eingeweihten‘, der die Erprobung bestanden hatte, war die Frucht der Unsterblichkeit beschieden, die Tür zum Allerheiligsten hätte sich ihm von innen geöffnet. Adam aber hat sie von außen gewaltsam aufgestoßen, den Erkenntnisbaum ‚vor der Zeit‘ als Pforte, Schlüssel, Vorhang des Unzugänglichen mißbraucht – und damit auch den Lebensbaum für immer verloren⁸¹.

Aus einer anderen Sicht dieser Entscheidung am Baum kann man wohl sagen, daß Adam darum strauchelte und fiel, weil er im negativen Sinn des göttlichen Verbotes steckenblieb und nicht den positiven Anruf heraushörte: im Nein zum Erkenntnisbaum das Ja

zum Lebensbaum. Adam hat nicht erkannt, „daß sich der Wille des allmächtigen Jasagers immer nur durch ein Ja und niemals durch ein Nein erfüllen läßt“⁸². Er hat das liebevoll lockende Ja auf dem Grunde des göttlichen Nein nicht herausgehört und nicht mit seinem eigenen Jawort beantwortet, darum fand er auch nicht die Kraft zum Nein gegenüber dem Versucher. Statt auf Gott, blickte er in Selbstsucht auf sich, und so, sich selber zugewandt, drang er unlauteren Verlangens voll in die geheimnisvolle Mitte ein und erbrach das Tor. Und also verfehlte er den Lebensbaum, die Mitte des Lebens und der tiefsten Einung von Schöpfer und Geschöpf, verfehlte das Ziel, zu dem er von Gott durch das Verbot hindurch gerufen war. Vor der Sünde wäre Adams Entscheidung für den Lebensbaum und das Kosten von seiner Frucht die rechte Antwort auf den leisen Liebesanruf des Schöpfers und Vaters gewesen. Der Erkenntnisbaum als Grenzscheide, wie Ephräm ihn nennt, war ihm ja gesetzt, daß er die Grenze überschreite – nicht in Mißachtung als Übertreter, sondern in der Freiheit der Liebe.

So verhalten sich Erkenntnisbaum und Lebensbaum in gewissem Sinne zueinander wie Gesetz und Evangelium. Der Erkenntnisbaum sollte für den Erstgeschaffenen nichts anderes sein als der „Zuchtmeister auf den Lebensbaum hin“. An jenem Wort der Schlange „Ihr werdet sein wie Gott“ war ein wahrer Kern; der Mensch war tatsächlich von Gott zur Vollendung seiner angeschaffenen Gott-ebenbildlichkeit gerufen. Ephräm wagt das herrliche Wort: „Gott hatte Adam, als er ihn erschuf, zu einem erschaffenen Gott gemacht – dadurch, daß er ihm die Freiheit gab . . . Adam aber wollte törichterweise etwas begehren, was er besaß“⁸³. Adam und Eva sollten durch Gottes Gnadengabe in innigster Teilhabe an seinem Leben wirklich im höchsten Grade geschöpflicher Möglichkeit werden *sicut Deus*. „Hätte Adam vom Lebensbaum gegessen, so wäre er christusförmig geworden, das heißt, er wäre mit Leib und Geist hineingewachsen in die vollendete Sohnschaft Gottes“⁸⁴. Dazu war er erwählt als der vor aller Zeit vom Vater in Christus Vorhergesehene. Hätte Adam die Gabe Gottes angenommen, so wäre die Grenze gefallen, es hätte schon damals – wie heute wieder nach der Erlösung – nur noch einen einzigen Baum im Paradies des göttlichen Reiches gegeben, den Baum der wesenhaften *Einheit von Leben und Erkennen*.

Daß dieses Glück für den Menschen auf unabsehbare Zeit zer-

schlagen war, bestätigt also Gott durch sein letztes Wort im Garten des Anfangs. Zwar waren Adam nun die Augen auch für den Baum des Lebens aufgegangen, aber zu spät! Seine Augen waren ja nicht mehr rein, und so war auch sein Verlangen nach dem heiligen Baum nun unlauter, unheilig und darum gefährlich für ihn selber. Auch nach dem Lebensbaum gelüftet es ihn jetzt in Selbstsucht, nicht um Gottes willen. Er möchte *sein* Leben ewig leben, dieses schuldig gewordene, aus der Gemeinschaft mit Gott herausgefallene Leben. Das aber kann Gottes Erbarmen nicht zulassen. Fort vom Lebensbaum mußten die Schuldigen, weil ihr Richter sie retten wollte. „Daß er nun nur nicht esse und ewig lebe!“ Ewig ohne Gott in der Sünde lebe! Ewig fortexistiere in der Verlorenheit dieses Scheinlebens, an dem tief innen Tod und Sünde fressen! Das wollte Gott verhüten. Nein, *sterben* mußte der Mensch, weil sein Erlöser wollte, daß er *lebe*. In seinem jetzigen Zustand vom Lebensbaum essen, das hätte für ihn bedeutet „das tote Leben leben“⁸⁵.

Was sich hier im Anfang unter dem Baum ereignete, ist ein im umfassendsten Sinne ‚archetypisches‘ Geschehen, an das ein Erinnern fortlebt in jenen durch die Zeiten und Völker wandernden Mythen von der schwer zugänglichen ‚Mitte‘ und speziell vom Baum des Lebens, in dem sich die Unsterblichkeit konzentriert und der in schier unerreichbarer Region gesucht werden muß. Ein Untier bewacht den Baum, und nur wer es im Kampf überwindet, darf sich die Früchte unsterblichen Lebens brechen. Adam hat in dieser Probe versagt, und damit hat er seine ‚Einweihung‘ verscherzt. Die Schlange am Baum war, wie nachher so oft in den Sagen und Märchen, schon im Anfang der Gegner menschlicher Unsterblichkeit und hat es hintertrieben, daß die Erstlinge des Menschengeschlechts zum Baum des Lebens fanden. Nun geht jenes Urmotiv in vielen Spielarten durch die Zeit: Schlangen oder Drachen belagern alle Wege zur Unsterblichkeit, bewachen jedes heilige Zentrum, versperren den Zugang zu jedem Symbol des Heiligen, das Macht, Leben, Weisheit und Allwissenheit verleiht. Unsterbliche Jugend zu gewinnen zieht der Held aus, um den Baum mit den goldenen Früchten oder wunderbaren Blättern zu finden, der am Ende der Welt oder weit in fernem Lande – dem Bilde der anderen Welt – verborgen wächst und von Greifen, Schlangen und Unholden gehütet wird. Wer die Frucht pflücken will, muß töd-

liche Gefahr auf sich nehmen und sein niederes Leben einsetzen, um das höhere zu gewinnen. Der Heros muß den Kampf mit dem Untier wagen und es töten. Der Baum des Lebens neigt seine Zweige nur dem, der die Initiationsprobe bestanden hat⁸⁶.

Adam hat versagt. Aber vor dem Auge seines Richters stand, als er die Gefallenen aus dem Garten Edens entließ, schon der Kommande, der als zweiter Adam die Probe des ersten noch einmal – und in der äußersten ‚heroischen‘ Schwere – auf sich nehmen sollte. Und also war es der *Erbarmen*, der seine schuldigen Kinder am Anfang ihrer Zeit vom Baum des Lebens vertrieb, weil er sie und ihr Geschlecht schon damals zu jenem andern Schicksalsbaum hinführen wollte, den er als den wahren ‚Allheiler‘ am Ende der Zeit ihnen die Arme entgegenbreiten sah. Die aus urchristlicher Zeit stammende und in jüdischer Überlieferung wurzelnde *Vita Aadae* sucht diesen tiefen Zusammenhängen in ihrer legendären Sprache Ausdruck zu geben. Vor der Austreibung aus dem Paradiese, so wird da erzählt, habe Adam zu Gott gefleht: „Herr, gib mir vom Baum des Lebens zu essen, ehe ich hinausgetrieben werde!“ Darauf sprach der Herr zu Adam: „Jetzt kannst du von ihm nicht mehr bekommen; denn den Keruben und dem gewundenen Flammenschwert ist der Auftrag geworden, ihn vor dir zu hüten, damit du nicht von ihm schmeckest und unsterblich seiest in Ewigkeit, sondern in dem Kampf verharrest, den der Feind dir eingegeben hat. Aber wenn du . . ., zu sterben bereit, dich vor allem Bösen bewahrst, will ich dich wieder auferwecken zur Zeit der Auferstehung, und dann soll dir vom Baum des Lebens gegeben werden, damit du unsterblich seiest in Ewigkeit“⁸⁷.

Das Licht dieser Verheißung war über dem Verbannten, als er den Garten der ‚Üppigkeit‘ verließ. Draußen warteten seiner Entbehrung und harte Arbeit, Schmerzen, Altern und schließlich der Tod. Adam und Eva mußten sterben; aber alte Legenden erzählen, daß beide von Engeln oder sogar von Gott selbst im Schoß des Paradieses begraben wurden, „an jenem Ort, wo Gott den Staub gefunden, aus dem er Adam bildete“⁸⁸. Es war die Erde des kommenden Sion, wie ebenfalls jene alte Überlieferung glaubt⁸⁹. Die Sehnsucht der Adamskinder aber hat nicht aufgehört, den Baum des Lebens zu suchen und nach seiner Frucht zu hungern, ihre Mythen und Märchen raunen von ihm. Dem Seher Henoch wird er im

Paradiese gezeigt, und Michael sagt ihm, am Tag des großen Gerichtes werde er den Gerechten und Demütigen übergeben werden⁹⁰.

Wann kommt sie wieder, die ‚gute Zeit‘ der Gnade und des Heiles, das vom Lebensbaum ausgeht? Sie wird das Ende sein, wie sie der Anfang war; denn Gott ist Agape. Er hat den Sühner verheißen, und seine Verheißungen sind getreu. Aber zwischen Anfang und Ende liegt Satans Zeit. Gott, der am Holz Besiegte, hat seinem Besieger Zeit gegeben und Macht als dem „Gott dieses Aions“ (2 Kor 4, 4). Lange Zeit! Kein Mensch hat ihre Jahrtausende gezählt und die Tode der Adamskinder.

Aber kommen wird der verheißene Tag, da Gott aufsteht zu Gericht und Erlösung. Auf dem Gipfel von Golgotha, und das besagt nach der tief sinnigen Symbolschau jener alten Legenden: in der Mitte der Welt, in der Mitte des entweihten Paradieses, am nämlichen Ort, wo einst der Lebensbaum Edens stand, wo Adam von Gottes Händen aus dem Staub der Erde gebildet wurde und wo sein Leib im Grabe ruht, da wird der Baum des heiligen Kreuzes stehen⁹¹, an dem abermals Gott mit der Hölle ringt. Auch die Väter kennen diese Überlieferung und geben die trotz manchen Widerspruchs sehr geliebte Legende der Nachwelt weiter, so wie bis in die neuere Zeit hinein christliche Künstler, zumal die Ikonenmaler des Ostens, am Fuß des Kreuzholzes den Adamsschädel sichtbar werden lassen⁹². Heute erwacht wieder ein Gespür dafür, wieviel christliches Glaubensgut sich durch jenes legendäre Gewebe hindurchzieht; denn das hier legendär eingekleidete ist ja im Raum des Symbols, des Glaubens und des Kultes in höherem Sinne wirklich gegeben: der mystische ‚Zusammenfall‘ aller jener Mitten der Heilsgeschichte; die typologische Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Adam (vgl. Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 22. 45–49); die tiefe Symboleinheit von *Paradiesesbaum* und *Kreuzesbaum*, von der die Väter und die christlichen Liturgien wie auch die Künstler in Ost und West so oft ergriffen Zeugnis gaben⁹³. Man erinnere sich an Leopold Zieglers Wort: Manches ist „Irrtum bloß im Empirischen, dagegen im Metaphysischen die lautere Wahrheit“. Das gilt auch von jenen alten Legenden. Denn Legenden, allmählich aus Volksglauben und Kultus erwachsen, sind „so bedeutsam wie Geschichte, ja sie sind Geschichte, und wir sind wohlberaten, wenn wir sie sorgfältig untersuchen“⁹⁴. Unsichtbar steht

über Adams Grab wirklich Christi Kreuz — das Wahrzeichen ihres verbrüdernten Schicksals. Wie der erste Adam das Bild des zweiten war, so sind auch Paradiesesbaum und Kreuz einander zugehörig in der geheimnisvollen Einheit von Typus und Heilswirklichkeit. Der Adam des Anfangs wird zum Sünder am Erkenntnisbaum, der Adam des Endes wird zum Erlöser am Kreuzesbaum. Durch Adams Schuld verdorrt der Lebensbaum Edens, durch Christi sühnendes Blut beginnt der Todesbaum von Golgotha zu sprossen und die Frucht unverweslichen Lebens zu tragen.

Am Holz sind Anfang und Ende eins geworden; das Kreuz hat die ‚gute Zeit‘ der Gnade wiedergebracht und die Schöpfung heimgeholt zu ihrem Schöpfer. Es hat die Harmonie zwischen Himmel und Erde wiederhergestellt. Es hat die unheilvolle Spaltung geheilt, die Adams Sünde im Baum, im Paradies, ja im ganzen Kosmos aufgerissen hatte. Ein tiefer Sinn liegt ja auch in jener alten Meinung, die beiden Bäume im Garten Edens seien im Grunde nur ein einziger gewesen, der aber durch Adams Schuld in die Zweiheit von Tod und Leben gespalten wurde. Diesen Urgegensatz, der seither alles Weltgeschehen verwundet, hat Christus am Holze von der Wurzel her geheilt, wie es tief sinnig ein byzantinisches Elfenbeintäfelchen aus dem 10. Jahrhundert zur Anschauung bringt. Da stehen die beiden Bäume des Anfangs unter den blühenden Ästen eines gewaltigen Kreuzes, das vom Paradies in die Sterne ragt. Mit einer sichtlichen Gebärde der Hinneigung beugen die zwei Bäume ihre Wipfel zur Kreuzmitte hin, in der sie sich berühren und eins werden. So zeigt das Bild in seiner stumm-beredten Sprache, wie Tod und Leben sich im Erlösungsholz versöhnen, der gespaltene Baum wieder zur Ganzheit zusammenwächst und nunmehr im Kreuz des Herrn der *eine* Urbaum des neuen Paradieses die Welt überschattet⁹⁵.

Was an diesem Baum der Weltwende durch den zweiten Adam geschehen ist, sagt in scharf antithetischer Prägnanz jenes Wort unserer römischen Ostersequenz: *Mors et vita duello conflixere mirando* . . . Tod und Leben prallen am Holz im Zweikampf aufeinander. Der Tod ringt das Leben nieder, aber sterbend obsiegt das Leben! Am Todesbaum hat Christus, wie Klemens von Alexandria einmal sagt, „den Tod zu Leben gekreuzigt“. Erst vom Holz auf der Schädelstätte her wird es durchschaubar, wie ent-

scheidend der Baum seit je in Natur, Offenbarung und Mythos der Vorbildung, dem Vorspiel jenes gigantischen Ringens am Kreuz diene und einer auf die allerheiligste Weltmitte sich konzentrierenden Heilsführung — der *paidagogia eis Christon*. Schon haben wir gesehen, wie sehr gerade der Baum als ‚Zusammenwurf‘ jener Urspannung von Tod und Leben erscheint, die unsere ganze empirische Welt bestimmt und durch die Schuld der Erstgeschaffenen zu einer metaphysischen wurde, so daß seither alles Verlangen der Menschenkinder nach dem Lebensbaum im Grunde nur Erlösung von jenem Tode sucht, der vom Holze her in die Welt kam. So widersinnig es vielleicht erscheint — das gleiche Urverlangen ruft seit der paradiesischen Katastrophe auch nach dem Opfer am Baum. Denn gerade aus dem Opfer am Baum erwartet man sich *Heil und Leben* vom Baum. Auch unter diesem Gesichtspunkt kann man bei einer Rückschau und Umschau von der Höhe Golgothas nur ergriffen sagen, daß die Ahnungen der Vorzeit wahrlich ‚Christum treiben‘.

In einer verwirrenden Fülle mythischer und kultischer Formen überliefert die alte Welt das Opfer am Baum, und wo es in Ritus oder Brauchtum geübt wird, erscheint in seiner hintergründigen Tiefe bezeichnenderweise zumeist die Opferung oder das Selbstopfer einer mythischen Gestalt, ja eines göttlichen Urwesens. Wenn etwa die alten Germanen im heiligen Hain Kriegsgefangene an den Bäumen erhängten, so ehrten sie damit ihren Gott Hangatyr, den sie später mit Odin, dem Gott der Gehenkten, identifizierten, der seine Selbstopferung am Weltbaum vollzogen hatte⁹⁶. Im alten Hellas war das delphische Volksfest der Charila nur eine von mancherlei öffentlichen Feiern zum Gedächtnis am Baum erhängter sagenhafter Gestalten⁹⁷; und wenn Griechen wie Römer an den ‚Schaukelfesten‘ der Aiora und Oscilla als harmlosen Ersatz für den Tod solcher Gehenkten Bildwerk, Puppen und Masken an den Bäumen schaukelten, so deutet gerade dieser eigentümlich nachbildende Brauch auf den tieferen Sinn jener Opfer am Baume hin. Das Erhängen nämlich war in der Sicht des Mythos keineswegs ein schimpflicher Tod, sondern Symbol von Erhöhung und Aufstieg. Die Maya auf Yukatan glauben, daß „jene, die sich erhängten, zur Herrlichkeit eingingen“. Gerade das aber meint letztlich auch die Symbolik des Schaukelns. Wenn es bei jenen Feiern der Aiora und Oscilla den Tod der Erhängten nachbilden sollte, so bestätigt es

den urtümlichen Sinn des Galgentodes als einer Erhöhung. Denn das Schwingen auf der Schaukel im religiösen Brauchtum bildet die Bewegungen des Lichtgottes am Himmel nach, die Rhythmen seines Abstieges und Wiederaufstieges, — im Rigveda (VII 87, 5) wird die Sonne „die goldene Schaukel am Himmel“ genannt. Heute noch ist das Schaukeln als Symbol der Auferstehung aus dem Tode ein im Orient üblicher Osterbrauch⁹⁸.

Als Weg zur Erhöhung und damit als Aufstieg zu neuem Leben erscheint der Tod am Baum bis heute noch bei den westafrikanischen Yoruben. Sie glauben nämlich, daß ihr Blitzgott sich selbst geopfert habe, indem er sich an einem Baum erhängte, und daß er dann an zwei starken Ketten, die aus seinem Grabe wuchsen, gen Himmel aufgestiegen sei⁹⁹. Der Religionsgeschichtler gibt auch zu bedenken, daß der Baum, an dem so viele Frauengestalten der griechischen Sage sich erhängten, eigentlich der Welt- oder Lebensbaum ist. Schließlich ist das Motiv des am Baum hangenden Opfers nur irdischer Widerschein dessen, was die Sternseher alter mythenbildender Epochen droben am Himmel vorgebildet sahen. Erinnern wir uns, daß zu gewissen Zeiten die Milchstraße als riesiger gestirnter Weltbaum vertikal über dem irdischen Beschauer stand! Zur selben Zeit des Frühlingsäquinoktiums, da dieses Phänomen am Himmel zu bewundern war, konnten die alten Orientalen des Zwilingszeitalters, aber auch noch des frühen Stierzeitalters, am Himmelsbaum der Milchstraße das Haupt des Orion hängen sehen. Die alten Astralmythen von Orion als dem am Himmel gefesselten Riesen entsprechen durchaus diesem Phantasiebild¹⁰⁰. Ähnliches gilt vom Weltbaum im Tierkreis. Wenn in der nordischen Sage die Weltesche Yggdrasil als der Galgen des sterbenden Gottes erscheint, so ist auch dieses bewegende Bild für die Augen des Eingeweihten am Weltbaum des Zodiakus abzulesen. „Denn der Gestirngott hängt, wenn er sich über dem Horizont befindet, immer buchstäblich am Weltbaum.“ Die Sonnwendachse ist der aufwärts gerichtete Speer, an dessen Spitze die kreisenden Gestirngötter sich im Augenblick ihres höchsten Aufschwunges ‚stechen‘, so daß sie wie verwundet mit schwindender Kraft wieder im Abstieg versinken müssen. So, vom Ger verwundet, hing auch Odin am Weltbaum:

Ich weiß, daß ich hing
Am windigen Baum

Neun Nächte lang,
 Verwundet vom Ger,
 Geweiht dem Odin,
 Ich selbst mir selbst,
 An jenem Baum, davon jedem fremd,
 Aus welcher Wurzel er wächst.
 Sie spendeten mir
 Nicht Speise noch Trank.
 Ich neigte mich nieder,
 Nahm auf die Stäbe, nahm sie stöhnend auf —
 Dann stürzte ich herab.¹⁰¹

In den neun Nächten seiner Marter lernt Odin, am Weltbaum hangend, die Weisheit seines Weltkönigtums und findet die Runen verborgenen Wissens. Verwundet vom eigenen Speer, erleidet er am Baum „das Königsschicksal der Opferung“ für die Welt, deren König er wird durch eben dieses Opfer¹⁰².

Auch der Baum, an dem nach der griechischen Sage das goldene Vlies gefunden wird, gehört in den Kreis jener tief sinnigen Bilder; auch er ist im Grunde der Weltbaum, der das Opfer trägt. Der Widder mit dem goldenen Fell gehört ja zu den Sternbildern des Tierkreises, und nach dem zuvor Gesagten hängt auch er ‚geopfert‘ am himmlischen Weltbaum im Jahreskreis der Sonne¹⁰³; Vorbild des Opfers Christi — ‚am Himmel‘ von der Hand des Schöpfers gewirkt ebenso ‚wie auf Erden‘ das Bild jenes im Baum hangenden Widders, der Abraham zur Schlachtung gesandt wurde statt des Sohnes!

Vielleicht nirgendwo äußert sich das urtümliche Wissen, daß es bei allem Opfer am Baum letztlich um Leben, Schöpfung, Neuschöpfung geht, so eindrucksvoll wie in den Überlieferungen gewisser sehr archaischer Indianerstämme Nordamerikas, die sich im Kern der Sache treffen mit jenen des mittelasiatischen und altindischen Raumes. Hier wie dort wird ein gefällter Baum als ‚heiliger Mittelposten‘ der Kultstätte feierlich errichtet und rituell der Tod eines göttlichen Urwesens begangen, dessen Symbol man am nämlichen Pfosten aufhängt, — wie anderseits der Pfahl auch den getöteten Gott selber samt der aus ihm entstandenen Welt mystisch darstellt und vertritt. Als Weltbaum und Weltsäule also, als Himmelsträger gilt der heilige Pfosten, ja als ‚Leib‘ des höchsten Himmelsgottes und Schöpfers, aus dem nach indischer Schöpfungslehre

die Welt hervorgegangen ist als die Entfaltung des lebendigen Allbaumes. Die Schöpfung geht aber aus Purusha hervor, indem die Götter ihn opfern. Die Opferung des Urwesens also ist die Geburt des Kosmos; jenes Opfer im Kult begehen und damit vergewärtigen heißt folglich, die Lebensmächte der ersten Schöpfung erwecken und damit das Leben der Kreatur erneuern¹⁰⁴.

Auf diesem weltweiten und bis in die ältesten Menschheitsüberlieferungen reichenden Hintergrunde des ‚Opfers am Baum‘ leuchtet das Kreuz Christi — *fulget crucis mysterium!* Der Baum — Lebens- und Todesbaum, Weltenbaum, Opferpfahl — hat durch Jahrtausende der Weltgeschichte das Holz auf der Schädelstätte präfiguriert, an dem der Gottmensch alle vorschattenden Opfer des Weltadventes in seinem Selbstopfer zugleich zusammenfassen, erfüllen und — aufheben sollte. Und so ist uns der Baum von Gottes barmherziger Weisheit geschenkt als ein Heilszeichen, das erschauern macht; denn es löst das tiefste Rätsel des Lebens, die bohrende Frage nach dem Woher und Wohin des Todes. In allen Bäumen hat Gott von Anfang her das Kreuz seines geliebten Sohnes erblickt; in alle Bäume hat er, wie Ephräim einmal so einfältig sagt, die Symbole seiner ewigen Heilsgedanken ‚eingeritzt‘; am Baum wird offenbar, „daß Gott, das freiwillige Sterben des ‚Erstgeborenen vor aller Kreatur‘ voraussehend und die zu schaffende Welt für ihn bereitend und ordnend, seit aller Ewigkeit die Gesetze des Lebens mit dem Tod ‚bezeichnet‘ hat, damit sein Sohn aus Liebe zu uns am Kreuze sterben konnte“¹⁰⁵.

Wie transparent werden vor der Folie jener Opfer am Baum auch die analogen *Typen des Alten Bundes*, die ja deutlicher noch und ausdrücklicher als alle anderen die Welt hinführen sollten zum Glauben an den Gehenkten von Golgotha: jener mit den Hörnern im Dickicht hängende Widder, der Isaaks Tötung stellvertretend ersetzen und darüber hinaus das Sterben des Gotteslamme Vorbilden sollte (Gen 22, 13); die am ‚Baum‘ aufgehängte eiserne Schlange des Moses, deren bloßer Anblick auf dem Wüstenzug Israels alle vom Schlangenbiß Vergifteten heilte (Num 21, 8 f); der Galgen, an dem die Philister Israels erstgesalbten, aber von Gott verworfenen König Saul auf der Mauer von Bethsan henkten (1 Sam 31, 8 ff). Gerade auch dies letztere stellt sich nach allem zuvor Gesagten dar als ein Schaubild voll Grauen und Herrlichkeit,

und das Verb *euangelizesthai*, das in der Septuaginta an dieser Stelle zum erstenmal gelesen wird, schlägt den Bogen hinüber zum österlichen ‚Evangelium‘. Denn nichts Geringeres als das *evangelium crucis* deutet sich selber vor im ‚Evangelium von dem gepfählten König Israels‘¹⁰⁶. Der gehenkte Saul ist noch in all seiner Verworfenheit Bild des Kommenden, der am Baum das ‚Königsschicksal der Opferung‘ erleiden wird, um so ein *Consummatum est* zu sprechen auch zu jener alten Ahnung, daß des Gottes Hangen am Baum Vorspiel der Erhöhung ist und Weg des Aufstiegs-zur Herrlichkeit, leberweckendes, weltschaffendes Opfergeschehen. Christus der wahre König Israels, höchster Himmels-gott und ‚Urmensch‘ zugleich, hat in seinem Verbluten am Baum die ganze Tiefe jenes biblischen ebenso wie des mythischen Bildes ausgeschöpft und aus seinem Sterben die neue Schöpfung gezeugt, um sie als ihr Haupt und König ‚an sich zu ziehen‘ in die eigene überweltliche Erhöhung hinein. Auf diesen hintergründigen Sinn der Pfählung weist er selber hin, wenn er die ‚Erhöhung‘ der ehernen Schlange messianisch auf sich selber deutet und wiederholt von seiner nahenden ‚Erhöhung‘ weg von der Erde spricht (Jo 3, 14 f; 8, 28; 12, 32. 34), die doch für seine Mit- und Umwelt nur ein brutales Aus-dem-Wege-Geräumtwerden, ein Verenden am Schandholz des Fluches bedeuten mußte (vgl. Gal 3, 13; Dt 21, 23).

Aber noch andere Züge des schauervoll-herrlichen Kreuzevangeliums dämmern im biblischen Bild von Israels gepfähltem König Saul. Denn in seinem Hangen am Holz, in dem Christus den Ungehorsam Adams durch seinen Gehorsam ‚rekapitulierte‘, wie Irenäus sagt¹⁰⁷, hat er das bis dahin verborgene Urgeheimnis der zwei paradiesischen Bäume offenbar gemacht, — offenkundig in seinem Kreuz, und zwar gerade dadurch, daß an diesem Baum der letzten Entscheidung die durch Adam heraufbeschworenen Gegensätze von Tod und Leben, ja von Gut und Böse, die beide Bäume des Anfangs zu Zeichen des Widerspruchs spalteten, furchtbar zusammenprallen. Der Baum des Kreuzes ist ja — auf der Ebene des Metaphysischen — Todes- und Lebensbaum in einem, Zeichen des tiefsten Konfliktes von Himmels- und Höllenmacht, „Baum der Gottesgewalt und der Widersachergewalt zugleich“, als deren Repräsentanten jene zwei Bäume nach Adams Fall in Eden aufgerichtet blieben; vertraten sie doch nunmehr geradezu den *Christus* und den *Diabolus*¹⁰⁸. Auch dies steht hinter dem Bilde des gepfählten Saul. Origenes

sieht in den zwei sich überschneidenden Hölzern seines Galgens das verborgene Mysterium des Kreuzes, an dem Gott und Satan den Zweikampf austragen. „Denn den Augen sichtbar war an ihm der Sohn Gottes im Fleische gekreuzigt, unsichtbar aber hing am nämlichen Kreuz der Teufel mit seinen Mächten und ‚Gewalten.“ Am gleichen Pfahl also hängen Christus und Satan, und der sterbende Gottmensch triumphiert über seinen Urfeind und Scheinsieger gerade im offensichtlichen Scheitern; unsichtbar hängt der völlig Vernichtete die Waffenrüstung des Vernichters als Trophäe seines Sieges am Galgen auf (vgl. Kol 2, 15). In diesem Zusammenstoß von Himmels- und Höllenmacht entlädt sich nun auch die angestaute Spannung zwischen Lebensbaum und Erkenntnisbaum, entlädt sich im Zeichen des Kreuzes, so daß die zwei wieder in die uranfängliche Einheit zurückgeführt werden. Wie nämlich das Kreuz der wahre Lebensbaum ist, so ist es auch der echte Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, weil das Gute und das Böse geradezu personhaft als *der Gute* und *der Böse* an ihm hängen und die Urfehde austragen: „der gute Christus und der böse Satan“, dieser zu seinem Untergang, jener aber zu Auferstehung und ewigem Leben aus Gottes Kraft. „Ja, nicht nur, um selber zu leben, sondern auch um lebendigzumachen, ist Er doch ‚der letzte Adam, der zu lebendigmachendem Pneuma ward‘! Und also ist er, Christus, der Baum des Lebens“¹⁰⁹.

Ist es nicht das nämliche, der Austrag eben dieses göttlich-satanischen Konfliktes am ‚Baum‘, was sich auch in jenem andern Erhängungs- und Erhöhungsbild, dem der ehernen Schlange am Pfahl, von weither ein Schauzeichen aufgerichtet hat? Christus selber, der dieses vom Paradies her vorgegebene Unheilbild durch seine messianische ‚Umstiftung‘ in sein absolutes Gegenteil verkehrt und es zum Lebens- und Heilbild getauft hat, machte sich zu seinem neuen Inhalt und Sinn. Und das in einer so eindeutigen Weise, daß der däboliche Gegensinn des alten Unheilssymbols in ihm jetzt ausgelöscht wird. Diese totale ‚Umstiftung‘ des Zeichens ‚Schlange am Baum‘ geschieht am Kreuz, indem der Erlöser an ihm „vom Tode getötet den Tod tötet“¹¹⁰. Als der Herr am Pfahl „den Tod hinnahm, hat er den Tod am Kreuze gehenkt“¹¹¹. Nicht nur den Tod im menschlichen und kosmischen, sondern den Tod im satanischen Sinn, von dem alles Sterben der stofflichen Kreatur nur ein Gleichnis ist und für den es keine Versöhnung mit dem absoluten

Leben mehr gibt! In diesem unwiderruflichen Sinn war „der lebens-trächtige Tod des Herrn der Todesbiß für die Schlange“¹¹² und zugleich das Heilmittel wider ihren tödlichen Biß. „Der Tod des Lebens“, ja „das getötete Leben hat den Tod getötet, das volle Leben hat den Tod verschlungen“¹¹³. Das ist nunmehr das Evangelium der ‚Schlange am Baum‘. Indem Christus aus diesem alten Wahrzeichen unserer Unheilsgeschichte den Teufel austrieb und selber in es einzog als ‚der Stärkere in das Haus des Starken‘, hat er sich in souveräner Geste als der absolute „Herr der Symbole“ (Ephräm) erwiesen. Er hat das große kosmische Symbol der Schlange, das gerade in seinen ältesten Erscheinungsformen als Doppelschlange¹¹⁴ die ganze kreatürliche Gespaltenheit in die Mächte des Todes und des Lebens, des Heils und des Unheils, des Guten und des Bösen darstellte, nicht nur aus seiner schillernden kosmischen Zwiespältigkeit, sondern geradezu aus seiner dämonischen Bessessenheit herausgerissen und an sich gezogen, damit aber zugleich seinen alten Doppelsinn eindeutig auf den göttlichen Lebenssinn der ‚guten Schlange‘ festgelegt, indem er die ‚Schlange am Baum‘ als *sein* Heilsbild sich zu eigen machte. Könnte man den Lebens-triumph des ‚Königsoffers‘ am Baum und die Allerlösung des Pantokrator herrlicher darstellen als in diesem bestürzenden Schaubild, das der Herr der Symbole selbst geschaffen und gedeutet hat?

All dies gehört hinein in jene erlösende ‚Wiederaufführung‘ des paradiesischen Dramas am Baum, die so ganz im Zeichen der Umkehrung steht, weil sie ja die ‚Umkehr‘ der Adamstat und der ganzen adamitischen Menschenfamilie bewirken soll. Wie die Vertreibung, so geschieht auch die Heimholung des Menschen im Zeichen des Baumes. Der am Baum der Weltmitte Gefallene kehrt nun zurück zum Baum der endgültigen Mitte, die wir im biblischen wie im mythischen Welt- und Lebensbaum vorgebildet sahen und um die von Anfang an das ganze Weltgeschehen kreist. Der Kreuzbaum selber ist der ‚Zusammenfall‘ aller jener in den alten Überlieferungen geglaubten Weltmitten, zumal der biblischen, und der in ihnen stehenden Vorzeichen des Opfers Christi, wie sie in der syrischen Schatzhöhle einmal aufgereiht werden um jenes andere Kreuzbild, der ‚Widder am Baum‘. Er erschien ja dem Erzvater nach der Legende auf dem nämlichen Berg, der einst das Kreuz des Messias tragen sollte. „Daselbst sproßte ein Baum auf, und er trug das Lamm, das Isaak rettete. Jener Ort ist die Mitte der Erde, das

Grab Adams, der Altar des Melchisedek, Golgotha, die Schädelstätte und Gabbatha... Dort brachte Abraham seinen Sohn Isaak als Brandopfer dar; er sah das Kreuz des Messias und die Erlösung unseres Vaters Adam. Denn der Baum war ein Vorbild des Kreuzes unseres Herrn, des Gesalbten, und das Lamm in seinen Zweigen das Mysterienbild der Menschwerdung des eingeborenen Wortes... So brachte Abraham seinen Sohn zur Opferung hinauf und stellte dadurch den Kreuztod des Messias dar...¹¹⁵“

Es hat sich längst gezeigt, wie in der *ara crucis* als dem Galgen des freiwillig sterbenden Gottmenschen die tiefsten Hoffnungen ans Ziel kommen, die sich in aller Welt an den ‚dürren Baum‘ geheftet haben. In jenem göttlichen ‚Baumopfer‘, das als Lösepreis der Welt am Pfahl des Kreuzes verblutete, verwirklichte sich ja das ‚Mysterium der Auferstehung aus den Toten‘, das gerade der dürre Baum, wie wir hörten, einst der Welt verhieß, das Gott im Phänomen des sich stetig regenerierenden Baumes auch für die Heiden vorgebildet hat und das im Alten Bund die Gerte Aarons zu einem österlichen Vor-bild „des Kreuzes Christi“ machte¹¹⁶. Wie weit ist doch die Frohbotschaft des Baumes, daß sie neben so viel schauervoll Großem auch dem Schwachen, Zarten Raum gibt, dem lieblichen Wunder des über Nacht leise erblühenden Lebens! Daß Kreuz und Christus uns nicht nur aufstrahlen im machtvollen Welt- und Lebensbaum oder im dürren Todesbaum, sondern auch in jenem zarten Reis des toten Baumstumpfes Jesse, des abgestorbenen Davidgeschlechtes, im Sproß der Libanonzedern, im Schößling aus lechzendem Erdreich, von dem wir bei den Propheten hörten, und in dem wunderbaren Erblühen des Aaronstabes! Zart-gewaltiges Wunder am Holz — Pascha des Herrn! Abgeschnitten von seiner irdischen Lebenswurzel, gefällt wie die Opferpfähle jener uralten Kulte, wie die heiligen Bäume auch jener späteren Mysterienweihen, die den sterbenden und wiederauflebenden Gott vergegenwärtigen, ‚starb‘ unser Christusbaum, und wie seine adventlichen Vorbilder blühte er in der Nacht seines Hinübergangs wieder auf als Bringer des neuen paradiesischen Frühlings, als Erwecker der Schöpfung. „O großes Werk der Vaterliebe: es starb der Tod, als am Baume das Leben starb“¹¹⁷!

Das alles wird von Mal zu Mal aufs neue Wirklichkeit in der österlichen ‚Wiederaufführung‘ des Paradiesesgeschehens durch den letzten Adam. Mitten unter uns steht der verborgene Unsterblich-

keitsbaum, von dem der Erstgeschaffene verbannt worden war, mehr noch, steht jener, als dessen Symbol der paradisiische Baum von Gott schon im Anbeginn aufgerichtet worden war. Er ist das nunmehr offenbare ewige Geheimnis jenes unzugänglichen Holzes in Eden, das „jetzt für alle in der Ekklesia spricht, . . . Christus, welcher der Anfang ist und der Baum des Lebens“, im Paradies der Heiligen das allerheiligste Zentrum, „der Lebensbaum als der Heilige der Heiligen, der Gesalbte“¹¹⁸.

Schon jetzt im Aion der Sünde und des Todes steht dieser ewige ‚Allheiler‘ und ‚Todabwehrer‘ mitten unter uns; denn die *Mysterien der Kirche* pflanzen ihn tief hinein in Raum und Zeit, und der verborgen Gegenwärtige verwandelt bereits insgeheim, durch alle irdischen Katastrophen hindurch, den Kosmos in ein „Haus der Auferstehung“. Zu diesem Osterglauben bekennt die griechische Liturgie sich in einem ihrer Hymnen am Kreuzfest:

Auf der Schädelstätte gepflanzt,
seht da das Holz des wesenhaften Lebens!
An ihm wirkte das Heil,
der König ist vor den Aionen.
Inmitten der Erde erhöht,
heiligt er heute des Kosmos Enden,
und neu wird das Haus der Auferstehung.¹¹⁹

Dieser hier und jetzt wirksamen Heilsmacht des Kreuzes darf die Kirche sich rühmen, weil ihr Glaube in jenem rohen Galgen auf dem Henkersplatz vor Jerusalem das Kreuz ihrer Mysterien umfaßt, an dem der Weltkönig sein Opfer bis ans Ende gegenwärtigsetzt und so uns selber zum leibhaften Todes- und Lebensbaum wird. In den Wassern der *Taufe* steht dieses Kreuz, wie wir das im Zusammenhang der Wassersymbolik noch eingehender sehen werden, und so war das verbreitete und urtümliche Motiv des Lebensbaumes am Quell, im Strom, im Meer oder in einem Wassergefäß im Grunde immer schon Vorschattung auch des wahren Mysteriums der Wiedergeburt. Schon das 11. Kapitel des Barnabasbriefes sieht das biblische Miteinander von Baum und Wasser aus dieser sakramentalen Sicht des Taufgeschehens und unterstreicht damit nachdrücklich, daß der Baum zum christlichen Offenbarungssymbol erst im Kreuze wird, das heißt in der Umkehrung dessen, was wir

gemeinhin für das Leben halten. Nur jene, die wiedergeboren sind aus Wasser und Holz¹²⁰, das heißt, die jene Kreuzigung ihres alten Lebens im Tode des Herrn erfahren, die ihre Kleider gewaschen haben im Blute des Lammes, das die Wasser der Taufe rötet, haben nach der Geheimen Offenbarung (22, 14) auch Anteil am ewig grünenden Lebensbaum der kommenden Welt. Eine frühchristliche Dichtung aus dem 3. Jahrhundert umfaßt diese komplexe Symbolik unseres Heilsbaumes mit dem Mysterienblick des urkirchlichen Glaubens. Sie feiert das Kreuz als den in der heiligen Erdenmitte von Golgotha aus unfruchtbarem Stumpf aufgeschossenen Baum, der aus der Kraft der Auferstehung zu ungeheurer Höhe erwächst, mit seinem Wipfel den Himmel berührt und zwölf Zweige treibt, die sich über die ganze Erde breiten und allen Völkern ihre unsterblich machende Frucht darbieten. Am fünfzigsten Tage trägt das Wehen des Pneumas vom Wipfel göttlichen Nektar auf die Äste nieder, so daß sie tropfen von süßem Tau. Zu Füßen des Baumes springt ein Quell durchsichtigen Wassers. Die Völker kommen herbei, und Menschen jeden Alters, Geschlechtes und Standes strecken ihre Hände verlangend aus nach den nektartriefenden Früchten. Aber pflücken kann sie nur, wer zuvor im Quell an den Wurzeln des Baumes das heilige Bad empfangen hat. Wunderbar verwandelt, mit leuchtender Seele, steigen alsdann die vom Quell Geläuterten und von der Frucht des Baumes Gespeisten durch die Zweige des hohen Baumes zum Himmel empor. So ist er das Holz des Lebens für alle Glaubenden¹²¹.

Das ist frühchristliche Theologie des Weltbaumes, der in letzter Erfüllung seiner polaren kosmischen Symbolik – als Todes- und Lebensbaum – in der sakramentalen Sphäre des Reiches Christi steht. Das Kreuz ist dieser allumfassende Baum, in dem die vielschichtige ‚Botschaft‘ des Holzes sich verdichtet, das endzeitliche Gegenüber des Anfangsbaumes, von dem die neuen Paradieseströme der Taufe ausgehen und die Kinder Adams die Lebensfrucht der Eucharistie empfangen. Er ist die göttliche Pflanzung der Paschannacht. Sinnvoll erscheint ja dieser Baum bis heute ganz konkret in unserer römischen Tauf liturgie. Denn das Hauchzeichen Ψ , in dessen Kraft der Priester bei der Weihe des Taufbrunnens die Wasser geisttrüchtig macht, ist nachgewiesenermaßen ein Kurzzeichen für den Lebensbaum und damit Bild Christi selber, der als leibhafte Einheit von Kreuz und Lebensbaum die Wasser der

Taufe heiligt. Ein Gleiches gilt von der Osterkerze, die der Liturgie dreimal, immer tiefer, in den Brunnen taucht. Auch mit dieser Gebärde stellt der Ritus die Befruchtung des Wassers durch die Lebensmacht des Kreuzes, ja des Gekreuzigt-Auferstandenen selber dar, der in der Osternacht aufstrahlt als die ungeteilt-eine Urwirklichkeit von Lebensbaum und Feuersäule¹²².

Vollends die *Eucharistie* macht offenbar, daß schon im Anfang durch Gottes Verbot des Erprobungsbaumes insgeheim der liebevolle Ruf erging, zum Lebensbaum zu kommen und von seiner Frucht zu essen, ja daß Adam als der vor den Lebensbaum Gestellte bereits vor Christus stand. War doch die paradiesische Lebensfrucht Vorbildung jener göttlichen, die nun am Baum des Kreuzes hängt und uns im Opfermahl vom Vater gebrochen wird. Darum hat ja Gott „in Christus Fleisch und Baum verbunden, damit der alte Hunger ein Ende habe und die Gnade des Lebens zurückgeschenkt werde“¹²³. Und so neigt uns nun in jeder Feier des Meßopfers der Lebensbaum des Gekreuzigten und Verherrlichten gnadenvoll seine Zweige entgegen, daß wir seine Frucht erreichen und verzehren können. Aufgehoben ist die Grenzscheide, von der Ephräm uns sprach, der Vorhang zerrissen, die Tür weit aufgetan durch das Ja des Sohnes, auf das der Vater schon in Adams Erprobung gewartet hatte. Und durch die Hände der Kirche als der neuen Eva legt sich uns die Frucht auf die Lippen, betaut vom Nektar des Kreuzesblutes. Alle vorzeitlichen Bilder der am Baum hangenden und für das Leben der Welt geopfertten Gottheit hatten nur den einen Sinn, diese Lebensfrucht am Kreuzbaum vorzudeuten, die hinzugeben es Vater, Sohn und Geist von Ewigkeit her verlangt hatte – *desiderio magno*. Das heilige Mahl, in dem Gott schon im Anfang die *communio* mit dem Menschen hatte eingehen wollen, ist um unendlichen Preis wieder bereitet, die Tafel, die Adam um der satanischen Willen verschmährt hatte, wieder gedeckt. Und der Sohn des himmlischen Gastgebers, der selber als Frucht und Mahl am Holze hängt, ist in seinem Sterben zugleich die leibhafte Umkehrung jener ‚pseudo-kultischen Tat‘, durch die Adam wider seinen Gott gefrevelt hatte. Durch sein Greifen nach der verbotenen Frucht hatte Adam das Gottsein an sich reißen wollen; er hatte nach einem Ersatz gegriffen für das *sacramentum* des Lebensbaumes, für jenes echte ‚Mysteriensymbol‘, das ihm nach Gottes Willen tatsächlich das göttliche Leben hätte mitteilen sollen. Seine

Tat war also geradezu das Sakrileg des Hohenpriesters der Schöpfung, statt des geschuldeten Gottesdienstes der erste Satans- und Götzendienst. Christus aber als der wahre und ewige Hohepriester hat jene adamitische Gebärde durch die Sohnesgebärde am Kreuze ‚rekapituliert‘. Am Baum der Sühne hangend, streckte auch er die Hände weit aus, aber nicht begehrlieh raubend wie jener, sondern hingebend und gelassen, um so dem Vater wahren Kult und das versöhnende Opfer höchster Verherrlichung zu weihen und für die begnadete Welt das neue *sacramentum* ihrer Vergöttlichung zu werden¹²⁴.

Und unter dem Baum steht wieder wie im Anfang das Weib: die neue Eva des neuen und letzten Adam, unsere heilige Mutter Kirche. Auch sie ‚rekapituliert‘ durch ihr Heilstun die Fehlgebärde unserer Stammutter, die uns durch ihr Greifen nach dem versagten Baum den Tod gebracht hat. Die Ekklesia aber umfängt nun für uns alle „den Baum, der Macht hat, den Tod umzubringen“¹²⁵. Mit der Braut des Hohenliedes verlangt es sie, auf die Palme emporzusteigen und ihre Höhe zu fassen (Hl 7, 8). „Sie schaut nämlich“, sagt Ambrosius, „die Erhabenheit des Logos, und voll Zuversicht, zu seiner Höhe und zum Gipfel der Weisheit hinaufsteigen zu können, sagt sie: ‚Ich will aufsteigen zur Palme.‘ Alles Niedere will sie zurücklassen und sich nach dem Höheren strecken, hinauf in die Arme Christi, um seine süße Frucht zu brechen und zu kosten“¹²⁶. „Eva raubte die Frucht und reichte mit ihr Adam den Tod. Die Kirche empfängt die Frucht, die sich ihr liebevoll in die Hände legt, wenn Christus sich auf dem Altar des Hungers der Welt erbarmt; und mütterlich schenkt sie in ihr das empfangene Leben weiter. Wer nun kostet, wird schon in dieser Welt ‚wie Gott‘ – *sicut Deus*“¹²⁷.

Denn wird uns Christus so in seinen Mysterien wunderbar „der große Baum, der ganz Heilung ist“¹²⁸, so besagt das ja gerade auch Heilung von jenem tödlichen Bruch zwischen ‚Erkennen‘ und ‚Leben‘, der durch die Urschuld aufgerissen worden war und die metaphysische Einheit der beiden Bäume aufgespalten hatte. In *Christus* ist das getrennte Ureine wieder eins geworden; wurde doch Er uns in einem versöhnten Zugleich „der *Baum des Lebens* und der *Baum der Weisheit*, den der Heilswille des Vaters in den Schoß der Jungfrau pflanzte, damit er Frucht bringe zu seiner Zeit“¹²⁹. Die jungfräuliche Erde dieser göttlichen Pflanzung ist zunächst Maria als die

einzigartig auserwählte Theotokos; darum singt die Kirche des Ostens in weihnachtlicher Freude: „Bereite dich, Bethlehem, geöffnet wird allen das Paradies! Rüste dich, Ephrata, denn der Baum des Lebens ist in der Höhle aus der Jungfrau aufgesproßt! Als geistiges Paradies erwies sich ihr Schoß, in dem der göttliche Sproß lag. Wenn wir von ihm kosten, werden wir leben...¹³⁰“ Und wieder das nämliche Bild mitten im Osterjubel der Pentekoste: „Der Genuß vom Baum hat mich getötet. Doch der Baum des Lebens, der aus dir, Allreine, erschien, erweckte mich wieder und setzte mich ein zum Erben des Paradieses der Wonne¹³¹.“

Mit solcher Preisung der Gottesgebärenden aber dankt die Kirche zugleich für ihre eigene Begnadung. Denn die Erwählung Mariens ist zur ‚weiten Gnade‘ geworden in der *Ekklesia*. Als die neue Jungfrau-Erde der ganzen erlösten Menschheit ist sie das Paradies der zweiten Schöpfung, das die Pflanzung des Vaters im Schoße empfing; aus ihr wächst „das Holz der Passion Christi, an dem das Leben hängt“¹³². Wie aber die Kirche, theologisch gesprochen, ebenso Christus Gebärende als von ihm Gezeugte ist, so auch ist sie, symbolisch gesprochen, ebenso der Wurzelboden wie die Frucht ihres Lebensbaumes¹³³. Und da sie wiederum nach Augustins Mystagogie im Opfermahl der Eucharistie das empfängt, was sie selber ist, und das wird, was sie empfängt: Leib Christi, darum ist sie in ihrer Einheit mit dem Herrn auch die Fülle seiner Selbst-Offenbarung als Welt- und Lebensbaum. *Sie* ist jene mit unvergänglicher Frucht gesegnete „Pflanzung des Vaters“¹³⁴, auf die wir das schöne Wort des mandäischen Johannesbuches anwenden dürfen: „Ich habe mich in diese Welt begeben, spricht der Pflanze, um die Pflanzung des Lebens zu pflanzen“¹³⁵. Wie er um ihretwillen den Kosmos baute, so hat er sich auch in ihren Kosmos nur dazu selber hineinbegeben, um sie in ihn hineinzupflanzen — in der Menschwerdung und im Leidenswerk seines Sohnes.

Und somit ist — als die Fülle Christi — seine *Ekklesia* jener von Anbeginn vorgebildete Weltbaum, das zur ragenden Libanonzeder erwachsene schwache Reis, von dem wir Origenes deuten hören, was Ezechiel wahrgesagt hat: „Beschau die Größe und Erhabenheit der Kirche Christi und erkenne, daß nach Gottes Verheißung das Wort der Schrift geschehen ist: ‚Das zarte Reis wird zu einer hohen Zeder werden!‘“ An ihr hat sich Gottes Spruch erfüllt, daß er den niederen Baum erhöhen und den dürren werde

sprossen machen. „Du warst“, so redet Origenes die Kirche und den Christen an, „du warst der niedrige Baum, der verächtete Baum, der an der Erde haftende Baum, aber Gott hat dich erhöht... Du warst der dürre Baum, aber wiederaufleben machte dich das Kommen Christi“¹³⁶. Ähnlich wird auch im Hirten des Hermas der Sohn Gottes, der bis an die Enden der Erde verkündet worden ist, samt den ihm eingepflanzten Auserwählten als großer Weidenbaum gezeigt, der Berge und Täler und die ganze Erde überdeckt¹³⁷. Der totale Christus also, der Herr mit seiner Kirche, ist die Wahrheit und Wirklichkeit und Fülle aller Sehnsuchtsbilder vom lebensgewaltigen Weltenbaum.

Ja mehr noch: in diesem GANZEN CHRISTUS kommt auch jenes Verlangen erst zur Ruhe, das Gott selber von Ewigkeit her gedrängt hat, den Baum zu schaffen. Ephräm hat es uns schon angedeutet in jenem Wort seiner Glaubenshymnen:

In dem einen Baum des Lebens
formte der Bebauer *sein Bild*.¹³⁸

Formte der Vater das Bild des Sohnes, seines vollendeten Ebenbildes! Formte der Sohn sein eigenes Bild — und das Bild dessen, was zwischen Vater und Sohn im heiligen Pneuma west als unaussprechliche Einheit des Lebens und Liebens! Und wenn die Frucht des Lebensholzes schon im Paradiese den Menschen mit Gottes Leben nähren sollte; wenn vollends die Frucht des neuen Lebensbaumes, die Christi geopferetes Fleisch und Blut ist, uns dieses dreieinige Leben kommunizieren läßt, so nimmt uns in diesem Kosten das Verborgenste Gottes in sich hinein bis auf den Wurzelgrund. Das hat Ephräm zu wiederholten Malen aus tiefster Ergriffenheit von diesem Urmysterium des Baumes ausgesprochen. Die Frucht des christustragenden Holzes gibt uns den *Vater* zu schmecken; denn „die Geschmäcke, die im Baume sind, verbirgt er nicht vor seiner Frucht. Der unbegrenzten Wurzel Geschmäcke wohnen in ihrem Erzeugnis“¹³⁹.

Siehe den Baum, der im Innern
seine Süßigkeit vor allen verbirgt.
Die Süße, die er vor allen verborgen hat,
ergießt sich in das Innere seiner Frucht.

Wenn seine Frucht sie empfangen hat,
teilt sie diese an die Essenden aus.
Durch die Frucht wird uns geschenkt
die Süßigkeit, die in der Wurzel ist.
Hätte die Wurzel sie nicht empfangen,
wäre niemand zu ihr vorgedrungen.
Die Wurzel schenkte sie der Frucht,
weil sie diese mehr liebt als alles.
Und die Frucht schenkte die Süßigkeit
den Bedürftigen, weil sie sie liebt.
Wie der Vater seine Frucht liebt,
so die Frucht jene, die sie essen.
Die Verborgenheit der Wurzel
kann in ihrer Frucht verkostet werden.¹⁴⁰

Ist Christus — ja der Ganze Christus — unser Lebensbaum, so offenbart er uns als solcher den Vater. Denn wie der Urquell, so ist der Vater auch der ewige Urbaum des Lebens und seine verborgene Wurzel. Der Sohn — das Pleroma aller Symbole — ist nicht nur das Erscheinungsbild des verborgenen Vaterbaumes, sondern auch dessen geliebte Lebensfrucht. In ihrer Süße schmecken wir das innerste Leben aus dem Herzen des Vaters, sooft wir reinen Herzens Christi Fleisch und Blut im Opfermahl empfangen. Zugleich macht diese ‚Frucht‘ offenbar, daß in Gott Leben und Erkennen, Leben und Gnosis, Leben und Wissen eins sind, daß in der Eucharistie die ‚Säfte‘ beider Urbäume sich wieder heilvoll mischen: in der *einen* Lebens- und Weisheitsfrucht des wieder eins gewordenen Paradiesesbaumes, der nun die vollendete Entschleierung des einen lebendigen Gottes ist.

Und da der Wirkliche jene Wurzel ist, kennt ihn wirklich die Frucht, die er hervorgebracht hat.
Welche Frucht wüßte weniger als ihre Wurzel, mit der sie vereint ist ganz und gar?
Denn bliebe sie in ihrem Wissen hinter dem Baum zurück, dann geschähe das auch mit ihrem Namen, so daß sie nicht seine Frucht wäre.
Wenn aber die Frucht eines Namens mit der Wurzel ist, dann stimmt sie mit ihr überein auch im Wissen.

Nur eine ist die Süßigkeit, die in beiden west, nur eines das Wissen, das in beiden ist; denn sie sind vereint. . .
Vereint mit ihrem Baum ist die Frucht zuinnerst — und zuinnerst mit der Frucht auch die Wurzel; wer könnte sie scheiden!
Sie sind nicht zu trennen in jener Süßigkeit — sie sind nicht zu trennen auch im Wissen der vollen Wahrheit.
Die Liebe zur Frucht ist in ihrer Wurzel — und in der Frucht auch die Liebe zu ihrem Baum; wer könnte sie trennen!¹⁴¹

Dies also war das verborgene Urgeheimnis, das Adam ‚vor der Zeit‘ dem Baum zu entreißen suchte — und zu dem er dennoch aus Gnade ‚zur guten Zeit‘ gerufen war, gerufen im Zeichen des Lebensbaumes! Nur darum war ja der Mensch von Gott in die Entscheidung am Baum gestellt, weil Gott ihn tief hineinnehmen wollte in jene Einheit von Leben und Gnosis, von Leben und liebendem, schauendem, schmeckendem Erkennen, die Gottes eigene Süße und Seligkeit ist; die auch über dem Menschen wie *ein* Meer der Seligkeit und wie der *eine* Wipfel des Lebens- und Weisheitsbaumes hätte zusammenschlagen sollen, wenn nicht seine Sünde ihn tödlich gespalten hätte. „Es kennt den Vater der Sohn wie die Frucht ihren Baum. Es kennt auch der Vater seine Frucht wie die Wurzel die ihre. Sieh — diese Gnosis beider ist in beiden verborgen. Die Gnosis von Vater und Sohn ruht im Innern des Schatzes, dessen Tür verschlossen ist von tiefem Schweigen. Ihr Vorhang ist furchterregende Stille, ihr Wächter der starke Kerub¹⁴².“ Ihr Raum ist „jenes Schweigen, das wortet zwischen Vater und Sohn“¹⁴³. Kosten auch wir die Frucht im Schweigen! Hier weiter deuten wollen hieße das Symbol zerreden.

Wir haben einiges gesehen von der Fülle der Symbolzüge, die der Gärtner des Anfangs dem Baume eingeschaffen hat. Wollen wir sie rückblickend noch einmal überschauen, so kann es nicht besser geschehen als mit einigen Sätzen aus der monumentalen Osterhomilie, die man Hippolyt zuschrieb. Ist es ja die ‚wahrhaft gesegnete Nacht‘ der Erlösung, die uns das Paradies erschlossen und uns heimgeführt hat zum Baum des Anfangs und zum Lebensmahl seiner Frucht: „Von diesem Baum nähre ich mich zu aionischem Leben; von ihm zehre ich, von ihm lebe ich, in seinen Wurzeln

wurzele ich, mit seinen Ästen breite ich mich aus, und durch das Pneuma, seinen erquickenden Windhauch, falle ich reif der Ernte zu. In seinem Schatten habe ich mein Zelt aufgerichtet, und der brütenden Hitze entfliehend fand ich taufrische Bleibe. Mit seinen Blüten blühe ich auf, an seinen Früchten finde ich vollendete Freude, ich pflücke sie ungehindert, denn sie sind mir seit Anbeginn der Welt bereitet. Meinem Hunger bietet er Nahrung und meinem Durst eine Quelle, meiner Blöße Kleidung, seine Blätter sogar sind Geist und Leben. Ich will nichts mehr wissen vom Feigenbaum. Mir, der ich Gott fürchte, ist dieser Baum Zuflucht; bin ich in Gefahr, ist er mir Schutz, wenn ich kämpfe, winkt er als Siegespreis, wenn ich siege, ist er mir Lohn. Er ist mein schmaler Weg, meine enge Straße, er ist die Jakobsleiter, auf der die Engel auf- und niedersteigen, auf deren Spitze sich wahrhaft der Herr stützt. Dieser himmelhohe Baum ist von der Erde zum Himmel emporgewachsen. Unsterbliches Gewächs, reckt er sich auf mitten zwischen Himmel und Erde. Er ist der feste Stützpunkt des Alls, der Ruhepunkt aller Dinge, die Grundlage des Weltenrunds, der kosmische Angelpunkt. Er faßt in sich zur Einheit zusammen die ganze Vielgestalt der menschlichen Natur...¹⁴⁴“ Auf die im Fortgang des Textes noch stärker anklingenden kosmischen Bezüge, die großartig die Zusammenfassung des Alls in Christus als dem wahren Lebens- und Weltenbaum zur Strahlung bringen, führt uns später die Betrachtung des Kreuzes als Weltachse und Himmelsleiter noch zurück.

Der Baum dieser herrlichen frühchristlichen Ostervision ist der göttliche Bereich, in dem alle jene wohnen und das selige Freudenmahl halten, die ‚in Christus Jesus‘ sind. Denn Er ist unser Baum und Er unser göttlicher Bereich, Er selber die leibhafte Gegenwart des *regnum Dei*, der ‚König vom Holze her‘, der „alleinige neue König der neuen Aionen, neuer Herrlichkeit und Gewalt“¹⁴⁵. Schon in Prophetie und Evangelium hörten wir das Motiv anklingen – die Vögel des Himmels kommen und wohnen im Baum des Reiches! Die genannte Osterhomilie greift es auf ihre Weise auf, Ephräm der Syrer und Dante malen es aus, wenn sie die Baumwohnungen der Seligen und ihr Symposium im Lebensbaum schildern¹⁴⁶. *Ecce enim propter lignum venit gaudium in universo mundo!*

Der Baum steht in der Mitte von Eden, in der Mitte der Welt- und Heilsgeschichte – und mitten in der kommenden Welt. Er steht im Paradies des Anfangs und in jenem des Endes. Und er

vermittelt uns eine Schau in das Pleroma dessen, der da ist das Alpha Edens und das Omega des Himmels und die Mitte des Alls. Jenseits des Bösen in dieser Welt, der Schrecken von Weltuntergang und Gericht wartet unser ein Ende, „das dank dem Baum und dem Becher Freude, Musik, Lachen bedeutet und das Ende allen Schmerzes für immer“¹⁴⁷, eben das, was Hippolyt, Ephräm und Dante meinen mit dem *convivium* der Seligen in den Wohnungen des Lebensbaumes. Im Reiche meines Vaters sind viele Wohnungen, sagt der Herr. Viele Bleiben sind den Kindern Gottes bereitet im Baum des Lebens, das heißt im göttlichen Bereich, in der trinitarischen Seligkeit; sie letztlich ist es ja, die den Baum auf sich selber hin ‚diaphan‘ gemacht hat. „Als Wurzel“, sagt Johannes von Damaskus, „erkenne den Vater, als Zweig den Sohn, als Frucht das heilige Pneuma. Denn *eine* Natur west in der Dreiheit... Aber hoch über jedem Bild und Typos steht die Trias“¹⁴⁸.

Angesichts der überwältigenden ‚Rekapitulation des Anfangs‘, als die Gottes Heilswerk sich darstellt im Symbol des Baumes, ist es von tiefer Zeichenhaftigkeit, daß der Erste, den Christus gleichsam als Frucht vom Baum der Erlösung pflückte und dem Himmel wiedergab, ein Räuber war. Auch Adam war ein Räuber gewesen, und wir alle sind Kinder des Räubers. So war Christi letztes Wort an den Schächer zu seiner Rechten Losspruch für die Ursünde und alle aus ihr geborene vergebare Menschenschuld; Wort der Bagnadigung an den Räuber, der die ganze adamitische Großfamilie darstellt: „Wahrlich, ich sage dir, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“¹⁴⁹! Das Kreuz widerruft unsere Verbannung vom Lebensholz, die Mysterien des Kreuzes holen uns heim zu ihm: „Wer siegt, dem gebe ich zu essen vom Holz des Lebens, das im Paradiese Gottes steht“ (Offb 2, 7). So ‚überbiegt‘ sich der Bogen und schließt den Kreis. Die Apokalypse erfüllt die Genesis. Mitten im himmlischen Jerusalem steht der Lebensbaum am kristallinen Strom, der leuchtend vom Thron des Lammes rinnt: „Inmitten des Platzes, beiderseits des Stromes, der Baum des Lebens, der zwölfmal Frucht trägt. Jeden Monat gibt er seine Frucht. Die Blätter des Baumes gedeihen den Völkern zur Heilung“¹⁵⁰.

Selig, die ihre Gewänder waschen!
Denn sie werden Macht haben
über den Baum des Lebens (Offb 22, 14).

In den Wurzeln raunt das Geheimnis des Lebens. Sie sind die verborgenen Kammern, aus denen die nährenden Säfte steigen und das Erdgewächs sprießt, um sich zu entfalten in Halm und Stamm und Zweig, in Blatt und Knospe und Frucht; sie sind der niedrige und verhüllte Beginn des Wachsens, Blühens und Reifens. „Die Wurzel liegt im Verborgenen“, sagt Augustinus; „die Früchte kann man sehen, die Wurzel sieht man nicht“¹. Sie ist das Lebendige, das noch im Schoß der Erde ruht, noch nicht ans Licht geboren, noch nicht zur Wohlgestalt, zu Farbe, Duft und Süße geworden ist; die Wurzel ist des Gewächses tragender und nährender Grund. Je tiefer sie sich in den Boden gräbt, um so höher kann der Stamm in den Himmel wachsen, desto freier sein Geäst dem Spiel der Winde bieten und desto stärker den Stürmen trotzen. Kraft und Wuchs des Baumes sind „tief begründet in der Wurzel langjähriger Niedrigkeit“². Mit ihrem verzweigten Geflecht, das sich durch ungezählte Fasern und Wurzelhaare in der Scholle vergräbt, saugt sie nicht nur die Feuchte und Nährkraft der Allmutter Erde in sich hinein; sie gibt dem Sproß, den sie nährt, auch Halt und Festigkeit und prägt seine Art und Gestalt. Wie die Wurzeln in der Tiefe, so wachsen die Halme und Äste droben im Licht; so weit der Baum seine Krone spannt, so weit streckt die Wurzel ihre Arme aus, um das Wasser einzufangen, das von den Säumen der Krone niederrinnt. Von allen Organen der Pflanze, des Baumes ist die Wurzel das Grundorgan³. „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11, 18) — dieses Pauluswort empfängt seine Gültigkeit aus der natürlichen Gegebenheit des Wurzelsymbols. Und für Origenes füllt sich auch jenes andere Wort des Apostels: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (1 Kor 4, 7) mit tiefem Sinn von jenem kreatürlichen Gotteswort her, das uns im Geschöpf ‚Wurzel‘ beglückend und demütigend zugleich zu Herzen spricht⁴.

Was der Sproß zu eigen hat, kommt ihm zu aus der Wurzel. Sie ist das Geringe und Unscheinbare und doch das Begründende und Erhaltende. Zweig und Blatt, Blüte und Frucht können fallen; solange die Wurzel heil ist, hat das Gewächs Bestand

und vermag sich immer neu aus der Tiefe zu verjüngen. Wird aber die Wurzel siech, so verfällt das Leben dem Tode, es bleibt keine Hoffnung mehr.

Es ist wiederum ein Übergreifen dieser natürlichen Erfahrung auf eine andere Ebene des Seins, wenn Paulus im Römerbrief sagt: „Ist die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige“ (Röm 11, 16). Schon sind wir unterwegs, die einzigartige *heilige* Wurzel zu suchen, die letztlich hinter diesem apostolischen Kerygma steht. Aber der Weg zu ihr und ihrem Erkennen führt an allem vorbei, was Wurzel ist und Wurzel heißt, weil sie in ihm sich vorgebildet hat. Zunächst sagt ja des Apostels Wort ganz allgemein das natürlich Gegebene aus: wie die Wurzel, so die Pflanze, der Baum. Die Wurzel prägt Art und Gestalt, sie bestimmt die ‚Rasse‘, wie es — um klarsten wohl in der französischen Sprache — dieses der *radix* verwandte Wort (*racine, race*) auch für höhere Lebensformen bestätigt. In die verschiedensten Sphären unseres Denkens und Erfahrens hinein verzweigt sich das naturhafte Wissen um das Geheimnis der Wurzel. Sprachwissenschaft und Mathematik, Medizin, Geographie und Geschichte, Religion und Ethik haben sich das Wort zu eigen gemacht: Wortfamilien, Zahlen, Berge, Krankheiten des Leibes und der Seele, Gedanken und Taten, Ereignisse und Geistesströmungen, alles hat seine ‚Wurzeln‘.

Sankt Benedikt weiß sehr wohl, daß der Abt die ‚Wurzeln ringsherum ausschneiden‘ muß, wenn er die Sünden beim ersten Sprießen aus dem Erdreich der Seelen ausreißen will (Reg. c. 2). Immer will der Mensch mit diesem Bildwort ‚Wurzel‘ ein Erstes und Ur anfängliches benennen, die letzten und tiefsten Gründe, aus denen das Gewordene kommt, die Art, Entwicklung und Form, Richtung und Ausgang verborgen schon in sich tragen und wesenhaft prägen. So gehört die Wurzel fürwahr zu den Urgeheimnissen der Schöpfung, die nur Gottes Auge ergründet, wie es das Osterlied eines mittelalterlichen Sängers sagt:

*Wurze des waldes
und grieze des goldes
und elliu apgründe,
diu sint dir, herre, künde:
diu stent in diner hende.*⁵

Wurzeln des Waldes
und Körner des Goldes
und alle Abgründe,
die sind dir, Herre, kund,
die stehn in deiner Hand.

Gewiß gibt es auch im Bereich der Natur Wurzeln, die offen zutage liegen und Nährstoffe für das Leben der Pflanze aus der Luft einsaugen, wie etwa die Haft- und Luftwurzeln der Lianen und Epiphyten oder die Atemwurzeln gewisser Sumpfpflanzen. In den Mythen der Völker begegneten wir Vorstellungen von einem ‚umgekehrten Baum‘, dem kosmischen oder dem Lebensbaum, der seine Wurzeln im obersten Himmel hat und seine Zweige zur Erde niedersenkt⁶. Noch Dante stellt sich die Himmelsphären als die Krone eines solchen von oben nach unten gewachsenen Baumes vor⁷. Die gleiche Vorstellung verbindet sich mit dem islamischen ‚Baum des Glückes‘⁸ oder mit jenem schönsten, glück- und lebenbringenden Baum des Paradieses, den in Dantes Gefolge noch der Florentiner Federigo Frezzi besingt⁹. In solchen religiösen Vorstellungen lebt ein ahnungsvolles Erinnern des Menschen an den göttlichen Ursprung der Kreatur. Alle diese Träume von den himmlischen Wurzeln des Weltenbaumes, des Lebens- oder Glücksbaumes quellen noch aus der Urgewißheit, daß die Schöpfung von oben herabgestiegen ist (vgl. Jak 1, 17), und führen somit zum letzten Sinn und Grund des Wurzelsymbols zurück. Denn die Wurzel schlechthin, die Urwurzel alles geschaffenen Lebens ist der transzendente Gott, der aus unbegreiflichem Liebeswillen den Geschöpfen ihren Ursprung gab und sie beständig im Leben erhält. Von ihm allein gilt in Wahrheit, was ein mandäisches Gebet dem großen Mandä *d̄Haijē* zuspricht: „Du bist die große Wurzel des Lebens. Du bist der Erste, du bist der Letzte. Du bist der Zukünftige, der du kommen sollst, du bist es, der sich in der Ferne offenbaren soll¹⁰.“

Aber dieses metaphysische Bild der Wurzel weist schon weit voraus, voraus und zurück auf jenes Ziel, das einmal des Menschen Heimat war. Er hat sie verloren durch Adams Schuld, er soll wieder zu ihr heimfinden nach Gottes ewigem Plan, und heimzufinden soll ihm auch die Heilsbotschaft der dunklen *Erdewurzel* helfen. Um sie eigentlich geht es in der Symbolik, der wir hier ein

wenig nachspüren wollen; um die Wurzel, die tief im Boden steckt, mit tausend Fasern und Härchen an der Scholle klebt und so stark der Schwerkraft des Erdinnern ausgeliefert ist, daß sie den unbeugsamen Trieb hat, sich lotrecht der verborgen ziehenden Erdmitte zuzukehren und in die Tiefe zu bohren¹¹. Von alters her weiß der Mensch, daß dieser dunklen Bodenwurzel mächtige Kräfte innewohnen, Ursäfte und Urkräfte der Allmutter Erde, Heils- und Unheilsmächte, deren habhaft zu werden den Menschen seit je ein mit Grauen gemischtes Verlangen trieb. Die merkwürdig auffallende Form mancher Wurzelgebilde, wie etwa die handförmige Knolle des Knabenkrauts oder die gespenstische Mandragore, Irrwurz, Springwurz, Teufelsabbiß und wie derlei seltsame Wurzelarten heißen mögen, haben gewiß dazu beigetragen, die abergläubische Phantasie des Volkes zu erregen und die Wurzel mit einem Zauber des Unheimlichen, Spukhaften zu umgeben¹².

Das dunkle Geheimnis, das die Wurzel ohnehin schon umwittert, scheint sich verdichtet zu haben in jener einen, die eine uralte Geschichte hat und eine unheimlich-seltsame Symbolik aufweist. Es ist die schwarze Wurzel der *Mandragore*, eines giftigen Nachtschattengewächses mit duftenden Blüten und betäubend wirkenden gelblichen Beeren, das im Orient seine Heimat hat; der mythische Schauer, der seinem Namen anhaftet, übertrug sich aber von dort auf europäische Zauberwurzeln, vor allem auf unseren berühmten *Alraun*¹³. Auch in diesem deutschen Namen, der etymologisch verwandt ist mit gotischen, altnordischen und althochdeutschen Wörtern wie *runa*, *run*, *rūnen* (Geheimnis, Rune, raunen), wispernd und raunt das grausig-verlockende Geheimnis der seltsamen Wurzel¹⁴. Eindringlicher jedoch meldet es sich an in ihrem östlichen Namen *Mandragoras*, der ältester Herkunft ist und vermutlich auf das persische Wort *mardum-giā*, das heißt ‚Menschenkraut‘ oder ‚Menschenpflanze‘, zurückgeht. ‚Menschenwurzel‘ heißt die *Mandragore* heute noch bei den Türken¹⁵. Bietet doch die oft tief gespaltene Wurzel das unheimliche Bild eines kopflosen Menschenwesens. Der Volksglaube hat dieses merkwürdige Naturgebild von jeher als anthropomorph – ‚menschengestaltig‘ – empfunden, so sehr, daß sein syrischer Name *jebrūab* geradezu bedeutet ‚Es braucht Leben‘, das heißt: es fehlte nur noch, daß man ihm Leben einhauchte, dann wäre es ein Mensch¹⁶.

Auf dieser eigenartigen Gestalt und überdies auf den starken

Wirkungen ihres Giftes beruht die große Macht der ‚Menschenwurzel‘ in Aberglauben und Zauberwesen. Die betäubenden und sinnverwirrenden Einflüsse ihres Saftes, der sowohl furchtbare Erregungszustände als auch todähnlichen Schlaf hervorruft, ließen sie dem primitiven Menschen als wunderbar erscheinen. Die Hand des kundigen Arztes aber wußte aus ihr schon in der Antike ein wohltätiges Narkotikum zu bereiten, das man bei Operationen anwandte, sowie Heilmittel gegen Schlaflosigkeit und andere Übel¹⁷.

Sich der schwarzen Wurzel bemächtigen zu wollen bedeutet nach altem Volksglauben für den Menschen tödliche Gefahr. Die Wurzel steckt tief im Grunde, sie ist in der Gewalt der chthonischen Mächte, jener finsternen Geister, die im Erdinnern hausen. Nicht ungeschützt darf der Mensch es wagen, die Mandragore zu graben; durch Zauberformeln und bewährte Riten muß er sich gegen die gefährlichen Mächte des Abgrunds feien. Vor allem gilt die Mitternacht, in der nur silbernes Mondlicht glänzt, als die rituelle Zeit des Wurzelgrabens. Nach Westen blickend, von keines Menschen Auge gesehen, beginnt der Rhizotom in lautlosem Schweigen sein gefährliches Werk. Aber nicht mit eigener Hand, nur mit Hilfe eines schwarzen Hundes darf er die ‚Hadeswurzel‘ aus der Erde reißen, weil sie von allen Mächten der Tiefe besessen ist. Zudem muß er sich die Ohren verstopfen und eilends weglaufen; denn sobald der an die Wurzel angebundene Hund die Mandragore aus dem Boden reißt, stößt diese einen so fürchterlichen Schrei aus, daß der ihn Hörende sterben müßte, wie auch der schwarze Hund auf der Stelle sein Leben lassen muß. Flavius Josephus¹⁸, Aelian und andere antike Autoren haben die grausige orientalische Mythe der Menschenwurzel überliefert, die Jahrhunderte hindurch, „von düstern Wundern schwer“¹⁹, die Geister und Gemüter erregt hat. Das zeigt noch in neuzeitlicher Literatur etwa Achim von Arnim in seiner ‚Isabella von Ägypten‘ oder F. H. de la Motte-Fouqué in seiner Novelle ‚Mandragora‘.

Es ist ein gespenstisches Bild, das in jener altorientalischen Sage überliefert wird. Die nächtig glühende Wurzel, Gleichnis jener satanischen Macht, die wir mit einem Wort der Thomasakten (c. 90) „die untere Wurzel“ nennen möchten; die bei den Mandäern „Wurzel der Finsternis“ und im apokryphen Nikodemusevangelium „Wurzel der Sünde“ heißt²⁰: das tötende Gegenbild dessen, den wir zuvor als die göttliche Licht- und Lebenswurzel in der Höhe

erkannten! Und jene von teuflischen Kräften besessene Wurzel hat *Menschengestalt*. Gerade darin sieht Hildegard von Bingen, die große Kennerin der Wurzeln und Kräuter und ihrer alten Mythen, den Grund, warum die Mandragore ganz besonders den Teufelsmächten verfallen sei. Aber nur so lange wohnen sie ihr inne, als die Wurzel mit der Erde in Berührung bleibt. Wird sie aus dem Boden gerissen, in Quellwasser gebadet und gleichsam getauft, so wird sie heil in sich und heilbringend für den, der sie berührt²¹.

Die ganze erschütternde Wahrheit des gefallenen Menschseins liegt in dem Menschenbild, das die „mit allen Fasern erdhafter Wurzel“²² Mandragoras bietet. Schon im Ursprung unseres Lebens wurden wir dieser dämonisierten ‚Menschenwurzel‘ gleich, schon im Paradies durch den Fall unseres Stammvaters, den Augustinus die *radix apostatica*, des Menschengeschlechtes „apostatische Wurzel“, nennt²³. Von Adams Untreue und zugleich von der Treue des sich erbarmenden Gottes rührt es her, daß unser Geschick in Unheil und neugeschenktem Heil jenem der dunkeln Wurzel gleicht, wie Gregor der Große es einmal ausgesprochen hat: „Unter dieser Wurzel können wir die Natur des Menschen verstehen... Wie ein Wurzelstock im Erdreich langsam altert und abstirbt, so ergeht es dem Menschen, der sich seiner fleischlichen Natur nach in Asche auflöst. Die Wurzel zerfällt in Staub, und die Schönheit des menschlichen Leibes verweht. Aber beim Duft des quellenden Wassers lebt die Wurzel wieder auf – und so ersteht auch der Menschenleib wieder, wenn der heilige Hauch herabkommt. Alles kehrt zurück zu jener Schönheit, zu der wir einst in der Erschaffung bestimmt waren, wenn wir nur nicht im Paradiese gesündigt hätten“²⁴.

Eine dunkle Wurzel war Adam, der Erdmann, die „Wurzel der Menschheit“²⁵, „fest, schwer und ganz schwarz“, wie das slawische Henochbuch sagt und wie frühchristliche Mosaiken ihn im Augenblick der Erschaffung zeigen²⁶. Wie sehr glied er der erdhaften Wurzel in seinem aus der dunkeln Erdmaterie geschaffenen Leibe! Was Gott ihm einhauchte an lichtem Sein und himmlischer Schönheit von innen, hat er alsbald durch Schuld wieder verloren – nicht nur für sich, sondern für sein ganzes Geschlecht, dem er fortan zwar Wurzel des erdhaften Lebens blieb, aber auch Wurzel der Erbschuld, des Unheils und damit eines Daseins zum Tode; „wurzelte doch in ihm der Ursprung unseres Todes“²⁷. Aber Gregors Worte deuten

schon die Wende und das Ende an — für die ganze erlösbare adamitische Menschenwurzel. Wasser und Geisthauch, das will besagen: das Bad der Wiedergeburt und das kreuzgeborene Pneuma der Auferstehung, das in den Mysterien der Kirche wirkt, werden die Wandlung und Neuschöpfung vollbringen. Und das Ende wird eine den Anfang noch überstrahlende Glorie sein.

Damit das möglich werde, hat Gottes Sohn sich selbst für uns zur Wurzel gemacht. Der Eingeborene des Vaters, die Lichtwurzel alles Lebendigen, stieg in unsere Welt herab und nahm die Gestalt Adams, das Sündenfleisch der dunkeln Menschenwurzel an. In prophetischen Bildern hat ihn der Alte Bund als den Heilandsproß der Erde und die kommende neue Wurzel des Gottesvolkes verkündet. Man muß die Worte etwa beim Propheten Isaias im Zusammenhang auf sich wirken lassen, um den Umbruch vom Ende des 10. zum Anfang des 11. Kapitels zu spüren, diesen Kontrast zwischen den hochragenden Bäumen als dem Bild der stolzen Weltmacht, die Jahwes Arm zu Boden schmettert, und dem zarten Sproß aus niedriger Wurzel, der das keimende Heil seines Volkes ist:

Da aber: der Herr, Er der Umscharte,
entzweigt Laubkronen mit Schreckensgewalt,
die Stolz wüchsigen sind schon gekappt,
die Ragenden werden geniedert,
das Dickicht des Waldes mit dem Eisen zerfetzt,
mit seiner Herrlichkeit wird der Libanon fallen.
Dann fährt ein Reis auf aus dem Strunke Jischajs,
ein Schößling aus seinen Wurzeln fruchtet,
auf dem ruht Geistbraus nieder von IHM ...
(Is 10, 33—11, 2; Buber).

Und schon wenig später im Fortgang des gleichen Kapitels die andere Vision, die Endphase im Geschick der messianischen Wurzel:

Geschehn wird's an jenem Tag:
Isais Wurzelsproß, der da steht als Völkerpanier —
die Weltstämme suchen ihn auf.
Und sein Sitz wird Kabod sein.²⁸

Zwischen der ersten und der zweiten Phase dieser prophetischen

Schau liegen Weg und Werk des Messias. Der Anfang dieses Thronens und Zur-Ruhe-Kommens in Herrlichkeit, dieser Erhöhung zum Banner der Weltstämme, ist der Abstieg in das Geschick der niedrigen dunkeln Menschenwurzel. Nicht nur Paulus, der jene Isaiasworte in seinen Römerbrief einflieht (15, 12), auch Stimmen des späten Judentums bestätigen es, daß der Alte Bund in solchen Gesichtern den Messias vorbedeutet sah. Der Wurzelsproß Isaias, „das ist der Messias ben David, der bis zur Zeit des Endes verborgen ist“, sagt ein Midrasch zum 21. Psalm mit Bezug auf Isaias²⁹. Und das Testament des Juda äußert sich im gleichen Sinn: „Dieser ist der Sproß des höchsten Gottes und die Quelle des Lebens für alles Fleisch. Dann (bei seinem Kommen) wird aufleuchten das Zepter meines Königreiches, und an eurer Wurzel wird ein Schößling treiben. Durch ihn geht auf ein Zepter der Gerechtigkeit für die Heiden, zu richten und zu retten alle, die den Herrn anrufen³⁰.“

So treffen sich in der Erwartung des Kommenden die Stimmen der Vorzeit und bezeugen die äußerste Spannung zwischen Dunkel und Licht Herrlichkeit, Niedrigkeit und Hoheit, Schwäche und Macht im Erscheinen des Kommenden, so wie ihn die Wurzelprophetie des Isaias verkündet. Als Bürge für ihre Erfüllung steht kein Geringerer als der gottmenschliche Sproß selber, der als verdärrter Kyrios in der Apokalypse in feierlicher Selbstbezeugung die messianische Symbolik der Wurzel bestätigt.

Origenes schöpft also aus göltigem Offenbarungsgut des Alten wie des Neuen Bundes, wenn er im Hinblick auf des Apostels Wort von der „heiligen Wurzel“ (Röm 11, 16) bezeugt: „Ich aber kenne keine andere Wurzel, die heilig ist, ... und keinen anderen heiligen Erstling als unseren Herrn Jesus Christus. Denn er ist der Erstling des Alls ... er der Erstgeborene aller Kreatur (Kol 1, 17). Dieser Wurzel wird jeder, der zum Heile kommt, eingepropft, damit aus ihr als dem heiligen Erstling die ganze Masse des Menschengeschlechtes geheiligt werde³¹.“

Heilig aus eigener Wesenheit und darum fähig, die unheilig Gewordenen neu zu heiligen, die ins Unheil Geratenen von Grund auf zu heilen, ist nur diese einzige Erstlingswurzel des Menschengeschlechtes, weil sie, wiewohl Wurzel und Sproß der dunkeln Erde, doch zugleich himmlischen Ursprungs ist, „Schößling Jahwes“ (Is 4, 2), „Sproß des höchsten Gottes“ und darum „Quelle des Lebens für alles Fleisch“, nicht nur erdhaften, sondern gotthaften

Lebens. War sich der Verfasser des Juda-Testamentes der Tiefe seiner Aussagen selber wohl kaum bewußt, so sehen wir sie doch in Christus ganz erfüllt. Ja, in diesem Einen treffen sich die Sprüche alter Seher aus weit auseinanderliegenden Zeiten und Räumen, wie etwa die Wahrsagungen des Isaias und die Orakelworte der kumä-schen Sibylle, auf die Vergil sich in seiner vierten Ekloge beruft:

Nun ist gekommen die letzte Zeit nach dem Spruch der Sibylle;
Neu entspringt jetzt frischer Geschlechter erhabene Ordnung.
Schon kehrt wieder die Jungfrau, Saturn hat wieder die Herrschaft;
Schon steigt neu ein Sproß hernieder aus himmlischen Höhen.³²

Die Väter haben diesen und anderen Sprüchen der alten Seherin prophetischen Charakter zuerkannt, und Eusebius steht nicht an, in dem aus himmlischer Höhe entsandten neuen Sproß den Gott-Menschen vorgedeutet zu sehen³³. Der Erschnte der Völker ist ja von oben und von unten zugleich, der Höchste, der sich zum Niedrigsten machte, göttlicher und menschlicher, himmlischer und irdischer Wurzelschoß. In unbegreiflicher Entäußerung stieg er aus der Herrlichkeit göttlicher Sohnschaft und angestammter Herrschermacht nieder in das verfluchte Erdreich der Menschenwelt, so tief, wie gerade das Bild der Wurzel es mehr als andere dartut. Der Sproß aus ewiger Wurzel machte sich zur neuen, heiligen Menschenwurzel, um das Gift der apostatischen Adamswurzel aufzusaugen und aus dem reinen Saft seines Blutes ein neues Geschlecht aufsprießen zu lassen. So ist ER das Wunder des Heilbringers, in dem sich der Blick des Isaias und jener der Sibylle begegnen. Den sie von oben herniedersteigen sieht, schaut Isaias als den von unten Aufsteigenden, den Sproß aus der fast erstorbenen Wurzel Jesse. Ja, er selber ist die geheimnisvolle Wurzel und er selber auch das neue Reis der Wurzel, der zarte Trieb aus dem alten Geschlecht des geschichtlichen Gottesvolkes, das einem gefällten Baume gleich geworden war, fast vernichtet, erstorben, zu Boden gedrückt; nur der Wurzelstrunk fristete noch sein unterirdisches Dasein. Aber an dem abgehauenen Stumpf lechte tief verborgen die eine Wurzel, in der alle Kraft der Geschlechterfolgen bis zurück zum Urvater Adam gesammelt lag und aus der das Ganze neu und heil vom Tode zum Leben erstehen sollte³⁴. Zum Leben jenes ‚neuen Geschlechtes‘, das

aus der heiligen Menschenwurzel Christus erwuchs und zu dem Paulus sich bekannte, als er den Athenern auf dem Areopag mit glühender Seele seinen Kyrios verkündete: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir; wie auch einige von euren Dichtern sagten: ‚Wir sind seines Geschlechtes‘³⁵.“

Daß der gefallene Mensch erhoben wurde zur Würde, göttlichen Geschlechtes zu sein, art- und blutsverwandt mit dem Gott-Menschen, ist die innerste Offenbarung des Wurzelsymbols. Das Wunder gründet in der geschichtlichen Wirklichkeit der *Inkarnation*, worauf Basilius in einer Deutung unserer Isaias-Prophetie nachdrücklich hinweist. „Achte“, so sagt er, „ich bitte dich, auf das Wort ‚Er wird sein‘... Denn nicht scheinbar oder vermeintlich, sondern in Wirklichkeit hat er das Fleisch angenommen. ‚Er wird‘ also die Wurzel Jesse ‚sein‘, das heißt: der aus Jesse angenommene Fleischesleib wird wirklich sein und subsistieren. Und der da aufsteht, er selbst ist die sprossende Wurzel. Er ist nämlich die Wurzel Jesse, weil das gottragende Fleisch aus königlicher Erbfolge angenommen ward. Und er steigt auf, um die Königsherrschaft über die Völker zu führen³⁶.“

Was die alten Prophetensprüche von der messianischen Wurzel raunen, ist also geschichtlich verbürgte Wahrheit und Wirklichkeit geworden in der Inkarnation des Logos, dessen ‚gottragendes Fleisch‘ als Erstling und heilige Wurzel eines neuen Geschlechtes aufwuchs aus Jesses abgehauenen Wurzelstock. Auch Kyrill von Alexandrien bestätigt es, daß die Worte des Propheten Isaias uns zurückführen zum Anfang und Ursprung des Heilswerkes, „nämlich zur Menschheit des Eingeborenen und seiner Geburt dem Fleische nach aus dem Weibe, wie es im Plan der Heilsoikonomia lag... Als daher der Prophet in rätselhafter und verhüllter Weise das Mysterium Christi andeutete, indem er sagte, daß aus dem Wurzelstock Jesses uns ein neues Reis aufsprießen werde, als er da mit den Augen seines Geistes jenen eingeborenen Gottlogos schaute, ihn, durch den und in dem alles das Sein hat; da er ihn schaute als den Fleischgewordenen, den Menschgewordenen, den zu freiwilliger Entäußerung sich Herablassenden, der für uns um seines Heilsplanes willen die Geburt dem Fleische nach und aus dem Weibe auf sich nahm, da rief er mit dem Propheten: ‚Herr, ich hörte deine Stimme, und Furcht erfaßte mich; ich schaute deine Werke und entsetzte mich‘³⁷.“

Schon bei diesem ersten Blick in die Abgründe des Gotteswerkes, das sich abbildet im Symbol der Wurzel, wird Kyrill mit dem Propheten von heiligem Entsetzen erfaßt. Erschauend horcht er in die Botschaft dieses Bildwortes hinein, die anhebt mit der Kunde von Gottes Abstieg ins Fleisch des Menschen. In welchem kreatürlichen Bilde könnte uns die Entäußerung des höchsten Sohnes ergreifender zu Herzen sprechen als in dem der niedrigen Wurzel? Der allmächtige Logos hat sich für uns zum verachteten Schößling gemacht, sich beladen mit der dunklen Last von Schuld und Leid und Todesfluch, unter deren Wucht die irdene Menschenwurzel gefangen liegt. Er ward zum demütigen Sproß unseres Fleisches, unserer Erde – und doch einer ‚Erde‘, die von Gott um seinerwillen geheiligt und in unversehrter Jungfräulichkeit behütet war. Die Väter sagen es uns im Anschluß an die Isaiasworte von der Jessewurzel und jene anderen aus dem 53. Kapitel des Propheten:

Er wuchs vor ihm auf wie ein Schößling,
wie eine Wurzel aus lechzendem Land (Is 53, 2).

Dieses dürre, trockene Erdreich wird als der Schoß der Jungfrau gedeutet, ‚trocken‘, weil es von keinem menschlichen Samen benetzt wurde³⁸. Das lechzende Land ist die Tochter aus Davids Geschlecht, die in Armut und Niedrigkeit lebte, eines geringen Zimmermanns Weib für die Augen der Welt. Und der zarte Keimling, der ihr entsproß, ist der zum Menschenkind gewordene Gottessohn. Schön sagt es der Urtext von Isaias 53, 2 durch das Wort *jonēq*, das eigentlich einen ‚Säugling‘, ein ‚Knäblein‘ meint. Die Übersetzung der Vulgata, die das Urwort durch *virgultum* wiedergibt, läßt aber ganz richtig seinen leicht spielenden Doppelsinn erspüren, in dem die Bilder des menschlichen und des pflanzlichen Sprößlings ineinandergleiten. Rührendes Gleichnis des zum Kind gewordenen Logos, der sich von der jungfräulichen Mutter stillen läßt, wie der schwache Keimling die Lebensäfte aus der Wurzel saugt³⁹!

Wesentlich gehört somit „die Jungfrau, die bringet den lieblichen König“⁴⁰ und in ihm den Anbruch der neuen Weltzeit, hinein in das Ganze des prophetischen Bildes von Wurzel, Reis und Blüte. Diese Vorstellung hat die mittelalterlichen Künstler geradezu leidenschaftlich erregt und sie zu ihren Bildern des ‚Baumes Jesse‘ begeistert⁴¹. In diesen großartigen Darstellungen der Genealogie Christi

wird die Jungfrau-Mutter mit Vorliebe als die *virga* geschaut, das Reis, aus dem Christus hervorbricht als die strahlende Blüte. Das Wurzelgeflecht aber, dem Reis und Blüte entspringen und in dem „das Mysterium unseres Erlösers gleichwie in einem . . . Prototyp schön und kunstvoll vorgebildet ist“⁴², sind die Erzväter des Alten Bundes und schließlich das ganze auserwählte Volk, das der Gottesgebäerin und ihrem Sprossen den Fleischesleib bereitete⁴³. Es ist also der große biblische Hintergrund der Inkarnation, den diese Künstler im Bilde des aus Jesses Leib aufwachsenden Baumes sichtbar machen. In der Gleichnissprache des Isaias sagt auch die geistliche Dichtung des 12. Jahrhunderts das Wunderbare aus:

*Ysayas der wissage,
der habet din gewage,
der quot wie vone Jesses stamme
wüehse ein gerte danne.
da vone scol ein bluome varen:
diu bezeichint dich unde din barn,
Sancta Maria.*

Isaias der Prophet
gedenkēt deiner;
er kündet, wie von Jesses Stamm
wuchs ein Reis hervor.
Daraus soll eine Blüte brechen,
die bezeichnet dich und dein Kind,
heilige Maria.⁴⁴

Doch bei dem lieblichen Bilde des Kindes und seiner Mutter bleibt die Symbolik von Wurzel und Reis nicht stehen. „Der Baum Jesses ist der Anfang des Heiles, der Baum des Kreuzes seine Vollendung“⁴⁵. Die aus der Wurzel Jesses sprießende *virga* ist nicht nur Gleichnis der Jungfrau-Mutter, sondern auch dessen, der aus ihr Fleisch angenommen hat, seines heilbringenden Kreuzes und der Königsherrlichkeit des Gekreuzigten⁴⁶. Christus ist ja beides, Wurzel und Schößling zugleich. Aber was aufsteigt in der herrscherlichen *virga*, beginnt in der Wurzel, in der demütigen Menschwerdung, ja in der schmachvollen Hinrichtung. Es ist bezeichnend, daß in der Isaiasprophetie das Bild der Wurzel zum zweitenmal erscheint in-

mitten der düsteren Leidensgesichte, in denen der aller Hoheit und Schönheit entkleidete Gottesknecht vor dem Schauenden steht: „Er wuchs vor ihm auf wie ein Schößling, wie eine Wurzel aus lechzendem Land“ (Is 53, 2).

Nicht nur die Erniedrigung, die in der Menschwerdung des Logos liegt, ist in diesem Prophetenwort vorbedeutet; es umgreift die ganze Niedrigkeit des Erlöserlebens von der Krippe bis zur Schmach des Kreuzes. Isaias „beginnt bei der verachteten und wunderbaren Geburt Christi, und von ihr geht er hinüber zu seiner noch mehr verachteten und wunderbaren Passion“, so erläutert Cornelius a Lapide das Seherwort⁴⁷. Die Wurzel ist ja schon in sich, wie wir sahen, ein Bild des in Niedrigkeit Verborgenen, eines Lebensbeginnes, der noch der Wandlung und schmerzvollen Geburt bedarf, um sich zu offener Gestalt und Schönheit zu entfalten. So hat uns Gott in jenen Gesichtern den ganzen Heilsweg des Messias vor Augen gestellt, die Erniedrigung seiner Menschwerdung und die noch tiefere seiner Passion, zugleich aber auch die aus ihr hervorbrechende Erhöhung, das Ärgernis des Kreuzes wie den ‚Ehrenschein‘ der Auferstehungsherrlichkeit⁴⁸. Der Sproß von oben mußte zum Wurzelschoß aus Dürrland werden, zum leidenden Gottesknecht und ‚Mann der Schmerzen‘, um uns Verlorenen „Wurzel, Weg und Urgrund unserer Hoffnung auf Unsterblichkeit“ werden zu können⁴⁹. Um uns vom tödlichen Gift der verdorbenen ‚ersten Menschenwurzel‘ zu reinigen, mußte sich der himmlische Erbe vom Thron der Glorie hinablassen bis in das entehrende Leiden, in dem alle Menschenherrlichkeit vernichtet wurde. An ihm als der mit aller Schmach und Schuld der Adamskinder bedeckten Menschenwurzel hat sich erfüllt, was jene alten Mären von der Mandragore sagen. Kyrill von Alexandrien erkennt darin das Mysterium der Erlösung. Aus der Wurzel des Mandragoras bereiteten die Alten ein Narkotikum, das todähnlichen Schlaf hervorruft. Christus hat den gefährlichen Trank, den wir ihm brauten, bis zur Neige des Bechers getrunken; er hat sein Leben nicht versagt, sondern den Todesschlaf auf sich genommen, den wir ihm gaben. Gehorsam bis zum Kreuzestode, ließ er sich betäuben von dem bösen Saft, in dem das Gift der ganzen dämonisierten Menschheitswurzel vom Urvater her gesammelt war. „Wie einer, der in tiefen Schlaf sinkt, ist er zu uns herabgekommen in die Vernichtung bis zum Tode, um aber dann wieder aufzuwachen zum Leben“⁵⁰.

Als er selbst im Tode entschlief, hat er uns dem Tod entrissen. Statt des Betäubungstranks gab er uns den Becher des Heils, statt des alten Giftes die göttlichen Lebensäfte seines Auferstehungsleibes zu trinken, die uns „der Sünde entschlafen“, ihr sterben lassen⁵¹. Ja mehr noch: er, die Wurzel, wird selber auch zum Rhizotom, der uns dieser Erde und ihren Abgrundsmächten entreißt, uns aus der Dämonie der Hölle erlöst, im Wasser der Taufe reinigt und in sein himmlisches Licht erhebt. Die Ausgrabung der Wurzel wird zum Bilde der Erlösung, die sich vollendet in der Auferweckung der Toten. Denn „es kommt die Zeit, da die tief in den Hades Eingesenkten vom Erlöser in die Freiheit hinaufgeführt werden, von ihm, der sich bis in den Tod hinabgesenkt hat“⁵². So ist der Getötete und Wiederauferstandene allen zur „Wurzel der Unsterblichkeit“⁵³ geworden, allen, die wiederaufgelebt sind in ihm. „Denn da er die zweite Menschenwurzel ist und der zweite Adam, überträgt er das Leben, das in ihm ist, auf alle Menschen. Und wie in Adam die Menschennatur dem Fluch und dem Tod verfallen war, so ist sie in Christus von Gott dem Vater gesegnet und wurde durch ihn als Siegerin über den Tod erwiesen“⁵⁴.

Im Todessieg der heiligen Menschenwurzel aus Jesses altem Stumpf begann somit jenes Wunder neuen *sprießenden Lebens*, das ähnlich wie Isaias auch der Prophet Zacharias kraftvoll verkündet hat: „Siehe, ein Mann, Sproß ist sein Name! Unter ihm wird es sprießen, und er wird Jahwes Tempel erbauen“⁵⁵. Ja, Auferstehungsleben wird sprießen aus der neuen Menschenwurzel Christus, das sieht Kyrill von Alexandrien vorgeedeutet im Spruch des Zacharias. „Siehe da ein Mann, Aufgang ist sein Name.“ Der hebräische Text drückt das Wort ‚Aufgang‘ durch ‚Sproß‘ aus. ‚Und unter ihm wird es sprossen‘, das besagt, daß es aus seiner Wurzel sprießen wird⁵⁶. „Tieferschürfend fährt Kyrill später fort: „Verstehe also, daß er der Aufgang ist, das heißt der Sproß, von dem der heilige Isaias sagt: ‚Ein Reis wird sprießen aus der Wurzel Jesse, und eine Blüte wird aufsteigen aus seiner Wurzel.‘ Wir nämlich sind aufgesproßt aus ihm. Denn die Wurzel der menschlichen Natur war Christus, freilich für den Glauben der Berufenen eine andere; nicht eine nach der Art der ersten, Adam, sondern eine unvergleichlich bessere. Aufgesproßt sind wir nämlich nicht mehr zur Verwesung und zum Tode wegen des Fluches, sondern zum Leben und zur Unverweslich-

keit, da wir das Leben selbst, nämlich Christus, als Wurzel haben. Und wie er selbst der Weinstock ist, wir aber die Reben sind, blutsverwandt mit ihm durch die Gemeinschaft im Pneuma, so ist er auch das Reis und der Sproß, oder der Schößling und Aufgang, wir aber sind aufgesproßt auf ihm und aufgeblüht zur Unverweslichkeit und zum Leben⁵⁷."

Es gehört zum Reiz dieser schönen und theologisch tiefen Darlegung, daß Kyrill den Doppelsinn des griechischen Übersetzungswortes für 'Sproß' spielen läßt. Septuaginta und "Vulgata geben nämlich das hebräische *saemah* durch *anatolé* und *oriens* – 'Aufgang' – wieder, so daß hier in der Vorstellung des sprießenden Lebens auch die des aufgehenden Lichtes mitschwingt. Die gleiche Assoziation der Vorstellungen begegnet in der mandäischen Liturgie: „Der Mann von erprobter Gerechtigkeit sproß empor (*anéteilen*) und leuchtete in der Welt . . . und legte Glanz über seine Freunde⁵⁸." Kyrill stellt also das Übersetzungswort dem Urwort als sinnvolle Ergänzung und Entfaltung seines Gehaltes zur Seite. Schlummert doch im Reis verborgen schon das junge Licht, das aufbrechen wird in der leuchtenden Blüte. So weitet sich für Kyrill im prophetischen Gesicht des Zacharias schon der Ausblick auf das Ende, in dem sich das Geschick der dunklen Menschenwurzel erfüllt. Ihr Ende ist das Aufspringen des knospenden Reises im unverweslichen Leben Gottes, Aufgang des Lichtes der ewigen Blüte.

Geheimnisvoll begegnet diesem noch schlummernden Sinn der Prophetie jenes Herrenwort, das am Ausklang der Apokalypse als feierliche Selbstoffenbarung des Kyrios, letztes *egó eimi* im Munde Christi, alle messianische Symbolik der Wurzel bestätigt und den Sinn der ganzen Menschengeschichte in sich zusammenfaßt: „Ich bin die Wurzel und der Davidsstamm, der leuchtende Morgenstern“ (Offb. 22, 16). Hier benennt der verklärte Gottmensch selber mit Bildnamen, die Dunkel und Licht gleichwie Anfang und Ende zur Einheit zusammenschließen. Dunkel war der Anfang unserer Menschheitsgeschichte, die ja als solche mit Adams Fall begann. Aber Licht wird ihr Ende sein, für alle, die sich erlösen lassen. Christus, der für uns zur Menschenwurzel wurde, hat uns durch seinen Kreuzestod dem Dunkel entrissen. Er hat uns emporgehoben in sein Licht, das er aus der Nacht heraufgeführt hat als der Morgenstern der neuen Lichtwelt, Licht, das der Wurzel des 'letzten Adam' entspringt in der strahlenden Blüte.

Das Selbstzeugnis Jesu enthält wiederum eine geheimnisvolle Doppelaussage. Der Gottmensch bezeichnet sich als „die Wurzel und den Davidsstamm“ oder, wie man auch übersetzen kann, als „Davids Wurzel und Geschlecht“. Er ist also der Sproß aus der 'Wurzel David' und zugleich auch die Wurzel Davids selbst. Ein pseudo-ambrosianischer Kommentar verweilt bei diesem Paradox und erklärt es aus der gott-menschlichen Oikonomia, die ja alle göttlich sinnvollen Widersprüche umfaßt und löst: „Ich bin Davids Wurzel und Geschlecht. . . . David ist der König seines ganzen Geschlechtes. Denn wie aus *einer* Wurzel viele Zweige hervorbrennen, so ist auch aus dem einen David eine große Nachkommenschaft aufgesproßt. Da also David die Wurzel Christi war – denn Christus ist aufgesproßt aus seinem Geschlecht –, wie kann dann Christus sich als die Wurzel Davids bezeichnen? Christus also ist sowohl die Wurzel als auch der Sohn Davids. Er ist die Wurzel Davids, weil David von ihm erschaffen ist, wie auch die übrigen Menschen; er ist der Sohn Davids, weil er aus dessen Geschlecht hervorging gemäß dem Fleische⁵⁹."

Die Wurzel Davids – wie auch die Wurzel Jesses – war Christus also seiner Gottheit nach als Schöpfer und Herr seiner Stammväter, ihr Sproß aber war er, insofern er seiner Menschennatur nach aus ihrer Wurzel hervorgegangen ist. Und Sproß dieser alten Königswurzel ist er in dem großen und weiten Sinn, den das Wort *génos* hier im Munde Christi meint. Er ist wirklich das 'Geschlecht Davids' im vollen Umfang der Bedeutung, nicht nur als der 'aus dem Geschlechte Davids' Geborene, sondern als der neue Repräsentant dieses Geschlechtes, der es in sich zusammenfaßt und vollendet. Er „umspannt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft alles, was von David je gewußt oder gehofft war“, ist „Davids Geschlecht in reinsten Erfüllung seines Wesens“, der wahre und neue David, der erfüllte Typus, „König der Könige“, der sich auch im Morgenstern als dem astralen Bilde des Allherrschers bezeugt⁶⁰. So weitet sich der Sinn jener letzten Selbstbezeugung des Kyrios Jesus in der Apokalypse ins Universale aus. Das Licht der Blüte, die hervorbricht aus Davids Wurzel und Sproß, ist die Glorie des neuen und ewigen David, dessen Königsherrschaft das ganze Weltall mit Glanz überstrahlt gleich dem funkelnden Morgenstern. Schon Justinus Martyr hat diese tiefe Sinneinheit der Prophetie von Wurzel, Blüte und Stern in der Glorie des Messias erspürt, als er sogar die Wahr-

sagung des Balaam in die Prophetie des Isaias miteinbezog und sagte: „Isaias, ein anderer Prophet⁶¹, hat dasselbe mit anderen Worten vorhergesagt, da er sprach: „Aufgehen wird ein Stern aus Jakob, und eine Blume wird aufsprießen aus der Wurzel Jesses, und auf seinen Arm werden die Völker hoffen“⁶².“

Diesen verborgenen Heilsinn der alten Prophetensprüche offenbart auch jenes andere Wort der Geheimen Offenbarung, das die Prophetie der Wurzel mitbesiegelt: „Siehe, gesiegt hat der Löwe aus Judas-Stamm, die Wurzel Davids, das Buch zu öffnen und seine sieben Siegel zu lösen“ (Offb 5, 5). Wieder ein Zeugnis für die *Erhöhung* der niedrigen Menschenwurzel Jesus in den Macht-Glanz des neuen und ewigen davidischen Königtums! Auch in diesem apokalyptischen Wort ist die Paarung der Symbole bedeutsam, ja ebenso paradox wie sinn geladen. Gibt es stärkere Gegensätze als die Kraft des Löwen und die Schwachheit einer geringen Wurzel? Und wiederum ist dieser Gegensatz zugleich ein solcher von Dunkel und Licht, Verhülltsein und offener Strahlkraft, denn der Löwe ist uraltes Sonnen- und Königssymbol. Aber Ohnmacht und Siegeskraft, Dunkel und Licht, Niedrigkeit und Hoheit sind die Pole des Ostergeschehens, als dessen Leibhaftigkeit Christus, die Wurzel Jesse, „da steht als *Völkerpanier*“ (vgl. Is 11, 10; Röm 15, 12). Das apokalyptische Bild der Messias-Wurzel ist nur die eschatologische Vollendung dessen, was einerseits in der natürlichen Wurzel und andererseits in ihrer Symbolik beim Propheten vorgebildet ist: letzter Rest und neuer Anfang, Ende und Ursprung, Niedergang und Aufgang fallen hier wie dort geheimnisvoll zusammen. So erweist sich die Wurzel als das dynamische Bild des Messiasweges, das die Doppelbewegung seiner Katabasis und Anabasis in sich begreift, seiner Erniedrigung, in der sich insgeheim schon die kommende Erhöhung anbahnt.

Die Erhöhung, die Aufrichtung der Wurzel aber ereignet sich in ihrem Sproß, ja sie ist der Sproß; auch dies eine Polarität, die sich in allen biblischen Bildern der messianischen *radix* spannt. Wir sahen schon, wie Christus als die Jesse- oder Davidwurzel der Schrift Alten- und Neuen Bundes diese ganze Spannung in sich verkörpert; ist Er doch in einzigartigem Zugleich sowohl hervorbringende Wurzel als auch hervorgebrachter Sproß⁶³. Der Erlöser ist *radix* und *virga* zugleich, unterirdische Wurzel und gen Himmel aufsteigender Sproß, von der Rechten Gottes erhöht auf den ‚Sitz seines Kabod‘, so daß

der Erstandene ‚da steht als Völkerbanner‘, um das sich die Weltstämme scharen, weithin leuchtender Aufgang des Königtums Gottes. Er selber, der am Kreuz Aufgerichtete, steht mitten in und über der Welt als Zeichen und machtvolle Gegenwart des von Gott durch ihn gewirkten Heils und des *kabod Jahwe*, der sich im Jahwesproß offenbart. Das war es, was Isaias schaute, als er die Jessewurzel zum Heilsbanner für alle Welt errichtet sah. Er sah die in Jesses Wurzelsproß „zu voller Entfaltung gekommene Herrlichkeit Jahwes“, eine „Herrlichkeit, wie sie der Gegenwart Jahwes immer eignet, nun aber in der Herrlichkeit des Gewächses Jahwes sichtbar geworden ist“⁶⁴.

So aber ist Er, der als Heil und Herrlichkeit Gottes Aufgerichtete, auch die Wiederaufrichtung des Menschen, der als Gefallener darniederlag. Wir sagten es schon, die Aufrichtung der Wurzel ist der Sproß, ist das aus ihr Aufsteigende. So brauchen wir nur zurückzublicken auf die Symbolik des Baumes und auszublicken auf die im Kreuz beschlossene Erhöhungssymbolik, um uns zu vergegenwärtigen, worauf die Heilsbotschaft der Wurzel angelegt ist. Die messianische Wurzel, der neue Sproß, er erhebt und steht nicht allein, sondern mit ihm, aus ihm und in ihm erhebt das ‚neue Geschlecht‘, das heilige Volk der Begnadung, die aufgerichtete Menschheit, das Königtum Gottes, die Kirche. *Sie* ist der im Leiden Christi wurzelnde Baum, der den Erdkreis erfüllt und die Gottesherrlichkeit entfaltet, die in der verhüllten Wurzel gleichsam gefesselt war⁶⁵. *Sie* ist das unaufhaltsame Sprießen der tief eingesteckten und mit den Wassern der Todestaufe getränkten Christuswurzel, von der die 28. Ode Salomos sagt:

Er steckte die Wurzel und begoß sie
und gab ihr Festigkeit und Gedeihen
und ihre Früchte sind in Ewigkeit.
Tief senkte er sie ein, und sie stieg empor;
und er gab Breite und Fülle, und sie
wurde prächtig.

Die hier gemeint sind, Wurzel und Sproß, sie sind der Eine, Messias und Volk, Christus und die Ekklesia. Es sind die in Taufe und Eucharistie immer neu durch Kreuz und Tod des Erlösers ‚Aufgerichteten‘, durch die Macht seines Todesgedächtnisses ihm

Einverleibten und tief „in Ihm Verwurzelten“ (Kol 2, 7; vgl. Eph 3, 17). Es ist der Eine mit den ihm Geeinten und das in Ihm und ihnen kommende, in ihrer fortgesetzten Aufrichtung erscheinende und wachsende Reich; es ist die in ihnen sich entfaltende – wenn auch für diese Welt noch immer verborgene – Herrlichkeit des Königtums Gottes.

Gerade das ist es ja auch, was Isaias schaut und kündigt in seiner zunächst so ungereimt anmutenden Symbolverbindung von *Wurzel* und *Banner*. Die Baumsymbolik hat schon gezeigt, daß die zum Zepter gewordene *virga* wie auch der ragende Mast oder Pfahl des Banners nichts anderes sind als Klein- oder Wechselbilder des Baumes, also aufgerichteter Wurzelsproß. So geht es hier im Bilde des Banners um das Symbol des in Christus und der messianischen Gemeinde aufgerichteten Gottkönigtums, dem das alte biblische Königtum und Gottesvolk nicht nur Vorbild, sondern auch Wegbereiter war, und dies gerade in seinem leidenden Erliegen und der Vernichtung bis auf den heiligen ‚Rest‘ der verbliebenen, aber zukunfts-trächtigen und insgeheim schon gottragenden Wurzel. Und so ist das, was Isaias im nur scheinbar paradoxen ‚Zusammenfall‘ von Jessewurzel und Völkerbanner schaut, gerade das nämliche, worauf wir die ganze christologische Wurzelsymbolik hingespant sehen: die Verherrlichung des erhöhten Menschensohnes und die Mitverherrlichung der in ihm Mit-Erhöhten, der Ekklesia.

Worte aus der Ideenwelt der Mandäer, wie sie im Rechten Ginza überliefert sind, können als Bestätigung dafür dienen, daß hier ein wesentlicher Zug der Wurzelsymbolik zur Erfüllung kommt; dort sagt der große Mandā dHaijē und sagen die Lichtwesen, die Uthras:

Ich werde die Wurzel des Lebens in die Höhe bringen
und seinen Stamm in trefflicher Weise emporrichten.

Wir richteten die Wurzel des Lebens auf;
sie siegte und brachte ihrem ganzen Stamme Sieg.⁶⁶

Gott hat es vollbracht. Er hat die Wurzel des Lebens aufgerichtet in seinem durch die äußerste Erniedrigung erhöhten Eingeborenen, der als Stammvater der neuen Menschheit allein den Namen ihrer ‚Lebenswurzel‘ zu tragen ermächtigt ist. Und diese sieghafte

und ihrem ganzen Stamm siebringende Wurzel hat in ihrer wunderbaren Aufrichtung die dämonischen Mächte zerschmettert, welche vom Paradiese an die adamtische Menschenwurzel in ihrem Bann gehalten hatten. Die Wirklichkeit dieses Sieges steht – wenn auch für irdisches Sehen noch verhüllt – über dem Chaos der Weltgeschichte und über allen ‚Niederlagen‘ des leidenden, ringenden und verfolgten Messiasvolkes, bis der Gekreuzigte am Ende der Zeit den Satan und seine teuflische Inkarnation, den Antichrist, für immer in den Abgrund der Hölle stürzen wird. Cassiodor sieht diesen apokalyptischen Endsieg Christi, der am Tage der Parusie die dämonische ‚untere Wurzel‘ unwiderruflich aus der Lebenswelt ausreißen wird, vorbedeutet im Wort des Psalmisten: „Gott wird dich vernichten für immer, dich wegraffen, dich aus dem Zelte reißen, dich wie eine Wurzel ausrotten aus dem lebendigen Land“ (Ps 51, 7). Das gilt der teuflischen Wurzel des Bösen, wie der Kirchenvater erläutert: „Diese Wurzel ist der Antichrist mit seinen Helfern, den Teufeln, und darum heißt es, sie werden wie eine Wurzel ausgerissen aus lebendigem Land; denn weder der Antichrist noch der Satan noch seine Anhänger werden Anteil haben mit den Heiligen⁶⁷.“

Umfassender noch wird das gleiche gesagt im sogenannten Trudperter Hohenlied, einer althochdeutschen Erklärung des Hohenliedes. Der Text führt uns noch einmal zurück zu jener sagenhaften ‚Menschenwurzel‘, deren Symbolik die ganze Heilstat Christi einschließlich des Sieges über die Höllenmächte in sich zusammenfaßt. Die Wurzel der Mandragore, so heißt es da, „gleich dem Bilde eines Menschen und heißt auf deutsch Alraun. Wer ihre Stimme beim Herausziehen vernimmt, der muß des Todes sein... Diese Wurzel sinnbildet Gott, dessen Bild Christus ist. Auf Erden ward er einem Menschen gleich. Er ist uns eine Arznei und ein Unterpfund des ewigen Lebens... Seine Rinde, der heilige Geist, das ist der betäubende Trank, der da einschlafen läßt alle die Liebhaber des heiligen Christ. Seine Stimme, das ist sein gewaltiges Urteil, das da tötet alle seine Widersacher⁶⁸.“

Eine erschütternde Botschaft ruht auf dem Grunde jener alten Mär vom menschenähnlichen Mandragoras. Er ist – wir sahen es schon – das Bild des menschengewordenen Gottes selbst. Und der Schrei, den die Wurzel ausstößt, wenn man sie aus dem Boden reißt, ist der Todesschrei des Gekreuzigten, dessen Leben von der Hand Gottes, des ewigen Wurzelgräbers, ausgerissen wurde aus dem

Boden der irdischen Welt. Aber im Schrei der gottmenschlichen Wurzel dröhnt die Stimme des göttlichen Richters, gellt die ganze Erschütterung der Welt- und Heilsgeschichte auf. Die Todesschreie aller Glieder Christi sind in ihm gesammelt, aller, die mit ihm sterben und ausgerissen werden zum Heil und zur Auferstehung. Aber auch das Wutgeheul Satans und der mit ihm getroffenen dämonischen Gewalten mischt sich in diesen Schrei. Denn in einer anderen Sicht des Kreuzgeschehens ist Satan der höllische Wurzelgräber, und die Stimme der ausgerissenen Menschen-Wurzel Christus gibt ihm den ewigen Tod, der keine Auferstehung kennt.

So erfüllt sich das Heilswunder der Wurzel, das Gottes Abstieg ins Fleisch und seinen Aufstieg mit dem erlösten Fleische des Menschen, Inkarnation, Erlösung, Erhöhung und Gericht in sich zusammenfaßt. Die 22. Ode Salomos besingt es:

Der mich aus den Höhen hinabgeführt,
 der mich aus der Tiefe emporgeführt,
 der das Mittlere gefangennimmt,
 der es mir unterwirft,
 der meine Feinde und Gegner zerstreut,
 der mir Macht gibt, die Fesseln zu lösen,
 der durch meine Hände den siebenköpfigen Drachen schlug,
 der mich auf seine Wurzel stellte,
 seinen Samen zu tilgen,
 du warst mit mir und halfst mir,
 allerorten umgab mich dein Name.

Deine Rechte hat das Gift des Lästerers vernichtet,
 deine Hand deinen Gläubigen den Weg geebnet.
 Du erkorst sie aus den Gräbern
 und sondertest sie von den Leichen,
 du nahmst die dünnen Gebeine
 und umkleidetest sie mit Leibern.
 Du gabst den Unbeweglichen Kraft zum Leben,
 Unvergänglichkeit wurde dein Weg und dein Antlitz.⁶⁹

Das ist ein Bild des ganzen Heildramas, wie es sich in der Symbolik der Wurzel darstellt. Gottes Sohn stieg herab ins Fleisch des Menschen und noch tiefer hinab, bis in die Schmach des

Kreuzestodes. Aber in dieser tiefsten Erniedrigung hat er das Heil gewirkt und die neue Weltzeit heraufgeführt, die schon die kumäische Sibylle kommen sah in dem vom Himmel niedersteigenden neuen Geschlecht. Der himmlische Sproß, vom Fürsten der Hölle niedergetreten, hat in seinem Erliegen die satanische Wurzel selber zertreten und die „Menschenwurzel“ den Abgrundsmächten entrisen. Er hat das Gift der Hölle, das in der Adamswurzel braute, zunichte gemacht, es ausgelöscht durch den neuen Lebenssaft seines Pneumas, das die Liebhaber des heiligen Christ der Sünde entschlafen läßt, wie das Trudperter Hohelied sagt. Das vermochte der Auferstandene, weil er sich selber der „verdammten Masse“ des Menschengeschlechtes, das der Stammvater „in sich als der Wurzel verdorben hatte“⁷⁰, zum neuen Erstling und zur heiligen Wurzel gab. Die ehemals dürre, unfruchtbare Menschenwurzel „sprößt nun auf in der Zeugung der vielen Söhne Gottes“⁷¹. Die toten Wurzeln werden aus den Gräbern zum Leben erweckt und mit Herrlichkeit umkleidet. Die Geretteten, alle zu Christus Bekehrten aus Juden und Heiden, werden heimgeholt zur Fülle der Ekklesia.

Und am Ende erfüllt sich das Wunder, das die Väter des Mittelalters als apokalyptische Vollendung des alten Mandragorenmythos besungen haben. Im Symbol der kopflosen Mandragore wird die Ekklesia Christus zugeführt, um mit ihm als ihrem alles überragenden göttlichen Haupte gekrönt zu werden; mittelalterliche Maler haben das Motiv in köstlichen Miniaturen gestaltet⁷². Das aus Satans Banden erlöste Menschengeschlecht, die dunkle, im Tode Christi der Erde entrissene Menschenwurzel, die mitgekreuzigte, mitauferstandene und mitverklärte Ekklesia wird gekrönt mit ihrem Haupte, dem Kyrios. Mit ihm ist sie in Ewigkeit der eine Christus, der das Wort der Vollendung spricht und in ihm Anfang und Ende zur Einheit zusammenschließt: „Ich bin die Wurzel“ (Offb 22, 16). Was aber der christlich erfüllte Mythos uns kündigt von der Krönung der Ekklesia durch Christus als ihr Haupt, meint auch die alttestamentliche Prophetie von Wurzel, Reis und Blüte. Denn auch hier empfängt die Ekklesia ihr krönendes Haupt, die göttliche Blume. Ja, mit ihrem Erlöser zusammen ist sie selbst der eine, ganze Christus: Leib und Haupt – Wurzel, Reis und Blüte.

So faßt die Botschaft der Wurzel, veranschaulicht durch den Mythos der Mandragore, die ganze Geschichte des Adamsgeschlechtes in sich zusammen, wie es einmal ein Meister der Alchimie ausge-

sprochen hat: Alles dies ist „eine eygentliche und vollkommene Idea und klarer Spiegel des gantzen Menschens Beschaffenheit, seiner Gebrechlichkeit, seiner Erlösung, Reinigung und Wiedergeburt, seines Todes, Absterbens und Auferstehung, der Abscheidung und Wiederbringung oder Vereinigung der Seelen mit ihrem Leib, dieser beiden ewigen Wolfahrt, beständigen, unendlichen Seligkeit“⁷³.

Und diese ganze Fülle von ‚Wolfahrt und Seligkeit‘ schenkt sich hin in jenem Selbstzeugnis Christi: „Ich bin die Wurzel.“ Es ist das letzte *egó eimi* der Offenbarung und das einzige, in dem der Herr sich mit seinem menschlichen Namen Jesus nennt. Jesus aber heißt ‚Gott heilt‘. Dieser Name fürwahr ist das Endwort, das Siegelwort der Apokalypse und der gott-menschlichen Heilsgeschichte überhaupt⁷⁴. Und der diesen Namen trägt, bekennt sich als die Wurzel! Die ehemals von Teufelsgift besessene Menschenwurzel aus Adams Geblüt ist in dem neuen Adam zum Inbegriff allen Heiles geworden. Und dieses Wissen mag den Christen mit Ehrfurcht erfüllen vor jeder Wurzel im großen Garten der Natur. Denn überall raunt ihm die demütige Sprache dieses Geschöpfes das Wunder unserer Erlösung zu: ‚Gott heilt!‘

Die Kirche aber beschwört dieses Heil bis ans Ende der Zeit, sooft sie in den großen O-Antiphonen des Advents den Heilbringer mit dem Namen ruft, den die Propheten ihm gaben und den er selbst sich zu eigen genommen hat: „O Wurzel Jesse, du stehst als Bannerzeichen der Völker, Könige verstummen vor dir, die Weltstämme bitten dich flehend: Komm, uns zu befreien! Zögere nicht!“

Und der Gerufene kommt. Er kam in seiner geschichtlichen Ankunft; bis ans Ende der Geschichte kommt er unaufhörlich in seinen Mysterien, um uns zu segnen mit dem Heil der Wurzel. Und am jüngsten Tag wird er wiederkommen, um das Heil voll zu machen: „In jener Zeit . . . wird die Wurzel Jesse, und was da aufsteigt aus ihrem Stamm, dastehen als Banner aller Völker, auf daß sie das Zeichen des Menschensohnes am Himmel sehen . . . und der Erhöhte alles an sich ziehe“⁷⁵.

BLÜTE UND DUFT

Die Isaias-Prophetie (11, 1 f), die für die Heilssymbolik der Wurzel von richtungweisender Bedeutung war, bleibt nicht bei dieser stehen; sie verheißt ja das neue Leben, das nach Gottes Plan aus der messianischen Wurzel aufsprießen soll. Vielleicht ist das Wort des Sehers unserem deutschen Volk besonders vertraut durch unser altes Weihnachtslied: „Es ist ein Reis entsprungen aus einer Wurzel zart . . . und hat ein Blümlein bracht.“ In dieser Volksweise lebt die Prophetie fort in der leicht gewandelten Form, in der sie durch die Bibelübersetzungen der Septuaginta und Vulgata der christlichen Tradition übergeben wurde:

Ein Reis entspringt aus der Wurzel Jesse,
und eine Blüte bricht aus der Wurzel hervor.

Man braucht diese Übersetzung nicht als Abweichung vom Sinn des Urtextes zu verstehen, sie entfaltet nur, was im hebräischen Wort für ‚Sproß‘ oder ‚Schößling‘ wie eine schlummernde Knospe beschlossenen liegt. Wie es der Wurzel eigen ist, Sproß und Blüte zu treiben, so ist der Gottlogos, der für uns zur neuen Menschenwurzel wurde, auch unsere neue Menschenblüte geworden. Er, der uns sagte: „Ich bin die Wurzel“ (Offb 22, 16), gab uns im Hohenlied auch das andere Selbstzeugnis: „Ich bin die Blüte“, die Blume (Hl 2, 1).

Wenn Christen Gotteshaus und Altar, Kreuz und heiliges Bild mit Blüten schmücken, wenn sie die Kinder am Tag der Erstkommunion, den Neupriester am Morgen der Primiz, die Braut am Hochzeitstag bekränzen, die Gräber ihrer Toten in Blumen und Blütenduft hüllen, – sollten sie bei diesem Tun nichts mehr spüren von dem urchristlichen Entzücken am Herrn, der sich uns als die wahre, ewige Blüte geschenkt hat? Ja, wenn wir am Fest und im Alltag Duft und Schönheit der Blumen in unser Leben hereinholen, – freuen wir uns so daran, wie nur der Christ sich ihrer freuen kann! Denn für ihn ist alles Blühen mehr als bloß naturhafte Freude; darf er doch in jeder Erdenblüte das Antlitz Christi sehen – und das Spiegelbild der eigenen Berufung.

Um dieser Frohbotschaft der Blüte willen hat Gott es gewollt, daß seit je aus den Blumenaugen soviel Freude ins Herz der Menschenkinder strahlte. Denn wer Blume, Blüte sagt, und sei es auch nur mit dem unhörbaren inneren Wort, dem treten sogleich die beglückendsten Bilder dieser Erde vor die Seele, wie sie Klemens von Alexandrien in ein paar Worte einfängt: „Schön ist es, sich im Frühling auf taufeuchten weichen Matten herumzutreiben, auf denen bunte Blumen wachsen, und sich an dem natürlichen, reinen Duft zu erquicken wie die Bienen¹.“ Blüte und Düft – sie sind etwas von dem Trost zarter Hoffnung, der uns immer noch nachweht aus dem verlorenen Paradies. So glaubt es das Volk seit alters her. Blüte – lautere Freude, die so viele Namen und Arten hat, wie es Namen der Blumen gibt; die uns immer neu und anders berührt, ob wir nun Veilchen oder Krokus sagen, Anemone oder Narzisse, Enzian oder Rose, oder ob wir den Hauch atmen, der uns heute noch streift in den Versen der Sappho:

... du hast vielleicht
schon vergessen, wie schön unser Leben war,

wie du Veilchen und Rosen viel
hier zu Kränzen gebunden hast
und die Locken und Flechten damit geschmückt

und die duftende Kette dann
dir gelegt um den zarten Hals,
die aus Frühlingsblumen geflochten war.²

So war es in alter Zeit, so ist es heute noch: Blüten sind Tröster. Mit unschuldigen Händen verschwenden sie Entzücken und Frohsinn. Mag es die stille Ergriffenheit sein, mit der wir in den Kelch einer Tulpe blicken und den süßen Atem der Rose trinken, oder der Lebensrausch, der die Seele im Lenz hinreißt beim Anblick der von blühenden Bäumen verzauberten Wiesen und Gärten! Blüten und Blumen – sie sind das heitere Kleid, der duftige Schleier unserer Erde, der mütterlichen Gaia, die alte Künstler mit Füllhorn und Blumenkorb malten, Blüten und Früchte im Haar. In Feld und Wald, an Bach und See und auf den steilen Klippen der Berge, überall leuchten sie vielfarbig, die holden Kinder der Natur, zeigen

Gottes Freude am Spiel³ und hauchen Wohlduft in die Welt. Wildwuchernd am Wegrand, sorglich gehegt in den Gärten, beleben sie auch des Menschen Heim in Schalen, Krügen und Vasen. Auf grünem Anger lassen sie sich von lachenden Kindern pflücken, heute noch wie ehemals, als im griechischen Frühling die Mädchen ihr ‚Anthema‘, den ‚Blumenreigen‘, tanzten, wobei sie das Tanzlied mit den munteren Gebärden des Blumenpflückens begleiteten⁴.

So ist die Liebe zur Blüte wohl so alt wie die Menschheit – und dennoch frisch in jeder Generation. Literatur und Archäologie bezeugen in verwirrender Vielfalt die leidenschaftliche Zuneigung der Alten zur blühenden Kreatur⁵. Gerade der Mensch der klassischen und späten Antike berauschte sich an ihrer Farbenschönheit und ihren betäubenden Düften, wenn er dem werktäglichen Einerlei entzinnen wollte, um der Macht und Fülle des Lebens im Feiern innewerden. Da war kein Fest ohne Blumen. Gewinde und Kränze, aus Blumen bereitete Duftöle und Essenzen, Blumenteppiche auf dem Boden kostbarer Gemächer, die ganze Üppigkeit der Flora gehörte zu den erlesenen Genüssen des antiken Symposion, zu Mahl und Spiel und Tanz. Den Sieger im Agon überschüttete man mit Blumen, dem Triumphator streute man sie wie einen blühenden Teppich auf den Weg⁶, und bei den Volksfesten sah man in den Städten „überall die Bürger mit leuchtenden Blumen geschmückt“⁷.

Was ist eigentlich das Geheimnis der Blüte und ihres unwiderstehlichen Zaubers? Unser Herz weiß die Antwort, unbelehrt, spontan: Das Wunder des Lebendigen rührt uns an, wenn aus dem spröden Erdreich, aus dem Holz von Strauch oder Baum auf einmal die Knospe springt und sich auftut, unberührt in reiner, vollendeter Schönheit. Ja, Blüte ist *schönes Leben*, Anmut und süßer Atem des Lebens, ein unwägbares Jetzt unversehrter Fülle und Grazie. Einmal schenkt jede Blüte diese strahlend-verhaltene Offenbarung, die wie ein Schimmer des Ewigen ist. Freilich, das Wunder währt nur einen schwebenden Augenblick, nichts auf dieser Erde ist so flüchtig und todbedroht wie das Dasein der Blüte. In all seinem Entzücken hat der Mensch diese Tragik irdischen Blühens immer wehmütig empfunden, und manche Zeile des Alten Testaments deutet die Erdenblume als Gleichnis des rasch verfallenden Menschenlebens.

Der Mensch, vom Weib geboren,
kurzen Lebens, an Sorgen satt,

geht auf wie eine Blume
und fällt ab,
flieht wie ein Schatten und bleibt nicht (Job 14, 1).

So klagt die uralt schmerzliche Erfahrung aus dem Munde des
Duldens Hiob; ebenso der Psalmist:

Der Mensch ist in seinem Leben wie Gras,
er blüht wie eine Blume auf dem Feld;
wenn der Wind drüber fegt, ist sie weg ... (Ps 102, 15 f).

Auch in den Gesichtern des Isaias steigt das gleiche Bild auf, und
die Kirche macht es sich Jahr für Jahr in den feierlichen Lesungen
der Weihnachtsmetten zu eigen. Eindringlicher als sonst sprechen
Bild und Wort in dieser Nacht des Heiles, in der die *himmlische
Blüte* auf Erden erschien: der fleischgewordene Logos, das ‚Wort
unseres Gottes‘, das der Prophet als das allein Bleibende aller irdi-
schen Blüte gegenüberstellt:

Alles Fleisch ist Gras,
all sein Liebreiz wie die Blume des Feldes.
Das Gras verdorrt, die Blume welkt,
denn der Hauch des Herrn bläst darein.
Ja, Gras ist das Volk.
Das Gras verdorrt, die Blume welkt.
Aber das Wort unseres Gottes bleibt ewig.⁸

Von dieser unvergänglichen ‚Blüte‘ des Gottlogos haben die Völ-
ker manches geahnt, ehe sie in der Welt erschien und die Herzen
der Erlösten mit dem „Duft der Gnosis“ (2 Kor 2, 14), des lieben-
den Erkennens, erfüllte. Seit alters hat der Mensch gefühlt, daß die
Blume Höheres zu offenbaren hat, daß ein Abglanz, ja eine leben-
dige Kraft des Göttlichen aus ihr leuchtet. Wie der antike Mensch
allenthalben noch ein Gespür besaß für die Erscheinung des Heili-
gen im Kosmos, so wurzelte auch seine Blumenliebe weitgehend im
Sakralen und Religiösen. Davon zeugt schon die reiche Verwendung
der Blumen im Götter- und Totenkult. Tempel und Altäre, Götter-
bilder und Gräber, Opfertiere, Priester und Mysten schmückte
frommer Eifer mit Blumenpracht; den Göttern weihte man die

blühende Zier der Erdmutter Gaia als heilige Spende⁹. Den Göt-
tern gehörte sie ja, die Blüte war ihnen heilig, war ihre Gabe
und Bild ihrer Schönheit, Leib ihres lebendigen Hauches. Denn
wie alle Dinge der Natur, so hielt der archaische Mensch auch die
Blumen für beseelte Wesen, in denen göttliche Mächte wohnen.
Heute noch entzücken uns Gebilde aus alter Künstlerhand, die aus
diesem ehrfürchtigen Glauben erwachsen sind, Blütenkelche, aus
denen ein Eros oder sonst ein überirdisches Wesen hervorgeht¹⁰.

Nach indischer Mythologie wird aus der Lotosblüte Brahman ge-
boren; auch die Bilder des Kosmos tauchen aus der heiligen Blume
auf. In einem Text des Mahābhārata heißt es: „Sobald das ewige
Sein (Nārāyaṇa) seinen Sinn auf eine Neuschöpfung des Alls ge-
richtet hatte, wuchs sogleich eine Lotosblüte aus seinem Nabel her-
vor, und der Brahma mit dem vierfachen Antlitz stieg aus dem
Nabel-Lotos auf¹¹.“ Göttliche Geburt und neue Weltgeburt also
sind, zu inniger Einheit verschmolzen, das mythische Geheimnis der
heiligen Blume. Sie ist Symbol der Gottheit und ‚kosmische Mani-
festation‘ zugleich, Bild des Göttlichen und des Universums¹². Auch
die alten Ägypter verehrten die Lotosblüte als heilige Götterblume;
sie war Osiris, Isis und Horus zu eigen, die sich daher in der Vor-
stellung ihres Volkes mit einem Kranz von Lotosblüten schmückten,
die heilige Blume in Händen hielten oder auf ihren Blättern saßen¹³.
Ja die lichthafte Blüte galt diesen Menschen als Ursprung und Bild
der göttlich verehrten Sonne und ihres Glanzes, wie es eine alte
Tempelinschrift sagt: „Die Sonne, die von Anbeginn besteht, steigt
wie ein Falke empor aus der Mitte ihrer Lotosknospe¹⁴.“ Mythische
Berichte der Ägypter lassen die Welt dadurch entstehen, daß der
Sonnengott einer Lotosblume entsteigt¹⁵.

Diese geheimnisvolle Verwandtschaft der Blüte mit Licht und Le-
ben entbehrt nicht der dunkeln Kehrseite. Manche Blumen der anti-
ken Flora sind nach mythischen Überlieferungen aus dem Sterben
eines Gottes oder Heros erblüht, wie wir das etwa aus den Sagen
von Hyakinthos und Narkissos wissen. Zumal rote Blumen hatten
bei den Alten vielfach eine Beziehung zu Blut, Opfer und Tod.
Rosenstöcke und andere Blüten sprießen aus dem Blut oder dem
Grab eines unschuldig Getöteten, auf den Leichenfeldern gefallener
Kriegshelden, ja aus dem Blute sterbender Götter. So ist die Viole,
das duftende Veilchen, eine blutentsprossene Blume, geboren aus den
Blutropfen des gemordeten Attis, und ähnlich die aus dem Adonis-

blut erblühte Anemone oder das Adonisröschen¹⁶. Ein Südseemärchen erzählt, wie aus dem Blut ermordeter Menschen rote Blumen, die ‚Blutblumen‘, erblühen¹⁷.

Es wird sich noch zeigen, wie sehr gerade diese dunkeln Hintergründe die Symbolik der Blüte vertiefen. Licht und Leben ist sie, ja schönsten Bild des aus Blut und Sterben geborenen Lebens und des Auferstehungslichtes. Was davon die Alten ahnten, war freilich nur ein Leben kosmischer Art. Und es sind gerade auch die Göttergestalten dieses naturhaften Lebens, denen die Blüte heilig ist: Demeter und Kore, Flora und Gaia, die rosenbekränzten Grazien und die Horen — als Göttinnen der Jahreszeiten ‚Blumenspenderrinnen‘ im vornehmlichen Sinn —, vor allem auch Eros und Aphrodite als Götter der Liebe, in deren Glück und Trauer die Blumenschönheit tief verwoben ist¹⁸. Noch Klemens von Alexandrien zitiert das entzückende Gedicht des Anakreon auf den blumengeschmückten Erosknaben:

Den zarten Eros will ich
besingen, der mit Kränzen
voll Blütenpracht geschmückt ist.
Er herrscht auch über Götter,
und Sterbliche bezwingt er.¹⁹

Gewiß haben auch Sommer und Herbst ihre Blumenpracht; denn vielfältig, sagt Boethius, „schmückt das Jahr das Antlitz der Erde mit Blumen“²⁰. Aber die eigentliche Zeit des Blühens, die Hoch-Zeit der zartesten Farben und Düfte im Reich der Natur ist der Frühling mit seinem seligen Blütenüberschwang. Wenn der Tauwind den Winter vertreibt und die starre Scholle erweicht, wenn das junge Licht-Knospe um Knospe wachküßt; wenn Wiesen und Gärten sich mit den ersten bunten Blumen betupfen, die Bäume prangen in weiß-rosigen Schleiern, die kreisenden Säfte des Lebens überschäumen in Blütenherrlichkeit, dann berauscht sich die Kreatur am Sieg des Lebens, und die Welt wird für eine traumhafte Weile zum verzauberten Garten. Es ist die Zeit, da Pan mit der Flöte über die Fluren tanzt, „jähzudend vor Lust zum schrillen Gesang auf wohligen Auen, wo Hyazinthen und Krokus blühend und duftend sich wahllos drängen im Gras“²¹.

Der Frühling war daher auch die hohe Zeit jener antiken Myste-

rien, die das Sterben und Wiederaufleben einer Gottheit kultisch begingen. Die Menschen fügten sich mit diesen heiligen Feiern in den Rhythmus des kosmischen Lebens ein, das sich alljährlich strahlend aus dem Tode erneut. Solche Frühjahrsritualien konzentrierten sich oft um das Zeigen eines Zweiges oder einer Blume, die in festlichem Umzug von Haus zu Haus getragen wurden als Symbol der wiederauflebenden Vegetation. Die Blüte ist ja weithin Inbegriff und kultisch-symbolische ‚Manifestation‘ des sich erneuernden Alls, das heilige Zeichen, daß die Auferstehung des Naturlebens gekommen ist²². Im Frühling, im Ostermonat Anthesterion, zu der Zeit, da Griechen und Römer ihre ‚Blütenfeste‘ — die Anthesterien und die Floralia — feierten²³, wurden zu Ehren der Korngöttinnen Demeter und Kore die kleinen Eleusinien veranstaltet²⁴.kehrten doch mit den ersten sprossenden Blumen die Tage wieder, da die vom Unterweltsgott geraubte Kore (Persephone) aus dem Hadesreich heraufstieg, die Trauer ihrer klagenden Mutter löste und bei ihr in der Oberwelt das Spiel des Blumenpflückens wieder aufnahm, mit dem sie den Menschen die Zeit der Blüte und Erntefrucht zurückbrachte. Um dieselbe Zeit beging man auch die Mysterien der Göttermutter Kybele und des Attis: man begrub unter lauten Klagen die gefällte heilige Fichte und richtete nach dreitägiger Trauer den Baum — geschmückt mit Veilchen, den aus dem Attisblut geborenen Frühlingsblumen — wieder auf, Symbol des auferstehenden Gottes, dessen Wiederaufleben die mit ihm ‚neugeborenen‘ Mysten am Hilarienfest des 25. März jubelnd feierten²⁵.

Gewiß ist es eine fragwürdige Erscheinungsweise des Göttlichen, die in all diesen kosmisch gebundenen Religionen mit der Blüenschönheit in eins gesehen wird, ebenso fragwürdig wie das Leben, das der Mensch in jenen alten Begehungen, kreisend im naturhaften Untergang und Neubeginn, zu ergreifen wähnt. Und doch bezeugt sich hier die Sehnsucht des Menschenherzens nach einem selig-schönen Leben ohne Ende. Immer neu weckt die Blüte in den Sterblichen das Heimweh nach einem Sein, das kein Altern und Welken kennt. Wir können auch sagen: bewußt oder unbewußt ist die Blumenliebe des Menschen Heimweh nach dem *Paradies*. Gerade die Paradiesesvorstellungen der Völker haben sich ja seit je mit allem Blütenreichtum geschmückt²⁶. Wie gern verweilten auch die Kirchenväter, wenn sie den Schöpfungsbericht auslegten, bei der Erinnerung an den Urgarten, in dem die Rose noch ohne Dornen war²⁷! „Welche

²⁹ Rech I

Schönheit des trächtigen Erdreichs“, so begeistert sich Ambrosius am Anblick der jungen Schöpfung, „welcher Duft, welche Süße! Welche Wonne für seine Gärtner!“ Die Schrift sagt ja: „Der Duft meines Sohnes ist wie der Duft eines trächtigen Ackers“ (Gen 27, 27). Wie soll ich sie schildern, die purpurnen Viole, die schimmernden Lilien, die glühenden Rosen! Die Fluren, hier mit goldenen, da mit farbig schillernden, dort mit tiefgelben Blumen bunt bemalt! Und man weiß nicht, was mehr entzückt, die Wohlgestalt der Blüten oder ihr kräftiger Wohlgeruch. Die Augen trinken sich satt an dem herzerfreuenden Schauspiel, weithin verströmt der Duft, und wir werden voll seiner Süße. Darum sagt der Herr zu Recht: „Die Schönheit des Erdreichs ist mein“ (Ps 49, 11); denn sein ist sie, die er selber geschaffen hat. Welcher andere Künstler könnte alle die Einzelheiten so reizvoll und fein gestalten? „Betrachtet die Lilien des Feldes!“ (Mt 6, 28). Welcher Glanz in den Blättern! Wie sie dichtgedrängt aufsteigen von unten nach oben, um die Kelchform zu bilden, in deren Innern es leuchtet wie Gold; aber von den Blütenblättern wie mit einem Wall umzäunt, steht es keinem Zugriff offen. Bricht einer diese Blume und zerpflückt ihre Blätter, welchen Künstlers Hand wäre wohl fähig, die Schönheit der Lilie wiederherzustellen? Wer vermöchte die Natur so nachzubilden, daß er sich anmaßte, diese Blüte wieder heil und ganz zu machen, sie, welcher der Herr ein so hohes Zeugnis ausstellt, wenn er sagt: „Nicht einmal Salomon in all seiner Herrlichkeit war gekleidet wie eine von ihnen!“ (Mt 6, 29). Der reichste und weiseste König hält den Vergleich nicht aus mit der Pracht dieser Blume²⁸!“

Was als Erbe jüdischer und christlicher Paradiesesbilder — sei es des verlorenen irdischen, sei es des kommenden himmlischen Eden — auf uns kam²⁹, hatte gewisse Analogien schon in den Vorstellungen der vorchristlichen und außerbiblischen Welt. Auch dort sprachen die „Mythensager“ und Dichter von einem Paradies, einem licht- und duftgesättigten Land unvergänglichen Blühens, wie es etwa die im Okeanos gen Sonnenuntergang gelegene „Insel der Seligen“ war. Pindar sagt von ihr:

..... Es umweht
kühler Hauch der Seligen Eiland,
den das Weltenmeer schickt.
Blumen flammen da wie Gold;

die Flur läßt leuchtend
sie im Gezweig erblühn
und andre die Wasser.
Die winden sie um ihren Arm,
auch Kränze flechten sie sich . . .³⁰

Bilder, wie sie ähnlich auch in den Paradiesesszenen frühchristlicher Grabkammern begegnen! Da sind Wände und Decken mit Kränzen, Blumengewinden und Füllhörner tragenden Genien bemalt, mit blühenden Bäumen, unter denen der liebevolle Hirt seine Schafe weidet und in deren Gezweig bunte Vögel ihr Spiel treiben. Auch auf den Grund so mancher Goldgläser haben fromme Hände die Blumen des Paradieses gemalt, andere sie in den Stein der Grabstelen und Sarkophage gemeißelt. Über dem Mauerwerk der Gräber kündeten verwitterte Inschriften heute noch von einer Heimkehr an den „blütentragenden Ort“³¹, wo die Seligen „unter blühenden Blumen auf lieblichen Auen wandeln“³². Und als im Kerker der jungen karthagischen Martyrin Perpetua und ihrem Leidensgefährten Satyrus ein Blick ins Jenseits geschenkt wurde, da sahen auch sie es als den „unermesslichen Garten“, wo zypressenhohe Rosenbäume und alle Arten von Blumen“ blühten und die Seligen sich sättigten an unsäglichem Wohlgeruch³³.

Es wäre jedoch ein Mißverständnis, wollte man diese christlichen Paradiesesbilder rein naturhaft deuten, etwa im Sinne jener, die in der berausenden Schönheit irdischer Flora selbst „das nie verlorene Paradies“³⁴ zu besitzen wähnen. Nein, die Erdenblume in sich ist nur unzulängliches Gleichnis einer Blüte, die nicht von dieser Erde ist. Nur wer ehrfürchtig geöffnet ist für die leise durchsichtige Bildsprache der Blüte, wird an ihr innerstes Geheimnis rühren. In der Blume, die aus zarter Wurzel dem Erdreich entspringt, wie in der übersäumenden Blütenlast eines Baumes im Mai: in allem Blühenden ergreift uns das Wunder einer *Wandlung*, die der Pflanze zwischen Wurzel und Blume widerfuhr. Jede Blüte ist wie eine Auf-erstehung aus der Nacht, wie das Lächeln jungen Lebens nach schmerzhafter Geburt. *Flos gaudium arborum*, sagt daher der Römer Plinius, „die Blüte ist des Baumes Freude“³⁵. Es ist, als wisse der Baum selber um das Wunder innerer Wandlung, um das Neue, das da in strahlender Lichtgestalt aus ihm hervorbricht; als spüre er, daß in der Blüte sich der Widerstreit seiner Kräfte löst, die

auseinanderstrebten zwischen der ‚erdwendigen‘ Wurzel und dem ‚erdflüchtigen‘ Stamm und Gezweig. Die botanischen Gegebenheiten des pflanzlichen Lebens bergen ja eine tiefe Symbolik in sich. Wie die Wurzel den Trieb hat, sich lotrecht immer tiefer in den Grund einzubohren, dem geheimnisvoll ziehenden Erdzentrum entgegen, so streben Stamm und Halm senkrecht vom Erdinnern weg in die Höhe³⁶.

Der Sieg dieses Kampfes zwischen Tiefe und Höhe, Dunkel und Licht im verborgenen Kräftespiel des Gewächses ist die Blüte. Sie ist das gewandelte Leben der Wurzel, befreites Leben, das den nach unten ziehenden chthonischen Kräften entstrebte, mit stiller Gewalt himmelwärts, sonnenwärts drängte und sich nun auftut im Licht. Ja, sie ist gleichsam selber das zu Licht gewordene Dunkel, in dem das Leben der Pflanze begann. *Licht* ist die Blüte, sonnenhaft, wie es uns schon die alten Ägypter sagten. Auch der japanische Dichter fühlt es:

Ein bewölkter Tag —
statt der Sonne leuchten heut
Kirschenblüten nur.³⁷

Anders noch wird später Dantes Paradiesrose zeigen, daß Licht das innerste und zugleich transzendente Geheimnis der Blüte ist. Ein Gespür dafür bekundet sich auch in der taoistischen Mystik des Ostens, die den psychischen Läuterungsprozeß des Menschen und damit sein inneres Lichtwerden umschreibt als das „Geheimnis der goldenen Blüte“³⁸. Wandlung aus Dunkel zu Licht ist im Grunde die Offenbarung jeder Blüte, und das macht sie schon in der vor- und außerchristlichen Welt, endgültig aber im christlichen Bereich zum Gleichnisbild des menschlichen Heilsweges. Besonders schön scheint das zum Ausdruck zu kommen im griechischen Mythos der seltsamen Moly-Blüte, der schon die Väter zu christlicher Deutung angeregt hat. Homer rühmt die sagenhafte Blume:

Also sprach Hermeias und gab mir die heilsame Pflanze,
die er dem Böden entriß, und zeigte mir ihre Natur an:
Ihre Wurzel war schwarz, und milchweiß blühte die Blume,
Moly wird sie genannt von den Göttern. Sterblichen Menschen
ist sie beschwerlich zu graben. Doch alles vermögen die Götter.³⁹

Bild des Menschen ist diese aus schwarzer Wurzel erblühte Lichtblume. Denn der Mensch, himmlischen Ursprungs, aber dann hinabgestürzt in die Gewalt der Abgrundmächte, bedarf der Erlösung aus seinem Dunkel und der Rückkehr in seine verlorene Lichtnatur. Er muß wieder Blüte werden, die ihren Kelch der Sonne öffnet. Das aber vermag er, wie schon der homerische Mythos andeutet, nicht aus eigener Kraft, sondern nur dadurch, daß er Hilfe ‚von Gott her‘ (*theóthen*) erhält, wie Odysseus durch den von oben kommenden Götterboten Hermes und seine ‚seelenheilende‘ Blume. Der Moly-Pflanze wohnen nämlich nach weitverbreitetem antikem Glauben dämonenabwehrende Kräfte inne; in der Hand des Hermes wird sie für den Irrfahrer Odysseus zum Gegenmittel wider das Gift der Zauberin Kirke. Schon die spätplatonische Antike fand in dieser Mythe eine Antwort auf die Erlösungssehnsucht des Menschen, für den es eine Heilung seines Wesens nur aus den von oben kommenden göttlichen Kräften gibt. In der geeinten Kampfesmühe dieser göttlichen und der sich ihnen ausliefernden menschlichen Kräfte wird der Ringende der finsternen Gewalt entrissen und entfaltet nun, geläutert und befreit, die weiße Blüte seines neuen Seins⁴⁰.

In all dem sahen die christlichen Väter eine Vorbildung dessen, was Christus am Menschen wirkt. Wie Odysseus zwischen Hermes und Kirke, so steht erst recht der Christ zwischen der guten und der bösen Macht, zwischen Gott und Satan, Himmel und Hölle. Und der menschgewordenen Logos, dem auch der griechische Götterbote ein schattenhafter Vorläufer war, hat er den wahren Retter und Seelenheiler gefunden, der ihm das ‚Pharmakon aionischen Lebens‘ reicht — sich selber, die himmlische Blüte, die aufstieg aus der dunklen Adamswurzel.

So führt alles, was wir von der natürlichen und der religiös-mythischen Blütensymbolik hier flüchtig überschauen konnten, noch einmal zu jener Isaias-Prophetie des Alten Bundes:

Ein Reis wird sprossen aus Jesses Wurzelstock,
und eine Blüte bricht aus seiner Wurzel hervor.
Auf ihm wird ruhen der Geisthauch des Herrn . . . (Is 11, 1 f).

Wurzel — Reis — Blüte — Pneuma! In diesen vier Worten ist der ganze Weg der Erlösung beschrieben, den der Gottmensch Jesus

Christus zu unserem Heile gegangen ist und auch uns Menschen gangbar gemacht hat. Er beginnt in der dunkeln Wurzel und kommt in der lichten Blume ans Ziel. Die schwarze Wurzel des Adams-fleisches trieb als reine Blüte das *göttliche Kind*, unsern Erstling Christus, den fleischgewordenen, aus der Jungfrau geborenen Logos des Vaters. Dieses Kind aber hat der Erde die neue Weltzeit gebracht, von der schon die kumäische Sibylle liebliche Bilder sah:

Doch, o Knabe, als erste bescheidene Gabe, entspriessen
Rankender Efeu, lustiger Bärklau, alldurcheinander,
Baldrian, Wasserrosen Ägyptens, üppig dem Erdreich.
Selber bringen die Ziegen die Milch in strotzenden Eutern
Heim, und es fürchtet nun nicht mehr das Rind den gewaltigen
Löwen.

Kosende Blüten wird deine Wiege über dich schütten.
Sterben wird auch die Schlange, sterben die trügrischen Kräuter
Tückischen Giftes; erblühen wird überall Syrias Amomum.⁴¹

Wie wir es bei Eusebius im Zusammenhang des Wurzelsymbols sahen, so hat auch Laktanz das Gesicht der Sibylle mit jenem des Isaias (11, 2) zusammengebracht; der blühende Sproß, die Blume aus der Jessewurzel ist für ihn jene, von der die Sibylle sagt: „... aufblühen wird eine reine Blume⁴².“ Ähnliche Bilder der paradiesischen Heilszeit, die der göttliche Sproß heraufführt, begegnen verschiedentlich im Alten Testament; eines der schönsten, die Isaias-Vision von der blühenden Wüste, ist uns vertraut aus der Liturgie des Advents:

Jauchzen sollen Wüste und Öde,
fröhlocken soll die Steppe, erblühen gleich der Herbstzeitlose,
blütenreich soll sie erblühen, und frohlocken soll sie,
ach, ein Frohmut und ein Jubel gar!
Der Schein des Libanon wird ihr gegeben,
der Glanz des Karmel und des Saron,
die werden SEINE Erscheinung sehn,
den Glanz unseres Gottes (Is 35, 1; Buber).

Erbühende Wüste, neue paradiesische Erde! Das ist die — zwar
noch nicht offenbare, aber insgeheim schon gegenwärtige — Heils-

gabe des zum Menschenkinde gewordenen Gottlogos, der die uralte Hoffnung in sich selber erfüllt; der blühen macht, weil er selber blühend ist, die Blume aus Jesses Wurzelstock, ja — wie Origenes einmal sagt — Wurzel und Blüte in geheimnisvollem Zusammenfall: Wer ist die Blüte, und wer ist die Wurzel? Beide sind eins-in ihm⁴³.

Schon mit der *Inkarnation* des Logos hebt das Wunder dieser gottmenschlichen Blüte und mit ihrem Aufgang das Leuchten der neuen Schöpfung an. Blüte ist Christus zunächst in seiner jungfräulichen Geburt aus der unversehrten Mutter. Wie die Blüte erwacht unter dem warmen Glanz der Sonne und dem leisen Fall des Taus, so wurde die Blume Jesses geboren ohne Zutun des Mannes, ohne das Werk des Pflügens und Samenstreuens, nur durch Überschattung des heiligen Pneumas und den Taufall der Gnade⁴⁴.

Als Zweig aus der Wurzel Jesse und als Blume aus ihr
bist du, Christe, aufgeblüht aus der Jungfrau!

Sproß aus der Wurzel Jesse und Blüte aus ihr,
Christus...⁴⁵

So die Ostkirche in ihrer Weihnachtsliturgie; und noch mitten im Ostergeschehen der Pentekoste behält sie jenen verborgenen Anfang des nun vollendeten Heils im Auge, wenn sie in einem Theotokion feierlich zur Gottesgebälerin betet: „Du ließest sprossen das Reis, das gleich anfanglos ist wie der Vater, die Blume der Gottheit, den gleich ewigen Sproß, der allen Menschen, o Jungfrau, das Leben schenkt⁴⁶.“

Blüte wurde uns der Logos in der Inkarnation, und diese geschah zur Zeit, da auch die Erde sich mit den ersten Blumen schmückt. Frühling war es, als der Erzengel Gabriel der Jungfrau die Botschaft brachte und das Wort des Vaters Fleisch wurde in ihrem Schoß⁴⁷. Ja, in der urchristlichen Sicht, für die der 25. März als Osterdatum gilt, werden an diesem Tage Anfang und Ende eins: an ihm wurde die paradiesische Welt geschaffen, an ihm ist der Logos Mensch geworden, ist der Gekreuzigte aus dem Grab erstanden und hat die neue Schöpfung heraufgeführt, und an diesem Tag wird er nach altchristlicher Glaubenshoffnung wiederkommen, um sein Werk ganz heimzuholen in die Herrlichkeit der „vollendeten Blüte“⁴⁸.

In der Menschwerdung des Logos begann sich die Prophetie der Blüte zu verwirklichen und damit auch das Wort des Hohenliedes, das die Väter gern als Selbstzeugnis Christi deuteten: „Ich bin die Blume des Feldes, die Lilie im Talgrund“ (Hl 2, 1). Die Lilie im tiefen Tal dieser Welt ist er, im Erdreich unserer Menschennatur, aber „der himmlische Vater umgab ihn mit einem Fleischeskleid, wie es nicht einmal Salomon in all seiner Herrlichkeit zu eigen hatte. Denn Salomon besaß kein Fleisch, das ohne Begierde des Mannes und ohne Begattung des Weibes unbefleckt empfangen und keiner Sünde schuldig war⁴⁹.“ Dies makellose Fleisch also legte der Vater um seinen Eingeborenen, und so wurde der ewige Sohn uns zur ‚Blume des Feldes‘, zur Blüte der Erde, ja des ganzen Kosmos. Was jene alten Mythen sagten, in denen die Blüte als Symbol und Offenbarung der Allschöpfung erscheint, hat sich erfüllt in der einen ‚vollkommenen Blüte‘ Christus. Solche Zusammenhänge mögen Origenes aufgegangen sein, als er in seinem Hohenliedkommentar schrieb: „Der Bräutigam spricht: ‚Ich bin die Blume des Feldes und die Lilie des Talgrunds.‘ Um meiner willen, der ich im Tale war, stieg er ins Tal herab, und ins Tal kommend, wird er zur Lilie. Statt des Lebensholzes, das im Paradiese Gottes gepflanzt ist, wurde er zur Blüte der ganzen Welt und der gesamten Erde. Denn was vermöchte so wahr die Blüte des Kosmos zu sein wie der Name Christi? Ausgegossenes Duftöl ist sein Name⁵⁰“ — sein Name, der sein Wesen ist. Er allein, der Gottmensch, in dem die vielseitige Schönheit der Kreatur gesammelt ruht, ist die innerste Anmut der Schöpfung: Blüte, die nicht welkt, deren Duft nicht verweht, immer „voll der Gnade und Wahrheit“⁵¹.

Kyrill von Alexandrien erkennt in der dufthauchenden Blume ein Gleichnis der hypostatischen Union — Bild des Sohnes, der mit Menschenmund den Lebensodem der Trinität in die Welt hineinhaucht. Der Duft, erklärt Kyrill, der an sich unkörperlich ist, bedarf dennoch des Körpers, in dem er wohnt. „Dies gilt auch von Christus. Wir sehen, wie seine göttliche Natur ihre überirdische Hoheit im menschlichen Leibe als köstlichen Wohlgeruch in die Welt verströmt; das, was seiner Natur nach unkörperlich ist, wurde durch die im Heilsplan begündete Vereinigung sozusagen ‚körperlich‘, da es durch den Körper hindurch erkannt werden wollte, . . . wie der Duft in der Blüte, die ihn trägt. Darum wird er (Christus) Lilie und Duft und Blüte genannt⁵².“

Noch ein Exeget des 17. Jahrhunderts hat im Geist der Vätertradition gezeigt, wie sich in Farbe und Form der Lilie die in Christi Menschennatur innewohnende Dreifaltigkeit abbildet: „Die Blätter der Lilie sind außen von reinstem Weiß, innen aber, in der Mitte der Blüte, erscheint ein dreifacher Strahl von gelber, ja-goldener Farbe. So zeigte Christus nach außen hin das lauterste Menschsein, innen aber enthielt er die goldstrahlende Gottheit, ja die ganze Trinität. Denn ‚in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaft‘ (Kol 2, 9) . . . Schön ist es, wie bei der Lilie zuerst das weißglänzende Äußere sich allmählich öffnet und dann erst die im Innern verborgene Goldherrlichkeit sich offenbart. So auch der Herr: Nach seiner Geburt in der Welt erschien er denen, die wahrhaft an ihn glaubten, zunächst als ein hehrer Mensch, mit der Zeit aber wurde er mehr und mehr als wahrer Gott erkannt⁵³.“ Der irdische Mensch Jesus trug den Goldglanz seines Ursprungs noch verhüllt in sich, wie eine Knospe ihr innerstes Licht. Erst im Leiden und Sterben des Erlösers öffnete sich die Blüte ganz, und die dreifaltige Glorie brach aus dem verklärten Leib: „Vor der Passion war er gleichsam eine verschlossene, . . . nach der Passion aber eine geöffnete Lilie, da er in der angenommenen Menschennatur die Macht göttlicher Lichtherrlichkeit zeigte, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war⁵⁴.“

Auch Ambrosius wird vom Geheimnis der Lilienblüte hingeführt zur Schau der Gottheit im Fleische Christi. Zweifache Schönheit ist diesem Fleische eigen: der weiße Glanz der Gottheit und die rosige Glut des menschlichen Blutes. Man muß sich, sagt Ambrosius, in das Bild dieser Lilie versenken, „die von Glanz umleuchtet ist, aber ein rotschimmerndes Inneres hat, auch dieses von edlem Duft. Denn das Fleisch Christi ist gleichsam von der Lichtherrlichkeit der Gottnatur umstrahlt und so vom Wall himmlischer Gnadenschönheit umhegt. Später heißt es (im Hohenlied): ‚Mein Bruder ist weiß und rot‘ (Hl 5, 10). Weiß kraft göttlicher Lichtherrlichkeit, rot in der Schönheit der Menschenfarbe, die er annahm durch das Mysterium der Fleischwerdung. Aber auch das, was rot an ihm ist, duftet schön, weil das Fleisch Christi ohne Sünde ist, dieses Fleisch, an dem die Gottlosen ihre Hände befleckten; die Heiligen aber, die es in Ehrfurcht berührten, dufteten vom Duft der Liebe⁵⁵.“

Das rotschimmernde Innere der „guten Blume“⁵⁶ leuchtet und duftet vom Blute Christi, aber dieses Blut mußte am Kreuze fließen, damit der verschlossene Duft frei werden und in die Welt wehen

konnte. Blüte war Christus gewiß schon in seiner Geburt aus der Jungfrau, im Vollsinn aber wurde er es in seiner *Passion* und *Auferstehung*. Es ist bemerkenswert, daß unsere althochdeutsche Sprache mit dem gleichen Wort *bluot* sowohl die ‚Blüte‘ als auch das ‚Blut‘ bezeichnet⁵⁷. Schon die Blumenmythen der Alten haben uns mancherlei darüber gesagt, wie Blüten aus Blut geboren werden. Aber auch heute noch weiß jeder Gärtner, daß er Baum und Strauch beschneiden muß, damit sie besser blühen und Frucht tragen können. Die 11. Ode Salomos sieht in diesem natürlichen Vorgang das Bild pneumatischer Erfahrung, wenn sie sagt: „Mein Herz wurde beschritten, und seine Blüte erschien.“ Es ist die Erfahrung, die der Gottmensch als Erster bis auf den Grund durchlitten hat, um allen seinen Brüdern und Schwestern an ihr teilzugeben. Wie aus dem harten Schnitt und dem Blutsaft des Zweiges, des Reises, edlere Blüte geboren wird, so teilen die Erlösten in immer neuen Beschneidungen ihres natürlich-triebhaften Menschen das Leidens- und Todesgeschick Christi, der voll erblühte in der Hingabe seines Blutes. Was in seiner Geburt aus der *virga Maria* begann, vollendete sich in der Neugeburt aus der *virga crucis*. Das Kreuz ist jenes blühende ‚Reis‘ der alten Prophetie, es hat die vollendete Blüte gezeitigt. Der verdorrte Baum, den das rinnende Blut Jesu zum neuen Lebensbaum wandelte, steht nun blühend inmitten des Alls. Als den Erstling des neuen Paradiesesfrühlings bot er die Blüte des verklärten Christusleibes dem Himmel dar. Mit ihm aber hob allenthalben ein wunderbares Blühen an, als der zum Vater Erhöhte sich umkleidete mit dem Liebreiz aller aus seinem Blut entsprossenen heiligen Menschenblüten. Das meint wohl auch Venantius Fortunatus in seinem Kreuzhymnus: „Kein Wald bringt solchen Baum hervor, der also sproßt und grünt und blüht“⁵⁸.

Alles ist uns der Herr am Kreuz geworden, wie Isaias es verkündet hat: Wurzel, Sproß und Blüte. Die geöffnete Blüte aber haucht nun ihren göttlichen *Duft* in die Welt, das *Pneuma* des Auferstehungslebens. Einer Blume gleich, sagt Ambrosius vom Herrn, „geschnitten durch den Stich der Lanze, ist er in neuer Frühlingsherrlichkeit aufgeblüht, schöner durch das Rosenrot des vergossenen Blutes, nunmehr selber unsterblich; für die Toten aber hauchte er die Gabe ewigen Lebens aus. Auf dieser Blüte des königlichen Reises also ruhte heiliger Geist“⁵⁹. An der *virga regia* des Kreuzes begab

sich das paradoxe Heilswunder: der Todesschnitt, der das Holz mit dem Saft des gottmenschlichen Blutes rötete, – und das Aufspringen der Blüte in österlicher Schönheit. Was in der Weihnacht seinen Anfang nahm, als das göttliche Kind aus dem Schoß der Jungfrau hervorging, das vollendete sich in der Nacht der Auferstehung: da brach der Ostersieger aus dem Grab hervor wie eine Blume aus dem Schoß der Erde. Dieses Ganze des Heilsgeschehens ist vorge deutet in dem Gesicht des Isaias, der nach einem Wort des heiligen Ambrosius Christus schaute, wie er als „schönduftende Blume im Schimmer neuen Lichts aufstieg aus dem Mutterschoß, um die ganze Welt zu heilen“, und wie er ihr „den Wohlgeruch ewigen Lebens einhauchte“⁶⁰.

Auch Hieronymus hat die Isaias-Prophetie in ihrem vollen Umfang vor Augen, wenn er aus der Erwartung der Väter in das kommende Heil blickt: „Auf dieser Blüte, die aus Jesses Strunk und Wurzel neu aufbrechen wird durch die Jungfrau Maria, wird der Geist des Herrn ruhen; denn ‚in ihm wollte die ganze Fülle der Gottheit leibhaft wohnen‘. Nicht teilweise, wie in den übrigen Heiligen, sondern wie es in dem hebräisch geschriebenen Nazaräer-evangelium heißt: ‚Die ganze Quelle des heiligen Geistes wird auf ihn herabkommen‘... In diesem Evangelium steht nämlich geschrieben: ‚Es geschah aber, als der Herr aus dem Wasser stieg, da ließ sich die ganze Quelle des heiligen Geistes herab, ruhte auf ihm und sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämest und ich in dir meine Ruhe fände. Denn du bist meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit“⁶¹.

Was das hier angeführte außerkanonische Evangelium am Jordan geschehen sieht, hat sich letztlich bewahrheitet in der Kreuzestaupe Jesu, für welche die Wassertaupe mystisches Vorbild war. In der Bluttaupe wurde das Adamsfleisch, mit dem der Logos sich umkleidet hatte, von der Fülle des Gottesgeistes durchtränkt und durchlichtet; sie ruhte zwar schon in ihm kraft der hypostatischen Union, aber noch wie gebunden, wie eine gefesselte Flut; frei verströmen konnte sie erst, als die Knospe sich in der Auferstehung öffnete „zur Erlösung der ganzen Welt“, wie uns Ambrosius sagte.

Das *Pneuma* der Auferstehung also, das auf der himmlischen Blume ruht und ihr entströmt, ist die Erfüllung der Isaias-Prophetie. Es erfüllt zugleich aber auch tiefe Ahnungen des alten Heidentums.

Dort hatten ja viele ein feines Gespür dafür, daß der Duft Wahrzeichen des Göttlichen, das zarteste Symbol der göttlichen Nähe ist, geradezu eine Form himmlischer Epiphanie⁶². Allem, was die Götter berühren, geben sie teil an ihrem Wohlgeruch, er ist die Offenbarung göttlichen Lebens, so wie der widrige Geruch ein Zeichen des Dämonischen und des Todes ist. Christus hat diese Ahnungen der Alten in die Wirklichkeit übergeführt. Er, der zum Pneuma gewordene Mensch aus Fleisch und Blut, ist vom Grabe aufgegangen als „der lebendige göttliche Wohlgeruch“⁶³, wie es sich auch in der Symbolik von Wind und Atem noch zeigen wird. Der aufgestandene Sohn, der den Odem des dreifaltigen Gotteslebens atmet und haucht, „hat die Welt mit Wohlgeruch durchduftet“⁶⁴. Und dieser Duft des Himmels wächst verborgen schon jetzt in der irdischen Welt, mehrt sich mit jedem Getauften, dem Christus sein Leben einhaucht und der dieses Leben in sich über die Hölle triumphieren läßt. Darauf spielt Zeno von Verona in einer seiner österlichen Predigten an: Aus dem fruchtbaren Schoß des Taufquells „erstehen, nicht vom wehenden Westwind, sondern vom heiligen Pneuma gesät, verschieden an Gnade, aber eins in der Geburt, die herrlichsten Blüten der Kirche, unsere lieben Taufkinder. In seligem Glauben hauchen sie göttlichen Wohlduft aus“⁶⁵. Ja für Hippolyt von Rom ist es geradezu ein umfassender Name für die messianische Heilszeit und ihre Güter, wenn er sagt: „Gekommen ist die Zeit des Duftes“⁶⁶. Was da am innern Menschen geschieht durch den Einbruch des Göttlichen und die Erfahrung der neuschaffenden göttlichen Gegenwart, schildert auch Augustinus gern im Symbol des Duftes, der den Glaubenden zuinnerst beglückt. „Du hast geduftet“, sagt er in seinen Bekenntnissen, „und ich habe deinen Hauch eingesogen, nun lechze ich nach dir“⁶⁷. Und das Erlebnis wird von neuem zur Bitte: „Gib deinen Duft und deine Süße zu kosten (*fragra, dulcesce*), damit wir dich lieben und zu dir eilen“⁶⁸! Schon in der 11. Ode Salomos (11, 15) klingt dieses mystische Schmecken des *aroma Christou* an in dem schönen Vers: „Mein Odem labte sich an dem herrlichen Duft des Herrn“, und noch Jahrhunderte später sagt der Byzantiner Nikolaos Kabasilas das nämliche aus: Christus der Heilbringer ist „den Atmenden Wohlgeruch“⁶⁹.

Daß der ewige Sohn zur neuen Menschenwurzel und Menschenblüte wurde, geschah ja für *uns*, damit auch wir aus und mit unserm

Herrn neue, von seinem Gottesleben duftende Blüte würden. Wie jedes Heilssymbol, so offenbart auch das Blütensymbol nicht den Erlöser allein, sondern in und mit ihm die wiedererblühte Menschheit, die Kirche, ja den erlösten Kosmos in all seinen Bereichen. Die neue Menschenblüte und Schöpfungsblüte ist Christus in jenem universalen Sinn, der ihn als das Haupt seines mystischen Leibes, als den mit seiner Kirche geeinten *ganzen Christus* meint. Auch Kyrill von Alexandrien hat das einmal schön dargelegt: „Blüte wird Christus genannt, weil in ihm die Menschennatur zur Unverweslichkeit und zur Neuheit eines Lebens aus der Frohbotschaft aufblühte... Er wurde auch uns zum Wohlduft der Gnosis Gottes des Vaters. Sagt doch der heilige Paulus in seinem Brief: ‚Dank sei Gott, der uns in jeder Hinsicht in Christo im Triumph umherführt und den Wohlgeruch seiner Gnosis allerorten durch uns offenbart. Denn wir sind der Wohlduft Christi für Gott sowohl unter denen, die gerettet werden, als auch bei denen, die verlorengehen: den einen Todesgeruch zum Tode, den anderen Lebensduft zum Leben‘ (2 Kor 2, 14–16). Daher sagt er, daß auf diesem Sproß aus dem Stamm Jesse zu seiner Zeit das Pneuma Gottes ruhen werde, das stark ist in vielen Wunderkräften“⁷⁰.

Hier wird von einem echten Prophetenjünger geschaut, welchem Ziel die Oikonomia der messianischen Wurzel und Blüte diene. Mensch und Welt sollen dem blühenden Sein ihres Ursprungs wiedergegeben werden, damit das Pneuma des Kyrios das All erfülle und mit seinem Wohlgeruch durchhauche. „Duft der Gnosis des Vaters“ soll wohnen in allen, die sich dem Tod entreißen und ins Leben heimholen lassen. Und dieser Wohlgeruch der Gnosis ist nichts anderes als der ‚Duft Christi‘, der Atem seines Lebens und seiner Liebe, ein unaufhörliches Kreisen empfangener und zurückflutender Agape. Wie er Vater, Sohn und Pneuma beseligend eint, so flutet er durch Christus in die Ekklesia hinüber und bindet Gott und Mensch in tiefster Einheit zusammen. „Ich in ihnen und du (Vater) in mir, damit sie vollgeweiht seien in der Einheit“ (Jo 17, 23). In diesem Wort des hohepriesterlichen Gebetes Jesu liegt das ganze Gottesgeheimnis der Blüte und ihres Atems beschlossen. Daher der Duft, der nach alten Legenden und wirklicher Erfahrung so oft beim Tode der Martyrer oder heiliger Menschen weht⁷¹, ja der in verborgener Wirklichkeit frei wird bei allem heiligen Sterben. Denn da öffnen die heiligen Menschenknospen ihre Blüten,

um den Hauch ihres inneren Lebens – gleich dem Herrn am Kreuz – in die Hände des Vaters zurückzugeben, Duft vom „duftenden Wort“⁷², „Wohlgeruch Christi für Gott“.

So erfüllt sich in der Einheit des Herrn mit seiner Ekklesia auch jene bräutliche *Liebessymbolik* der Blüte und ihres Duftes, die schon in die vorchristliche Welt ihren dämmernden Lichtschein vorauswarf. Vielleicht steht hinter der Gleichnissprache, die Blumen und Blüten zu allen Zeiten zwischen Liebenden redeten, das unausgesprochene Wissen, daß Blütenleben und Frauenleben in einer natürlichen Analogie miteinander verbunden sind. Denn der Blütenflor von Baum, Strauch und Pflanze – ist er nicht das ‚Hochzeitskleid‘, das hinweist auf die Bestimmung der Blüte, zur Frucht zu werden? Frucht bringen kann sie freilich nur um den Preis ihrer selbst, im Opfer ihrer Schönheit, die sie hingeben muß wie jede Braut, soll sich ihr Weibtum in gesegneter Mutterschaft vollenden. Auch hier ist ‚Blüte‘ mit ‚Blut‘ verwandt.

Wie viele Blüten scheinen uns nur da zu sein, um Frucht zu werden; wir werten sie in Erwartung der kommenden Ernte. Und dennoch, Liebende wissen es: Blühen trägt seinen Sinn in sich selber, es ist Gleichnis und Offenbarung einer Gegenwart, über die hinaus es keine Vollendung mehr gibt. Unzählige Blumen und Blüten im Garten der Natur scheinen nur da zu sein, um zu blühen, ohne Warum und Wozu; sie blühen, weil sie blühen müssen. Und auch wir Menschen suchen nichts an ihnen als die Blüte allein, die köstliche ‚Lichtfrucht‘ der Pflanze, die Ziel und Sinn alles Fruchtbringens und Samentragens ist. „Die Ros‘ ist ohne Warum; sie blühet, weil sie blühet . . .“ (Angelus Silesius). Nicht nur im Märchen, auch in der Natur gibt es Bäume, die zu gleicher Zeit Blüten und Früchte tragen, – zeichenhafter Hinweis auf das Geheimnis jener Fülle, das sich nicht nur in jeder Frucht, sondern auch in jeder Blüte einen Leib bereitet hat! Denn jenes unwägbare Erlebnis, das uns die Blüte schenkt – Vollendung in einem schwebenden Nu unwiederbringlicher Herrlichkeit –, ist es nicht zager Widerschein eines ‚Blühens‘, das in Gott ewig ist, bleibender und vollendeter Ausdruck seines Wesens ebenso wie die ‚Frucht‘? Gott ist Liebe, und Liebe macht blühen.

Wenn das Wunder der irdischen Blüte sich auftut unter dem Kuß des Lichtes, rührt uns das göttliche Urgeheimnis an. Und wenn der menschgewordene Logos sich Blüte nennen läßt, was will

dieser Name anderes von ihm sagen, als daß er ewige Schönheit ist, blühend im ewigen Jetzt der Liebe des Vaters – und vollendet in der Schönheit jener Liebe, die das Hochziel seines bitteren Sterbens und Vergehens im Fleische war? Ewige Blüte – Bild der unverwelklichen, zu Licht verklärten Liebe, aus der Christus und seine Ekklesia in der Sonne des Vaters ewig füreinander, mit- und ineinander blühen! ..

Mit unvergleichlicher Bildkraft sprach das Hohelied des Alten Bundes zur frühen Christenheit von diesem Liebesbund zwischen Christus und seiner Erwählten:

Frühmorgens wollen wir in die Weinberge gehn,
schaun, ob der Weinstock schon Ranken treibt

und die Blüten sich aufgetan,
ob die Granaten in Blüte stehn.

Dort schenk ich dir meine Liebe.

Die Mandragoren hauchen schon ihren Duft (Hl 7, 13 f).

Der Frühlingmorgen – heiliges Gleichnis! Bild der Wunder göttlicher Huld am Herrn und der bräutlichen Kirche, am österlichen Sohn und der ihm anhängenden Seele! Und wie im Tageslauf die Morgenfrühe Zeit des holden Erblühens ist, da die Knospen springen und die scheuen Kelche sich dem Liebesblick des Himmels auftun, so ist im Jahreslauf der Frühling die Zeit des Blühens und der heiligen Liebe:

Auf, meine Liebe,

du meine Schöne,

komm doch hervor!

Vorbei ist der Winter,

vorüber, verrauscht der Regen.

Auf der Flur

zeigen die Blümlein sich schon.

Des Rebschnitts Zeit ist gekommen.

Der Turtel Gurren hört man im Land.

Seine Frucht

schwellt schon der Feigenbaum.

Süß duftet

die Blüte des Weinstocks (Hl 2, 10 ff).

Der so ruft, sagt Ambrosius, ist Christus. Und gerufen, angesprochen wie eine Braut vom Bräutigam, ist jeder, der hört und Antwort gibt, jedes Menschenherz und die Einheit aller, die Kirche. Christus ruft: Vorbei ist der Winter, der die Flur des Herzens aller Blüte beraubte. Vor diesem Winter warnt der Herr; daß doch nicht in diese böse Zeit unsere Flucht falle, wenn das Ende naht (Mt 24, 20)! Nein, „gut ist es, wenn der Tag des Gerichtes oder des Todes dann über uns kommt, wenn der Seele milde Lüfte wehen, wenn in heiterem Licht das himmlische Mysterium leuchtet, wenn unser Herz in uns brennt. Denn dann ist Christus gegenwärtig.“ Das ist die Zeit, da sich auf unserer Erde die Blume zeigt. „Wer anders ist diese schönduftende Blume als Er, der von sich sagt: ‚Ich bin die Blume des Feldes und die Lilie der Täler?‘ Er, von dem auch bei Isaias die Rede ist: ‚Ein Reis wird hervorgehen aus der Wurzel Jesse, ... und eine Blüte wird aufbrechen am Reis.‘ ... Wenn diese Blüte auf unserer Erde leuchtet und im Feld der Seele duftet, wenn sie ihrer Kirche den Frühling anzeigt, dann brauchen wir nicht Kälte noch Regen zu fürchten, sondern können den Tag des Gerichtes erwarten⁷³.“

Damit sagt Ambrosius, daß jener ‚Frühling‘ des Hohenliedes nicht erst in der Parusie anbricht, sondern daß Kirche und Seele den Lockruf des sponsus schon in der irdischen Zeit ungezählte Male vernehmen. Wann und wo immer er kommt, in der Feier der Mysterien, in gnadenvollen Heimsuchungen, in den Bewährungsstunden des Lebens, — wenn Er gegenwärtig ist, wenn die Blume des Vaters uns erblüht, dann ist Zeit des Frühlings, Zeit der Gnade und der Liebe. Dann kleidet die Wüste des Menschenlandes, die Öde des Herzens sich still in den Glanz seiner Schönheit. „Dürstend war sie zuvor“, sagt Hieronymus, „weglos, sie hatte kein lebendiges Wasser, und der Herr ging nicht durch sie hindurch. Jetzt aber erblüht sie zur Lilie, oder — wie Aquila es noch bedeutungsvoller ausdrückt — wie eine Rosenknospe, wie eine schwellende Rose, möchte ich sagen, die ihre Blätter noch nicht entfaltet hat. Und blühen wird sie, um mit dem Apostel zu sagen: ‚Wir sind der Wohlduft Christi allerorten⁷⁴.“

So ist das Heilsbild der duftenden Blüte ein göttliches Ja zu allen Paradieseshoffnungen und den alten Menschheitsträumen von der Erde, die aufblüht unter den Tritten eines Heilbringers. Wie von Buddha die Rede ging, daß unter jedem seiner großen symboli-

schen sieben Schritte, mit denen er die Welt transzendierte und gleichsam die sieben Stufen der kosmischen Leiter erstieg, eine Lotosblume erschien⁷⁵, so ist in Wahrheit die Menschenerde aufgeblüht unter den Tritten des Emmanuel, als er auf seinem Heilsweg über sie hinging, ja als er in sie einging und wieder aus ihr hervorging, um so an sich selber das Blütenschicksal zu verwirklichen. Das war der Anbruch des neuen Weltfrühlings. Maximus von Turin schildert, wie „das Fleisch des Herrn“ im österlichen Wiederaufleben „einer strahlenden Blüte gleich aus dem Grabe sproßte“. Und er sieht einen tiefen Sinn darin, daß das Grab des Erlösers im Garten lag und also „die kostbare Blume im Garten geboren wurde“. Was in der irdischen Geburt aus Maria begonnen hatte, vollendete sich in der Ostergeburt, als aus dem begrabenen Samenkorn „das Heil aller sproß ... Im Garten also nimmt der Heiland den wiederbelebten Leib an, und unter den blühenden Bäumen und den schimmernden Lilien blüht er nach dem Tod seines Fleisches wieder auf und sprießt so aus dem Grabe empor, daß er alles aufblühend und leuchtend findet⁷⁶.“ Aus dem Grab im Garten wächst das neue Paradies!

So ist denn überhaupt der Frühling als Ausweitung der Blüten-symbolik ein beliebtes Thema der frühen österlichen Verkündigung. Das Wiederaufleben und Aufblühen der Vegetation ist schönstes Gleichnis des österlichen Heiles. Was der Frühling in der Natur vollbringt, das führt im Christusbereich Jahr für Jahr die Feier der österlichen Mysterien herauf. Alle Elemente wetteifern in dieser hohen Zeit des Neuwerdens, Christus zu verherrlichen als den Werkmeister der neuen Schöpfung, der uns „den pneumatischen Frühling gebracht hat“⁷⁷, ja der selber zu uns herabgekommen ist „wie der Frühling über die Berge“⁷⁸. Denn er selber wurde uns durch seine menschliche Natur „der Weg zur Unsterblichkeit. In ihm wurde sie erneut, und wir sind aufgeblüht zum Leben“⁷⁹. Darum auch hat Gott schon im Alten Bunde die Feier des Pascha angeordnet für den ‚ersten Monat‘, den ‚Monat der neuen Dinge‘ (Ex 12, 2; Dt 16, 1 LXX). Ist er nach alter Überlieferung doch die Zeit, da Gott die Erde in ihrer ersten Herrlichkeit geschaffen hat. Nun aber, da sie, die durch den Sündenfall kalt und starr geworden war, durch Kreuztod und Auferstehung des Eingeborenen neu geschaffen wird, führt das Pascha der Erlösung den Anfang einer neuen Weltzeit herauf und ist somit aus seinem innersten Wesen

ein Fest des Frühlings, Fest der kosmischen ebenso wie der pneumatischen Neugeburt⁸⁰. Mehr als jede andere Jahreszeit stellt der Frühling „die Macht des Heilswerkes Christi durch das Naturgeschehen symbolisch dar“ und läßt uns „die im sinnlich Wahrnehmbaren gleichsam gemalte Schönheit der göttlichen Gnade beschauen“⁸¹.

Daß die Welt im Frühling erschaffen worden sei, war eine den Heiden ebenso wie den Juden vertraute Vorstellung. Vergil bezeugt sie in seinen *Georgica* (II 336 ff), und für den hellenistisch gebildeten Juden Philo von Alexandrien ist der Frühling „ein Abbild des Uranfangs und von diesem wie von einem Archetyp geprägt“⁸². Die österliche Feier ist ihm daher Denkmal des Ursprungs der Welt. Das Christentum hat die alte Überlieferung in sich aufgenommen und auf höherer Ebene weitergeführt. Wir sahen schon, wie man die entscheidenden ‚Daten‘ des Heilsgeschehens in diese symbolische Zeit konzentriert, auch Adams Schöpfung, seinen Fall und seine Erlösung, die nun im neuen Pascha zusammenfällt mit der Neuschöpfung des ganzen Universums⁸³. Nach dem langen Winter, den der Böse über die Welt gebracht hatte, „ward jene tiefe traurige Finsternis vertrieben. Helles Licht ist uns aufgestrahlt, Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, erleuchtet das All mit geistigen Lichtpfeilen . . . und macht uns ‚feurig im Pneuma‘ (Röm 12, 11) . . . Vorher waren wir wie Baumstümpfe, krank und unfruchtbar und keiner Blüte fähig . . . Nun aber sind wir aufgeblüht zum Leben.“ Wie in den Gärten jetzt die Lilien prangen, so „sind in den Kirchen die Gläubigen aufgeblüht, die in nichts dieser duftendsten Blume nachstehen; denn sie leuchten vom Licht und breiten den süßen Wohlgeruch der Glorie Christi aus“⁸⁴. All das aber ist Werk des Leidens und Sterbens Christi. Wo Blutstropfen auf die Erde fallen, blüht die Blutblume auf, so glaubt von alters her das Volk. Die Kinder der Kirche sind die Blutblumen des Kreuzes. Im Frühling unseres Heils hat der Herr „durch seine Passion das Antlitz der Erde mit der Flora der Martyrer und aller Heiligen geschmückt“, sagt Apolinus in seinem Kommentar zum Hohenlied⁸⁵.

Es hat demnach einen großen und schönen Sinn, wenn Kyrill von Alexandrien jenes *Adsum* im Munde des fleischgewordenen Logos, das uns am Schluß der vierten Lesung in den Weihnachtsmetten Jahr für Jahr so tief ergreift (Is 52, 6), weil es gleichsam selber erschauert vor der in ihm sich offenbarenden Gegenwart, —

wenn Kyrill dieses Wort sich geheimnisvoll füllen läßt mit der Symbolik des Frühlings: „*Adsum* — Ich bin da wie der Frühling auf den Bergen“⁸⁶. Ich bin da — der Bringer des Heils und der neuen Weltzeit, der blühenden goldenen Zeit. Ich mache die Erde, meine Ekklesia, die Menschheit, das Universum zum neuen Paradies⁸⁷. Hebt dieses *Adsum* schon an in der Nacht der Inkarnation, so klingt es voll auf in der Nacht des heiligen Pascha. In seinem Sterben und Auferstehen hat der Menschensohn es vollbracht, da ist er wirklich über die Welt gekommen wie der Frühling, als der Frühling ihrer neuen Geburt. „Mit dem Tode Christi trat . . . die ganze Welt in einen kosmischen Frühling ein, dessen Erntezeit die herrliche Neugestaltung unseres Universums am Ende der Zeit sein wird.“ Der Vorhang des Tempels „riß beim Tode Christi entzwei, um uns zu zeigen, daß der ganze Kosmos im Augenblick der vollzogenen Erlösungstat Christi sich der Gottheit öffnet, Gott entgegen springt wie die Knospe einer Blume. Bei seinem siegreichen Niederstieg in das innerste Innen der Welt hat der Gottessohn die ganze Welt aufgerissen und sie gottdurchsichtig, ja heiligkeitsträchtig gemacht. In jenem Moment erreichte die Bewegung von Jahrmilliarden, dieses Seufzen und Stöhnen der Schöpfung, ihr Ziel. Das Universum ist nicht mehr dasselbe wie vorher. Die Umwandlung der Welt ist schon jetzt eine bereits eingetretene Wirklichkeit. In der ‚Zwischenzeit‘ aber, in der Heilsepoche zwischen dem Niederstieg Christi und der Parusie, harret der Kosmos noch der endgültigen Offenbarung dessen entgegen, was schon in der Tiefe des Weltseins geschehen ist. Schon jetzt wandeln wir in einer vom innersten Grunde her verherrlichten Welt und ahnen den ganzen Kosmos als in das Licht der Gottheit hineingetaucht. Aus unserer Welt strömt uns schon jetzt Göttliches entgegen“⁸⁸. Das alles liegt beschlossen in jenem *Adsum* unseres Messias: Ich bin da wie der Frühling auf den Bergen! Und wir verstehen von daher noch tiefer, welche durchsichtige Zeichenhaftigkeit für die frühe Kirche darin lag, daß das Grab des Erlösers sich ‚im Garten‘ fand!

In die Fülle der Blütensymbolik gehört auch das farbige Spiel der *virtutes* hinein, das die Väter mit solcher Liebe ausmalen. Es ist nicht möglich, auf diesen mehr peripherischen Gehalt der Blütensymbolik hier näher einzugehen; in seiner eigentlichen Bedeutung aber wird ihn nur erfassen, wer diese ‚*Tugendkräfte*‘ als das wertet,

was sie in erster Linie sind: Ausstrahlungen, Auswirkungen des Seins. Das Sein der Erlösten ist ‚Blüte‘ geworden durch die Opfertat des Herrn, durch die Wiedergeburt in der Taufe, in der sie ‚Christus angezogen‘ haben, ihm gleichförmig, Glieder seines Leibes geworden sind. Und immerzu wird dies geheiligte Sein erneut, wird der Bedrohung durch die bösen Mächte, der Schwäche und dem Versagen entrissen durch den gläubigen Mitvollzug der heiligen Mysterien. Das einmal aus dem Blute des Herrn neugeborene und beständig durch den Zustrom seines Lebensodems genährte Sein der Menschenblüte aber muß sich offenbaren, ausprägen und bewähren im neuen Denken, Sprechen, Wollen und Tun. Denn nur liebende Freiheit kann die Gabe Gottes empfangen und bewahren. Immer neu ist auch der Getaufte vor die Entscheidung gestellt: seinem gottgeschenkten Neusein treu zu bleiben oder es an Satan zu verspielen, zu verraten. Und das dargelebte Ja der Gotteskinder zur göttlichen Gabe ist eben die vielfarbige Schönheit der *virtutes* im Garten der Kirche. Nicht als in sich stehende moralische Leistungen wollen die Väter sie loben, sondern als Seinshaltungen derer, die Neuschöpfung geworden sind im Herrn. In diesem Sinn ist etwa das Wort des heiligen Ambrosius zu verstehen: „Wie schön, daß die Kirche auch Lilie heißt! Wie nämlich die Lilie glänzt, so leuchten die Werke der Heiligen. Sehr schön auch, daß sie ‚Lilie der Täler‘ heißt; denn mehr leuchtet die Gnadenanmut in den Niedrigen⁸⁹.“ Wo immer das neue Leben Christi von hingegabem Glauben aufgenommen und treu betätigt wird, da blühen „die Violett der Bekenner, die Lilien der Jungfrauen, die Rosen der Martyrer“⁹⁰, da duftet die ganze farbige Lieblichkeit der Flora heiliger Menschenblüten, von denen schon die Bücher des Alten Testaments sprechen:

Ihr heiligen Söhne, so hört mich an!
 Sprießen sollt ihr wie eine Rose an Wasserbächen,
 süßen Duft sollt ihr geben wie Weihrauch
 und blüht wie die Lilien.
 Haucht Wohlgeruch aus und singt ein Loblied! (Sir 39, 13 f).

Dies alles also gehört mit hinein in die Heilswirklichkeit, die in der Isaias-Prophetie von Wurzel, Reis, Blüte und Geisthauch beschlossen liegt. Die eine neue Menschenblüte, Christus in der Ein-

heit mit der Ekklesia, ist die österliche Fülle jener alten Verheißung. Als unaufhörliches Loblied der Gottverherrlichung bietet die Kirche ihren gesammelten Duft im Sohn dem Vater dar. Aus der alten, giftigen, den Modergeruch des Todes und der Sünde verbreitenden Adamswurzel ist dieses Wunderwerk der Schöpfer- und Heilandshände aufgeblüht. Man könnte über diese Blutblume das Wort Newmans schreiben, das im Grunde die ganze Geschichte von Fall, Erlösung und Auferstehung des Menschengeschlechtes in sich begreift: „O Mensch, seltsam Gebild aus Lehm und Himmelslicht, ... ein Blütenduft, der aus der Wurzel Fäulnis steigt“⁹¹.

Eine erhabene Schau des Blütensymbols in dieser vollen Entfaltung seines Heilssinnes ließ Dante am Ausklang seiner Göttlichen Komödie erstehen. Es ist die Vision der goldenen Himmelsrose im Paradieso, die ihm gezeigt wird, nachdem zuvor seine Augen im himmlischen Lichtstrom Reinigung und Erleuchtung ‚getrunken‘ haben. Der Seher erblickt auf dem Höhepunkt seiner Jenseitswanderung die Schar der Seligen als eine einzige, ungeheuer große himmlische Rose. Wie ein Blumenhügel sich im Wasser spiegelt, so diese Himmelsblüte im dreifaltigen Licht. „Jenseits von Raum und Zeit“ steht sie „in der reinen Gegenwärtigkeit“, ein „heiliges Blühen jenseits allen Leistens und Nützens“⁹². Im Kelch der Rose aber liegt der Lichtsee des göttlichen Lebens; er ruht und leuchtet in ihr als ihr tiefes Inneres, und die Engel, die als fliegende Funken und später als Bienen Gottes Leben und Liebe hin und wieder tragen zwischen See und Rosenblättern, schaffen Kommunikation und weben heilige Präsenz zwischen Gott und den Seligen⁹³. In einer unfaßlichen Herrlichkeit entfaltet die Rose ihre Blätter, tausendfach gestuft schichten sie sich übereinander. Der Dichter steht staunend am Saum der strahlenden Zentifolie und spricht:

Umfaßt die niedrigste von diesen Schwellen
 so großes Licht, wie mächtig muß der Umfang
 der äußern Blätter dieser Rose sein! ...

Ins gelbe Zentrum jener ewigen Rose,
 die sich ausdehnt und abstuft und zur Sonne
 des steten Lenzes Lobesdüfte sendet,
 geleitete Beatrix mich, der schwieg

und reden wollte; doch sie sagte: Schau,
wie groß die Schar in weißen Kleidern ist! . . .

So zeigte denn in einer weißen Rose
Gestalt sich mir' die heilige Streiterschar,
die Christus durch sein Blut zur Braut sich machte.⁹⁴

Hier zeigt sich etwas von der Vollendung christlicher Blüten-symbolik. Die große himmlische Rose, in der aller Glanz und Duft der Trinität sich gesammelt hat, ist der eine, ganze Christus, der alle Erlösten in sich trägt. Mit ihnen, seinem heiligen Volk, ist Er das *teleion anthos* in seiner Vollwirklichkeit. Diese ‚vollkommene Blume‘ duftet am Ende des göttlichen Heilsweges, der mit der Erniedrigung des Eingeborenen zur dunkeln Menschenwurzel begann. Die ewige Rose, die Dante schaut, ist der Sieg unendlicher Freude nach jener schmerzlichen Wandlung durch Leiden und Sterben, die Christus für die ganze *massa damnata* der Menschheit auf sich genommen und an dem durch Satan geschändeten Werk der Schöpferhände bis zur Vollendung durchgeführt hat.

Kaum eine von unseren Erdenblumen könnte ein klarerer Spiegel dieser Vollendung sein als die königliche Rose, die Fürstin unter den Blüten, die Anakreon „das Ergötzen der Himmlischen“ und Sappho „das Lächeln der Erde“ nennt⁹⁵. Schon hienieden gilt sie, die die Farbe des Blutes, des Goldes und des Lichtes hat, als „das lebende Bildnis der Schönheit“⁹⁶. Eigentümlich, daß gerade sie schon bei den Alten eine symbolische Beziehung zum Tode hat⁹⁷! Im christlichen Raum gilt sie als schönstes Symbol der Martyrer, die eins wurden mit dem Blutopfer des Herrn, — „die Rosenknospen dieses blutigen Taus“⁹⁸. Hier aber, in Dantes Vision, strahlt die Rose in weißgoldener Lichtherrlichkeit. Der Tod ist zu Leben, das Blutrot zu Verklärungsglanz, das Opfer zu seliger Vermählung geworden — „Tod übergroß und Anfang ohne Ende“⁹⁹! Die Rose, deren griechischer Name nach alter Etymologie ‚Duftstrom‘¹⁰⁰ besagt, atmet und leuchtet in Ewigkeit vor dem Antlitz des Vaters und schenkt ihm den Liebshauch des Sohnes zurück, der da ist „die unversehrte, ünverwelkliche, ewige Blüte“¹⁰¹, „die Blume der Freude und des Frohlockens, die Zierde des Menschengeschlechtes, Schönheit, Duft und Heil der Welt, der Urheber des Alls“¹⁰². Und ewig wird einmal sein, was Rilke in einem Augenblick kostbarer

Erfahrung zuinnerst ahnend berührt hat: „Und er duftete leis als Rose der Rosen . . .“¹⁰³ — er, der Logos!

Erst von dieser ewigen Blüte her läßt sich verstehen, was Paul Claudel einmal sagte: „Nur eine gereinigte Seele wird den Duft der Rose fassen“¹⁰⁴. Der Reine, von Christus Gereinigte, er gewahrt den ‚Duft des Duftes‘, den zarten, reinen Hauch des Himmlischen, der sich zu fassen gibt in jeder blühenden Rose, ja in jeder vergänglichen Erdenblüte. Zeige uns, Herr, „deines Angesichts ewige Blume“¹⁰⁵!

KREUZ UND KOSMOS

I. Weltmitte und Weltgestalt

Am Feste der „Erhöhung des ehrwürdigen und lebenspendenden Kreuzes“ vollzieht die Ostkirche einen symbolkräftigen Ritus: die ‚Erhöhung‘ des Kreuzes in der Mitte der Ekklesia, und zwar durch seine Erhebung in Richtung der vier Weltgegenden. Dabei wird, wie die liturgischen Gesänge es unterstreichen, der ganze Kosmos von der kreuzförmig ausstrahlenden Kraft des Heilszeichens geweiht und geheiligt.

Schon beim flüchtigen Hinblick auf diese bedeutsame liturgische Begehung drängen sich Zusammenhänge auf, die an vertraute Symbolik wiederanknüpfen und sie hier nun gleichsam in alle Welträume ausschwingen lassen. Intensiver leuchtet die zentrale Vorstellung der *Mitte*, die sich bereits in der Symbolik von Erde und Baum angemeldet hat. Wir haben das Motiv schon wiederholt berührt. Wie groß aber im symbolischen Ort der Mitte „das Mysterium des Kreuzes aufstrahlt“¹ in seiner universalen Herrlichkeit, dafür wird uns durch die neuere Religionsgeschichte und Symbolforschung ein noch tieferes Verständnis erschlossen. Es ist ein gebührender Tribut an den Herrschaftsanspruch des Gekreuzigten, auch diese Erkenntnisse mit einzubeziehen in die weltweite *adoratio crucis*, die der „kosmischen Erhöhung des verehrungswürdigen und lebenspendenden Herrenkreuzes“² geschuldet wird. Christus als der Kyrios und Allherrscher, der „vom Holze herrscht“³, mit seinen am Kreuze ausgespannten Armen alles an sich zieht (vgl. Jo 12, 32), ist ja nach Paulus das Haupt und die Fülle des Alls (vgl. Eph 1, 22; 2, 10; 4, 10), seine einzige Sinnmitte, der Schlüssel zu allen Rätseln der Schöpfung. Denn aus ihm und in ihm und auf ihn hin ist alles, wie das der Völkerapostel in seiner großen heilsgeschichtlichen Sicht des Kosmischen im Epheser- und Kolosserbrief darlegt. Irdisches und Himmliches, Sichtbares und Unsichtbares, „alles ist durch ihn und in ihm geschaffen, er ist vor allem, und alles hat in ihm Bestand“ (Kol 1, 16 f), auch alles, was an treibendem Samen der Wahrheit im religiösen Suchen der Völker ruhte. „Denn alle Schätze der Weisheit und Erkenntnisschau sind geborgen in ihm“ (Kol 2, 3), quellen aus

Christus, bezeugen ihn und drängen hin zu ihm als ihrem wahren Eigentümer.

Wir hörten schon, wie oft in alten Überlieferungen die Rede ist von einem Baum, der das Universum darstellt, einem heiligen Pfahl oder Pfeiler, der das Weltgebäude stützt. Sie stehen bedeutsam am gewichtigen Ort der Mitte, ja sie selber verkörpern und repräsentieren die heilige Mitte der Welt⁴. Mehr noch: es ist ein weitverbreiteter Glaube der alten Völker, daß die Schöpfung von einem ‚Zentrum‘, einer sakralen Mitte her ihren Ausgang genommen habe; denn an diesem Ort ist das Heilige – und das heißt die Realität und das Leben – in ganzer Fülle verdichtet. In der Mitte, so glaubt der frühe Mensch, „wohnt die Macht“, hier ist die Quelle des Seins, der Ursprung alles Lebendigen zu suchen⁵.

Wie blutvoll konkret diese Vorstellung war, zeigt das Bildwort vom *Nabel der Welt*, in das alte Schöpfungslehren die Symbolik der Mitte kleiden. „Wie der Embryo vom Nabel her anfängt zu wachsen“, sagt eine altsemitische Tradition, „so hat Gott vom Nabel her begonnen, die Welt zu schaffen, und von da aus hat sie sich nach allen Seiten hin ausgebreitet⁶.“ Wie aber das All aus dieser seiner Lebensmitte erwuchs, so wurde nach orientalischen Mythen auch der Mensch im ‚Nabel der Erde‘⁷ geschaffen, eine Anschauung, die in alter jüdischer und christlicher Überlieferung ihre Bestätigung findet. Das Paradies, in dem Adam von Gottes Händen gebildet wurde, lag ja für religiöse Sicht im Zentrum der Welt. Es war im gültigsten Sinne ‚Nabel der Erde‘, heilige Mitte des Lebensursprungs, und zugleich der Gipfel der Erde, da man es sich auf dem höchsten der sieben Weltberge ruhend vorstellte⁸.

Es zeigte sich schon, wie für die heilsgeschichtlich-symbolische Schau der jungen Christenheit auf Grund althergebrachter Überlieferung in jener ehrwürdigen Mitte sich alles zu mystischer Einheit verwob: das Paradies und die Sionsstadt, Eden und Golgotha, Urbaum und Erlösungsbaum, Adams Geburt, Fall und Grab und seine Neuschöpfung im Blute Christi, das vom Kreuz auf seinen Schädel rann.

Aber noch tiefer wird einsichtig werden, wie aus jener urtümlichen Schau des heiligen Zentrums Licht fällt auf das Kreuz, das ja des Weltalls innerster Brennpunkt ist: geheimnisvoller ‚Nabel‘ nicht nur der Schöpfungs-, sondern auch der Heilsordnung, die beide in dieser ihrer gemeinsamen Ursprungsmitte zur Einheit kommen.

Wer die Schöpfung in diesen letzten Zusammenhängen sieht, wird sich vor ihrem göttlichen Geheimnis beugen; ging sie doch hervor aus einer Liebe ‚bis ans Ende‘, bis zur letzten Konsequenz; einer Schöpferliebe, die im Entwurf ihres Bauplans ewig aufs Kreuz blickte und ihre Treue erwies als Erlöserliebe: im Austrag der schöpferischen Idee bis in die blutige Leidenswirklichkeit des nämlichen Kreuzes hinein.

Dieses Erkennen macht gerade heute im Zeitalter der großen kosmischen Entdeckungen die Entdeckerfreude nicht weniger Christen aus⁹. Nicht als ob es damit an sich um ein absolut Neues ginge. Was den Christgläubigen freudig bewegt, ist vielmehr die Wiederentdeckung einer noch nicht lange verschütteten Weltansicht, die schon im Frühling der Christenheit vielgestaltig zur Aussprache drängte. Das Wissen um die Verflechtung von Schöpfungs- und Heilsordnung im Zeichen des Kreuzes gehört ja zum Urbestand christlicher Glaubenserfahrung. Schon Justin, der Martyrerphilosoph des zweiten christlichen Jahrhunderts, hat erkannt, daß die Welt von ihrer Ursprungsmitte her mit dem Kreuz besiegelt ist, und er hat eine seherische Ahnung dessen bei Platon entdeckt. Der alte Weise habe, so äußert Justin, in seinem Timaios „eine Naturlehre (*physiologoumenon*) über den Sohn Gottes“ vorgetragen, da er sagte: „Er bildete ihn im All wie ein *chi* (✕)¹⁰.“ Platon spricht hier¹¹ von der geheimnisvollen Weltseele, die für ihn die formgebende Mitte des kugelrunden Universums bildet, sich vom Weltzentrum her ausbreitet und das All durchdringt. Die Form aber, die jene alldurchwaltende Weltseele in ihrer Ausstrahlung dem Kosmos aufprägt, stellt sich dem genialen ‚Mythensager‘ dar in der geheimnisvollen Kreuzung der großen siderischen Kreislinien, des Äquators nämlich und der Ekliptik, durch die der rhythmische Umschwung des ganzen Himmelsgewölbes – der Fixsterne und der Planeten – nach antiker Anschauung bestimmt wird. Diese beiden Linien, so lehrt Platon, habe Gott wie ein *chi* übereinandergelegt und zu Kreisen gerundet, die sich an zwei Punkten, den Äquinoktialpunkten, überschneiden¹².

Was hier „die ins Wahre treffende Sehergabe“¹³ des hellenischen Weisen der im himmlischen *chi* erscheinenden Weltseele zuschreibt, enthüllte sich seinem christlichen Schüler Justin geradezu als eine prophetische Schau des wahren Logos, jenes allmächtigen Weltgründers, durch den alles, was da ist, zum Leben kam. Dieser Logos-Christos ist die wahre Seele der Welt, er, der nunmehr als Kyrios

und Pantokrator mit dem Odem seines kreuzgeborenen Lebens die Schöpfung belebt, die er schon im Urbeginn gebildet hat nach dem ewigen Bauplan seines Kreuzes. Die beiden großen Himmelskreise, die sich in der Weise eines liegenden *chi* überkreuzen und um die in reiner Harmonie der leuchtende Chor der Gestirne schwingt, bietet sich dem Auge des Christusjüngers dar als ein weltweit gespanntes Kreuz inmitten der Rundung des Alls. Ausdrücklich hebt nämlich Platon hervor, daß jene *chi*-förmig ausstrahlende Weltseele „nicht bloß das ganze Weltgebäude überall von der Mitte bis zum Umkreis durchdringt, sondern es auch von außen her ringsum einschließt und . . . rein in sich selber ihren Kreislauf vollbringt“¹⁴.

Ein dem kosmischen Rund eingepprägtes, von der Mitte her sich ausbreitendes *Kreuz* — das also ist das Grundschema des Kosmos, das wir im Weltbild Platons noch wie aus eingeborenem ‚Erinnern‘ an die Ursprünge sich spiegeln sehen. Was Platon am gestirnten Himmel schaute, findet sich bereits im Weltbild des archaischen Menschen. Wie die große, so stellt sich diesem auch seine eigene kleine Welt — jedenfalls ideal, in seiner vom Erd- und Himmelsbild geprägten Vorstellung — als kreuzförmig signierter, weil nach den vier Weltrichtungen orientierter Kosmos, eben als Mikrokosmos mit einem kultischen Zentrum dar. So wächst über dem geistigen Erwachen der Menschheit das Kreuz als „Bild kosmischer Ganzheit und zugleich der geistig bewältigten Raumgliederung“. Und eindrucksvoll bekundet das am Kreuz orientierte Weltbild die Erfahrung, daß alles Leben aus einer Mitte quillt, um sich auszufalten in die Vielheit der Erscheinungen; daß diese Vielfalt aber im Kraftfeld einer umfassenden Einheit ruht und in der Mitte verwurzelt bleibt, die im Widerspiel ihrer zentralen Kräfte zugleich die Macht der Ausstrahlung und der Anziehung hat¹⁵. Es wird sich noch zeigen, wie in diesem alten Weltbild ein Gleichnis des Heilsweges beschlossen ist, den Christus in seinem Erlösungswerk durch das Kreuz gewiesen hat: Ausgang vom Vater — Heimkehr zum Vater! Von der Mitte her — zur Mitte zurück und damit hinein in das Pleroma!

Noch aus den Riten und Gesetzen alter Siedlung und Städtegründung kann man es ablesen, wie das Kreuz als „überzeitliches Urzeichen“¹⁶ auch in die menschliche Raumgestaltung hineinwirkt, wie *Kreuz* und *Kreis* als „universale Primärmotive“, die überall eine tiefste Schicht kosmischer Bedeutung gemeinsam haben, wie sie als

„Wurzelsymbole der Menschheit“¹⁷ normgebend sind in jenem gewaltigen Bemühen von Geist und Hand, das makrokosmische Welt- und Raumbild in den mikrokosmischen Dimensionen des Menschenmöglichen nachzugestalten. Daß es sich dabei für die Alten um ein religiöses, das heißt gottverbundenes Tun handelte, zeigt die Äußerung Plutarchs, die Römer hätten die Riten der Stadtgründung von etruskischen Lehrern „wie im Mysterium“ gelernt¹⁸. Der Gründungsakt ist eine sakrale Begehung, er beruht auf mystischer *traditio*, die nur Eingeweihten übergeben wird; sie hat ihren letzten ‚Grund‘ im urzeitlichen Tun der Gottheit. Siedlung und Gründung sind für die Alten rituelle Wiederaufführung der Weltschöpfung, die aus dem Chaos die wohlgegliederte Schönheit des Kosmos erstehen ließ. ‚Gründen‘ ist hier, im ganz ursprünglichen Sinn des Wortes, ein Zurücktreten des Menschen in den Ur-Grund, die *arché*, in der er das göttliche Urbild für sein eigenes schöpferisches Tun sucht und findet¹⁹.

Dieses Urbild aber ist die sakral zentrierte, von der Kreuzesvierheit bestimmte Welt, wie sie etwa der altrömische Städtebauer in seiner *urbs* zur Darstellung bringt, eine kosmische Schau von so universaler Tragweite, daß sie bis nach China und in die amerikanischen Hochkulturen, also bis in den äußersten Osten und Westen austrahlt und die irdischen Nachbilder auch da geistig durchdringt, wo die reale Bewältigung des ideal Geschauten in der Form nicht gelang²⁰. Wenn Varro den Uranfang der Siedlung auf dem palatinischen Hügel *Roma quadrata* nennt — ob man das Beiwort nun als ‚viereckig‘ oder ‚viergeteilt‘ interpretiert²¹ —, so zeigt sich, wie fein dieser Römer den tieferen Sinn der Raumkreuzung erspürt; denn nach seiner Aussage wurde die Ursiedlung *Roma quadrata* genannt, weil sie angelegt war *ad aequilibrium*, das heißt so, daß ein ‚Gleichgewicht‘ ihrer Teile vorbedacht war. Es ist das Bild der vom *cardo* und *decumanus*, den zwei sich kreuzenden Hauptstraßen, „in zwei gleiche Hälften geteilten, an der tragenden Mittellinie im Gleichgewicht schwebenden Stadt“, das Varro hierbei vor Augen stand²². So hat die *urbs* teil an der schwebenden Harmonie des wohlausgewogenen Universums — eine Vorstellung, auf die wir vom Kreuze des Erlösers her noch einmal werden zurückblicken müssen.

Aber noch tiefer greift das Kreuz als formendes Prinzip in die innerste Struktur der Welt hinein, nicht nur in die Gestaltung des Raumes, sondern auch in die der Zeit. Die zentrierte Vierheit, die

sich im alten Welt- und Stadtbild so eindrucksvoll bezeugt, ist eine nicht nur räumliche, sondern *raumzeitliche* Prägung des Kosmos durch die zugleich ‚schneidenden‘ und ‚umspannenden‘ Arme des Kreuzes, wie sich das erweist aus der einzigartigen etymologischen Verwandtschaft, ja Identität von *templum* und *tempus*. In diesen Worten sind die beiden entsprechenden Wurzeln von ‚schneiden‘ und ‚spannen‘ zur Einheit geworden. Das Raumkreuz, von dem die altitalische Stadtgründung und Siedlung ausgeht – die Schneidung der Ostwestlinie (*decumanus*) durch die Nordsüdlinie (*cardo*) –, hängt nämlich aufs engste zusammen mit dem *templum* der Auguren, das heißt, ihrem am Himmel abgegrenzten Beobachtungsbezirk, und ist als solches zugleich ein ‚Zeitteiler‘. Die Arme dieses kosmischen Kreuzes, die den Horizont sowohl schneiden als auch umspannen, bezeichnen in ihrem Auftreffen auf die vier Weltecken zugleich *Zeitpunkte* und *Wendepunkte*, die den Kreis der Sonnenbahn gliedern, Raumstrecken und Zeitspannen in einem. *Templum* und *tempus* sind somit die „Janusgesichter ein und derselben Vorstellung: *templum* bezeichnet die räumliche, *tempus* die zeitliche Wendung eines raumzeitlichen Gesichtsbildkreises“²³.

Man hat in dieser Kreuzung der vom horizontalen Kreis umfangenen Weltrichtungslinien, die sich als Grundriß der gesamten kosmischen Raumzeitlichkeit darstellen, die „Wurzel der Raumvorstellungen“ für die europäischen Völker erkannt²⁴. Die gleiche Urform begegnet weithin auch im sogenannten ‚Radkreuz‘, jenem uralten symbolischen *Sonnenrad*, das den zyklischen Jahreslauf der Sonne nachbildet; es stellt „die viergeteilte Sonnenbahn, also den Inbegriff des Kosmos“, das Weltenrad dar. Schon die Menschen der Steinzeit haben es als mit Heilskraft geladenes Symbol in ihre Felswände geritzt²⁵. Der gekreuzte Kreis wie seine „eckige Wechselform, das Quadrat“ bedeuten im Grunde also auch den Tierkreis, durch den ja die Sonne ihren Jahreslauf vollzieht, und die heilige Mächtigkeit dieser weltverbreiteten Zeichen beruht schließlich darauf, daß sie „Nachbilder jener viergeteilten himmlischen Ringbahn sind“, an welcher die Häuser der Gestirngötter stehen²⁶. Auch im syrtischen Kulturkreis Westafrikas und im buddhistischen Osten gilt die nämliche Verbindung von Vierheit und Kreis als der Grundriß, auf dem man baut und gründet. In Altindien ist sie bekannt unter dem heute vielgenannten Namen des *Mandala*, das zu den ältesten religiösen Symbolen und Ritualen der Menschheit gehört

und dessen spontanes Entstehen als Ausdruck seelischer Vorgänge noch in der Gegenwart nachweisbar ist. Mit gutem Recht bezeichnet man diese Urform als „eine Art Kernatom“ im Aufbau des gesamten Kosmos – bis hinein in die psychische Struktur des Menschen²⁷.

Das Mandala, dem Sinn wie der Sache nach sowohl Mitte als Umhegung, stellt, meist in quadratischem Umriß, den rituellen oder magisch-mystischen Kreis (bzw. ein Gebilde konzentrischer Kreise) dar, der kultisch und zugleich als Mittel der Kontemplation vor allem im Lamaismus der Tibeter und im Tantrischen Yoga große Bedeutung hat. Überhaupt umfaßt die Symbolik des Mandala auch „alle Kreisläufe um ein Zentrum, rund oder im Quadrat, und alle radiären oder kugelförmigen Anordnungen“²⁸. Das Mandala ist also nur ein spezifischer Name und eine besondere Erscheinungsweise der uns schon vertrauten kosmischen Urgestalt, eine Verbindung von Kreis und Kreuzesvierheit, irdisches Spiegelbild des Weltrades, der Sonnenbahn mit ihren quadratisch angeordneten Kardinalpunkten oder Weltecken. Die Form des kultischen Mandala ist durch alte geheiligte Überlieferung festgelegt; bei bestimmten rituellen Anlässen werden diese Gebilde gemalt oder auf den Boden gezeichnet oder auch körperhaft geformt. Das Mandala bilden, seine Zonen betreten und durchschreiten, ist jeweils ein Akt, der religiöse Kraft und Wirkung entbindet. Er kommt einer symbolischen Begehung des Heilsweges, des Weges seelischer Reifung ebenso wie des im Jahresweg der Sonne vorgebildeten Einweihungsweges gleich. Im Schutz des Mandala geborgen vor widrigen Mächten des Draußen, erfährt hier der Mensch die Hinkehr seines ganzen Seins zur ‚Mitte‘, in der das Heilige und Allerheiligste ruht: die Gottheit, die kosmische Energiequelle, das Lebenselixier. Zugleich aber gibt das Mandala die Kraft zur seelischen ‚Kon-zentration‘, das heißt: es hilft dem Suchenden, auch sein eigenes Wesenszentrum zu finden. Es vertritt ja ebenso die persönliche Mitte der innerlichen Welt wie die kosmische Mitte der äußeren; in seiner geheimnisvollen Verschlingung von Kreis und Vierheit leitet es ebenso zur transzendenten Mitte hin wie zum psychischen Zentrum der menschlichen Persönlichkeit. Dem entspricht die Allgemeinheit seiner Verbreitung. Es findet sich seit frühester Zeit ebenso über ganze Weltteile hin in ungezählten historischen Dokumenten überliefert, wie es auch seine individuellen Erscheinungsformen hat, die in den Träumen des modernen Menschen entdeckt und in der psychischen Therapie

von Heilungssuchenden sogar getanz't werden. In Indien ist der ‚Mandalatanz‘ allgemein bekannt.

Es handelt sich bei all diesen geschichtlichen wie innerseelischen Manifestationen der Vierheits- und Mandalasymbole um ‚archetypische Urformen‘, die als Symbole der *Einheit* und *Ganzheit* dem Kosmos eingeprägt sind bis tief in die innerste Struktur des menschlichen Wesens hinein. „Ordnungssymbole“ hat man sie genannt, „Signatur der dem Kosmos innewohnenden Ordnung“, die dem Menschen helfen wollen, diese Ordnung zu finden und sich ihr heilsam einzufügen mit allen Schwingungen seines Seins. In der allseitigen Sammlung auf die rettende ‚Mitte‘ vollzieht dieses Symbolzeichen durch Zeiten und Räume hin wahrlich ein ahnungsreiches Vorspiel des wahren göttlichen Heilsweges. Die Wirklichkeit dieses Weges, der Christus selber ist, wird das Vorspiel erfüllen; der Gekreuzigte wird hinführen zur heilen Ordnung des neuen Menschen und der neuen Welt, tief hinein in das wunderbare kreuzförmige Weltgeheimnis²⁹.

Wir haben bisher die weitverbreitete Grundvorstellung vom Weltall als einer vom heiligen Zentrum her sich ausbreitenden Kreuzesvierheit kurz überschaut. Dabei hat sich gewiß schon mehrfach die Erinnerung an biblische Überlieferungen eingestellt, die zeigen, daß die gleiche Grundgestalt auch im symbolischen Weltbild der Heiligen Schrift am Anfang und am Ende steht und somit *arché* und *télos* zusammenschließt. Im Urbeginn erscheint in solcher Gestalt die paradisische Erde, kreuzförmig gegliedert von den vier Strömen, die in des Gartens Mitte dem einen Lebensquell entspringen und dann, im gewaltigen Stromkreis des Weltmeeres sich sammelnd, die Erde umrauschen (vgl. Gen 2, 10–14). Mittelalterliche Bildwerke stellen das Paradies häufig als eine solche vom Wasser umkreiste runde Insel dar; überhaupt ist für die Kunst des Mittelalters kaum etwas bezeichnender als die großen kosmologischen Bilderzyklen, in denen als vielleicht eigentümlichstes Element die vier Paradiesesflüsse, diese Kreuzessignatur der Anfangserde, auftreten³⁰. Die endzeitliche Fülle jenes paradisischen Weltbildes aber erblickt der Seher von Patmos in der himmlischen Stadt Neujerusalem: einen vom Kreise umschlossenen Kubus, das Bild höchster Ordnung und Vollkommenheit (Offb 21, 20–27). Noch voller und plastischer als das Quadrat drückt ja der Kubus, die in alle

Raumdimensionen dringende Viergestalt, „das ein für allemal Bestimmte und Vollendete“ aus. Im Mandala des himmlischen Jerusalem aber ist diese vollendete kosmische Form höchst sinnvoll umfassen vom Kreis, dem Zeichen ohne Anfang und Ende, dem Symbol der Ewigkeit und des unendlichen Gotteslebens. In dieser Stadt des Endes haben alle Urideen der Menschheit, hat vor allem der auf dem Kreuze gründende Plan des ewigen Weltenbauers selbst die höchste Erfüllung gefunden³¹.

Der göttliche Plan selber also hat es vorgesehen und gewollt, daß die biblische Überlieferung mit ihrem kreuzförmigen, Kreis und Vierheit vermählenden Weltbild ganz auf dem Boden des archaischen und zumal des altorientalischen Weltbildes steht. Der Kosmos gilt ja hier dem Menschen als die universale Quaternität, die allumfassende *Viergestalt*. Ihr Umfang wird bestimmt durch die vier Weltecken, die Hauptgrenzpunkte des Tierkreises und des ganzen kosmisch-astralen Kreislaufes; ihre Gliederung ist gegeben durch die vier Weltquadranten, die vier Weltrichtungen und Windrosen, aus denen die vier Weltwinde wehen. Die Weltecken als Haupt- und Stützpunkte des Schöpfungsgefüges glaubte man bewacht von gewaltigen göttlichen Wesen, den Keruben, die als Thronhüter an den Enden des Himmelsdammes das Firmament, den Thron der Gottheit, tragen³². Auch in Ägypten lebten solche Vorstellungen. Vor allem im hinterindischen Siam griff die Viergesetzlichkeit des Weltbildes zwingend in Denken und Daseinsgestaltung ein. An ihr hatte man sich zu normieren beim Bau der Städte und Paläste, der Tempel, Wohnhäuser und selbst der Schlafgemächer³³.

Noch kräftiger leuchten nun vor diesem universalen Hintergrund gewisse biblische Bilder auf und sprechen ihrerseits für die Allgemeinheit jenes uralten Weltgefühls. Auf die große Vision am Eingang des Ezechiel-Buches kommen wir noch eigens zurück. Nicht nur dem prophetischen Blick in die Welt erscheint wie selbstverständlich jene kosmische Viergestalt (vgl. u. a. Is 11, 12; 41, 5; Ez 7, 2); sogar im hohepriesterlichen Gewand, diesem kleinen Abbild des Kosmos, wird sie zeichenhaft angedeutet durch die Vierzahl der Zipfel und Quasten (vgl. Dt 22, 12). Ezechiel sieht in dem Gesicht der Totenerweckung von den vier Weltecken den Geisthauch kommen, der in die toten Gebeine fährt und ihnen neues Leben gibt (Ez 37, 9). In der Geheimen Offenbarung wird das alte biblische Bild der Vierwinde, die bisweilen als Symbol himmlischer Kräfte

und Engelmächte erscheinen³⁴, noch einmal aufgerollt: vier Engel stehen an den Weltecken und halten die vier Winde zurück in der atemlosen Stille des Alls, die dem Endgericht vorausgeht (Offb 7, 1). In der Apostelgeschichte sieht Petrus in einem mittäglichen Gesicht, wie vom Himmel ein Linnentuch an seinen vier Enden herabgelassen wird (Apg 10, 10 f). Der ‚Felsenmann‘ wird durch dieses gottgesandte Zeichen, in dem sich bedeutsam die Viergestalt der irdischen Welt abzeichnet, aus der Enge strengjüdischen Denkens befreit und aufgeschlossen für die Weite des Heilsplanes, der die ganze Kirche als den vollen pneumatischen Kosmos in sich trägt.

So zeigt es sich auf Schritt und Tritt, wie die Christusoffenbarung uralte Symbolgedanken der Menschheit aufgreift und als Gefäße neuen Inhalts weitergibt. Alle diese Ahnungsbilder der Völker waren ja eine unbewußte Ausrichtung auf das Kreuz des Welterlösers: auf jenes Zeichen, das einmal die ganze Menschheit zu letzter Einheit zusammenfügen und der ganzen Erde das Siegel ihres Herrn aufprägen sollte. So dürfte es im Plan der ewigen Heilsführung nicht belanglos erscheinen, wenn die Vorstellung von der vierendigen Welt so weitverbreitet war, in Mesopotamien und China, bei Kelten und Germanen, in den indoiranischen Kulturen, ja in Nord und Süd und Ost und West. Von weither und weithin läßt diese Vierheit der Erde — *caturanta* heißt sie im Sanskrit³⁵, *quadrata* nach dem wurzelverwandten Wort des lateinischen Westens — die neue Schöpfung aufscheinen, die nach dem Bauplan des Christuskreuzes geschaffen ist.

Erwähnen wir noch die eigentümliche Ausprägung jener kosmischen Grundvorstellung im alten China, in dem überhaupt auf ganz auffallende Weise jenes Weltbild Leben und Kultur, Siedlung und personelle Organisation prägte. Das zeigen deutlich die berühmten rituellen Spiegel, vor allem die sogenannten TLV-Spiegel. Es handelt sich bei diesem Typ um Kosmos-Spiegel mit zentralem rundem Knopf inmitten eines schrägen Kreuzes; dieses trägt auf seinen Balken vier übermenschliche Wesen als Vertreter der Himmelsrichtungen. Das Viereck um den zentralen Knopf stellt China dar als „das um die Mitte liegende Reich“. Die vier V-Zeichen dieses Tetragons stehen für die Weltecken, die T- und L-Zeichen in der Mitte der vier Seiten für die in die Weltrichtungen und bis zu den Enden des Universums hin sich öffnenden Tore des Reiches. Die

Mitte aber, die jener Knopf repräsentiert, ist die *Ming-t'ang*, jene die Mitte der Welt darstellende Stätte im Kaiserpalast des früheren China, von der aus der Kaiser als ‚Himmelssohn‘ regierte und Himmel und Erde in Einklang zu bringen trachtete, in der auch die Vasallen des Herrschers, im Viereck aufgestellt, seine Befehle empfangen. Oben kuppelförmig gerundet, unten viereckig, ist die *Ming-t'ang* eine wahre *imago mundi*, Abbild des Kosmos, Bild der vom Himmel überwölbten Erde, nach deren vier Enden und Himmelsrichtungen und Jahreszeiten hin die Türen und Fenster dieser symbolischen Stätte sich öffnen. Als Kleinbild dieser heiligen Mitte des Reiches bedeutet also der zentrale Knopf im Kosmos-Spiegel, im Brennpunkt der kreuzförmigen Vierheit, das Zentrum der Erde als die große ‚Einheit‘, aus der die Erscheinungen dieser Welt quellen und sich entfalten³⁶.

So dient das Tetragon wie überhaupt die Vierheit, die Vierzahl im alten Weltbild schlechthin als Symbol für den kosmischen Raum, für die Erde und das Universum. Die Vier ist geradezu die kosmische Zahl, nach Leo Frobenius „Ausdruck durch den Horizont begrenzten Raumgefühls auf der Plane“ und bestehender Gestaltung³⁷. Vierzahl und Viergestalt helfen, die uns umgebende stoffliche Seinssphäre zu gliedern, zu veranschaulichen, geistig zu bewältigen, sie stehen für die Erscheinungen dieser Welt und das formende Gesetz ihres Aufbaus.

Es wäre reizvoll, noch weiter den Spuren des Kreuzes nachzugehen und eingehend zu betrachten, wie es auch die *raum-zeitlichen* Gebilde des menschlichen Geistes prägte: die uralte Windrosenbestimmung des italischen Bauern, wobei wiederum die Mitte dieser kosmischen Vierteilung als ‚Nabel‘ bezeichnet wird; die Zeitmessung des römischen und des nordischen Horizontkalenders ebenso wie den Gesichtskreis des römischen Feldmessers und des priesterlichen Auguren³⁸. Es wäre schön, die Kreuzspur zu verfolgen bei den alten Sumerern am Tigrisstrom, bei den Ägyptern im Niltal³⁹ und in den Kulturen der helladischen Urzeit, wo das Kreuz nicht nur göttliches Attribut und kosmisches Sternzeichen war, sondern als zentrales Kultobjekt weithin religiöse Verehrung genoß, lange Zeit bevor das Christuskreuz auf den Altären erschien und die Huldigung der erlösten Welt empfing⁴⁰. Doch möge vor allem noch ein Ausblick in den fernen ‚Wildwest‘ diese flüchtige Übersicht beschließen.

Dort steht nämlich die kreuzförmige Vierheit der raumzeitlichen Welt eindrucksvoll in den sehr alten, monumentalen Schöpfungsmysterien gewisser nordamerikanischer Indianerstämme. In der Kultfeier der Ost-, West- oder der Zentralalgonkin, die „stets mit der Idee eines Kreuzes verbunden war“⁴¹, vertritt jeweils die Mysterienhütte als Symbol das ganze Universum einschließlich der kleinen Welt des Menschen. In der Mitte des kultischen Geschehens stehen der Schöpfergott und sein urzeitliches Werk der Welterschöpfung, steht auch die von ihm geschaffene Welt selbst mit ihren vier Ausrichtungen und der Himmel, Erde und Unterwelt verbindenden Weltachse, die sich darstellt im heiligen Mittelpfahl oder der Kultsäule der Hütte. Geradezu großartig erscheint in Glauben und Kult dieser Primitiven mit ihrer bis in älteste Menschheitsüberlieferung reichenden Welterschöpfungsfeier die ganze Kreatur von ihrem Ursprung her unter der Signatur von Kreuzesvierheit und Kreis. Die mehrtägige Begehung ist gleichsam eine dramatische Wiederhinstellung der Urschöpfung, wie sie geschildert ist in der gleichzeitig rezitierten Schöpfungsmythe. Bei den mehrfachen Umkreisungen des Mittelpfeilers hält der Priester jeweils an den vier Seitenpfählen, die die kosmischen Wendepunkte markieren, inne. Durch Wort und heilige Handlung wird das Auftauchen der Erde aus dem Urwasser, das Werfen des Urschlammes in die vier Weltgegenden durch den Großen Geist sowie das langsame Wachsen der Erde zeichenhaft wieder in die Gegenwart gestellt. An dieser vom Großen Geist selber eingesetzten Schöpfungsfeier hängt nach dem Glauben jener Primitiven der Fortbestand der Welt wie des Sonnenlaufes und die Erneuerung des ganzen kreatürlichen Seins.

Auch das Menschenleben ist nach dem Glauben der Indianer von der gleichen kosmischen Kreuzesignatur gesiegelt. Das Großhaus der Lenape-Indianer enthält in seiner Mitte den ‚Weißen Pfad‘, das Bild des menschlichen Lebensweges in dieser und der kommenden Welt, der in sonnenläufigem kultischem Tanz um den Zentralpfahl ‚begangen‘ wird. In der Medizinhütte (*midewiwin*) der Zentralalgonkin gilt das Leben als eine Wanderung über die vier Hügel des Daseins: Kindheit, Jugend, Mannes- und Greisenalter. Die inneren und äußeren Umkreisungen der Kulthütte im Einweihungszeremoniell, von einem zum andern Wendepunkt der Himmelsrichtungen, sind sowohl makrokosmisch orientierte Abbilder als auch Darstellung jener menschlichen Lebenswanderung. Wie der Novize in

vier Kreisungen symbolisch die vier Altersstufen durchschreitet, so wandert der *Mide*, der Eingeweihte, über die vier Hügel des Lebens. Wieder fallen hier Raum und Zeit geheimnisvoll zusammen. „Im Kreise herumgehend, vollende ich die vier Viertel und die Zeit“, sagen die Indianer⁴². Sie stellen in jenen Umkreisungsriten gleichnishaft ein Durchschreiten und Umschreiten der ganzen raumzeitlichen Schöpfung dar. Das weitverbreitete zeremonielle Umkreisen der ‚heiligen Weltmitte‘, der von Frobenius benannte ‚sakrale Turmus‘ in Richtung des Sonnenlaufs, ein im ganzen Bereich der Hochkulturen vom Atlantischen bis zum Pazifischen Ozean geübter ritueller Brauch, der die Erhaltung und Neubelebung der Weltordnung sichern und den Sonnenlauf ebenso nachbilden wie in Gang halten sollte, blieb der Welt noch lange bewahrt als letztes ehrwürdiges Überbleibsel jener uralten Schöpfungsmysterien⁴³. Auf Ritzungen in Birkenrinde haben die Indianer ihre heilige Hütte dargestellt in einem Kreis, „der, achtfach geteilt, in seiner Mitte das heilige Mysterium birgt“⁴⁴. Vier Türen öffnen das Zelt der *midewiwin* nach den Weltgegenden hin; auf dem obersten Weihegrad schaut der Mysterie im Innern des Weihehauses vier Pfähle, darunter das vierarmige Kreuz (vorchristlicher Herkunft), das in die Himmelsrichtungen weist und an dem überdies die vier kosmischen Hauptfarben aufleuchten⁴⁵. Kultritual und Kulthütte sind gleichermaßen an der kosmischen Viergestalt orientiert. Die heilige Hütte selber aber kam zu den Menschen nicht nur als Gabe des höchsten Wesens. Das geheimnisvolle ‚Erd- und Hüttenkreuz‘ ist diesen Menschen Symbol des Großen Geistes selbst, seine ‚äußere Erscheinungsform‘, ja ‚sein sichtbarer Leib‘ — wir werden uns dieser Ideen im Angesicht des Christuskreuzes noch einmal erinnern⁴⁶.

Schon ein kurzer Einblick in diese Fülle bedeutsamer Zusammenhänge kann ein Christenherz erregen, ja erschüttern. Von überallher blickt ihm aus dem Antlitz der Welt und aus den Ahnungen der Völker das Kreuz entgegen. Es offenbart sich überwältigend als Ursymbol und universales Gemeingut der Menschheit. Wenn von irgendeinem Symbol, so darf man vom Kreuze sagen, daß es zu den „Archetypen menschlichen Gottsuchens“⁴⁷ gehörte, bis sich der ewige Sinn dieses Urzeichens im Kreuze des Welterlösers erschloß.

...Blicken wir von jenem universalen Hintergrund hin auf dieses *signum* des Gottmenschen Jesus Christus, so fassen wir ganz anders

den Jubel über das weltumspannende Mysterium des Kreuzes, von dem die Predigten der Väter und die Liturgie der Kirche erfüllt sind. Was schon Justinus Martyr, bewegt von den Erkenntnissen Platons, zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts andeutet, findet einen vollen Nachhall bei Irenäus, der in seiner *Epideixis* sagt: „Er, der durch den Kreuzesgehorsam den alten Ungehorsam am Holze tilgte, ist selber der Logos des allmächtigen Gottes, der in unsichtbarer Gegenwart uns alle zumal durchdringt, und deshalb umfaßt er die ganze Welt, ihre Breite und Länge, ihre Höhe und Tiefe. Denn durch den Logos Gottes werden alle Dinge der Ordnung gemäß geleitet, und Gottes Sohn ist in ihnen gekreuzigt, indem er in der Form des Kreuzes allen aufgeprägt ist. War es doch recht und angemessen, daß er durch sein eigenes Sichtbarwerden seine Kreuzesgemeinschaft mit dem All an allem Sichtbaren ausprägte. Denn seine Wirkung sollte an den sichtbaren Dingen und in sichtbarer Gestalt erweisen, daß er derjenige ist, welcher die Höhen – das ist den Himmel – erhellt, der hinabreicht in die Tiefen, an die Grundfesten der Erde, der die Flächen ausbreitet vom Morgen bis zum Abend und von Norden und Süden her die Weiten leitet; der alles Zerstreute von überallher zusammenruft zur erkennenden Schau des Vaters“⁴⁸.

Was Platon jener geheimnisvollen ‚Weltseele‘ zuschreibt, die von der Mitte des Universums her sich in der Kreuzgestalt des himmlischen *chi* über das All hin erstreckt und es in vollkommener Rundung zusammenhält, das zeigt Irenäus wunderbar erfüllt im Logos des allmächtigen Vaters, im gekreuzigten Gottmenschen. Er ist es, der nun als Erhöhter kraft seiner unsichtbaren Gegenwart die kreuzförmige Vierheit der Weltdimensionen – Höhe und Tiefe, Länge und Breite – belebend durchdringt und ordnet, sie erfüllt und zusammenhält. Und das nicht nur kraft der ständigen Fortdauer und Auswirkung seiner Schöpfungstat, sondern weit tiefer noch als der österliche Neubildner des Kosmos. Durch Kreuz und Auferstehung ist der menschengewordene Logos, wie Hippolyt von Rom einmal sagt, vollends „des Weltalls himmlische Beseelung“⁴⁹ geworden, die wahre göttliche Weltseele, die vom Kreuz als der neuen Ursprungsmitte her dem erlösten Universum „das göttliche Pneuma einhaucht“⁵⁰. Es ist, als hörten wir das urchristliche Frohlocken über die nunmehr erfüllte Ahnung Platons widerhallen, wenn die Osterkirche am Fest der Kreuzerhöhung singt: „Um der Welt das an-

betungswürdige Zeichen des Kreuzes anzudeuten, dem alle huldigen, zeichnetest du es an die Himmel, Herr, umstrahlt von unzugänglichem Licht – unbesieglige Wehr für den König. Alle Mächte des Himmels preisen sie“⁵¹.

Seit Anbeginn stand das hehre Zeichen über der Welt, der Himmel spiegelte es ebenso wie das Antlitz der Erde; aber erst jetzt am Ende der Zeit, da der Welterlöser an ihm gestorben ist, wird sein Mysterium offenbar. Jetzt enthüllt sich dieses Kreuz als das innerste Geheimnis der Welt, ihre verborgene Struktur, als der ewig vorbestimmte Grundriß und Bauplan des Kosmos. Es steht über und in der Schöpfung und scheint durch die Dinge hindurch als ihr Urbild und Inbild und ihr geheimster Sinn. Das Wort Tertullians, Gott habe den Menschen geschaffen aus der Schau Christi, des kommenden Menschensohnes⁵², hat ja Geltung für alle Kreatur. Was immer Gott erschuf, ging hervor aus dem Liebesblick des Vaters auf den Sohn, den Gekreuzigten, „der keinen anderen Grund zum Geborenwerden hatte als den, daß er ans Holz geheftet werden könnte“⁵³. Hier floß sein Blut nicht nur für den sündigen Menschen, sondern es netzte auch die ganze mitversehrte Schöpfung, die in Wehen nach ihrem Erlöser seufzte (vgl. Röm 8, 20–22). Irenäus bestätigt diese universale Tragweite des Erlösungsoffens durch sein tiefes Wort, daß Christus schon als weltbildender Logos seine Kreuzesgemeinschaft auch dem All symbolisch aufgeprägt habe, ja daß er selbst „in den Dingen gekreuzigt“ sei, insofern er sich in ihnen als der Gekreuzigte zu schauen gibt.

Genau im gleichen Sinn wird in dem Basilius zugeschriebenen Isaias-Kommentar die Besiegelung des Kosmos durch die Kreuzsignatur als ein „Mitgekennzeichnetwerden“ der Dinge, das heißt hier wiederum ein Gestaltwerden nach der formgebenden Kreuzstruktur, bezeichnet. Warum, so fragt der heilige Lehrer, wurde durch das Kreuz die Oikonomia der Menschwerdung vollendet? Und er gibt die Antwort: weil die Erlösten von den vier Enden der Erde her gesammelt werden sollten. Denn viergeteilt ist die Gestalt des Kreuzes, so daß seine Arme sich ausstrecken in alle vier Teile des Kosmos, um so die ganze Welt zum Heil zu führen. Im Hinblick auf dieses sein Werk am Holze hat Gott von Anfang an die Schöpfung so geschaffen, daß sie geistig vom Kreuzbild geprägt, „dem Kreuze gleichgestaltet“ war (*synestairotai*): Die vier Quadranten des Universums kommen in der Mitte zusammen und ver-

binden sich in ihr, und die Kraft der Mitte wiederum strahlt kreuzförmig aus in alle vier Teile⁵⁴. Auch der Physiologus, dieses weitverbreitete Buch frühchristlicher Natursymbolik, spricht den gleichen Grundgedanken christlichen Weltverständnisses aus: „Das Prägebild des Kreuzes ist über alles Geschaffene ausgespannt“ (*ho gar typos tou staurou epi panta ta ktismata synteinei...*)⁵⁵. Das nämliche sagt Ephräm der Syrer: „Das Kreuz ist Siegel und Prägeisen der Schöpfung; ... in seinem Bilde ist alles geprägt“⁵⁶. Und noch an anderen Stellen seiner Glaubenshymnen äußert er sich ähnlich: „Den Wagen der vier Wesen verließ er und stieg herab – und schuf sich das Kreuz als Gefährt nach den vier Weltrichtungen“⁵⁷. „O Sohn des Schöpfers ... – da er schuf, hat er alles nach dem Bilde des Kreuzes erschaffen, und auch im Hause Josephs des Zimmermanns hat er wohl jeden Tag an das Kreuz gedacht“⁵⁸. Auch Gregor von Nyssa sieht „in der Höhe, Tiefe, Länge und Breite des dreidimensionalen Raumes das Kreuz Christi, insofern es in die Gestalt des Kosmos von seinen Uranfängen an durch Gott selbst eingezeichnet wurde; mit anderen Worten, es ist das ganze räumliche All, das mit dem Todeszeichen des kommenden Gottmenschen vom Schöpfer vorbezeichnet oder ‚signiert‘ wurde“⁵⁹.

Tief innen sind die Dinge wund,
denn auf der Kreaturen Grund
hat Gott das Kreuz geschrieben ...⁶⁰

Wir können hier nur hinweisen auf die tiefgreifende Konsequenz, die sich aus diesen Wirklichkeiten für christliche Weltsicht und Weltbegegnung ergibt. Das Kreuz, das allen Dingen aufgeprägt ist, steht zwischen Mensch und Kosmos – Scheidewand und Band heiliger Bindung zugleich. Da Christus „in den Dingen gekreuzigt“ ist, das heißt, uns in ihnen als der Gekreuzigte begegnet, ist dem Christen auch „die Welt gekreuzigt“ (Gal 6, 14). Dieses mystische Pauluswort hat also seine symbolische Grundlage schon im gottgeprägten Antlitz der Dinge, und manches Väterwort gibt Zeugnis davon, wie wachen Auges die junge Christenheit das Kreuzessiegel der Kreatur erspürte. „Betrachtet doch alles, was im Kosmos ist“, sagt Justin, „ob es denn ohne diese Figur des Kreuzes gehandhabt werden oder Bestand haben kann. Das Meer kann nicht durchschnitten werden, wenn nicht das Tropaion, das ist die Segelstange, auf dem

Schiff unversehrt bleibt. Die Erde wird nicht gepflügt ohne das Kreuz, Grabende und Handwerker verrichten ihre Arbeit nicht ohne Werkzeuge, die diese Form haben. Die menschliche Körpergestalt unterscheidet sich in nichts anderem von der Gestalt vernunftloser Tiere als dadurch, daß sie aufrecht ist, die Hände ausspannen kann ... Ja, auch die bei euch Heiden üblichen Sinnbilder bekunden die Macht des Kreuzzeichens: ich meine die Feldzeichen und die Siegeszeichen, mit denen ihr überall aufmarschiert“⁶¹. „Wenn der Vogel vollendet ist“, sagt Ephräm der Syrer, „dann fliegt er in der Luft und breitet seine Flügel aus zum Bilde des Kreuzes ... Zieht er aber die Flügel ein und verleugnet so das entfaltete Bild des Kreuzes, dann wird auch die Luft ihn verleugnen und nicht tragen – außer es haben seine Flügel von neuem das Kreuz bekannt“⁶².

Auch der heilige Bischof Methodius hat diesen tiefen Zusammenhang von Kreuz und Kreatur in einer seiner Homilien dargestellt: „Vor dieser Gestalt“, sagt er im Hinblick auf die Segelstange, „weicht das Meer zurück und gibt sich den Menschen als schiffbar hin. Die ganze Schöpfung ist sozusagen mit diesem Zeichen zu ihrer Freiheit angetan; denn wenn die Vögel in die Höhe fliegen und die Flügel ausbreiten, so bilden sie dadurch die Kreuzesgestalt ab; und der Mensch selbst, wenn er die Hände ausbreitet, scheint nichts anderes als ein Kreuz zu bilden. Daher hat auch der Kyrios sich eben dieser Gestalt, wie sie von der Schöpfung her gegeben war, angepaßt und hat sie mit der Gottheit verbunden, damit sie in Zukunft ein heiliges Werkzeug Gottes sei, befreit von jeder Unordnung und jeder Disharmonie“⁶³.

Noch am Beginn der aufklärerischen Neuzeit hat Jakob Böhme in dem großartigen Titelbild seiner Schrift ‚*Signatura rerum*‘ diese urchristliche Sicht des vom Kreuz signierten Kosmos aufleben lassen. Er zeigt das Kreuzsymbol als die Grundform und den ‚Prägestempel‘, der die Schöpfung in allen ihren Teilen wie als Ganzes besiegelt, als die Kraft und das formende Prinzip, das sie in allen ihren Reichen durchdringt und zusammenhält: „Das ist das Kreuz in seiner Sphaira ... , das durch alle drei Prinzipia gehet und im Dritten durch alle Reiche der Mineralien, Vegetabilien und Animalien, durch Himmel und Erden“⁶⁴.

Wie der Makrokosmos des Universums, so ist aber vor allem auch der Mensch, der ‚Kosmos im kleinen‘, in seinem inneren und

äußeren Bau eine Leben gewordene *Kreuzgestalt*. Wir erwähnten schon das Wort Tertullians, daß Gott den Adam geformt habe zum Gleichbild Christi, und das besagt ganz konkret: zum Bilde des Gekreuzigten. Und wenn Irenäus uns sagen konnte, daß Christus „in den Dingen gekreuzigt“ sei, so ist der Herr nach Paulus noch in ganz anderer Realität in den Erlösten gekreuzigt (vgl. Gal 3, 1). Ein vielschichtiges Wort! Es hat nach allem Gesagten auch eine symbolische Dimension und bestätigt auf höherer Ebene die schon im Bereich des Natürlichen durchscheinende Kreuzessignatur des Menschseins.

Sie gehört auf eine sehr wesentliche Weise zum Königtum des Menschen in der Schöpfungs- und Heilsordnung. Wie wir die ganze Schöpfung als die große Vierheit erkannten, so ist die *Vierheit* auch das äußere und innere *signum* des Menschen. Nicht zufällig, sondern auf Grund einer gottgewollten Homologie, die einst einen Firmicus Maternus sagen ließ: der Mensch ist von Gott geschaffen zu einem wahren „Bild der Welt“ (*ad imaginem speciemque mundi*), zu einer ‚Welt im kleinen‘. Gott selber hat ihn in seinem äußeren und inneren Bau für die Einwohnung seines Lebenshauches bereitet zu einem „zwar gebrechlichen, aber dem Kosmos gleichförmigen Wohnhaus“ (*licet fragile, sed tamen simile mundo . . . hospitium*)⁶⁵.

Als dem Makrokosmos geheimnisvoll entsprechender Mikrokosmos aber ist der Mensch auch die vollendete Darstellung der kosmischen Quaternität, die das Gottgeheimnis der Viergestalt transparent macht. Anastasius Sinaita hat das aus alter Vätertradition in seiner Exegese des vierten Schöpfungstages im Hexaameron dargelegt. In diesem vierten Tag der Welt-Genesis bildete Gott das heilsgeschichtliche Mysterium der Vierzahl vor. Wie die Dreizahl der Trinität, so gehört die Vierzahl *Christus* zu, weil er als gottmenschliches Haupt der Schöpfung sowohl in der göttlichen Trias als auch im Kosmos steht. Das ihm innewohnende Mysterium der Vier ist der ganzen Schöpfung aufgesiegelt, vor allem auch ihrer Krone, dem Menschen. Erscheinung der Christus zugeordneten Vierheit aber ist das Kreuz, das Heilszeichen des Messias. Und darum hat auch die im Menschen sich ausprägende Vier den Sinn, ihn zur Bildgestalt des Kreuzes, ja des Gekreuzigten zu machen. Der Mensch, „der zum Bilde des gekreuzigten Christus Geformte“, hat von Anfang an „präfiguriert die vier Enden des Kreuzes. . . Christi“⁶⁶.

In Christus und seinem Kreuz und folglich auch im kreuzförmigen

erlösten Menschen kommt somit zur Erfüllung, was an erleuchteten Ahnungen der Völker seit je im Archetypus der Quaternität beschlossen war. Dieses universell ausgebreitete kosmische Phänomen ist ja als formgebendes Prinzip der Tiefenschicht des menschlichen Mikrokosmos ebenso eingeschaffen wie der Struktur des Makrokosmos. Philo sah daher in der Vier den Inbegriff aller Vollkommenheit, und Pythagoras, der große Zeuge jenes geradezu ‚quaternischen Denkens‘ der alten griechischen Philosophie, ließ bei der Vierzahl schwören, weil sie „die Wurzel der ewigen Natur in sich habe“⁶⁷. Wunderbar bestätigen sich diese Einsichten der alten Weisen in Christus dem Gekreuzigten, dem Mittler zwischen Gott und Kosmos, Gott und Mensch, – in Christus und den ihm durch das Kreuz einverleibten Erlösten.

Wir können hier nicht in die theologische Sinnfülle dieser Ebenbildlichkeit eindringen, sondern sie nur unter dem symbolischen Aspekt mit einbeziehen in unsern Blick auf das Kreuz als Urform des Kosmos. Denn es gehört unabdingbar zum Ganzen des christlichen Weltbildes, daß der erlöste Mensch sich seiner eigenen Ebenbildlichkeit mit dem Kyrios des Kreuzes bewußt wird; daß er das Kreuz erkennt als Form des ganzen, wieder heilgewordenen, ja des erhöhten Menschen – wie sich in anderem Zusammenhang noch zeigen wird –, in dem sich der letzte Sinn des *Ecce homo* enthüllt⁶⁸.

In der Frühzeit der Martyrerkirche stand die Glaubenserfahrung dieser Ebenbildlichkeit mit dem Gekreuzigten so lebendig im Bewußtsein der Gläubigen, daß sie ihnen die Kraft zum Blutzeugnis gab. Durch das Martyrium ungezählter Kreuzessöhne wird Tertullians Wort bestätigt, daß die Todesbereitschaft Christi einströme in die zur Kreuzesgestalt ausgespannten Glieder altchristlicher Beter. „Wir aber“, sagt Tertullian, „wir erheben unsere Hände nicht nur, wir breiten sie sogar aus; so stellen wir in unserer Gestalt das Abbild des leidenden Herrn dar und bekennen uns, wenn wir beten, zu Christus . . . So mögen uns denn, während wir zu Gott hin ausgespannt sind, Krallen aufgraben, Kreuze aufhängen, Feuer belecken, Schwerter den Hals abhauen, Bestien anspringen – zu jeder Pein ist schon die Haltung des betenden Christen bereit“⁶⁹. Der in Orantenhaltung, das heißt mit ausgebreiteten Armen und erhobenen Händen, betende Christ vermag also bis in seine leibliche Gestalt hinein, je nach dem Maß seiner Gnade und Hingabe, etwas mitzuvollziehen von der Selbsthingabe des am Kreuz ausgespannten

Menschensohnes – und so einzugehen in die alles wandelnde Erfahrung des Christseins: „Christus bin ich mitgekreuzigt“ (Gal 2, 19).

Diese urchristliche Bereitschaft der Martyrerkirche zu völligem Eingehen in die Kreuzfigur spricht auch aus dem Gebet, das die apokryphen Andreasakten dem Apostel in den Mund legen auf seinem Weg zur Kreuzigung. Dabei erscheint bezeichnenderweise die menschliche Passion des Blutzugens ganz hineingestellt in die weltweite *kosmische* Sicht des Kreuzmysteriums – eine großartige christliche Weiterführung des uralten Glaubens an die Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos bis hinein in den Bereich des Erlösungskreuzes! „Sei mir gegrüßt, o Kreuz! ... Ich bin gekommen zu dir, das ich als mein eigen erkenne; ich bin gekommen zu dir, dem nach mir sich Sehnenen. Ich kenne dein Mysterium, um desentwillen du auch errichtet bist. Denn du bist festgerammt in der Welt, um das Unstete zu befestigen. In einer Richtung reichst du bis zum Himmel, um den von oben kommenden Logos anzuzeigen; in einer anderen wurdest du zur Rechten und zur Linken ausgebreitet, damit du die furchtbare feindliche Macht in die Flucht jagest und die Welt zur Einheit führest. In einer anderen Richtung bist du in der Erdentiefe festgefügt, damit du das Irdische und das Unterirdische mit dem Himmlischen verbindest. O Kreuz, du Heilswerkzeug des Allerhöchsten! O Kreuz, du Zeichen des Sieges Christi über seine Feinde! O Kreuz, gepflanzt auf der Erde und Frucht tragend im Himmel! O Name des Kreuzes, der du das All umfassest! Heil dir, o Kreuz, das du den Kosmos in seinem Umfang zusammenhältst⁷⁰.“

Es hat einen zeichenhaften Sinn, daß Andreas nach der Überlieferung an einem schräggestellten, also *chi*-förmigen Marterholz gekreuzigt wurde, dessen Form an das platonische Himmelskreuz der *Weltseele* erinnert. So nimmt im Andreaskreuz oder ‚griechischen Kreuz‘, an dem ein Jünger Christi – ein Glied des Christusleibes – den Tod erlitt, die Kreuzesahnung Platons und alten Menschheitsglaubens gleichsam konkrete Gestalt an. Nach gnostischer Lehre ist die Seele so an den Körper angekreuzigt wie die *Weltseele* an den *Weltkörper* des Makrokosmos. Schon Platon spricht davon, daß jede Lust und jeder Schmerz die Seele wie mit Nägeln an den Leib kreuzige. Das alles ist, richtig gedeutet, gültige Aussage über die gesamte innerweltliche und menschliche Situation.

Die *Weltseele* ist zerrissen, nicht durch die als böse verdächtige Materie an sich, wie die Gnostiker meinen, sondern durch die Sünde, und so ist in Wahrheit „alles Leben in der Welt leidendes, gekreuzigtes Leben“⁷¹. All das aber scheint nun hineingenommen in jenes ergreifende Gebet zum Christuskreuz, das ja eins ist mit dem Andreaskreuz; es wird der Lösung und Erlösung zugeführt, die aller innerweltlichen und diabolischen Pein der gekreuzigten Welt- und Menschenseele nur durch das Kreuz des wahren Gottmenschen zuteil werden konnte.

Gerade dieses Motiv formt stark die Sprache des Andreasgebetes: das dem Kreuz innewohnende Paradoxon von *Widerstreit* und gelöstem *Gleichgewicht*. Die einander diametral schneidenden Linien des Kreuzes zeichnen gleichnishaft die Situation, in die der Kosmos durch Luzifers Sturz und Adams Fall mit hineingerissen wurde. In die heile Rundheit der Welt ist der *diabolo*s eingebrochen. Und seit jener zweifachen Weltkatastrophe – der ersten im geistigen, der zweiten im geistig-stofflichen Kosmos – liegen Gott und Satan miteinander im Kampf um Welt und Mensch. Bild dessen, also ein echtes *Leidensbild*, ist die Kreuzung. Das Kreuz stellt „das Leiden Gottes in unmittelbarem Zusammenstoß mit der Welt dar“⁷². Am Kreuze wurde dieser Kampf in blutiger Wirklichkeit ausgetragen, und der Gottessieg war gewaltiger als das Wunder der *Weltschöpfung*⁷³. Kampf und Sieg des Gekreuzigten haben die Urfehde zwischen Himmels- und Höllenmacht entschieden, die göttliche Harmonie im All wiederhergestellt und jenes ‚schwebende Gleichgewicht‘ der erneuten Welt heraufgeführt, dessen symbolisches Vorspiel schon Varro in der kreuzförmigen *urbs* erspürt hatte. In der Hippolyt zugeschriebenen Osterhomilie kommt dieser kosmische Sieg einzigartig zum Ausdruck: „Als Ganzer war er (der Christus) in allen Dingen und allüberall, erfüllte das All mit sich selbst und stritt nackt und bloß gegen die Gewalten der Lüfte ... Als der Wettkampf zu Ende ging und er siegreich ganz und gar sich durchkämpfte, ... da blieb er im Grenzgebiet des Alls festgewurzelt als Siegestrophäe, indem er selbst in sich über den Feind glorreich triumphierte ... Da stand das All wieder fest, gleichsam beseelt und belebt und gestärkt, als das göttliche Pneuma emporstieg, als ob die durch alles sich entfaltende Kreuzigung eine göttliche Ausbreitung in allem und überall gewesen wäre“⁷⁴.

So offenbart sich das Kreuz schon in seiner Gestalt als Heils-

Mandala mit seinen unermesslichen konzentrischen Kreisen hervor. Der ganze kosmisch-geschichtliche Prozeß ist nun nach Teilhard de Chardin zu verstehen als eine rückläufige Bewegung, ein Sich-Einrollen jener gewaltigen Expansion, eine fortschreitende „Verinnerlichung“ der gesamten Evolution, bis dahin, wo „das zum Abschluß seiner Zentrierung gelangte Universum zusammentrifft mit einem anderen, noch unergründlicheren Zentrum⁸³ – einem Zentrum, das aus sich selbst existiert, einem absoluten letzten Prinzip der Irreversibilität und der Personalisation: dem einzig wahren „Omega“ – Christus, Gott als dem „letzten Brennpunkt des Universums“⁸⁴.

Bis in unser innerstes Wesen hinein greift diese Bewegung des sich auf seine Mitte hin sammelnden Weltstoffes und Weltgeschehens⁸⁵. Wird auch nach dem Sündenfall von Engel und Mensch, nach dem Einbruch des *diabolo*s in die heile Welt, der natürliche und geschichtliche Weltweg sich nicht mehr geradlinig auf die Zielmitte jenes göttlichen „Omega“ hinbewegen, als das Christus sich selber in der Apokalypse bezeichnet (Offb 20, 6), so kann und wird Gott seinen ewigen Plan dennoch – auch durch die diabolische Durchkreuzung hindurch – zu Ende führen und seinen in Christus zentrierten Weltentwurf vollkommen verwirklichen. In der Heilsordnung kommt die wiederhergestellte Schöpfungsordnung zur Vollendung. Das verbürgt uns ja die paulinische Theologie von der erlösten Menschheit als dem Leibe Christi und von der *Anakephalaoisis* des Alls in Christus als dem königlichen Haupte.

Der Heilsplan sieht aber nicht nur die große Bewegung des Welt- und Menschheitsgeschehens vor; er begreift in sich, daß auch die Heiligung des Einzelmenschen auf dem gleichen Wege verläuft. Erlösung und Heiligung bedeuten auch für den einzelnen immer tiefere Bindung an Christus als die göttliche Mitte, immer tieferes Eingehen in den *Bund* Gottes mit dem Menschen, den Neuen und Ewigen Bund in Christus, der in allen biblischen Bündnissen vorgebildet, durch das Blut des Messias verwirklicht wurde und durch die Sakramente des christlichen Kultes in seine eschatologische Vollendung wächst. Auch jene alten biblischen Bünde spiegeln die kosmische Bewegung der Ausfaltung und Einfaltung aus der göttlichen Mitte und auf sie hin. Sie alle „sind gleichsam Offenbarungskreise verschiedener Weite um *einen* Mittelpunkt herum. Und es ist wohl zu bedenken, daß dieser ein Mittelpunkt, Jesus der Weltheiland,

alle Offenbarungskreise aus sich erzeugt und nicht etwa nur deren Ergebnis ist⁸⁶.“ Das Geheimnis der ganzen christlichen Existenz ruht in diesem seit Urzeit vorgebildeten Christusbund, in der Konzentration der Kirche wie auch der Einzelpersonlichkeit auf die in ihm ausstrahlende und einfordernde Mitte. Der Mensch ist heil, wenn er in diesem Zentrum geortet ist. Boethius hat einmal aus seiner leidgeborenen Weisheit ein Wort gesagt, das man geradezu als Lebensnorm für die Jünger des Gekreuzigten beanspruchen könnte: „Mit fester Kraft besetzt die Mitte⁸⁷!“

Schon die Lebensweisheit des alten China mit ihrem eingewurzelteten Gefühl für kosmische Entsprechung war einem gleichen Prinzip gefolgt: „Der *Mitte* zu folgen sei dir ständige Richtschnur⁸⁸!“ Derselbe Grundgedanke begegnet als religiöse Lebensnorm bei den Sioux-Indianern in Nordamerika, von denen berichtet wird: „Jeden Abend sendet der ‚Lamenter‘ seine Stimme zu Wakan-Tanka (dem Großen Geist) um Hilfe empor, und er geht dabei, wie wir es beschrieben haben, auf den heiligen Wegen, die ein Kreuz bilden. Diese Form hat große Macht in sich, denn sooft wir zur Mitte zurückkehren, erkennen wir, daß es ist, als kehrten wir zurück zu Wakan-Tanka, der Mitte aller Dinge. Mögen wir auch denken, wir gingen fort von ihm, – früher oder später müssen doch wir und alle Dinge zu ihm zurück⁸⁹.“

Wie trifft sich doch die religiöse Weisheit dieses Bekenntnisses aus dem Reich der Rothäute mit unserm christlichen Anliegen! Wie die Bahnen der Planeten um die Sonne, so schwingen und kreisen unsere Wege um Gott als die Sonnenmitte des kosmischen wie des menschlichen Lebens. Zugleich aber – und das gerade ist die christliche ‚Taufe‘ jener vorzeitlichen Sehnsüchte und Ahnungen – ist der unerreichbare göttliche Mittelpunkt uns zugänglich geworden und wird die Ferne zu innigster Nähe und Einheit durch den Heilsweg des Kreuzes, der uns aus dem Kreisen um Gott immer neu, immer tiefer hineinreißt in das göttliche Zentrum selbst. Das ist die wunderbare Vermählung von Kreuz und Kreis im christlichen Welt- und Heilsbild, die Heimholung des gefallenen Menschen in das göttliche Leben durch das tötende Kreuz. Und das gerade meint wiederum Teilhard de Chardin mit seiner großen Sicht christlichen Sterbens: „Ich nehme grundsätzlich an, daß sich die Vollendung der Welt nur durch einen Tod, durch eine ‚Nacht‘, durch eine Umkehrung, durch eine Verschiebung des Mittelpunktes, durch eine

Art Entpersönlichung erfüllt . . . Die Vereinigung mit Christus setzt wesentlich voraus, daß wir den letzten Mittelpunkt unseres Daseins in ihn zurückverlegen; dies aber bedeutet das vollständige Opfer des Egoismus⁹⁰.“ Es ist – in moderne Sprache übersetzt – die Kernerfahrung christlicher Existenz, wie sie Paulus im Galaterbrief (2, 20) formuliert: „Christus bin ich mitgekreuzigt: ich lebe, aber nicht mehr als ‚Ich‘, es lebt in mir Christus.“ Dieses zentrale Wunder unserer Erlösung ist es also, das ausstrahlt bis in das kreuzförmige Weltgeheimnis hinein. Das Kreuz ist nicht nur die heilige Form, die die Welt zusammenhält, es ist auch der heilige Weg, der uns heimkehren läßt zu unserem Ursprung und Urgrund, durch Christus zum Vater, zur absoluten Mitte des Alls.

Eine plastische Zusammenfassung dieser heilsgeschichtlich-kosmischen Kreuzesschau, wie sie die Väter und die Liturgie der Kirchen in Ost und West überliefern⁹¹, bieten russische Kreuze mit der ausgespannten Gestalt des Gekreuzigten in der Mitte der Komposition, die sich entfaltet als eine große Zusammenschau des stofflichen und geistigen Kosmos. Hier steht das Kreuzgeschehen im kreatürlichen und heilsgeschichtlichen Raum als die wahre Herzmitte des Alls und zugleich als die bindende Weltachse, welche die kosmischen Sphären – Totenwelt, Menschen- und Engelwelt – zur Einheit zusammenfügt. Dazu bekennt sich die Ostkirche am Kreuzfest:

Das Kreuz – der Wächter über die ganze Welt.

Das Kreuz – die Blüte der Ekklesia.

Das Kreuz – die Stärke der Könige.

Das Kreuz – der Gläubigen Halt.

Das Kreuz – der Engel Herrlichkeit und der Dämonen Todeswunde.

Heute wird das Kreuz erhöht, und der Kosmos wird geheiligt.
Denn du, Christus, der du mit dem Vater und dem heiligen
Pneuma thronst,

hast an ihm die Hände ausgebreitet und den ganzen Kosmos
zu deiner Gnosis geführt.

Nun würdige die auf dich Vertrauenden göttlicher Glorie!

O unerhörtes Wunder!

Der Lebensbaum, das hochheilige Kreuz, wird heute, zur Höhe
emporgehoben, offenbar.

Es lobsingen die Enden der Erde.

Es entsetzen sich alle Dämonen.

O welche Gabe ist den Sterblichen geschenkt!⁹²

Angesichts dieser Spiegelung unseres christozentrischen, ja ‚staurozentrischen‘ Weltbildes in Kunst, Theologie und Liturgie mögen einem aber auch andere Worte in den Sinn kommen, in denen furchtbar das de-sakralisierte Weltbild heutiger Menschen erscheint:

Wir sind die Mitte, von der Welt umkreist.

Wir sind sehr stolz, doch innen lauert Angst.

Verlorner Gott, läßt du dich wiederfinden?

Wir reden, weil es tödlich uns umschweigt.

Wir jagen, die aus Angst zur Tat Verfluchten,

Die immer nur die eigne Fratze zeigt.⁹³

Verzweifelte Weltanschauung des Menschen, der seinen Gott verloren hat und damit die Sinn-Mitte des Alls und des Lebens! Selbst in diesen trostlosen Versen steht noch, wenn auch nur noch als entleerte Form, das ‚heilige‘ Weltbild der Alten, die vom göttlichen Kreis umfangene Mitte. Aber in diese Mitte hat der Mensch statt des entthronten Gottes sich selbst gesetzt, und damit ist ihm das Zentrum der Welt zu einem chaotischen Urgrund der Dämonie und des Entsetzens geworden, einem ‚Nabel‘, der nicht das Leben, sondern den Tod aus sich entläßt. Wird man nicht gemahnt an jenes Widerspiel der ‚Mitten‘ in Dantes Jenseitsvisionen? Zuerst wird ihm ja jenes diabolische Zentrum des *Inferno* in der äußersten chthonischen Tiefe gezeigt; aber die krönende Vollendung seines Aufstiegs durch die kosmischen und metaphysischen Bereiche erlebt er im Augenblick einer gnadenvollen Schau der Gottmitte in der Höhe. Wie ein Stern, ja unfaßbar klein wie ein Punkt zeigt sich ihm diese absolute Mitte, die Gott selber ist, „und doch von alles überstrahlender Gewalt des Lichtes. Aus diesem Punkt dringt Lichtkreis um Lichtkreis hervor, bis ihrer neun den ganzen Himmel erfüllen. Der ‚Punkt‘ ist Gott, die Kreise sind die Chöre der Engel. Hier ist Gott Anfang und Ende, Quelle und Heimkehr, absolute Einbegreifung, Fülle schlechthin. Der unendlich Schaffende, in alles sich Ergießende, alles in sich Heimholende⁹⁴.“

Erschüttert bricht aus den Versen jenes modernen Dichters der

Aufschrei nach diesem verlorenen Gott. Nach dieser heiligen Mitte des Lebens, die so dicht ist, daß sie sich geradezu konzentriert im Mittel-Punkt als dem winzigen Bilde der gesammeltsten Einheit, und die doch zugleich allumfassend ist als der unendliche göttliche Bereich. „Gerade weil Gott unendlich tief und punktförmig ist, ist Er unendlich nah und überall verbreitet. Gerade weil er der Mittelpunkt ist, erfüllt Er den ganzen Erdkreis . . . Der Göttliche Bereich, so unermesslich er auch sein mag, ist in Wirklichkeit ein Mittelpunkt. Er hat also die Eigenschaften eines Mittelpunktes, das heißt vor allem die absolute und letzte Macht, die Wesen ganz in sich selbst zu vereinigen und so zu vollenden. Im Göttlichen Bereich berühren sich alle Elemente des Weltalls in ihrem innersten und endgültigsten Punkt⁹⁵.“

Das Kreuz zeigt nicht nur diese innerste Mitte der Welt; seine Arme, die Arme des Gekreuzigten selber ziehen, wie wir es schon die Väter vielstimmig sagen hörten, alles nicht Widerstrebende in jene absolute Mitte hinein. Christus selber ist vom Kreuze her unsere Heimholung in das Reich des Vaters, ja er selber ist Offenbarung und Gegenwart dieses geheimnisvollen Bereiches, in dem die Erlösten schon in dieser Welt verborgen leben, er ist Anfang, Unendlichkeit und Mitte der neuen Schöpfung. Er, der fleischgewordene Logos und Vollstrecker des väterlichen Heilswillens, der Sühner, durch den Gott sich die Kreatur wieder versöhnte, indem er durch das Kreuzesblut Frieden stiftete zwischen Erden- und Himmelswelt (vgl. Kol 1, 20), ist als „Haupt des Alls“⁹⁶ zugleich auch dessen Zentrum, vermittelnder ‚Bund‘ zwischen Gott und Welt. Das gerade ist ja der tiefe Sinn seines Namens als *mediator Dei et hominum* – „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1 Tim 2, 5). Er ist es, weil er die Gott offenbarende und in Gott heimholende Mitte selber ist. Symbol dafür ist das Kreuz – dies wortkarge Zeichen, das doch die wortgewaltige Fülle des Logos ausstrahlen läßt; den Glanz der Lebensmitte, um die das ganze Weltgeschehen der Natur und Heilsordnung kreist, wie sich um das platonische Himmelskreuz seit Anbeginn der ‚Urtanz‘ der Gestirne drehte⁹⁷!

Der gekreuzigte Logos selber ist diese Mitte, und wiederum ist die ‚Weltmitte‘ der gebührende symbolische Ort, an dem er sich offenbart als der wahre *Rex gloriae*. Auch alte Mythen haben es gewußt, daß das Zentrum der Ort des Königs der Welt ist, „der dynamische Punkt, der über unserem Dasein geheimnisvoll wal-

tet“⁹⁸. *Regnavit a ligno Deus*, so sagt es monumental die Sprache des liturgischen Kreuzhymnus. Der Gottkönig, der am Kreuze hängt als die personhafte Mitte des Universums, der am Holze die Welt-herrschaft übernahm als der alleinige König des Alls, erfüllt in seinem Opfertode die uralten Verheißungen, die frommer Glaube der Völker gebunden währte an das heilbringende Königsopfer in der Mitte oder den Königsmord im heiligen Zentrum⁹⁹. Als sie ihn auf dem Golgothafelsen hingemordet hatten, als sein im freien Gehorsamsopfer vergossenes Blut diese symbolische Mitte der Welt zum ‚Nabel‘ der neuen Schöpfung konsekriert hatte, da wahrlich hatte das All sein göttliches Zentrum wiedergefunden und seinen echten König als Verkörperung, Garanten und Hüter der in der Mitte gründenden heilen Ordnung. Gerade von der Idee des Königtums her erfährt auch die Symbolik des Kreuzes unter dem Aspekt unseres Themas – Weltmitte und Weltgestalt – eine neue Beleuchtung. Die Mitte ist der symbolische Ort des Königs, des Weltenkönigs, wie das alte mythische Denken weiß. Mitte aber und kosmische Vierheit gehören aufs engste zusammen, da sich aus der Mitte die Orientierung nach den vier Weltecken und Himmelsrichtungen mit Notwendigkeit ergibt. Der König, der die Mitte behauptet und repräsentiert, ist Herr über die Weltenden. Die Mitte und die in den Kreis des Universums eingeordneten Eckpunkte des kosmischen Gevierts bedingen einander wechselseitig, und das besagt für den Herrscher, daß ihm, der die Mitte innehat, auch die ganze von der Mitte ausstrahlende Weltdimension unterworfen ist. So findet sich – als selbstverständliche Konsequenz ihrer kosmischen Bedeutung – die Vierzahl auch mit Idee und Symbolik des Königtums eng verbunden¹⁰⁰. Ein imposantes Bild dessen war unsere sogenannte deutsche Reichskrone – man hat sie ‚die Krone aller Kronen‘ genannt. Dieser kunstvolle Bau, aufgeführt auf dem Fundament jener die ganze Schöpfungs- und Heilsgeschichte durchwaltenden und im Kreuze gesammelten Vierheitssymbolik, spiegelte auf oktagonalem Grundriß die innige symbolische Wechselbeziehung und Durchdringung der beiden – hier im Winkel übereinandergelegten – ‚ideal quadratischen‘, das heißt auf der Kreuzesvierung gegründeten Städte: der alten *Roma quadrata* und des himmlischen Jerusalem. Über der Krone ragte das Kreuz – das Herrschaftszeichen des wahren Glorienkönigs und Allherrschers, das Kreuz, durch welches die Uridee des Königtums ebenso wie die der Stadt – der nach der oberen Licht-

stadt Jerusalem ausblickenden ‚kosmischen Stadt‘ — ihre ewige Erfüllung fanden. Der Sturz dieser Krone aller Kronen ist ein beklagenswertes Zeichen für den Zusammenbruch symbolischen Welt- und Lebensverständnisses in den Umwälzungen der Neuzeit¹⁰¹.

Aber auch über diesem Zusammenbruch steht triumphierend das Kreuz, das Zeichen des Glorienkönigs und Kosmokrator, der an ihm ein für allemal gesiegt hat. Zeichen des Sieges Christi über die dem Satan verfallene Welt — und seiner Königsgewalt über den neuen gottgeweihten Kosmos; Bild der heimholenden Kraft seines Opfertodes, die ausstrahlt bis an die vier Ecken des Alls und so das Universum erfüllt¹⁰².

Es ist wie ein Frohlocken über die im Kreuz erfüllten Ahnungen der Vorzeit, wenn die Ostkirche am Fest der Kreuzerhöhung die Menschen zur Huldigung sammelt um das heilige Holz als die Mitte des Alls, daß es den Jubel des erlösten Kosmos empfangt:

O du hochheiliges Kreuz, das der Engel Heere frohlockend umgeben, heute wirst du auf Gottes Geheiß erhöht, und mit dir richtest du auf alle durch den Genuß der verbotenen Frucht Verstoßenen und im Tode Versunkenen...

Herrlichkeit, König Christus, deinem schauervollen Heilswerk an uns, durch das du allen das Heil gewirkt hast...

Aufgerichtet ward den Gottgesinnten ein heiliges Horn: das Kreuz dessen, der da ist das Haupt des Alls...

Heute wird das Kreuz erhöht, und der Kosmos wird geheiligt...

O unerhörtes Wunder! Breit und lang wie der Himmel ist das Kreuz; denn mit göttlicher Gnadenhuld heiligt es das All.¹⁰³

In solcher Welthuldigung vor dem wahren Weltenkreuz durchlichten sich die Ahnungen der Vorzeit. Dem Kreuze Christi zugeführt, sind sie hineingenommen in das Schatzhaus des Allkönigs, um zu „ruhen in der katholischen Fülle“¹⁰⁴.

Mit welchem gutem Grund der christliche Osten das Kreuzfest be-

zeichnet als die „allweltliche (*pankósmios*) Erhöhung des verehrungswürdigen und lebenspendenden Herrenkreuzes“¹⁰⁵, macht der schon eingangs erwähnte Ritus anschaulich. Sein Sinn hat sich nun erschlossen: er stellt eine kultische ‚Erhöhung‘ des Kreuzes im *Weltenraum* dar und eine Weihe und Heiligung des Alls durch die Lebensmacht des Erlösungsholzes, die aus der ‚Mitte‘ kreuzförmig in die vier Weltgegenden ausstrahlt.

Der Zelebrans, so schreibt der Ritus vor, trägt das heilige Kreuz auf seinem Haupt mit dem Diskus und den Königszweigen in feierlichem Geleit in die Mitte des Gotteshauses. Dreimal umschreitet er dann das Kreuz im Kreise und hebt es schließlich nach reichen Huldigungszeremonien, Gebeten und Hymnen mitsamt den Königszweigen feierlich gen Osten, mit dreifacher Segnung und unter dem Gesang eines hundertfachen *Kyrie eleison*. In der gleichen Weise wiederholt sich der Vorgang auch nach den anderen Himmelsrichtungen hin. Zuletzt hebt der Zelebrans oder Bischof das Kreuz mit den Zweigen hoch empor, wobei er singt: „Der am Kreuz Erhöhte!“ Dann stimmt er die Gesänge der Kreuzverehrung an, die von den Chören aufgegriffen und weitergeführt werden. Den Ausklang des Ritus bildet die Verteilung der Königszweige — auch sie sind Symbol des wahren Lebensbaumes und der Königsherrschaft des Gekreuzigten — unter das Volk. Währenddessen singt ein Chor das Idiomelon: „Herbei, ihr Gläubigen, lasset uns das lebendigmachende Holz verehren, an dem Christus, der König der Herrlichkeit, freiwillig die Hände ausbreitete und uns emporhob zur Seligkeit des Anfangs, uns, die einst der Feind durch die Lust beraubt und vom Antlitz Gottes hinweggetrieben hatte...“¹⁰⁶

Hier wird fürwahr die von Anbeginn vorgegebene Kreuzsignatur des Kosmos transparent. Inmitten des Alls erhöht die Kirche das Kreuz, „des Weltgefüges Inbegriff“ (Bergengruen). Was die Mythen und Riten der Vorzeit kündeten von der kreuzsignierten Welt, die aus dem Nabel oder der *arché* zu ihrer gottumfangenen Fülle erwächst, zeigt dieser ehrwürdige christliche Ritus erfüllt. Die wahre *arché*, der Ur-Grund, „in dem alles gründet, was im Himmel und auf Erden ist“ (Kol 1, 16), aus dem alles Leben der Schöpfung und Neuschöpfung quillt, — dieser Lebensnabel des neuen Himmels und der neuen Erde ist das Kreuz Christi, „das Symbol des Gekreuzigten selbst, der als wunderbares Ursakrament Himmel und Erde versöhnt“¹⁰⁷. Kommen uns hier nicht wieder jene Rothäute des

fernen Westens in den Sinn, denen ihr geheimnisvolles ‚Erd- und Hüttenkreuz‘ mit der Gestalt des Großen Geistes und Weltschöpfers zur Symboleinheit ‚verschmilzt‘? Sie hat ihre gültige Entsprechung in der Symboleinheit von Kreuz und Christus, wie sie immer von neuem aktuell und wirkmächtig wird im Vollzug der Liturgie. Man kann sie nicht klarer aussprechen, als die Ostkirche es tut im feierlichsten Augenblick ihrer Kreuzverehrung, wenn der Priester das heilige Zeichen hochhebt mit den Worten: „Der am Kreuz Erhöhte“^{108!}

Jenes allweltliche Kreuzesahnen, das wir mit hineingenommen haben in die *adoratio crucis*, spiegelt sich auch in unseren lateinischen Riten der Friedhofs- und Kirchweihe. Bei der *Friedhofsweihe* werden auf dem zu Weihenden Platz fünf Kreuze errichtet, ein großes in der Mitte und vier kleinere in den vier Himmelsrichtungen. Wenn der Priester dann den Platz umschreitet und durchschreitet, beschreibt sein Gang den symbolischen Weg des ‚Kreuzmandala‘; er umgeht zunächst den äußeren Umkreis der Stätte und durchschreitet sie sodann kreuzweise, jeweils vom Zentrum ausgehend. Wir haben diesen Weg bereits als symbolische Darstellung des göttlichen Heilsweges erkannt, und es hat seine Bedeutung, daß die Kirche das Bild dieses Weges der Stätte christlicher Lebensvollendung in ihrem Ritus gleichsam wie ein Weihesiegel aufdrückt.

Die Verwandtschaft mit dem antiken Ritus der Stadtgründung ist deutlich in der Kirchweihe zu erkennen; ist ja seit der spätantiken Basilika die christliche Kirche das Abbild einer Stadt, irdisches Spiegelbild des oberen Jerusalem¹⁰⁹, wie auch schon in der archaischen Welt Stadt und Tempel an der gleichen kosmisch-sakralen Symbolik partizipierten. Von daher versteht man erst den tieferen Sinn des Kirchweihritus, der auf dem nämlichen Prinzip der Ortung von der Mitte her und der Gliederung durch das Achsenkreuz beruht, wie es sich bereits bei der altrömischen Stadtgründung darstellte¹¹⁰. Wie dort, so wird auch hier bei der Kirchweihe in dreimaligem feierlichem Umschreiten durch den Bischof und sein Gefolge zunächst der heilige Umkreis beschrieben. Wie im römischen Städtebau durch den *mundus*¹¹¹, so erhält die Lebensmitte ihre symbolische Ausprägung hier im Martyrergrab, über dem – wie dort über der Grube – der Altar errichtet wird. Die Martyrer sind ja kraft ihrer Teilhabe am Kreuzestod Christi das Bauopfer im *mundus*

der Ekklesia, eins mit dem Opfer Christi auf dem Altar, jenem heiligen ‚Nabel‘ der erlösten Welt, aus dem alles Leben der Kirche seinen Ursprung nimmt¹¹².

Was der östliche Ritus der Kreuzerhöhung so eindrucksvoll darstellt, die Weihe des Kosmos im Zeichen des Kreuzes, das bilden auch diese Weiheriten symbolisch nach. Wie alles Gründen, Siedeln und Bauen für die Alten eine Nachbildung der göttlichen Schöpferthat war, Einbruch des Heiligen aus der Mitte der Wirklichkeit und damit Umwandlung des Chaos in Kosmos¹¹³, so geschieht es hier im wahrsten Sinne. Das Kreuz, das der Ritus dem kultischen Raum als Wesensform aufprägt, wird hier zur *Weltmitte*, aus welcher das Heilige einbricht in das profan Nichtige, und zur sakralen *Raumgestalt*. Das Leben des allheiligen Gottes, die Kraft der absoluten Realität, strömt vom Kreuze in die Leere ein und schafft dadurch den ‚heiligen Raum‘, den gottgeweihten Kosmos der Ekklesia – sei es die Kultstätte ihrer lebenden oder die Ruhestätte ihrer entschlafenen Glieder.

Gerade dadurch, daß sie die Begräbnisstätte der Toten so nachdrücklich in das kreuzförmige Weltbild stellt, weist uns die heilige Kirche hinüber in das Reich der kommenden Welt. Dort wächst ja die himmlische Stadt der Vollendung, die den Plan des weltbauenden Vatergottes endgültig erfüllt. In ihr wird die paradiesische *arché* eins mit dem ewigen *télos*. Einziger Weg und Zugang dorthin ist das Kreuz des Erlösers, für jeden einzelnen wie auch für die Ekklesia als Ganzes. Darum sagt die Didache, daß auch an diesem Voll-Ende das Zeichen des Kreuzes aufleuchten wird über dem All. Am Ende der Tage nämlich werden erscheinen „die Zeichen der Wahrheit: zuerst das *Zeichen der Ausbreitung* am Himmel, dann das Zeichen des Trompetenklangs, und dann die Auferstehung von den Toten“¹¹⁴. In diesem ‚Zeichen der Ausbreitung‘, dem himmlischen Kreuz, das dem zum Gericht erscheinenden Kyrios als Siegestrophäe voranleuchtet, wird das Kreuzgeheimnis des Universums vollends offenbar werden. Es wird das göttliche ‚Gleichgewicht‘ in der neuen Welt endgültig zum Siege führen, denn es wird den Kampf zwischen Gott und Belial, der schon auf Golgotha entschieden wurde, als die unwiderrufliche Scheidung des Göttlichen und Satanischen auch in der Welt erweisen. Packend bringt das ein Deckengemälde aus dem 12. Jahrhundert in der Klosterkirche zu

Alpirsbach im Schwarzwald zur Darstellung. In zwei konzentrischen Kreisbildern zeigt es Kreuzigung und Gericht, die im Grunde eins sind. Das Kreuz ist schon die *Krisis* der Kreatur, „das Prinzip universeller Anziehung und universeller Abstoßung auf dem Gipfel der Welt“¹¹⁵: Heimholung der Erlösten und Ausscheidung der Verdammten. Die Hände des Gekreuzigten, die sich im inneren Bildkreis ausspannen in alle Welt, um an sich zu ziehen, was sich ziehen läßt, breiten sich auch in der oberen Sphäre, im äußeren Kreis, zur Rechten und zur Linken aus: segnend zur Rechten, abweisend zur Linken. Es liegt etwas Unsägliches in dieser Gebärde der geöffneten, durchbohrten Linken Christi: ohnmächtige Allmacht, verwundete Liebe, die für immer entlassen muß, was sich von dieser Hand nicht ergreifen ließ: „Weichet von mir, ich kenne euch nicht“ (Mt 25, 41; 7, 23). Die zur Rechten aber werden heimgeholt in die innerste Mitte des Lebens.

Was wir vom kreuzförmigen Weltbild sagten, daß es nämlich eine geheimnisvolle Darstellung des in der Parusie gipfelnden *Heilsweges* sei, hat Christus selbst bestätigt durch sein eschatologisches Wort: „Dann wird er seine Erwählten sammeln von den vier Winden“ (Mk 13, 27). Das Wort meint hier den endzeitlichen Abschluß jener Heimholung der Welt durch den Menschensohn auf seinem kreuzförmigen Heilsweg – der Heimholung, die schon im Paradies mit der Verheißung des Erlösers begann. Weil Gott diese Vollendung der kommenden Erlösung schon in der Urschöpfung vorgeesehen hat, drückten seine Hände der paradiesischen Erde in den kreuzförmigen Strömen Edens das geheime Siegel seines Heilsweges auf. Die vier Flüsse des Urgartens sind prophetisches Vorbild der *via crucis*, das sich seit dem Pascha Christi sakramental in der *Taufe* erfüllt. Darauf weist der römische Ritus der Taufwasserweihe in der Osternacht mit Wort und Gebärde bedeutsam hin: An eben der Stelle, wo das Weihegebet den Ausfluß der vier Paradieseströme erwähnt, teilt der Liturge das Wasser von der Mitte her mit der Hand in Kreuzesform und sprengt es nach den vier Weltgegenden auseinander. Er vollzieht damit eine rituelle Nachahmung des Ausströmens jener vier Flüsse aus dem einen Quell in Edens Mitte, der nach alter Überlieferung zu Füßen des Lebensbaumes entsprang¹¹⁶. Im Licht der Paschanacht hellt sich die Prophetie jenes uranfänglichen Zeichens auf: Der viergeteilte Paradiesesquell ist

Symbol der vom Lebensholz des Kreuzes Christi ausquellenden Taufwasser, die nun ausströmen in alle Welt, um die verlorenen Kinder Adams auf den vier Armen des Kreuzes als dem einzigen Heilsweg zurückzutragen in die heilende Lebensmitte.

Noch ein anderes Bild der gleichen Heimführung auf der *via crucis* sahen unsere Glaubensväter in der Urgeschichte vorgezeichnet, nämlich die auf den Sintflutwassern treibende *Arche*. Nach alter Überlieferung beschrieb sie auf der Flut den Weg des Kreuzes und bildete so die endzeitliche Sammlung der Auserwählten von den vier Winden her vor – auch sie ein uralter Tauftypus. So heißt es in der syrischen ‚Schatzhöhle‘:

Und die Arche flog mit des Windes Flügeln über die Flut hin,
von Ost nach West und von Nord nach Süd,
und beschrieb so ein Kreuz auf den Wassern.¹¹⁷

Dasselbe meint Hippolyt von Rom in einem arabisch erhaltenen Fragment zum Pentateuch: „Das Schiff (die Arche) . . . durchkreuzte die Welt in allen vier Richtungen; und das Schiff fuhr vom heiligen Berge nach Osten, dann zurück nach Westen; hierauf wendete es sich nach Norden und dann zurück nach Süden. Darauf kehrte es nach Osten zurück und blieb sitzen auf dem Berge von Kardu am ersten Tag des zehnten Monats . . . Was aber das Schiff betrifft, daß es in den vier Weltrichtungen herumfuhr und dann wieder nach dem Osten zurückkehrte, so ist das nach unserer Ansicht ein Hinweis auf das Kreuz, und die Arche, das heißt das Schiff, ist der erwartete Christus¹¹⁸.“ Und Ephräm der Syrer sagt: „Es flog auf der Sintflut das Schiff des Herrn des Alls. Vom Osten ging es aus und kam nach dem Westen; über dem Süden schwebte es, und den Norden durchmaß es. Sein Flug über dem Wasser wurde zum Propheten für das Land und verkündete, daß seine Leibesfrucht wachsen werde nach allen Seiten . . . Es zeichnete in seinem Hin- und Hereilen das Zeichen seines Beschützers, das Kreuz seines Schiffers, das Holz seines Steuermanns, der kommen und uns die Kirche bauen sollte inmitten der Wasser¹¹⁹.“

Der gleiche Christus also, der bei der Parusie seine Erlösten von den vier Enden seines kreuzförmigen Kosmos heimsammeln wird, hat schon in der Arche und ihrem kreuzförmigen Weltenweg auf den Flutwassern sich selbst vorgebildet als den, der im Zeichen

des Kreuzes kam und wiederkommen wird, um die Welt heimzuholen.

Noch ein anderes Bild erschließt in diesem Ideenzusammenhang seinen eschatologischen Sinn als Symbol der *Weltheimholung* durch den vom Kreuz her Weltraum und Weltzeit beherrschenden Kyrios. Es ist der Typus der seit dem frühen christlichen Mittelalter so häufig gestalteten Mandala-Gebilde christlicher Prägung, in denen Christus als *Pantokrator* die beherrschende Mitte darstellt, umgeben von dem Tetramorphos der vier Kerube, der Symbole seines im Kreuz zusammengefaßten Heilswerkes und Evangeliums. Hier in der Sphäre Christi sind die Kerube das großartige Erfüllungsbild jener Urkräfte, die uns im altasiatischen Weltbild begegneten, geflügelter Mischwesen oder Genien, die oft das Wesen von Löwe, Stier, Adler und Mensch in sich vereinen, als Hüter in den vier Ecken des Universums stehen und das Firmament, den Thron der Gottheit, tragen. Auch die Propheten des Alten Bundes sahen in ihren Visionen derartige Wesen aus der ihnen nicht fremden Geisteswelt des alten Orients. Kerube wachen über der Bundeslade des auserwählten Volkes, sie erscheinen auch in der großen Berufungsvision des Ezechiel (1, 5–10; vgl. 10, 1–22) und beim Psalmisten (vgl. Ps 17, 11) — kraftgeladene Wesen, in denen die Macht Jahwes sich manifestiert. Sie stehen vor der göttlichen Gegenwart als Wächter und tragen den Thron der Majestät Jahwes¹²⁰. So wurde die Form jener altorientalischen ‚Gottesträger‘ von der Offenbarung des Alten Bundes übernommen und der Welt des Christentums weitergegeben. Auch Johannes hat in seiner Apokalypse Anklänge an die uralte Vorstellung bewahrt (Offb 4, 6); die nämlichen throntragenden Wesen, wie Ezechiel sie sah, erscheinen auch dem Seher von Patmos in seiner ‚smaragdinen Vision‘ als Thronträger Gottes und des Lammes — endzeitliche Zusammenfassung des durch Christus, den König des neuen Himmels und der neuen Erde, erfüllten babylonisch-astronomischen Weltbildes! Wie die vier kerubischen Wesen dort Symbole der Weltteile waren, Wächter und Träger des Himmelsgewölbes und der über ihm thronenden Gottesherrlichkeit, so erscheinen sie auch in der apokalyptischen Schau als Symbole der Schöpfung, des ganzen Kosmos. Als solche bringen sie dem Herrn im Namen aller Kreatur unaufhörlich Lob und Danksgung dar.

Die Kirche als Hüterin und Erbin der Offenbarung hat diese alten Bilder der kosmischen Vierheit dadurch mit neuem Inhalt gefüllt, daß sie aus ihnen Symbole des göttlichen Heilsratschlusses und des ihn offenbarenden *Evangeliums* machte. Im viergestaltigen Evangelium hat Gott seinen Heilsplan vor aller Welt kundgetan; und auf die vier Prägungen des einen Evangeliums und ihre Repräsentanten, die vier Evangelisten, wurde nun die Symbolik der lebenden Wesen übertragen. Als erster in der frühen Kirche vollzog Irenäus diesen Schritt. Weil das Evangelium in gleichsam vier Stützen oder Säulen den einen Logos Gottes trägt, darum sagt Irenäus von den Evangelisten: „Alle vier sind auch einer, denn alle vier tragen sie den einen Kyrios¹²¹.“ Christus ist durch sein Kreuz der Beherrscher des neuen Kosmos geworden; sein Thron ruht daher zu Recht auf den Wesen, die schon nach alter Vorstellung der Völker die Welt nicht nur tragen, sondern nach göttlicher Weisung auch lenken. Man wird an das mythische Bild von den vier Weltwinden als den stützenden Himmelsäulen¹²² an den vier Weltecken erinnert, wenn man die Darlegungen des Irenäus im Elenchos weiterliest; und vielleicht hat man auch Bilder vor sich wie jenes hölzerne Leseputz aus dem 11. Jahrhundert zu Freudenstadt im Schwarzwald, das rings um den Schaft die vier Evangelisten darstellt: als die Kerube des Neuen Bundes tragen sie das eine Evangelium Christi; vor der heiligen Lesung wurde Weihrauch eingelegt, so daß der duftende Odem aus dem Munde der vier Wesen strömte, während die Frohbotschaft verkündet wurde, Gleichnis des *ároma tou theou*, das im Lebenshauch Christi diesen ‚Weltsäulen‘ entströmt! Plastische Veranschaulichung auch dessen, was Irenäus sagt: „Da es in der Welt, in der wir leben, vier Gegenden und vier Hauptwinde (*katholikà pneúmata*) gibt und die Kirche über die ganze Erde verstreut ist, das Evangelium aber die Säule und Grundfeste der Kirche und ihr Lebenshauch (*pneúma zoês*) ist, so muß sie naturgemäß auch vier Säulen haben, die nach allen Seiten Unsterblichkeit hauchen und die Menschen beleben. Von daher erklärt es sich, daß der Logos, der Allschöpfer, der über den Keruben thront und das All zusammenhält, bei seinem Erscheinen in der Menschenwelt uns das Evangelium viergestaltig gab, aber zusammengehalten von dem einen Pneuma. Wie auch David seine Parusie erfleht mit den Worten: ‚Der du thronest über den Keruben, erscheine!‘ Die Kerube nämlich haben vier Gesichter, und diese ihre Gesichter sind die Abbilder

des Heilswerkes des Sohnes Gottes . . . Die Evangelien nun stimmen mit den Wesen überein, auf denen Christus thron¹²³.“ Irenäus führt dann im einzelnen aus, wie die vier Wesen als Löwe, Stier, Mensch, und Adler den einen Heilsplan des Gottessohnes abbilden und Christus als den königlichen Herrscher, den Opferpriester, den Menschgewordenen und den Spender des Pneumas offenbaren. Zusammenfassend sagt er noch einmal: „Wie das Heilswerk des Sohnes Gottes, so also ist auch die Gestalt der Wesen; und wie die Gestalt der Wesen, so auch das Gepräge des Evangeliums. Viergestaltig die Wesen, viergestaltig das Evangelium, viergestaltig das Heilswerk des Herrn¹²⁴.“

In dieser grandiosen Vision sind somit die vier Evangelien als die Stützen und Hüter der neuen Schöpfung verstanden, als die atmenden, lebenhauchenden Säulen, aus denen der Odem des Auf-erstandenen hinausweht ins Universum, — heiliges Erfüllungsbild der vier Weltwinde! So hat Gott alles benutzt, was an Großem und Erhabenem im Menschheitsdenken war, um uns dadurch seine Offenbarung zugänglich zu machen. Wie in der alten babylonischen und hethitischen Weltsicht die Gottheit über dem Damm der Himmelfeste thron^t, die getragen wird von den Keruben in den Ecken des Tierkreises, so sitzt im Neuen Bund der Kyrios Jesus über den vier Wesen, die sein Evangelium verkörpern und als sein vom Geist bewegter Thronwagen Ihn hinaustragen bis an die vier Enden der Oikumene.

Ihren künstlerischen Ausdruck findet diese Zusammenschau in den christlichen ‚Mandala‘-Bildern des erhöhten Herrn, der, in der Mandorla thronend, von den Keruben seines Evangeliums getragen wird. Dieses *christuserfüllte Mandala* ist eine großartige Darstellung der eschatologischen Heimholung auf dem kreuzförmigen Heilsweg. Der hier inmitten seiner neuen Schöpfung erscheinende Pantokrator, der Gott und Beherrscher des Tetramorphos, ist zugleich Ausgang und Ziel des gesamten in Schöpfung und Erlösung sich auf- und einrollenden Heilsweges. Mit einem Mandala als Urform der menschlichen Umwelt begann die Geschichte der Menschheit im Paradies; im himmlischen Jerusalem, diesem kubischen Voll-Mandala der Enderfüllung, kommt der gottmenschliche Heilsweg im Un-Endlichen an. Anfang und Ende enthüllen das Bild der heilen Welt in ihrer gottgewollten Ordnung, die da gründet und steht im Kreuze Christi, dem alle chaotische Un-Ordnung besiegenden Ur-

symbol. Das vom Kreuz signierte Christus-Mandala aber gibt sich als Schaubild einer sowohl übermenschlichen wie innermenschlichen Bewegung. Ihre Mitte ist der in Christus sich offenbarende Gott, Anfang und Ende aller nur möglichen Wege, er selbst ‚der unbewegte Bewegter‘ und zugleich der ‚Stiller aller Be-Wegung‘. Ausfaltung aus der Mitte durch die Selbstmitteilung und Entäußerung des trinitarischen Gottes in der Kenosis des menschgewordenen Logos ist die in Schöpfung und Heilswerk vom Gottzentrum ausgehende Bewegung; gegenläufig vollzieht sich im Pascha des Erlösers, seinem *transitus* in die Herrlichkeit beim Vater, und in der Heimführung seiner erlösten Ekklesia wie der einzelnen Menschenseele der Rückweg in die Mitte¹²⁵.

So sind auch diese vom Kreuz signierten Gebilde, wie das Kreuz selber, echte *Heils*-Bilder und damit *Heilmittel* im Dienste der göttlichen Therapie. Wie es zur Heilkunst großer Seelenführer gehört, daß sie durch Hinleitung zur Mitte den Kranken aus seiner Unordnung lösen, so will auch das Kreuz den Menschen in die göttliche Welt- und Heilsordnung hineinstellen. So aber fügt es den Menschen in die Kreuz-Bewegung ein, deren Wege alle geradeaus zur heilenden Mitte führen: durch Christus zu dem Gott, der „alles in allem“ ist. Damit sind wir wieder angelangt bei jenem Wort des Herrn von der eschatologischen Heimholung seiner Erwählten aus den vier Winden; wir sahen ja, dieses Wort ist nur das endzeitliche Siegel auf die schon beim Sündenfall einsetzende messianische Therapie. Es ist Augustinus, der auf dem Grund jener Worte Christi (Mk 13, 27) das Kreuz erblickt, die geheime Signatur der Welt und des Menschen. „Alle Erwählten“, sagt Augustinus, „sammelt er von den vier Winden, also von allen Weltrichtungen her. Denn Adam selbst . . . bedeutet nach dem Griechischen die Gesamtheit der Erde. Sein Name besteht in der Tat aus vier Buchstaben: A, D, A und M. Im Griechischen aber beginnen die Namen der vier Weltrichtungen mit diesen Buchstaben: Anatole heißt der Osten, Dysis heißt der Westen, Arktos der Norden und Mesembria der Süden. Das ergibt zusammen ADAM. So ist also Adam über den ganzen Erdkreis hin verstreut. Einst befand er sich an einem einzigen Orte, dann fiel er und ging gleichsam in Scherben und erfüllte den Erdkreis; aber die Barmherzigkeit Gottes sammelte von allüberall her die Scherben, schmelzte sie im Feuer der Liebe ein und machte wieder zu eins, was zerbrochen war¹²⁶.“

Was Augustinus aus dieser vielleicht merkwürdig anmutenden symbolischen Deutung des Namens Adam erweist, ist unsere wahre Heilsgeschichte. Sie bestätigt den echten Kern jener alten Vorstellungen, welche im Menschen den Mikrokosmos sahen, die Welt im kleinen, ja die den Kosmos in sich tragende und krönende Mitte. Nach einem jener sibyllinischen Orakel, die unter die spätjüdischen Apokryphen aufgenommen wurden, hat Gott Adam gebildet, „der vier Lettern hat, ... den Erstgeschaffenen, der in seinem Namen Morgen, Abend, Süden und Norden zusammenfaßt“¹²⁷. Den griechischen Gnostikern waren solche Gedanken über den Urmenschen vertraut; er galt ihnen als ‚kleiner Kosmos‘, der die ganze Vierheit der Erde mit ihren Weltrichtungen — *anatolé, dýsis, árktos* und *mesembria* — in sich vereinte, bis er in die Gewalt des Bösen stürzte und dadurch zerstückt und gleichwie in vielen Scherben zerstreut wurde. Das ist ein mythisches Bild des Unheils, das dem Menschengeschlecht durch Adams Sündenfall auf heilsgeschichtlicher Ebene wirklich widerfuhr. Der eine die Welt in sich zusammenfassende und krönende Mensch Adam ist gestürzt, und damit fiel sein ganzes Geschlecht in diabolische Zersplitterung. Aber der Erlöser hat in seinem Blute die Scherben wieder zusammengefügt, und am Tage der Parusie wird er dieses sein Heilandswerk besiegeln. Dann wird er endgültig die zerstreuten Glieder des Adamsleibes aus den vier Winden sammeln und wieder einen, was zerbrochen war. Neuschaffen wird er den *einen* Adam durch das Kreuz, das dieser schon seit Anbeginn verborgen in seinem Namen getragen hatte.

Wie lebendig die alte gläubige Überlieferung vom Kreuz als Weltmitte und Weltgestalt in früheren Generationen wurzelte, bezeugt das apokryphe Schrifttum jüdisch-christlicher Kreise auch mit seiner Legendentradition von Golgotha und seinem heiligen Felsen als Höhe und Mitte der Welt. Die Stätte, die vorbestimmt war als Träger des welterlösenden Kreuzes, ist schon vom Schöpfungsmorgen her das geheimnisvolle Zentrum der Welt. In dieser symbolisch-heilsgeschichtlichen Weltmitte ist Gottes Schöpferkraft „zur Ruhe gekommen“, wie die syrische Schatzhöhle sagt. „Dieser Ort ist der Mittelpunkt der Erde, und dort stoßen die vier Teile zusammen“¹²⁸, die Erdquadranten. Hier war der Kern- und Angelpunkt des viergestaltigen Kosmos bereits nach dem Plan der Schöpfungsordnung, weil sie schon auf die Heilsordnung ausblickte. Denn ‚zur Ruhe gekommen‘ ist der schaffende Gott erst, als er zum erlösenden ge-

worden war. Der Ort seiner zweiten Sabbatruhe war Golgotha, wo der gekreuzigte Sohn in liebender Gehorsamshingabe Adams Heil und die Neuschöpfung der Welt vollendete.

Hier erst kam Gottes Kraft zur Ruhe, als seine eingeborene ‚spielende Weisheit‘ im Leidens- und Todeskampf ihr *Constitutum est* gesprochen hatte; als der neue Adam aushauchte und sein Blut in das Grab des alten niederrinnen ließ; als der gescheitert-siegreiche Weltenbauer sich am Holz den neuen kreuzsignierten Kosmos baute; als die zerstreute Vielheit der Adamskinder unter dem Ruf des Sterbenden aufzubrechen und heimzukehren begann in die Einheit, in die Sammlung aus den vier Winden, die sich vollenden wird am Jüngsten Tag. Dann wird wieder der *eine* Adam sein, der heile Adam-Christus mit allen seinen Gliedern, der mit seiner Kirche geeinte Gott-Mensch, der ‚Glorienkönig vom Kreuz her‘: alldurchlichtende Weltmitte und offenbare göttliche Weltgestalt.

2. Weltachse und Himmelsleiter

Der Himmel ist hoch. Unendlich fern, tief und gewaltig wölbt sich über dem Blickkreis des Menschen und über seiner kleinen Welt der überirdische Raum, in dem die Sterne ihre uralten Bahnen ziehen. Dichter und Beter haben seit je versucht, etwas zu stammeln von dem Unsäglichen, was das Menschenherz beim Anblick des Himmelsgewölbes empfindet.

In der Blickrichtung nach oben gewinnt auch die Idee der heiligen ‚Mitte‘ noch eine weitere Bedeutungsfülle, die wir erst flüchtig streifen konnten; es geht um die Symbolik der Mitte im Sinne der irdisch-himmlischen *Höhenrichtung*.

Gerade unter diesem Aspekt hatte das heilige Zentrum schon für die archaischen Völker eine besondere Bedeutung. Sie wurzelt in dem urmenschlichen Drang nach oben. Ein eingeborenes Verlangen zieht den Menschen in die Höhe empor, in jenes ‚höhere‘ Leben, dessen symbolischer Raum der Sternenhimmel ist. Denn der Himmel erscheint dem irdischen Beschauer als das Über-Irdische schlechthin, das Transzendente, das alles Diesseitige unendlich ‚über-steigt‘. Alexander der Große, der Welteroberer, der Mann mit dem eisernen Herzen, soll geweint haben, wenn er in der stillen Nacht

aufblickte zur Sternenwelt, die in strahlender Pracht und majestätischem Schweigen aus ihren Schleiern hervortrat. Der bloße Anblick dieser unerreichbaren Höhe weckt im unverbildeten Menschen schon das Erlebnis einer Ewigkeitsmacht, des ‚ganz Anderen‘, Heiligen, eben weil der Himmel so hoch und erhaben, unermesslich, gewaltig und überlegen ist. Er ist die unerreichbare Region, die nur den übermenschlichen Mächten zugänglich ist.

Von daher leuchtet es ein, daß der Himmelsraum und die Sphäre des Sternenreiches im religiösen Glauben der Menschheit seit je als Wohnung der Götter gelten. Nach Aristoteles weisen alle Menschen der Gottheit übereinstimmend den höchsten Ort zu; dadurch ist die hierarchische Bedeutung der Höhe deutlich gekennzeichnet¹. Schon die Etymologie mancher Götternamen läßt diesem Zusammenhang von Gottheit und Höhe nachspüren. Für gewisse nordamerikanische Indianerstämme ist es geradezu typisch, daß sie alles mit religiöser Macht Geladene durch Namen bezeichnen, die irgendwie die Grundbedeutung der ‚Höhe‘ enthalten². Erinnern wir uns, daß gerade auch im Alten Testament ‚der Höchste‘ einer der stehenden Beinamen des Bundesgottes Israels war!

Alte Mythen und Bräuche geben beredtes Zeugnis von der Sehnsucht nach jenem Höhenreich des Göttlichen, die im Menschen lebt. Nicht nur schweben nach den Jenseitsvorstellungen vieler Religionen die Seelen der Toten in den Himmel empor. Auch schon zu Lebzeiten verlangt es den Menschen danach, sich der transzendenten Region zu bemächtigen, indem er auf rituellem Wege zu ihr emporsteigt.

Als Symbol der jenseitigen Höhe dient in solchen Mythen und Riten vielfach ein heiliger *Berg*; denn die Berge ragen über die Niederung empor und haben folglich teil an der Höhe, Macht und Unendlichkeit des Himmels. Ein wesentlicher Zug der Bergsymbolik liegt somit darin, daß der Berg die Symbolik der *Mitte* trägt. Als ragender Gipfelpunkt des irdischen Raumes ist er Berührungspunkt zwischen Himmel und Erde, in diesem Sinn aber auch heilige ‚Mitte‘, durch welche die Weltachse läuft, Mitte also, die den Übergang zwischen den getrennten Bereichen des Kosmos ermöglicht³. Diese Funktion hat der Berg mit dem *Baum* gemeinsam, wie es sich schon gezeigt hat und noch näher zeigen wird. Berg und Baum, Weltberg und Weltbaum, an deren Würde auch ihre ‚Kleinbilder‘ partizipieren, sind darum bei den Alten weithin vertauschbare Symbole.

Schon hier beginnen sich manche Vorstellungen, denen wir bereits begegneten, blutvoller zu beleben. „Auf dem höchsten der sieben Weltberge“ stand nach alter Überlieferung der Lebensbaum von Eden⁴, das Paradies war „höher gelegen als die ganze Erde“⁵, und nach althebräischer Tradition wurde das heilige Land Palästina als höchstgelegener Bereich des Erdkreises von der Sintflut nicht überschwemmt. Für den Christen ist diese heilige Höhe noch übergipfelt vom Hügel Golgotha, von dem sich als Mittel- und Höhepunkt der Welt das Kreuz gen Himmel erhebt – die wahre *axis mundi*⁶. Ähnlich denkt der islamitische Fromme von seiner heiligen Ka’aba in Mekka. Über ihr leuchtet im himmlischen Zenit der Polarstern. Er zeigt die offene ‚Pforte des Himmels‘ an, welche durch die Ka’aba aufgebrochen wurde, als diese aus dem Weltraum niederfiel und dabei das Firmament durchstieß. Hier steht nun der Himmel über der Erde offen, durch die offene ‚Tür‘ geht die ‚Weltachse‘, welche die heiligen Mitten von Himmel und Erde verbindet und somit zwischen beiden Bereichen Berührung und Gemeinschaft vermittelt⁷.

Nur von dieser Symbolik der Mitte her ist es verständlich, daß sich mit dem heiligen Berg bisweilen auch die Vorstellung des Welt- ‚Nabels‘ verbindet. Sie scheint dem Namen des Verklärungsberges Tabor innezuwöhnen, und das Buch der Richter (9, 37) bezeugt, daß auch der Berg Garizim den Schemiten als ‚Nabel der Erde‘ galt⁸. Ja, diese Verbindung von Weltabel und Berg bestätigt deutlich, wie wesentlich jener ‚Nabel‘ als ‚Mitte‘ auch im Sinn der Höhendimension galt, da er der heilige Ort der Verbindung zwischen den kosmischen Schichten – Unterwelt, Erdenwelt und Himmelswelt – war⁹. Das gilt vom Omphalos der Griechen ebenso wie vom *mundus* der Römer, jener die ‚Welt‘ darstellenden runden Erdgrube, von der die alte römische Stadtgründung ausging und in die man als Bauopfer nebst Erstlingsgaben der Natur auch von allen Seiten herbeigetragene Erdschollen hineinwarf, die das sichtbare Universum vertraten. Weil der *mundus* Symbol des Erdnabels war, glaubte man, daß jede um einen *mundus* erbaute Stadt im Zentrum der Erde liege. Die Grube blieb als Kultstätte der Unterweltsgötter und Ahnengeister erhalten und wurde – gleichsam als Tor der Gemeinschaft mit ihnen – dreimal im Jahr geöffnet. So bildete der *mundus* fürwahr die *arché*, den bis in die „unterweltlichen Kornkammern“ des Totenreiches führenden Urgrund des

quellenden und sprießenden Lebens. Als „Tor der traurigen Götter der Unterwelt“¹⁰ ist er zur Tiefe hin die genaue Entsprechung dessen, was die ‚Pforte des Himmels‘ in der Höhe darstellt. Alle diese Zusammenhänge zeigen, wie allumfassend die Symbolkraft der Mitte ausstrahlt, kreuzförmig ausstrahlt in alle kosmischen Räume, in die Länge und Breite ebenso wie in die Höhe und Tiefe.

Die Würde, heilige Mitte und Höhe zu sein, ging vom Berg auch auf analoge sakrale Symbole wie Tempel, Turm und Stadt über. Viele kultische Benennungen zeugen davon, am häufigsten der Name ‚Band zwischen Himmel und Erde‘, den zahlreiche babylonische Heiligtümer trugen¹¹. Auch die berühmte Ziqqurat der Babylonier, jener siebenfach gestufte riesige Turmbau, war seiner Namensbedeutung nach eigentlich ein ‚kosmischer Berg‘, symbolisches Abbild des Weltganzen; denn seine sieben Stockwerke oder auch seine sieben kosmischen Farben stellten die Planetenhimmel dar¹². In ihrer Angleichung an den kosmischen Berg werden alle diese sakralen Stätten auch ihrerseits zur bindenden *axis mundi*: Berührungs- und Treffpunkt von Himmel, Erde und Unterwelt.

Die Heiligkeit der Höhe, das Himmlische, Göttliche, das sich in ihr offenbart, zieht den Menschen unwiderstehlich nach oben. Aus diesem Urerlebnis erwächst die ganze bunte Vielfalt von Mythen und kultischen Riten, die das Verlangen des Menschenherzens nach einer *Auffahrt* oder einem *Aufstieg* ins Droben bezeugen. Die Besten der Menschheit haben es seit je zuinnerst erfahren und erlitten, daß unsere Vollendung nicht im irdhaft Menschlichen, sondern in einer uns übersteigenden jenseitigen Wirklichkeit ruht. Darum will der Mensch die Begrenzung des profanen Raumes sprengen, er will aus ihr hinaus, will die jenseitige Ebene aufbrechen und in die Höhenregion der Gottheit vordringen. Daher auch der uralte religiöse Drang, auf den ‚Höhen‘ Kult zu feiern und zu opfern¹³, um dadurch mit den himmlischen Mächten in Kontakt zu treten. Wir spüren schon hier, wie sich dieses Verlangen der Vorzeit unbewußt ausstreckt nach dem Ziel der christlichen Erlösungsreligion, die in der Mit-Erhöhung des Menschen mit dem durch Kreuzestod und Auferstehung zum Vater erhöhten Messias gipfelt.

Endgültig geschieht nach allgemeinem Wissen des religiösen Menschen der Übergang aus der irdischen in die himmlische Ebene im Tod. Nach weit verbreitetem Glauben muß daher die Seele des Toten die steilen Pfade eines Berges hinansteigen, oder sie klettert

auf einem Baum, einer Leiter oder Kette, auf Ranken oder einem Seil in den Himmel hinauf¹⁴. Wie die alten Inder glaubten, ist Yama, der erste Tote, „über die hohen Pässe gedrunken, um vielen Menschen den Weg zu zeigen“¹⁵. Und das ägyptische Totenbuch läßt den Dahingeschiedenen sprechen: „Mir ist die Leiter bereitet, die Götter zu sehen“¹⁶. In altägyptischen Gräbern haben die Archäologen viele Grabbeigaben zutage gefördert, die eine kleine Leiter oder Treppe darstellten – Symbol dieses Aufstiegs der Seele, des Ka, in die himmlischen Höhen¹⁷.

Den gleichen Weg, den die Toten gehen oder den nach mythischer Überlieferung ein Heros der Urzeit ins Droben bahnte, suchte der religiöse Mensch aber vielfach schon zu Lebzeiten, und zwar mittels nachbildender Riten, zu beschreiten. Auf einem bis in den Himmel wachsenden mythischen Baum, einer Leiter oder Treppe, einer künstlichen Kette, einem Seil oder gar einem Spinnfaden, ja selbst auf dem Regenbogen, dieser Götterbrücke oder ‚himmlischen Schwebelücke‘, führt der Weg ins Droben, auf dem der Mensch in Sage und Ritus die absolute, jenseitige ‚Höhe‘ erreicht¹⁸. Noch in unsern Märchen träumt dieser alte Traum vom Weg der Erlösung fort. Im Märchen ‚Rapunzel‘ dienen die goldenen Haarflechten des Mädchens als Leiter für den Königssohn. Schließlich will sie ihm aus Seide, die er bei jedem Kommen mitbringen soll, eine Leiter flechten, auf der ihr Retter sie endlich entführt und so den Zauber bricht.

Von all diesen Vorstellungen her fällt neues Licht auch auf die Bedeutung des *Altars*. Wie der Tempel an sich, so ist zumal sein heiligster Ort, der Altar als Stätte des Opfers, der Gemeinschaft mit der göttlichen Welt, eine sakrale ‚Mitte‘ und ‚Höhe‘, die den profanen Raum zugleich übergipfelt und erhebt. Opfern ist nach Bubers sinnvoller Interpretation ein ‚Dar-höhen‘. Die Etymologie vertritt bezeichnenderweise auch eine Herleitung des Wortes ‚Altar‘ vom lateinischen *altus* – ‚hoch‘. Der Altar der alten Kulte war eine *Erhöhung* zur Darbringung von Opfern und damit Band und Brücke zwischen Erde und Himmel, Leiter zwischen Mensch und Hochgott, so wie andererseits eine Grube die Opferstätte im Kult der Unterweltsmächte darstellte¹⁹. Eine vedische Schrift kleidet jene tiefen Ideen in die schon genannten Bilder, wenn sie sagt, der Zelebrirende mache sich eigentlich eine Leiter und eine Brücke, um die himmlische Welt zu erreichen²⁰. Das will besagen: die Erde der

Berührung mit dem Himmel darzubieten, den Menschen zu ‚erhöhen‘, um ihn zur Gemeinschaft mit Gott zu führen, ist der Sinn des Opfers, das der Priester auf dem Altare zelebriert. Der vedische Ritus veranschaulicht das auch im Symbol der Treppe, die der Opferpriester ersteigen muß; oben angelangt, breitet er die Arme aus und ruft: „Ich berühre den Himmel, die Götter; ich bin unsterblich geworden“²¹.

In den Weihen des spätantiken Synkretismus spielte diese Sublimation eine große Rolle. Das rituelle Ersteigen einer *Leiter* als Symbol für den Aufstieg in die himmlische Welt gehörte wahrscheinlich zu den Weiheriten der Orphiker. Auch ein Isismyste sah in der Traumvision Leitern, „welche die über und unter der Erde wirkende Macht des Sarapis betreffen, der ohne Fahrzeug und Körper die Menschen bringen kann, wohin er will“²². Im Adoniskult war die Leiter nicht nur Mittel zum Aufstieg auf das Dach, wo der Kult gefeiert wurde, sondern sogar zentrales Kultsymbol. Auch das Dach, das im antiken Kult überhaupt eine große Rolle spielte²³, stellt ja eine ‚Höhe‘ dar, wo der Mensch, dem Getriebe des Diesseits entrückt, dem Himmel näher ist. Schon hier sei daran erinnert, daß auch das ‚Obergemach‘, in dem Jesus das letzte Abendmahl mit den Jüngern hielt, solch ein höher gelegener, über die Erde erhabener Raum war, zu dem man auf einer Treppe oder Leiter aufsteigen mußte (Mk 14, 15; Lk 22, 12). Im Obergemach hielt daher auch die christliche Urgemeinde ihre Eucharistiefeyer (Apg 20, 8; vgl. 10, 9), und es wird sich noch zeigen, wie endgültig die Kirche immer in dieser heiligen Höhenregion steht, sooft sie auf dem Altare das Opfer Christi zelebriert.

Eine zentrale Bedeutung hatte die Leiter vor allem in den Mithrasmysterien. Wie noch Origenes berichtet, umfaßte hier die Zeremonialleiter sieben Stufen aus Metallen von immer höherem Wert – vom Blei bis zum Golde –, welche die sieben Planetenhimmel darstellten²⁴. Der Weihling, der die Stufen der mystischen Leiter erstieg, durchschritt also im Symbol die sieben kosmischen Sphären und gelangte so bis in den höchsten Himmel, ins Empyreum²⁵. In analoger Weise symbolisierte die siebenstufige Leiter der indischen Brahmanen die sieben Welten der Seelenwanderung²⁶. Auch die islamische Überlieferung kennt eine heilige Himmelsleiter. Vom Sionstempel, der ‚Weltmitte‘ schlechthin, sah Mohammed sie zum Himmel aufragen, Engel zu beiden Seiten, während die Seelen

der Gerechten auf ihr zu Gott emporstiegen²⁷. Viele Jahrhunderte nach dem Begründer des Islam wird der christliche Dichtergenius Dante seine erhabenen Gesichte künden. Auch er sieht eine goldene Leiter; im Paradies ist sie aufgerichtet und führt in unermeßliche Höhen empor – seliger Weg, auf dem die Vollendeten auf- und niederwallen²⁸.

Der Ausblick auf solche Erfüllung einer tiefen Welterwartung tut sich allenthalben auf, wo immer wir den Formen dieser Erwartung begegnen. Das gleiche Ritual wie die Mithrasjünger vollziehen im Grunde heute noch die Schamanen der altaischen Stämme im Ural. Auch hier bildet das Leiter-Zeremoniell den zentralen Ritus der Einweihung; darüber hinaus stellt es den symbolischen Akt der Himmelsreise dar, deren nur der vollgeweihte Schamane gewürdigt wird. Die ‚Leiter‘ besteht aus einer entästeten Birke, in die sieben oder neun Stufen eingeschnitten sind. Wie die metallischen Sprossen der Mithrasleiter, so sind auch die Kerben der heiligen Birke Symbol der Planetensphären und dienen dem Mysten als Weg in die himmlische Welt. Die Spitze der Leiter ragt durch ein Loch im Dach der Jurte weit über das Kultzelt hinaus; auch sie ist – in der Wirklichkeit des Ritus – ‚Weltachse‘, welche die kosmischen Bereiche miteinander verbindet. Wer die Leiter ersteigt, durchbricht die übereinander geschichteten Weltebenen und dringt bis in den höchsten Himmel vor²⁹.

Dieser sibirische Kult bietet ein lebendiges Beispiel dafür, wie gerade dem *Baum* hohe Bedeutung eignet als der Höhe und Tiefe einenden Mitte. Oft taucht ja in den Sagen und Legenden vom Lebens- oder Weltenbaum die Vorstellung auf, daß dieser Baum sich im Zentrum des Alls und häufig auf dem Gipfel des höchsten Berges befindet, daß seine Zweige bis in den Himmel wachsen und er somit als *axis mundi* Himmel, Erde und Unterwelt miteinander verbindet. Die heilige Birkenleiter der Altaier ist kultisches Abbild eines solchen mythischen Urbaumes, der nach dem Glauben dieser sibirischen Stämme „im Nabel der Erde wächst, der höchste Baum“, dessen Geäst bis in die obere Welt hineinreicht und dessen Stamm sieben Leitersprossen hat³⁰. Die Schamanen-Leiter ist also, in ritueller Erscheinung, nichts anderes als der auch in den Mythen Zentral-, Nord- und Ostasiens heimische, in der Allmitte wachsende Weltenbaum. ‚Aufgerichtetes Holz‘ wird er in der chinesischen Mythologie genannt oder ‚der aufgerichtete Baum‘ im Mittelpunkt des Alls³¹.

Der Urbaum selbst — und ebenso sein kultisches Nachbild, die Himmelsleiter — gilt als der kosmische *Pfahl* oder *Pfeiler*, der inmitten des Universums steht und das Weltall trägt. Er ist die Achse, um die das Weltgeschehen sich dreht und um die auch die himmlischen Sternbilder ihre ewig kreisenden Bahnen ziehen. Ähnliche Vorstellungen sind auch dem altindischen Denken vertraut, und die Germanen verehrten einen derartigen Weltpfeiler in der Weltesche Yggdrasil. Noch die frühmittelalterlichen Sachsen überlieferten die uralte Sinndeutung ihrer Irminsul, die als *universalis columna quasi sustinens omnia* ‚Weltsäule‘ und ‚Stütze des Universums‘ war³².

Im alten China war der kosmische Pfeiler Zentrum des Weltbildes ebenso wie der gesamten Weltanschauung bis in alle Auswirkungen des Denkens hinein. Diese Mitte der Welt und des Lebens verkörperte sich für den Chinesen des Kaiserreiches in dem universalen Pfosten oder Firstbalken *chi*. *T'ai-chi*, ‚der große Balken‘, hieß er, vorgestellt als Pfeiler, der in der Mitte der Erde aufragt und den darüber sich wölbenden Himmel hochhält, damit dieser die Erde nicht erdrücke. Der Pfosten *chi* reicht nach unten bis tief hinab in die Untergrundwasser der Erde und rührt oben bis an die höchste Himmelshöhe, den nördlichen Polarstern. So ist *chi*, der Firstbalken, in dem Mitte und Höhe zusammenfallen, der große ruhende Pol, um den sich für den Chinesen die ganze Welt der Erscheinungen dreht, die große ‚Einheit‘, aus der sich die bunte Vielfalt der Dinge aufrollt. Wir erwähnten bereits den altchinesischen Grundsatz, in allem dieser ‚Mitte‘ zu folgen. Dem Herrscher wird der Rat gegeben, nur das aufzustellen, ‚was Mitte hat‘; so wird er sein Volk in der Mitte und damit in Glück und Harmonie bewahren. Ja, er selbst, der Herrscher, der Kaiser, ist für das Reich der leibhafte Repräsentant von Mitte und Höhe zugleich. „Vereinigt euch um den, der den Firstbalken hat! Wendet euch zu dem, der den Firstbalken hat!“ hieß im alten China die Lebensnorm der Untertanen. Wie man den zum Führer wählte, der als erster die Spitze des Pfostens in der Mitte der *Ming t'ang* erklettert hatte, so war noch später der Ausdruck für die Thronbesteigung — *teng chi* — gleichbedeutend mit „den Firstbalken besteigen“³³.

Auch verschiedene Naturvölker bewahren bis heute in ihrem Zelt oder Haus ein ähnliches Nachbild des Weltpfeilers, den heiligen Pfahl. Im Hause der Priesterkönigin Khasi in Assam reicht in der Mitte vom Boden bis zum Dachfirst ein Pfosten, die ‚Säule Gottes‘

genannt³⁴. Eine zentrale Rolle spielt der heilige Pfahl auch bei den Achilpa, einem australischen Volksstamm. Numbakula, ein göttliches Wesen, das nach ihrem Glauben in der Urzeit den Kosmos schuf, hat den Urfahl in der Welt errichtet, ihn mit Blut gesalbt und ist dann an ihm in den Himmel hinaufgeklettert. Dieser heilige Pfosten gilt den Achilpa als Weltachse, und auf ihren Nomadenzügen führen sie sein kultisches Nachbild immer mit. Es weist ihrem Weg die Richtung und wahrt ihnen die ständige Verbindung mit dem Himmel, in den Numbakula ihnen entschwunden ist; der heilige Pfahl hält und trägt ihre Welt und bahnt ihnen zugleich den Weg nach oben, er schafft die ‚Öffnung‘, durch die sie Kontakt mit dem Himmel haben. Noch heute findet sich in Kultstätten der Naturvölker diese heilige Öffnung, das Loch, durch das die nachgebildete oder vorgestellte Weltsäule führt und durch die, wie im antiken Pantheon zu Rom oder in der Kuppel der Grabeskirche zu Jerusalem, das Licht hereinfällt und die irdische mit der himmlischen Region verbindet³⁵. Ohne solche dauernde Berührung mit dem Himmel, so waren die Alten überzeugt, kann der Mensch nicht leben. Es wird berichtet, daß der ganze Stamm jener Australneger von tödlicher Angst befallen wurde, als ihnen einmal der Pfahl zerbrach; die Achilpa setzten sich auf den Boden, um zu sterben. Das Zerbrechen des Pfahles bedeutete für sie das Ende schlechthin, das Zurücksinken der Welt ins Chaos³⁶. Bei anderen Stämmen konzentrieren sich um den als ‚Weltsäule‘ verstandenen heiligen Pfahl die Weiheriten, und die Neophyten rufen hier: „Ich bin im Zentrum der Welt! Ich bin am Pfosten der Welt“³⁷!

Der Glaube an einen *Aufstieg der Seele* in himmlische Höhen — sei es durch den Tod, sei es durch Weiheriten oder mystische Ekstase — war in der ausgehenden Antike weit verbreitet. Vom Orient drang er nach dem Westen vor, zumal durch die Lehren der Orphiker und der Pythagoreer, und eroberte schließlich die griechisch-römische Welt. In ihren wechselnden Erscheinungsformen bezeugen alle diese Mythen und Riten der Auffahrt das urmenschliche Höhenverlangen. Himmelsreisen und Aufstiege mittels Leiter oder Treppe, Baum oder Pfahl sollen dieses Verlangen auf symbolisch-rituelle Weise verwirklichen. Auch die Luftflüge der indischen Yogis entspringen dem gleichen Höhentrieb — und schließlich nicht minder das mythisch-märchenhafte Motiv der Wandlung in die Vogelgestalt. Auf allen diesen Wegen trachtet der Mensch, die

Grenzen seiner erdgebundenen Existenz zu übersteigen und in höhere Sphären vorzudringen, letztlich um durch den Kontakt mit der himmlischen Welt vergöttlicht zu werden⁹⁸.

Wenden wir uns von diesem eindrucksvollen religiösen Hintergrund der Gottesoffenbarung im Alten und Neuen Bunde zu, so begegnet uns schon im alttestamentlichen Bereich eine einzigartige Bestätigung jener außerbiblichen Erwartungen. Es ist die Traumvision des Patriarchen Jakob, dem auf seiner Brautfahrt nach Haran im Nachtgesicht die *himmlische Leiter* erschien. „Er kam an einen Ort“, so berichtet die Genesis, „und blieb dort über Nacht, denn die Sonne war untergegangen. Da nahm er einen von den umherliegenden Steinen, machte sich ihn als Kopflager zurecht und legte sich an dem Orte schlafen. Er hatte einen Traum: Eine Leiter stand auf der Erde, die rührte mit ihrer Spitze an den Himmel, und die Engel Gottes stiegen an ihr auf und nieder. Und siehe — Jahwe stand oben darauf und sprach: ‚Ich bin der Herr, der Gott Abrahams, deines Vaters, und Isaaks. Die Erde, auf der du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben.‘... Jakob erwachte aus seinem Traum und rief aus: ‚Wahrlich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht.‘ Und er fürchtete sich und sprach: ‚Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes, und hier ist die Pforte des Himmels!‘ Und Jakob stand früh am Morgen auf und nahm den Stein, den er zu seinen Häupten gelegt hatte, richtete ihn auf zu einem Mal und goß Öl oben darauf. Er nannte den Ort Bethel“ (Gen 28, 11–13. 16–19).

Gewaltig und von weittragender Bedeutung ist das Geschehen, das in Jakobs staunendem Ruf zur Namengebung drängt. Bethel — ‚Haus Gottes‘ — nennt er den Stein und *Pforte des Himmels* den geheiligten Ort, an dem Gott sich in machtvoller Theophanie als gegenwärtig offenbarte, an dem Himmel und Erde sich berührten in der von Engeln begangenen Leiter. Was alte Völker ahnten, wenn sie ihre Heiligtümer ‚Band zwischen Himmel und Erde‘ nannten; was sie der geheimnisvollen ‚Weltachse‘ zuschrieben, dem heiligen Baum oder Pfahl, der in den himmlischen Raum vorstieß und über dem ‚Nabel der Erde‘ die ‚Pforte des Himmels‘ aufriß; was sie von ihren rituellen Leitern erhofften oder von jeder anderen Form der Auffahrt oder des Aufstieges in die transzendente Höhe — all das sollte eine letzte Erfüllung finden. Allen diesen Ahnungen

hat der lebendige Gott im Traumgesicht Jakobs ein erstes heilsgeschichtliches Ja zugesprochen. Der Stein ‚Bethel‘ und die über ihm in den Himmel ragende Leiter waren Weltmitte und Weltachse im erhabensten Sinn; hier brach das Heilige ein in den profanen Raum, da Gott selber durch das offene Tor der Oberwelt ins Irdische trat und im Auf- und Niedersteigen der himmlischen Mächte Gemeinschaft ward zwischen Höhe und Tiefe.

Und doch war dieses alttestamentliche Geschehen noch kein endgültiges, dessen Sinn in ihm selber geruht hätte. Es wies über sich hinaus, war prophetisches Vorbild eines Kommenden, in dem erst die wahre Himmelsleiter auf Erden offenbar werden sollte. Jakob von Batnä in Sarug hat das dargelegt in seinem ‚Gedicht über die Vision Jakobs in Bethel‘. Der Schlaf, welchen Jakob schlief, sagt der syrische Dichter, stellte im Typus den Tod Christi dar, und der Stab, den er bei sich trug, war Symbol des Kreuzes. „Die Engel sahen ihn, wie er seinen Stab umfaßte und auf dem Gipfel des Berges schlief. Da umringten ihn die Scharen, um das Bild der Kreuzigung zu schauen.“ Dieses aber enthüllte sich nicht nur in dem bei seinem Stabe Schlafenden, sondern tiefer noch in Jakobs Nachtgesicht selber.

„In seinem Traum erblickte er eine Leiter, welche auf der Erde stand und mit ihrer Spitze in staunenswerter Weise bis zum Himmel reichte... Er sah Engel, welche an ihr hinaufstiegen, und andere Scharen, die auf ihr zu den Erdenbewohnern herabstiegen. Staunenerregend ist für den Beschauer diese Leiter, durch welche Himmel und Erde miteinander verbunden werden...“

Wozu war wohl eine Leiter notwendig, wenn Engel darauf emporsteigen sollten? Denn für die himmlischen Geister sind ja keine Stufen erforderlich. Hier erklärt sich das Mysterium selbst, an dieser Leiter zeigt sich der Weg des Sohnes. Das Kreuz ist aufgerichtet als eine wunderbare Leiter, auf welcher die Menschen in Wahrheit zum Himmel hinaufgeleitet werden. Durch die Geburt des Sohnes stiegen die Engel zu den Erdenbewohnern herab und erhoben sich die Menschen aus der Tiefe zur Wohnung der Himmlischen. Durch diese (Geburt) wurden Himmel und Erde wieder vereinigt, die zuvor verfeindet waren, und es herrschte wieder Friede zwischen beiden Teilen, die zuvor getrennt waren. Er (Christus) erhob sich auf Erden wie eine stufenreiche Leiter und richtete sich empor, damit alle Irdischen durch ihn emporgehoben würden. Das

Kreuz hat durch seine Kraft den Zaun der feindlichen Trennung durchbrochen und durch seine Aufrichtung die Himmlischen mit den Irdischen vereinigt. Es trug und hob die Menschen, auf daß sie zur Höhe gelangten; wiederum reichte es nach unten und ließ die Engel zur Tiefe gelangen, damit sie dort Gottes Lobpreis verkündeten. Am Kreuze sahen die himmlischen Mächte herab, um niederzusteigen und das Wunder zu schauen, das ihren Heerscharen verborgen war. Zu ihm blickten die Völker und Geschlechter auf, um zur Himmelshöhe hinaufzusteigen. Denn leicht und zugänglich ist das Hinaufsteigen wie das Herabsteigen. Betrachte das Kreuz und schaue dich satt an seiner Herrlichkeit! Denn es ist ein geräumiger Weg, dessen Beschreitung nicht verwehrt ist, und dient als Verbindung zwischen den Irdischen und den Himmlischen. Wenn das Kreuz nicht wäre, so könnte der eine Teil dem anderen nicht nahen. So leicht ist es zu beschreiten, daß sogar die Verstorbenen auf ihm wandeln können. Es hat die Vorhölle entvölkert, und siehe — auf ihm steigen auch die dem Tode Verfallenen empor. Denn wer könnte wohl anders als durch das Kreuz in den Himmel aufsteigen? Wenn das Kreuz nicht wäre, wer könnte dann Frieden stiften zwischen beiden Teilen? Wer könnte außer ihm jenen unermeßlichen Raum zwischen Himmel und Erde zusammenfassen, um beide miteinander zu vereinigen? Wer hätte den Räuber zum Himmelreich emporgehoben, wenn sich nicht das Kreuz zu ihm herabgeneigt hätte, damit er auf ihm wandere? Wer hätte die Toten im Hades aus den Gräbern emporgezogen, wenn es nicht zu ihnen herabgestiegen wäre und sie hinaufgetragen hätte³⁹?

In dieser tiefgründigen Deutung des biblischen Typus zeigt sich alles erfüllt, was die Ahnungen der Vorzeit als Wunschbild umkreisten. Die *Leiter* zwischen Himmel und Erde, die *Weltachse*, welche Oberwelt, Erde und Unterwelt verbindet, war nicht nur ein leerer Traum der Völker; als volle göttliche Gewährung wurde sie aufgerichtet im *Kreuz Christi*. Dieses Kreuz hat die kosmischen Bereiche verbunden, die nicht nur naturgemäß verschieden, sondern überdies auch durch den Bruch der Sünde hoffnungslos entzweit waren; es hat den heillosen Riß im Weltgefüge wieder geschlossen. Was der ergreifende Mythos der Achilpa überliefert, ist im Kreuze Christi wahr geworden: es ist der mit Blut gesalbte Pfahl, an dem der Erlöser selbst in den Himmel aufstieg, um auch den Erlösten den Weg dorthin zu bahnen, nachdem er durch sein Kreuzesblut

Frieden gestiftet hatte im gottverfeindeten All. Gottes Abstieg zu den Menschen, der ihren Aufstieg in den Himmel ermöglichen sollte, dies war das göttliche Heilswerk, das in der Menschwerdung begann und am Kreuz zum Siege kam. Vergeblich hatte die darniederliegende Welt sich nach der ‚Höhe‘ ausgestreckt; auch das reinste und glühendste Wollen des Menschen kann die Kluft zwischen dem Drunten und dem Droben nicht überbrücken. Die ‚himmlische Standleiter‘, die nach mythischer Überlieferung einst Himmel und Erde verband⁴⁰, ist umgefallen. Unerreichbar, in unzugänglicher Höhe liegt das jenseitige Ziel. Es läßt sich nicht erzwingen; es ergibt sich keinem Zugriff und Ansturm sterblicher Kraft. Gott muß sich neigen und den Weg bereiten, *er* muß den ohnmächtigen Menschen ergreifen und selber in die Höhe tragen. Und diese unbegreifliche Huldthat des sich erbarmenden Gottes widerfuhr der Welt im Opfertode des gekreuzigten Gottmenschen. Auf dem Gipfel von Golgotha, in der Mitte der Welt, auf der Höhe des ‚Mittlraums‘ (Midgard, Middilgard), wie unsere Vorfahren die Erde nannten⁴¹, wurde die wahre Himmelsleiter aufgerichtet: Bild des göttlichen Heilsweges, der Erniedrigung und Erhöhung, Abstieg und Aufstieg, Menschwerdung, Tod, Höllenfahrt und Himmelfahrt des Gottessohnes umfaßt und den Weg ins Droben auch den Geretteten gangbar macht.

Es wäre lohnend, bei dem Dichter von Batnä zu verweilen und geruhsam zu betrachten, wie er in der Errichtung und Salbung des Steines ‚Bethel‘ das Mysterium der Kirche schaut, ihr Erstehen aus dem Kreuztode des Herrn. Jakob von Batnä preist sie als das wirkliche ‚Haus Gottes‘ und die wahre ‚Pforte des Himmels‘, den von Gottes Gegenwart erfüllten heiligen Ort im chaotischen Raum der Geschichte; sie ist die Stätte, die beständig die Himmelsleiter und Weltsäule des Kreuzes trägt und darum in hochzeitlicher Gemeinschaft mit der „jungfräulichen Region“⁴² des Himmels steht. „Ein Kreuz richtete er für sie auf gleich der *Säule*, welche die Schöpfung trägt, und schichtete die leuchtenden Steine auf für das erhabene Haus. Mit dem unversehrten Kreuzesholz schmückte er ihre Wohnung, mit dessen beiden Enden stützte er das Dach. Mit den Nägeln seiner Hände befestigte er die gewaltigen Balken und schmückte sie herrlich mit der Farbe seines Blutes“⁴³. Wir können hier nur kurz auf diese Zusammenhänge hinblicken. Jakob — so erläutert der syrische Dichter weiter — „erbaute ein Haus auf Gottes

Namen, indem er ihm einen Stein aufrichtete, so daß man darin deutlich die Kirche in der Welt erkennen kann. Den ganzen Ort nannte der Einsichtige ‚Haus Gottes‘; er errichtete daselbst einen Stein und salbte ihn als Typus. Der Gekreuzigte stieg herab, um den Bund der Verlobung zu schließen . . . ‚Nimm Öl‘, so sprach der Verborgene zu Jakob, ‚gieße es auf den Stein, der die Ekklesia darstellt, und versiegele ihn für mich . . . Lege den Grundstein für den großen Palast der Königsbraut . . . Errichte mir ein Brautgemach, damit der Typus in dasselbe eintrete und darin bedient werde, bis ich einst auf der ganzen Erde mein großes Hochzeitsfest halte⁴⁴.“

Darum also gibt es auch im Bereich der Offenbarung das große Zeichen der Himmelsleiter, weil der lebendige Gott *communio* schaffen will zwischen Höhe und Tiefe. Vorläufig schon verwirklicht in jenem Ereignis der Patriarchengeschichte, weist diese Gottgemeinschaft aber weit über den Typus hinaus auf ein Kommendes: den *Bund* zwischen Himmel und Erde, den Brautbund des Höchsten mit der tief gefallenen Menschheit. Und dieser Neue und Ewige Bund, vorgebildet in allen Vorformen des Alten Bundes, wird da sein in der Einheit Christi und seiner Kirche. Darin erblickt Jakob von Batnä auch den mystischen Sinn, der das Traumgesicht des Patriarchen mit seiner Ausfahrt zur Brautwerbung innerlichst verbindet. In der ‚heiligen Hochzeit‘, um derentwillen Christus aus dem Himmel niederstieg; in dem Blutbund, den er „in der Mitte der Erde“ (Ps 73, 12) mit der Menschheit schloß; in ihrer Erhöhung zum Vater mit dem durch Kreuzestod und Auferstehung erhöhten Herrn und Bräutigam haben alle Wunschträume der Völker von Höhe und Auffahrt, Weltmitte und Weltachse, Himmelspforte und Himmelsleiter ihr Ziel gefunden. Noch einmal hebt Jakob von Batnä die Sehnsuchtsbilder in ihre Wahrheit hinein, wenn er sagt: „Diese Herrlichkeit sah Jakob durch die Offenbarung; er richtete einen Stein auf und nannte den Ort ‚Haus Gottes‘. ‚Fürwahr, Gott ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht; dem Himmel ist hier eine Tür zur Tiefe eröffnet, und ich merkte es nicht‘ . . . Die erhabene Höhe wird erreicht durch die in der Mitte befindlichen Leitersprossen, und der schwer zugängliche Ort ist durch die Engelschar in Frieden zugänglich⁴⁵.“ Wunderbare Erfüllung der uralten Symbolik von Leiter und Treppe, die, nahe verschwistert, die tiefen Ideen von Liebe und Menschwerdung, Tod und Erhöhung in sich enthalten! Der syrische Dichtertheologe, wohlvertraut mit

dem Gehalt dieser Symbolik, zeigt sie im Kreuz des Welterlösers verwirklicht. Das Kreuz ist die Leiter und Treppe aus unserem diesseitsverhafteten Menschsein in den überirdischen, übermenschlichen Raum; es bricht die Grenzen und Schranken unseres bloßmenschlichen Daseins auf und führt uns durch den Tod des Mittlers in den ewigen Liebesbund zwischen Gott und Mensch, der leibhaft west in der Ekklesia.

Wie frische Wasser aus den Quellen des Heils tränkten diese Glaubenserfahrungen das Leben der jungen Christenheit. Auch andere Väter geben Zeugnis davon in ihren Lobreden auf das heilige Kreuz. Firmicus Maternus sieht den Kreuzespfahl zwischen Höhe und Tiefe eingerammt als den mächtigen Weltpfosten und Firstbalken, der die Erde und den ganzen Kosmos stützt und die Enden des Universums zusammenhält. So steht das im Kreuz verkörperte Heilswerk inmitten des Alls als der wahre Welt- und Lebensbaum unsterblicher Wurzel. Ja, im Hinblick auf diese Säule des Alls beginnt sich für den Christunjünger das Kreuzholz zu beleben: diese zwischen Himmel und Unterwelt ausgespannte Welt-säule und Weltachse ist niemand anders als der *gekreuzigte Christus* selbst. „Du, Christus“, ruft Firmicus Maternus ihm zu, „stützest mit deinen ausgebreiteten Händen das Weltall und die Erde, du hältst aufrecht die himmlische Weltherrschaft. Auf deinen unsterblichen Schultern liegt unser Heil . . . Darum: das Kreuzholz trägt das Himmelsgerüst, festigt die Fundamente der Erde, und zum Leben führt es die Menschen, die an ihm hängen⁴⁶.“

Ähnlich wie wir es hier bei Firmicus Maternus und zuvor in den Darlegungen Jakobs von Batnä sahen, gipfelt auch schon in der älteren berühmten Osterpredigt Hippolyts von Rom die Frohbotschaft aller Aufstiegssymbole in der Gestalt des Gekreuzigt-Verklärten selber, der Weltsäule und Himmelsleiter, dem Welt- und Lebensbaum aus gottmenschlichem Fleisch und Blut. Was dieser Osterlobsänger schaut, ist wie ein Tanz jener alten Bilder um ihre heilige Mitte; alle treffen sich in dem Einen – Christus –, der ihr Urbild und ihre Verwirklichung ist: Lebens- und Weltbaum, Weltachse und Weltsäule, Pfahl, der das Universum trägt, und heilige Leiter, die Himmel, Erde und Totenreich verbindet. „Dieser Baum“, das Kreuz, sagt Hippolyt, „ist für mich . . . der enge Pfad, der beschwerliche Weg, Jakobsleiter, Reiseweg der Engel, an dessen Ende wahrhaft der Herr steht. Dieser himmlische Baum stieg von der

Erde zum Himmel empor. Er ist ein unsterblicher Baum, festgefügt zwischen Himmel und Erde, Untergrund des Alls, Säule des Universums, Träger der ganzen Welt, kosmische Verflechtung, Zusammenhalt der mannigfachen menschlichen Wesenheit...; mit der Spitze berührt er den Himmel, mit den Füßen stützt er sich auf die Erde, den reichen und in der Mitte wehenden Hauch der Luft umfaßt er von beiden Seiten mit unmeßbaren Händen. Er (der Christus) war ganz und in allem und überall, er erfüllte das All durch sich selbst... O göttliches Pascha, das vom Himmel bis zur Erde reicht und von der Erde bis zum Himmel emporsteigt! O neues Fest des Alls, Fest in der ganzen Welt! O Freude, Ehre, Speise und Wonne des Alls! Durch dieses (Pascha) wurde der finstere Tod vernichtet, das Leben dem All eröffnet, aufgetan wurden die Tore des Himmels. Gott erschien als Mensch, und der Mensch stieg empor als Gott. Durch ihn wurden die Tore des Hades zertrümmert und die ehernen Riegel zerschlagen. Es stieg empor das untere Volk der Toten, indem es die frohe Botschaft brachte der Fülle in der Höhe⁴⁷."

Man kann es geradezu mit Händen greifen, wie hier das Erbe der Vorzeit weiterlebt. Wir erinnern uns der Vorstellungen vom heiligen Pfahl der Opferfeiern im vedischen Indien, diesem Mittelpfosten, der in seinem sakralen Mitteltum den Allbaum vertrat und den Lobpreis empfing: „Mit deinem Gipfel stüttest du den Himmel; mit deinem Mittelteil füllst du die Lüfte; mit deinem Fuß trittst du die Erde fest⁴⁸." An seinem Kreuz, diesem welterlösenden Opferpfahl, ist der Gottmensch Jesus Christus uns voran in den Himmel emporgestiegen und hat uns die Möglichkeit gegeben, mit ihm aufzusteigen, so wie in jenem altindischen Kult der Opfernde bisweilen auch seine Gattin mit bzw. nach sich den heiligen Pfahl ersteigen ließ. „Komm, steigen wir zum Himmel auf!" rief er ihr dabei zu. Erfüllt ist im Paschaweg Christi und seiner Ekklesia, des Erlösers und jeder ihm anhängenden Seele, was sich in jenen alten Riten vordeutete, wenn da Gatte und Gattin die mystische Leiter und Weltachse erkletterten und, mit kreuzförmig ausgebreiteten Armen oben angelangt, wie ein Vogel in der Freiheit seines Fluges die Schwingen breitet, riefen: „Wir haben den Himmel erreicht." Oder: „Ich habe den Himmel, die Götter erreicht; unsterblich bin ich geworden⁴⁹!" Hätten wir doch immer die wachen Augen des Glaubens, die durch die Dinge und Ereignisse

hindurchsehen und erkennen, welche Chance uns in den alltäglichen Schickungen angeboten wird! Die Himmelsleiter ist immer da, der Herr steht oben — er steht auch unten und sagt: Komm, wir wollen den Himmel ersteigen! Nur er führt hinauf, nur sein Kreuz trägt zur Höhe empor.

Hippolyts Text über die Kreuzleiter, den Welt- und Lebensbaum, die letztlich Christus selbst und sein österliches Heilswerk sind, ist die christliche Ausprägung eines uralten Geflechts von symbolischen Ideen und Zusammenhängen, mit denen wir schon weitgehend vertraut geworden sind. Im alten Asien waren sie sehr lebendig. Davon zeugt unter anderem ihre buddhistische Formgebung in dem berühmten Stupa (Pagode) von Sanchi, wo auf der Außenseite des Nordportals der linke Pfeiler Buddha zeigt, der hier *Mensch, Baum und Pfeiler* in einem ist, Weltsäule und Lebensbaum zugleich. Auch hier also ein Niederschlag jener urtümlichen Vorstellungsreihe, in der Baum und Mensch einerseits, Weltbaum, Weltpfosten, Himmelsstütze und höchstes Wesen andererseits derart mythisch und symbolisch identifiziert werden, wie wir das im Rahmen der Baumsymbolik schon erwogen haben. Bei den alten Indern galt der Feuergott Agni als der große Pfeiler, der Götter und Menschen stützt, und zugleich als der Baum, der die Achse des Sonnenwagens bildet — in astraler Sicht ist der Himmelsträger ja letztlich eins mit der Sonnwendachse —, wodurch er Himmel und Erde ebenso wunderbar distanziert wie eint. „Von ihm getragen, stehen Himmel und Erde. Auf ihm ruht alles, was Seele hat, was atmet und schlummert... Das ganze Universum gründet auf ihm, in ihm ruht alles, was sich bewegt und atmet... Großes Mysterium in der Mitte der Welt⁵⁰!"

Für Menschen, die noch aufgewachsen waren in solcher Menschheitsüberlieferung, redete die Osterpredigt Hippolyts gewiß eine weit vertrautere Sprache als für uns Heutige. Wie spontan zündete wohl in seinen Hörern diese Botschaft vom österlichen Herrn, der jene Welthoffnungen in seinem Kreuz, ja in sich selbst als dem leibhaftigen Welt- und Himmelskreuz, zu greifbarer Wirklichkeit gemacht hat! Nach Aphraates ist die Himmelsleiter „das Vorbild unseres Erlösers, auf dem die Gerechten aus der Tiefe zur Höhe emporsteigen"⁵¹. Er selber ist die gott-menschliche Säule und Achse der Welt, das Band und der Bund zwischen Gott und Mensch, die

Leiter, die zum unzugänglichen Vater führt, die Brücke, über der Diesseits und Jenseits sich finden im heiligen Kuß⁵². Im apokryphen Petrus-evangelium erscheint Christus als der Riese, der als lebendige Weltsäule mit seinem Haupt an den Himmel rührt, ja über den Himmel hinausragt⁵³; ähnlich sehen ihn die Johannesakten und der ‚Hirte des Hermas‘⁵⁴, und noch Ambrosius nennt ihn den „Riesen zweifacher Wesenheit“⁵⁵, der kraft seiner göttlichen und menschlichen Natur als der wahre Himmelspfeiler die Bereiche der Schöpfung in sich vereint und verbindet. Solche Anschauung fand naivgläubigen Ausdruck noch in den ‚lebenden Kreuzen‘ der beginnenden Neuzeit, deren Balken in Arme und Hände auslaufen. Während die rechte und linke Hand die Kirche krönt bzw. die Synagoge verstößt, öffnet die obere den Himmel und zerbricht die untere die Pforten der Hölle.

So sammeln sich, wie es in großartiger Synthese Hippolyts Osterpredigt zeigte, die uralten Bilder in Christus, dem wahrhaft „großen Mysterium in der Mitte der Welt“. Er allein ist alles in allem, der einzigartige Allbaum und Weltpfeiler, die ‚goldene Säule‘ der Welt, ihre Achse und ihr Opferpfahl, der die gottversöhnende Gabe dem Himmel ‚darhört‘ und die Ordnung der Schöpfung wiederherstellt. Er ist die Fülle und Wirklichkeit aller jener urtümlichen Vorstellungen, die da wurzeln in einem mythischen Grund von universaler Ausbreitung, die ebensogut iranisch erscheinen wie indisch, semitisch wie indoeuropäisch, assyrisch wie babylonisch, ägyptisch wie chinesisch. Es geht hier um eine ‚archetypische‘ Vorstellungsreihe, um die aller Welt eingewurzelte Tradition einer nämlichen ursprünglichen Anschauung. Die Vorstellung brauchte, wie Henri de Lubac einmal sagt, weder von den frühen Religionen und Kulturen noch von den Christen erfunden, sondern von diesen nur als etwas Vor-gefundenes ergriffen und mit arteigenem Gehalt durchseelt, so aber wunderbar verwandelt, vertieft und umgeprägt zu werden. Die Vätertexte gaben manches treffliche Zeugnis dafür⁵⁶.

Blicken wir auf die Homilie Hippolyts noch einmal zurück; denn es lohnt sich, darauf hinzuhorchen, daß hier im ‚Akkord‘ so vieler symbolischer Motive auch jenes der platonischen ‚Weltseele‘ noch einmal zum Klingen kommt. Vor dem Kirchenvater steht das Kreuz, wie wir sahen, als Bild des gekreuzigten Allherrschafters selbst. Ihn und die ganze österliche Heilswirklichkeit, gerade auch in ihrer

kosmischen Tragweite, schaut Hippolyt in dem Himmel, Erde und Unterwelt verbindenden Heilssymbol. Und letztlich ist es der paradoxe Weg der christlichen *Erhöhung*, der in den wechselnden Bildern erscheint. Sie alle entfalten, was der Evangelist Johannes in einem gedrängten Satz verkündet: „Keiner steigt in den Himmel auf außer dem, der vom Himmel herabstieg, der Menschensohn. Wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhte, so muß auch der Menschensohn erhöht werden“ (Jo 3, 13 f). Christus selbst hat diesem Wort später die tiefste Sinndeutung gegeben, als er sagte: „Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alles an mich ziehen“ (Jo 12, 32). Zuerst mußte der Menschensohn von der Erde weggeräumt, am Pfahl der Schande aufgehängt werden; aber diese Erhöhung in Schmach war bereits der verborgene Aufschwung seiner Erhöhung in die Herrlichkeit der väterlichen Glorie. Da machte sich alles an ihm, was noch im Kerker des adamitischen Sündenfleisches von Gott „ferngehalten war“⁵⁷, auf und kehrte mit dem stürmischen Schritt des aufsteigenden ‚Riesen‘ durch den Tod zum Vater zurück. So aber wurde sein Aufstieg Anfang des unseren; denn es gibt keinen anderen Weg in die unzugängliche Höhe, keine andere Brücke, die wirklich ans jenseitige Gegenüber angelegt ist, als das Pascha des Kyrios und unser freiwilliges Eingehen in seine Erniedrigung und Erhöhung. Dieses Paradoxon des Heilsweges hebt Johannes Chrysostomus in einer seiner Kreuzpredigten aus wahrhaft kühner Paschatheologie ins Licht. Das Wort des Psalmisten vom Aufstieg des Messias zur Höhe ist für diesen Osterherold eine Weissagung vom Gekreuzigten: „Höre eine andere Kreuzesprophezie“, sagt er. „Aufsteigend zur Höhe, führte er die Gefangenschaft mit sich, und den Menschen teilte er Gaben aus“ (Ps 67, 19). Was ist jene Höhe? Wer ist dieser Aufsteigende? ... Die Höhe ist das kostbare Kreuz – unbegreifliches Mysterium! Der Aufsteigende ist Christus, der Kyrios. ‚Denn der Hinabsteigende, er ist der Emporsteigende‘ (Eph 4, 10)⁵⁸.“ Herrlicher als in diesen knappen Sätzen läßt es sich kaum sagen, daß im Kreuz, diesem ‚unbegreiflichen Mysterium‘ göttlicher Entäußerung und Erniedrigung, diesem schmachvollen Todesinstrument, im Kreuz als dem Heilssymbol des *Pascha Domini* und des Gekreuzigt-Erhöhten selber, der paradoxe Weg christlicher Himmelfahrt geweitet ist – empor in die Unendlichkeit der göttlichen Lebenshöhe. Das Kreuz, das messianische Werk am Kreuze, die gottmenschliche Person des gekreuzigten

Glorienkönigs selber, das ist die von Juden und Heiden seit je ersehnte Himmelsleiter. Wie denn auch Zeno von Verona auf ihr Christus stehen sieht als die Erfüllung beider Testamente⁵⁹ – die erfüllte Hoffnung der ganzen Welt!

Gerade das besagt auch ein Wort des frühchristlichen Bischofs Methodius von Olympe: „Die Gestalt des Christuskreuzes ist... Sicherheit des Sieges, Gottes Abstieg zum Menschen, Siegeszeichen wider die Pneumata der Materie, Befreiung vom Tode, Ausgangspunkt des Aufstieges zum wahren Tage und Leiter für jene, die dahin eilen, das jenseitige Licht zu genießen; ferner ein Gerüst, durch das jene, die sich in den Bau der Ekklesia einpassen, von unten her wie ein viereckiger Stein hinaufgezogen werden, auf daß man sie einfüge in den göttlichen Logos⁶⁰.“

Der schon vertraute Bilderkreis wird hier noch erweitert durch ein neues Motiv der Auffahrtssymbolik, das sich aber den zuvor erwähnten biblischen Zusammenhängen sinnvoll anpaßt. Zur Erhöhung gelangt nur, wer sich von dem am Kreuz erhöhten Gottmenschen ‚ziehen‘ läßt. Kein Mensch erzwingt sie aus eigener Kraft. Hingabe an Christus und sein erlösendes Werk ist das Erste und Einzige, das den Menschen zur Erhöhung führt; er muß den Paschaweg des Herrn mitgehen, muß sich von den Armen des Gekreuzigten ergreifen und in sein Erlösergeschick hineinnehmen lassen. Gerade dieses geheimnisvolle „Tun-Erleiden“⁶¹ haben die Väter im Auge, wenn sie das Kreuz ein *Hebewerk* nennen; diese heilige Maschinerie zieht die auserwählten Steine in den aufwachsenden Bau der Kirche hinauf und paßt sie ein in die Stadt der Vollendung. Ihr eingefügt werden aber heißt eingefügt sein in den Leib des Logos, der aus seinen erwählten Gliedern heranwächst bis zum Vollmaß des ‚ganzen Christus‘; das Maß wird erfüllt sein am Tage der Parusie.

Das Bild des Hebewerks in seiner Anwendung auf das Kreuz ist sehr alt. Schon der Märtyrerbischof Ignatius hat es in seinen Brief an die Epheser (9, 1) eingebaut. Er rühmt sie als „Bausteine für den Tempel des Vaters, zubereitet für den Bau Gottes des Vaters, in die Höhe gehoben durch das Hebewerk Jesu Christi, das da ist sein Kreuz“. Die gleiche Vorstellung liegt einem Wort zugrunde, das im Kreuzhymnus des Andreas-Martyriums begegnet, wir erwähnten es schon: „O Kreuz, du Hebewerk der Heilstat des Allerhöchsten (*mechánema soterías tou hypsístou*)!“ Und ein gleiches meint der

spontane Preis, der dem heiligen Athanasius in den Mund gelegt wird: „O Kreuz, du Hebewerk zum Himmel (*mechanè ouránios*)⁶²!“ Wahrlich ein treffendes Bild der Gottestat am Kreuze! Ein ‚Hebewerk‘ ist das Heilswerk des Gekreuzigten, es ringt um die Erhebung des darniederliegenden Menschen. Aufrichten will es ihn und heimtragen zur Höhe, ihn der rettenden Anziehungskraft des von oben her ‚ziehenden‘ Vaters darbieten, ohne die niemand aufsteigt in das jenseitige Licht.

Von da aus gewinnt auch die Form des *menschlichen Leibes*, den wir bereits als lebendes Kreuzbild erkannten, eine neue Sinntiefe: ist ja die ihm eigene, ihn auszeichnende *Höhenrichtung* zugleich ein wesenhafter Zug der Kreuzsymbolik. Es ist bemerkenswert, daß das griechische Wort für ‚Kreuz‘ (*staurós*) gleicher Wurzel ist mit dem Wort für ‚aufrichten‘ (*stýo*) und dem andern für ‚Säule‘ (*stýlos*); *staurós* bezeichnet zunächst den Pfahl, den senkrecht in die Erde eingerammten Holzstamm. Nach Hesychius sind *staurói* alle stehenden Hölzer. Zum ‚Kreuz‘ als Marterpfahl, an dem die Kreuzigungsstrafe vollzogen wurde, machte man den *staurós* erst durch Auflage des Querbalkens⁶³. Jener eigentliche Sinn des *staurós* ist für unseren Zusammenhang bedeutsam; sahen wir doch, wie das ganze Heilswerk am Kreuze um die Aufrichtung des gefallenen Menschen kreist, um das göttliche Verlangen, den Darniederliegenden durch die Erlösungstat wieder voll und ganz zu einem ‚Aufgerichteten‘ über Sünde und Satan zu machen⁶⁴.

Im Syrischen kommt die sakramentale Seite dieser Heilssymbolik plastisch zum Ausdruck, da hier das im griechischen *staurós* (Kreuz) liegende ‚Aufrichten‘ und ‚Festigen‘ die etymologische Grundbedeutung von ‚Taufen‘ und dieses darum auch einer Wurzel mit *Säule* ist. So wirken Sprache und Symbolik hier wieder einmal an einem bedeutsamen Punkte sinnvoll zusammen. Man wird an das Motiv des Lichtkreuzes oder der Licht- und Feuersäule erinnert, die nach frühchristlichen Heiligenleben und Legenden, ähnlich wie bei der Jordantaufe des Herrn, über dem Wasser und dem Getauften erschienen, und an die gnostische Vorstellung vom ‚vollendeten Menschen‘ als einer ‚Lichtsäule‘ oder ‚Säule der Lichtherrlichkeit‘⁶⁵. Auf diese Vollendung zielt das ganze Werk des dunklen Kreuzes hin, und die im Syrischen so herrlich sich aussprechende Sinneinheit von Taufe und Kreuzsäule als des ‚Aufrichtenden‘ zeigt, wie in der Taufe

immer neu an den Einzelmenschen beginnt, was für die Menschheit historisch am Kreuze begann: die Wiedererhöhung des gefallenen Adam durch die Himmelsleiter und Weltsäule des Lebensholzes.

Ein erschütterndes Bild dieser wesenhaft christlichen Seinshaltung des Aufgerichtetseins zur Höhe sind die *Säulensteher* der christlichen Frühzeit, ein Symeon Stylites und seine Schüler wie etwa Daniel Stylites, die jahrelang ihr streng asketisches Leben auf einer hohen Säule stehend verbrachten. Gewiß eine außerordentliche Form christlicher Existenz, aber doch eine vom Pneuma des Gekreuzigten als Zeichen aufgerichtete! Hier steht auf der schmalen Säule ein menschliches Nachbild des Erlösers, den wir als die wahre Weltachse und Himmelsleiter, die Himmel und Erde verbindende Kreuzsäule erkannten! Was der Grieche Aischylos vom Atlas sagt, von dieser mythischen Weltachse und Tragsäule des Himmelsgewölbes, läßt sich mit gleicher Berechtigung anwenden auf jene heroischen Säulensteher und ihr Urbild, den am Holze aufgerichteten, ja – wie wir ihn auf romanischen Kreuzbildern sehen – königlich stehenden *Crucifixus*:

Er steht, des Himmels und der Erde Säule, stützend
Mit seinen Schultern eine schwer-gewaltige Last.⁶⁶

Die Worte Hippolyts und anderer Väter über den gigantischen Kampf dieses im All Aufgerichteten klingen wieder an, wenn wir Jakob von Batnä über den Säulensteher Symeon sagen hören: „Er aber blieb unverletzt (beim Angriff der Dämonen) und verließ nicht seinen Berg, sondern blickte auf Christus hin . . . Und nicht zog er seine Hände zurück, die zur Höhe ausgebreitet waren.“ Der Heilige sah, „wie sein Fuß verfaulte und das Fleisch von ihm abfiel. So stand er da – nackt wie ein Baum mit kostbaren Zweigen.“ Und als der Kämpfer vollendet hatte, da „stand die Leiche aufrecht auf der Säule, und alle Welt blickte hinauf“⁶⁷. Die schmale Säule war dem Martyrer zum Berge Golgotha geworden, er selbst aber in seinem langsamen, harten Sterben an diesem seinem Kreuz zum Bilde des österlichen Überwinders, zum Lebensbaum der Unsterblichkeit.

Trotz seiner außergewöhnlichen Gestalt kündigt dieses Zeichen doch etwas, das *jedem* Christenleben aufgegeben ist als von Ewigkeit her eingeprägte Form, als Gnade und Anruf zur Vollendung.

Darum ja hat Gott mit seinen liebevoll bildenden Händen im menschlichen Körperbau das *Bild des Kreuzes* und der ‚Jakobsleiter‘ modelliert. Noch in unsern Tagen hat Werner Bergengruen diese geheimnisvolle Struktur des Menschenleibes aufgedeckt und als Heilssymbol gedeutet⁶⁸. Gerade der betende Mensch, der auch mit seiner leiblichen Gebärde ganz Aufrichtung ins Droben ist, der mit erhobenen Händen und aufwärts blickendem Auge Betende, bekennt sich voll zu seiner menschlichen Situation. Er streckt sich aus nach der göttlichen Höhe, weil er nur dort zur Vollendung kommt, wie es ein Wort des heiligen Ignatius kurz vor seinem Martyrium besagt: „Dort angelangt, werde ich Mensch sein“⁶⁹. Unbewußt bot schon der in dieser Haltung betende Heide sich dem ‚Hebewerk‘ des Kreuzes Christi dar, wofern er nur diese der Antike ganz geläufige Gebetsgeste mit echter *religio* vollzog. Auch aus dem Alten Bunde steigen die Gebetsrufe des Psalmisten herauf als ein eindringliches Zeugnis dieses tiefen religiösen Höhenverlangens im Menschenherzen (Ps 27, 2; 132, 2; 140, 2), das sich nur ohnmächtig der Kraft aus der Höhe darbieten kann. Ähnliches spricht die 35. Ode Salomos aus; der Sänger weiß um die gnostischen zeitgenössischen Vorstellungen einer ‚Himmelfahrt der Seele‘, kündigt aber deren wahre Erfüllung durch Christus, wenn er sagt:

Ich streckte meine Hände aus bei der Himmelfahrt meiner Seele
und richtete mich gerade auf den Höchsten hin
und wurde bei ihm erlöst. Hallelujah!⁷⁰

Auch aus der 21. Ode spricht die Höhengsymbolik der menschlichen Kreuzgestalt; es ist, als sei der Weg ihrer Heimkehr zu Gott dem Leibe der Adamskinder von Anbeginn wegweisend eingeschaffen worden:

Meine Arme hob ich empor zur Höhe,
zur Gnade des Herrn,
weil er meine Fesseln von mir abgestreift hat
und mein Helfer mich erhoben hat zu seiner Gnade und
Erlösung.⁷¹

In der 42. Ode ist es Christus selbst, der die *Kreuzleiter* als Bild seines vom Vater ausgehenden und im Schoße des Vaters münden-

den *Heilsweges* weist und zugleich als die gottverbindende Mitte des Alls:

Er, der mich hinabführt aus der Höhe
und mich hinaufführt aus den Tiefen;
und Er, der sammelt, was in der Mitte,
und es mir überweist!⁷²

Der schauervolle Ort, wo Gott das Volk der Mitte sammelt und es dem Sohne überweist, ist das Kreuz. Hier hat der Geopferte seinen Abstieg zur Tiefe in den Aufstieg zum Vater gewandt und den am Kreuze aus aller Welt Gesammelten den Weg zur Höhe gebahnt. Was die Worte der Väter bereits vielseitig vor uns entfaltet, ist in dieser Ode noch einmal prägnant zusammengefaßt: das Kreuz Jesu Christi ist die wahre Weltachse und Himmelsleiter, es ist die versöhnende Mitte, die Tiefe und Höhe zur Einheit in Gott zusammenführt.

Die Symbolkraft der alten Bilder lebte durch die Jahrhunderte fort. Noch bei Rupert von Deutz findet sich eine gehaltvolle Darlegung über die Leiter als Symbol des Heilsweges Christi. Die Leiter wird hier zunächst gedeutet als mystisches Bild des Stammbaumes Jesu, und Rupert erläutert: „Alle heiligen Engel steigen auf dieser Leiter abwärts und wieder empor; auch alle Erwählten müssen zuerst die Abwärtsbewegung mitvollziehen und den Glauben an seine (des Logos) Menschwerdung empfangen, um sodann empor zur Schau der Herrlichkeit seiner Gottheit entrückt zu werden. Darum sagt anderswo der Herr selbst: „... Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen über dem Menschensohn“ (Jo 1, 51), das heißt: getragen und emporgehoben durch den Menschensohn; und ihr werdet alle Heiligen aufsteigen sehen zu Gott, da ihnen durch die Erlösung des Menschensohnes die Umfriedung des Himmels geöffnet ist. Um aber nachher aufsteigen zu können, müssen sie zuerst absteigen im Geiste der Niedrigkeit, um sein Kreuz und seine Passion anzubeten⁷³.“

Auch diese bedeutsame Darlegung stößt auf das Kreuz als den Kern und Grund des Leitersymbols. Im Kreuz wird die ganze Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit zusammengefaßt als die all-erlösende und allversöhnende Abstiegs- und Aufstiegsbewegung zwischen Gott und Kreatur, in die auch die himmlischen Mächte als

dienende Liturgen miteinbezogen sind. Zugleich macht der große Theologe von Deutz aber auch die ernste Konsequenz bewußt, die für den Christen in der Symbolik der Himmelsleiter beschlossen liegt. Sie bedeutet ja ein Mitvollziehen dieser Abwärts- und Aufwärtsbewegung, und das heißt: ein Mitgehen des Weges Christi, ein Eingehen in seinen Höllenkampf und sein Todesopfer. Das kommt sehr konkret zum Ausdruck auf altchristlichen Martyrerbildern. Da steigt der Blutzuge auf der Leiter empor in die himmlische Welt, in blutiger Leidenswirklichkeit geht er ein in den *transitus* des Gekreuzigten. Der heilige Theodor von Anatolien sieht vor seinem Martyrium eine gen Himmel aufsteigende Leiter und oben auf ihrer Spitze den Herrn, während unter der Leiter Satan als Drache lauert⁷⁴. Und nach dem schönen Wort Salvians stiegen die Martyrer „auf den Sprossen ihrer Leiden zur ‚Pforte des Himmels‘ hinan und machten sich die Folterbank und das Schaugerüst gleichsam zur Leiter“ ihrer Himmelsreise⁷⁵. Bedeutsam tritt das vor allem hervor in der Vision aus dem Martyrium der heiligen Perpetua. Sie selbst berichtet darüber: „Ich sah eine eherne Leiter von staunenerregender Größe, die bis zum Himmel reichte; sie war so schmal, daß man nur einzeln hinaufsteigen konnte. An den Holmen der Leiter waren alle möglichen Arten von eisernen Werkzeugen angebracht, Schwerter, Lanzen, Haken, Messer. Stieg einer nachlässig hinauf und blickte er nicht unverwandt nach oben, so mußte er sich an den Geräten derart verletzen, daß sein Fleisch daran hängenblieb. Unter der Leiter lag ein Drache von wunderlicher Größe; der lauerte den Hinaufsteigenden auf und versuchte sie einzuschüchtern, damit sie nicht hinaufkletterten. Als erster stieg Satorus hinauf... und kam bis zur Spitze der Leiter; dort wandte er sich um und rief mir zu: ‚Perpetua, ich warte auf dich. Aber gib acht, daß der Drache dort dich nicht beißt!‘ Ich antwortete: ‚Er wird mir nicht schaden – im Namen Jesu Christi!‘ Da streckte der Drache unter der Leiter langsam den Kopf hervor, als ob er mich fürchtete. Ich aber trat ihm auf den Kopf, als sei er die erste Sprosse, und stieg hinauf⁷⁶.“

Schon die alten Mythen wissen, daß das Ersteigen der rituellen Himmelsleiter eine *schwierige Ersteigung* ist. Der Weg zur heiligen Mitte und Höhe wird von Hindernissen erschwert, er ist eng, steil und voller Gefahren, dämonische Ungeheuer lauern auf ihm⁷⁷. Rings um die schmale Leiter ist kein Halt, und unten gähnt der Abgrund.

Sich umblicken, hinabschauen zu den Tiefen, die man verlassen hat, ist sehr gefährlich. Alle diese Vorstellungen treffen im vollen Sinne zu auf die Himmelsleiter des Kreuzes. Jakob von Batnä und Hippolyt haben es bestätigt, wenn sie das Kreuz als den ‚engen Pfad‘, den ‚beschwerlichen Weg‘ bezeichneten, den Aufstieg zu dem ‚schwer zugänglichen Ort‘. Die Schlange, die schon im Paradies am Baum der Mitte lauerte, die am Todesholz mit dem Erlöser rang, will auch den Menschen am Kreuze erneut zu Fall bringen und seinen Aufstieg in den Himmel vereiteln. Aber Perpetua tritt dem Drachen einfach aufs Haupt und benutzt ihn als erste Stiege zum Weg ins Droben: „Er wird mir nicht schaden! Im Namen unseres Herrn Jesus Christus!“ Wie jauchzen die Glückseligen, die oben angekommen sind und nun eingehen dürfen in die lichten Weiten des Paradieses!

Was von Perpetua und allen Martyrern in blutiger Wirklichkeit verlangt wird, steht als unblutige Forderung stets hinter dem Symbol der Himmelsleiter, wo immer sie im Bereich der Christus-Mystik erscheint. Das hat auch der heilige Mönchsvater Benedikt zum Ausdruck gebracht, der in seiner Regel das zentrale Kapitel ‚Über die Demut‘ unter das Kreuzsymbol der Leiter stellt. Die Demut, die Benedikt vom Mönche fordert, ist das Hinabsteigen in den Kreuzestod Christi, ein Zunichtwerden mit dem erniedrigten Menschensohn, der sich entäußerte bis in den Gehorsamstod am Holz. Aber dieser Abstieg ist, wie Benedikt zeigt, in Wahrheit Aufstieg und Erhöhung. Ist das Herz bis in die letzte Tiefe der Erniedrigung hinabgetaucht, dann wird die Leiter vom Herrn zum Himmel emporgerichtet. Der Herr selber macht an seinem treuen Jünger offenbar, daß der Untergang in der Niedrigkeit des Gekreuzigten schon Aufgang ist zur Höhe himmlischer Glorie.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf das Fest der *Kreuzerhöhung*, das die Kirche im Morgen- und Abendland begeht! ‚Pan-kosmische Erhöhung‘ des Kreuzes nennt der christliche Osten das Fest. Dieser Name schließt in sich nicht nur die Erhöhung des Kreuzes inmitten des Kosmos, seine Verherrlichung durch das gesamte Universum, sondern auch die Erhebung und Erhöhung aller erlösten Kreatur mit dem am Kreuze Erhöhten, dessen ausgespannte Arme alles an sich ziehen, um es emporzutragen in das Reich des Vaters. Daß die Erhöhung des Kreuzes Symbol der Erhöhung

Christi und damit Bild des ganzen christlichen Heilsdramas ist, spricht die abendländische Liturgie in einer Antiphon des Kreuzfestes aus: *Rex exaltatur in aethera, cum nobile trophaeum crucis ab univrsis Christicolis adoratur per saecula* — „Der König wird in den Himmel erhöht, während das hehre Siegesbanner des Kreuzes von allen Christgläubigen Huldigung empfängt durch die Weltzeiten“⁷⁸. Die Erhöhung des Allkönigs aber ist die *Miterhöhung* aller Lebenden und Toten. So singt auch die Ostkirche am Fest des heiligen Kreuzes: „Die für immer in der Finsternis des Urvaters Versunkenen, o Herr, zogst du empor durch das Kreuz“, und: „O göttliche Leiter, auf der wir zum Himmel emporsteigen, im Hymnus preisend Christus, den Herrn“⁷⁹!

Aber die so verstandene *Exaltatio crucis* ist nicht nur eine einmalige Festfeier im Herrenjahr. Täglich begeht die Kirche diese *mystische Kreuzerhöhung* im *Opfer des Altares*, das den ganzen Heilsweg des Gekreuzigten gegenwärtigsetzt und in der Aufnahme durch den Vater gipfelt, das heißt in der Erhöhung des ganzen Christus, des Hauptes und des Leibes. In der Meßfeier erfüllt sich also letztlich alles, was die Völker von Weltmitte und Weltgestalt, Weltachse und Himmelsleiter ahnten.

Das hat noch im 8. Jahrhundert Germanus von Konstantinopel dargelegt im Anschluß an das Psalmwort: „In der Mitte der Erde hat Gott das Heil gewirkt“ (Ps 73, 12). „Das Altarziborium“, sagt der Bischof von Byzanz, „ist der heilige Boden, auf dem sich der prophetische Spruch erfüllt: ‚In der Mitte der Erde hat Gott das Heil gewirkt.‘ Wie könnten sonst diejenigen, die dieses große Mysterium in Indien vollziehen, im Glauben an den Leib Christi, der gekreuzigt, begraben und auferstanden ist, sagen, daß der Herr in der Mitte der Erde dieses Heil wirke? Wie könnten diesen Glauben die Bewohner der venetianischen Inseln teilen, da doch alle bekennen, daß die wirkliche Mitte der Erde in Jerusalem sei? Doch wohl deswegen, weil sich auf diesem heiligen Tisch Himmel und Erde berühren, weil hier der Himmelskreis sein Zentrum hat, weil inmitten der Säulen um den Tisch, wo immer er auch steht, der Ort ist, an dem in der Mitte der Erde das Heilsgeschehen sich vollzieht“⁸⁰.

Wirklich, die ganze Fülle der Symbolik, in die wir Einblick gewonnen haben, konzentriert sich für den Christen im kultischen Geschehen auf dem Altar, im immerwährenden Pascha der Mysterien. Nicht das historische Kreuz von Golgotha allein ist Träger

der Symbolik von Weltachse und Himmelsleiter, Weltsäule, Welt-Opferpfahl und allerfüllendem Lebensbaum, sondern vor allem verwirklicht sich die Verheißung dieser Bilder im täglich aktuellen, gegenwärtigen und den Glauben einfordernden Kreuzgeschehen des Kultes. Da stehen wir in dem mystischen ‚Obergemach‘, in dem das Abendmahl bereitet wird, „weil der Erstgeborene seine Ekklesia in den Himmel führen will“⁸¹. Da steht auf dem mystischen Golgotha, im Lebensnabel der Welt, auf dieser „gleichsam unter dem Himmel befindlichen Erdenspitze“⁸², das Kreuz als der tragende und vermittelnde Pfahl des neuen Kosmos, als der weltdurchdringende Lebensbaum, durch dessen Zweige die Reise zum Himmel geht⁸³. Ja, da wird der österliche Sohn selber uns zur dynamischen Gegenwart jener Realität, nach der die alten Sehnsuchtsbilder riefen. „Jesus“, so sagt die nestorianische Liturgie, „errichtete in der heiligen Kirche eine Leiter, auf der sie (die Erlösten) hinaufsteigen und von der Erde zum Himmel emporgetragen werden. Den Weg, der zum Himmel führt, hat unser Herr Jesus gebahnt“⁸⁴. Er hat ihn gebahnt, indem er sich selber zum Weg für die Seinen machte, zum Leiterbaum, auf dem die Geretteten aufsteigen ins Licht. So zeigt es der aus echter Kultfrömmigkeit gestaltete Schmuck der Bernwardsleuchter von Hildesheim⁸⁵, der – am schönsten, wenn bei der Eucharistiefeyer die Leuchter das heilige Licht tragen – das verborgen Geschehene sichtbar macht: die ganze Schöpfung mit dem Menschen, ihrer Krone, aufsteigend ins Lichtreich der Höhe!

Rex exaltatur in aethera! Wir sahen in diesem Wort der römischen Liturgie den Kern der liturgischen Kreuzverehrung erfaßt. Und wir haben aufs neue die immerwährende Kreuzerhöhung in der Feier des Meßopfers erkannt. Hier aber, auch das ist bedeutsam, spricht Gott in seinem Sohne ein Ja auch zu jenen Ahnungen, die die Erhöhungssymbolik an das *Königtum* knüpfen. Ist doch das Kreuz der *Thron* des Allherrschers, der Thron aber von alters her ein wesentliches Königssymbol, und zwar im Sinn der *Erhöhung*. Im Denken der Alten ist der Thron ja der ‚Hochsitz‘, der ‚Königshochsitz‘, Ort der Herrschaft und Bild der Übererhöhung, die im Königtum verkörpert ist, Mitte und Höhe zugleich. So offenbart sich in jeder Meßfeier neu die Erhöhung des *Rex gloriae*; das Kreuz des gegenwärtigen Opfers ist der Thron seines Gottkönigtums, jener geheime Ort seiner Allherrschaft, der, fest ins Irdische eingerammt,

himmelwärts ragt hinein in die Region des überweltlichen Lichtes⁸⁶.

Anschaulich faßt gerade der Ziborienaltar, von dem unser vorstehender Text spricht, diesen ganzen Ideenzusammenhang in sich. Das Ziborium ist ja Bild des Himmelsgewölbes, es stellt das Lichtdach der Höhe dar, das auf den vier Weltsäulen über der irdischen und kosmischen Viergestalt ruht. Das steinerne Ziborium über dem Altar ist eine *imago mundi* im kleinen, Bild der Himmelsregion über dem von der Erde aufragenden Thron des Gottkönigs und Pantokrator, über dem Altar als dem Mysterienort des Kreuzes von Golgotha.

So verdichtet sich die ganze Fülle unserer Erhöhungs-Symbole zu mystischer Realität im Kreuzopfer auf dem Altare. Hier verwirklicht sich das ‚Mysterium der Leiter‘, auf der Jakob im Traum die Engel auf- und niedersteigen sah und die da stand auf dem Stein unter seinem Haupte, dem Vorbild des Altares⁸⁷. Ja, hier führt Christus selbst als die wahre lebendige Himmelsleiter durch sein gegenwärtiges Opfer die Seinen von hinnen – empor ins Himmlische⁸⁸. Und über der Leiter erscheint in den Mysterien des Kultes die heilige ‚Öffnung‘, die nach alten Mythen der kosmische Pfahl aufbricht als Tor der Gemeinschaft zwischen Oberwelt, Unterwelt und Mittelraum. Auf springt die ‚Pforte des Himmels‘, die der Patriarch Jakob über der Leiter offenstehen sah.

Schon in der *Taufe* beginnt dieses Wunder, Ephräm der Syrer spricht es einmal aus: „Brüder, öffnet eure Sinne und schaut die Säule, die im Äther verborgene! Ihre Basis ruht auf den Wassern (der Taufe), und sie erreicht das Tor in der Höhe wie die Leiter, die Jakob sah. Auf ihr steigt das Licht zur Taufe hernieder, und die Seele wird emporgeführt zum Himmel, auf daß wir eins seien in einer einzigen Liebe“⁸⁹. Die Syrer liebten, wie wir sahen, dieses Bild der Licht- und Feuersäule, die bei der Taufe Jesu über dem Jordan erscheint und ähnlich bei der Taufe mancher Heiligen in alten Legenden. Eindrucksvoll bezeugt sich in dieser Vorstellung das altüberlieferte Glaubensgut der Menschheit, das Christus angenommen hat in seine Wahrheit und Wirklichkeit. In seinem Heilswerk, das mit ihm ‚eingegangen ist in die Mysterien‘, hat er den Menschenkindern den Pfad bereitet, der zur Erhöhung ins Göttliche und zur Gemeinschaft mit der himmlischen Lichtwelt führt. In der Taufe, die ein sakramentales Eintauchen in den Christustod

ist und damit in die verklärende Auferstehung, geschieht dem Neophyten, was Athanasius sagt: „Als Leiter, die von der Erde bis zum Himmel ragt, hast du das Kreuz des Erlösers⁹⁰.“ Und Leo der Große meint das gleiche, wenn er äußert: „Durch die Marter des Kreuzes hat er uns die Leitersprossen bereitet zum Aufstieg in sein Königreich⁹¹.“ Wo immer der christliche Glaube wach ist für die sakramentale Einheit von Kreuzgeschehen und Taufe, da werden die alten mythischen Bilder von Leiter und Drachenkampf aktuell, für den ‚Sohn der Taufe‘ nicht minder als für den Martyrer.

In einer Meditation über die Mysterien auf dem Hintergrunde jener alten Symbolik vom offenen ‚Tor des Himmels‘ hat auch Nikolaos Kabasilas einmal auf jenes Gottesanliegen der gesamten Erhöhungssymbolik hingedeutet. Er sagt: „So tritt also die Sonne der Gerechtigkeit durch diese heiligen Mysterien wie durch Türen in den finsternen Kosmos ein. Sie tötet das diesem Kosmos gemäße Leben und ersetzt es durch das überweltliche . . . Den Weg hat der Kyrios gebahnt, indem er zu uns kam; und das Tor hat er geöffnet, indem er in den Kosmos eintrat. Als er dann zum Vater zurückkehrte, schloß er es nicht wieder, sondern kommt seither durch jenes Tor zu den Menschen . . . Also ist dies ‚nichts anderes als das Haus Gottes und hier das ‚Tor des Himmels‘. Durch das Tor aber steigen nicht nur Engel zur Erde herab . . ., sondern er selber, der Herrscher der Engel. Als daher der Heilbringer selbst sich taufen ließ mit der Taufe des Johannes und so seine eigene Leidenstaufe wie im Bilde vorzeichnete, da öffnete er den Himmel, um zu zeigen, daß wir durch diese seine Taufe das himmlische Land schauen werden. Und als er versicherte, kein Ungetaufter könne ins Leben eingehen, nannte er selber dies Bad gewissermaßen Eingang und Tor. ‚Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit!‘ ruft David, weil er sich, so meine ich, nach der Öffnung eben dieser Tore sehnte. Denn das ist es ja, was so viele Propheten und Könige zu sehen begehrten: den Baumeister dieser Tore, wie er auf die Erde herabgekommen ist⁹².“

Ist das erste dieser Tore, die Christus baute, die Taufe, so ihr erhabenstes die *Eucharistiefeyer* auf dem Altar. Und wenn der ‚vollendete Mensch‘, wie wir hörten, in frühchristlichen Kreisen bisweilen als Licht- oder Feuersäule angesehen wurde, so beginnt diese seine Erhöhung und Verklärung zu himmlischem Lichtleben eben in der Taufe und wird zu Wachstum und Vollendung geführt durch

die Eucharistie. Das meinen auch jene alten Berichte von Heiligen, die bei der Feier der Mysterien zur sichtbaren Licht- und Feuersäule wurden⁹³. Hier ist der Erlöste vollends seinem Herrn und Meister angeglichen. Haben wir Christus als Urbild und Inbegriff der ganzen reichen Symbolik von Weltachse und Himmelsleiter, Säule, Pfahl und Träger des Alls erkannt, so ist der zur *Lichtsäule* gewordene Mensch sein Ebenbild: auch er — ob sichtbar, ob innerlich verborgen — ein lodernes Band zwischen Erde und Himmel durch die Gemeinschaft mit dem Leben der Trinität. Der Brennpunkt, in dem sich die Licht- und Feuersäule des Christenlebens immer neu entzündet, ist der Altar; hier konzentrieren sich alle Heiligkeit und Heilskraft der ‚Mitte‘ und ‚Höhe‘ im Kreuzgeschehen des Kultes. Da steht Christus auf der Himmelsleiter als die Fülle aller Prophetie des Alten Bundes und aller Erwartung der Völker. Da geschieht heilswirksam wahr, was die apokryphen Philippusakten aus dem Erbgut alten Symboldenkens zur Legende verwoben haben: Der Erlöser steht vor den Seinen und pfählt in den Kosmos hinein sein Kreuz als vielsprossige Leiter zwischen Himmel und Unterwelt. Aus dem Schandholz wird in der Opferfeier der Kirche wirklich — anders freilich, als die doketisch-gnostischen Irrträume, die an den *Acta Philippi* mitgesponnen haben, es wahrhaben wollten —, nämlich durch die brutale Realität von Erniedrigung und Tod des Gottmenschen hindurch, das *Lichtkreuz*, die *Lichtleiter* des Verklärten, und der Abgrund wird voll dieses Lichtes. Von der Höhe der Leiter aber ruft die Stimme des Herrn den im Abgrund Liegenden zu: Steiget alle hinauf, damit ihr wieder schauet das Licht eures Gottes⁹⁴! Des Gottes, der „in unzugänglichem Lichte wohnt“ (1 Tim 6, 16), wie das Wort der Offenbarung bestätigt; dessen Himmel die „schwer zugängliche Region“ ist, wie auch die Ahnungen der Vorzeit uns belehrt haben. Eine altchristliche Osterpredigt erinnert noch an diesen frühmenschlichen Schauer vor der heiligen Höhe, wenn sie sagt: „Hoherhaben und schwer zugänglich war der Himmel für die Menschen, seit der Mensch gefallen war . . . Aber auf steigt das göttliche Opfer, das für dich geschlachtete, und mit sich führt es dich zur Höhe empor⁹⁵.“

Ja, Gott ist aus der unerreichbaren Höhe herabgestiegen, um sein Volk zu retten und heimzuholen; sein Selbstopfer erfüllt den vorbildlichen Sinn alles Opfernens, den wir als *Darhöhung* umschrieben fanden und der letztlich dem tiefsten Anliegen des erbarmenden

Gottes dienen soll: den darniederliegenden Adam wiederaufzurichten und ihm Anteil zu geben an der Höhe und Erhabenheit des heiligen ‚Allerhöchsten‘. So gipfelt alle Erhöhungssymbolik der Zeiten und Völker im Mysterium des christlichen Kultes. Wenn der Priester seiner Gemeinde das *Sursum corda* zuruft, wenn Blick und Hände der Feiernden — wie es in der Frühzeit üblich war — sich zum Himmel erheben, die Herzen aller ‚beim Herrn‘ sind, dann werden die Bilder von Weltachse und Himmelsleiter und dem ganzen Kranz ihrer verschwisterten Symbole Wirklichkeit: In der Mitte der Erde und in der Mitte der Zeit vollbringt Gott sein Werk, und die niedrige Welt wird eins mit der himmlischen Höhe.

ABKÜRZUNGEN

| | |
|------------------|--|
| AChr | Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien von F. J. Dölger (Münster 1929 ff). |
| ALw | Archiv für Liturgiewissenschaft, hrsg. von H. Emonds, seit 1959 von E. von Severus (Regensburg 1950 ff). |
| ARW | Archiv für Religionswissenschaft, hrsg. von O. Weinreich (Freiburg-Tübingen), Leipzig 1898 ff. |
| Assemani | Codex Liturgicus Ecclesiae universalis, ed. J. A. Assemanus (Paris ² 1902), 12 Bde. |
| Bächtold-Stäubli | Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli (Berlin 1927 ff), 10 Bde. |
| BKV | Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung (Kempten 1869–1888; Neue Reihe, 1911 ff). |
| BM | Benediktinische Monatschrift (Beuron 1919 ff). |
| CCL | Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ff). |
| Chantepie | Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von P. D. Chantepie de la Saussaye, neubearbeitet von A. Bertholet und E. Lehmann (Tübingen ⁴ 1925), 2 Bde. |
| CSEL | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ff). |
| DACL | Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, publié par F. Cabrol, H. Leclercq et H. Marrou (Paris 1924–1953), 30 Bde. |
| DS | Ch. Daremberg et E. Saglio, Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments (Paris 1877 ff). |
| Enkainia | Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach am 24. August 1956, hrsg. von H. Emonds (Düsseldorf 1956). |
| Eranos | Eranos-Jahrbuch, hrsg. von O. Fröbe-Kapteyn, seit 1962 von A. Portmann (Zürich 1934 ff). |
| FIP | Florilegium Patristicum (Bonn 1914 ff). |
| Funk | Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. F. X. Funk (Paderborn 1905), 2 Bde. |
| GCS | Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig 1897 ff). |
| Hennecke | Neutestamentliche Apokryphen, hrsg. von E. Hennecke (Tübingen ² 1924). |

- JAC Jahrbuch für Antike und Christentum, hrsg. vom Franz-Joseph-Dölger-Institut an der Universität Bonn (Münster 1958 ff).
- JLw Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, hrsg. von O. Casel (Münster 1921 ff).
- Kairos Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, hrsg. v. F. Holböck, Th. Michels, B. Thum (Salzburg 1959 ff).
- Kautzsch Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, hrsg. von E. Kautzsch (Tübingen 1900), 2 Bde.
- KNA Katholische Nachrichten-Agentur. Sonderdienst. Zweites Vatikanisches Konzil (Bonn 1962 ff).
- Kraus RE Realencyklopädie der christlichen Alterthümer, hrsg. von F. X. Kraus (Freiburg 1880, 1886), 2 Bde.
- LJb Liturgisches Jahrbuch, hrsg. vom Liturgischen Institut zu Trier (Münster i. W. 1951 ff).
- LM Liturgie und Mönchtum (Laacher Hefte), hrsg. von Th. Bogler (Freiburg 1948 ff; seit 1950 Ars Liturgica Maria Laach).
- LThK¹ Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von M. Buchberger (Freiburg 1930–1938).
- LThK² Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von J. Höfer und K. Rahner (Freiburg 1957 ff).
- Paschatis Sollemnia Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit, hrsg. von B. Fischer und J. Wagner (Freiburg 1959).
- Perennitas Perennitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums . . ., hrsg. von H. Rahner und E. von Severus (Münster 1963).
- PG Patrologiae Cursus, series graeca, ed. J. P. Migne (Paris 1857 ff).
- PL Patrologiae Cursus, series latina, ed. J. P. Migne (Paris 1844 ff; Neudruck 1878 ff).
- PW Pauly-Wissowa-Kroll . . ., Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (Stuttgart 1893 ff).
- RAC Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von Th. Klauser (Stuttgart 1950 ff).
- Riedel Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, zusammengestellt und zum Teil übersetzt von W. Riedel (Leipzig 1900).
- Rießler Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert von P. Rießler (Augsburg 1928).
- RM Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung (Rom-München 1886 ff) = Römische Mitteilungen.

- RQ Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte (Freiburg 1891 ff). Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten (Gießen 1903 ff).
- RVV Symbolik der Religionen, hrsg. von F. Herrmann (Stuttgart 1958 ff), 12 Bde.
- SR H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München 1922–1928), 4 Bde.
- Strack-Billerbeck Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, hrsg. von J. Schwabe (Basel 1960 ff).
- Symbolon Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, fortgesetzt von G. Friedrich (Stuttgart 1933 ff).
- ThWNT Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig-Berlin 1882 ff).
- TU H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. Neu hrsg. von W. Kranz (Berlin: I ⁵1934; II ⁷1954; III ⁵1937).
- VS Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck 1877 ff).
- ZkTH Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Gießen 1900 ff).
- ZNTW Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen 1891 ff).
- ZThK Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel, hrsg. von A. Mayer, J. Quasten und B. Neunheuser (Düsseldorf 1951).
- Vom christlichen Mysterium. Vom heiligen Pascha. Ein Osterbuch, hrsg. von der Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle (Paderborn 1951).

LITERATURVERZEICHNIS

- A. Alföldi, Insignien und Tracht der römischen Kaiser (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abteilung Bd. 50 [München 1935], 1-171).
- H. André, Vom Sinnreich des Lebens. Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung (Salzburg 1952).
- H. André, Wunderbare Wirklichkeit. Majestät des Seins (Salzburg 1955).
- H. André, Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung (Salzburg 1957).
- H. André, Natur und Mysterium (Einsiedeln 1959).
- P. van Baaren, Menschen wie wir. Religion und Kultur der schriftlosen Völker (Gütersloh 1964).
- J. J. Bachofen, Versuche über die Gräbersymbolik der Alten (Basel 1825).
- J. J. Bachofen, Mutterrecht und Urreligion (Stuttgart 1954).
- J. J. Bachofen, Urreligion und antike Symbole. Auswahl, hrsg. von C. A. Bernoulli (1926).
- R. Bauerreiß, Arbor Vitae. Der „Lebensbaum“ und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes (München 1938).
- H. Beck, Der Aktcharakter des Seins (München 1965).
- M. Becker, Bild – Symbol – Glaube (Essen 1965).
- J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter (Freiburg). I 1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik (1955); II 1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament (1961).
- E. Biser, Das religiöse Symbol im Aufbau des Geisteslebens (Münchener Theol. Zeitschrift, 5. Jg. [1954], 2. Heft, S. 114-140).
- E. Biser, Das Licht des Lammes (München 1958).
- J. de Bivort de la Saudée, Gott, Mensch, Universum (Graz 21956).
- J. Blank, Meliton von Sardes, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt, übersetzt, eingeleitet und kommentiert (Freiburg 1963).
- W. von Blankenburg, Heilige und dämonische Tiere. Die Symbolsprache der deutschen Ornamentik im frühen Mittelalter (Leipzig 1943).
- L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung (Olten 1962).
- T. Burckhardt, Die Lehre vom Symbol in den großen Überlieferungen des Ostens und des Westens (Symbolon III 9-17).
- T. Burckhardt, Die Symbolik des Spiegels in der islamischen Mystik (Symbolon I 12-16).
- O. Casel, Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr (Katholik 4 [1914], I 153-176. 243-263. 331-355. 414-436).
- O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier (Freiburg 3-51923).
- O. Casel, Altchristlicher Kult und Antike (JLw 3, 1-17).
- O. Casel, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition (JLw 6, 113-204).
- O. Casel, Mysteriengegenwart (JLw 8, 145-224).
- O. Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium (JLw 15, 155-305).
- O. Casel, Das christliche Kultmysterium (Regensburg 41960).
- P. Chauchard, Naturwissenschaft und Katholizismus (Olten 1962).
- P. Claudel, Religion (Heidelberg 1962).
- G. Coudenhove, Vollmond und Zikadenklänge. Japanische Verse und Farben (Gütersloh 1955).
- F. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (Heidelberg 31836-1843), 4 Bde.
- F. Cumont und G. Gebrich, Die Mysterien des Mithra (Leipzig 31923).
- F. Cumont und G. Gebrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Berlin 21914).
- P. Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen (Leipzig 31921).
- A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (Leipzig 31923).
- A. Dieterich, Mutter Erde (Leipzig 1925).
- A. Dieterich, Nekyia (Leipzig 21913).
- W. Diezinger, Effectus in der römischen Liturgie (Bern 1961).
- F. J. Dölger, Ichthys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit (Münster 1922-1943), 5 Bde.
- F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (Paderborn 1909).
- F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1918).
- F. J. Dölger, Sol Salutis (Münster 21925).
- J. Duchesne-Guillemain, Symbolik des Parsismus (= SR VIII [1961]).
- C. M. Edsman, Le baptême de feu (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis edenda curavit A. Fridrichsen, IX [Leipzig-Uppsala 1940]).
- E. L. Ehrlich, Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum (= SR III [1959]).
- S. Eitrem, Die vier Elemente in der Mysterienweihe (Symbolae Osloenses Fasc. IV [Oslo 1926], 39-59).
- M. Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Düsseldorf 1953).
- M. Eliade, Die Religion und das Heilige (Salzburg 1954).
- M. Eliade, Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957).
- M. Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder (Olten 1958).
- H. R. Engler, Die Sonne als Symbol (Küsnacht 1962).
- A. Erman, Die Religion der Ägypter (Berlin 1934).
- S. Feldbohm, Die blühende Wüste (Düsseldorf 1957).
- D. Forstner, Die Welt der Symbole (Innsbruck 1961).
- A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (Freiburg 1909).
- A. Fridrichsen, Würzung mit Feuer (Symbolae Osloenses, Fasc. IV [1926], 36-38).
- C. Bernos de Gasztold, Gebete aus der Arche. Aus dem Französischen übersetzt von A. Kassing und A. Stöcklein (Mainz 1959).
- K. Goldammer, Kultsymbolik des Protestantismus (= SR VII [1960]).
- W. Gordan, Das Buch des Rates. Popol Vug. Schöpfungsmythos und Wanderung der Quiché-Maya (1962).
- S. Simmons Greenhill, Die geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum Virginum (= TU XXXIX Heft 2) (Münster 1962).

- A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz (München 1956).
 J. Grimm, Deutsche Mythologie. Unveränderter Nachdruck der vierten Ausgabe (Tübingen 1953), 3 Bde.
 R. Guardini, Von heiligen Zeichen (Mainz), I (o. J.); II (1933).
 R. Guardini, Landschaft der Ewigkeit (München 1958).
 R. Guardini, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis (Würzburg 1950).
 O. Hagemeyer, Ich bin Christ. Frühchristliche Martyrerakten (Düsseldorf 1961).
 E. Hammerschmidt, P. Hauptmann, P. Krüger, L. Ouspensky, H.-J. Schulz, Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums (= SR X [1962]).
 C. Hentze, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit (Antwerpen 1951).
 C. Hentze, Die Tierverkleidung in Erneuerungs- und Initiationsmysterien (Symbolon I [1960], 39-86).
 F. Herrmann, Symbolik in den Religionen der Naturvölker (= SR IX [1961]).
 H. Hilger, Bild und Gleichnis (Freiburg 1941).
 H. Hilger, Geheimnis des Baumes (Freiburg 1956).
 G. Hoch und E. von Ivanka, Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas (Klosterneuburg 1958).
 J. Huizinga, Herbst des Mittelalters (München 1928).
 A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (Leipzig 1930).
 A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Berlin 1929).
 J. Jeremias, Golgotha und der heilige Felsen (Angelos II [Leipzig 1926], 74-128).
 C. G. Jung, Traumsymbole des Individuationsprozesses (Eranos 1935 [1936], 13-133).
 J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia (Freiburg 1948), 2 Bde.
 J. A. Jungmann, Symbolik der katholischen Kirche (= SR VI [1960]).
 W. Kahles, Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz (Münster 1960).
 O. Keller, Thiere des classischen Alterthums (Innsbruck 1887).
 O. Keller, Die antike Tierwelt (Leipzig), I (1909); II (1913).
 K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum (Gießen 1910).
 A. Kirchgässner, Die mächtigen Zeichen (Freiburg 1960).
 K. Kirchhoff, Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche (Münster 1951), 2 Bde.
 W. Kirfel, Symbolik des Hinduismus und des Jinitismus (= SR IV [1959]).
 W. Kirfel, Symbolik des Buddhismus (= SR V [1959]).
 C. von Korvin-Krasinski, Mikrokosmos und Makrokosmos (Düsseldorf 1960).
 C. von Korvin-Krasinski, Die geistige Erde (Zürich 1960).
 H. Köster, Symbolik des chinesischen Universismus (= SR I [1958]).
 G. Kranz, Farbiger Abglanz. Eine Symbolik (Nürnberg 1957).
 J. Kreuser, Der christliche Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik, Bildnerlei I (Regensburg 1860).
 A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes (1886).

- F. Lauchert, Geschichte des Physiologus (Straßburg 1889).
 G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen 1933).
 H. Lewy, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik (Gießen 1929).
 H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft (Einsiedeln 1934).
 P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église (Leipzig-Uppsala 1942).
 M. Lurker, Symbol, Mythos und Legende in der Kunst (Baden-Baden 1958).
 W. Menzel, Christliche Symbolik (Regensburg 1856), 2 Bde.
 W. Müller, Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei den nordamerikanischen Indianern (Wiesbaden 1954).
 W. Müller, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Welt-nabel (Stuttgart 1961).
 B. Neunheuser, Gedanken zu einer Theologie des Lammes (Enkainia 123 bis 159).
 B. Neunheuser, Opfer Christi und Opfer der Kirche (Düsseldorf 1960).
 P. Niewalda, Sakramental-symbolik im Johannesevangelium? (München 1958).
 F. Nikolasch, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter (Wien 1963).
 M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung (Leipzig 1921).
 St. Otto, Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit (München 1964).
 W. F. Otto, Dionysos. Mythos und Kultus (Frankfurt o. J.).
 R. Paret, Symbolik des Islam (= SR II [1958]).
 H. Rabner, Der spielende Mensch (Einsiedeln 1952).
 H. Rabner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1945).
 H. Rabner, Symbole der Kirche. Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964).
 K. Rabner, Zur Theologie des Symbols. In: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1959), 275-371.
 E. Rohde, Psyche (Tübingen 1925), 2 Bde.
 A. Rosenberg, Die christliche Bildmeditation (München 1955).
 F. Rüsche, Pneuma, Seele und Geist. Ein Ausschnitt aus der antiken Pneumalehre (Th Gl 23 [1931], 606-624).
 A. Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters (Linz 1893).
 H. Schade, Dämonen und Monstren (Regensburg 1962).
 O. Schilling, Das Mysterium Lunae und die Erschaffung der Frau nach Gn 2, 21 f (Paderborn 1963).
 B. Schmidt, Die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche (Palästina-Jahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem XI [1915], 83-118).
 J. Schwabe, Archetyp und Tierkreis. Grundlinien einer kosmischen Symbolik und Mythologie (Basel 1951).
 J. Schwabe, Lebenswasser und Pfau, zwei Symbole der Wiedergeburt (Symbolon I [1960], 138-172).
 O. Sepp, Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum (Regensburg 1853), 3 Bde.

- F. Süßling, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum (Freiburg 1930).
- P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (München 1959).
- P. Teilhard de Chardin, Die Entstehung des Menschen (München 1961).
- P. Teilhard de Chardin, Hymne de l'Univers (Paris 1961).
- P. Teilhard de Chardin, Der Göttliche Bereich (Olten 1962).
- Ch. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung (Düsseldorf 1956).
- H. Usener, Milch und Honig (Kleine Schriften IV [1913], 398-417 = Rhein. Museum LVII [1902], 177-195).
- G. Vann, Der Lebensbaum. Studien zur christlichen Symbolik (Einsiedeln 1959).
- M. Vereno, Vom Mythos zum Christos (Salzburg 1958).
- M. Vereno, Von der Allwirklichkeit der Kirche. Ein Beitrag zur „Theologie des Heidentums“ (Theol. Quartalschrift, Tübingen, 138. Jg. [1958], 385-427).
- W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments, I (München 1936); II 1 (Zürich 1942).
- V. Warnach, Kirche und Kosmos (Enkainia 170-205).
- V. Warnach, Agape (Düsseldorf 1951).
- V. Warnach, Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6 (ALw III 2 [1954], 284-366).
- V. Warnach, Wort und Sakrament im Aufbau der christlichen Existenz (LM XX [1957], 68-90).
- A. Watson, The early Iconography of the Tree of Jesse (London 1934).
- C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der modernen Physik (Stuttgart 1949).
- R. Wilhelm und C. G. Jung, Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch (Berlin 1929).
- Ph. Wolff-Windegg, Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtums (Stuttgart 1958).
- P. Wolters, Gestalt und Sinn der Ähre in antiker Kunst (Die Antike VI [Berlin 1930], 284-301).
- A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und vom Lebenswasser. Alt-orientalische Mythen (Ex Oriente Lux I [1905], 51-158).
- L. Ziegler, Menschwerdung (Olten 1948), 2 Bde.

ANMERKUNGEN

DAS SYMBOL IM GÖTTLICHEN WELTPLAN

- ¹ Vgl. O. Fröbe-Kapteyn im Vorwort zu Eranos 1935 (1936).
- ² Vgl. M. Eliade, Ewige Bilder, 67 f.
- ³ P. Teilhard de Chardin in einem Brief vom 10. Dezember 1952; vgl. N. M. Wildiers, Teilhard de Chardin, 78.
- ⁴ Vgl. Deutsche Märchen, ges. durch die Brüder Grimm, hrsg. von M. Thilo-Luyken (1921), 83-87.
- ⁵ Vgl. Ph. Wolff-Windegg, Die Gekrönten, 193.
- ⁶ Leo M., Ep. 28, 2 (PL 54, 759).
- ⁷ P. Teilhard de Chardin, Hymne de l'Univers, 88.

I. HEILSGESCHICHTLICHE BEGRÜNDUNG DES SYMBOLS

- ⁸ W. F. Otto, Dionysos, 30.
- ⁹ Rupertus Tuit., In Gen. I 1 (PL 167, 200 f). Vgl. auch H. Beck, Der Aktcharakter des Seins, 70 ff. 236 ff.
- ¹⁰ Hilarius, Tract. in Ps. 1, c. 13.
- ¹¹ Jo 1, 1-3, übers. von O. Casel.
- ¹² P. Claudel, Religion, 241.
- ¹³ Ambrosius, Exam. I 29.
- ¹⁴ Anastasius Sin., In Hex. I (PG 89, 861).
- ¹⁵ Vgl. Claudel, a. a. O., 275.
- ¹⁶ F. Hoffmann, Dunkles Segel (Lahr 1959), 5.
- ¹⁷ Ephraem Syr., De virg. 6, 8. Zur ‚Geburt in Wehen‘ vgl. E. Beck, Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben (Stud. Anselm. XXI, Rom 1949, 95 ff); K. Rahner, Virginitas in partu (Kirche und Überlieferung, hrsg. von J. Betz und H. Fries, Freiburg 1960, 52 ff).
- ¹⁸ C. von Korvin-Krasinski, Mikrokosmos, 251.
- ¹⁹ Vgl. Clemens Al., Excerpta ex Theodoto 23, 1 (III 117 Stählin).
- ²⁰ Origenes, In Ioann. II, 18.
- ²¹ Vgl. J. J. Bachofen, Urreligion und antike Symbole II, 14. 26.
- ²² Anastasius Sin., In Hex. IV (PG 89, 893; vgl. 894).
- ²³ Vgl. Athanasius, C. Arian. Or. 2, 75-82.
- ²⁴ O. Casel in ungedruckten Vorträgen. Zum präexistenten Christus als Welterschöpfer vgl. Ep. Barnabae 5, 5; Hilarius, Tract. in Ps. 148, c. 4; De Trin. 12, 4; Augustinus, Sermo 188, 3; Leo M., Sermo 21, 2; 23, 1 f; 24, 3. Zur theolog. Präzisierung dieser alten Überlieferung vgl. K.-Krasinski, a. a. O., 228.
- ²⁵ Anastasius Sin., In Hex. I (PG 89, 864).

²⁶ Vgl. *Claudel*, a. a. O., 103. Ps 103, 26: „Der Drache, den du schufest, um damit zu spielen.“

²⁷ *Gregor. Naz.*, Garm. I 2, 2, Vers 589 f; vgl. *H. Rabner*, Der spielende Mensch, 25. Vgl. ebd., 15 ff: Der spielende Gott.

²⁸ Spr 8, 30 nach einem Versuch sinngemäßer Interpretation bei *H. Rabner*, a. a. O., 22 f.

²⁹ *Cornelius a Lapide*, Comment. in Prov. 8, 31.

³⁰ *Ephraem*, De virg. 6, 7.

³¹ *J. Huizinga*, Herbst des Mittelalters (München 1928), 292.

³² *J. Böhme*, De tribus princ. c. 9.

³³ *Irenaeus*, Adv. haer. 4, 21.

³⁴ *F. Rückert*, Weisheit der Brahmanen (1857), 373; zit. bei *H. Kayser*, Die Begriffe Gottheit und Schöpfergott in der harmonikalen Symbolik (Symbolon I, 93).

³⁵ Vgl. *G. Heinz-Mohr* und *W. P. Eckert*, Das Werk des Nicolaus Cusanus (Köln 1963), 26 f.

³⁶ *Nicolaus Cus.*, De vis. Dei, c. 10. 15. Vgl. dazu *E. Bohnenstaedt*, Von Gottes Sehen (Leipzig 1942), 84. 102. 83 f. 183.

³⁷ *Eckhart*, Pred. In diebus suis (dt. 1 Pred. 10 S. 173); vgl. *Bohnenstaedt*, a. a. O., 185.

³⁸ *Ephraem*, De virg. 20, 12. Mysterien hier = Heilsvorbilder.

³⁹ Vgl. *W. C. von Unnik*, Evangelien aus dem Nilsand (Frankfurt 1960), 169. — Zu den Ich-Bin-Aussagen Jesu vgl. *E. Schweizer*, EGO EIMI (Göttingen 1939); *Stauffer*, egó (ThWNT II, 342 ff).

⁴⁰ *Meliton*, Vom Passa 9 (Blank 102).

⁴¹ *Ambrosius*, De excessu fratris sui Satyri 1, 6.

⁴² *Nicolaus Cus.*, De vis. Dei c. 7; vgl. *Bohnenstaedt*, 72 f. 177.

⁴³ Vgl. *W. Stählin*, Was ist ein Symbol? (In: Zeitwende, Die neue Furche. 28. Jg., Heft 9, 1957, 586-594).

⁴⁴ *Ephraem*, De virg. 28, 11; vgl. *Cyrill. Hier.*, Cat. 10, 5.

⁴⁵ *Ephraem*, De virg. 28, 6.

⁴⁶ *W. Bergengruen*, Die heile Welt, 115 f.

⁴⁷ *J. Tyciak*, Der Mysteriengedanke im byzant. Offizium (Vom christl. Mysterium), 179.

⁴⁸ *Ephraem*, De Fide hymn. 9, 11. 12.

⁴⁹ Vgl. *L. Boros*, Mysterium mortis, 163 f.

⁵⁰ *Ephraem*, De virg. 28, 2.

⁵¹ *Anastasius Sin.*, In Hex. I. VII (PG 89, 863. 944).

⁵² Vgl. dazu *M. Vereno*, Vom Mythos zum Christos, 456 f. — Zu den verschiedenen Bedeutungsschichten des Wortes ‚Mysterium‘ im Christentum — Gott als Urmysterium, das Heilmysterium in Christus, das Kultmysterium der Kirche — vgl. *O. Casel*, Das christliche Kultmysterium; *Casel*, Glaube, Gnosis und Mysterium (JLw 15, 155-305).

⁵³ Vgl. *Hilarius*, Tract. in Ps. 2, c. 28.

⁵⁴ *Ephraem*, De virg. 11, 20.

⁵⁵ *Vereno*, a. a. O., 470.

⁵⁶ Vgl. etwa *Tertullian*, De resurr. carn. 12; *Hilarius*, In Matth. 3, 6 (PL 9, 927); *Gregor. Nyss.*, In Ps. tract. 2, 16 (PG 44, 601).

⁵⁷ Vgl. *Ephraem*, De virg. 11, 20. — In ihren „unzählbaren zarten Andersheiten“ (*Chr. Morgenstern*, Wir fanden einen Pfad, München 1934, 68).

⁵⁸ *W. Bergengruen*, Die heile Welt, 126 f.

⁵⁹ *P. Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 113.

⁶⁰ *C. von Korvin-Krasinski*, a. a. O., 220.

⁶¹ Vgl. ebd., 178.

⁶² *E. Biser*, Das religiöse Symbol, 137.

⁶³ *K.-Krasinski*, a. a. O., 229.

⁶⁴ *Ephraem*, De Fide hymn. 58, 11.

⁶⁵ *L. Ziegler*, Menschwerdung, I, 162. 164.

⁶⁶ Ebd., I 67.

⁶⁷ Vgl. ebd., I 83.

⁶⁸ *Korvin-Krasinski*, a. a. O., 222. 223.

⁶⁹ *Ephraem*, De Fide hymn. 30, 5. Vgl. auch *Augustinus*, Sermo 186, 3.

⁷⁰ *M. Eliade*, Ewige Bilder, 214.

⁷¹ *Stählin*, a. a. O., 586 f.

⁷² Eph 1, 20-23, übers. von *O. Casel*.

⁷³ Vgl. *K. Pflieger*, Nur das Mysterium tröstet (Frankfurt 1957), 34 f.

⁷⁴ *K.-Krasinski*, a. a. O., 203. Zur kosmischen Tragweite des Christusgeschehens vgl. auch *Boros*, a. a. O., 158 ff; *E. Berbuir*, Schöpfung aus Christi Auferstehung (LM XX [1957] 101-108).

⁷⁵ Vgl. *R. Guardini*, Landschaft der Ewigkeit, 66.

⁷⁶ Vgl. *B. Snell*, Leben und Meinungen der sieben Weisen (München 1938), 159. — Diese Sprüche wurden ihnen später (nach einer Hs. aus dem 13. Jh.) in den Mund gelegt.

⁷⁷ Das heißt hier: sein Sohnesantlitz.

⁷⁸ *Novalis*, Geistliche Lieder Nr. 11.

⁷⁹ *Ephraem*, De virg. 5, 1.

⁸⁰ *E. Biser*, Das Licht des Lammes, 63; vgl. dazu *Offb* 1, 13-16.

⁸¹ *M. Eliade*, Ewige Bilder, 41.

⁸² Vgl. *Vereno*, a. a. O., 422 f.

⁸³ *Clemens Al.*, Paed. I 27, 2.

⁸⁴ Did. 11, 11. Vgl. dazu *V. Warnach*, Kirche und Kosmos, 173, Anm. 4.

⁸⁵ Pastor *Hermae*, Vis. 2, 4; vgl. 2, 1.

⁸⁶ *Clemens Rom.*, Ep. ad Cor. II 14, 1 f.

⁸⁷ Ebd. II 14, 2 f.

⁸⁸ *Irenaeus*, Adv. haer. III 16, 6. Vgl. dazu *Warnach*, a. a. O., 170-205.

⁸⁹ Vgl. dazu die Ausführungen von *Warnach*, a. a. O., 170 ff.

⁹⁰ *Ambrosius*, In Ps. 43, 7.

⁹¹ *Anastasius Sin.*, In Hex. I (PG 89, 861).

⁹² Ebd. III. IV (PG 89, 886. 895).

⁹³ Ebd. I (PG 89, 854; vgl. 855 f. 860).

⁹⁴ Vgl. ebd. VII (PG 89, 942-944).

⁹⁵ Vgl. *C. von Korvin Krasinski*, Die geistige Erde, 19 ff.

⁹⁶ *Chr. Morgenstern*, Ich und Du (München 1929), 57.

⁹⁷ *Chr. Morgenstern*, Wir fanden einen Pfad, a. a. O., 50.

⁹⁸ *Tertullian*, De carn. resurr. 6.

- ⁹⁹ *Irenaeus*, Adv. haer. IV 20, 1.
¹⁰⁰ Vgl. *Anastasius Sin.*, In Hex. I. VI (PG 89, 864. 930).
¹⁰¹ Vgl. Hoch-Ivanka, Sakramentalmystik, 196 (Nik. Kabasilas Buch VI).
¹⁰² Zit. bei *R. Bernoulli*, Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchimie und verwandter Disziplinen (Eranos 1935 [1936], 242).
¹⁰³ Vgl. *Heinz-Mohr*, a. a. O., 28.
¹⁰⁴ *P. Teilhard de Chardin*, Die Entstehung des Menschen, 11.
¹⁰⁵ *Gregor. M.*, In Marc. 16, 15.
¹⁰⁶ *Firmicus Mat.*, Math. II prooem.; zit. bei *A. Dieterich*, Eine Mithrasliturgie, 57. Vgl. auch *Gregor. Nyss.*, In Psalmos c. 3 (PG 44, 440. 441): der Mensch als *mikròs kòsmos*.
¹⁰⁷ *K.-Krasinski*, Mikrokosmos, 85.
¹⁰⁸ *Pfleger*, a. a. O., 35.
¹⁰⁹ *Ephraem*, De virg. 22, 21.
¹¹⁰ Vgl. *P. Teilhard de Chardin*, La vie cosmique (1916), 15; Der Göttliche Bereich, 40 f.
¹¹¹ *Claudel*, a. a. O., 121 f.

II. VOM WESEN DES SYMBOLS

- ¹¹² *T. Burckhardt*, Die Lehre vom Symbol, 14; vgl. 9 ff.
¹¹³ *Macrobius*, Somn. Scip. I 2, 17; vgl. Saturn. V 13, 40; *H. Rahner*, Griech. Mythen, 67.
¹¹⁴ Zit. bei *Burckhardt*, a. a. O., 15.
¹¹⁵ *A. Allwohn*, Die Interpretation der religiösen Symbole (1956), 40.
¹¹⁶ *Goethe*, Maximen und Reflexionen Nr. 1051.
¹¹⁷ *R. M. Rilke*, Das Stundenbuch (Leipzig 1931), 9.
¹¹⁸ *Dionys. Areop.*, De div. nom. 1, 6.
¹¹⁹ *Rilke*, a. a. O., 70.
¹²⁰ *Anaxagoras*, Frgm. 1 (Diels II 32).
¹²¹ Vgl. *P. Claudel*, Fünf Große Oden (Freiburg 1939), 1.
¹²² *Goethe*, Prooemion.
¹²³ Aus *W. Bergengruen*, Am Himmel wie auf Erden (Heile Welt, 148 f).
¹²⁴ Vgl. *O. Casel*, Glaube, Gnosis, 200-202.
¹²⁵ Vgl. hierzu *E. Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen. II. Teil: Das mystische Denken (1953), 56; *Burckhardt*, a. a. O., 12.
¹²⁶ *O. Casel*, a. a. O., 245.
¹²⁷ Vgl. *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 425-427.
¹²⁸ *M. Eliade*, Die Religionen, 507.
¹²⁹ Ebd. 55.
¹³⁰ Ebd. 55 f.
¹³¹ Vgl. *M. Eliade*, Das Heilige, 31. 38 f. 55.
¹³² Vgl. hierzu *O. Casel*, a. a. O., 201 ff; *Van der Leeuw*, a. a. O., 5 f. 427 f; *Eliade*, a. a. O., 9; Die Religionen, 37 ff. 247 f. 252.
¹³³ Vgl. dazu *Casel*, a. a. O., 202 ff. 214 ff. 250; *K.-Krasinski*, Mikrokosmos, 235 f. 248 f; *E. Reisner*, Der Dämon und sein Bild (Berlin 1947), 257; *A. Kirchgässner*, Die mächtigen Zeichen, 142. 156.

- ¹³⁴ Vgl. dazu auch *M. Ninck*, Die Bedeutung des Wassers, 57 f. 61 f.
¹³⁵ *Guardini*, a. a. O., 69.
¹³⁶ *J. Daniélou*, Le signe du Temple (Paris 1942), 11.
¹³⁷ Vgl. *Kirchgässner*, a. a. O., 83.
¹³⁸ *Claudel*, Religion, 278 f.
¹³⁹ *Platon*, Gesetze, IV 715 E.
¹⁴⁰ *Goethe*, Prooemion.
¹⁴¹ *Platon*, a. a. O.
¹⁴² *C. S. Lewis*, Perelandra (Köln 1957), 300 f.
¹⁴³ Ps 103, 30. - Vgl. *Casel*, a. a. O., 224 ff, zur dynamischen Allgegenwart des erhöhten Herrn.
¹⁴⁴ *L. Bloy*, Le mendiant ingrat, II 196.
¹⁴⁵ Vgl. *J. Jeremias*, Unbekannte Jesusworte (Gütersloh 1951), 88.
¹⁴⁶ *Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 62.
¹⁴⁷ *P. Claudel*, Fünf Große Oden, a. a. O., 43.
¹⁴⁸ Ebd., 41.
¹⁴⁹ *M. Buber*, Ich und Du (Berlin 1922), 93.
¹⁵⁰ Aus: *Buber* liest Chassidische Legenden.
¹⁵¹ *Hilarius*, Tract. in Ps. 118 I 7. - Vgl. auch *K.-Krasinski*, Mikrokosmos, 232 ff; *Engel*, Mensch, Kosmos (LM XXI [1957] 91-109).
¹⁵² *Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 126. Vgl. 20 f.
¹⁵³ *Dionysius Areop.*, De div. nom. I 4.
¹⁵⁴ Ebd.
¹⁵⁵ *Boros*, a. a. O., 163 f.
¹⁵⁶ *Teilhard de Chardin*, Le Coeur de la Matière (1955); vgl. *P. Smulders*, Theologie und Evolution (Essen 1963), 11. Vgl. auch *Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 132. 199.
¹⁵⁷ *Ephraem*, De virg. IV (Rahmani 10). Zum Vorhergehenden vgl. *Reisner*, Der Dämon, a. a. O., 58; *Eliade*, Das Heilige, 76. 81. 86 f. 101.
¹⁵⁸ Vgl. *Basilius*, Ep. I 8, 12. Vgl. auch *Weish* 13, 5.
¹⁵⁹ Vgl. *Dante*, Div. Comm., Paradiso, 30, 78; 27, 4 f.
¹⁶⁰ *Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 155 f.
¹⁶¹ Vgl. *Teilhard de Chardin*, Hymne de l'Univers, 128. 74. 94. 163.
¹⁶² *P. Claudel*, Figures et Paraboles, 28.
¹⁶³ *Boros*, a. a. O., 76.
¹⁶⁴ *Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 21; vgl. Hymne de l'Univers, 119.
¹⁶⁵ *Chr. Morgenstern*, Wir fanden einen Pfad, a. a. O., 68.
¹⁶⁶ *L. Klages*, Vom kosmogonischen Eros (Stuttgart o. J.), 101.
¹⁶⁷ *Kirchgässner*, a. a. O., 83.
¹⁶⁸ *A. Rosenberg*, Vom Wesen des Symbols (Psychotherapie und Seelsorge, 1952, 146). Vgl. auch *Stählin*, a. a. O., 594.
¹⁶⁹ *Gregor. Naz.*, Or. 44, 11.
¹⁷⁰ *Claudel*, Religion, 367.
¹⁷¹ *H. R. Engler*, Die Sonne, 14; vgl. 287 f; *Biser*, a. a. O., 122.
¹⁷² *R. Pörtner*, Bevor die Römer kamen (Düsseldorf 1961), 107.
¹⁷³ *J. Schwabe*, im Nachwort zu Symbolon III 173.
¹⁷⁴ *Eliade*, Ewige Bilder, 26. Vgl. *Eliade*, Die Religionen, 510.

- ¹⁷⁵ Claudel, Religion, 301; vgl. 248. 267 f. 304.
¹⁷⁶ L. Ziegler, a. a. O., I 27.
¹⁷⁷ Casel, a. a. O., 199; vgl. 220. Vgl. ferner J. Duchesne-Guillemin, Symbolik des Parsismus, 19; Rosenberg, a. a. O., 145; Eliade, Ewige Bilder, 7, 40 f; Ziegler, a. a. O., I 17.
¹⁷⁸ W. von den Steinen, Notker und seine geistige Welt. Darstellungsband (Bern 1948), Vorwort.
¹⁷⁹ Dante, Div. Comm., Paradiso, 21, 91-102.
¹⁸⁰ E. Biser, Das Licht des Lammes, 43.
¹⁸¹ W. Bergengruen, Die Botschaften (Die heile Welt, 152 f).
¹⁸² Vgl. Augustinus, Ep. 55, 13; De catech. rud. 26, 50; De doctr. christ. 3, 9.
¹⁸³ Biser, Das religiöse Symbol, a. a. O., 117.
¹⁸⁴ Augustinus, Ep. 55, 11.
¹⁸⁵ W. Bergengruen, Die Heimkehr (Die Rose von Jericho, 7 f).
¹⁸⁶ Vgl. J. Schwabe, Archetyp und Tierkreis, XXX. Vgl. auch Ph. Wolff-Windegg, Symbol und Schweigen (Symbolon III, 77-88).
¹⁸⁷ F. Creuzer, Symbolik und Mythologie, 85 ff.
¹⁸⁸ Ebd., 62 ff.
¹⁸⁹ J. J. Bachofen, Oknos der Seilflechter (o. J.), 8. 10.
¹⁹⁰ Biser, a. a. O., 130.
¹⁹¹ Th. Merton, Brot in der Wüste (Einsiedeln 1955), 42.

III. ALLGEGENWART DES SYMBOLISCHEN

- ¹⁹² Vgl. A. Köberle, Der magische Weltaspekt (Symbolon III 43; vgl. 39-45).
¹⁹³ Köberle, a. a. O., 44.
¹⁹⁴ Vgl. ebd., 39 ff; Eliade, Ewige Bilder, 230 ff; L. Ziegler, Überlieferung (München 1949), 13 ff.
¹⁹⁵ Vgl. P. Niewalda, Sakramentalsymbolik, 33 f. 36 f. 87 f.
¹⁹⁶ Gregor. M., In Evang. hom. 40 (PL 76, 1302).
¹⁹⁷ Ephraem, De virg. 8, 6.
¹⁹⁸ Ebd., 8, 8.
¹⁹⁹ Leo XIII., Enzyklika Providentissimus (18. Nov. 1893).
²⁰⁰ A. Mayer, Zur Wiedergeburt des altchristlichen Symbols (BM 20 [1938] Heft 5/6, 177).
²⁰¹ J. Huizinga, Herbst des Mittelalters (München 1928), 296.
²⁰² Goethe, Sprüche in Prosa, Nr. 742. 743.
²⁰³ Eliade, Ewige Bilder, 24. Auch Ethnologie und Folkloristik sind wichtig für die Erforschung der Symbolik. Vgl. auch J. Schwabe, Archetyp, VII ff; T. Burckhardt, Die Lehre vom Symbol, 9 ff; derselbe, Die Symbolik des Spiegels in der islamischen Mystik (Symbolon I 12 ff); Kayser, a. a. O., 87 ff; Eliade, a. a. O., 12 ff. — Persönliche Mitteilung aus einem Brief vom 15. Jänner 1959: „Vom 27. August bis 9. September 1958 fand in Tokio der 9. Internationale Kongreß für Religionsgeschichte statt. Der orthodoxe Professor M. Eliade (Chicago) hinterließ tiefen Eindruck

- mit seinem Vortrag über die Struktur der religiösen Symbolik. Die sonst in einigen Vorträgen zutage tretende Gefahr einer zu starken Beeinflussung von der Tiefenpsychologie her war bei ihm vermieden durch den Vorstoß ins Metaphysische und die strenge Beobachtung der Tatsache, daß die Religionen innergeschichtlich selbst symbolsetzend sind...“
²⁰⁴ Vgl. u. a. Origenes, In Ioann. 2, 18; Gregor. Nyss., De hom. opif. 11 (PG 44, 156. 161); In Cant. hom. 15 (PG 44, 1093. 1100); hom. 5 (PG 44, 868); Basilius, Ep. I-8, 12.
²⁰⁵ Vgl. Schwabe, a. a. O., XXVII.
²⁰⁶ Claudel, Religion, 187.
²⁰⁷ Vgl. zum Folgenden etwa P. Chauchard, Naturwissenschaft und Katholizismus (Olten 1962); N. M. Wildiers, Teilhard de Chardin (Freiburg 1963); P. Smulders, Theologie und Evolution (Essen 1963); O. Semmelroth, Die Welt als Schöpfung (Frankfurt 1962); K. F. von Weizsäcker, Das Weltbild der modernen Physik (Stuttgart 1949).
²⁰⁸ „Das Geheimnis zur Lösung des Konflikts liegt in der Versöhnung des phänomenologischen Monismus der Naturwissenschaften mit dem essentiellen Dualismus der Religion.“ Jener verhilft zu einem besseren Verständnis dieses wahren, des religiösen Dualismus (vgl. Chauchard, 97 f).
²⁰⁹ P. Smulders, Theologie und Evolution, 71.
²¹⁰ R. M. Rilke, Das Stundenbuch, 64.
²¹¹ Vereno, a. a. O., 226.
²¹² Smulders, a. a. O., 73.
²¹³ Chauchard, a. a. O., 117.
²¹⁴ Teilhard de Chardin, Auszug aus ‚La Messe sur le Monde‘ (Hymne de l'Univers, 34).
²¹⁵ Vgl. Esra 6, 1-6 (Kautzsch II 364).
²¹⁶ Schatzhöhle 2, 6-10 (Rießler 944).
²¹⁷ Manilius IV 886 ff.
²¹⁸ Manilius II 115.
²¹⁹ Smulders, a. a. O., 31.
²²⁰ Das ganze Gedicht in: W. Bergengruen, Die heilige Welt, 25-29.
²²¹ Vgl. A. Bengsch nach KNA Nr. 92 (1963) 7. Vgl. auch Pfleger, a. a. O., 302.
²²² Goethe, Westöstlicher Diwan.
²²³ Vgl. C. Cuénot, L'Evolution biologique (1951), 450; Wildiers, a. a. O., 99.
²²⁴ Claudel, a. a. O., 123.
²²⁵ Claudel, a. a. O., 124. 122; vgl. auch Pfleger, a. a. O., 81 f.
²²⁶ Vgl. Teilhard de Chardin, Hymne de l'Univers, 81.
²²⁷ Vergil, Aen. I 462.
²²⁸ H. de Lubac; vgl. W. Kammermeier, Der Sinn für ewige Ferien (Christl. Sonntag Nr. 27, Freiburg 1963, 215).
²²⁹ H. Hesse, Der Baum des Lebens (Leipzig 1954), 20.
²³⁰ L. Ziegler, Menschwerdung, I 340.
²³¹ Ephraem, De virg. 11, 20.
²³² Tertullian, De resurr. carn. c. 12. Vgl. auch H. Beck, Der Aktcharakter des Seins, 322 ff; „zugrunde“ gehen heißt: „zum Grunde gehen“ (326).

- ²³³ W. Bergengruen, Das Geheimnis verbleibt (München 1952), 139.
²³⁴ Vgl. ebd., 146 f.
²³⁵ Chr. Morgenstern, Stilles Reifen (München 1945), 77.
²³⁶ Biser, Das religiöse Symbol, a. a. O., 138.
²³⁷ J. J. Bachofen, Gräbersymbolik, 321 ff.
²³⁸ Morgenstern, a. a. O., 68.
²³⁹ W. Stählin, Das johanneische Denken (Witten/Ruhr 1954), 55; vgl. Stählin, Was ist ein Symbol?, a. a. O., 594.
²⁴⁰ Vgl. M. Hausmann, Symbolon (In: Almanach auf das Jahr des Herrn 1958 [1957], 15 f).
²⁴¹ Vgl. hierzu H. Schade, Dämonen und Monstren (Regensburg 1962), 9 ff.
²⁴² Vgl. Teilhard de Chardin, Der Göttliche Bereich, 182.
²⁴³ Pfleger, a. a. O., 50, 20.
²⁴⁴ Iustinus M., Apol. 1, 55.
²⁴⁵ Eliade, Ewige Bilder, 42.
²⁴⁶ Augustinus, Retr. I 13, 3.
²⁴⁷ Vgl. Gal 3, 24, wo das mosaische Gesetz als „Erzieher auf Christus hin“ bezeichnet wird. Klemens von Alexandrien hat das Wort auf die heidnische Philosophie angewandt (Strom. I 28).
²⁴⁸ J. H. Newman, An Essay in Aid of a Grammar of Assent (1939), 431; vgl. Th. Obm, Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum (München 1960), 35.
²⁴⁹ Leo M., Sermo 3, 4 in Nat. D. (PL 54, 202).
²⁵⁰ Vgl. Nicolaus Cus., Excitationes I 3.
²⁵¹ Vgl. Wilhelm-Jung, Das Geheimnis der Goldenen Blüte X, Vorrede; ferner Pfleger, a. a. O., 297. — Die Ambrosius-Stelle: In Luc. 2, 71.
²⁵² Eliade, Ewige Bilder, 212. 196. 206.
²⁵³ Claudel a. a. O., 233.
²⁵⁴ Iustinus M., Apol. 1, 46.
²⁵⁵ Vgl. ebd. Apol. 2, 8. Justins Lehre vom ‚samenartigen Logos‘ ist dann bei Clemens Al. und Origenes ausgebaut worden.
²⁵⁶ Vgl. Irenaeus, Adv. haer. V 1, 3.
²⁵⁷ Eliade, a. a. O., 199. 200.
²⁵⁸ Clemens Al., Strom. V 4, 21.
²⁵⁹ O. Casel, a. a. O., 176.
²⁶⁰ Dante, Div. Comm., Paradiso, 20, 103-105.
²⁶¹ O. Casel, Das christliche Kultmysterium, 69.
²⁶² Vgl. A. Dieterich, Mithrasliturgie, 95; Eliade, Ewige Bilder, 197-199.
²⁶³ Teilhard de Chardin, Hymne de l'Univers, 91.
²⁶⁴ Dante, Div. Comm., Paradiso, 19, 106-110.
²⁶⁵ Ioannes Damasc., Expos. 4, 17. „Werdet bewährte Wechsler“: vgl. Clemens Al., Strom. I 28, 177.
²⁶⁶ Rilke, Stundenbuch, 23.
²⁶⁷ Ephraem, Hymni Azymorum 4, 22 f (Lamy I 587, 7 f).
²⁶⁸ Clemens Al., Strom. VI 126, 3. Zur ‚Metapher‘ vgl. O. Schilling, Das Mysterium Lunae, 10.
²⁶⁹ Kerygma Petri Fr. 9, 10; vgl. Clemens Al., Strom. VI 128.

- ²⁷⁰ Claudel, a. a. O., 286 f.
²⁷¹ Vgl. Iustinus M., Apol. 1, 62 f.
²⁷² Irenaeus, Adv. haer. IV 10, 1.
²⁷³ Ephraem, De virg. 22, 1.
²⁷⁴ Anastasius Sin., In Hex. IV (PG 89, 891).
²⁷⁵ Vgl. Augustinus, Sermo 122, 3.
²⁷⁶ Vgl. Niewalda, a. a. O., 34 f; J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes (Heidelberg 1950), 392-470; J. Daniélou, Vom Geheimnis der Geschichte (Stuttgart 1955); derselbe, Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique (1950).
²⁷⁷ Petrus Chrysologus, Sermo 96, 1.
²⁷⁸ Claudel, a. a. O., 286 f.
²⁷⁹ Ps.-Chrysostomus, In Pascha hom. 6 (PG 59, 738).
²⁸⁰ Leo M., Sermo 59, 7.
²⁸¹ Ephraem, De virg. 9, 15.
²⁸² Ebd., 10, 18.
²⁸³ Vgl. ebd., 10, 2.
²⁸⁴ Hilarius, Tract. in Ps. 55, c. 1.
²⁸⁵ Hilarius, Tract. sup. Psalmos, instr. 5 (CSEL 22, 6).
²⁸⁶ Augustinus, De civ. Dei 7, 33.
²⁸⁷ Ambrosius, In Ps. 1, c. 33.
²⁸⁸ Augustinus, In Ep. Ioann. tract. 3, 1. Vgl. auch Aponius, In Cant. 3 (Bottino-Martini [1843], 52): „Das Alte und das Neue Testament, deren eines Christus verheißt, das andere den Verheißenen gezeigt hat, werden (im Glauben) erkannt als die Brüste der Ekklesia, in deren Mitte Christus weilt“ (vgl. Hl 1, 12).
²⁸⁹ Vgl. Zeno Veron., Tract. II 13, 1-5. — Zur Einheit von Altem und Neuem Testament vgl. auch S. Grün, Psalmengebet im Lichte des Neuen Testaments (Regensburg 1958), 19 ff.
²⁹⁰ Ps.-Chrysostomus, De Pascha hom. 5, 2 (PG 59, 734).
²⁹¹ Ephraem, De myst. Dom. nostri hymn. 29, 2 (Lamy II 808).
²⁹² Ephraem, De virg. 21, 4.
²⁹³ Meliton von Sardes, Vom Passa, Vers 69. 58 f. 65 (Blank 119. 116 f. 118). Vgl. ebd., Vers 6: „Denn wirklich, die Schlachtung des Schafes und die Feier des Passa und die Schrift des Gesetzes ist in Christus enthalten, um dessentwillen alles im alten Gesetze geschah, um wieviel mehr in dem neuen Wort!“
- IV. DAS KULTSYMBOL
- ²⁹⁴ M. Vereno, Vom Mythos zum Christos, 469 f.
²⁹⁵ Kirchgässner, a. a. O., 157.
²⁹⁶ Tertullian spricht hier aus der altchristlichen Praxis. Vgl. dazu die Aufsätze über Milch und Honig.
²⁹⁷ Tertullian, Adv. Marc. 1, 14.
²⁹⁸ Ephraem, De Fide hymn. 34, 1.
²⁹⁹ O. Casel, „Katholische Kultprobleme“ (JLw 7, 110).

- ³⁰⁰ Vgl. *G. R. Aufderbeck*, Die Osterfeier der bedrängten und getrosten Gemeinde des Herrn. (Paschatis Sollemnia, 289 f).
- ³⁰¹ *O. Casel*, *Mysteriengegenwart*, 179.
- ³⁰² *O. Casel*, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, 244. 254.
- ³⁰³ *G. van der Leeuw*, *Phänomenologie* 341 f; *Casel*, a. a. O., 249.
- ³⁰⁴ *Meliton von Sardes*, *Vom Passa* 56 (Blank 116).
- ³⁰⁵ *Ioannes Damasc.*, *Expos.* 4, 13.
- ³⁰⁶ Vgl. dazu *J. A. Jungmann*, *Missarum Sollemnia*, II, 315. 318 f; *J. Pieper*, *Weistum, Dichtung, Sakrament* (München 1954), 301.
- ³⁰⁷ *Irenaeus*, *Adv. haer.* IV 18, 5.
- ³⁰⁸ *W. von Loewenich*, *Das Johannes-Verständnis im 2. Jh.* (Gießen 1932), 143; vgl. *Niewalda*, a. a. O., 134. 164.
- ³⁰⁹ *Leo M.*, *Sermo* 74, 2.
- ³¹⁰ *Ambrosius*, *Apol. David* 58. — Zum Wort *sacramentum* vgl. *O. Casel*, *Das Wort sacramentum* (Theol. Revue, 24. Jg., Nr. 2, 1925); *Niewalda*, a. a. O., 67; *Chr. Mohrmann*, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*: *Harv Th Rev* 47 (1954), 149. 151.
- ³¹¹ *Casel*, a. a. O., 252.
- ³¹² Vgl. hierzu *C. von Korvin-Krasinski*, *Mikrokosmos*, 199 ff.
- ³¹³ *Casel*, a. a. O., 222.
- ³¹⁴ *Nikolaos Kabasilas*, a. a. O., *Buch III (Hoch-Ivanka, 94)*.
- ³¹⁵ *Ambrosius*, *De myst.* 8.
- ³¹⁶ *O. Casel*, *Altchristlicher Kult und Antike* (JLw 3, 13).
- ³¹⁷ Nach Auffassung der thomistischen Schule; vgl. *O. Casel*, *Mysteriengegenwart*, 149.
- ³¹⁸ *Ps.-Chrysostomus*, *In s. Pascha* 7 (Montf. VIII 281, inter spuria).
- ³¹⁹ *O. Casel*, *Mysteriengegenwart*, 179 f.
- ³²⁰ *Goethe*, *Maximen und Reflexionen* (ed. Heinemann Bd. 24, 323).
- ³²¹ Vgl. hierzu *Casel*, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, 215 f. 232 ff.
- ³²² Vgl. *O. Casel*, *Das Mysteriengedächtnis*, 116 ff; *J. Betz*, *Die Eucharistie*, I 1, 217 ff.
- ³²³ Vgl. dazu *V. Warnach*, *Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6* (ALw III 2, 338 ff); *Betz*, a. a. O., 180 f.
- ³²⁴ *Conc. Trid.*, *Sess. 22, c. 2* (vgl. *Casel*, *Glaube, Gnosis*, 229).
- ³²⁵ *Thomas Aqu.*, *S. Th.* III 75, 1.
- ³²⁶ *Casel*, *Glaube, Gnosis*, 253.
- ³²⁷ Vgl. JLw 6, 116 f.
- ³²⁸ *Theodor. Mopsuest.*, *Hom. cat.* 15, 18; vgl. *Betz*, a. a. O., 228.
- ³²⁹ *Rilke*, *Neunte Duineser Elegie*.
- ³³⁰ Vgl. *Casel*, *Das Mysteriengedächtnis*, 149 ff; *Betz*, a. a. O., 223 f.
- ³³¹ *Betz*, a. a. O., 224.
- ³³² Vgl. *A. Vonier*, *A Key to the doctrine of the Eucharist* (1925), 96 ff; zit. JLw 8, 180.
- ³³³ *Petrus Laod.*, *In Matth.* 26, 25 (PG 86, 3324 f); vgl. JLw 6, 158. 162. 169.
- ³³⁴ *Casel*, *Das Mysteriengedächtnis*, 144.
- ³³⁵ Vgl. *Betz*, a. a. O., 218-220.
- ³³⁶ *Casel*, *Glaube, Gnosis*, 249.

- ³³⁷ *Cyrill. Hier.*, *Cat. myst.* 2, 5.
- ³³⁸ *Ebd.*
- ³³⁹ *Ebd.*, 4, 1; vgl. 4, 3; *Eph* 3, 6; *Cyrill. Al.*, *In Ioann.* XI 11 (PG 74, 552 ff).
- ³⁴⁰ *Augustinus*, *Sermo* 272; vgl. 227.
- ³⁴¹ *Cyrill. Al.*, a. a. O.
- ³⁴² *Ebd.*, IV 2 (PG 73, 577).
- ³⁴³ Vgl. *Cyrill. Hier.*, *Cat. myst.* 3, 1.
- ³⁴⁴ *Ebd.*
- ³⁴⁵ *Ebd.*, 4, 3.
- ³⁴⁶ *J. M. Scheeben*, *Die Mysterien des Christentums*, § 61 (Freiburg 1912), 347; vgl. *Warnach*, *Kirche und Kosmos*, 177.
- ³⁴⁷ *Buch IV* (Hoch-Ivanka, 110).
- ³⁴⁸ *K. Rahner*, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* (Paschatis Sollemnia, 5).
- ³⁴⁹ *Smulders*, a. a. O., 142.
- ³⁵⁰ Vgl. *Warnach*, a. a. O., 196. 170 ff.
- V. SYMBOL UND WORT
- ³⁵¹ *Augustinus*, *In Ioann.* tract. 80, 3.
- ³⁵² *Sess. XIII c. 3* (Denzinger Nr. 876).
- ³⁵³ *Gregor. Naz.*, *Ep.* 171 (PG 37, 280 f).
- ³⁵⁴ *Ps.-Chrysostomus*, *Hom. in illud: Intueamini* (PG 64, 489).
- ³⁵⁵ Vgl. *Dionysius Areop.*, *De eccl. hier.* III 3, 12; JLw 6, 156.
- ³⁵⁶ Vgl. *Vonier*, a. a. O., 65 ff; JLw 8, 163 ff.
- ³⁵⁷ *Casel*, *Mysteriengegenwart*, 206.
- ³⁵⁸ *Casel*, *Katholische Kultprobleme*, 111; vgl. 110 ff; ferner *V. Warnach*, *Wort und Sakrament im Aufbau der christlichen Existenz*.
- ³⁵⁹ *Origenes*, *In Num. hom.* 16, 9.
- ³⁶⁰ *Hieronymus*, *Anecdota Mareds.* III 2 p. 290 f; vgl. JLw 8, 210.
- ³⁶¹ *Hieronymus*, *In Eccl.* 3 (PL 23, 1039). Weitere siehe JLw 8, 210 f.
- ³⁶² *Augustinus*, *C. Faust.* 19, 16 (CSEL 25, 513).
- ³⁶³ Vgl. *Casel*, *Mysteriengegenwart*, 208 f.
- ³⁶⁴ *Warnach*, a. a. O., 74; vgl. 72 ff.
- ³⁶⁵ *Ambrosius*, *De Cain et Abel* I 4, 13.
- ³⁶⁶ *Nicephorus*, *Ant.* III 5 (MG 100, 381).
- ³⁶⁷ *S. Thom.*, p. qu. 37 a 2 ad 3.
- ³⁶⁸ Aus *G. H. von Schubert*, *Symbolik der Natur*; zit. bei *A. Rosenberg*, *Vom Wesen des Symbols* (Psychotherapie und Seelsorge [1952], 147).
- ³⁶⁹ *Augustinus*, *Conf.* 11, 7.
- ³⁷⁰ *Claudel*, *Religion*, 67.
- ³⁷¹ Vgl. *F.-J. Leenhardt*, *Ceci est mon Corps* (Neuchâtel-Paris 1955), 28.
- ³⁷² *Augustinus*, *In Ioann.* tract. 24, 2; vgl. 44, 1.
- ³⁷³ Vgl. *Kayser*, a. a. O., 102. 87 ff.
- ³⁷⁴ Vgl. *Chauchard*, a. a. O., 14.

VI. SYMBOL UND LEBEN

- 376 *Goethe*, Dichtung und Wahrheit, II 7.
 376 *Ps.-Chrysostomus*, In s. Pascha 3 (PG 59, 729).
 377 *Nikolaos Kabasilas I* (Hoch-Ivanka 37 f).
 378 Vgl. *Tertullian*, De orat. 26.
 379 Vgl. *A. Rosenberg*, Unbekannte Worte Jesu (München 1954), 53.
 380 Vgl. *J. Daniélou*, Le Signe du Temple (Paris 1942), 12.
 381 *Ioannes Chrys.*, In Matth. hom. 71, 4.
 382 Vgl. *J. Jeremias*, Unbekannte Jesusworte, a. a. O., 88 f. 90 f.
 383 *P. Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 49 f.
 384 Vgl. *M. Eliade*, Das Heilige, 56.
 385 Vgl. *Apuleius*, Met. 11, 17.
 386 *Eliade*, a. a. O., 107.
 387 *Mechtild von Magdeburg*, Das fließende Licht der Gottheit, 6, 4.
 388 *E. Neumann*, Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit (Eranos 1953 [1954], 54 f).
 389 Vgl. *H. Köster*, Symbolik des chinesischen Universismus, 98.
 390 Vgl. *Eliade*, Ewige Bilder, 39 f.
 391 *G. Marcel*, Etre et Avoir (1935), 196 f.
 392 Vgl. *G. Vann*, Der Lebensbaum, 8.
 393 *Tertullian*, De cor. 3.
 394 *H. Rahner*, Der spielende Mensch, 13.
 395 Vgl. Symbolon II 14.
 396 *Teilhard de Chardin*, a. a. O., 164 f. 166.
 397 *M. Eliade*, Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 216; vgl. 217 f.
 398 *Boros*, a. a. O., 177.
 399 Ebd., 172. 207.
 400 Vgl. *Eliade*, Ewige Bilder, 216.
 401 *L. Klages*, Der Geist als Widersacher der Seele, III 2 (1932), 1263.
 402 Ansprache anlässlich des 4. National-Kongresses der kath. Union italien. Künstler. Vgl.: Das Münster, 16. Jg. (1963), Heft 7/8, 295.
 403 Vgl. *O. Casel*, Glaube, Gnosis, 235 ff.
 404 *Ps.-Ioannes Damasc.*, Adv. Const. Gabal. 3 (MG 95, 316).
 405 Vgl. *Ioannes Damasc.*, De fide orth. 4, 11.
 406 *Ioannes Damasc.*, Or. 1, 22. Vgl. *L. Koch*, Zur Theologie der Christus-Ikone (BM XIX [1937], 11/12, 375 ff; XX [1938], 5/6, 168 ff; 7/8, 281 ff; 11/12, 437 ff).
 407 *E. Kästner*, Die Studententrommel (Wiesbaden 1956), 105-107.
 408 *Meliton*, a. a. O., 104 f (vgl. *Blank*, 130).

DAS INBILD IN DEN BILDERN

I.

LÖWE

- ¹ 1 Petr 5, 8; Lectio brevis der Komplet.
² Vgl. *Homer*, Il. 5, 554. 782; 10, 297; 11, 546 ff; 20, 164 f; 21, 483 f; Od. 6, 130 ff; 22, 402 ff; *Euripides*, Med. 187; *Aristoteles*, Physiog. 5, 809; *Aelian*, N. a. 5, 39; *Plinius*, N. h. 8, 41 f; *Vergil*, Aen. 9, 338 ff. 792 ff; 10, 454 ff. 723 ff; 12, 4 ff.
³ Vgl. *Homer*, Il. 17, 663; 11, 554; *Aristoteles*, H. a. 9, 44; *Aelian*, N. a. 6, 22; *Oppian*, Cyn. 4, 112 ff.
⁴ Vgl. *Cumont-Gebrich*, Die Mysterien des Mithra, 138-146. 104. — Alte Naturvölker verbinden den Mythos vom Feuerbringer so mit dem Löwen, wie die Griechen ihn bei Herakles mit der Sonne verbanden. Bei den Bergdama hüten Löwen das Feuer, von dem die Menschen es sich rauben. Vgl. *H. Vedder*, Die Bergdama (Hamburg 1923), I, 20 f. — Man sagte, des Löwen Blut sei heiß genug, um selbst Diamanten zu schmelzen: *Theophyl.*, Dial. c. 10; vgl. *O. Keller*, Die antike Tierwelt, I 26. 50 ff (Löwe als Attribut von Sonnengöttern).
⁵ Vgl. *F. J. Dölger*, Die Himmelskönigin und Karthago (A Chr I, 99 f); *M. Lurker*, Symbol, Mythos und Legende, 29.
⁶ Vgl. *Cumont-Gebrich*, a. a. O.; *E. Wüst*, Mithras (PW 15, 2142 f).
⁷ *Aristoteles*, Physiog. 5, 809; *Galenus*, De plac. Hipp. et Plat. 613; *Plutarch*, Sympos. 1, 4; 5, 2. 8; Näheres bei *Steier*, Löwe (PW 13, 976).
⁸ Vgl. *F. Cumont*, Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra I (Brüssel 1899), 74 ff. 294 ff; *Cumont*, Mithra (DS III, 1944-1954); *Wüst*, a. a. O., 2131-2155; *Cumont-Gebrich*, a. a. O., 97 f; 215 f; *A. Dieterich*, Eine Mithrasliturgie, 66 f; *J. Duchesne-Guillemin*, Symbolik des Parsismus (SR VIII 84 ff).
⁹ Vgl. *Ps.-Augustinus*, Quaest. vet. et nov. Test. 114.
¹⁰ Vgl. *Cumont-Gebrich*, 138-146.
¹¹ *Cyrill. Hier.*, Cat. myst. 3, 1.
¹² Vgl. *Cumont-Gebrich*, 143. Zur Mithrasweihe als *sacramentum* siehe *Tertullian*, De cor. 15; Adv. Marcionem I 13.
¹³ Vgl. *Porphyrius*, De antr. nymph. 15.
¹⁴ Vgl. unten „Honig“, II 246.
¹⁵ Vgl. unten „Wasser der Wiedergeburt“, II 312 ff.
¹⁶ Vgl. *H. Usener*, Milch und Honig (Kleine Schriften IV [1913], 398-417 = Rhein. Museum 57 [1902], 177-195).
¹⁷ *Homer*, Il. 11, 548.
¹⁸ Vgl. *K. Kerényi*, Vater Helios, Eranos X (1944), 121 f; *Ph. Wolff-Windegg*, Die Gekrönten, 167 ff; *J. Schwabe*, Archetyp und Tierkreis, 30 f.
¹⁹ Vgl. Gen 49, 9; Num 23, 24; 24, 9; Dt 33, 20. 22; 2 Sam 1, 23; 17, 10; 1 Makk 3, 4; 2 Makk 11, 11; Ez 19, 2-9; Soph 3, 3.
²⁰ Am 1, 2; vgl. auch Jer 25, 30. 38; Is 31, 4; Am 3, 8; — Os 11, 10 f zit. nach *Buber-Rosenzweig*.

- ²¹ Bloch, Rois Thaumaturges, 16; vgl. Wolff-Windegg, a. a. O., 181.
²² Shakespeare, Heinrich IV., I. Teil II 4.
²³ I Kö 10, 18-20: Löwen als Wächter am Thron Salomons; zum Weiteren vgl. A. Alföldi, Insignien, 85, 122; Wolff-Windegg, a. a. O., 163-165, 182.
²⁴ 4 Esra 12, 31-34 (Kautzsch II 394); zum ganzen Gesicht von Adler, und Löwe vgl. c. 11 ff (Kautzsch II 390 ff).
²⁵ Vgl. O. Fischer, Chinesische Plastik (München 1948), 58; E. Schaffran, Die Kunst der Langobarden in Italien (Jena 1941), 92.
²⁶ J. J. Bachofen, Gräbersymbolik, 82. Vgl. auch Schwabe, a. a. O., 31.
²⁷ Vgl. O. Keller, Die antike Tierwelt, I 47 ff.
²⁸ Vgl. hierzu C. Hentze, Tierverkleidung, 39-86; Schwabe, a. a. O., 34-73 f; H. Schade, Dämonen und Monstren, 46 f; Chr. Caminada, Die verzauberten Täler. Die urgeschichtlichen Kulte und Bräuche im alten Rätien (1961), 245 ff. 266 f; A. Jeremias, Handbuch, 232; C. von Korvin-Krasinski, Mikrokosmos und Makrokosmos, 28.
²⁹ Vgl. Alföldi, a. a. O., 122; Lurker, a. a. O., 33; A. Ulrich, Fabeltiere und Tierfabeln in mittelalterlicher Bauplastik (Die Hegge, Paderborn 1961, Heft 14, 56 ff).
³⁰ Vgl. W. Menzel, Christliche Symbolik, II 380.
³¹ Paulinus Nol., Ep. 23, 16.
³² Vgl. Hentze, a. a. O., 73 f.
³³ Vgl. Menzel, a. a. O., 36 f.
³⁴ Nach LXX und Vulgata: „Wer wird ihn erwecken?“
³⁵ Ambrosius, De bened. Patriarch. IV, 18-20.
³⁶ Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament, 388; Handbuch, 218 f; Schwabe, 30 f; Zur Vorstellung vom ‚Königsstern‘ am Herzen des Löwen vgl. auch Plinius, N. h. 18, 235.
³⁷ Aphraates, Demonstr. 4, 5 (ed. G. Bert, TU III 3-4 [1888], 56).
³⁸ Gregor. M., In sept. psalm. poenit. 5, 10; vgl. Origenes, In Num. hom. 17, 6.
³⁹ Leo M., Sermo 15 in App. (PL 54, 511).
⁴⁰ Vgl. Augustinus, Sermo 37, 2.
⁴¹ Augustinus, Sermo 228, 12; vgl. auch Epiphanius, Ancor. 19.
⁴² Augustinus, Sermo 37, 2; vgl. Origenes, In Num. hom. 17, 6.
⁴³ Physiologus 1-4 (ed. F. Sbordone, Mailand 1936); vgl. A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz (München 1956), 83 f.
⁴⁴ Vgl. die Literatur bei Steier, a. a. O.
⁴⁵ So nach der Überschrift einer der ältesten Physiologus-Handschriften (Sbordone XXX); vgl. Grillmeier, 84.
⁴⁶ Origenes, In Gen. hom. 17, 5 (Lommatzsch 8, 288-290). Vgl. auch Origenes, In Cant. lib. II (GCS. 33 [8] 162); Ambrosius, In Ps. 118 V 20.
⁴⁷ Konrad von Würzburg, Die Goldene Schmiede, 502 f.
⁴⁸ Königfeld, Lat. Hymnen, 106; vgl. Menzel, a. a. O., II 36 f.
⁴⁹ Ephräm der Syrer, Über die Auferweckung des Lazarus, 13 f.
⁵⁰ Vgl. etwa B. Steidle, Abba Vater (BM 1934, 89-101); ganz lebendig ist die alte Idee der Vaterschaft Christi noch bei Rupert von Deutz; vgl. etwa In Ioann. 11 (PL 169, 675. 690. 691. 705).

- ⁵¹ Gregor. M., In Ez. I 4, 1.
⁵² S. Eulogii Alex., Anecdota e cod. Paris. 5264 fol. 29 (ed. J. Pitra, Spicilegium Solesmense III S. LXVI); vgl. Grillmeier, 85.
⁵³ Nach F. Lauchert, Geschichte des Physiologus, 147.
⁵⁴ Vgl. hierzu P. Wilpert, Auge (RAC I 957 ff).
⁵⁵ Näheres bei F. J. Dölger, Ichthys, II 542.
⁵⁶ Iustinus M., Dial. 127, 1 f; weitere Belege bei Grillmeier, 89 ff.
⁵⁷ Vgl. Hippolyt; C. Noetum 18.
⁵⁸ Ps.-Hugo de S. Vict., De bestiis at aliis rebus II 1; Hugo de S. Vict., Praenot. 5.
⁵⁹ Altes Evangeliar von Luxeuil (11. Jh.); bei H. L. Grondijs, L'Iconographie byz., 159.
⁶⁰ Apuleius, Met. 11, 17: simulacra spirantia.
⁶¹ Vgl. Grillmeier, 91 f und Abb. 3.
⁶² Zu Grillmeiers Ausführungen vgl. auch B. Neunheuser in ALw VII 1, 277 f. mit Entgegnung auf die Kritik von F. Fink in der Rezension von Grillmeiers Buch (Theol. Revue 53 [1957], 241-248).
⁶³ Origenes, In Num. hom. 16, 9. Frühchristl. Darstellungen des Löwen in Verbindung mit Weinstock, Weinranken und Trauben (Wulff, Abb. 67 u. ä.).
⁶⁴ Ioannes Chrys., Hom. 46, 2.
⁶⁵ Origenes, In Num. hom. 16, 8; In Cant. hom. 2, 9; Anastasius Sin., In Hex. IV (PG 89, 908).
⁶⁶ Vgl. etwa Job 4, 10 f; Ps 7, 3; 10, 9; 17, 12; 21, 14. 22; 34, 17; 56, 5; 57, 7; 90, 13; Spr 19, 12; Is 5, 29; Jer 2, 30; 12, 8; Ez 19, 2-9; 22, 25; Soph 3, 3; Offb 9, 8. 17; 13, 2.
⁶⁷ Vgl. Cyrill. Hier., Cat. myst. 1, 2 ff; Ambrosius, De myst. 2, 7; De sacr. 2, 4 ff.
⁶⁸ Zum Löwen als Bild Satans vgl. Origenes, In Ez. 11, 3; In Jer. 5, 16 f; In Jer. Frgm. 28 (GCS 6 [3], 213); Ambrosius, In Ps. 40, 11.
⁶⁹ Augustinus, In Ps. 34 II 9; In Ps. 21, 22.
⁷⁰ Augustinus, Sermo 73, 2. Vgl. auch das Augustinuswort: Der eine Löwenname bezeichnet den Gottmenschen und den Teufel. Gleichnisbilder sind diese Symbolnamen, und je nach der Stelle, an der sie stehen, werden sie durch die Umstände erklärt (In Ps. 103 III 22).
⁷¹ Vgl. Ambrosius, In Ps. 45, 4.
⁷² Vgl. Augustinus, In Ps. 103 III 22.
⁷³ Ein häufig wiederkehrendes Resp. der Osterzeit und 3. Ant. am Kreuzfest.
⁷⁴ Augustinus, In Ps. 103 a. a. O.
⁷⁵ Origenes, Frgm. 28 in Jer. a. a. O.; Ps.-Ambrosius, In Apoc. 6, 7.
⁷⁶ Vgl. die altchristlichen Typenbilder des betenden Daniel in der Löwengrube!
⁷⁷ Augustinus, In Ps. 149, 14.
⁷⁸ Augustinus, In Ioann. tract. 7, 6; vgl. Ennodius, Carm. I 16.
⁷⁹ Vgl. Gregor. M., Moral. 5, 41 f.
⁸⁰ Esdras 3 (Rießler 350): Feuerspeiende Löwen als Wächter an den Höllentoren. — Der Löwe war auch das heilige Tier Nergals, des feuer-

speienden Unterweltsgottes im sumerisch-babylonischen Pantheon (*A. Jeremias*, Handbuch 379).

⁸¹ *Ioannes Chrys.*, In Ps. 7, 3.

⁸² *Origenes*, In Jer. 5, 16 f.

⁸³ Das Motiv des löwenbesiegenden David (1 Sam 17, 34-37) ist der Hintergrund der schönen Responsorien in der Liturgie: vgl. 2. und 3. Resp. der Vigilien am 4. Sonnt. n. Pf. und 10. Resp. der Sonntage im Nov.; 3. Resp. am Mont., Mittw. und Samst. der Novemberwochen (Brev. mon.). Der Beter ist hier im Neuen Bunde der löwenbesiegende Christus-David und – kraft der Einheit mit ihm – der ‚Mensch in Christus‘, die Kirche.

⁸⁴ *Cyrill. Hier.*, Cat. 9, 13.

⁸⁵ Vgl. auch *Cyrill. Hier.*, Cat. 10, 3; *Hieronymus*, In Os. III 11, 10 f.

⁸⁶ *Augustinus*, Sermo 263, 1.

⁸⁷ *Zeno Veron.*, Tract. 2, 43.

⁸⁸ *Alciati*, Emblemata (Deliciae italicorum poetarum [1558], 20); vgl. *Leclercq*, Lion (DACL IX 1200).

⁸⁹ Vgl. *A. Jeremias*, Handbuch, a. a. O., 203, 223.

⁹⁰ Vgl. unten „Weltmitte und Weltgestalt“, I 510 ff.

⁹¹ *Irenaeus*, Adv. haer. III 11, 8.

⁹² *Ps.-Ambrosius*, In Apoc. 10, 3.

⁹³ *Anastasius Sin.*, In Hex. IV (PG 89, 894).

⁹⁴ *Gregorius M.*, Moral. 30, 9.

⁹⁵ *Ps.-Ambrosius*, In Apoc. 5, 5.

ADLER

¹ *M. Claudius*, Der Säemann.

² *Pindar*, Pyth. 1, 13; Isthm. 6, 48; *Aeschylus*, Agamemnon 113. Zur symbol. Verwandtschaft von Adler und Löwe vgl. auch *T. Burckhardt*, Die Lehre vom Symbol, 14 f.

³ Vgl. *A. Jeremias*, Handbuch, 46, Abb. 43; *F. Sübling*, Die Taube, 170. Vgl. auch Dan 7, 4.

⁴ *Zenobius*, 2, 50.

⁵ Vgl. *J. Schwabe*, Archetyp, 145.

⁶ *F. Creuzer*, Symbolik und Mythologie, I 724.

⁷ *Aristoteles*, H. a. 9, 32; *Th. Schneider* und *E. Stemplinger*, Adler (RAC I 87 ff); *O. Keller*, Die antike Tierwelt, II 1 f.

⁸ *Plinius*, N. h. 10, 6.

⁹ Zum Adler als armiger Iovis vgl. *Plinius*, N. h. 10, 15; 2, 146; *Vergil*, Aen. 5, 255; *Ovid*, Met. 15, 386. – Siehe auch *H. Usener*, Keraunos (Kleine Schriften, IV [1913] 471-497, bes. 491 ff = Rhein. Museum LX [1905] 1-30).

¹⁰ Vgl. *A. Kubm*, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (1886), 228.

¹¹ *Aeschylus*, Frgm. 160, p. 33 N.; vgl. *Usener*, a. a. O., 493.

¹² Vgl. *Plinius*, N. h. 10, 15; 2, 146; *Homer*, Il. 8, 247; 24, 292 f. 310 f; *A. Alföldi*, Insignien, 112.

¹³ Vgl. 4 Esdras 11 f (Kautzsch II 390 ff).

¹⁴ Sibyllinische Orakel III 611 (Rießler 1032).

¹⁵ Vgl. *A. Jeremias*, Handbuch, 75, Abb. 66.

¹⁶ Himmelfahrt des Moses 9, 8 (Kautzsch II 327).

¹⁷ Vgl. *W. Bergengruen*, Das Geheimnis verbleibt (München 1952), 148.

¹⁸ Literatur bei *Schneider-Stemplinger*, a. a. O.; vgl. *Koep-Herrmann*, Consecratio II (Kaiserapotheose): RAC III 284 ff.

¹⁹ Aus *F. Schiller*, Das Glück.

²⁰ Vgl. *A. Dieterich*, Mithrasliturgie, 254, mit reicher Literatur über den Adler als Seelenträger.

²¹ Vgl. *F. Cumont*, L'Aigle funéraire d'Hierapolis et l'Apothéose des empereurs: Études syriennes 2 (Paris 1917), 35 ff.

²² Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 698 ff.

²³ Pseudocallisth. II 41.

²⁴ Apokalypse des Moses 33 (Rießler 151).

²⁵ Vgl. *Aristoteles*, H. a. 9, 34; *Aelian*, N. a. 2, 26; 9, 3; *Plinius*, N. h. 10, 10. Näheres bei *Schneider-Stemplinger*, a. a. O.; *Oder*, Adler (PW I 371 bis 375); *Geier* und *Hoffmann-Krayer*, Adler (Bächtold-Stäubli I 174-189).

²⁶ *Shakespeare*, Heinrich IV., III. Teil II 1.

²⁷ *Porphyrius*, De abst. 4, 16; vgl. *Dieterich*, a. a. O., 54, 151.

²⁸ Vgl. *Dieterich*, 3; zum Vorhergehenden, ebd., 131, 184, 54.

²⁹ Vgl. *Dionysius*, Av. 2, 1; *Homer*, Il. 13, 822; *Oder*, a. a. O.; *Keller*, a. a. O., 3.

³⁰ Vgl. *A. Jeremias*, Handbuch 258, 452.

³¹ Rest der Worte Baruchs c. 7, 3 (Rießler 913).

³² Vgl., ebd., 7, 17 f (Rießler 914).

³³ *Herodot* II 73.

³⁴ Vgl. *F. J. Dölger*, Sol Salutis, 223 f.

³⁵ Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 452; *Pb. Wolff-Windegg*, Die Gekrönten, 185.

³⁶ Acta Xanthippae et Polyxenae, 17 f; bei *M. R. James*, Apocrypha anecdota – Texts and Studies, II, 3 (Cambridge 1893), 70 f; vgl. *Dölger*, a. a. O., 224 f.

³⁷ Vgl. *Ambrosius*, Sermo 46, 5, De Salomone.

³⁸ *Ambrosius*, ebd., 46, 7.

³⁹ *Maximus Taur.*, Hom. 60 (PL 57, 369 f).

⁴⁰ Zum Motiv der Himmelfahrt des Helden auf Adlerflügen in der Etana-Legende des babylonischen Mythos vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 452; ferner Abb. 186-193, S. 453.

⁴¹ *Anastasius Sin.*, In Hex. IV (PG 89, 894); vgl. auch *Gregor. M.*, In Ez I 4, 1.

⁴² *Anastasius Sin.*, In Hex. VI (PG 89, 925).

⁴³ *Leo M.*, Sermo 15 in App. (PL 54, 511).

⁴⁴ Vgl. *Augustinus*, In Ps. 102, 9. Vgl. auch *Oder*, a. a. O.; *Geier*, a. a. O., 179 f.

⁴⁵ *Augustinus*, In Ps. 66, 10.

⁴⁶ Vgl. *Ambrosius*, Sermo 46, 5; Sermo 47, 4.

⁴⁷ *Ennodius*, Carm. 2, 150; vgl. auch *Gregor. M.*, In Ez. I 4, 2.

- ⁴⁸ Vgl. *Ambrosius*, Exam. 5, 60; In Ps. 118 XIX 13; *Tertullian*, De an. 8; *Ennodius*, Ep. 1, 18.
- ⁴⁹ *Ambrosius*, De poenit. II 2, 8.
- ⁵⁰ *Anastasius Sin.*, In Hex. VI (PG 89, 926. 925).
- ⁵¹ Vgl. *Ambrosius*, In Luc. 8, 56; *Gregor. M.*, Moral. IX 32, 48.
- ⁵² *Ambrosius*, De sacr. IV 2, 7. Vgl. auch *Eucherius*, Formulae IV (CSEL 31, 22).
- ⁵³ *Hoch-Ivanka*, Sakramentalmystik, 143 f.
- ⁵⁴ Vgl. *Hieronymus*, In Matth. IV 24, 28 (PL 26, 179).
- ⁵⁵ *Origenes*, In Matth. 24, 28; vgl. auch *Gregor. M.*, Moral. 31, 104 f.
- ⁵⁶ Vgl. *Ambrosius*, Sermo 47, 4; In Ps. 48, c. 23; *Gregor. M.*, Moral. 18, 33, 54.
- ⁵⁷ *Augustinus*, Annot. in Job 5. Der Geier ist hier in der Symbolik gleichbedeutend mit dem Adler.
- ⁵⁸ *Ambrosius*, De fuga saeculi 5, 30.
- ⁵⁹ Vgl. *J. Schwabe*, Archetyp und Tierkreis, 145.
- ⁶⁰ *Hieronymus*, In Is. 12, c. 40; *Gregor. M.*, Moral. 31, 100 ff.
- ⁶¹ *Hieronymus*, In Is. 18, c. 66. Zur Sage vom 'Adlerstein' vgl. *Aelian*, N. a. 1, 35; *Plinius*, N. h. 10, 12; *Origenes*, C. Cels. 4, 86; *Schneider-Stempler*, Adlerstein (RAC I 94); *Olbrich*, Adlerstein (Bächtold-Stäubli, I, 189-194).
- ⁶² Vgl. *Ambrosius*, Sermo 46, 5 f; *Ephräm*, Über die Auferweckung des Lazarus 13 f.
- ⁶³ Vgl. *Homer*, II. 12, 200 ff; das Motiv kann bis in die kretisch-mykenische Zeit zurückverfolgt werden. Vgl. *E. Küster*, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion (1913), 131 f. Vgl. auch *Aristoteles*, H. a. 9, 10; *Aelian*, N. a. 2, 26; *Plinius*, N. h. 10, 17.
- ⁶⁴ *Ambrosius*, In Apoc. 12, 14.
- ⁶⁵ Vgl. *A. Dieterich*, Mithrasliturgie, 113.
- ⁶⁶ Vgl. *Augustinus*, In Ioann. tract. 36, 5; *Gregor. M.*, Moral. 31, 47, 94; *Irenaeus*, Adv. haer. III 11, 8: hier die älteste patristische Verbindung der Kerube mit den Evangelisten, wo der Adler dem Evangelium des Markus zugeordnet wird, weil dieses ausgeht vom 'prophetischen Pneuma'. — In der kosmischen Symbolik der Welteckenhüter tritt der Adler in altorientalischer Überlieferung an die Stelle des Gefahr drohenden Skorpions (vgl. *A. Jeremias*, Handbuch 231. 223). Vgl. auch *W. Neuss*, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst (Münster 1912).
- ⁶⁷ *Shakespeare*, Heinrich IV., III. Teil V 2.
- ⁶⁸ Vgl. *Wolff-Windegg*, a. a. O., 217 ff.
- ⁶⁹ Nach *J. Schwabe*, Archetyp und Tierkreis, 198 f. 442.
- ⁷⁰ Vgl. *Wolff-Windegg*, 186.
- ⁷¹ Vgl. *D. Forstner*, Die Welt der Symbole, 318; *W. Lindenberg*, Das Symbol in der heiligen Ikone (Symbolon III 132).
- ⁷² *Dante*, Div. Comm., Paradiso, 18, 73 ff. Der Adler ist hier zunächst Bild des römischen Imperiums, darüber hinaus aber des Gottesreiches, der Kirche.

HIRSCH

- ¹ *Clemens Al.*, Protr. X 94, 2.
- ² *Zeno Veron.*, Tract. 2, 37.
- ³ *Augustinus*, In Ps. 41, c. 2.
- ⁴ Heute noch wird das Canticum *Sicut cervus*... in der Osternacht bei der Weihe des Taufbrunnens gesungen.
- ⁵ Oration bei der Weihe des Taufbrunnens, im Anschluß an das genannte Canticum.
- ⁶ *Ambrosius*, De interp. Iob et David 2, 2.
- ⁷ Ebd., 2, 5.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Zit. bei *G. van der Leeuw*, L'Homme et la Civilisation (Eranos [1948] 180).
- ¹⁰ *S. Stehmann*, Das Gleichnis (²1955), 31.
- ¹¹ *Ambrosius*, De interp. Iob et David 2, 2.
- ¹² *Plinius*, N. h. 8, 118 f; 28, 151; *Aelian*, N. a. 2, 9; 8, 6.
- ¹³ Siehe Anm. 12.
- ¹⁴ *Origenes*, In Cant. hom. 2, 11.
- ¹⁵ *Ambrosius*, a. a. O., 2, 4. Vgl. *Gregor. Nyss.*, In Cant. V (PG 44, 861).
- ¹⁶ *Ephräm*, Über die Auferweckung des Lazarus, 13 f.
- ¹⁷ *Ambrosius*, a. a. O., 2, 2.
- ¹⁸ Vgl. *H. Schneider*, Die Felszeichnungen von Bohuslän, das Grab von Kivic, die Goldhörner von Gallehus und der Silberkessel von Gundestrup als Denkmäler der vorgeschichtlichen Sonnenreligion. Ein Deutungsversuch (1918), 21. 37; *W. von Blankenburg*, Heilige und dämonische Tiere, 147.
- ¹⁹ Vgl. *C. von Korvin-Krasinski*, Mikrokosmos, 171-173; *W. Müller*, Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas (Berlin 1956), 183. 289.
- ²⁰ Spr 5, 19 LXX.
- ²¹ *Origenes*, In Cant. lib. III (GCS 33, 213 f).
- ²² *Augustinus*, In Ps. 26, enarr. 2 u. ö.
- ²³ Siehe Anm. 20.
- ²⁴ *Ambrosius*, In Ps. 118 VI 15.
- ²⁵ *Ambrosius*, In Ps. 118 VI 6; vgl. De Is. vel an. 4, 31; *Gregor. M.*, In Evang. hom. 29, 10 f.
- ²⁶ *Origenes*, In Cant. lib. III (GCS 33, 199).
- ²⁷ *Hippolyt*, Komm. zum Hohenlied (vgl. GCS 1, 347 f).
- ²⁸ Vgl. *C. von Korvin-Krasinski*, a. a. O.; *A. de Gubernatis*, Die Tiere in der indogermanischen Mythologie (1874), 49; *von Blankenburg*, a. a. O., 158; *H. R. Engler*, Die Sonne als Symbol, 40. 131.
- ²⁹ Vgl. *O. Keller*, Die antike Tierwelt, I 27; II 9; Tiere des klassischen Altertums, 76. 73 ff.
- ³⁰ *Keller*, Tiere, a. a. O., 97. Vgl. *C. Hentze*, Bronzegerät, 212. 122; Abb. 186. 190.
- ³¹ Vgl. ebd., 210-216. 119 ff. 165.

- ³² Vgl. *H. Ch. Puech*, Le cerf et le serpent (Cahiers Archéologiques IV [1949] 17-60), 29 ff.
- ³³ Vgl. im einzelnen *Hentze*, a. a. O., 210 ff; *derselbe*, Die Tierverkleidung 44. 46; *H. Köster*, Symbolik des chines. Universismus (SR I 93); *H. Kühn*, Das Symbol in der Vorzeit Europas (Symbolon II 167); *A. F. van Scheltama*, Die deutsche Volkskunst und ihre Beziehung zur german. Vorzeit (1938), 175; *M. Eliade*, Ewige Bilder und Sinnbilder, 256 f.
- ³⁴ Vgl. *L. Frobenius*, Kulturgeschichte Afrikas (1954), 116. 150 ff.
- ³⁵ *M. Rienschneider*, Augengott und heilige Hochzeit (Leipzig 1953), 9; vgl. *O. Schilling*, Das Mysterium Lunae, 19 f.
- ³⁶ *M. Lurker*, Symbol, Mythos und Legende, 44.
- ³⁷ *H. R. Engler*, a. a. O., 177.
- ³⁸ Vgl. ebd., 233. 218 f.
- ³⁹ *Konrad von Würzburg*, Die Goldene Schmiede, Vers 1364 f; vgl. *W. Menzel*, Symbolik, I 405.
- ⁴⁰ Vgl. *Münz*, Hirsch (Kraus, RE I 666).
- ⁴¹ *Augustinus*, In Ps. 41 ad Neophytos.
- ⁴² *Hieronymus*, In Hab. 2, 3.
- ⁴³ *Origenes*, C. Cels. 2, 48. Vgl. *Gregor. Nyss.*, In Cant. V (PG 44. 864).
- ⁴⁴ *Augustinus*, Annot. in Iob 39.
- ⁴⁵ *Augustinus*, a. a. O.
- ⁴⁶ Apophthegmata Patrum, Poemen 30 (PG 65, 329).
- ⁴⁷ Physiologus c. 30 (Lauchert 27. 260 f).
- ⁴⁸ Vgl. *von Blankenburg*, a. a. O., 246-249; *H. Schade*, Dämonen, 70.
- ⁴⁹ Vgl. *J. Schwabe*, Archetyp und Tierkreis, 350 f; *F. Genzmer*, Die Edda (Jena 1933), 81.
- ⁵⁰ Vgl. *Hentze*, Bronzegerät, 216; *Schwabe*, a. a. O., 294 ff.
- ⁵¹ *Plinius*, N. h. 8, 114; *Aelian*, 5, 56.
- ⁵² *Augustinus*, In Ps. 129, c. 4; vgl. In Ps. 41, c. 4.
- ⁵³ Vgl. *W. Gordan*, Das Buch des Rates, 139 f.

LAMM: I. DAS OPFERTIER DER JAHRTAUSENDE

- ¹ *Vergil*, Ecl. 1, 8.
- ² *Brehms Tierleben I* (Leipzig 1927), 244; vgl. 240-246.
- ³ Von diesem, nicht von dem wilden Schaf gehen wir aus.
- ⁴ Siehe Anm. 2.
- ⁵ Vgl. *L. Bauer*, Volksleben im Lande der Bibel (Leipzig 1903), 178.
- ⁶ *Bundeheesch c. 31*; vgl. *J. N. Sepp*, Das Heidentum I 507. — Das Buch Bundeheesch oder Bundahisch ist ein im Pehlewi, der Sprache Irans in der Zeit der Sassaniden (3.-7. Jh. n. Chr.), die noch bis ins 18. Jh. die Gelehrtensprache der dortigen Theologen blieb, abgefaßtes mythisch-theologisches Werk.
- ⁷ Spr 7, 22 Vulg.
- ⁸ *Chantepie II* 455.
- ⁹ *Bächtold-Stäubli*, V 891.

- ¹⁰ Vgl. *Thes. ling. lat. I* 1362; *Forcellini*, Lex. tot. Latinit. I 160.
- ¹¹ Vgl. *Sepp*, a. a. O., I 353; *Chantepie I* 38.
- ¹² Vgl. *K. H. Schelkle*, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments (Heidelberg 1949), 105 f; *J. Jeremias*, ThWNT I 342 bis 344.
- ¹³ Sekret am 7. Sonnt. n. Pf.
- ¹⁴ Vgl. auch *Leo M.*, Sermo 8 de pass. Dom. (PL 54, 339 f).
- ¹⁵ *Commodian*, Apol. 341.
- ¹⁶ *Sepp*, I 348.
- ¹⁷ Vgl. *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 329.
- ¹⁸ *Lundius*, Jüd. Heiligtümer, 642. Zit. bei *Sepp*, II 371.
- ¹⁹ Syr. Fragment, zit. bei *Tb. K. Kempf*, Christus der Hirt (Rom 1942), 58.
- ²⁰ *Servius*, In Ecl. 43.
- ²¹ *Pausanias IX* 24. Vgl. auch *H. W. Stoll*, Die Sagen des klass. Altertums (Leipzig 1878), I 200 ff.
- ²² Vgl. *Sepp*, II 312 f.
- ²³ Vgl. *JLw* 7, 213.
- ²⁴ Vgl. *Ziehen*, Opfer (PW 18, 590).
- ²⁵ *Homer*, Il. 3, 103-107; vgl. auch *F. J. Dölger*, Ichthys, I 146. 241. 243; II 423. 398; *derselbe*, Sol Salutis, 276.
- ²⁶ *Homer*, ebd.; vgl. auch *Ziehen*, a. a. O., 594 f.
- ²⁷ Vgl. *H. Kees*, Der Götterglaube im alten Ägypten (Leipzig 1941), 78. 81. 437 f; *A. Erman*, Die Religion der Ägypter, 43 f. 152. 353.
- ²⁸ Vgl. *Dölger*, Ichthys, II 187.
- ²⁹ Vgl. u. a. *Bächtold-Stäubli*, VII 974 f.
- ³⁰ *Horaz*, Carm. IV 11, 8.
- ³¹ *C. Symm.* I, 214.
- ³² *Pausanias II* 24, 1.
- ³³ *Sepp*, II 309.
- ³⁴ Vgl. *R. Eisler*, Warburger Vorträge, 1922-1923, S. 383.
- ³⁵ Vgl. *H. Köster*, Symbolik des chinesischen Universismus (SR I), 21-23.
- ³⁶ Vgl. *Sepp*, II 309.
- ³⁷ Ebd., I 206.
- ³⁸ Ebd., II 310 f.
- ³⁹ *Pausanias II* 10, 1.
- ⁴⁰ Von *arnion* = Lamm. Vgl. *Sepp*, I 344.
- ⁴¹ *Herodot II* 170, 42; *Plutarch*, Thes. 18; vgl. *Erman*, a. a. O., 335.
- ⁴² = Widderopfer; vgl. *Firmicus Maternus*, De err. prof. rel. 27, 8.
- ⁴³ Ebd., 27, 4.
- ⁴⁴ Vgl. *Cumont*, Attis (PW II 2247 ff).
- ⁴⁵ Vgl. *Bächtold-Stäubli*, IX 554 f, und Feuerreiter vom 31. Okt. 1953.
- ⁴⁶ Vgl. *M. Buber*, Moses (Zürich 1948), 103-107; *E. L. Ehrlich*, Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum (SR III), 65-71.
- ⁴⁷ Ex 12, 1 ff; 13, 8 f, unter Mitbenutzung von *Buber-Rosenzweig*. Vgl. auch Num 9, 1-14.

- ⁴⁸ Vgl. G. Walther, Jesus, das Passalamme des Neuen Bundes (Gütersloh 1950), 21. 40.
- ⁴⁹ Vgl. L. Soukup, Osterlamm, Paschamahl und eucharistisches Opfer (Seckauer Hefte, Heft 1-2 [1951], 17). Zum Passamahl vgl. auch G. Dalman, Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu (Leipzig 1922), 98 ff.
- ⁵⁰ Babylonischer Talmud, Trakt. Pesachim X 5; vgl. W. Vischer, Das Christuszeugnis, I 213 f.
- ⁵¹ Flavius Jos., Bell. iud. 6, 423 f.
- ⁵² Vgl. Strack-Billerbeck, Exkurse, I 47; Walther, a. a. O., 38.
- ⁵³ Vgl. J. Jeremias, Die Passahfeier der Samaritaner (Gießen 1932), Abbildungen S. 33 ff.
- ⁵⁴ 1 Kor 5, 7 f; Communio am Ostersonntag, Miss. Rom.
- ⁵⁵ Ikone aus dem 17. Jh.
- ⁵⁶ Testam. Jos. (vgl. Kautzsch II 502).
- ⁵⁷ Tertullian, De pudicitia 10, 12 f; vgl. Kempf, a. a. O., 168 ff.

LAMM: 2. GOTTESLAMM - PASCHALAMM

- ¹ So J. Jeremias, Art. *amnós, arén, arnion* (ThWNT I 342-345).
- ² Vgl. B. Neunbeuser, Gedanken zu einer Theologie des Lammes (Enkainia, Düsseldorf 1956, bes. 141 ff).
- ³ Ebd., 142.
- ⁴ J. Schildenberger, Ecce Agnus Dei. Eine Erklärung zu Jd 1, 29 (BM XIV 126; vgl. 120-130).
- ⁵ Zur Isaias-Prophetie über den Gottesknecht als das Gotteslamm vgl. S. Grün, Der Gottesknecht als das Gotteslamm (Osterbrief der Abtei v. Hl. Kreuz zu Herstelle 1954, 17-27); Schildenberger, a. a. O., Neunbeuser, a. a. O., 141 ff.
- ⁶ In nachexilischer Zeit war das Osterlamm als einziges Schlachtopfer dieser zentralen Heilsfeier das bedeutendste Opfertier des Alten Bundes. Vgl. G. Walther, Jesus, das Passalamme des Neuen Bundes (Gütersloh 1950), 21.
- ⁷ Vgl. hierzu O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier (JLw 14, 53-56).
- ⁸ Leo M., Sermo 8 de pass. Dom. (PL 54, 339 f).
- ⁹ Vgl. etwa bei Neunbeuser, a. a. O., 123-159, das angeführte Quellenmaterial. - Zum Lamm-Symbol in der altchristl. Kunst vgl. H. Leclercq, Agneau (DAcl I 877-905); F. X. Kraus, RE II 264-267.
- ¹⁰ Melito von Sardes, Hom. über die Passion, 71, 6-69; übers. von S. Feldbohn (C. Bonner, The Homily on the Passion by Melito [Studies and Documents 12 (1940)]). Vgl. auch Origenes, In Lev. hom. 2, 5; Ambrosius, In Ps. 39, c. 14; Zeno Veron., Tract. 2, 62; Cyrill. Al., Hom. pasch. 18, 4; 28, 2 (PG 77, 816. 945).
- ¹¹ Vgl. Walther, a. a. O., 22.
- ¹² Text des hl. Ambrosius unter einem Bild des Lammes aus der Vision des Propheten in der Kirche des Ambrosius; vgl. Jer 11, 19; DAcl I 879.
- ¹³ Iustinus M., Dial. c. Tryph. 40.

- ¹⁴ Vgl. J. Jeremias, Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der alttest. Passahüberlieferung (Beihefte zur ZATW 59 [1932] 106); zit. nach Neunbeuser, 146. Vgl. ferner L. Soukup, Osterlamm, a. a. O., 11-23.
- ¹⁵ J. Pieper, Weistum, Dichtung, Sakrament (München 1954), 319 f.
- ¹⁶ Paulinus Nol., Ep. 32, 10. Vgl. dazu U. Rapp, Kultbild und Mysterienbild im Abendland. Inaugural-Diss. (Münsterschwarzach 1950), 151 ff.
- ¹⁷ Vgl. dazu O. Casel, a. a. O., bes. 54-56.
- ¹⁸ Vgl. E. Renaudot, Liturg. Oriental. Coll. II (Frankfurt a. M. 1847), 372.
- ¹⁹ O. Casel, a. a. O., 55.
- ²⁰ Gregor. Tur., De gloria Conf. 78; vgl. Kraus, RE II 265.
- ²¹ Vgl. auch Ps.-Chrysostomus, In s. Pascha 5, 1 (PG 59, 734).
- ²² Horologion der griech. Kirche (Rom 1937) p. 439: Apolytikion am Fest der hl. Juliana, 21. Dez.; auch auf Maria wird die Bezeichnung *amnás* angewandt: „Freue dich, Bethlehem, mach dich bereit, Ephratha! Denn siehe, das Lamm (*he Amnás*) trägt den großen Hirten im Schoß; zu gebären, ist sie bedrängt. Da sie ihn sehen, freuen sich die gotttragenden Väter, und mit den Hirten besingen sie im Hymnus die Jungfrau; die ihn stillt“ (Kontaktion am Sonntag vor der Geburt des Herrn, Horologion, 436).
- ²³ Jakob von Batnâ in Sarug, Ged. über die Decke auf dem Antlitz des Moses (BKV 6, 350 f; Landersdorfer); vgl. Lactantius, Inst. IV 26, 37-39.
- ²⁴ Ephraem Syr., Sermo in heb. sanct. 2, 6 (Lamy 378).
- ²⁵ Origenes, Hom. in Num. 23, 6; 24, 1.
- ²⁶ Cyrillonas, Erste Hom. über das Pascha Christi (BKV 6, 30 ff; Landersd.).
- ²⁷ Sessio XXII 1 (Denzinger 331); vgl. O. Casel, Kultmysterium, 62 f.
- ²⁸ Vgl. F. J. Dölger, Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen (AChr I 21 f); P. de Meester, Die göttliche Liturgie unseres hl. Vaters Joh. Chrysostomus (München 1938), 14.
- ²⁹ Vgl. De Meester, a. a. O., 94.
- ³⁰ Ps.-Germanus Const., Rerum eccl. theoria (Bibl. Max. vet. Patr. et ant. Script. eccl. [de la Bigne] t. XIII 61 b).
- ³¹ Nach einer Übers. dieser Liturgie durch den maronit. Priester P. Dr. Elias Hayek, Paris. Vgl. auch Renaudot, Liturg. Orient. Coll. II 22.
- ³² Vgl. N. Borgia, Frammenti Eucaristici Antichissimi (Grottaferrata 1932), 65.
- ³³ Hippolyt, Komm. z. Hohenlied (GCS I, 361. 370).
- ³⁴ Ps.-Chrysostomus, In s. Pascha 5, 2 (PG 59, 734); vgl. Cyrill. Al., Hom. pasch. 16, 3 (PG 77, 756).
- ³⁵ Hostia = „Schlachtopfer“. Vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II (Freiburg i. Br. 1948) 44. 405.
- ³⁶ Vgl. Neunbeuser, 126; Jungmann, I 446 ff.
- ³⁷ Vgl. A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit (JLw 7, 5).
- ³⁸ Ps.-Chrysostomus, De Pascha 5, 2 (PG 59, 734).
- ³⁹ E. Biser, Das religiöse Symbol, 136.

- ⁴⁰ Zum kosmischen Bezug vgl. *W. von Blankenburg*, Heilige u. dämon. Tiere, 211-213.
- ⁴¹ Aus einem mozarabischen Eucharistiegebet für die Osternacht. Vgl. *K. Gamber*, Älteste Eucharistiegebete der lat. Osterliturgie (Paschatis Sollemnina 169). Vgl. auch *Ps.-Chrysostomus*, In s. Pascha 6, 3 (PG 59, 740).
- ⁴² *arnion* ist die Bezeichnung Christi als des Lammes in der Apokalypse; vgl. dazu *J. Jeremias* (ThWNT, a. a. O.).
- ⁴³ *E. Biser*, Das Licht des Lammes (München 1958), 48.
- ⁴⁴ Eine Reihe von Texten bei *Neunheuser*, 127 ff.
- ⁴⁵ *Hieronymus*, Sermo de Quadr. (CCL 78, 535).
- ⁴⁶ Vgl. *Hieronymus*, De Exodo, in vigil. Paschae (CCL 78, 536 f); *Ps.-Chrysostomus*, In s. Pascha IV (PG 59, 731).
- ⁴⁷ Alte Präfation der Messe in der Ostervigil (Missale Gothicum: PL 72, 276 f).
- ⁴⁸ *Biser*, Das relig. Symbol, a. a. O., 137.
- ⁴⁹ Übers. von *Aem. Löhr*. Vgl. *Löhr*, Christus unser Osterlamm. Osterl. Vesperhymnus (Vom heiligen Pascha, Paderborn 1950, 196-208).
- ⁵⁰ *Paulinus Nol.*, Ep. 32, 5.

TAUBE: 1. ZEUGIN DES GESALBTEN

- ¹ Vgl. *Greeven*, *peristerá, trygón* (ThWNT VI 2, 66, Anm. 37).
- ² *M. Eliade*, Das Heilige, 75.
- ³ *W. Bergengruen*, Die heile Welt, 186.
- ⁴ *Eliade*, a. a. O., 31.
- ⁵ Vgl. das archäologische Material nach *F. Sübling*, Die Taube, 260 ff.
- ⁶ *Plinius*, N. h. 10, 110.
- ⁷ *Columella*, De re rust. VIII 8, 3.
- ⁸ Ebd., VIII 8, 2; *Varro*, De re rust. III 7. Vgl. *F. J. Dölger*, „Unserer Taube Haus“. Die Lage des christl. Kultbaues nach Tertullian (AChr II 41-56); *H. Gressmann*, Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin (ARW XX [1920], 323 ff); DS I 1333 ff.
- ⁹ *Varro*, a. a. O., vgl. DS a. a. O.; *Steier*, Taube (PW 2. Reihe IV 2491); *O. Keller*, Die antike Tierwelt, II 122-131.
- ¹⁰ *Martial* III 58, 18; vgl. *Steier*, a. a. O., 2490.
- ¹¹ *Flavius Jos.*, Bell. iud. V 4, 4; vgl. *Gressmann*, a. a. O., 324.
- ¹² Näheres bei *Sübling*, bes. 292 f. 181 ff; *Steier*, 2480 ff; *Greeven*, 65 ff; *Schneeweis*, Taube (Bächtold-Stäubli, VIII 693 f).
- ¹³ Vgl. *Sübling*, 164 ff; dazu *O. Casel* in JLv 10, bes. 315. 317.
- ¹⁴ Vgl. *Schneeweis*, a. a. O., 694.
- ¹⁵ Vgl. *Gressmann*, 327 ff; *Steier*, 2496 ff; *Chantepie*, I 643 f.
- ¹⁶ *Varro*, a. a. O., III 7, 9; vgl. auch *Chantepie*, I 634.
- ¹⁷ *Gregor. Nyss.*, Adv. eos, qui differunt Baptismum (PG 46, 421).
- ¹⁸ *peristerá* wäre demnach ein semitisches Lehnwort, abgeleitet von *perach-Istar* = Vogel der Istar; vgl. *Keller*, a. a. O., 122.
- ¹⁹ *Gressmann*, 344.
- ²⁰ Ebd., 336; vgl. 327 ff; *Greeven*, 64 f; *Steier*, 2496 ff.

- ²¹ Vgl. *Brehms Tierleben* III (Leipzig 1927), 261 f.
- ²² *Aelian*, N. a. 4, 2; vgl. *Gressmann*, 342 f; *F. Lauchert*, Physiologus c. 35 und S. 30.
- ²³ Vgl. *Greeven*, 68.
- ²⁴ *Aristoteles*, De color. 3, 14; vgl. *Steier*, 2481.
- ²⁵ Ps 67, 14; vgl. *A. Weiser*, Die Psalmen (Göttingen 1955), 331.
- ²⁶ Gen 1, 1 f; vgl. *Buber-Rosenzweig*.
- ²⁷ Vgl. *Eliade*, a. a. O., 29-33.
- ²⁸ Vgl. *Strack-Billerbeck*, I 124; *Greeven*, 65 f; *W. Vischer*, Das Christuszeugnis, I 53; Schatzhöhle 1, 3-7 (Rießler 942).
- ²⁹ *Greeven*, a. a. O., 68.
- ³⁰ *Gregor. Naz.*, Or. 39, 16; vgl. *Ioannes Damasc.*, Expos. 4, 9; *Justinus M.*, Dial. 88, 3-8; zu *species* als Ausdruck für *veritas* vgl. *Ambrosius*, De myst. 25; *E. Orth*, Somnium Scipionis (Quakenbrück 1935), 50.
- ³¹ *Iustinus M.*, Dial. 88.
- ³² Vgl. *Sübling*, a. a. O., 19-34 über die Noetaube.
- ³³ Vgl. *Tertullian*, De bapt. 8.
- ³⁴ *Tertullian*, Adv. Valentinianos 2.
- ³⁵ Zur Arche als Typus des Kreuzes vgl. etwa *H. Rahner*, Griechische Mythen, 91 f. 120; Das Schiff aus Kreuzholz (ZkTh 67 [1943], 1-21).
- ³⁶ Vgl. *Greeven*, 71.
- ³⁷ *Tertullian*, a. a. O.
- ³⁸ Vgl. *Assemani*, II 136. 218. Zum *descensus ad inferos*, wo Christus mit dem Drachen kämpfte und ihn besiegte, vgl. *P. Lundberg*, La typologie baptismale, 11 ff; *W. von Blankenburg*, Heilige und dämonische Tiere, 222.
- ³⁹ Od. Sal. 22, 5.
- ⁴⁰ Zit. nach *Gressmann*, a. a. O., 27.
- ⁴¹ *Gressmann*, 28.
- ⁴² Vgl. ebd., 22 f.
- ⁴³ *Oracula Sibyllina* VI 7 (GCS 8, 130).
- ⁴⁴ *Hieronymus*, Ep. 69, 6.
- ⁴⁵ Vgl. *Strack-Billerbeck*, I 123.
- ⁴⁶ Vgl. *Leben Adams und Evas*, 36 ff (Kautzsch II 518-520).
- ⁴⁷ Vgl. *Sübling*, a. a. O., 1 ff. 52 ff.
- ⁴⁸ *Acta Marinae* (*H. Usener*, Festschr. z. 5. Säkularfeier der Karl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg [1886], 28. 30 f); vgl. *Sübling*, 62 f.
- ⁴⁹ *Physiologus* c. 35 (Lauchert 30 f).
- ⁵⁰ *Ioannes Damasc.*, Expos. 4, 17.
- ⁵¹ *Rupertus*, In Gen. lib. 6, 42 (PL 167, 441 f).
- ⁵² Vgl. *Ps.-Ambrosius*, Sermo 10, 3 f; De s. Epiph. 3, 3 f (PL 17, 623 f).
- ⁵³ *G. Steindorff*, Die Apokalypse des Elias (TU 17 = NF II 3a [1899], 87).

TAUBE: 2. KOMM, MEINE TAUBE!

- ¹ Pastor Hermae, Vis. II 4, 1.
- ² Midrasch zu Hl 1, 15 (vgl. *Strack-Billerbeck*, I 123).

- ³ *Cyrril. Al.*, De ador. in spir. et verit. 15 (PG 68, 1009).
⁴ Ebd. (PG 68, 972).
⁵ Reiches patristisches Material bei *Sühling*, Die Taube, 87 ff.
⁶ *Cyrril. Al.*, a. a. O. (PG 68, 1001; vgl. 1009).
⁷ *Tertullian*, Adv. Valentinianos 3.
⁸ Acta Thomae c. 50 (Lipsius-Bonnet II 2, 166), hier vom Pneuma gesagt.
⁹ Vgl. *Augustinus*, In Ioann. tract. 5, 13; Sermo de Rusticiano c. 6; *Tertullian*, a. a. O. Zum corpus columbae vgl. *Augustinus*, De bapt. IV 4, 5; 20, 27; In Ioann. tract. 5, 11. 13; 6, 18.
¹⁰ Vgl. *Sühling*, 87 ff.
¹¹ *Tertullian*, a. a. O., 2 f.
¹² Vgl. *F. J. Dölger*, „Unserer Taube Haus“, a. a. O., 41-56; dazu *O. Casel* in *JLw* 10, 290.
¹³ Vgl. das Taubenlob *Cyprians*, De cath. eccl. unitate 8 f.
¹⁴ *Gregor. Nyss.*, In Cant. V (PG 44, 868 f); vgl. *J. Daniélou*, La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine (Eranos XXIII [1954], 395).
¹⁵ Das ist die Bedeutung des Namens Gregor: der ‚Wache‘, ‚Wachende‘, der ‚Wächter‘.
¹⁶ *Gregor. Nyss.*, In Cant. IV (PG 44, 833-836); vgl. auch *Origenes*, In Cant. lib. III (GCS 33, 173).
¹⁷ *Hilarius*, Comm. in Matth. c. 2, 6.
¹⁸ Vgl. *Sühling*, a. a. O., 121. 130.
¹⁹ *Ambrosius*, In Ps. 118 XV 34.
²⁰ Vgl. *Sühling*, a. a. O., 110 ff. 155 ff; *Steier*, a. a. O., 2479 ff; *Gressmann*, 328 ff; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 272 ff.
²¹ Vgl. *E. Rohde*, Psyche II 264; *Greeven*, a. a. O., 65; *Sühling*, a. a. O., 121 f.
²² *Van der Leeuw*, a. a. O., 282; vgl. *O. Casel* in *JLw* 10, 317.
²³ *Platon*, Phaedr. 250.
²⁴ Ebd., 246.
²⁵ *Euripides*, Hippolytos (Übers. Wilamowitz), 732 ff; vgl. *van der Leeuw*, 291 f.
²⁶ *C. Field*, Mystics and Saints of Islam (1910), 101 f; vgl. *van der Leeuw*, a. a. O., 283 f. — *sôma* — *sêma*: *Platon*, Gorg. 47 p. 493 A; vgl. *van der Leeuw*, 283.
²⁷ Vgl. *Daniélou*, 390 ff.
²⁸ *Ambrosius*, De virginitate 17, 108.
²⁹ *Platon*, Phaedr. 249.
³⁰ Vgl. *F. X. Kraus*, RE II 821; *Sühling*, 116.
³¹ *Platon*, a. a. O., 250 f.
³² *Ambrosius*, De virginitate 18, 115.
³³ *Gregor. Nyss.*, In Cant. V (PG 44, 876).
³⁴ *Origenes*, In Cant. IV (GCS 33, 223).
³⁵ Vgl. *Daniélou*, a. a. O., 403.
³⁶ Vgl. *Steier*, 2495 f; *Greeven*, a. a. O., 65.
³⁷ Vgl. *Gressmann*, 326 ff; DS II 1333 ff; *O. Keller*, Tierwelt, a. a. O., 126.

- ³⁸ Vgl. *Gressmann*, a. a. O.; *Greeven*, a. a. O., 65.
³⁹ *Ambrosius*, De virginibus I 10, 61.
⁴⁰ Vgl. *Sühling*, 118 ff.
⁴¹ *Gregor. M.*, Dial. 2, 34.
⁴² *F. J. Mabillon*, De Liturgia Gallicana, 224 (PL 72, 255); vgl. *Sühling*, 120.
⁴³ *Gregor. Tur.*, Miracul. I, De gloria martyrum c. 91; vgl. *Sühling*, 120.
⁴⁴ *Prudentius*, Perist. III 161-172 (CSEL 61, 323 f).
⁴⁵ Vgl. *Sühling*, 198 ff.
⁴⁶ Ebd., 239 ff. das Zitat ist dem schon angeführten Gebet aus den Thomasakten entnommen (s. oben Anm. 8).
⁴⁷ *Chr. Morgenstern*, Wir fanden einen Pfad (München 1943), 30.
⁴⁸ *Gregor. Nyss.*, a. a. O. (PG 44, 876).
⁴⁹ *Daniélou*, a. a. O., 418.
⁵⁰ *Gregor. Naz.*, Or. 39, 16.
⁵¹ *H. Rahner*, Der spielende Mensch (Einsiedeln 1952), 50.

BIENE

- ¹ Zur Darstellung der Biene auf alten Exsultetrollen vgl. *J. Braun*, Osterpraeconium und Osterkerze: Stimmen aus Maria Laach, 56 (1899), 86. An altchristlichen *praeconia paschalia* vgl. die beiden Formulare bei *Ennodius*, Opusc. 9 und 10 (CSEL 6, 417 f. 421); ferner *Ps.-Augustinus*, Serm. ined. 1, 3 (PL 46, 820); Sacr. Gelas. Wilson 81. Weiteres bei *A. Franz*, Die kirchl. Benediktionen I 519-553; *O. Casel*, Der österr. Lichtgesang der Kirche: Liturg. Zeitschr. 4 (1931/32), 179-191.
² Zum Urtext vgl. *Franz*, a. a. O., I 537 f; zur Übers. *Casel*, a. a. O., 185-187.
³ Vgl. *Vergil*, Georg. 4, 1 ff; zur antiken Literatur: *Olck*, Biene (PW 3, 431-450); *L. Koep* (H. Gossen, Th. Schneider), Biene (RAC 2, 274-282). Unter den Vätern vgl. etwa *Ambrosius*, Exam. 5, 69; *Basilius*, Hex. 8, 4; *Basilius*, An die Jugend über die heidn. Lit. c. 3; *Gregor. Naz.*, Or. 28, 25; 44, 11; *Origenes*, C. Cels. 4, 81 f; *Macarius*, Hom. 16, 7; *Lactantius*, Inst. III 10, 4; *Clemens Al.*, Strom. I 33, 6.
⁴ Vgl. *Hieronymus*, Ep. 18 ad Praesidium 1 (PL 30, 182).
⁵ *Athanasius*, In Ps. 117, c. 12.
⁶ *Vergil*, Ecl. I 54 ff. — Das Wort *Bergengruens* findet sich in: Die heile Welt, 107.
⁷ Vgl. *J. N. Sepp*, Das Heidentum, II, 344.
⁸ Vgl. *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, II, 579.
⁹ Vgl. *Joseph und Asenath* 16, 14-25 (Rießler 519 f).
¹⁰ Vgl. unten den Aufs. „Honig“, II 236 ff.
¹¹ *Vergil*, Georg. 4, 64; *Plato*, De leg. p. 843; Näheres bei *O. Keller*, Die antike Tierwelt, II, 425; *Olck*, 447.
¹² Vgl. *J. J. Bachofen*, Mutterrecht und Urreligion, 167 ff; *Bachofen*,

Urreligion und antike Symbole, II, 275-278. — *Pindar*, Frgm. XIX: „Der heiligen Bienen freuet sie sich (Demeter) ...“

¹³ *Servius*, Aen. 430.

¹⁴ *Vergil*, Georg. 4, 280-314; *Varro* II 5; *Porphyrius*, De antr. nymph. 18, 18; *Origenes*, C. Cels. 4, 57; *Augustinus*, De morib. Manich. 63. Weiteres zur Vorstellung der stierentsprossenen Biene bei *Olck*, 434 f; *Hoffmann-Krayer*, Biene (*Bächtold-Stäubli*, I, 1227); *F. Creuzer*, Symbolik und Mythologie, 281 ff.

¹⁵ *Vergil*, Georg. 4, 554-557.

¹⁶ Vgl. das Kultlied der Frauen von Elis auf d. Peloponnes: *Plutarch*, Quaest. graec. 36 § 299 (II 339 Bernardakis).

¹⁷ Vgl. *Keller*, a. a. O., 421 d.

¹⁸ Vgl. *Ovid*, Fast. 3, 735 ff.

¹⁹ Vgl. *Keller*, a. a. O., 430. — Zur Biene „als Symbol des aus Tod und Verwesung entstehenden Lebens“ vgl. *J. Schwabe*, Archetyp und Tierkreis, 512 f.

²⁰ Vgl. *Sepp*, a. a. O., II, 346.

²¹ Vgl. etwa *Vergil*, Aen. 6, 706-709.

²² Vgl. *Keller*, 430. — Zur Biene als Auferstehungssymbol vgl. *Schwabe*, a. a. O., 511 ff.

²³ *Sophokles*, Frgm. 794 N., bei *Porphyrius*, De antr. nymph. 18.

²⁴ *Pindar*, Pyth. IV 106. Zum Vorstehenden vgl. *Pausanias* IX 23, 2; *Varro*, De re rust. III 16, 7; *Plinius*, N. h. 11, 55; *Grimm*, a. a. O., II 579; *Keller*, a. a. O., 421 f. Auch ein Kindermärchen (Nr. 62) erzählt von der Bienenkönigin, die sich auf den Mund ihres Günstlings setzt; auf wen sie im Schläfe fliegt, der gilt als Glückskind. Zur mantischen Bedeutung der Biene vgl. *Homer*. Hymnus an Merkur (*Hermes*), 552 ff. Weiteres bei *Olck*, 447 ff; *Hoffmann-Krayer*, 1229 ff. — Zu *Debbora* als *apis sive loquela* vgl. *Origenes*, In lib. Iudic. hom. 5, 2 (GCS 30, 492 f); In Cant. prol. (GCS 33, 28, 81 f).

²⁵ *Vergil*, Georg. 4, 220 f; vgl. *Petronius* 56; *Plato*, Ion 534 AB.

²⁶ *P. Teilhard de Chardin*, Der göttliche Bereich, 21.

²⁷ Vgl. die bei *Olck* und *Koep-Gossen-Schneider* angeführten Quellen.

²⁸ Vgl. *K. von Frisch*, Gelöste und ungelöste Rätsel der Bienensprache (Die Naturwissenschaften, Heft 1/2 [1948]); *E. Zander*, Das Leben der Biene. Handbuch der Bienenkunde IV (Stuttgart 1947); *A. Haas*, Die „Sprache“ der Bienen (Stimmen der Zeit, März 1949, S. 446-452; Juli 1949, S. 303-309).

²⁹ Vgl. *Vergil*, Ecl. 4; *Ovid*, Met. 1, 89 ff. Zur *aetas aurea* vgl. *A. Kurfess* (RAC I 144 ff).

³⁰ *Gregor. Naz.*, Or. 44, 12.

³¹ *Ennodius*, Bened. cerei I: Opusc. 9 (CSEL 6, 417).

³² *Sacr. Gelas.* I 42; vgl. *Franz*, a. a. O., I 527 f.

³³ *Ennodius*, a. a. O.

³⁴ Ebd.

³⁵ *Vergil*, Georg. 197-201.

³⁶ Vgl. auch *Aristoteles*, H. a. 5, 22; De gen. an. 3, 10; *Plinius*, N. h. 11, 16; *Keller*, a. a. O., 424 f; *Olck*, 434.

³⁷ Vgl. *Ambrosius*, Exam. 5, 72.

³⁸ Vgl. *Keller*, 424; *Olck*, 433; *Brehms Tierleben IX* (Leipzig 1892), 216 ff.

³⁹ *Ambrosius*, Exam. 5, 67; De virginibus I 8, 40.

⁴⁰ *Augustinus*, De Genes. ad litt. 9, 18 sieht in der ‚jungfräulichen Geburt‘ der Bienen eine Analogie zur Paradiesesehe.

⁴¹ *Ennodius*, a. a. O.: *magni sacramenti ostentantes (apes) figuram, quod et matres et virgines esse potuerunt.*

⁴² *Sacr. Gelas.* (81 Wilson).

⁴³ Vgl. *Clemens Al.*, Paed. 1, 42.

⁴⁴ *Ambrosius*, De virginibus 1, 30.

⁴⁵ Vgl. *Augustinus*, Sermo 172 de tempore; *Gregor. Naz.*, Or. 44, 11.

⁴⁶ *Augustinus*, a. a. O. (Unter den ps.-augustinischen Predigten, wahrsch. *Caesarius von Arles.*)

⁴⁷ *Vergil*, Georg. 4, 21-24; 51-55; 58-62.

⁴⁸ Vgl. *Haas*, a. a. O.; *Olck*, 443 f.

⁴⁹ *Ambrosius*, De virginibus I 8, 40-43 mit Hl 2, 1 f; vgl. auch *Gregor. Nyss.*, In Cant. hom. 9 (PG 44, 960).

⁵⁰ *Origenes*, In Is. hom. 2, 2.

⁵¹ *Ambrosius*, De virginitate 16, 98.

⁵² Näheres bei *Keller*, a. a. O., 424; *Olck*, 433; vgl. auch *Ambrosius*, Exam. 5, 68; *Basilius*, Hex. 8, 4.

⁵³ Vgl. *Pausanias*, VIII 13, 1; *Olck*, 433.

⁵⁴ *Vergil*, Georg. 4, 150 ff; *J. Grimm*, a. a. O., II 580.

⁵⁵ Vgl. *Brahma-Upanishad* 1; *Praçna-Upanishad* 2, 1.

⁵⁶ Vgl. *Ammianus Marcellinus* XVII 4, 11; *Keller*, a. a. O., 424.

⁵⁷ *Vergil*, Georg. 4, 210-218; das zuvor im Text Angeführte: Vers 91. 93.

⁵⁸ Vgl. *Ps.-Aristoteles* V 21, 3; IX 40, 18; *Basilius* a. a. O.; *Ambrosius*, Exam. 5, 68, 71.

⁵⁹ Vgl. *Lactantius*, Inst. epit. 2, 4 (CSEL 19, 677).

⁶⁰ *Prudentius*, Cath. 3, 75 (CSEL 61, 15); vgl. auch *Augustinus*, De civ. Dei XV 27, 4; ferner die Äthiop. Anaphora unserer Herrin Maria c. 65 (ed. *S. Euringer*: *Oriens Christianus* Bd. 34, Heft 1, 87): „... Empfängnis ohne Beilager, gleich der Biene“, von der Empfängnis des Logos gesagt.

⁶¹ Vgl. *Cassian*, C. Nestor. VII 5, 4 (CSEL 17, 360); *Rufinus*, Comm. in symbol. 9.

⁶² *Ephraem Syr.*, De Fide hymn. 41, 1.

⁶³ *Sacr. Gelas.* I 42 (80 Wilson); vgl. auch *Lactantius*, Inst. I 8, 7 f.

⁶⁴ *Origenes*, In Is. hom. 2, 2 (GCS 33, 252).

⁶⁵ *Apis argumentosa* wird die heilige Cäcilia in einer Antiphon ihres Offiziums genannt.

⁶⁶ *Origenes*, In Ez. hom. 7, 4 (GCS 33, 395); vgl. In Ez. hom. 2, 2 (GCS 33, 251).

⁶⁷ Vgl. *K. Kirchhoff*, Osterjubiläum der Ostkirche, II 235.

⁶⁸ Vgl. *Clemens Al.*, Strom. I 1, 11, 2; *Ambrosius*, De virginitate 16, 98.

⁶⁹ *Claudianus Mamertus*, Ep. 2 (CSEL 11, 205).

⁷⁰ Vgl. *Origenes*, In Num. hom. 27, 12 (GCS 30, 278).

- ⁷¹ Vgl. *Vergil*, Georg. 4, 158 ff; *Ambrosius*, Exam. 5, 67, 69; *Basilius*, a. a. O.; *Origenes*, C. Cels. 4, 81 f.
- ⁷² Vgl. *Lactantius*, Inst. III 10, 4 über die ‚bauende‘ Biene; ferner *Grimm*, Dtsch. Wörterbuch, I 1816 f. und 1367 über die Bildung des Namens Biene (Beie) aus der Vorstellung des Bauens.
- ⁷³ *Gregor. Naz.*, Or. 44, 11.
- ⁷⁴ *Rilke*, im Zusammenhang mit den Duineser Elegien. Vgl. *E. Neumann*, Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit (Eranos 1953 [1954], 51).
- ⁷⁵ *Ennodius*, a. a. O., 9 (CSEL 6, 418).
- ⁷⁶ *C. Bernos de Gaszold*, Gebete aus der Arche (Mainz 1959), aus dem Französischen übers. von *A. Kassing* und *A. Stücklein*.
- ⁷⁷ Vgl. Spr 6, 8 b; der auf die Biene bezügliche Einschub Vers 8 a-c findet sich nur in d. LXX.
- ⁷⁸ *Gaudentius*, Tract. 19, 34 f (CSEL 68, 173 f).
- ⁷⁹ Zur Führung von Kolonien durch Bienen vgl. *Olck*, 448; *Sepp*, II 348.
- ⁸⁰ *Homer*, Il. 2, 87; vgl. Od. 13, 106; *Hesiod*, Theog. 594.
- ⁸¹ Vgl. *Origenes*, In Is. hom. 2, 2.
- ⁸² Vgl. Maitrâyana-Upanishad 6, 22.
- ⁸³ Vgl. Chândogya-Upanishad VI 9, 1 f.
- ⁸⁴ *R. Guardini*, Landschaft der Ewigkeit (München 1958), 37; zur erwähnten Schau Dantes vgl. ebd. 28 ff. 75 ff.
- ⁸⁵ Vgl. *Dante*, Div. Comm., Paradiso, 31, 1-24.
- ⁸⁶ Vgl. hierzu *C. von Korvin-Krasinski*, Die geistige Erde 51-53; 76-79.

II.

ERDE

- ¹ Vgl. *G. von le Fort*, Aphorismen (München 1962), 47.
- ² *P. Teilhard de Chardin*, Die Entstehung des Menschen (München 1961), 11. 25.
- ³ *E. Neumann*, Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit (Eranos 1953 [1954], 24).
- ⁴ *Chr. Morgenstern*, Ich und Du (München 1929), 54.
- ⁵ *Chr. Morgenstern*, Stilles Reifen (München 1945), 77.
- ⁶ *Chr. Morgenstern*, Wir fanden einen Pfad (München 1934), 55.
- ⁷ Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 55. 54.
- ⁸ Vgl. *Philo*, De opif. mundi 137.
- ⁹ Vgl. *Strack-Billerbeck*, III, 478 f; *A. Jeremias*, a. a. O., 54; *G. Scholem*, Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen (Eranos 1953 [1954], 237 f).
- ¹⁰ Vgl. *Teilhard de Chardin*, a. a. O., 11. Vor allem *C. von Korvin-Krasinski*, Mikrokosmos und Makrokosmos.
- ¹¹ Vgl. *L. Ginzberg*, Legends of the Jews V (1925), 72; *Scholem*, a. a. O., 238 ff.
- ¹² Sanhedr. 38 AB; vgl. *I. Opelt*, Erde (RAC V 1123). Zu Job 1, 21 vgl. *Gregor. M.*, Moral. II 17, 30.

- ¹³ Vgl. *H. Schade*, Dämonen, 66 f.
- ¹⁴ *Adamnanus*, De locis sanctis 2, 10 (CSEL 39, 260); vgl. auch Apoc. Mos. 40; Vita Adae 48.
- ¹⁵ Vgl. *Opelt*, a. a. O., 1147.
- ¹⁶ Vgl. *Aeschylus*, Prometh. 88.
- ¹⁷ *Aeschylus*, Suppl. 890. 900.
- ¹⁸ Vgl. *Plato*, Tim. 40 B; Leg. XII 958 E; Cratyl. 410 BC. Reiches Material bei *A. Dieterich*, Mutter Erde; *Fehrle*, Erde (Bächtold-Stäubli II 895 ff); *F. Altheim*, Terra Mater (RVV 22, 2 [1931]); *O. Eitrem*, Gaia (PW 7, 467-479); *Opelt*, a. a. O., 1114 ff.
- ¹⁹ *Ovid*, Met. 1, 383.
- ²⁰ *Columella* I praef. 2.
- ²¹ *Ovid*, Met. 15, 91.
- ²² *Xenophanes* (Diels VS 21 B 27).
- ²³ Vgl. *Eitrem*, a. a. O., 476 f.
- ²⁴ *Homer*. Hymnus an die Allmutter Erde 1 ff; vgl. *Aeschylus*, Choëph. 5, 127 f.
- ²⁵ Vgl. *Dieterich*, a. a. O., 15 ff; *Ovid*, Met. I 76-88; *M. Eliade*, Die Religionen, 273 f; *J. Schwabe*, Archetyp, 220-224.
- ²⁶ Überl. bei *Hippolyt*, Ref. V 7, 34; *Proclus*, In Tim. 293 C.
- ²⁷ *Chr. Morgenstern*, Kleine Erde (Stilles Reifen, 62).
- ²⁸ Vgl. *A. Rosenberg*, Die christliche Bildmeditation, 261 f; *M. Lurker*, Symbol, Mythos und Legende, 121.
- ²⁹ Vgl. *Brhadâranyaka* Upanishad VI 4, 20; *Atharva Veda* XIV 2, 71. Weiteres bei *Eliade*, Die Religionen, 294 ff; Das Heilige, 85 ff.
- ³⁰ *Aeschylus*, Danaiden, TGF. 44 Nauck². Übers. von *Bachofen*.
- ³¹ Vgl. dazu *C. von Korvin-Krasinski*, Die geistige Erde (Zürich 1960).
- ³² Vgl. *Eliade*, Die Religionen, 279; Das Heilige, 81.
- ³³ Vgl. *Cicero*, Ad Att. 1, 13; Ep. 7, 9; weitere Belege bei *Otto*, Sprichwörter der Römer, 344; vgl. auch *A. Dieterich*, Mithrasliturgie, 144.
- ³⁴ Vgl. *M. Granet*, Le dépôt de l'enfant sur le sol (Rev. Archéol., 1922, 192 ff. 197 ff); *B. Nyberg*, Kind und Erde (Helsinki 1931); *Dieterich*, Mutter Erde, 6 ff; *Eliade*, Die Religionen, 281 ff.
- ³⁵ Zur mantischen Bedeutung der Erde vgl. *Opelt*, 1141 f; *M. Nimck*, Die Bedeutung des Wassers, 84. 89 f. 56. 75; *Dieterich*, Mutter Erde, 60.
- ³⁶ *Ioannes Chrysost.*, In Genes. hom. 2, 4 (PG 53, 31).
- ³⁷ *Rig Veda* X 18, 10; *Atharva Veda* XVIII 4, 48; ebd. XII 1, 11. 14. Vgl. auch *Dieterich*, Mutter Erde, 21 ff; Eine Mithrasliturgie, 200; *E. Rohde*, Psyche, II, 257 f; *Eliade*, a. a. O., 286 f.
- ³⁸ Vgl. *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 73 ff.
- ³⁹ *G. von le Fort*, Gedichte (Wiesbaden 1958), 79.
- ⁴⁰ *W. Bergengruen*, Das Geheimnis verbleibt (München 1952), 141.
- ⁴¹ *R. M. Rilke*, Das Stundenbuch (Leipzig 1931), 68. Zum Hockerbegräbnis vgl. *Dieterich*, Mutter Erde, 27 f; *van der Leeuw*, a. a. O., 195; *derselbe*, Das sog. Hockerbegräbnis und die ägyptische Tjknw (Studi e Materiali di Storia delle Religioni 14 [1938]); *Schwabe*, a. a. O., 483.
- ⁴² Vgl. *J. Frazer*, Folklore in the Old Testament, II, 33; *Nyberg*, a. a. O., 144 ff. 150; *Dieterich*, a. a. O., 28 f; *Eliade*, Die Religionen, 285. 225 f.

⁴³ *Lactantius*, De ira Dei 10, 43. Vgl. auch *Quintilian*, I 6, 34. Zur etymologischen Verwandtschaft von *humus* und *homo* vgl. *Dieterich*, a. a. O., 76 f.

⁴⁴ Vgl. *A. Kirchgässner*, Ostern als Neujahrsfest (Paschatis Sollemnia 55 f).

⁴⁵ Nach *Dieterich*, a. a. O., 14. Vgl. auch *Augustinus*, De civ. Dei 13, 3: *Pulvis namque homini faciendo materies fuit.* — Zu *mater* — *materies* (-ia) vgl. *A. Walde* — *J. Hofmann*, Latein. etymolog. Wörterbuch (München 1954), II 50 f; ferner *Korvin-Krasinski*, Die geistige Erde, 27; *Eliade*, Die Religionen, 288.

⁴⁶ Beispiele bei *Dieterich*, 75 f; *Eliade*, a. a. O., 288; *Opelt*, 1147 f.

⁴⁷ *R. A. Lipsius*, Die apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden, I (1883), 397; vgl. auch *Ioannes Chrys.*, De hieromart. Babyla c. 2.

⁴⁸ Vgl. *O. Kern*, Orphicorum Fragmenta (1922), Pars II Nr. 32a ff; ferner *Dieterich*, Mithrasliturgie, 145 ff.

⁴⁹ Vgl. etwa *Ovid*, Met. 1, 151 ff; *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 54.

⁵⁰ Vgl. dazu *Neumann*, 28 ff; *K. Kerényi*, Labyrinth-Studien (Albae Vigiliae XV [1941], 51 ff); *Schwabe*, a. a. O., 515 ff; *G. Vann*, Der Lebensbaum, 25 f.

⁵¹ Schatzhöhle c. 2 (Rießler 944).

⁵² Ebd. c. 49, 2-5 (Rießler 1004).

⁵³ Das christl. Adambuch des Morgenlandes aus dem Äthiop. übersetzt von *Dillmann* (Göttingen 1853), 81 ff. 113 f; vgl. 38.

⁵⁴ Apoc. Mosis 40. Vgl. auch *Vita Adae* 48.

⁵⁵ Schatzhöhle c. 23, 15-18 (Rießler 969); vgl. auch c. 29, 4-14 (Rießler 976). Näheres bei *J. Jeremias*, Golgotha und der heilige Felsen, 76 ff.

⁵⁶ *Origenes*, Comm. ser. in Mt 126 (GCS 38, 265). Weiteres bei *J. Jeremias*, a. a. O., 74 ff.

⁵⁷ Vgl. *Plato*, Cratyl. 400 BC.

⁵⁸ *Petrus Chrysol.*, Sermo 14 (PL 52, 233). Zum Leib bzw. Fleisch des Menschen als ‚Erde‘ vgl. auch *Origenes*, In Genes. hom. 1, 11; *Tertullian*, De resurr. carn. 26; *Augustinus*, Conf. I 6, 7; Sermo 13, 1; 56, 8; De civ. Dei 14, 21; *Lactantius*, De ira Dei 10, 43; Inst. II 10, 3; *Hieronymus*, Ep. 51, 6.

⁵⁹ Vgl. *Tertullian*, De resurr. carn. 26.

⁶⁰ Is 45, 8 (Vulg.); Intr. Fer. IV Qu. Temp. et Dom. IV Adv. (Miss. Rom.).

⁶¹ *Ps.-Cyprian*, De mont. Sina et Sion c. 4 (CSEL III 3, 107-109).

⁶² *Tertullian*, De resurr. carn. c. 6.

⁶³ *Methodius*, Symp., 3, 4 f.

⁶⁴ *Gregor. M.*, Moral. XVIII 47, 75.

⁶⁵ *Anastasius Sin.*, In Hex. VII (PG 89, 953).

⁶⁶ Vgl. *Hilarius*, Tract. myst. 1, 2.

⁶⁷ Vgl. *Iosephus*, Antiqu. iud. I 1, 2; Passio Andreae c. 5; Passio Bartholomaei c. 4 f (Lipsius-Bonnet II 1, 11; II 1, 136 f); *Zosimus* in seinen Kommentaren zum Buchstaben Omega. Vgl. *R. Reitzenstein*, Poimandres (Leipzig 1904), 102 ff; *C. G. Jung*, Psychologie und Alchimie (Zürich 1944), 490 ff.

⁶⁸ *A. Orbe*, Terra Virgo et Flamma (Gregorianum [1952], 299-302), 302.

⁶⁹ Vgl. *Orbe*, 299, 302; *Wutz*, Onom. Sacr. (TU XLI [1915], 634 n. 1).

⁷⁰ Vgl. *E. Nestle*, Die ‚jungfräuliche‘ Erde (ARW XI [1908], 414-416), 416.

⁷¹ *Arnobius iun.*, Comm. in Ps. 66 (PL 53, 416).

⁷² *Arnobius iun.*, Comm. in Ps. 84 (PL 53, 448); vgl. *Hieronymus*, Brev. in Ps. 66 (PL 26, 1071); *Ambrosius*, In Ps. 1 c. 35; *Ephraem*, De Nativ. hymn. 1, 16 f: „Jungfräuliche Erde gebar jenen Adam, das Haupt der Erde. Die Jungfrau gebar heute Adam, das Haupt des Himmels.“

⁷³ Vgl. *Tertullian*, De carne Christi 17. Siehe auch *Tertullian*, Adv. Jud. c. 13; *Ambrosius*, In Luc. 4, 7.

⁷⁴ *Gregor von Nyssa* gebraucht einmal das Wort Palindromia — ‚Wiederdurchlaufen‘ — vom Täufling in bezug auf das Adamsgeschehen (De virginitate 12).

⁷⁵ *Irenaeus*, Adv. haer. III 22, 2; vgl. III 22, 1 ff; III 21, 10; siehe auch *Firminus Maternus*, De err. prof. rel. 25, 2 f.

⁷⁶ *Irenaeus*, a. a. O., III 22, 4.

⁷⁷ Vgl. hierzu *L. Ziegler*, Menschwerdung, II, 310 ff über die Ausprägung dieser Vorstellungen bei *Jakob Böhme*.

⁷⁸ Vgl. *Dieterich*, Mutter Erde, 124. Siehe auch *Ephraem*, De Parad. hymn. 9, 1.

⁷⁹ *Meliton von Sardes*, Vom Passa, Vers 48; *Irenaeus*, Adv. haer. I 30, 3; *Cyrrill. Hier.*, Cat. 2, 7; *Methodius*, De Resurr. I 37, 6; Martyrium Petri c. 9 (Lipsius-Bonnet I 1, 94).

⁸⁰ Vgl. *J. Blank*, Meliton von Sardes, Vom Passa (Freiburg i. Br. 1963), S. 68 und Vers 45 der Homilie.

⁸¹ *L. Ziegler*, Menschwerdung, II, 295.

⁸² Zum Höhlenthema vgl. *E. Benz*, Die heilige Höhle in der Ostkirche (Eranos 1953 [1954], 365-432); *H. Kühn*, Das Symbol in der Vorzeit Europas (Symbolon II 160-183), 164 ff.

⁸³ Vgl. *Eusebius*, Vita Constantini III 25 ff.

⁸⁴ Vgl. *Athanasius*, Vita Antonii c. 61. 73. 89. — Auch das benediktinische Mönchtum des Abendlandes wurde ‚geboren‘ aus der Höhle — von Subiaco.

⁸⁵ *Meliton von Sardes*, a. a. O., 55. 56. 70. 71.

⁸⁶ Vgl. *A. Jeremias*, Handbuch, 129.

⁸⁷ Vgl. hierzu *W. Kables*, Geschichte als Liturgie, 55-67.

⁸⁸ Vgl. *M. Scheler*, Vom Umsturz der Werte (Leipzig 1955), 17 ff.

⁸⁹ *Gregor. Naz.*, Or. 39, 16.

⁹⁰ *Meliton*, a. a. O., 79.

⁹¹ Vgl. *Neumann*, a. a. O., 52.

⁹² *Cyrrill. Hier.*, Cat. myst. 2, 4.

⁹³ *Ambrosius*, De sacr. II 6, 19. Vgl. auch unten: „Wasser der Wiedergeburt“, II 319 ff.

⁹⁴ *Theodor von Mopsuestia*, Taufkatechese c. 4 (ed. Mingana: Woodbrooke Studies VI p. 67).

⁹⁵ *Gregor. Nyss.*, In Psalmos, tract. 2, 9 (PG 44, 529).

- ⁹⁶ *Tertullian*, De resurr. carn. c. 26.
⁹⁷ Vgl. *Ziegler*, a. a. O., 300 ff.
⁹⁸ *Tertullian* a. a. O.
⁹⁹ *Anastasius Sin.*, In Hex. II (PG 89, 871).
¹⁰⁰ Ep. Barnab. 6, 9.
¹⁰¹ Vgl. *Augustinus*, De cult. agri dom. 3 ff.
¹⁰² *Gregor. M.*, Moral. 17, 25.
¹⁰³ *Clemens Al.*, Paed. I, 21; vgl. I, 42.
¹⁰⁴ *Tertullian*, Ad mart. c. 1.
¹⁰⁵ *Zeno Veron.*, Tract. 2, 33. Vgl. auch *Basilus*, Ep. 41, 1: „... die Ek-
 klesia, die Mutter und Nährerin aller...“
¹⁰⁶ Vgl. *Ziegler*, a. a. O., I 92. 130 f.
¹⁰⁷ Siehe Note zu *Tertullian*, De orat. 2 (I 556 d Oehler).
¹⁰⁸ *Arnobius im.*, In Ps. 84 (PL 53, 448).
¹⁰⁹ *Tertullian*, De bapt. 6.
¹¹⁰ *Cyprian*, De unit. eccl. c. 5, 6; Ep. 74, 7. Vgl. auch *Augustinus*, Sermo
 de Alleluia (Morin 332 f); Sermo in Matth. 12, c. 8.
¹¹¹ Vgl. *Clemens Al.*, Strom. VI 1, 2, 4. Siehe *J. Daniélou*, Terre et
 Paradis chez les Pères de l'Église (Eranos 1953 [1954], 433-472).
¹¹² Vgl. Apostol. Überl. Hippolyts 16, 22 (Funk II 111); Ep. Barnab.
 6, 8-17.
¹¹³ *Ioannes Diac.*, Ep ad Senarium c. 12; vgl. unten „Honig“, II 264 ff.
¹¹⁴ Vgl. bei *Lidzbarski* die reichlichen Texte: Register unter ‚Lichterde‘,
 ‚Erde‘! Ferner: *H. Corbin*, Terre Céleste et Corps de Résurrection d'après
 quelques traditions iraniennes (Eranos 1953 [1954], 97-194).
¹¹⁵ Vgl. *Quispel*, a. a. O., 217 f. Siehe auch unten „Morgenstern“, II 161 ff.
 (ho phós).
¹¹⁶ Vgl. *L. Ginzberg*, Legends of the Jews V (1925), 72; *Scholem*,
 a. a. O., 238; *Quispel*, a. a. O., 216 f.
¹¹⁷ Vgl. *M. Förster*, Adams Erschaffung und Namengebung. Ein latein.
 Fragment des sog. slawischen Henoch (ARW XI [1908], 477-529).
¹¹⁸ Vgl. unten „Weltmitte und Weltgestalt“, I 513-515.
¹¹⁹ Vgl. *Daniélou*, a. a. O., 472.

BAUM

- ¹ Vgl. *A. de Saint-Exupéry*, Wind, Sand und Sterne (Leipzig 1940),
 117 ff.
² Vgl. *Ephraem Syr.*, De Parad. hymn. 2, 11; 3, 1. 5. 13.
³ *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* III 9, 28.
⁴ Vgl. *C. von Korvin-Krasinski*, Mikrokosmos, 37; *derselbe*, Tibetische
 Medizinphilosophie. Der Mensch als Mikrokosmos (Zürich 1953).
⁵ Vgl. *M. Eliade*, Die Religionen, 343-355.
⁶ Vgl. *Ovid*, Met. VIII 711 ff.
⁷ Vgl. *Ovid*, Met. I 452 ff; *V. Müller*, Typen der Daphnedarstellungen
 (RM 44 [1929], 59-86).
⁸ Vgl. *Dante*, Div. Comm., Inferno, 13, 1 ff.

- ⁹ Vgl. dazu *H. Hilger*, Der Wacholder (Bild und Gleichnis, 33-51).
¹⁰ Vgl. *Vergil*, Aen. 3, 19-68; *J. G. Frazer*, The Golden Bough. Abridged
 Edition (New York 1949), 115 ff; *O. Kern*, Baumkultus (PW III 166);
H. Marzell, Baum (Bächtold-Stäubli I 955); *Eliade*, a. a. O., 347 ff.
¹¹ Vgl. *R. Bauerreiß*, Arbor Vitae. (München 1938), 74 ff. 85 ff. 92 ff.
¹² Vgl. *E. S. Hartland*, Primitive Paternity I 43 f; *Eliade*, a. a. O., 351 f;
Marzell, a. a. O.
¹³ Vgl. *Homer*, Od. 19, 163; *Vergil*, Aen. 8, 314 f; Weiteres bei *E. Saglio*,
 Arborea sacrae (DS I 356 ff); *Marzell*, a. a. O., 954-958.
¹⁴ Vgl. *Eliade*, 344.
¹⁵ Vgl. *A. Straub* und *G. Keller*, Herrade de Landsberg, Hortus delicia-
 rum (Straßburg 1879-1899), Taf. VII und VIII. Weitere Beispiele bei
Bauerreiß, a. a. O., 129 ff.
¹⁶ Vgl. *Frazer*, a. a. O., 681 ff; *Marzell* a. a. O.; *Eliade*, 351.
¹⁷ Vgl. *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 36 ff; *Erdmann*, Baum
 (RAC II 5 f); *L. Weniger*, Altgr. Baumkultus (Leipzig 1919), 30 ff. 36 ff;
Kern, a. a. O., 164 f; *derselbe*, Eiresione (PW V 2135 f); *E. L. Ehrlich*, Die
 Kultsymbolik im Alten Test., 56-58; *Eliade*, a. a. O., 355-376; *Ph. Wolff-
 Windegg*, Die Gekrönten, 217 ff; *Bauerreiß*, 39 ff. 132 ff.
¹⁸ Vgl. LThK II (1930), 902 f.
¹⁹ Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 353 ff. 384; *H. R. Engler*, Die Sonne, 89.
 115. 132. 168 ff.
²⁰ Vgl. *A. Jeremias*, Handbuch, 154. 223. 236; Das Alte Testament,
 90-92.
²¹ Vgl. *J. Schwabe*, a. a. O., 348. 294 ff.
²² Ebd., 294 ff.
²³ Vgl. *J. Grimm*, Dtsch. Mythologie, II, 664; *H. Gering*, Die Edda
 (Leipzig 1892), 309 ff; *A. Wünsche*, Die Sagen vom Lebensbaum und vom
 Lebenswasser, 62; *Schwabe*, a. a. O., 315. 348; *Eliade*, a. a. O., 313-316.
²⁴ Vgl. *Eliade*, a. a. O., 304. 307.
²⁵ *Kāthaka-Upanishad* 6, 1. Vgl. den Bezug zu den Sonnenstrahlen
 im Rigveda I 24, 7: „Nach unten richten sich seine Zweige, oben befindet
 sich seine Wurzel. In uns mögen die Strahlen befestigt sein.“
²⁶ Vgl. *C. von Korvin-Krasinski*, a. a. O., 38 f; *Eliade*, 310-313.
²⁷ *Shvetāshvatara-Upanishad* 3, 9. Zur ‚harmonikalen‘ Bedeutung des
 Baumes vgl. *Schwabe*, a. a. O., 355 ff.
²⁸ Vgl. *Ephraem*, De Fide hymn. 6, 14.
²⁹ Vgl. *L. Ziegler*, Menschwerdung, II, 351; I 108 f; *T. Burckhardt*,
 Die Lehre vom Symbol, 15.
³⁰ Vgl. *Silius Italicus*, III 691.
³¹ Vgl. etwa *Seneca*, Ep. 4, 12.
³² *Eliade*, a. a. O., 303. Vgl. auch *Kern*, Baumkultus, a. a. O., 156 ff.
³³ Vgl. *N. Parrot*, Les représentations de l'arbre sacré sur les monu-
 ments de Mésopotamie et de l'Elam (Paris 1937), 19; *Eliade*, a. a. O.,
 303 ff. 316 ff.
³⁴ *Schwabe*, a. a. O., 347. Vgl. im einzelnen *A. Erman*, Die Religion der
 Ägypter (1934), 153; *A. Parrot*, Le Refrigerium dans l'au-delà (1937),
 109 ff; *Pindar*, Pyth. IV 74; *Erdmann*, a. a. O., 16 f; *Weniger*, 8 f.

- ³⁵ Vgl. *Erdmann*, a. a. O., 1 ff. 7; *Eliade*, a. a. O., 307 ff.
³⁶ Vgl. *Chantepie*, I, 504.
³⁷ Vgl. hierzu *Schwabe*, a. a. O., 319 f. 325. 360.
³⁸ Vgl. *Ioannes Damasc.*, De fide orth. 2, 11; *Strack-Billerbeck*, IV 2, 1118.
³⁹ Vgl. *Ziegler*, a. a. O., I, 102.
⁴⁰ *O. Schilling*, Das Mysterium Lunae, 12.
⁴¹ Vgl. *Eliade*, a. a. O., 327.
⁴² *Schilling*, a. a. O., 7.
⁴³ Ebd., 10.
⁴⁴ Aus ungedrucktem Nachlaß von *O. Casel*. Zur echten Metaphorik vgl. *Schilling*, 10 ff.
⁴⁵ Vgl. *Strack-Billerbeck*, 1124. 1137 f.
⁴⁶ Henochbuch 24 (Kautzsch II 254); vgl. Slaw. Henoch 8, 1 ff; *Strack-Billerbeck*, 1137.
⁴⁷ *Augustinus*, C. Jul. 6, 30.
⁴⁸ *Augustinus*, De civ. Dei 13, 20; De Genesi ad litt. 8, 8. 10; C. Jul. 6, 30.
⁴⁹ *Augustinus*, De civ. Dei 13, 20; C. Jul. 6, 39.
⁵⁰ *Augustinus*, De Genesi ad litt. 11, 42.
⁵¹ *Augustinus*, C. Jul. 6, 30. 39.
⁵² *Augustinus*, De Genesi ad litt. 11, 42.
⁵³ *Ambrosius*, De paradiso 5, 29.
⁵⁴ Ebd.
⁵⁵ *Augustinus*, a. a. O.
⁵⁶ *Ioannes Damasc.*, a. a. O.
⁵⁷ *Augustinus*, De Genesi ad litt. 8, 12.
⁵⁸ *Augustinus*, C. Jul. 6, 30.
⁵⁹ *Augustinus*, a. a. O.; vgl. *Gregor. Naz.*, Or. 45, 8.
⁶⁰ *Augustinus*, C. Jul. 6, 30.
⁶¹ *Weish* 2, 24 (LXX).
⁶² Vgl. *Ambrosius*, De paradiso 12, 54.
⁶³ Vgl. *Tertullian*, De resurr. carn. 6.
⁶⁴ *Diognetbrief* c. 12.
⁶⁵ Ebd.
⁶⁶ Vgl. *Gregor. Naz.*, Or. 38, 12; 45, 8.
⁶⁷ Henochbuch c. 32.
⁶⁸ *Ephraem Syr.*, De Parad. hymn. 12, 3.
⁶⁹ *Ephraem Syr.*, De Parad. hymn. 3, 10.
⁷⁰ *Ephraem Syr.*, De Parad. hymn. 12, 15.
⁷¹ Vgl. *Ephraem Syr.*, In Gen. 3, 1-7 (Ed Rom. I 32 BC); vgl. *Beck*, Stud. Anselm., XXVI 25.
⁷² *Ephraem Syr.*, De Parad. hymn. 12, 17.
⁷³ *Augustinus*, De Genesi ad litt. 8, 12; vgl. De civ. Dei 13, 21.
⁷⁴ *O. Casel*, aus unveröffentlichtem Nachlaß.
⁷⁵ Vgl. Apokalypse des Moses 20 (Rießler 145).
⁷⁶ Vgl. *Augustinus*, De Genesi ad litt. 11, 42.
⁷⁷ *Augustinus*, ebd., 11, 54; *Ephraem*, De Parad. hymn. 13, 4.

- ⁷⁸ *Ioannes Damasc.*, a. a. O.
⁷⁹ *Ephraem*, De Fide hymn. 6, 14; vgl. De Parad. hymn. 15, 2.
⁸⁰ *Ephraem*, In Gen. 2, 7 (vgl. Beck: CSCO 155, 158).
⁸¹ Vgl. zum Vorstehenden im einzelnen *Ephraem*, De Parad. hymn. 2, 11; 3, 1. 2. 3. 6. 13. 14; 15, 2; In Genes. 2, 9. 17 und 3, 1 ff; *Beck*, Stud. Anselm., XXVI, 23 ff.
⁸² *E. Reisner*, Der Baum des Lebens (1937), 9. Vgl. zum Folgenden ebd., 18 ff.
⁸³ *Ephraem*, De Fide sermo 3, 31.
⁸⁴ *Reisner*, a. a. O., 36; vgl. 33 ff.
⁸⁵ Ebd., 127.
⁸⁶ Vgl. *M. Eliade*, Die Religionen, 328 ff; Das Heilige, 87-89.
⁸⁷ *Vita Adae* c. 28 (Kautzsch II 523).
⁸⁸ Vgl. ebd. c. 40 (Kautzsch II 527).
⁸⁹ Vgl. *A. Rosenberg*, Die christliche Bildmeditation, 65; ferner Schatzhöhle 2, 16 (Rießler 944).
⁹⁰ Vgl. Henochbuch 25 (Kautzsch II 254).
⁹¹ Zur Tradition dieser heilsgeschichtl. Zusammenschau vgl. etwa *J. Jeremias*, Golgotha und der heilige Felsen, 74 ff; *W. Müller*, Die heilige Stadt, 179 ff.
⁹² Vgl. u. a. *Origenes*, Comm. ser. in Mt. 126 (GCS 38, 265); *Ambrosius*, In Luc. 10, 114; *Hieronymus*, In Mt. IV c. 27, 33 (PL 26, 209); *Anastasius Sin.*, In Hex. XI (PG 89, 1025); *A. Watson*, The early Iconography of the Tree of Jesse (London 1934), 53.
⁹³ Vgl. etwa *H. Rabner*, Griechische Mythen, 91 ff; *Rosenberg*, a. a. O., 64 ff; *L. von Sybel*, Xýlon zoês (ZNTW 19 [1919/20]).
⁹⁴ Vgl. *L. Ziegler*, Menschwerdung, II, 179; *G. Vann*, Der Lebensbaum, 27.
⁹⁵ Vgl. *Rosenberg*, a. a. O., 69 ff und Abb. 4. Zum Kreuz als dem neuen Lebensbaum vgl. *Bauerreiß*, a. a. O., 7 ff. 17 ff. Zur ‚Koexistenz‘ der beiden Paradiesesbäume vgl. *Eliade*, Die Religionen, 327 f.
⁹⁶ Vgl. *Chantepie*, I, 35; *J. G. Frazer*, The Golden Bough, 355.
⁹⁷ Vgl. *Kern*, Charila (PW III 2141).
⁹⁸ Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 138 f; ferner *Wentzel*, Aiora (PW I 1043 f); *Hunziker*, Aiora (DS I 171 f); *M. P. Nilsson*, Geschichte der griech. Religion (Handb. d. Altertumswiss. V 2, 1 [München 1941], 553). Zum römischen ‚Schaukelfest‘ der Oscilla vgl. *W. Ehlers*, Oscilla (PW 18, 1567 ff); *Forcellini* III 527: oscillum.
⁹⁹ Vgl. *J. Wölfel*, Die Religionen des vorindogerman. Europa (In: Christus u. die Religionen der Erde [1951] I, 485).
¹⁰⁰ Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 138 f; *A. Jeremias*, Handbuch, 232. 236 f. 223.
¹⁰¹ Vgl. *Schwabe*, 349 f. Zur Übertragung des Edda-Textes vgl. *F. Genzmer*, Die Edda (Jena 1922), II 170.
¹⁰² Vgl. *Wolff-Windegg*, a. a. O., 33 f.
¹⁰³ Vgl. *Schwabe*, 299 f.
¹⁰⁴ Vgl. *C. von Korwin-Krasinski*, Mikrokosmos, 164-171. 188; *Schwabe*, 375.
¹⁰⁵ *C. von K.-Krasinski*, a. a. O., 225.

- ¹⁰⁸ Vgl. *W. Vischer*, Das Christuszeugnis, II, 234.
¹⁰⁷ Vgl. *Irenaeus*, Adv. haer. V 19, 1; 16, 3; 17, 3; *Tertullian*, Adv. Jud. c. 13; *Origenes*, C. Cels. 6, 34, 36; *Firmicus Maternus*, De err. prof. rel. 25, 2; 27, 1 ff; *Leo M.*, Sermo 57, 4; *Petrus Chrysol.*, Sermo 59; 60 (PL 52, 364, 367).
¹⁰⁸ Vgl. *Anastasius Sin.*, In Hex. VIII (PG 89, 972-974).
¹⁰⁹ Vgl. *Origenes*, In Jesu Nave hom. 8, 3, 6.
¹¹⁰ *Augustinus*, In Ioann. tr. 12, 10.
¹¹¹ *Augustinus*, ebd., 12, 11.
¹¹² Ebd.
¹¹³ Ebd.
¹¹⁴ Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 217 ff.
¹¹⁵ Schatzhöhle c. 29, 4-14 (Rießler 976); vgl. *Tertullian*, Adv. Jud. c. 13.
¹¹⁶ Vgl. *Caesarius Arel.*, Sermo 111, 1. 4. 5; *Cyrillus Hier.*, Cat. 18, 7; *Theophilus*, Ad Autol. 1, 13; *Hilarius*, In Ps. 1, c. 13.
¹¹⁷ 1. Antiphon am Kreuzfest.
¹¹⁸ Vgl. im einzelnen *Iustinus M.*, Dial. 86, 1; *Methodius*, Conv. 9, 3; *Augustinus*, De civ. Dei 13, 21; *Anastasius Sin.*, In Hex. VIII.
¹¹⁹ Vgl. *E. Wellesz*, Die Hymnen des Sticherarium für September (Kopenhagen 1936), 59.
¹²⁰ Vgl. *Iustinus M.*, Dial. 138; Ep. Barnabae c. 11.
¹²¹ Vgl. *Ps.-Cyprian*, Carmen de Pascha (CSEL III 3, 305-308). Der Verfasser ist wahrscheinlich *Victorinus Pictabionensis* (nach *Beda*, De locis sanctis c. 2); vgl. *It. Hieros.* (ed. Geyer) 307, 8. — Nach einem jüd. Midrasch ist „der Lebensbaum gleich einer Leiter, auf der die Seelen der Gerechten auf- und niedersteigen“ (vgl. *Schwabe*, a. a. O., 296). Näheres unten: „Weltachse und Himmelsleiter“, I 524 ff.
¹²² Vgl. *Bauerreiß*, a. a. O., 43 ff. 50 ff. — Das kostbare Evangelium Kaiser Heinrichs II. aus dem 11. Jh. zeigt Christus in der Mandorla dergestalt in einem Baumkreuz stehend, daß er geradezu anschaulich wird als die leibhafte Einheit von Kreuz und Lebensbaum (vgl. *Bauerreiß*, Abb. 8).
¹²³ Vgl. *Ephraem*, De Parad. hymn. 3, 8; 6, 8; *Ambrosius*, In Ps. 35 c. 3.
¹²⁴ Vgl. *W. Kables*, Geschichte als Liturgie, 47-55.
¹²⁵ *Hippolyt*, Komm. z. Hohenlied (GCS I, 353); vgl. *Ambrosius*, De Is. vel an. 6, 43.
¹²⁶ *Ambrosius*, Exam. 3, 53.
¹²⁷ Vgl. 1 Jo 4, 17. — Zum Vorstehenden vgl. noch *Methodius*, Conv. 9, 3; *Ambrosius*, In Ps. 118 V 9, 16; Sermo 45, 2.
¹²⁸ Ein Wort der mandäischen Tauf liturgie (vgl. *Lidzbarski*, 76, 141), das erst in Christus zu seinem vollen Sinn kommt.
¹²⁹ *Ambrosius*, In Ps. 1, 35.
¹³⁰ Apolytikion zum Hesperinos des 20. Dez., Byz. Lit.; vgl. Menologion zum Monat Dez., Bd. XII (Athen 1904) 222.
¹³¹ Vgl. *Kirchhoff*, Osterjubil., II, 126.
¹³² *Tertullian*, Adv. Jud. c. 13; vgl. *Anastasius Sin.*, In Hex. III (PG 89, 890).
¹³³ Vgl. *Augustinus*, In Ps. 1, c. 3.

- ¹³⁴ *Ignatius M.*, Ad Trall. 11.
¹³⁵ Vgl. *H. Schlier*, Religionsgeschichtl. Unters. zu den Ignatiusbriefen (Gießen 1929), 49 ff.
¹³⁶ *Origenes*, In Ez. hom. 12, 5.
¹³⁷ Vgl. Pastor Hermae, Sim. 8, 1 ff.
¹³⁸ *Ephraem*, De Fide hymn. 6, 14.
¹³⁹ *Ephraem*, De Fide sermo 2, 1 ff.
¹⁴⁰ *Ephraem*, De Fide sermo 2, 15 ff.
¹⁴¹ *Ephraem*, De Fide hymn. 77, 12-19; vgl. hymn. 13, 8; 22, 9; 62, 7.
¹⁴² *Ephraem*, De Fide hymn. 22, 9 f.
¹⁴³ *Ephraem*, De Fide hymn. 11, 8. Vgl. auch *Clemens Al.*, Strom. 5, 72: „Ohne das Holz wurde uns nicht die Erkenntnisschau von ihm geschenkt.“
¹⁴⁴ *Hippolyt*, De Pascha 6 (unter den *Ps.-Chrysost.-Homilien*: PG 59, 743 ff). Neuerdings wird die Autorschaft Hippolyt wieder abgeschrieben. Vgl. *J. Quasten*, Initiation aux Pères de l'Eglise, II (Paris 1957), 214; LThK² V 379.
¹⁴⁵ Vgl. *Tertullian*, Adv. Marc. 3, 19; *Ps.-Cyprian*, De mont. Sina c. 9 (CSEL III 3, 115).
¹⁴⁶ Vgl. *Ephraem*, De Parad. hymn. 9, 3-6; *Dante*, Div. Comm., Paradiso, 18, 28 ff.
¹⁴⁷ *Vann*, a. a. O., 311; vgl. 66.
¹⁴⁸ *Ioannes Damasc.*, De haer. (PG 94, 780). Vgl. *Tertullian*, Adv. Prax. 8 u. 6.
¹⁴⁹ Lk 23, 43. Vgl. hierzu Od. Sal. 11, 16 ff — gleichsam die Antwort des Menschen. — Zur Ekklēsia als Paradies vgl. u. a. *Augustinus*, De civ. Dei 13, 21; *Ephraem*, De Parad. hymn. 2, 13; 6, 7, 8; bei den früheren Vätern schon Diognethbrief c. 12; *Irenaeus*, Adv. haer. V 10, 1; V. 20, 2. Näheres bei *J. Daniélou*, Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise (Eranos 1953 [1954], 433 ff).
¹⁵⁰ Offb 22, 2. Der Baum steht inmitten der zwei Arme des Lebenswasserstromes, der sich teilt und den Platz umfließt. Daher also der eine Baum an beiden Ufern, rechts und links des Stromes! — Zum Lebensbaum im Paradies vgl. *Bauerreiß*, a. a. O., 3 f. 24 ff. 65 ff.
- WURZEL
- ¹ *Augustinus*, Enarr. in Ps. 51, 12.
² *Ambrosius*, In Luc. 2, 76.
³ Vgl. etwa *Ambrosius*, Exam. III 8, 33; *Basilius*, Hex. V 2 f. 7.
⁴ Vgl. *Origenes*, In ep. ad Rom. 8, 10.
⁵ *Spervogel*. Vgl. *F. Kemp*, Deutsche Geistl. Dichtung aus tausend Jahren (München 1958), 26. 494.
⁶ Vgl. *M. Eliade*, Die Religionen, 310-313.
⁷ Paradiso 18, 28 f.
⁸ Vgl. *A. J. Wensinck*, Tree and Bird as Cosmological Symbols, 13; *A. Palacio*, La escatologia musulmana en la Divina Comedia (1942), 235.
⁹ Il Quadrifoglio 4, 2.

- ¹⁰ Mand. Lit. (*Lidzbarski*) 131, 11 f; vgl. *E. Lohmeyer*, Die Offenbarung des Johannes (Tübingen 1929), 177.
- ¹¹ Vgl. *O. Schmeil*, Leitfaden der Botanik (Leipzig 131907), 287.
- ¹² Vgl. *Marzell*, Pflanze (Bächtold-Stäubli VI 1706 ff).
- ¹³ Vgl. *Marzell*, Alraun (Bächtold-Stäubli I 311-324).
- ¹⁴ Vgl. *F. Kluge*, Etym. Wörterbuch d. dtsh. Sprache (Berlin 121943).
- ¹²; *Marzell*, Alraun, 312.
- ¹⁵ Vgl. *H. Rahner*, Griechische Mythen, 286. 294 f.
- ¹⁶ Ebd., 295.
- ¹⁷ Vgl. ebd., 291 ff; dort Näheres über die Mandragore.
- ¹⁸ Vgl. *Flavius Jos.*, Bell iud. VII 6, 3.
- ¹⁹ *W. Bergengruen*, Die Rose von Jericho (o. J.), 11 f.
- ²⁰ Vgl. *R. Ginza* (*Lidzbarski*, 319); Nikodemusevangelium (*Hennecke* u. *Schneemelcher*, Ntl. Apokryphen [Tüb. 1959], 351).
- ²¹ Vgl. *Hildegard von Bingen*, Physica 1, 56.
- ²² *H. Rahner*, a. a. O., 314.
- ²³ *Augustinus*, Enchiridion c. 25.
- ²⁴ *Gregor. M.*, Moral. XII 5, 7.
- ²⁵ *Dante*, Div. Comm., Purg., 28, 142.
- ²⁶ Slaw. Henoch 26, 1 (Rießler 461); vgl. auch *H. Rahner*, a. a. O., 316 bis 318.
- ²⁷ Vgl. *W. Dürig*, Die Typologie der Osterwoche im jung. Freisinger Benediktionale (Paschatis Sollemnia 199): Bened. fer. V.
- ²⁸ Zur Übers. vgl. *Buber-Rosenzweig*; ferner *B. Stein*, Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die älteste Gotteserkenntnis (Emsdetten 1939), 198. Vgl. auch *J. Maier*, Vom Kultus zur Gnosis (Kairos, Religionswissenschaftl. Studien I) (Salzburg 1964).
- ²⁹ Vgl. *Strack-Billerbeck*, I, 28.
- ³⁰ Test. iud. 24 (Kautzsch II 477).
- ³¹ *Origenes*, In ep. ad Rom. 8, 10. Näheres unten „Öl“, II 510 ff.
- ³² *Vergil*, Ecl. 4, 4-7. Vgl. *Th. Haecker*, Vergils Hirtengedichte lat. und deutsch (Leipzig o. J.), 36 f.
- ³³ *Eusebius*, Rede Konstantins an die hl. Versammlung c. 19.
- ³⁴ Vgl. *W. Vischer*, Das Christuszeugnis, II, 513.
- ³⁵ App 17, 28. Der Apostel beruft sich hier auf *Aratus von Tarsus* (Phaenomena 5) und *Kleantes von Assos*. Vgl. *E. Nestle*, Nov. Test. graece et latine, Note zur Stelle; ferner *A. Watson*, The early Iconography of the Tree of Jesse (London 1934), 20.
- ³⁶ *Basilus*, In Es. Proph. 10, 247.
- ³⁷ *Cyrrill. Al.*, In Is. lib. II tom. I (PG 70, 309 ff).
- ³⁸ Vgl. *Cornelius a Lapide*, In Is. Proph. 53, 2 mit Hinweis auf *Hieronimus*, *Procopius*, *Cyrrillus*, *Augustinus* u. a.; vgl. auch *Ephraem*, De Fide hymn. 12, 10.
- ³⁹ Vgl. *Cornelius a Lap.*, a. a. O.; ferner *K. F. Euler*, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht (Stuttgart 1934), 51-56, auch mit Bezug auf die Übers. des Textes in d. LXX.
- ⁴⁰ *Vergil*, Ecl. 4, 6 nach *Eusebius*, a. a. O.; bei *Vergil* lautet der Vers: „Schon kehret zurück auch die Jungfrau, zurück das saturnische Reich.“

- ⁴¹ Vgl. eingehende Behandlung des Themas durch *A. Watson*, a. a. O.
- ⁴² *Cyrrill. Al.*, Hom. pasch. 5, 2 (PG 77, 477).
- ⁴³ Vgl. etwa *Ambrosius*, De bened. Patriarch. 19; *Theodoret*, Interpr. ep. ad Rom. c. 11, 16-18; *Tertullian*, De carne Christi 21, 5 ff; *Ps.-Ambrosius*, Comm. in ep. ad Rom. 15, 12. Weitere Belege bei *Watson*, 2 ff.
- ⁴⁴ Melker Marienlied. Vgl. *Kemp*, a. a. O., 20. 493; *Watson*, 4.
- ⁴⁵ *Watson*, 53.
- ⁴⁶ Vgl. ebd., 6 f.
- ⁴⁷ *Cornelius a Lapide*, a. a. O.
- ⁴⁸ Vgl. *Hieronimus*, In Is. lib. 14, c. 53, 1 ff (PL 24, 506).
- ⁴⁹ *Cyrrill. Al.*, Hom. pasch. 29, 3 (PG 77, 968).
- ⁵⁰ *Cyrrill. Al.*, Glaphyra in Genesim 4, 11 (PG 69, 220).
- ⁵¹ Vgl. Röm 6, 11; *Theodoret*, In Cant. 4, 11 (PG 81, 197).
- ⁵² *Matthaeus Cantacuzenus*, Comm. in Cant. (PG 152, 1073); zit. nach *Rahner*, a. a. O., 338.
- ⁵³ Acta Ioannis c. 109 (Lipsius-Bonnet II 1, 208).
- ⁵⁴ *Cyrrill. Al.*, Hom. pasch. 27, 4 (PG 77, 940 f). Vgl. auch *H. André*, Vom Sinnreich des Lebens (Salzburg 1952), 243 f. 249 ff. 271 ff. 317 f. 362 f. 412. 462. 479 ff.
- ⁵⁵ Zach 6, 12. Zur atl. Bezeichnung des Messias als ‚Sproß‘ vgl. auch Jer 23, 5; 33, 15; Is 4, 2; Zach 3, 8.
- ⁵⁶ *Cyrrill. Al.*, In Zach. Proph. 6, 33 (PG 72, 93).
- ⁵⁷ *Cyrrill. Al.*, a. a. O. (PG 72, 97).
- ⁵⁸ Mand. Lit. (*Lidzbarski*) 192 f.
- ⁵⁹ *Ps.-Ambrosius*, In Apoc., De vis. sept. 22, 16.
- ⁶⁰ Vgl. *Lohmeyer*, a. a. O., 177 f.
- ⁶¹ Zur Weissagung Balaams vgl. Num 24, 17.
- ⁶² *Iustinus M.*, Apol. 1, 32 mit Berufung auf Is 11, 1. 10.
- ⁶³ Vgl. *Maurer*, rhiza (ThWNT 6, 985 ff).
- ⁶⁴ Vgl. *Stein*, a. a. O., 198 f; *R. Kraemer*, Bausteine zum Begriff: Die Herrlichkeit Jahwes. Festgabe für E. F. K. Müller (1933), 7-38. — Zur messianischen Symbolik der atl. virga vgl. *Watson*, 6 f. 52 ff; eine sehr schöne Darlegung bringt *Cyrrillus Al.*, In Is. lib. II tom. I (PG 70, 309 ff). — Zur dreifachen virga im AT siehe: *virga Moysi* (Ex 4, 1-4; 7, 8 bis 21; 14, 15-31; 17, 1-7); *virga Aaron* (Num 17); *virga Jesse* (Is 11, 1. 10).
- ⁶⁵ Vgl. *Augustinus*, Sermo 44, 2; *Caesarius Arel.*, Sermo 142, 1 f.
- ⁶⁶ *R. Ginza*, III, 119. 107 (*Lidzbarski*, 134. 107).
- ⁶⁷ *Cassiodor*, In Ps. 51, 7 (PL 70, 375).
- ⁶⁸ Zit. bei *Rahner*, 344 f.
- ⁶⁹ Vgl. *E. Hennecke*, Ntl. Apokryphen, 457.
- ⁷⁰ *Augustinus*, Enchiridion c. 26 f.
- ⁷¹ *Wolbero von Köln*, Comm. in Cant. 7 (PL 195, 1240); vgl. *Rahner*, 342.
- ⁷² Vgl. ebd., 345 ff.
- ⁷³ Zit. bei *Rahner*, 351.
- ⁷⁴ Vgl. *A. Bisping*, Erklärung der Apok. des Johannes (Münster 1876), 353.
- ⁷⁵ *Hieronimus*, In Is. IV 11, 6 ff (PL 24, 149).

BLUTE UND DUFT

- ¹ *Clemens Al.*, Paed. III 64, 1.
² Vgl. *H. Rüdiger*, Griechische Gedichte mit Übertragungen deutscher Dichter (²1936), 49.
³ In den Blumen zeigt die Natur ihre Freude am Spiel, sagt *Plinius* (N. h. 21, 1 f). Aber es ist die Freude des in der Schöpfung spielenden Gottes selbst, die sich hier in der Natur offenbart.
⁴ *Athenag.* 14, 629 E; *Anth. Lyr. Gr.* 2, 203 nr. 36 D. Vgl. *Th. Klausser*, Blume (Blüte): RAC, II 448.
⁵ Vgl. etwa *Klausser*, a. a. O., 446-459; *Oldk.*, Gartenbau (PW VII 768-841).
⁶ *Clemens Al.*, Paed. II 72, 1; Weiteres bei *Klausser*, 449 f.
⁷ *Cyrill. Al.*, Hom. pasch. 5, 2.
⁸ Is 40, 6-8; vgl. 1 Petr 1, 24 und Jak 1, 10 f, die sich diesen Isaias-Text zu eigen gemacht haben.
⁹ Vgl. *Klausser*, a. a. O., 451.
¹⁰ Ebd.
¹¹ Zit. nach *A. Watson*, The early Iconography of the Tree of Jesse (London 1934), 59; vgl. auch ebd., Taf. 39, 40.
¹² Vgl. *F. Creuzer*, Symbolik und Mythologie (²1836), 476, 571, 572, 574; *M. Eliade*, Die Religionen, 220, 320, 322 f.
¹³ Vgl. *Steier*, Lotos (PW 13, 1522); *A. Erman*, Die Religion der Ägypter, 62, 71 (Abb. 41, 43).
¹⁴ Inschrift an der östlichen Außenwand des Hathor-Tempels von Tentyra; vgl. *Steier*, 1522.
¹⁵ Vgl. *J. Duchesne-Guillemin*, Symbolik des Parsismus (SR VIII), 81; *H. Zimmer*, Mythen und Symbole in ind. Kunst und Kultur (1951), 60 ff. 102.
¹⁶ Näheres bei *Klausser*, 450; *S. Eitrem*, Narkissos (PW 16, 1723-1733, bes. 1726); *J. G. Frazer*, The Golden Bough, 350, 389; *Eliade*, a. a. O., 345, 348 f; *Marzell*, Blume (Bächtold-Stäubli I, 1431).
¹⁷ Vgl. Südseemärchen, hrsg. von *Fr. von der Leyen* und *P. Zaunert* (1921), 6-12.
¹⁸ Vgl. *Klausser*, a. a. O., 450; *Wissowa*, Flora (PW VI 2747-2749); *Tkač*, Gaia (PW VII 467-480).
¹⁹ *Anakreon*, Fr. 28, *Diehl*; zit. von *Clemens Al.*, Strom. VI 14, 7.
²⁰ *Boethius*, Philos. Consol. II 2, 8.
²¹ Vgl. *A. Weiher*, Homerische Hymnen griech. und deutsch (o. J.), 121.
²² Vgl. *Eliade*, a. a. O., 466, 370 f.
²³ Vgl. *H. v. Gaertringen*, Anthesteria (PW I 2371-2375); *Wissowa*, Floralia (PW VI 2749-2752).
²⁴ Vgl. *J. N. Sepp*, Das Heidentum, II, 433; *Stengel*, Eleusinia (PW V 2330-2332).
²⁵ Vgl. *Cumont*, Attis (PW II 2249 f); *Schwenn*, Kybele (PW XI 2257 f). Siehe auch *Firmicus Maternus*, De err. prof. rel. 27, 2, und *O. Casel*, Die Liturgie als Mysterienfeier, 33-35.
²⁶ Vgl. etwa *F. X. Heuser*, Paradies (Kraus RE II 583-585); *A. Diete-*

- rich*, Nekyia, 19-45; *E. Lohmeyer*, Vom göttlichen Wohlgeruch (1919), 9 ff. 26 ff.
²⁷ Vgl. *Ambrosius*, Exam. III 11, 48.
²⁸ *Ambrosius*, Exam. III 8, 36.
²⁹ Vgl. Anm. 23.
³⁰ *Pindar*, Ol. 2, 70 ff; vgl. die Übers. von *Wolde* (Leipzig 1942), 13.
³¹ Vgl. etwa *Sedulius*, Carm. pasch. 2, 2; *Venantius Fortun.*, Carm. 2, 7, 49; Inscr. lat. christ. vet. (*Diehl*), 3495, 9. - Zu den erwähnten Paradiesesvorstellungen vgl. auch *Kraus*, Blumen (RE I 170).
³² *Dracontius*, De Deo 3, 679; vgl. *Kraus*, RE II 584; *Lohmeyer*, 45.
³³ *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae* 4, 11, 13 (*R. Knopf*, Ausgewählte Märtyrerakten [Tübingen ²1929], 37, 40 f).
³⁴ Unter diesem bezeichnenden Titel gaben *M. Mezger* und *F. Boerner* ein Sammelwerk von Bildmaterial heraus: „Das nie verlorene Paradies. Von der Schönheit der Pflanzen und Gärten“ (1956).
³⁵ *Plinius*, N. h. 16, 25.
³⁶ Vgl. *O. Schmeil*, Leitfaden der Botanik (Leipzig ¹³1907), 289 f.
³⁷ *Kusakabe Kyohaku* († 1698); vgl. *G. Coudenhove* und *W. Speiser*, Vollmond und Zikadenklänge. Japanische Verse und Farben (Gütersloh 1955), 26.
³⁸ Vgl. *R. Wilhelm* und *C. G. Jung*, Das Geheimnis der goldenen Blüte (Berlin ²1929).
³⁹ *Homer*, Od. 10, 302-306. Vgl. *H. Rabner*, Griechische Mythen, 232-283.
⁴⁰ Zum Moly-Mythos und seiner christl. Deutung vgl. *Rabner*, a. a. O.
⁴¹ *Vergil*, Ecl. 4, 18 ff (nach *Th. Häcker*).
⁴² Vgl. *Lactantius*, Div. inst. IV 13, 21.
⁴³ Vgl. *Origenes*, In Is. hom. 3, 1. Zur Deutung des *flos Jesse* auf Christus vgl. auch die bei *Watson*, 3 ff, angeführten Väterstellen; hier auch reichliches Bildmaterial.
⁴⁴ Vgl. *Cornelius a Lapide*, In Cant. 2, 1 ff.
⁴⁵ 4. Ode eines ostkirchl. Weihnachtskanons und Theotokion zum Orthros des 18. Dez.; vgl. *E. Benz*, Die heilige Höhle in der Ostkirche (Eranos 1953 [1954], 409).
⁴⁶ Theotokion am 5. Sonnt. n. Ostern; vgl. *K. Kirchhoff*, Osterjubil, II 12.
⁴⁷ Siehe Anm. 44.
⁴⁸ *Methodius*, Sympos. 11, 286. - Zum 25. März vgl. *Aem. Löhr*, Der 25. März - ein österliches Datum. (In: Vom heiligen Pascha, 81-89.) - Ein ‚Datum‘ also auf symbolischer Grundlage. Zum wahrscheinl. geschichtl. Osterdatum vgl. *E. Ruckstuhl*, Die Chronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu (Einsiedeln 1963), 13 ff.
⁴⁹ *Origenes*, In Cant. lib. 3 (GCS 33, 178). Zur christl. Blütensymbolik des HI vgl. auch *E. Simmons Greenhill*, Die geist. Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum Virginum (Münster 1962 = TU 39 Heft 2).
⁵⁰ *Origenes*, In Cant. hom. 2, 6 (GCS 33, 49 f).
⁵¹ Siehe Anm. 44.
⁵² *Cyrill. Al.*, Scholia de incarn. Unigeniti 10 (PG 75, 1379).

- ⁵³ Siehe Anm. 44.
⁵⁴ Ebd.
⁵⁵ *Ambrosius*, In Ps. 118 V 8.
⁵⁶ *Ambrosius*, De virginibus I 8, 44.
⁵⁷ Vgl. *E. Kluge*, Etym. Wörterbuch d. dtsh. Sprache (Berlin ¹²⁻¹³1943), 65 f.
⁵⁸ Laudes-Hymnus am Kreuzfest.
⁵⁹ *Ambrosius*, De spir. s. II 5, 39.
⁶⁰ *Ambrosius*, De bened. Patriarch. 19. Wir verweisen auch bes. auf die Arbeiten von *H. André*, etwa: Philosophie der Blüte (Die Begegnung, Mai 1947); Die Blüte als polare Ganzheit (Othmar-Spann-Festschrift, Wien 1950); Sinnreich, 251 ff. 263 ff. 361 ff. 481 ff.; Natur und Mysterium 118 ff. 129 ff.
⁶¹ *Hieronymus*, In Is. 4, 11 (PL 24, 144 f); Hieronymus zitiert hier das Ebioniten-Evangelium.
⁶² Vgl. *E. Lohmeyer*, a. a. O., 4 ff; *H. Vorwahl*, *Euodia Christou* (ARW 31 [1934], 400 f).
⁶³ *Eusebius*, Demonstr. evang. IV 3, 9.
⁶⁴ Nach einer spätjüd. Schrift „Erfüllungen der Weissagungen der Propheten“, zu Hl 5, 10. Zit. bei *Lohmeyer*, a. a. O., 41, Anm. 4.
⁶⁵ *Zeno Veron.*, Tract. 2, 45.
⁶⁶ *Hippolyt*, Komm. z. Hohenl. (GCS 1, 365; vgl. 363).
⁶⁷ *Augustinus*, Conf. 10, 27.
⁶⁸ *Augustinus*, Conf. 8, 4. Vgl. auch *J. Ziegler*, Dulcedo Dei (1937), 60 ff.
⁶⁹ Vgl. *Hoch-Ivanka*, Sakramentalmystik, 20.
⁷⁰ *Cyrillus Al.*, In Is. lib. II tom. I 11, 1 ff (PG 70, 212 f).
⁷¹ Beispiele bei *Lohmeyer*, 48 ff.
⁷² *Hippolyt*, a. a. O. (GCS 1, 366).
⁷³ *Ambrosius*, Apol. David altera 8, 43.
⁷⁴ *Hieronymus*, In Is. X 35, 1 f. (PL 24, 374); vgl. auch *Cyrill. Al.*, In Is. lib. III tom. III 35, 1 f (PG 70, 749).
⁷⁵ Vgl. *H. de Lubac*, Aspects du Bouddhisme (1951), 127.
⁷⁶ *Maximus Taur.*, Hom. 60 (PL 57, 357-369).
⁷⁷ *Cyrill. Al.*, Hom. pasch. 9, 2; vgl. auch *Gregor Nyss.*, In Cant. hom. 5 (PG 44, 865). Zur Frühlingssymbolik vgl. *H. Rahner*, Osterl. Frühlingssymbolik bei Kyrillos von Alexandria (Paschatis Sollemnia 69 ff); *Th. Michels*, Das Frühjahrssymbol in österl. Liturgie, Rede und Dichtung (JLw 6, 1-15); *H. Franke*, Österlicher Frühling (1937); *H. Rahner*, Österlicher Frühling (Wort und Wahrheit 4 [1949], 241-248).
⁷⁸ *Cyrill. Al.*, Hom. pasch. 13, 2.
⁷⁹ *Cyrill. Al.*, Hom. pasch. 28, 4.
⁸⁰ Ebd., 29, 1; 2, 3.
⁸¹ Vgl. ebd., 16, 2.
⁸² *Philo*, De spec. leg. 2, 19 (Cohn V 122).
⁸³ Vgl. dazu etwa *Cyrill. Hier.*, Cat. 14, 10 f; *Ambrosius*, Exam. I 4, 13; *Zeno Veron.*, Tract. 2, 45-53; *Gregor. Naz.*, Or. 44 (PG 36, 608 ff); *Prudentius*, De novo lum. Pasch. Sabb. (PL 59, 818). Weiteres bei *Michels*, a. a. O.; *Rahner* a. a. O.

- ⁸⁴ *Cyrill. Al.*, Hom. pasch. 16, 1-3.
⁸⁵ *Aponius*, In Cant. (Bottino - Martini [1843], 77).
⁸⁶ Vgl. *Cyrill. Al.*, In Is. lib. V tom. I (PG 70, 1153); vgl. dazu auch *Hieronymus*, In Is. (PL 24, 500 f); *Rahner*, Osterl. Frühlingssymbolik, a. a. O., 71 ff.
⁸⁷ Zur Kirche als dem neuen Paradies vgl. *Irenaeus*, Adv. haer. V 20, 2; *Optatus Milev.*, De schism. Donat. 2, 11; *Caesarius Arel.*, In Apoc., Vis. 3; *Augustinus*, De Genes. ad litt. 11, 25, nr. 32; 12, 28, nr. 56; *C. Julian*, 5, nr. 24; *Ambrosius*, De bono mortis 5, 19. Vgl. *F. Wulf*, Die Ostersequenzen des Notker Balbulus (Paschatis Sollemnia 139).
⁸⁸ *L. Boros*, Mysterium mortis, 159 f.
⁸⁹ *Ambrosius*, In Ps. 118 V 7. Vgl. auch *Gregor. Nyss.*, In Cant. hom. 5 und 14 (PG 44, 872. 874. 1065. 1068).
⁹⁰ *Ambrosius*, In Luc. 7, 128. Vgl. auch *S. Feldhohn*, Die blühende Wüste (Düsseldorf 1957), 112. 249.
⁹¹ *J. H. Newman*, Der Traum des Gerontius, 291-294; vgl. *Rahner*, a. a. O., 350.
⁹² *R. Guardini*, Landschaft der Ewigkeit, 37. 40.
⁹³ Vgl. ebd., 75 f.
⁹⁴ *Dante*, Div. Comm., Paradiso 30. 31 (vgl. die Übers. von *K. Witte* [Berlin o. J.], 408 ff).
⁹⁵ Vgl. *Cornelius a Lap.*, In Ecclesiasticum 24, 18.
⁹⁶ Ebd.
⁹⁷ Vgl. *H. Leclercq*, Fleurs (DAFL V 1693-1699); *Kraus*, Blume (RE I 170); *Kraus*, Rosa, Rosalia (RE II 700 f).
⁹⁸ *Ch. Péguy*, Das Mysterium der Unschuldigen Kinder (Wien 1958), 189; hier von den *Imnocentes* gesagt.
⁹⁹ *F. Hoffmann*, Anemone. In: Sieh den Bussard (Lahr 1956), 7.
¹⁰⁰ Vgl. etwa *Clemens Al.*, Paed. II 71, 5; ferner *Cornelius a Lap.*, a. a. O. (*rhôdon* wird mit *rhéo*, *rheûma* in Verbindung gebracht).
¹⁰¹ *Tertullian*, De cor. 15.
¹⁰² *Cornelius a Lap.*, a. a. O., und In Cant. 2, 1.
¹⁰³ *R. M. Rilke*, Stundenbuch (Leipzig 1931), 23.
¹⁰⁴ *P. Claudel*, Figures et paraboles, 28; vgl. *J. Daniélou*, Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu (Paris 1942), 13.
¹⁰⁵ Vgl. Acta Ioannis 108 (Lipsius-Bonnet II 1, 206).

III.

KREUZ UND KOSMOS: I. WELTMITTE UND WELTGESTALT

- 1 Vesper-Hymnus an Kreuzerhöhung (14. Sept.).
2 Diesen Namen führt das Fest der Kreuzerhöhung heute noch bei den Altgläubigen Rußlands.
3 Siehe Anm. 1.
4 Vgl. *M. Eliade*, Die Religionen, 430 f.
5 Vgl. ebd., 427 f; *derselbe*, Ewige Bilder und Sinnbilder, 46 f; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 369.

⁶ Vgl. *A. J. Wensinck*, The ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth (1916), 19; der Gedanke ist ausgesprochen in einem ‚Midrasch der göttlichen Weisheit‘, zit. bei *J. Jeremias*, Golgotha und der heilige Felsen, 95. – Als diese Nabelmitte der Erde galt in der alten jüdisch-christlichen Tradition der Sionsberg (vgl. Jubiläenbuch c. 8, 19), Jerusalem mit dem hl. Felsen von Golgotha. Noch heute bezeichnet in der Grabeskirche zu Jerusalem ein beckenförmiger Stein den ‚Nabel der Erde‘. Vgl. *J. Jeremias*, a. a. O., 82, und *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 702 f und Abb. 289.

⁷ Belege bei *E. Burrows*, Some cosmological patterns in babylonian religion. In: *S. H. Hooke*, The Labyrinth (1935), 49; Näheres bei *Eliade*, Die Religionen, 428. Zur jüdischen und frühchristlichen Überlieferung vgl. Schatzhöhle 2, 12–16 (Rießler, 944); ferner *J. Jeremias*, Golgotha, a. a. O., 75 ff.

⁸ Henochbuch 24 (Kautzsch II, 254).

⁹ Vgl. etwa die Darlegungen von *O. Casel*, Mysterium des Kreuzes (Paderborn 1954); *H. Rabner*, Griechische Mythen, 73–100; *A. Rosenberg*, Bildmeditation, 54–113.

¹⁰ *Iustinus M.*, Apol. 1, 60.

¹¹ Platon, Tim. 36 BC.

¹² Vgl. hierzu *W. Bousset*, Platons Weltseele und das Kreuz Christi (ZNTW 16. Jg. [1913], 273–285); *E. Dinkler*, Kreuzzeichen und Kreuz (JAC V 102 ff).

¹³ *Clemens Al.*, Strom. V 116; 1; er wendet das Wort (*manteia eústochos*) an dieser Stelle auf Homer an.

¹⁴ Platon, Tim. 36 C – 37 B.

¹⁵ Vgl. *Rosenberg*, a. a. O., 58 f; *H. de Lubac*, Aspects du Bouddhisme (1951), 163.

¹⁶ *Rosenberg*, a. a. O., 55.

¹⁷ *E. Scheyer*, Der Symbolgehalt der Ornamentik in der prähistorischen Kunst Nordamerikas (Symbolon III 146).

¹⁸ *Plutarch*, Romulus 10 f.

¹⁹ Vgl. *K. Kerényi*, Mythologie und Gnosis (Eranos 1940/41), 164–169. – Zur Thematik der Urbs vgl. auch *W. Müller*, Die heilige Stadt; *C. von Korvin-Krasinski*, Die kosmische Urbs als Kult- und Zeitmitte (Perennitas [Münster 1963], 471–497); *M. Riemschneider*, Rad und Ring als Symbol der Unterwelt (Symbolon III 46 ff).

²⁰ Vgl. *K.-Krasinski*, a. a. O.; *Müller*, a. a. O., 27; *Eliade*, Die Religionen, 424; Das Heilige, 22 ff.

²¹ Vgl. hierzu *W. Müller*, Kreis und Kreuz (Berlin 1938), 60 f. (im Anschluß an *F. Altheim*); ferner *Kerényi*, a. a. O., 172 ff.

²² *Varro* nach *Solinus* I, 17; vgl. *Müller*, Kreis und Kreuz, 61; *Täubler*, Roma quadrata und mundus (Mitteilungen des dtsh. Archäol. Instituts, Röm. Abteilg. XLI [1926], 215 ff); *Müller*, Die heilige Stadt, a. a. O., 27. 31.

²³ *Müller*, Kreis und Kreuz, 39; vgl. ebd., 34 ff. 64.

²⁴ Vgl. *Müller*, Kreis und Kreuz, 38. 14–64; *derselbe*, Die heilige Stadt, 9 ff.

²⁵ Vgl. *J. Schwabe*, Archetyp, 151 ff.; *Rosenberg*, a. a. O., 58 f.

²⁶ *Schwabe*, a. a. O., 136.

²⁷ Vgl. *L. Frobenius*, Monumenta Africana (Weimar 1939); *Kerényi*, a. a. O., 184 ff; *C. G. Jung*, Traumsymbole, 105.

²⁸ *Jung*, a. a. O., 15.

²⁹ Vgl. *Jung*, 48 ff. 66 ff; *derselbe*, Über das Selbst (Eranos 1948 [1949], 296 f. 304); *R. Wilhelm* und *C. G. Jung*, Das Geheimnis der goldenen Blüte, 24. 27. 32; *Kerényi*, a. a. O., 176 ff; *Schwabe*, a. a. O., 159 ff; *Eliade*, Ewige Bilder, 63 ff.

³⁰ Vgl. *E. Schlee*, Die Ikonographie der Paradiesesflüsse, 3 ff.

³¹ Vgl. *T. Burckhardt*, Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen (Zürich 1953), 14; *M. Lurker*, Symbol, Mythos und Legende, 104; *Rosenberg*, a. a. O., 60 f. 86 ff.

³² Vgl. hierzu *A. Jeremias*, Handbuch, 142 ff u. Abb. 88; Das Alte Testament 698 ff; *Chantepie* I, 201. 513. 515.

³³ Vgl. *Jeremias*, Handbuch, 144.

³⁴ Vgl. Jer 49, 36; Dan 7, 2; 8, 1; Zach 2, 6; 6, 5 (beides Vulg.).

³⁵ Vgl. *F. C. Endres*, Mystik und Magie der Zahlen (Zürich 1951), 128; *L. Frobenius*, Vom Kulturreich des Festlandes. Dokumente zur Kulturphysiognomik (Berlin 1923), 81 ff; *Lurker*, a. a. O., 103 f; *Müller*, Die heilige Stadt, a. a. O.

³⁶ Vgl. *H. Köster*, Symbolik des chinesischen Universismus (SR I 35–49), 19 ff; *Ph. Wolf-Windegg*, Die Gekrönten, 52 ff. 153 ff.

³⁷ *L. Frobenius*, Monumenta terrarum (Erlebte Erdteile Bd. 7), 301 ff; *W. Kirfel*, Symbolik des Hinduismus und des Jinismus (SR IV 95).

³⁸ Vgl. *Müller*, Kreis und Kreuz, 63 f; 14–64; *Eliade*, Das Heilige, 42 ff.

³⁹ Vgl. *A. Jeremias*, Handbuch, 193 ff; *O. Casel*, Mysterium des Kreuzes, 188 f; *derselbe*, Zur Kultsprache des heiligen Paulus (ALW I 23 f).

⁴⁰ Vgl. *A. Biehmeier*, Das Kreuz als religiöses Symbol der helladischen Urzeit (BM IX [1927] 388). Vgl. auch die Hinweise bei *E. von Bunsen*, Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen (Berlin 1876), 11 ff; die Kreuzestheologie des Buches ist jedoch unchristlich. – Zur Vorgeschichte des Kreuzes im Judentum vgl. *E. Dinkler*, Kreuzzeichen und Kreuz. Tav, Chi und Stauros (JAC V [1962] 93–112).

⁴¹ Vgl. *W. Müller*, Die blaue Hütte, 63; *C. von Korvin-Krasinski*, Mikrokosmos, 154 ff; Die kosmische Urbs, a. a. O.

⁴² Vgl. *Müller*, Die blaue Hütte, 133. 51 ff: 130.

⁴³ Vgl. *C. von K.-Krasinski*, Mikrokosmos, 192 f.

⁴⁴ *W. Jones*, Ojibwa Texts II, 322; vgl. *Müller*, a. a. O., 61.

⁴⁵ Vgl. *C. von K.-Krasinski*, a. a. O., 154 ff; *Müller*, a. a. O., 54 ff. 122 ff.

⁴⁶ Vgl. *Müller*, a. a. O., 62 f. 99. 127 f.

⁴⁷ *H. Rabner*, a. a. O., 34.

⁴⁸ *Irenaeus*, Epideixis 1, 34.

⁴⁹ *Hippolyt*, De Pascha hom. 6 (PG 59, 743–746); vgl. dazu *O. Casel* in *JLw*, 14, 25. – Zur neuerdings wieder angezweiferten Autorschaft *Hippolyts* vgl. oben *Baum*, Anm. 144.

⁵⁰ *Hippolyt*, a. a. O. (vgl. *JLw* 14, 27).

- ⁵¹ Nach einer Übers. aus dem Slawischen von *Hendrix*, Univ. Leyden.
- ⁵² Vgl. *Tertullian*, De resurr. carn. 6.
- ⁵³ *Leo M.*, Sermo 48, 1.
- ⁵⁴ Vgl. *Basilius*, In Is. 11-12 (ed. Garnier I, 2, 820); vgl. auch *Gregor. Nyss.*, De resurr. Christi of. 1 (PG 46, 624, 625).
- ⁵⁵ *Physiologus* 40 (ed. F. Sbordone [1936], 124).
- ⁵⁶ *Ephraem Syr.*, De Fide hymn. 24, 8.
- ⁵⁷ *Ephraem*, ebd., 17, 8.
- ⁵⁸ *Ephraem*, ebd., 17, 11.
- ⁵⁹ *C. von K.-Krasinski*, Mikrokosmos, 203; vgl. *Gregor. Nyss.*; a. a. O., (PG 46, 622 f).
- ⁶⁰ *C. Bamberg*, Macht des Kreuzes (Herbstbrief d. Abtei v. Hl. Kreuz, Herstelle [1949], 3).
- ⁶¹ *Iustinus M.*, Apol. 1, 55.
- ⁶² *Ephraem*, De Fide hymn. 18, 2, 6; vgl. den ganzen Hymnus, auch bezügl. anderer Kreuzsymbole wie Ruder, Segelstange, Pflug, Hirtenstab usw.
- ⁶³ *Methodius*, Bruchst. aus d. Hom. über Kreuz und Passion Christi (PG 18, 400); übers. nach *O. Casel*, Mysterium des Kreuzes, 123. — Vgl. auch *C. Bernos de Gasztold*, Gebete aus der Arche (Mainz 1959), das „Gebete der Lerche“:
- „... ich steige auf dich zu,
außer mir in jubelndem Schrei,
bis zu dem Punkt am Himmel,
wo du mich *ankreuzigst* einen Augenblick...“
- ⁶⁴ *J. Böhme*, Signatura rerum (1862); vgl. *Rosenberg*, a. a. O., 106, 103 ff.
- ⁶⁵ *Firmicus Mat.*, Math. III prooem.; zit. nach *A. Dieterich*, Mithrasliturgie, 57.
- ⁶⁶ *Anastasius Sin.*, In Hex. IV (PG 89, 893 f).
- ⁶⁷ Vgl. *C. G. Jung*, Zur Psychologie der Trinitätsidee (Eranos 1940/41 [1942], 51 f); *F. J. Dölger*, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1918), 90 ff.
- ⁶⁸ Vgl. *Rosenberg*, a. a. O., 61.
- ⁶⁹ *Tertullian*, De orat. 14; Apolog. 30. Weitere Texte hierzu bei *F. J. Dölger*, Christusbekennnis und Christusweihe durch Ausbreitung der Hände in Kreuzform (JAC V [1962], 5 ff).
- ⁷⁰ *Martyrium Andreae* 1, 14 (Lipsius-Bonnet II 1, 54 f).
- ⁷¹ *G. Quispel*, Der gnostische Anthropos und die jüd. Tradition (Eranos 1953 [1954], 231; vgl. 221). Vgl. *Platon*, Phaed. 83 D; *Seneca*, De vita beata 19, 2.
- ⁷² Vgl. *Jung*, a. a. O., 53 f.
- ⁷³ Vgl. die Oration nach d. 9. Proph. der Osternacht, früherer Ritus.
- ⁷⁴ *Hippolyt* a. a. O., übers. von *O. Casel*.
- ⁷⁵ *Cyrrill. Hier.*, Cat. 13, 28.
- ⁷⁶ *Lactantius*, Div. inst. IV 26, 36.
- ⁷⁷ *Clemens Al.*, Strom. 5, 72.
- ⁷⁸ *Augustinus*, Sermo 165, 3.
- ⁷⁹ *Augustinus*, Sermo 53, 16.
- ⁸⁰ *Augustinus*, Ep. 147, 33.

- ⁸¹ *Irenaeus*, Epideixis V 17, 4.
- ⁸² *R. Bernoulli*, Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen (Eranos 1934 [1935], 378).
- ⁸³ Der ‚Punkt Omega‘ ist für Teilhard de Chardin zunächst das Ziel der Evolution im Gegensatz zu ihrem Ausgangspunkt (Alpha). In einem weiteren Sinn bezeichnet dieses Omega Gott — und endlich Christus in seiner Verbundenheit mit dem Kosmos. Vgl. *O. A. Rabut*, Gespräch mit Teilhard de Chardin (Freiburg 1961), 113.
- ⁸⁴ *P. Teilhard de Chardin*, Die Entstehung des Menschen, 128, 123.
- ⁸⁵ Vgl. ebd., 92, 120. Ferner *Rabut*, a. a. O., 113 ff; *H. Beck*, Der Aktcharakter des Seins, 321 ff.
- ⁸⁶ *W. Vischer*, Das Christuszeugnis I, 127.
- ⁸⁷ *Boethius*, Trost der Philosophie, 4, 7 (Büchner-Klingner 130).
- ⁸⁸ Vgl. *Köster*, a. a. O., 42.
- ⁸⁹ *S. J. Brown*, The sacred Pipe (1953), 59. (Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux. Vgl. *D. Winzen*, Symbols of the Christ [New York 1955], 21 f).
- ⁹⁰ *P. Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 96 f.
- ⁹¹ Vgl. etwa die bei *O. Casel*, Mysterium des Kreuzes, und bei *H. Rabner*, a. a. O., 73-100 angeführten Texte und Quellen.
- ⁹² Slawischer Text auf der Rückseite eines Metallkreuzes in Schmiedearbeit aus der Zeit um 1700, entstanden in den Kreisen altgläubiger Russen (im Besitz der Abtei v. Hl. Kreuz); die Übertragung des Textes verdanken wir H. Prof. Hendrix, Leyden.
- ⁹³ *G. Schumann*, zit. n. *H. Thielicke*, Der Mensch und sein Tod. Theol. Blätter (1942), 207; vgl. *O. Casel*, Mysterium des Kreuzes 142. — Zu dem Problem vgl. *H. Sedlmayr*, Verlust der Mitte (Salzburg 1948).
- ⁹⁴ *R. Guardini*, Landschaft der Ewigkeit, 74; vgl. 70 ff; *Dante*, Div. Comm., Paradiso, 28, 16 ff; 29, 8 ff; 30, 12 ff. 103 ff.
- ⁹⁵ *P. Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 129.
- ⁹⁶ Hirmus aus der ostkirchl. Liturgie an Kreuzerhöhung. Siehe Anm. 92.
- ⁹⁷ *Lukian*, Über den mimischen Tanz (Lukian's Werke, übers. v. A. Pauly, VII [Stuttgart 1827], 868).
- ⁹⁸ *Wolf-Windegg*, a. a. O., 297.
- ⁹⁹ Vgl. ebd., 58 ff. 297 f.
- ¹⁰⁰ Vgl. ebd., 146 ff.
- ¹⁰¹ Vgl. ebd., 233 ff. 150 ff.
- ¹⁰² Vgl. *Sophronius*, Or. 4, In exalt. S. Crucis (PG 87⁸, 3305).
- ¹⁰³ Siehe Anm. 92.
- ¹⁰⁴ *J. H. Newman*, Critical and Historical Essays 12: Milmans Christianity II (1871), 234.
- ¹⁰⁵ Siehe Anm. 2.
- ¹⁰⁶ Siehe Anm. 51.
- ¹⁰⁷ *O. Casel*, a. a. O., 63. — Bei den Maya wird Christus genannt „Herr Heiliges Kreuz“; damit wird gesagt: „Er ist der Herr des Mittelpunktes im universalen Kreuz der Maya-Welt.“ In Yukatan heißt er: „Der Herr der vier Weltenden“. Vgl. *W. Gordan*, Das Buch des Rates 15. Zur kosmischen Vierheitssymbolik vgl. auch ebd., 25 f. 58. 88. 196. 214.

¹⁰⁸ Siehe auch den akrostichischen Kreuzhymnus Alkuins: *H. B. Meyer*, *Crux decus es mundi*. Alkuins Kreuz- und Osterfrömmigkeit (Paschatis Sollemnia 96-107).

¹⁰⁹ Vgl. *H. Sedlmayr*, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich 1950), 111 ff.

¹¹⁰ Vgl. *Wolff-Windegg*, a. a. O., 153 ff.

¹¹¹ Zum *mundus* vgl. unten „Weltachse...“, I 517 ff.

¹¹² Zu den Riten der Friedhofs- und Kirchweihe vgl. *Rituale Rom.*, Tit. VIII c. 27. 29.

¹¹³ Vgl. *Eliade*, *Das Heilige*, 18 ff. — Erinnerung sei auch an den mitteleuropäischen Brauch, bei der Fronleichnamprozession an den 4 Stationen die Initien der Evangelien nach den 4 Himmelsrichtungen hin zu singen (vgl. *J. A. Jungmann*, *Der Gottesdienst der Kirche* [Innsbruck 1955], 227).

¹¹⁴ *Didache* 16, 6.

¹¹⁵ *P. Teilhard de Chardin*, a. a. O., 185.

¹¹⁶ Vgl. *Schlee*, a. a. O., 113 f.

¹¹⁷ *Schatzhöhle* c. 19, 5 (Rießler 964).

¹¹⁸ *Hippolyt*, Arabische Fragmente zum Pentateuch, 4 (GCS 1/2, 90 f).

¹¹⁹ *Ephraem*, *De Fide* hymn. 49, 3 f.

¹²⁰ Vgl. *A. Jeremias*, *Das Alte Testament*, 698 ff; *W. Neuss*, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst* (Münster 1912); *H. Kees*, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (Leipzig 1941); *C. G. Jung*, *Über das Selbst*, a. a. O., 304.

¹²¹ *Irenaeus*, *Elenchos* III 9, 8.

¹²² Vgl. *Henochbuch* c. 18, 1-3 (Rießler 367); *Chantepie* I, 274. 277-290. Näheres unten: „Wind und Atem“, II 13 ff.

¹²³ *Irenaeus*, a. a. O., III, 11, 8.

¹²⁴ Ebd.; vgl. auch *Hieronimus*, *Prol.* in *Matth.* (PL 26, 18-20).

¹²⁵ Vgl. *Rosenberg*, a. a. O., 174 ff. 93 f.

¹²⁶ *Augustinus*, *In Ps.* 95, n. 15; *De Genesi ad litt.* X (V) 8; *Ps.-Cyprian*, *De mont. Sina et Sion* c. 4 (CSEL III 3, 107-109). Weiteres bei *H. de Lubac*, *Katholizismus*, 339 f. 30 ff.

¹²⁷ *Sibyllin. Orakel* 3, 24-26 (Rießler 1015).

¹²⁸ Vgl. *Schatzhöhle* c. 49, 2-5 (Rießler 1004).

KREUZ UND KOSMOS: 2. WELTACHSE UND HIMMELSLEITER

¹ Vgl. *Aristoteles*, *De cael.* 1, 270 B 5.

² Vgl. *M. Eliade*, *Die Religionen*, 63. 80.

³ Vgl. ebd., 132 ff; *Eliade*, *Ewige Bilder*, 49 ff; *Chantepie* II, 629.

⁴ *Henochbuch* 24 (Kautzsch II 254).

⁵ *Ioannes Damasc.*, *Expos.* 2, 11.

⁶ Vgl. *J. Jeremias*, *Golgotha und der heilige Felsen*, 80 ff; *A. J. Wensinck*, *The ideas of the western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam 1916), 15.

⁷ Vgl. *Wensinck*, a. a. O., 15. 28; *Eliade*, *Die Religionen*, 133. 261. 426; *R. Paret*, *Symbolik des Islam* (= SR II), 16-18. 22-25. 69.

⁸ Vgl. *E. Burrows*, *Some cosmological patterns in babylonian religion* (In: *S. H. Hooke*, *The Labyrinth* [London 1935], 51); *Eliade*, *Die Religionen*, 425.

⁹ Näheres bei *Eliade*, a. a. O., 265 ff.

¹⁰ *Varro* nach *Macrobius*, *Saturnalia* I 16, 18. — Zum *Omphalos* und *mundus* vgl. *K. Kerényi*, *Mythologie und Gnosis* (Eranos 1940/41, 174); *W. Müller*, *Kreis und Kreuz*, 60. 63; *derselbe*, *Die heilige Stadt*.

¹¹ Vgl. *Th. Dombart*, *Der Sakralurm*. Bd. I: *Ziqqurat* (München 1920), 34 f; *J. Schwabe*, *Archetyp*, 376 ff.

¹² Vgl. *Chantepie* I, 576; *M. Lurker*, *Symbol*, 60 f.

¹³ Vgl. *E. L. Ehrlich*, *Die Kultsymbolik im Alten Testament*, 18; *F. J. Dölger*, *Sol Salutis*, 2 ff.

¹⁴ Vgl. *Eliade*, *Die Religionen*, 135 ff; *J. Wölfel*, *Die Religionen des vorindogerm. Europa*, 485; *A. Kuhn*, *Die Herabkunft des Feuers*, 79 f.

¹⁵ *Rig Veda* X 14, 1.

¹⁶ *R. Weill*, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris 1936), 52.

¹⁷ Vgl. *W. Budge*, *The Mummy* (Cambridge 1925), 324. 326; *A. Erman*, *Die Religion der Ägypter*, 218 f; *Chantepie* I, 474; *C. G. Jung*, *Traumsymbole*, 26.

¹⁸ Vgl. hierzu *M. Eliade*, *Die Religionen*, 136 f; *Ewige Bilder*, 56 ff; *C. G. Jung*, a. a. O., 27. 59. 108; *Chantepie* I, 274.

¹⁹ Vgl. *F. König*, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956), 35.

²⁰ Vgl. *Taittirīya Samhitā* VI 6, 4, 2.

²¹ Ebd. I 7, 9; zit. n. *Eliade*, *Die Religionen*, 137.

²² *Ael. Arist.*, *hieròs lógos* (ed. Dind. 500; ed. Keil 424); vgl. *K. H. E. de Jong*, *Das antike Mysterienwesen* (Leiden 1919), 303.

²³ Vgl. *Dümmler*, *Adonis* (PW I 384-395); *Weiser*, *Dach* (Bächtold-Stäubli II 115-124); *Dölger*, *Sol Salutis*, 2. 31.

²⁴ *Origenes*, *C. Cels.* 6, 22.

²⁵ Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 387 ff; *Eliade*, *Die Religionen*, 138.

²⁶ Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 388.

²⁷ Vgl. *A. Palacio*, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* (Madrid 1942), 70.

²⁸ *Dante*, *Div. Comm.*, *Paradiso*, 21-22.

²⁹ Vgl. *Eliade*, *Die Religionen*, 138-141; *Ewige Bilder*, 52 ff.

³⁰ Vgl. *U. Holmberg*, *Der Baum des Lebens* (Helsinki 1923), 52.

³¹ Vgl. *Eliade*, *Die Religionen*, 342.

³² Nach *Rudolf von Fulda*, zit. bei *Eliade*, a. a. O., 342; vgl. auch *Eliade*, *Das Heilige*, 21.

³³ Vgl. *H. Köster*, *Symbolik des chinesischen Universismus*, 38-52; *Wilhelm-Jung*, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, 91.

³⁴ Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 367 ff.

³⁵ Vgl. *B. Schmidt*, *Die Feier des heiligen Feuers*, 91.

³⁶ Vgl. *Eliade*, *Das Heilige*, 20 f.

³⁷ Vgl. ebd., 21 f.

³⁸ Vgl. *W. Bousset*, *Die Himmelsreise der Seele* (ARW IV 155 f);

O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, 37 ff; Casel, Zur Kultsprache des heiligen Paulus (ALW I 31-45); Eliade, Die Religionen, 142 f.

³⁹ Jakob von Batnä, Ged. über die Vis. Jakobs zu Bethel, Vers 60-119 (BKV 6, 334-336 Landersdorfer). Vgl. auch *Caesarius Arel.*, Sermo 87: De scala Iacob (CCL 103, 357-361). In der syr. ‚Schatzhöhle‘ c. 31, 17 f (Rießler 979) heißt es: „Die Leiter, die Jakob sah, stellte das Kreuz des Erlösers dar... Der Herr, der oben an der Spitze der Leiter steht, ist der Messias, der an der Spitze des Kreuzes hängt, um in die Unterwelt herniederzusteigen und uns zu erlösen.“ – Zum *Weltbaum* als *Leiter* und *Weg* zu Gott in jüd. Vorstellung vgl. *Schwabe*, a. a. O., 376 ff. – Im manichäischen Psalmbuch wird das *Gesetz* bezeichnet als eine *Treppe*, die ins Licht führt, ... eine *Leiter*, die zur Höhe hin aufgerichtet ist.“ Vgl. C. R. Allberry, A Manichaean Psalm-book (Stuttgart 1938), 177.

⁴⁰ Vgl. *Chantepie* I, 274.

⁴¹ So wiederholt im sächsischen Heliand. Vgl. auch A. Dyroff, Zur griechischen und germanischen Kosmogonie (Anaximandros, Pherekydes und Völuspa): ARW XXXI (1934), 105-123, bes. 118.

⁴² *Eliade*, Ewige Bilder, 51.

⁴³ Jakob von Batnä, Ged. über Mt 16, 16 (vgl. BKV 6, 330 Landersdorfer).

⁴⁴ Jakob von Batnä, Ged. über die Vision Jakobs, Vers 220 ff. (BKV 6, 340).

⁴⁵ Ebd., Vers 249 ff (BKV 6, 341). – Vgl. auch *Aphraates*, Demonstr. IV 5: „Unser Vater Jakob betete zu Bethel und sah die Tür des Himmels geöffnet und eine Leiter, die in die Höhe stieg. Was Jakob schaute, ist das Mysterium unseres Erlösers. Die Tür... ist Christus... Und auch die Leiter, die Jakob sah, ist das Vorbild unseres Erlösers, auf dem die Gerechten aus der Tiefe zur Höhe emporsteigen; und wiederum ist sie Vorbild des Kreuzes unseres Erlösers, das aufgerichtet ist gleichwie eine Leiter...“ (Aphraates' des Persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übers. u. erläutert v. G. Bert [TU III 3-4 (1888)] Hom. 4, 4 f. p. 55 f).

⁴⁶ *Firmicus Mat.*, De err. prof. rel. c. 21, 5; 27, 3.

⁴⁷ *Hippolyt*, De Pascha Dom. hom. 6 (PG 59, 743-746); übers. v. O. Casel (JLW 14, 25-28); zur Autorfrage vgl. ebd. und oben ‚Baum‘, Anm. 144. – Der Einfachheit halber nennen wir den Verfasser Hippolyt.

⁴⁸ *Catapatha Brahmana* III 7, 1, 4; vgl. *Eliade*, Ewige Bilder, 53. Ferner H. Lommel, Baumsymbolik beim altind. Opfer (Symbolon I 116-127); C. von Korvin-Krasinski, Mikrokosmos, 161 ff.

⁴⁹ Vgl. *Catapatha Brahmana* V 2, 1, 9; Taittiriya-Samhitā I, 7, 9 u. a.; vgl. *Eliade*, Ewige Bilder, 53 f; *Lommel*, a. a. O.

⁵⁰ Vgl. *Rig-Veda* I 59 u. *Atharva-Veda*, zit. bei H. de Lubac, Deux arbres cosmiques. In: H. de Lubac, Aspects du Buddhisme (1951), 55-79; siehe dort 69. Zur Identität von Himmelsträger und Sonnenwendachse vgl. *Schwabe*, a. a. O., LIII f; 348 f. 366 ff.

⁵¹ *Aphraates*, a. a. O. (s. Anm. 45).

⁵² So redet R. A. Schröder in seinem Gedicht ‚Die Brücke‘ die Himmlichen an: „... Nur solange ihr sie fristet, die heilig Schwebende, tauschen/ Über der Brücke gesellt, Diesseits und Jenseits den Kuß.“

⁵³ Vgl. Petrus-Evangelium 40 (Hennecke 62).

⁵⁴ *Acta Ioannis C.* 90 (Lipsius-Bonnet II 1, 195); Pastor Hermae, Sim. IX 6, 1.

⁵⁵ *Ambrosius*, De incarn. 5, 35 (PL 16, 827): *gigas... biformis geminaeque naturae*. Weitere Zeugnisse bei A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz, 56 ff.

⁵⁶ Vgl. *Lubac*, a. a. O., 55-79.

⁵⁷ F. X. Durwell, Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium (Salzburg 1958), 56.

⁵⁸ *Ps.-Chrysostomus*, De negatione Petri et de cruce (Montf. VIII 136 inter spuria).

⁵⁹ Vgl. *Zeno Veron.*, Tract. 2, 13.

⁶⁰ *Methodius*, Bruchstück einer Hom. über Kreuz und Passion Christi (PG 18, 400); übers. v. O. Casel, Mysterium des Kreuzes, 123. – Zum Kreuz als *Schiffsleiter* im Schiff der Kirche vgl. *Hippolyt*, Über den Antichrist, 59 (GCS: Hippolyt I 2, 39 f).

⁶¹ O. Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium (JLW 15, 251).

⁶² *Ps.-Athanasius*, De pass. Dom. (PG 28, 1056).

⁶³ Vgl. E. Dinkler, Kreuzzeichen und Kreuz (JAC V [1962], 100).

⁶⁴ Vgl. *Clemens Al.*, Strom. II 108, 2-4. Vgl. auch P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église, 199 f, über *sterizein*, ‚aufrichten‘.

⁶⁵ Vgl. etwa den Manich. Hymnus bei *Allbery*, a. a. O., 22, 9 ff; 139, 15 f; C. M. Edsman, Le baptême de feu; s. dazu ALW I, 329-334, bes. 332 f.

⁶⁶ *Aeschylus*, Prom. 349 f.

⁶⁷ Vgl. Jakob von Batnä, Lobgedicht auf Simeon den Styliten (BKV 6, 393, 397, 404 Landersdorfer). Vgl. auch F. J. Dölger, Sol Salutis, 63.

⁶⁸ Vgl. *W. Bergengruen*, Die verborgene Frucht (Berlin 1938), 28. – Siehe auch *Augustinus*, Sermo 342, 1: „Das Erheben meiner Hände ist ein Abendopfer‘ (Ps 140, 2)... Das Erheben und Ausbreiten der Hände ist Anerkennung des Kreuzes.“

⁶⁹ *Ignatius M.*, Ad Rom. 6, 2.

⁷⁰ Od. Salom. 35, 7 (*W. Bauer*, Die Oden Salomos [Berlin 1933], 69).

⁷¹ Ebd. 21, 1 f (Bauer 43).

⁷² Ebd. 22, 1 f (Bauer 45).

⁷³ *Rupert von Deutz*, De divin. off. III 18 (PL 170, 75-77). – Zum Stammbaum Christi als Leiter vgl. auch A. Watson, The early Iconography of the Tree of Jesse, 7.

⁷⁴ Vgl. ALW I 329 im Anschluß an *Edsman*, a. a. O.

⁷⁵ *Salvianus*, De gubern. Dei 3, 22 (CSEL VIII 49).

⁷⁶ *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* c. 4 (*Knopf-Krüger*, Ausgewählte Martyrerakten [Tübingen 1929], 37; *Ruinart*, Acta Martyrum [1859], 139); vgl. O. Hagemeyer, Ich bin Christ, 93 f. – Vgl. auch im *Speculum Virginum*, einer Schrift zum Hl aus dem 12. Jh., Bild 9 und 10 über den auf Kreuz und Leiter sich abspielenden Kampf des Menschen zwischen Caro und Spiritus, die ‚Menschenkreuzigung‘ als Teilhabe am Kreuzeskampf des Herrn, und über das Motiv des ‚Ziehens‘ durch den oben stehenden Christus. Vgl. E. Simmons Greenbill, a. a. O., 116 ff.

⁷⁷ Vgl. *Eliade*, Die Religionen, 137 f. 332 f.

⁷⁸ 7. Ant. der Vigilien von Kreuzerhöhung (Brev. mon.).

⁷⁹ Nach einer Übers. der liturg. Texte von Prof. *Hendrix*, Leyden.

⁸⁰ *Ps.-Germanus. Constant.*, Rer. eccl. theoria (Maxima Bibl. veterum Patrum et antiqu. script. eccl. [ed. M. de la Bigne, Lugduni 1677] T. XIII, 56 B).

⁸¹ *Cyrillonas*, Erste Hom. über das Pascha Christi (BKV 6, 32 f Landersdorfer).

⁸² *Didymus Al.*, De Trin. 1, 15 (PG 39, 324).

⁸³ Vgl. *Victorinus Pictab.*, De Pascha vel de ligno vitae. Nach *Beda*, De locis sanctis c. 2; vgl. *It. Hieros.* (ed. Geyer), 307, 8. — Das Carmen findet sich, als Cyprian zugeschrieben, in CSEL III 3, 305-308. Vgl. auch *J. Jeremias*, Golgotha und der heilige Felsen, 80 f.

⁸⁴ Vgl. *F. C. Conybeare*, Rituale Armenorum. Transl. *A. J. Maclean* (Oxford 1905), 341.

⁸⁵ Vgl. *K. Algermissen*, Bernward und Godehard von Hildesheim. Ihr Leben und Wirken (Hildesheim 1960), 88-110.

⁸⁶ Vgl. *Ph. Wolff-Windegg*, Die Gekrönten, 159-166. 33 f.

⁸⁷ Vgl. Präfation der Altarweihe, Rit. Rom.

⁸⁸ Ein altes schwedisches Missale richtet bei der Kreuzverehrung folgendes Gebet an Christus: „Gleichwie eine Leiter führe du uns ins Himmliche“ — *Tu nos hinc per modum scalae / Ducas ad caelestia* (Blumenbannister, Thesauri Hymnologici Prosarium II [1922], 20). Vgl. *Lubac*, a. a. O., 64.

⁸⁹ *Ephraem Syr.*, De Epiph. hymn. 10, 11.

⁹⁰ *Athanasius*, Frgm. in Mt 15 (PG 27, 1373).

⁹¹ *Leo M.*, Sermo 51, 7; vgl. auch *Aphraates*, Demonstr. 4, 5.

⁹² Vgl. *Hoch-Ivanka*, Sakramentalmystik, 23-25; 26. 31 f.

⁹³ Vgl. etwa Apophthegmata Patrum (PG 65, 304); ferner *S. Feldhohn*, Blühende Wüste (Düsseldorf 1957), 79.

⁹⁴ Vgl. Acta Philippi 138 (Lipsius-Bonnet II 2, 70).

⁹⁵ *Ps.-Chrysostomus*, In s. Pascha V (Montf. VIII 262 inter spuria). Vgl. auch *Leo M.*, Sermo 90, 2.

HUGO RAHNER

Symbole der Kirche

Die Ekklesiologie der Väter

576 S., Ln., S 240.—, DM 39.50, sfr 41.50

„Dieses Werk ist dadurch ausgezeichnet und charakterisiert, daß hier die verschiedenen Symbole, unter denen die Kirche vorgestellt und verstanden wird und worin die verschiedene Relation der Kirche zu Christus und zu den Menschen zum Ausdruck kommt, nicht nur im einzelnen monographisch beschrieben, sondern in ihrer langen geschichtlichen — ideengeschichtlichen — Entfaltung dargestellt werden.“

Münchener Theologische Zeitschrift

„Was die gegenwärtige Stunde fordert, ist nach Ansicht des Papstes nicht so sehr ein neues Wesensbild von der Kirche, als vielmehr, wie es wörtlich heißt, ein ‚Akt des kirchlichen Bewußtseins‘, der das vielfache Wissen um die Kirche zu einem übergreifenden Ihrer-selbst-Bewußtsein der Kirche integriert. Vielleicht ist dies das Bewundernswerteste an Rahners in so vielen Hinsichten bewundernswertem Werk, daß es durch das Medium der von ihm ans Licht gehobenen und erschlossenen Bilder zur Partizipation an diesem Akt kirchlicher Bewußtwerdung verhilft, und dies auf keinem anderen Weg als demjenigen streng sachlicher Forschung, daß es also, anders ausgedrückt, einen geistesgeschichtlichen Durchblick bietet, der nicht rückwärts, sondern vorwärts und einwärts weist.“

Eugen Biser in „Wort und Wahrheit“, Freiburg

„Es gibt wenige Gelehrte, die eine so gründliche Kenntnis der antiken Sagen- und Mythenwelt besitzen, und ebenso wenige, die so vertraut sind mit dem Schrifttum der Väter wie Hugo Rahner — gewiß aber keinen, der die beiden Wissensgebiete so wie er gleichmäßig überblickt und der daraus eine so tiefe, neue Erkenntnisse erschließende Synthese zu ziehen imstande wäre.“

Religion und Theologie, Düsseldorf

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Alle wirklichen Dinge finden in einer christozentrischen Symbolik ihren Platz; die Fülle der symbolischen Erfahrungen und Überlieferungen, die ihren Ausdruck in Kult, Kunst, Literatur usw. gefunden haben, ordnet sich hier in klaren Bezügen und auf umgreifende Weise. Denn Christus ist das wahre „Inbild des Kosmos“, die menschgewordene „Ikone des Vaters“, die in der Schöpfung und deren Kern, der Kirche, widerscheint.

Photina Rech ist Benediktinerin der Abtei zum Hl. Kreuz in Herstelle und Schülerin von Odo Casel. Ihr Buch ist eine jedem Gebildeten zugängliche Einführung in die Bedingungen, Möglichkeiten und Überlieferungen symbolischen Denkens; es ist weder eine rein spekulative Symbolik noch eine rein theologische oder religionswissenschaftliche Forschungsarbeit oder eine enzyklopädische Darstellung. Zu Beginn steht eine groß angelegte Symbollehre. Die Stellung des symbolischen Denkens im allgemeinen Bewußtsein unserer Zeit wird darin aufgewiesen. Den Hauptteil des Werkes bildet, in sieben Zyklen gegliedert, die in der Darstellung der Kultsymbole gipfeln, eine spezielle Symbolik. Die einzelnen Zyklen entsprechen natürlichen Erlebnisbereichen. Die sinnenfällige Konkretheit der einzelnen Gegenstände wird nie aus den Augen verloren. Diese Erfahrungsnähe ist in der lebendigen und klaren Sprache spürbar; die Aufschließung unterschiedlichster, oft schwer zugänglicher Quellen – religiöse und allgemein literarische Texte aus allen Zeiten und Kulturbereichen, vor allem natürlich aus der Heiligen Schrift, aus liturgischen Traditionen der Kirche in Ost und West und den Kirchenvätern –, die Fügung mannigfacher Daten der Kunst- und Kulturgeschichte, all das macht das Werk grundlegend und wertvoll. Es mag gleicherweise dem Fachmann wie dem Laien nützlich sein, dem Theologen wie dem Kunst- und Kulturhistoriker und dem Lehrer.

Bild des Schutzumschlages: Überreste des keltischen Sonnenheiligums Stonehenge, England (um 1500 v. Chr.). Foto: Dr. G. Gerster, Zürich. Umschlaggestaltung: L. Staudacher.