

PHOTINA RECH

# Inbild des Kosmos

Eine Symbolik der Schöpfung



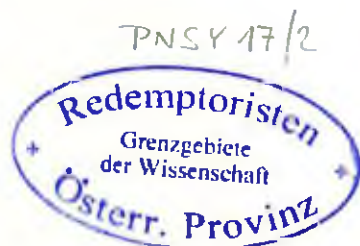
PHOTINA RECH  
INBILD DES KOSMOS  
Eine Symbolik der Schöpfung

BAND II



OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG-FREILASSING

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



1988. 2.832  
(B 4605)

IMPRIMI POTEST:

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

IMPRIMATUR:

Erzbischöfliches Ordinariat Salzburg, Zahl 936/66

© 1966 OTTO MÜLLER VERLAG, SALZBURG - FREILASSING  
Alle Rechte vorbehalten  
DRUCK: UNIVERSITÄTSBUCHDRUCKEREI STYRIA, GRAZ

## INHALT DES ZWEITEN BANDES

IV. WIND UND ATEM . . . . .	9
FEUER . . . . .	50
SONNE . . . . .	94
MOND . . . . .	128
MORGENSTERN. . . . .	158
V. PERLE . . . . .	173
VI. SALZ . . . . .	209
HONIG . . . . .	236
MILCH . . . . .	268
VII. WASSER . . . . .	303
1. Wasser der Wiedergeburt . . . . .	303
2. Lebenswasser . . . . .	349
3. Wasser der Weisheit . . . . .	376
WEIN . . . . .	395
1. Weinberg und Weinstock, Traube und Kelter . . . . .	395
2. Wein . . . . .	423
BROT . . . . .	467
1. Korn und Ähre . . . . .	467
2. Brot . . . . .	485
ÖL . . . . .	507
1. Ölbaum, Ölweig, Olive . . . . .	507
2. Öl . . . . .	521
ANHANG	
Anmerkungen . . . . .	549

IV.

## WIND UND ATEM

Eines der geheimnisvollsten Wesen in der Schöpfung ist der Wind. Dieser Unsichtbare, Ungreifbare, launisch Unberechenbare, wild wie ein Krieger, übermütig wie ein Knabe und zart wie ein Liebender, bald Sturm, bald linder Hauch. Er heult im Gebirge, peitscht das Meer, entwurzelt Bäume, biegt das Geschmeidige, bricht das Starre — und kost dann wieder still die Blüten, säuselt in den Blättern und spielt mit den leicht sich wiegenden Zweigen.

Weißt nicht, woher er kommt  
und wohin er geht,  
ob er bei dir verweilt  
oder verweht.

Ist, allem Geiste gleich,  
grad wie er will,  
balde wie Sturm und bald  
unsagbar still . . .

Baut sich der Mensch ein Haus,  
stößt er es um,  
ruft ihn verschneit das Land,  
hält er sich stumm,

brüllt aus der Mitternacht,  
tanzt mit der See,  
wirbelt ins Blütenfeld  
kristallinen Schnee . . .<sup>1</sup>

Ja, geheimnisvoll ist der Wind. Ein Gegenwärtiger, den man nicht sieht, „der sich jedem Auge verbirgt“, nur erkennbar ist an Stimme und Wirkung: an seinem Sausen, Brausen, Brüllen, Tosen, Singen und Säuseln, an dem wehenden Hauch, der uns Stirn und Wangen kühlt, am Zittern der Blätter und Blumen, am Staub, den er wirbelt, am Segel, das er schwellt, an den Ästen, die er biegt und schüttelt, an den Wolken, die er jagt. Er selber aber ist unsichtbar. „Male den

Wind!“ gab ein Weiser zur Antwort, als man ihn fragte, was Kunst sei. Auch Augustinus fragt einmal: „Wie sollen wir uns ein Bild von ihm malen“, da er doch weder Gestalt noch Farbe hat? „Unsichtbar ist der Wind, wiewohl ein körperliches Etwas, das Körper in Bewegung setzt, selber aber dem Blick des Auges entgeht“, etwas, „das wir nur fühlen, ein Sichregen und Strömen der Luft, das antreibt und bewegt, was es kann, je nach dem Maß seiner Kraft“<sup>2</sup>. Ähnliches und noch mehr sagt uns Johannes von Damaskus über das Wissen der Alten vom Winde: „Luftbewegung ist der Wind, ein Luftstrom“, die Luft selber aber „ein sehr feines Element, feucht und warm, schwerer als das Feuer, doch leichter als Erde und Wasser, Grund des Atemholens und der Stimme; farblos, das heißt: von Natur aus ohne Farbe, durchsichtig, durchscheinend, denn sie nimmt das Licht auf. Sie dient dreien unserer Sinne, durch sie nämlich sehen, hören und riechen wir“<sup>3</sup>.

Schon für die Naturweisheit der Alten sind also Luft und Wind etwas der groben Materialität irgendwie Entrücktes. Viel höher als die massive Stofflichkeit der Erde, höher auch als die leichtere und beweglichere Materie des Wassers steht die Luft in der Skala der Weltbaustoffe. Erde, Wasser, Luft und Feuer sind ja im Weltbild der Alten die Grundelemente, die in aufsteigender Skala sich verfeinern, ja sich zu vergeistigen scheinen, in absteigender Blickrichtung sich immer mehr verstofflichen und vergrößern. In dieser Vierheit der kosmischen Elemente steht die Luft dem Feuer als dem feinsten und leichtesten Stoff am nächsten. Johannes von Damaskus weist auf die innere Verwandtschaft dieser subtilsten Weltelemente hin, wenn er die Luft feuergeboren nennt, „ein erloschenes Feuer“ oder einen „Dunst erhitzten Wassers“<sup>4</sup>. Seneca und Plinius meinen im Grunde ein Gleiches, wenn sie sagen, die Sonne errege und erzeuge die Winde, da sie die Luft je nach der Kraft ihres Einflusses sich ausdehnen oder zusammenziehen lasse<sup>5</sup>.

Daß an dem ‚feuergeborenen‘, strömenden und wehenden Element unser irdisches Leben hängt, erfahren wir Menschenkinder vom ersten Atemzuge an, lange bevor unsere Vernunft es weiß. Weltbaustoff ist die Luft, und sie baut und webt nicht nur die große irdische Welt, sondern auch den kleinen Kosmos des Menschenwesens. Was wären Pflanzen und Blumen, Vögel, Getier und Menschen ohne Luft und Wind? Sie sind unser unentbehrlichstes Lebenslement, in dem wir atmen und uns bewegen, dessen auch

unsere Sinne und unser Geist nicht entraten können. Denn Wind und Luft tragen uns die Wellen des Lichtes, des Klanges und des Duftes zu; wir bedürfen ihrer, um das Wort zu sprechen und zu hören, um die Schönheit zu sehen und den Wohlgeruch zu empfinden. Wie ein Fisch nicht ohne Wasser sein kann, so wir nicht ohne die Luft; sie ist der *spiritus vitalis*, der „Lebenshauch“, ohne den wir auch nicht kürzeste Zeit leben könnten, — wir müßten sterben, wir würden „ausgelöscht“<sup>6</sup>.

Die allgemein menschliche Erfahrung, daß unser Leben am Winde, diesem großen Atem des Kosmos, hängt, spricht sich schon in den Hüttenlehren alter nordamerikanischer Indianerstämme aus. Wir sind aus Wasser, Erde und Wind gemacht, heißt es da. Wie der Wind der Atem der Erde ist, so sind auch unsere Herzen nur Wind und strömendes Wasser. Wir atmen Luft, wir erhalten Leben durch Wasser, wir sind aus Erde gemacht<sup>7</sup>. Noch eindrucksvoller ehren die Upanishads der alten Inder die Luft als vornehmstes Element des menschlichen Lebens. Mehrfach wird dort erzählt, wie die einzelnen Lebensfunktionen sich um den Vorrang streiten. Während nun das Reden, Sehen, Hören und Denken nacheinander den Körper verlassen, bleibt dieser dennoch am Leben. Zuletzt will auch *prana*, der Atem, ausziehen. Doch da sehen alle Sinne ein, daß sie ohne ihn nicht bestehen können, und so wird ihm der Vorrang zuerkannt<sup>8</sup>. So ließen sich die Zeugnisse mehren, die alle ein Gleiches meinen: Der Atem, dieser das Leben nährend Luftstrom, ist Bedingung und Symptom des Lebens und somit das eigentliche Lebensprinzip, das Lebensnotwendigste, an dem unser irdisches Leben im weiteren Sinne, einschließlich der Sinnestätigkeit und der Funktionen des Bewußtseins, hängt. Es ist nur ein Schritt weiter, wenn bei den Indern der Atem schließlich als das Leben selbst angesehen wird. Ein Gleiches gilt ja von seiner kosmischen Entsprechung, dem Wind, der als allbelebender Odem, der große ‚Weher‘ (*vayu*), bei den Indern die höchste der physischen Gottheiten darstellt und Brahma, dem Allseienden, gleichgestellt wird<sup>9</sup>.

Daß der Wind Atem, Lebensodem des kosmischen Organismus sei, ist überhaupt eine weithin verbreitete Vorstellung. In Indien und im Iran wurzelt eine uralte Überlieferung, die auch im Parsismus, bei den Manichäern und Orphikern und in der Gnosis ihre Spuren hinterlassen hat: die Idee eines göttlichen Urwesens, das Raum und Zeit in sich verbindet und die ganze Welt in sich vereint als die

Glieder eines lebendigen Leibes. Dieses göttlichen Weltleibes Odem ist der Wind<sup>10</sup>. Primitiven Völkern gilt er vielerorts als der Atem des Hoch- oder Himmelsgottes. Die Namen zweier japanischer Windgottheiten, ‚atem-langer Mann‘ und ‚atem-lange Frau‘, sprechen die gleiche Grundvorstellung in ihrer Weise aus<sup>11</sup>. Der Himmelsgott ist es auch, der im Winde seinen Willen bekundet, durch den Sturm die Erde erzittern macht und so seine gewältige Macht und Majestät offenbart. So erregen Wind und Sturm im unverbildeten frühen Menschen ein religiöses Erschauern. In ihnen bekundet sich die Allgewalt und Lebensfülle der Gottheit oder wenigstens die göttlich verehrte Naturkraft in ihrer kosmischen und vitalen Energie<sup>12</sup>.

Daß solche in aller Welt verstreuten Vorstellungen einen tiefen Zusammenhang haben mit der echten, gottgewollten Symbolik von Wind und Atem, wird sich noch zeigen. Zunächst sei kurz erwähnt, wie der Gott der Offenbarung schon im Alten Testament sich zum Wind als zu seinem bevorzugten und erwählten Geschöpf bekennt. Wind- und Lufthierophanien sind durch den ganzen Alten Bund hin ein häufiger Erweis von Jahwes Gegenwart und absoluter Macht Herrlichkeit. Er ist der wahre und einzige Herrscher im Kosmos, Jahwe, der „auf den Flügeln der Winde einherfährt“ (Ps 103, 3), sich tragen läßt auf dem schwebenden Thron dieses ätherischen Gefährts, das kraft seiner unfaßlichen und durch nichts aufzuhaltenden Geschwindigkeit Symbol der Allgegenwart Gottes ist<sup>13</sup>. Jahwe ist der wirkliche Gott und Herr der Stürme, der die Winde erschafft, sie „aus seinen Schatzkammern herausführt“ (Ps 134, 7; Jer 10, 13), sie zu seinen Eilboten und Befehlsvollstreckern macht (Ps 103, 4), sie handhabt als das prompte und willige Werkzeug seiner Macht- und Heilspläne, aber auch seines Zornes und seiner strafenden Gerechtigkeit<sup>14</sup>.

Wird nicht das *Veni Creator Spiritus* eines Christen voller klingen im Resonanzraum dieser weltweiten Botschaft des Windes? Denn schon aus dem bisher Gesagten mag dem Einsichtigen die Ehrfurcht wachsen vor dem allmächtigen Gotteshauch, der sich in der Offenbarungssprache unter dem Namen ‚Wind‘, ‚Hauch‘ zu erkennen gibt, — das ist ja die Grundbedeutung von *ruah*, *pneûma* und *spiritus*. Wie sinnvoll diesem Namen der andere des *creator*, des ‚Schöpfers‘, sich paart, ist uns Heutigen nicht mehr so vertraut, wie es das

unseren Glaubensvätern war. Hatten sie doch noch lebendigen Kontakt mit den religiösen Überlieferungen der Vorzeit, wo der Wind in seiner vitalen Mächtigkeit sich dem Menschen als *schöpferisches Prinzip* offenbarte. Solche sakrale Naturerfahrung verkörpert sich etwa in Indra, dem indischen Sturmgott der vedischen Zeit; er galt geradezu als eine Epiphanie der Lebenskraft, sein Erscheinen bedeutete Entfesselung der schöpferischen Kräfte, einer Urmacht, welche die innersten Energien des kosmischen Lebens zu erregen vermag und den Kreislauf des Lebenssamens im All bewirkt<sup>15</sup>. Es dürfte nicht schwer sein, von den gewöhnlichen Erfahrungen her diese großen mythischen Analogien zu verstehen. Jeder Mensch spürt die heilende, anregende Wirkung des Windes am eigenen Leib: die Poren öffnen, die Wangen röten sich im frischen Wind, leichter kreist das Blut unter dem Zustrom der Luft, wir trinken sie wie das lebendige Leben selber. Daß der Aberglaube im Wind einen Gott oder Dämon der *Fruchtbarkeit* sieht, ist gleichfalls eine Vorstellung, die aus der Wurzel jener Lebenssymbolik des Windes erwuchs. Hängt doch auch am Winde das Gedeihen der Ernte; denn er ist es, der die Blütenbestäubung vermittelt und der Ausbreitung des Samens dient wie auch dem Reifen von Frucht und Korn<sup>16</sup>. Selbst animalische Wesen werden nach dem Glauben der Alten vom Winde geschwängert und befruchtet, man denke etwa an die *ova subventanea* (Windeier) oder die *zephyria*, von denen Varro und Plinius sprechen<sup>17</sup>.

Vielfältig teilt sich die Lebensmacht des Windes der Schöpfung mit. Sie bindet, ja ‚webt‘ das Gefüge des kosmischen Lebens zusammen, wie auch im menschlichen Mikrokosmos der Atem das Leben als ein Ganzes ‚webt‘<sup>18</sup>. Andererseits sind Luft und Wind das zugleich Trennende und Verbindende zwischen Himmel und Erde; sie sind das Bewegende, aber auch das Tragende und Stützende im All, dynamische Kraft seines Umschwungs ebenso wie statische Kraft seines Bestandes. Im alten Ägypten wurde Šu, der Gott der Luft, als Atlas-Gott, das heißt als Himmelsträger angesehen. ‚Pfeiler des Himmels‘ und ‚Pfeiler der Erde‘ werden japanische Windgottheiten genannt, wie ja überhaupt nach weitverbreiteter Anschauung Gottheiten, Dämonen oder Genien der Atmosphäre, der Luft und des Windes als *Himmelssäulen* galten<sup>19</sup>. Das Henoch-Buch spricht aus jüdischer Tradition die gleiche Vorstellung aus, wenn es die Winde einerseits als die ‚Säulen des Himmels‘ und andererseits als die den Sonnenwagen und damit den kosmischen Kreislauf treibenden Kräfte

beschreibt: „Ich sah die vier Winde, welche die Erde tragen und das Firmament des Himmels. Und ich sah, wie die Winde die hohe Wölbung des Himmels ausspannen, indem sie zwischen Himmel und Erde stehen; das sind die Säulen des Himmels. Und ich sah die Winde, welche den Himmel im Kreise drehen, welche die Sonnenscheibe und alle Sterne zum Untergang bringen. Ich sah die Winde über der Erde, die an den Wolken zu tragen haben.“ Und noch einmal wird in einem späteren Kapitel gesagt: „Die Wagen, in denen es (das große Licht, die Sonne) aufsteigt, treibt der Wind<sup>20</sup>.“ Man erinnere sich hier auch an die Engel, die als Hüter der vier Weltwinde in der Geheimen Offenbarung (7, 1) an den Weltecken stehen und die Winde verhalten, sowie an die Verbindung dieser antiken Anschauung von den himmelstützenden Weltwinden mit den Keruben und dem viergestaltigen Evangelium, der wir im Zusammenhang der Kreuzsymbolik bei Irenäus begegnen.

Aber die Wurzeln religiöser Vorstellungen über den Wind reichen noch tiefer. Sie tauchen hinab bis in die Urgründe der Schöpfung, wie die Genesis es uns nahebringen wird. Das mythische Denken der Menschheit hat noch etwas vom Geheimnis jener Ursprünge geahnt; was im Anfang war, sucht der Dichter des Welterschöpfungsliedes im Rigveda der alten Inder auszusagen mit dem geheimnisvollen Wort: „Es atmete windlos<sup>21</sup>.“ Ehe noch der kosmische Wind war, wehte der Atem des wahren Seins, das sich im Winde sein Abbild geschaffen hat. Und so hoch steht dieser im Rang der erstgeschaffenen Wesen, daß unter den Alten weithin der Glaube lebte, Luft und Wind seien die *Urmaterie* selbst, aus der die Welt geworden sei; nicht nur ein alldurchdringendes Prinzip, sondern auch das Material, der Baustoff der Schöpfung. Nach taoistischer Lehre haben Himmel und Erde sich losgelöst aus dem großen Einen, dem ‚Ei‘, das die miteinander vermischten Winde im Anbeginn bildeten<sup>22</sup>. Hippolyt erwähnt in seinem Elenchos alte religiöse Vorstellungen, die in der Kosmogonie der gnostischen Sethianer fortlebten. Hier gilt der Wind als das aus dem Urwasser ‚erstgezeugte Prinzip‘, dem selber Urkräfte der Befruchtung innewohnen; „ein starker und heftiger, alle Erzeugung verursachender Wind“ ist dieses mächtige Urprinzip des Werdens<sup>23</sup>.

Auch in der alten ionischen Naturphilosophie begegnet die Lehre, daß die Luft das Urelement der Natur, des Lebens und der Allbeseelung sei: „Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch

zusammenhält, so wird auch die ganze Weltordnung umspannt von Odem (*pneûma*) und Luft (*aér*)“, sagt Anaximenes von Milet<sup>24</sup>. Jahrhunderte später bezeugt der Christ Hippolyt den Niederschlag, den solches Denken noch zu seiner Zeit in den gnostischen Systemen fand:

Alles sehe ich am Äther hangen,  
alles schau vom Pneuma ich getragen.  
An der Seele, schau ich, hängt der Körper,  
von der Luft die Seele wird umfängen,  
und die Luft hinwieder hängt am Äther.<sup>25</sup>

Hier zeigt sich bereits, welch zentrale Bedeutung in jenen alten Kosmologien der Begriff des *Pneuma* innehat. Wir werden an die Wurzeln eines Wortes geführt, das Gefäß werden sollte für die große christliche Heilssymbolik von Wind und Odem. Wenn nach jener altgriechischen Naturlehre Seele, Pneuma und Luft einander entsprechen, ja geradezu ineinander übergehen, so bleibt die Vorstellung doch immer bestimmt von ihrem konkreten Ursprung her: vom natürlichen Wind und Atem<sup>26</sup>. Schon die etymologische Grundbedeutung des Wortes *pneûma* umfaßt beides; denn *pneûma* ist ursprünglich einfach der ‚Hauch‘ – und somit Lufthauch und Atemhauch. Das so verstandene Pneuma wird dann aber, im kosmischen wie im anthropologischen Bereich, zum *Lebens-, Seelen- und Geistprinzip*<sup>27</sup>.

Von hier aus fällt Licht auf den bei den Indogermanen weitverbreiteten Glauben, daß der Wind die Neugeborenen beseele; denn die Seele, so glaubt man, tritt beim Atmen aus dem Winde, zum erstenmal bei der Geburt, in den menschlichen Körper ein. Daher werden bei den Orphikern die Winde als ‚lebenzeugend‘ und ‚seelennährend‘ verehrt, und der fromme Grieche betete beim Eingehen der Ehe zu den Windgöttern um Kindersegen. Auch Aristoteles kennt den Volksglauben, daß der starke und heftige Nordwind die Geburt von Knaben, der weiche, warme Südwind die von Mädchen bewirke<sup>28</sup>. Dem Glauben an die Windnatur der Seele entspricht es andererseits, daß die Psyche beim Tode wieder von den Winden aufgenommen wird. „Dein Atem wird zum Winde gehen“, so wird der Inder belehrt. Und auch Platon kennt den weitverbreiteten Volksglauben, daß der ausfahrende Seelenhauch der Sterbenden



von Wind- oder Sturmgeistern ergriffen, fortgerissen, zerstreut und ins Nichts zerblasen werde<sup>29</sup>.

Die Vorstellung der Seele als eines Lufthauches war bei vielen indogermanischen und semitischen Völkern heimisch, wie das die Wörter *pneûma*, *spiritus*, *anima*, *nefeš*, *ruah* in ihrer etymologischen Bedeutung beweisen. Dasselbe gilt vom mongolischen Begriff *chi*, wie überhaupt ähnliche Sinnzusammenhänge zwischen Atem (Luft) und Geist, Seele auch im Chinesischen und im Sanskrit gegeben sind. Auf diese Vorstellungswelt ist auch der Glaube zurückzuführen, daß die Seelen, wenn sie beim Tode des Menschen den Körper verlassen, zum Himmel schweben und als Schäfchenwolken an ihm dahinziehen<sup>30</sup>. Nach persischer Lehre geleitet der Windgott die Seele bei ihrem Aufstieg durch die Luft. In der obersten Luftregion, im leichten Äther, erhebt sich die Cinvatbrücke, die leuchtende ‚Windbrücke‘. Vom Berg der Weltmitte spannt sie sich hinüber bis zum Gipfel des Elburz am Rande des Himmels; das ist der Weg für die Geretteten. Am Anfang der Brücke wird das erste Urteil über die Seele gefällt, und wenn sie die Brücke überschreitet, zeigt es sich von selbst, ob sie für den Himmel oder die Hölle bestimmt ist. Den Gerechten nämlich trägt sie wie eine Straße, für den Bösen aber ist sie so schmal wie ein Haar, so daß er in die Höllenschlucht abstürzt, die unter der Windbrücke schauerlich gähnt. Von fern wehen den Gerechten, die über das leuchtende Joch geführt werden, die duftenden Winde des Paradieses entgegen, und in dieser balsamischen Luft wird die Seele an der Pforte des Himmels empfangen<sup>31</sup>.

Wie die Luft *seelenzeugend* ist, so wirkt sie auch *seelennährend*. Die Seele, die nach antikem Glauben aus dem Winde kommt und selber Wind, Luft, ‚Pneuma‘ ist, wird auch vom Windhauch, von der ‚Seelenluft‘ des kosmischen Pneumas beständig genährt und im Leben erhalten. Im Atem, so lehrt Anaximenes von Milet, wird sie dem Leibe zugeführt, geht in die Adern ein, mischt sich mit dem Blute, strömt ins Gehirn und wirkt von da aus als ‚Seelenpneuma‘ (*pneûma psychikón*) ebenso das seelische und geistige Leben, wie sie vom Herzen aus als ‚Lebenspneuma‘ (*pneûma zotikón*) die rein vitalen Funktionen des Organismus wirkt<sup>32</sup>.

Eine ganz andere Weltauffassung scheint zu obwalten, wenn Heraklit (um 500 v. Chr.) nicht die *Luft*, sondern das *Feuer* als

Grundstoff und Lebensprinzip des Kosmos wie auch des menschlichen Lebens verkündet. Doch ist ein geheimnisvoll Verbindendes beider Auffassungen da; wir haben die tiefe Verwandtschaft dieser beiden Elemente schon angedeutet. Wind und Feuer wehen und sprühen, unser schönes Wort Waberlohe malt geradezu das Windhafte des Feuers, der Flamme. „Roter Wind“ nennt sie das Nibelungenlied: *Von ir zweier swerten gie der furrôte wint*<sup>33</sup>. Auch das Urfeuer und Seelenfeuer des Heraklit ist etwas Hauchartiges, feuriger Dunsthauch, ein Feuerpneuma, Feuer ‚pneumatischer‘, windhafter Natur. Ähnlich wie bei Heraklit sind später auch im ‚Urpneuma‘ der Stoa Feuer und Hauch geeint; dieses Urpneuma ist wiederum ein Feuerhauch, ein feuriges Pneuma von allerfeinster Stofflichkeit. Aus diesem ätherisch feinen, feurigen Weltpneuma, dem kosmischen Urprinzip, ist nach stoischer Lehre die Psyche des Menschen hervorgegangen. Auch sie ist also feuergeboren, ein seelischer Feuerhauch, der den Körper durchdringt und sich aus dem Blute ‚nährt‘. In der Naturphilosophie und Medizin späterer Zeit, vor allem bei den auf der stoischen Pneumalehre aufbauenden ‚Pneumatikern‘, wie man die Ärzteschule der römischen Kaiserzeit nannte, haben sich Heraklits Feuerlehre und die Luftlehre des Anaximenes verschmolzen. Was sie als inneres Pneuma des Menschen, als sein Seelenpneuma bezeichnen, ist gezeugt aus Feuer und Luft, das heißt hier: aus Blutwärme und Atem zugleich, ähnlich wie schon bei Homer die vitale und geistige Seele in Blut und Atem west und nach außen hin im Blutdampf oder im wehenden Odem in Erscheinung tritt<sup>34</sup>.

Wie für die Griechen und Lateiner, so liegt auch für die Hebräer das Prinzip des Lebens im Atem, und zwar in der ganzen Schöpfung ebenso wie im Menschen. Und wenn die Bibel des Alten Testaments schon den Wind und Sturm in der Natur als den *Odem Jahwes*, die *ruah Jahwe*, bezeichnet, so noch überzeugter und entschiedener den im Menschen atmenden Hauch. Aller Wind und Odem, der die Welt durchweht, kommt von Jahwe, der Windhauch in den Weiten der Schöpfung ebenso wie der Atem im lebenden Wesen. Zorneshauch Jahwes ist der Sturmwind, schnaubender Hauch seiner Nase, der als Wirbelwind die Fluten des Meeres peitscht und als versengender Glutwind die Ernten vernichtet. Aber Luft und Wind sind auch Lebenshauch Jahwes, wohlthuender Odem seines Mundes, der alles belebt und beseelt, in dessen Rhythmus die ganze Schöpfung schwingt<sup>35</sup>.

<sup>2</sup> Rech II

So bestehen tiefe Berührungen zwischen den aus der griechisch-lateinischen Kulturwelt stammenden Wortinhalten von *pneûma* und *psyché*, *spiritus*, *anima* und *animus* (letztere ebenfalls wurzelverwandt mit einem Wort für ‚Hauch‘ und ‚Wind‘, nämlich *ánemos*), und dem der hebräischen *ruah*. Auch die *ruah* des Alten Testaments, wie sie etwa in den Schöpfungstexten der Genesis, des Psalters oder des Weisheitsbuches zutage tritt (vgl. etwa Gen 1, 2; Ps 103, 29 f; Job 34, 14 f; Weish 1, 7), ist zunächst ganz ursprünglich-sinnlich zu fassen, als göttlicher *Hauch* oder *Odem*, wie wir es ähnlich bereits für *pneûma* festgestellt haben. Auch in Babylonien und Ägypten haben jene biblischen Vorstellungen, die im Wind und im Odem alles Lebendigen den Atem Gottes sehen, konkrete Analogien<sup>36</sup>. In den Kreis dieser Vorstellungen gehört auch die des indischen *atman*. Ähnlich wie *prana*, das wir schon erwähnten, bezeichnet auch das spätere *atman* ursprünglich den Atem, dann mehr und mehr das zusammenhaltende und lenkende Lebensprinzip, das sich der Sinne als seiner Werkzeuge bedient, die Seele. Darüber hinaus wird *atman* aber auch kosmisch verstanden, als der große Atem des Universums, ja als der Weltschöpfer. Er ist Schöpfer und Schöpfung in einem und wird, ebenso wie *prana*, schließlich mit Brahma selbst identifiziert<sup>37</sup>.

Das altindische Wort *atman* geht uns darum an, weil es wurzelverwandt ist mit unserm deutschen Wort *Atem*. Atem aber war in seiner althochdeutschen Form *atum* in Süddeutschland die älteste Übersetzung für *pneûma* und *spiritus*. Noch das Glaubensbekenntnis des Weißenburger Katechismus hat das Wort bewahrt in der schönen Übersetzung, die an die Lebensfülle und Symboltiefe der biblischen und religionsgeschichtlichen Vorstellungen gemahnt. „Ich glaube an den heiligen Atem (*wiho atum*).“ Noch am Ausgang des 11. Jahrhunderts werden in Ezzos Gesang Wort und Bild in ihrer ursprünglichen Symbolkraft empfunden, wenn hier der heilige Geist als ‚Wind‘ und Gottes ‚Atem‘ besungen wird:

*Der segel de ist der wahre geloube,  
der hilfet uns der zuo wole.  
der heilige atem ist der wint,  
der vuoret unsih an den rehten sint.  
himmelriche ist unser heimuot.  
da sulen wir lenten, gote lob.*

*Unser urlöse ist getan:  
des lobe wir got vater al  
unt loben es ouch den sinen sun  
pro nobis crucifixum,  
der dir mennisce wolte sin:  
unser urteile diu ist sin.  
daz dritte ist der heilige atem,  
der scol uns ouch genaden.<sup>38</sup>*

Gegenüber der süddeutschen Übersetzung *atum* hat sich in unseren Landen später das der angelsächsischen Mission entstammende Wort *Geist* durchgesetzt, das schon im vorchristlichen Frühdeutschen die Bedeutung einer belebenden, geistigen, göttlichen Kraft mit der besonderen Note des Ekstatischen hatte. Man hat dieses Wort als die „spirituellste“ Wiedergabe der altbiblischen *ruah* bezeichnet<sup>39</sup>, und es wäre zu begrüßen, wenn es sich auch im modernen Sprachbewußtsein wieder füllte mit jenem reichen und umfassenden Sinn des Lebendigen, Lebengebenden und Wirkenden, der anfangs auch ihm als einem echten Wortleib der Wind-Atem-Symbolik eigen war. Noch Hölderlin sagt: „O Schwester des Geistes, der feurig mächtig in uns waltet und lebt, heilige Luft!“ Und Goethe: „Die frische Luft des freien Feldes ist der eigentliche Ort, wo wir hingehören; es ist, als ob der Geist Gottes dort den Menschen unmittelbar anwehte und eine göttliche Kraft ihren Einfluß ausübte<sup>40</sup>.“ Nach Grimm ist noch für das 19. Jahrhundert nachdrücklich zu bemerken, daß ‚Geist‘ begrifflich eigentlich nicht das Denkende in uns ist, sondern das Lebendige, Lebengebende, Lenkende, Wirkende, entsprechend der ersten Bedeutung *atem*, Lebenshauch. Der heutige engere Begriff von ‚Geist‘, der im Vordergrund unseres Sprachbewußtseins steht, ist sehr spät.

Wenden wir uns von diesem weltweiten Hintergrund der Symbolik von Wind und Odem dem 3. Kapitel des Johannes-evangeliums zu, so werden wir nun vielleicht tiefer in die Worte des Herrn hineinhorchen. Wir hören hier, wie der menschgewordene Gottlogos in jenem nächtlichen Gespräch mit dem Rabbi Nikodemus in ein paar göttlich einfältigen Worten andeutet, was er selbst seit Anbeginn an Heilsbotschaft in sein Geschöpf Wind hineingelegt hat. Es sind Worte von einer köstlichen Schlichtheit, Tiefe und Poesie

zugleich, das Schönste, was Menschenmund je über die Symbolik des Windes gesagt hat. „Wundere dich nicht, daß ich dir sagte, ihr müßtet von oben her gezeugt werden. Der Wind weht, wo er will. Du hörst zwar sein Brausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es auch mit jedem, der aus dem Pneuma gezeugt ist“ (Jo 3, 7 f).

Den heutigen Leser mag es überraschen, daß der Herr hier nach dem griechischen Urtext für die beiden an sich grundverschiedenen Wirklichkeiten des *natürlichen Windes* und des *göttlichen Lebensodems* das eine und gleiche Wort ‚Pneuma‘ gebraucht. Das heißt nämlich, daß er selber kraft schöpferischer Autorität die Einheit von Symbol und Wirklichkeit setzt, Einheit bis zur Identität des Namens. Unter allen dinglichen Kreaturen wurde hier *eine* aus-ersehen, Name des durch Christus uns zuströmenden Gotteslebens zu sein, ja Name einer trinitarischen Person. Wunderbare Hinneigung Gottes zu den geschaffenen Dingen, daß er sie zu solcher Liturgie in seinem Heilsplan erwählt! Der Name, mit dem die Offenbarung das göttliche Pneuma benennt, ist der gleiche, den die Kreatur des Windes, des Odems trägt. Klarer könnte der Eingeborene des Vaters es nicht sagen, daß wir hier das wesentlichste Symbol des heiligen Pneumas vor Augen haben.

Aufschlußreich ist aber auch der Rahmen dieses gott-menschlichen Symbolgesprächs. Denn es geht in jenem nächtlichen Dialog ja um das Mysterium der Wiedergeburt, der Zeugung ‚von oben‘, aus göttlichem Leben. Um den in irdischen Denkgesetzen befangenen Schriftgelehrten zum Glauben an dieses Unbegreifliche hinzuführen, weist Jesus auf die Fragen hin, die der vorüberwehende Wind dem Menschen stellt. Indem er aber diese Fragen unmittelbar mit denen der Wiedergeburt verknüpft, stellt der Herr die Kernbotschaft unseres Symbolwortes ins Licht: Wiedergeburt aus Gott, *Zeugung* und *Lebensmitteilung von oben*. So wird der Herr in jenem denkwürdigen Nachtgespräch zum großen Symboldeuter des Windes, und aller vorchristliche und christliche Ideengehalt dieses mächtigen Zeichens soll nur entfalten helfen, was in den Worten Jesu verborgen ruht. Kyrill von Alexandrien hat einmal gesagt, was jenes Zwiegespräch für das Symbolverständnis bedeutet: „Er (Christus) nimmt ein Bild und macht es zum Mysterientypus, indem er sagt: Dieser kosmische Wind durchweht den ganzen Erdkreis und stürmt, wohin er gerade will. Nur am Brausen hört man, daß er da ist,

aber kein Auge nimmt ihn wahr. In zartestem stofflichem Lufthauch flüstert er und macht so die ihm innewohnende Naturkraft wahrnehmbar. Ebenso, will er sagen, vom geringen Gleichnisbild sozusagen an der Hand zum Größeren hingeführt, erkenne auch die Wiedergeburt durch das Pneuma! Erkenne im dargelegten Wort wie in einer Ikone die übersinnliche Wirklichkeit<sup>41</sup>!“

Der Herr will also die geheimnisvolle und doch so greifbare Wirksamkeit des Gottesgeistes am Naturbild des Windes anschaulich machen. Er will dem Grübler zeigen, daß man von einer Realität überzeugt sein kann, auch wenn man die bewirkende Ursache nicht kennt oder sieht. Aber nicht einmal diesen äußersten Saum der Worte Christi und ihres Sinnes vermochte Nikodemus in jener Stunde zu fassen. Noch war ja für den unerlösten Menschen „kein Pneuma da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (Jo 7, 39). Dieser irdische Mensch Jesus, der Nikodemus gegenüber saß, mußte zuerst selber ganz zu belebendem Pneuma werden, in den Menschen eingehen und ihn von innen her mit seiner Gnosis erleuchten, damit dieser fassen konnte, was das Pneuma sei und wirke. Die Kirche aber, die seit Jahrhunderten am Quatembersamstag nach Pfingsten jene Worte Jesu vom wehenden ‚Windhauch‘ in der Eucharistiefeier als Kommunionlied singt, hat im Lichte des Parakleten den innersten Symbolsinn der Worte ergriffen, und es ist Jubel über das unbegreifliche Wehen dieses *Pneumas Christi*, was sie beim österlichen Opfermahl vom ‚Winde‘ singt.

Bis zu diesem Erkennen war es für die Menschheit ein weiter Weg, und um ihn ganz zu überschauen, müssen wir noch einmal zurückgehen bis in den Anbeginn. Denn das hebräische Urwort für jenes ‚Pneuma‘ des Nikodemusgesprächs, die *ruah 'Elohîm*, steht bedeutsam am Beginn der Genesis. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber war wüst und leer. Finsternis lag über dem Abgrund, und die *ruah* Gottes schwebte über den ‚Wassern‘“ (Gen 1, 1 f). Was ist diese *ruah 'Elohîm*? Ist sie nur ein Chaoswind, ein Element oder Urprinzip der Schöpfung, analog dem heidnischen Kosmogonien, die wir kurz betrachteten? Oder ist sie der als Schöpferkraft gegenwärtige Geist Gottes selber? Die Exegeten haben sich schon seit der Väterzeit diese Frage immer neu und ernstlich gestellt. Aber die volle Antwort ist nicht ein ausschließliches Ja oder Nein zur einen oder anderen Möglichkeit, sondern

jene Synthese, die das symbolische Denken der Väter erspürt hat und die allen Bedeutungsschichten des Schriftwortes gerecht wird. Nicht entweder — oder, sondern sowohl — als auch. Denn im Symbol durchdringen sich immer verschiedene Bereiche des Wirklichen, Kreatürliches und Göttliches. Und so ist jene geheimnisvolle *ruah* je nach dem Literalsinn oder dem Heilsinn sowohl die *aëris natura*, der *aëris motus*<sup>42</sup>, als auch der *Spiritus sanctus*. Sie ist einerseits „vitale Kreatur, durch die unsere ganze sichtbare Welt und alles Körperliche zusammengehalten und bewegt wird . . . und der Gott der Allmächtige eine gewisse Macht, ihm zu dienen, verliehen hat, daß sie sich auswirke in der Genesis der Geschöpfe“; sie ist aber in einer tieferen Wirklichkeit auch „jener unwandelbare und heilige Geist, der über dem Urstoff aller von Gott geschaffenen und gegründeten Dinge schwebte“<sup>43</sup>.

Sehr anschaulich hat Martin Luther einmal das Wort der Genesis erläutert: „In der hebräischen Sprache ist Wind und Geist gleich Ein Name, und magst du hie nehmen wie du willst: wenn es ein Wind heißt, so ist es das, daß die Luft untereinander her webet auf der Tiefe, wie sie pflegt. Willst du es aber ein Geist heißen, so magst du es auch tun; denn ich weiß es eben nicht zu örtern. Aber fein wäre es, daß es Geist hieße, so könnte mans also verstehen, daß Gott die Kreatur, die er geschaffen habe, unter sich genommen habe, wie eine Henne ein Ei unter sich nimmt und das Hühnlein ausbrütet“<sup>44</sup>.

Das schöne Bild der *Lebensmitteilung*, wie sie im wärmenden Brüten eines Vogels sich kundgibt, haben auch manche unter den Vätern hinter den Genesisworten gesehen. So sagt Basilius in seinem Hexaemeron mit Berufung auf Ephräm den Syrer: „Entweder versteht Moses unter diesem Geist die Ausgießung der Luft . . . Oder, was der Wahrheit näher kommt und von unsern Vorfahren angenommen wurde, es wird mit dem ‚Geist Gottes‘ der heilige Geist bezeichnet, . . . der die göttliche und selige Dreifaltigkeit vollmacht . . . Wie nun schwebte dieser Geist über den Wassern? Ich will dir nicht meine Meinung sagen, sondern die eines syrischen Mannes<sup>45</sup>, der von der Weisheit der Welt ebenso weit entfernt war wie der Gnosis der Wahrheit nahe. Er sagte nun, der syrische Ausdruck sei bezeichnender und komme wegen seiner sprachlichen Verwandtschaft mit dem hebräischen dem Sinne der Schriften in etwa näher. Es sei der Sinn der Stelle etwa folgender: Das Wort

‚schwebte‘, sagt er, nimmt man für ‚wärmte‘. So machte er die Natur des Wassers lebenspendend — gleichnisweise wie ein brütender Vogel die Eier erwärmt und diesen so eine gewisse belebende Kraft einsenkt“<sup>46</sup>.

Auch Ambrosius schließt sich der gleichen Auslegung der *ruah* ‚Elohim an und deutet zugleich in die trinitarischen Urgründe des Schöpfungswerkes hinein. „Wir verstehen“, so sagt er, „im Einklang mit der Tradition unter jenem *spiritus Dei* den heiligen Geist, damit in der Schöpfung der Welt das Wirken der Trinität aufleuchte. Zuvor heißt es nämlich: ‚Im Urgrund schuf Gott Himmel und Erde‘, das heißt: in Christus schuf Gott, oder der Sohn Gottes schuf als Gott, oder durch den Sohn schuf Gott. Denn alles ist durch ihn geschaffen, und ohne ihn ist nichts geschaffen. Es fehlte also noch die Vollendung des Wirkens im Geiste, wie die Schrift sagt: ‚Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestigt, und durch den Hauch seines Mundes all ihre Kraft‘ (Ps 32, 6). . . . Gott also sprach, und Gott schuf. Und der Geist Gottes schwebte über den Wassern. Über dem Pol des Himmels, den er schmücken wollte, über der Erde, die sprossen sollte, schwebte schön der Geisthauch, . . . wie der Prophet sagt: ‚Sende aus deinen Hauch, und es wird Schöpfung, und du wirst das Antlitz der Erde erneuern‘ (Ps 103, 30). Der Syrer, der dem hebräischen Text nahesteht und weitgehend wörtlich mit ihm übereinstimmt, hat die Lesart: ‚Und der Geist Gottes brütete über den Wassern‘, das heißt belebte sie, um sie anzutreiben, neue Wesen hervorzubringen, und um sie mit seiner Lebenswärme zu beseelen“<sup>47</sup>.

Diese alte Deutung ist gewiß auch berechtigt. Zwar legt das hebräische Partizip *merahefet* eher die Vorstellung eines Flatterns und Schwebens wie von Vogelschwingen nahe, ein Wehen und Wabern des Windes in seiner urlebendigen Beweglichkeit. Doch wenn wir uns erinnern an alles, was für die Alten eine Verwandtschaft des Windes mit dem Feuer und den Glauben an seine befruchtenden Kräfte nahelegte, so paßt auch die Vorstellung des Wärmens und Brütens sinnvoll in das Ganze des Bildes. Und noch ein anderes wird deutlich, die Einheit von *Wort* und *Atem* in diesem Urgeschehen der Genesis. Kein Wort ohne Atem. Der Atem trägt das Wort, und das Wort gibt dem Atem einen geprägten Sinn. Wort und Atem Gottes stehen am Beginn der Welt, *Logos* und *Pneuma*, Wort und Odem aus dem Munde des Vaters. So voll-

endet sich, wie Ambrosius sagt, die *operatio Trinitatis* im Schöpfungswerk<sup>48</sup>.

In ganz anderer Weise noch als der Kosmos des Sechstagerwerkes sollte der *Mensch* jenes Lebens- und Krafthauches, der *ruah* 'Elohim, teilhaftig werden. Dem Menschen allein wurde es gegeben, den Odem Gottes in sein Innerstes aufzunehmen. Sehr anschaulich sagt uns dies der Bericht über die Erschaffung Adams. Fülle und Krone der Schöpfung ist das Lehmgebilde, dem Jahwe ganz persönlich den Odem seines Mundes einbläst: „Und Gott der Herr bildete den Menschen aus dem Staub der Erde und hauchte ihm den Odem (*nešama*) des Lebens ins Angesicht. So wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen“ (Gen 2, 7). *nešama* ist hier, wie oft im Alten Testament, gleichbedeutend mit *ruah*<sup>49</sup>, und das Verb *napah* – ‚blasen, einblasen‘ – malt geradezu den Vorgang in seiner ganzen ursprünglich-sinnlichen Bildkraft. Hier spricht die gleiche Vorstellung des konkreten *Lebensodems*, die auch sonst im alten Orient gängig ist. Die Gottheit spendet dem Menschen diesen Hauch als den eigentlichen Lebensträger. Australische Stämme haben solchen aus der Uroffenbarung kommenden Glauben bis heute bewahrt. Der Hochgott Bundjil, so glauben sie, hat den Menschen aus Ton gebildet und ihm die Seele durch Nase und Nabel eingehaucht<sup>50</sup>. Die alten Babylonier und Ägypter dachten ähnlich. So gibt Šu, der Gott der Luft und des Windes, den Menschen Leben durch seinen Odem: „Ich lasse sie bestehen und erhalte sie am Leben durch die Tat meines Mundes, ich, das Leben, das sich in ihrer Nase befindet, ich führe meinen Atem in ihren Hals<sup>51</sup>.“ Auch im homerischen Hymnus an Demeter wird erzählt, wie die Göttin den Knaben Demophon durch ihren Anhauch mit göttlicher Lebenskraft erfüllt.

Was aber ist jener ‚Odem des Lebens‘, den der wahre Gott dem Lehmgebilde Adam einhaucht, so daß es zum lebendigen Menschen wird? Ist es der gleiche Krafthauch, der die ganze übrige Schöpfung belebt und beseelt, oder ist hier mehr? Ja, hier ist mehr, ein so wesentliches Mehr, daß es den Menschen auf eine die stoffliche Kreatur überragende, höhere Ebene des Seins stellt, „nur wenig unter die Engel“ (Ps 8, 6; Hebr 2, 7). Was Gott dem Erstgeschaffenen einhaucht, was ihn zur *nefeš*, das heißt nach biblischem Verständnis zur Person, zum ganzen, vollen Menschen macht, ist ein irdisches und darüber hinaus ein höheres, göttliches Lebensprinzip:

vitale und geistige *Seele* sowie *Pneuma*, göttliches, aber auch menschliches *Pneuma*, das heißt die Anlage und Befähigung, das *Pneuma* Gottes zu berühren und zu empfangen, „jener Teil im Menschen, dank dem die Einwohnung des Gottesgeistes kein Einbruch aus fremder Zone, sondern vorbereitet ist“<sup>52</sup>. Was in dieser Einhauchung zwischen Gott und Adam geschieht, ist mehr als Schöpfung, es ist *Sohneszeugung*, durch die der Mensch gnadenhaft Gottes Kind und Verwandter, in höherem Sinne sein ‚Ebenbild‘ wird und dadurch erst im Vollsinn lebend.

Daß es sich bei jener göttlichen Einhauchung um Höheres als die rein animalische ‚Seele‘, um Höheres als ein kosmisches Lebensprinzip handeln mußte, erweist Severian von Gabala aus der Tatsache, daß das Leben der pflanzlichen und tierischen Geschöpfe durch Gottes Schöpferodem „aus der Erde hervorgebracht“ wird. Beim Menschen aber bildet Gott aus Erdenstoff nur den Leib, dann haucht er diesem in einem besonderen und symbolkräftigen Schöpfungs- oder vielmehr Zeugungsakt das Leben, gottähnliches Leben ein. Warum dieser Unterschied? fragt der Kirchenvater. Und er gibt die Antwort: „Wie die Erschaffung, so auch die Auflösung. Darum haben die (bloß) animalischen Wesen keine Hoffnung auf Auferstehung. Auf die Weise, wie sie geschaffen wurden, sterben sie auch. Mit dem Leibe löst sich auch die ‚Seele‘ auf.“ Anders aber, so legt er weiter dar, ist es beim Menschen. Was Gott ihm eingehaucht hat, ist nicht von der Erde und kehrt auch nicht zur Erde zurück. „Und deshalb weissagt er (Gott) auch bei Ezechiel die *Auferstehung*, da er sagt: ‚Aus den vier Winden komme, Geist, und fahre in diese Toten hinein, und sie mögen leben!‘ (Ez 37, 8). Und so ruft auch David: ‚Sende aus deinen Geist, und es wird Schöpfung, und neuschaffen wirst du das Antlitz der Erde‘ (Ps 103, 30). Siehst du den Schöpfergeist? Siehst du ihn als den mit Gott Mitwirkenden?“ Und dann gibt Severian eine Deutung jenes Genesisgeschehens aus der Sicht der Heilsoikonomia und zeigt das Urgeschehen in seinem Typus-Charakter: Was jene erste Einhauchung wirkte und meinte, wird erst am Kreuze Christi und in seiner Auferstehung offenbar. „Weil die Kreatur vergreist war“ – mitverdorben durch Adams Fall –, „hat Christus sie in der Oikonomia neugeschaffen. Adam war aus Erde gebildet worden... In Adams Antlitz aber blies Gott den Atem des Lebens. In das Antlitz der Apostel hauchte Christus seinen Odem und sprach: ‚Empfanget

heiligen Geist!' (Jo 20, 22). Jene Einhauchung, die Adam verloren hatte, hat Christus wiederhergestellt, und so ward aufs neue der Mensch zu einem lebenden Wesen<sup>53</sup>."

In dieser Weise haben noch andere Väter die Einheit von Typus und Wirklichkeit gesehen, die jenes Urgeschehen mit dem Heilsgeschehen im *Pascha Christi* verbindet. Vorbild dessen, was durch die Opfertat Christi vollendet wurde, war das Hingeben und Empfangen des göttlichen Odems zwischen dem Schöpfer und Adam in *Hauchung* und *Atmung*. Dadurch wurde der Urmensch zur vollen *imago Dei*, zum Bild und Gleichnis Gottes. Aber jenen „mystischen Hauch des Vaters“<sup>54</sup> hat Adam nicht bewahrt. Er hat ihn nicht gemäß jener „zweifachen Gnade des Atmens“, von der Goethe einmal im physiologischen Sinne spricht<sup>55</sup>, ein- und ausgeatmet, beständig vom Geber empfangen und ihm wieder zurückgeschenkt. Wer aber nicht ausatmet, erstickt ebenso gewiß wie einer, der nicht einatmet. Adam ist an dieser Stockung seiner pneumatischen Atmung erstickt, und der gefallene Mensch war seither im Grunde ein Toter, zwar noch irdisch lebend, aber nicht mehr pneumatisch, nicht mehr gotthaft lebendig.

Doch der Bildner des Anfangs nahm den Verlorenen abermals in seine Bildnerhände. In der Fülle der Zeit machte er seine Verheißungen wahr. Für den Schuldigen, der nicht mehr reines Ebenbild Gottes war, nahm Gottes Sohn das Gleichbild des Menschen an, er, der Erlöser, jenes wahre Bild Gottes, nach dem Adam von Gottes liebenden Händen geprägt worden war. Aus Erbarmen mit dem Menschen, der seine wahre Bildschönheit abgelegt und das Gleichbild des Bösen angezogen hatte, wie Origenes sagt, entäußerte er sich zur *similitudo hominis* und kam, um für das Versagen Adams vor Gott einzutreten<sup>56</sup>. Und was der zum Gotteskind gezeugte Mensch verweigert hatte, das *Ein-* und *Ausatmen* des göttlichen Hauches, das tat zu seiner Rettung der zum Menschensohn gewordene Logos. Er tat es mit jedem Atemzug seines irdischen Leibes und vollendete es in jener Stunde, da er als zweiter Adam am Kreuze hing und sterbend sein Pneuma in die Hände des Vaters zurückgab: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“ (Ps 30, 6; Lk 23, 46). Einer und der gleiche ist es, sagt Cassiodor, der dieses Wort einst durch den Mund des Psalmisten sprach und Jahrhunderte später in eigener Person am Kreuze<sup>57</sup>. Hier aber gab er jenem prophetischen

Wort des Alten Bundes erst seinen vollen Sinn. Den Atem, den Träger des Lebens, an Gott zurückgeben bedeutete dort nur Sterben. Christus aber schuf das Bild in die Wirklichkeit um. Den Lebensodem, die Seele, das irdische Leben an Gott verlieren, heißt sie durch den Tod hindurch wiederfinden. Den Geist in die Hände des Vaters zurückgeben, heißt den Kreislauf des wahren Lebens entsiegeln, eintauchen in das Strömen des dreifaltigen Lebenshauches.

Am Kreuze wurde der Mensch wieder heimgeholt in dieses Kreisen der göttlichen Hauchung. Der Kairos des Kreuzes ist daher die eigentliche ‚Fülle der Zeit‘, der *dies consummationis*, wie Hieronymus einmal sagt<sup>58</sup>. An diesem „Tag der Vollendung“, da der sterbende Gottmensch sein *Consummatum est* sprach, erfüllten sich an der erlösten Kreatur jene Schöpfungswunder, von denen die Psalmen singen: „Sende aus deinen Hauch, und es wird Schöpfung“ (Ps 103, 30). „Es weht sein Odem, und die Wasser strömen“ (Ps 147, 18). Aus dem Munde des Gekreuzigten fährt der befreite Gottesatem mit Schöpferallmacht hinaus ins All. Wie ein Tauwind, wie der warme Lebenshauch eines neuen Weltfrühlings, der das Erstorbene aus seiner Starre löst und die vereisten Lebensquellen zum Schmelzen bringt. Nicht anders konnte ja die satanische Kälte jenes uralten Weltwinters gebrochen werden „als durch den Gluthauch des heiligen Geistes. Gott der Vater sendet, das Wort wird gesandt; volles Heil aber ist erst da, wenn der heilige Geist weht“<sup>59</sup>.

Als der Blick des Gekreuzigten brach und sein Mund mit lautem Ruf jenen göttlichen Gluthauch ins All entsandte, an jenem *dies consummationis* wußte Christus, „daß alles vollbracht sei, das heißt, daß an der Oikonomia nichts mehr fehlte“<sup>60</sup>. Jetzt wurde der ewige Ratschluß des Vaters erfüllt und die versehrte Schöpfung in neuer Ursprungsherrlichkeit wiederhergestellt. Über das Chaos der Sünde und des Todes wehte wieder wie im Anfang die *ruah* ‚Elohim, nunmehr als das aus dem sterbenden Gottmenschen ausfahrende Pneuma der Auferstehung. Und das neue Schöpfungswunder geschah, größer als das Werk des Anbeginns. Die Osterhomilie Hippolyts verkündet es: „... Beinahe wäre die ganze Welt durcheinander und in Aufregung geraten durch den Schrecken der Passion, hätte nicht der große Christus ihr das göttliche Pneuma eingehaucht, als er sagte: ‚Vater, ich übergebe das Pneuma in deine Hände.‘ Während das All erzitterte und im Erdbeben wankte, das Ganze von Furcht erbebte, da stand das All wieder fest, gleichsam

beseelt und belebt und gestärkt, als das göttliche Pneuma wieder emporstieg, gleich als ob die durch alles sich entfaltende Kreuzigung eine Ausbreitung in allem und überall gewesen wäre...<sup>61</sup>“

Hier erfüllen sich alle Erwartungen, die sich in der vorchristlichen Welt an Wind und Atem, an *ruah*, *pneuma*, *spiritus* und *atman* als den allbeseelenden und allbelebenden Odem des Göttlichen geheftet hatten. Die ganze Heilssymbolik von Wind und Atem sammelt sich in dieser ihrer Heilswirklichkeit: im Pneuma Christi, welches das neue All und den neuen Menschen erfüllt und durchdringt. Und wie im Anfang das aus Gottes Hauch und Wort geschaffene All als seine Krone den Menschen empfing, dieser aber einer weit intimeren Einhauchung des göttlichen Odems gewürdigt wurde, so findet auch die *Aushauchung* des Pneumas Christi vom Kreuze ins All ihre Krone und Fülle in jener *Einhauchung*, die der Auferstandene dem neuen Menschen schenkt. Die Schrift berichtet nachdrücklich, wie der verklärte Kyrios am Osterabend in sichtbarem symbolischem Tun den heiligen Schöpfungs- und Zeugungsakt der Einhauchung wiederholt, durch die der Vater im Anbeginn Adam Leben und Sohnschaft geschenkt hatte: „Er hauchte sie an und sprach: ‚Empfanget heiliges Pneuma!‘“ (Jo 20, 22). Kyrill von Alexandrien hat wiederholt über die tiefe Symboleinheit dieses Geschehens mit jenem des Anfangs gesprochen. „Die Apostel empfangen das heilige Pneuma“, sagt er einmal im Hinblick auf jenes Wort des Evangelisten Johannes, „indem Christus es gibt, nicht durch den Dienst eines andern, sondern aus sich selbst. Denn nicht anders geht es vom Vater in uns hinüber als durch den Sohn... Er gibt ihnen die Vollweihe, indem er sie in Wahrheit heiligt, da er sie als solche erweist, die seiner Natur teilhaftig geworden sind durch die Teilhabe am Pneuma. So schmiedet er gleichsam die Natur des Menschen um zu übermenschlicher Machtfülle und Herrlichkeit<sup>62</sup>.“

Noch an einer anderen Stelle seines Johannes-Kommentars verweilt der große alexandrinische Theologe bei dem gleichen Mysterium, diesmal angeregt durch das Wort des Johannesevangeliums: „Noch gab es kein Pneuma, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (Jo 7, 39). Er erklärt das heute kaum mehr verstandene Schriftwort in einer weitausholenden Darlegung der johanneischen Pneumalehre. „Dieses logosbegabte irdische Wesen, der Mensch“, sagt der Kirchenvater im Verlauf seiner Exegese, „ist im Urbeginn in

Unverweslichkeit entstanden. Als Ursache der Unverweslichkeit und des Verbleibens in jeder Tugendkraft erwies sich bei ihm das von Gott eingepflanzte Pneuma. ‚Er hauchte in sein Angesicht den Hauch des Lebens‘, steht geschrieben (Gen 2, 7). Aber durch jenen alten Trug wich er zur Sünde ab... und verlor so außer den anderen Gütern auch das Pneuma; so geriet er unter die Herrschaft nicht nur der Verweslichkeit, sondern auch jeder Sünde. Da aber der Urheber aller Dinge in seiner Güte das All in Christus zu seinem Ursprung zurückführen und die Natur des Menschen wieder in die uranfängliche Verfassung versetzen wollte, so verspricht er ihm unter anderem, ihm auch das heilige Pneuma wieder hinzugeben; denn nicht anders konnte er ja zum unerschütterlichen Zustand der Güter zurückkehren... Als nun die Zeit der (göttlichen) Großmut den Eingeborenen im Fleische auf die Erde führte, das heißt einen aus dem Weibe geborenen Menschen gemäß der Heiligen Schrift (Gal 4, 4), da gab der Gott und Vater wiederum das Pneuma; als erster aber empfing der Christus als Erstling der verjüngten Natur das Pneuma... Meinen wir vielleicht, er habe empfangen wie einer, der nicht hat? Das sei ferne! Denn das Pneuma ist dem Sohne zu eigen, und es wird ihm nicht von außen her, wie es bei uns durch die Gabe Gottes geschieht, eingeführt, sondern es ist wesenhaft in ihm, wie auch im Vater, und durch ihn fließt es den Heiligen zu, vom Vater ausgeteilt, wie es den einzelnen zusteht. Er empfing aber das Pneuma, insofern als er Mensch wurde und es den Menschen zustand, es zu empfangen... Der Eingeborene empfängt also das Pneuma nicht für sich selbst; denn dieses ist sein und in ihm und durch ihn, wie schon gesagt wurde; sondern weil er als Menschgewordener in sich die ganze Menschennatur trug, um sie wiederaufzurichten und zum Ursprung zurückzubilden.

Auch folgendes ist wohl zu erwägen... Da unser Vorvater Adam, durch Trug zum Ungehorsam und zur Sünde verkehrt, die Gnadengabe des Pneumas nicht bewahrte und da so in ihm für die Zukunft die ganze Menschennatur um das gottgeschenkte Gut gebracht wurde, so wurde der keinen Wandel kennende Gott-Logos Mensch, damit er als Mensch das Gut empfangen und es der Menschennatur für die Dauer bewahre...

Der Eingeborene wurde also Mensch und unsersgleichen, damit in ihm, und in ihm zuerst, die Güter zurückkehrten und die wurzelhafte Gnade des Pneumas nunmehr für die ganze Menschheit fest

bewahrt bliebe... Wenn einer glaubt, wir dächten und sprächen nicht das Richtige, so möge er uns den Grund angeben, weshalb der Heiland in den göttlichen Schriften der zweite Adam genannt ist. Durch jenen ersten (Adam) geht das Menschengeschlecht aus dem Nichtsein in das Sein hervor, und als es hervorgegangen war, wurde es verderbt, weil es das Gottesgeschenk verletzte; durch den zweiten aber, das heißt durch den Christus, kehrt es zu einem zweiten Ursprung zurück, umgeschaffen zur Neuheit des Lebens und zur Wiederkehr der Unverweslichkeit. Es ist nämlich in Christus eine neue Schöpfung, wie Paulus sagt (vgl. 2 Kor 5, 17).

Geschenkt worden ist uns also das erneuernde Pneuma, das heißt das heilige, ewiges Leben verursachende, nach der Verherrlichung Christi, das heißt nach der Auferstehung, als er die Fesseln des Todes zerriß, sich stärker als alle Verweslichkeit zeigte und ins Leben zurückkehrte, wobei er als Mensch und unsersgleichen die ganze Menschennatur in sich trug. Wenn du den Grund erforschest, weshalb nicht vor der Auferstehung, sondern nach dieser die Ausgießung des Pneumas stattfand, sollst du nochmals hören: Erstling der verjüngten Menschennatur wurde der Christus damals, als er die Fesseln des Todes für nichts achtete und ins Leben zurückkehrte, wie wir eben noch ausführten. Wie hätten denn schon vor der Ursache jene als belebt erscheinen können, die nach dieser belebt worden sind? Wie eine Pflanze nicht aus der Erde hervorsproßt, wenn nicht zuerst die Wurzel sich voll entwickelt hat — diese ist ja für jene Ursprung des Sprießens —, so war es unmöglich, daß wir, die wir doch in unserm Kyrios Jesus Christus die Wurzel der Unverweslichkeit besitzen, schon vor der Wurzel als aufgesprungen erschienen.

Indem er aber zeigen wollte, daß nunmehr der Zeitpunkt der Herabkunft des Pneumas auf uns da sei, hauchte er nach dem Wiederaufleben aus dem Totenreich die Jünger an und sagte: ‚Empfanget heiliges Pneuma‘ (Jo 20, 22). Damals stand in Wahrheit die Zeit der Verjüngung vor der Tür oder vielmehr innerhalb der Tür. Wiederum betrachte der Wissensdurstige, ob dieses unser Wort nicht wahr ist. Im Anfang nahm der Werkmeister des Alls, wie uns der Pneumaträger Moses sagte, Staub von der Erde, bildete daraus den Menschen und blies in sein Antlitz den Hauch des Lebens. Und was ist dieser Hauch des Lebens anders als das Pneuma des Christus, der sagte: ‚Ich bin das Leben und die Auferstehung‘

(Jo 11, 25)? Da aber das heilige Pneuma, das uns nach dem göttlichen Prägebild zusammenzuhalten und zu bilden vermochte, von der Menschheit sich entfernte, so schenkt uns der Heiland dieses wieder, indem er uns zur alten Würde zurückführt und zum Abbild seiner selbst umformt<sup>93</sup>.“

In einem andern Zusammenhang stellt Kyrill sich die Frage, wie sich diese Einhauchung des Pneumas Christi am Abend des Auferstehungstages, die er als eine den Urtyp vollendende Wiederholung der göttlichen Schöpfungstat in Christus erwiesen hat, verhalte zur Geistsendung am Pfingstmorgen. „Es könnte einer fragen: Wo und wann haben die Jünger unseres Heilandes das Pneuma empfangen? Als er ihnen bald nach der Auferstehung im Hause erschien, sie anhauchte und sprach: ‚Empfanget heiliges Pneuma‘? Oder in den Tagen der seligen Pentekoste, als sie wieder an einem Ort zusammengeschart waren und plötzlich vom Himmel her ein Brausen wie das eines heftigen Sturmwindes ertönte und ihnen zerteilte Zungen wie von Feuer erschienen, die sich auf jeden einzelnen von ihnen niederließen?“

„Es war nötig“, erläutert der Kirchenlehrer hierzu, „daß der Sohn als der Geber und Mitspender des Pneumas zusammen mit dem Vater erschien. Es war nötig, daß die an ihn Glaubenden erkannten: er ist die Kraft des Vaters, die das All gegründet und den Menschen aus dem Nichts ins Sein gehoben hat. Denn Gott der Vater nahm im Anbeginn, wie die Schrift sagt, Staub von der Erde und formte ein Lebewesen, den Menschen nämlich, beseelte ihn auf die ihm kundige Weise und erleuchtete ihn durch die Teilgabe an seinem Pneuma. ‚Er hauchte‘ nämlich, wie die Schrift sagt, ‚in sein Antlitz den Odem des Lebens.‘ Nachdem aber der Mensch durch seinen Ungehorsam dem Tode verfallen war und seine ursprüngliche Würde verloren hatte, schuf der Gott und Vater ihn neu und rief ihn durch den Sohn in die Neuheit des Lebens zurück, wie im Anbeginn. Es rief ihn aber zurück der Sohn, der durch den Tod seines heiligen Fleisches den Tod getötet hat und das Menschengeschlecht in die Unverweslichkeit zurücktrug. Denn für uns ist Christus vom Tode auferstanden. Damit wir also erkannten, daß er von Anfang an der Schöpfer unserer Natur war und daß er uns mit dem heiligen Pneuma besiegelt hat, schenkt wiederum er, der Erlöser, den heiligen Aposteln gleichsam als den Erstlingen der erneuten Menschennatur durch offensichtliche Einhauchung das



Pneuma. Es schreibt ja Moses von der alten Schöpfung des Menschen, daß Gott in sein Angesicht den Odem des Lebens geblasen habe. Auf die Weise also, wie er von Anbeginn gebildet und gezeugt wurde, wird er auch jetzt neugeschaffen, und wie er damals zum Bilde des Schöpfers gestaltet wurde, so wird er auch nun durch die Teilhabe am Pneuma zum Ebenbild seines Bildners neugestaltet. Daß nämlich das Pneuma den Seelen derer, die es aufnehmen, das Wesensbild des Erlösers einprägt, darüber läßt Paulus nicht im Zweifel, da er ... schreibt: „Meine Kinder, um die ich wiederum Wehen leide, bis Christus in euch gestaltet ist“ (Gal 4, 19). Er will nämlich sagen, daß Christus nicht anders in ihnen gestaltet werde als durch die Teilhabe am Pneuma und das Leben gemäß dem Evangelium. So also läßt Christus in seinen Jüngern als den Erstlingen der zu Unverweslichkeit und Glorie und zum gottähnlichen Bilde erneuten Kreatur abermals das Pneuma Wohnung nehmen. Denn es mußte hiernach erkannt werden, daß *er* der Spender und Geber des Pneumas ist<sup>64</sup>.

Was im Abendmahlssaal am Abend des ersten christlichen Ostertages geschah, als der verkörperte Herr seinen Jüngern durch sichtbare Einhauchung und wirkendes Wort den Odem seines Auferstehungslebens hingab, war die symbolische Nachbildung der Erschaffung Adams. Es war die neue Zeugung aus Gott, die neue Heiligung des verlorenen Sohnes in Verborgenheit. Von ganz anderer Art und ganz anderem Sinn und Zweck dagegen war das Geschehen am Pfingstmorgen, wie Kyrill im folgenden darlegt. „In den Tagen der heiligen Pentekoste aber sollte nach Gottes Willen eine augenscheinlichere Kundgebung der Charis statthaben und das in ihnen (den Aposteln) wohnende Pneuma offen in Erscheinung treten. Da erschienen Zungen wie von Feuer, die nicht etwa den Anfang der Begnadung in ihnen kennzeichneten, sondern sie zum Beginn der Verkündigung führen sollten. Die Schrift sagt ja, daß sie anfangen, in verschiedenen Sprachen zu reden, wie das Pneuma ihnen zu reden eingab (Apg 2, 4). Du hörst, daß sie zu reden anfangen, nicht daß sie anfangen, geheiligt zu werden; hörst, wie die Gabe des Sprachenredens auf sie herabstieg, da das in ihnen wesende Pneuma dies wirkte ... So hat er (der Vater) in den heiligen Aposteln gewirkt, daß die Charis offenkundiger aufleuchtete, indem er ihnen die feurigen Zungen eingab und durch das Brausen eines heftigen Stürmwindes die Herabkunft des Pneumas im Symbol bekundete<sup>65</sup>.“

Wie im Alten Bunde Feuer und Wind Boten und Träger, ja Liturgen Jahwes waren, so vollziehen sie weit mehr noch hier ihren heiligen Diakonat im Heilsgeschehen: sie sind Symbol für die Parusie des Pneumas. Tiefschürfend hat der große Theologe von Alexandria die beiden Ereignisse des Osterabends und des Pfingstmorgens in ihrer Besonderheit und Einheit dargestellt. Das eine ganz nach innen, das andere nach außen gerichtet; das eine Sohneszeugung im Schweigen, das andere Apostelsendung zur Verkündigung. Beide aber Mitteilung des einen Pneumas Christi, das beide Seiten der Wind- und Atem-Symbolik in ihrem vollen Umfang bestätigt und erfüllt: das leise Wehen des Hauches, der aus dem Munde des Auferstandenen in den Mund des erlösten Menschen strömt, still wie die „Stimme verschwebenden Schweigens“, in der Elias Gottes Gegenwart vernahm (3 Kö 19, 12); und das brausende Ungestüm des Sturmwindes, der hinausfährt in den neuen Kosmos der Ekklesia, aber auch in den alten Kosmos der satanischen Mächte, um sie wie Spreu zu zerstäuben. Alle Urkraft der Windsymbolik lebt aus diesem einzig wirklichen, am Kreuze entfesselten Gottesodem; er ist die allmächtige Schöpferkraft des Alls, der alle Erwartungen übertreffende wirkliche *Creator Spiritus*, in dem Lebensmacht und unerschöpfliche Fruchtbarkeit ruhen, aber auch Todesmacht göttlichen Zorns über die Feinde des Heils. In diese Wirklichkeit des Windsymbols schaut die Kirche tief hinein, wenn sie in jenem Kommunionlied des Pfingstsonntags sich die Worte Jesu zu eigen macht, die Nikodemus im Nachtgespräch mit dem Herrn nur vordergründig aufzunehmen vermochte. Dieser ‚Wind‘, der weht, wo er will, ist das am Kreuze befreite Pneuma Christi, der durch den Sohn uns unaufhörlich zuströmende innertrinitarische Lebens- und Liebesodem. Es ist der wahre göttliche ‚Weher‘, *spiritus vehemens*, der – wie in Wort und Melodie der Pfingst-*Communio* das Gegensätzliche verschmilzt – ‚Stürmer‘ und ‚Schönweher‘<sup>66</sup> zugleich ist. Wir dürfen diese alten mythischen Namen in ehrfürchtiger Dankbarkeit dem Pneuma Christi zu eigen geben.

*Spiritus Domini replevit orbem terrarum* – „Das Pneuma des Kyrios erfüllt den Erdkreis“ (Weish 1, 7). Dieses Wort des Weisheitsbuchs, das die Kirche als Eingangslied am Pfingstsonntag singt, birgt in sich die Fülle des österlichen Heiles. Mit diesem Wort sagt die Ekklesia in der Vollendung der Pentekoste noch einmal ihren

gesammelten Osterjubel aus. Die erlöste Schöpfung ist voll des aus gottmenschlichem Blut und Atem geborenen Auferstehungshauches. Die alten Vorstellungen von einem aus ‚Blutpneuma‘ und ‚Atem-pneuma‘ gemischten Lebensodem sind hier in unvorstellbarer Weise wahr und wirklich geworden. Am Kreuze rann das Blut, vom Kreuze fuhr aus sterbendem Munde der Odem; die beide das wahre Lebens- und Seelenpneuma der neuen Welt und der neuen Menschheit geboren haben. So wird auch für alle, die dieses göttlichen Odems teilhaftig werden wollen, Pneuma an Blut gebunden sein. „Gib Blut und nimm Pneuma!“ Dieser alte Mönchsspruch ist und bleibt ein Grundgesetz christlichen Lebens. Auch der Mensch muß sein Blut geben, muß täglich neu das verborgene Herzblut in den Opferkelch des Gekreuzigten fließen lassen, will er des Auferstehungshauches teilhaftig werden.

Das Haus aber, das jener erste Pfingstbraus durchwehte, war „Symbol des ganzen Weltalls“, wie Johannes Chrysostomus einmal sagt<sup>67</sup>. Wie die Luft kraft ihrer ans Unstoffliche grenzenden Feinheit den Weltraum erfüllt, so daß keine Stelle darin leer bleibt, wie sie in dieser alles durchdringenden Subtilität nach Anastasius Sinaita „Typus und Bild der Gottheit“ ist, so auch und erst recht ist alldurchdringend der Hauch des Herrn<sup>68</sup>. „Die Welt ist seiner voll“, sagt Augustinus<sup>69</sup>, voll des Kyrios, der nach Paulus das „Pleroma des Alls“ und selber „das Pneuma“ ist (vgl. Eph 1, 23; 2 Kor 3, 17). Gerade Paulus hat ja das Erlösungsgeschehen aufs tiefste auch in seiner kosmischen Weite und Konsequenz gesehen, und in seiner Offenbarungslehre von dem Auferstandenen, der als das Pneuma der Herr des Alls ist, findet gerade die kosmische Größe der Wind-Odem-Symbolik ihre wahre Bestätigung.

Kyrrill von Alexandrien beruft sich in seinen Meditationen über das heilige Pneuma wiederholt auf jenes Pauluswort: „Der Kyrios ist das Pneuma“ (2 Kor 3, 17), und er zeigt auch, inwiefern dieses Wort kein Widerspruch ist zum Heiligen Geist als trinitarischer Person: „Wenn wir das sagen, nehmen wir dem Heiligen Geist nicht seine eigene Subsistenz; aber, wie er (Jesus) sich ‚Menschensohn‘ nennt, da er Mensch geworden ist, so auch nennt er auf Grund des eigenen Pneumas sich ‚Pneuma‘. Denn sein Pneuma ist nichts ihm Fremdes<sup>70</sup>.“

Auch Origenes hat das gleiche Wort des Apostels zum Anlaß ge-

nommen, Christus als den lebendigen Odem zu erweisen, den „die Gottgeliebten einatmen“. Origenes geht dabei aus von dem Wort der Klagelieder: „Es ward unser Lebensodem, der Gesalbte des Herrn, in ihren Gruben gefangen, von dem wir wähten: ‚In seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern‘ (KI 4, 20).“ Die Vulgata hat hier die Lesart *Spiritus oris nostri Christus Dominus* . . ., und Origenes zitiert in seinem Hohenliedkommentar: *Spiritus faciei nostrae Christus Dominus*. Historisch gilt das Wort, das, ägyptischem Hofstil entsprechend, auf den König als den Gesalbten Jahwes übertragen wird, dem Fürsten Sedekias, der auf der Flucht vor den Babyloniern unweit Jericho gefangengenommen wurde (4 Kö 25, 3–6; Jer 39, 4 f; 52, 7–9). Für Origenes wird dieses Wort aber zu einer Wahrsagung über Christus als den zum Pneuma verklärten Erlöser. Der König Israels, dem jenes Wort geschichtlich galt, „war ein Typus Christi, des durch die Sünde des Volkes Getöteten“, sagt er. Der Heilssinn jenes Wortes wird erst in Christus offenbar. Der Alte Bund kann diesen Sinn noch nicht erkennen; er ist noch verhüllt durch den Schleier, der auf dem Herzen der Juden liegt, wenn die Schrift verlesen wird, und der nur aufgehoben wird durch die Hinwendung zum Messias (vgl. 2 Kor 3, 15–17). So besagt jenes Wort: „Der Lebenshauch unseres Angesichts ist der Gesalbte, der Herr“ im Lichte des Neuen Bundes das nämliche wie jenes Pauluswort, daß der erhöhte Gottmensch das Pneuma sei. „Der Kyrios nämlich ist das Pneuma. Nach dem Wort des Propheten nennt er (Paulus) den Herrn Geisthauch. Jene nun, auf denen die Hülle liegt, würden wohl nicht sagen: ‚Der Lebenshauch vor unserm Angesicht ist Christus der Herr.‘ Das sagen vielmehr jene, ‚die mit entschleiertem Antlitz die Doxa des Kyrios schauen‘ (2 Kor 3, 18), denen immerdar der Herr vor den Augen des Geistes steht. So ist es offenbar, daß das in den Propheten wirkende Pneuma Christus war, der ja auch als Menschgewordener sagte: ‚Ich, der Redende, bin da‘ (Is 52, 6); er, der das Pneuma ist und der Kyrios und der Christus<sup>71</sup>.“

Was die Luft für unseren äußeren Menschen ist, das ist uns Christus für den inneren: er ist ‚da‘, ist um uns und in uns; er ist unser Lebenselement. Gibt es ein sprechenderes Symbol für das von Paulus so leidenschaftlich verkündete Sein ‚in Christus‘ als Luft und Atem? Unser heiliger Atem, unsere göttliche Lebensluft ist der österliche Herr, „in dem wir leben, uns bewegen und sind“ (Apg 17, 28), der göttliche Bereich, in dem wir schon hienieden Bleibe finden

durch Taufe und Eucharistie. Er ist uns „die hohe und geistige Luft, die uns in ihrem lebendigen Lichte badet“<sup>72</sup>,

Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben,  
aller Dinge Grund und Leben . . . (Tersteegen),

so allgegenwärtig und allerfüllend, uns umfangend und bis ins Innerste durchdringend, daß man diese Wirklichkeit unseres In-Christus-Seins nicht schöner aussagen kann als mit dem abschließenden Wort jenes Origenestextes: „Die Gottgeliebten atmen durch alles Christus ein, den sie vor Augen haben.“ Der Gesalbte, der das wirkende Pneuma des Alten wie des Neuen Bundes ist, der die große Heilsgeschichte der Welt wie die kleine jedes Menschenlebens lenkt, — er ist unser vom Kreuz wehender Lebensodem, der einem jeden zuteilt, wie er will, „selbstherrlich, nicht sklavisch“<sup>73</sup>.

Als Jesus in jenem Nachtgespräch mit Nikodemus vom Geheimnis des Windes sprach, stand ihm im Gleichnis dieses kosmischen ‚Pneumas‘ das göttliche Pneuma in seiner ganzen urlebendigen und nicht einzufangenden Seinsfülle vor der Seele, dieses sein eigenes bald verkürtes Selbst, das sich, wo immer es erscheinen wird, bald hauchzart, bald stürmisch dynamisch bekunden soll, göttlich ungebunden und frei, selbstherrlich, ‚grad wie es will‘. Wie transparent ist doch sein geschaffenes Bild, der Wind!

Ungebändig im Springen und Streunen,  
reißt die Dächer er von den Scheunen  
und von den Herzen die Schwermut los,  
kühner Beflügler, ewiger Dränger,  
mächtiger Löser und Kettensprenger,  
Felsenrüttler und Wipfelbeuger,  
großer Zerstörer und größerer Zeuger,  
Flötenruf und Posaunenstoß,  
reisiger Feger des Himmelshauses,  
Abbild des pfingstlichen Geistgebrauses —  
preiset den Wind! Der Wind ist groß.<sup>74</sup>

Wer dem Pneuma des Herrn nachspürt, wird die Erfahrung machen, die wir mit Wind und Odem machen. Seine Erscheinungsweise und die Art seines Wirkens sind nie festzulegen; es bewegt

sich mit der himmlischen Willkür des Windes ständig zwischen den Polen von Sturm und Hauch. So zeigt nach jenen Vätertexten, die uns den Gekreuzigt-Erhöhten als unser innerstes Lebenspneuma darstellen, ein Blick in die Esra-Apokalypse wiederum ein anderes Bild: das *endzeitliche* Erscheinen des Messias im Zeichen des Windes.

„Siehe, ein Wind erhob sich aus dem Meere, so gewaltig, daß er alle seine Wogen aufwühlte. Und ich sah: der Wind führte aus dem Herzen des Meeres etwas wie einen Menschen herauf, und dieser Mensch flog mit den Wolken des Himmels“, und von den vier Winden des Himmels kamen Ungezählte herbei, um ihn zu bekriegen. Er aber bediente sich keiner menschlichen Waffe, hob nicht einmal die Hand wider die anstürmende Menge, „sondern ich sah nur, wie er aus seinem Munde gleichsam Feuerwellen, von seinen Lippen Flammenhauch und von seiner Zunge Sturmfunken entsandte. All dies vermischte sich miteinander, Feuerwellen, Flammenhauch und Sturm, und fiel auf die andrängende Schar“<sup>75</sup>. Kraftvoll bestätigt dieses Bild wieder die geheimnisvolle Verwandtschaft von *Wind* und *Feuer*, die uns bereits wiederholt beschäftigt hat. Der Geisthauch des Ostersiegers ist die Wirklichkeit, die hinter jener großartigen apokalyptischen Schau steht. Wie das heilige Pneuma am Pfingsttag Sturm und Feuer zum zwei-einigen Symbol seiner Parusie machte, so offenbart sich auch hier der Geist von oben im Bilde der Sturmfunken und des feurigen Odems, die aus dem Munde des Gottgesandten fahren. Wie er da steht im Kampf wider die Heere des Bösen! Ohne menschliche Waffe, ohne Haß, ohne eine Geste der Wehr oder des Widerstandes! Seine einzige Waffe ist das Pneuma, der Odem seines Mundes. Er bleibt ganz der Heilige, der Geistträger, auch als der vom Auswurf der Hölle Angegriffene. *Er* bleibt sich immer gleich. An der Kreatur liegt es, ob sie ihn erfährt als milden Lebens- und Liebeshauch oder als richtenden Feuersturm. Der Gesalbte ist und bleibt der vom Pneuma Getriebene, das Pneuma aber ist seinem Wesen nach Liebe und Leben. Hat Goethe etwas davon geahnt, als er dichtete:

denn das Leben ist die Liebe  
und des Lebens Leben Geist?

Für die Hölle freilich ist der gleiche Lebenshauch quälendes Feuer  
und ewiger Tod.

Ganz anders hingegen erfahren die Erlösten die Feuernatur des Pneumas, dieses österlichen Atems Christi. Ihnen weht er zu als duftender *Frühlingswind*, als der stille, wärmende und hegende Hauch, der die Blüten weckt und das Eis des Herzens zum Schmelzen bringt. Plinius nennt den ersten warmen Hauch des Jahres geradezu den Bringer, ja das Symptom des Frühlings und der aus tödlichem Winterschlaf auferstehenden Natur: Wenn der Zephyr, der milde *favonius* zu wehen anhebt, dann ist die Zeit des Empfangens da für Pflanzen und Getier; dann zieht der Lenz ins Land — wie einer unserer Dichter sagt:

der zephyr lauschet sanft und fein  
und haucht ihm kraft und samen ein  
und giebt ihm geist und athem wieder.<sup>76</sup>

Plinius nennt daher dieses erste milde Wehen „den zeugenden Hauch“ (*genitalis spiritus*) des Kosmos. Der Empfängnis des Lebensamens aber folgt die *germinatio*, das Sprossen in Feld und Wald und Hain, das Plinius mit Recht ein Gebären nennt<sup>77</sup>. Jahr für Jahr das alte und immer neue Fest der im Zephyr erwachenden Frühlingswelt!

Blick in die Welt und lerne leben,  
bedrängt Gemüt!  
Braucht nur ein Tauwind sich zu heben,  
und alles blüht!<sup>78</sup>

*Tauwind* — *Duftwind*, beides ist das heilige Pneuma. Ja, dieser Zug gehört wesentlich mit in die Wind-Hauch-Symbolik hinein. Nach persischer und auch nach jüdisch-christlicher Vorstellung wehen im Paradies Winde, wohlriechender als alle Lüfte der Erde<sup>79</sup>. Und nach der Schilderung im ‚Leben Adams und Evas‘ tritt Gott wie ein Duftwind in den Garten des Anfangs ein, so daß die Menschen einschlummern vom Wohlgeruch<sup>80</sup>. Wie im Anfang, so wird es aber nach alter Heilserwartung auch in der messianischen Endzeit sein: auch dann werden duftgesättigte Winde vom Herrn ausgehen, das Zeichen göttlicher Epiphanie<sup>81</sup>. Die Vorstellung des Duftes ist an sich schon im ursprünglichen Sinn des Wortes *pneûma* mitgegeben. Stark ausgeprägt zeigt sich dieser Sinn in der Kosmo-

gonie der gnostischen Sethianer, von denen Hippolyt berichtet. In ihrer Weltlehre wird „das lautere Pneuma“, das zwischen Licht und Dunkel west, als zarter Duft verstanden, der sich über das All ausbreitet<sup>82</sup>. Auch in der christlichen Frömmigkeit hat sich die Vorstellung des göttlichen Wohlgeruchs später stark an die Vorstellung vom Pneuma gebunden. Man glaubt, und wirkliche Erfahrungen wie zahllose Legenden vom Tode heiliger Menschen, die ihr Pneuma in die Hände des Vaters aushauchten, bestätigen es, daß die Gegenwart des Pneumas sich im Duft bekunde. Das zeigen auch alte Erzählungen über das Pfingstwunder, wie deren eine in der ‚Biene‘ des Salomon von Basra überliefert ist. Da heißt es: „Es erschien über dem Kopf eines jeden wie Feuerzungen, und es wehte von dort ein süßer Geruch aus, der alle Wohlgerüche der Erde übertraf<sup>83</sup>.“ Auch Ephräm der Syrer sagt von der Parusie des Parakleten am Pfingstmorgen: „Ein Glanz ließ sich nieder über dem Ort, wo sie zusammen waren, und es kam der süße Duft des Geistes, des Parakleten über sie<sup>84</sup>.“ Und ein andermal in seinen Paradieseshymnen: „Als die heiligen Apostel versammelt waren, entstand dort ein Erdbeben und es wehte der Wohlgeruch des Paradieses<sup>85</sup>.“ Daß dieses Aroma des Geistes nichts anderes ist als der dem Tode Christi entströmende österliche Lebensduft, sagt Ephräm in seinen *Carmina Nisibena*: Als der Herr am Kreuz vollendet hatte, „ließ er den *Duft seines Todes* wehen. Lebendiger Wohlgeruch, der alles belebte, wehte in der Unterwelt<sup>86</sup>.“ Nach Gregor von Nyssa kam der Geist aus der Höhe über die Jünger im Abendmahlssaal wie eine Windsbraut und zugleich wie warmer Südwind, und er machte sie zu „Duftquellen“, die aus ihrem Munde den Wohlgeruch der Prophetie hauchten und das Aroma des Evangeliums in alle Welt entsandten<sup>87</sup>.

Vor allem hat sich für die christlichen Väter die Vorstellung des Gottesgeistes als Duftwind an die Worte des Hohenliedes geheftet:

Nordwind, nun auf!  
Südwind, herbei!  
Meinen Garten durchweht!  
Seine Düfte laßt wallen! (Hl 4, 16).

Unter anderen hat Hippolyt in seinem Kommentar zum Hohenlied diese Worte auf den Lebensodem des Auferstandenen bezogen,

der den Garten der Kirche als duftender Tauwind durchweht: „Steh auf, Nord, und komme, Süd!“ Der ‚Nord‘ ist die raue Luft, die, wie alle wissen, den Winter hart macht, so wie die Sünden den Menschen. Der ‚Süd‘ aber erwärmt, und er verjagt die Sünden, da das heilige Pneuma uns von der Unwissenheit reinigte und das Eis der Sünden vertrieb, durch das Wasser des Taufbades uns aber erwärmte nach dem Wort der Prophetie . . . ‚Wehe in meinem Garten, und meine Würze wird duften!‘ Die Winde werden wehen, und die Wasser werden unter dem heiligen Geisthauch fließen, darum wird die Würze der Gerechtigkeit Wohlgeruch hauchen<sup>88</sup>.“ Wie der Tauwind allenthalben in der Natur die Keime des Lebens weckt, so ruft er auch im Garten der Kirche und der Seele „die leuchtenden und duftenden Triebe“<sup>89</sup> wach. Und so ermuntert der heilige Ambrosius: „Bitte also, daß dir der heilige Geist seinen Hauch zuwehe (*ut aspiret tibi Spiritus sanctus*), daß er hinwehe über dein Ruhelager und den Duft des gottliebenden Herzens und der geistlichen Gnade verstärke. Wecke den heiligen Geisthauch und rufe: ‚Auf, Nord, und komme, Süd! Wehe durch meinen Garten, und seine Däfte mögen strömen!‘“<sup>90</sup> Aber der Duftwind Christi durchweht nicht nur den inneren Garten der Einzelseele, sondern die Weite des gesamten Erdenrunds. Auch das liest Ambrosius in jenen Versen des Hohenliedes. „Aus allen Weltgegenden strömt nämlich der Wohlgeruch heiliger Gotteshingabe, und überall duften die Glieder der geliebten Jungfrau (Kirche). Daher jagt die Ekklesia, welche die Tiefen der himmlischen Mysterien hütet, die heftigen Sturmwinde von sich fort und läßt den süßen Hauch der Frühlingsgnade zu sich ein“<sup>91</sup>.

Nicht nur der Südwind, auch der Nordwind wird bisweilen in der Erklärung jenes Schriftwortes als Bild Christi und des Pneumas gedeutet. Auch der kalte Nordwind, der die Poren öffnet und das Blut frischer kreisen macht, der das Welke und Morsche ausfegt und die Kräfte stählt, hat ja schon im Haushalt der Natur wohlthuende Wirkungen und kann als reinigender Sturm recht wohl der Wegbereiter des ‚zeugenden Frühlingshauches‘ sein<sup>92</sup>. So nennt Origenes in seinem Ezechiel-Kommentar den als erstes Vorzeichen der Gotteseiphanie von Norden her brausenden Sturmwind einen *spiritus auferens* und sieht in ihm ein Symbol des Kyrios und seines Geistes, der wie ein alles Böse „ausfegender Brausewind“ durch die Welt und die Seele fährt, um Raum und Reinheit zu schaffen für

die göttliche Einwohnung<sup>93</sup>. Auf diesen aus dem Mund des Herrn ausfahrenden Sturmbras dürfen wir auch jenes Wort des Ekklesiastes beziehen: *Lustrans universa in circuitu pergit spiritus* — „Reinigend durchkreist der Wind das All“ (Pred 1, 6).

Für gewöhnlich aber ist im Gegensatz zum Nordwind, der weiterhin als Symbol der dämonischen Mächte gilt<sup>94</sup>, der Zephyr, der warme Süd- und Südwestwind, Gleichnis Christi und seines heiligen Geistes, jener linde österliche Hauch, der die Schöpfung zu neuem Leben und jungem Blühen weckt und von dem schon der Psalmist sang: „Sende aus deinen Hauch, und es wird Schöpfung, und du erneust das Antlitz der Erde“ (Ps 103, 30). Einst meinte dieses Wort nur das Wiederaufleben der Kreatur im Frühling, jetzt aber, da in Christus der Schleier von der Schrift gehoben ist, spricht es das österliche Wunder des *Creator Spiritus* aus, als den wir den Auferstandenen selbst erkannten. Kyrill von Alexandrien hat es in einer seiner Osterhomilien ausgesprochen, was dieser wahre *spiritus genitilis* an den Erlösten vollbringt: „Frühlingslicht ergießt sich nun in uns, die Erstlinge des Pneumas werden uns geschenkt und durchwehen die Seelen aller wie Zephyr und linder Lufthauch. In wessen Herzen sie sich niederlassen, der wird an beglückendem Duft nicht hinter der jungen Blüte zurückstehen. ‚Denn der Wohlgeruch Christi sind wir für Gott‘, wie Paulus sagt (2 Kor 2, 15). Das Greisenhafte des früheren Lebens haben wir abgelegt wie welches Laub, und zu blühendem, jungem Leben wurden wir neugeschaffen. Auch dies sagt ja Paulus: ‚Wenn einer in Christus ist, — Neuschöpfung! Das Alte ist vergangen; siehe, alles ward neu‘ (2 Kor 5, 17)<sup>95</sup>.“

Es wäre noch viel darüber zu sagen, wie der göttliche Wind-Odem des Pneumas Christi seine offenbaren und verborgenen Wunder wirkt im großen ‚Kosmos‘ der Kirche und im kleinen des einzelnen Menschenlebens. Werk und Ziel des Pneumas ist es, das neue Sein der Erlösung im Menschen und im All bis zur Vollendung auszuprägen, die Welt- und Menschenschöpfung wieder paradiesisch-pneumatisch zu machen, sie aus der niederziehenden Schwere ihres gefallen Seins emporzutragen und zu wandeln in das schwerelos Schwebende, Leichte, ‚Windhafte‘ des pneumatischen Lebens. Die ganze Heilssymbolik der Vogelnatur, die alte Idee der als gefiedertes Wesen oder als Windgeist verstandenen Seele, die Vorstellung eines

schwebenden, fliegenden Zustandes nach dem Tode oder auch die Erfahrung solcher Zustände in der mystischen Entrückung, die Levitation, die als Wirkung des Ergriffenseins vom Pneuma schon im Alten Bunde und dann in den Heiligenleben bis in unsere Tage immer aufs neue auftaucht, all das weist in die gleiche Richtung<sup>96</sup>.

Es wäre noch zu sprechen von der im Windsymbol sich abbildenden *Dynamik* des Pneumas, die im Neuen Testament eine so große Rolle spielt. Ist doch das Pneuma als das Urlebendige immer auch wirkende Kraft und Bewegung, der äußerste Gegensatz zu aller Trägheit und allem toten Stagnieren<sup>97</sup>. Doch sei hier vor allem noch ein Moment erwähnt, das in unserem Zusammenhang sehr bedeutsam ist, nämlich das Fortleben der Wind- und Atemsymbolik im christlichen *Kult*.

Auf dem Hintergrund der Symbolik, die wir betrachtet haben, wird die *kultische Hauchung* erst in ihrer ganzen Sinnfülle erkannt. Was da etwa in den Vorbereitungsriten der Taufe im Gestus der *insufflatio* oder *exsufflatio* geschieht, ist ein wirklichkeitserfülltes Inkraftsetzen jener göttlichen Heildynamik. Der Ritus ist ein symbolischer Vollzug des verborgenen Kampfes zwischen göttlichem und dämonischem Pneuma, den Christus ein für allemal am Kreuze ausgefochten und entschieden hat und den er im Taufmysterium an jedem einzelnen austrägt — bis zur Parusie. Der geweihte Liturge haucht das Pneuma Christi in das Antlitz des Katechumenen. Aber diese ‚Einhauchung‘ (*insufflatio*) ist zugleich ein unter Droh- und Scheltworten vorgenommenes ‚Anblasen‘ des Satans, das ihn und seine Macht aus dem Menschen ‚hinausbläst‘ (*exsufflatio*), ihn „brennt und verjagt wie eine überaus heiße Flamme“<sup>98</sup>, wie ein reinigender Gluthauch. Eine gute Deutung des Ritus gibt Johannes Diaconus, wenn er sagt: „Der Angeblasene (*exsufflatus*) wird also exorzisiert, damit der Teufel fliehe und Christus unserm Gott der Einzug bereitet werde; damit der Mensch, der Gewalt der Finsternis entrissen, hinübergeführt werde in das Reich der Glorie und der Liebe Gottes; damit er, der zuvor ein Gefäß Satans war, nunmehr werde eine Wohnstatt des Erlösers. Hinausgeblasen also wird der alte Verräter, der solcher Schmach würdig ist, . . . auf daß er weiche und fliehe, da er die Ankunft dessen erkennt, dessen in der Glückseligkeit des Paradieses aufgerichteten Bild er durch seine niederträchtige Verführung zu Boden geworfen hatte“<sup>99</sup>.

Man versteht das alles besser, wenn man um die *kathartische* Funktion von Wind und Hauch in Brauchtum, Kult und Jenseitsbild der Alten weiß. Zu der Reinigung durch die Elemente in gewissen Mysterienweihen gehörte auch die Windreinigung, eine Art ‚Äthertaufe‘ — *ventilatio per vannum, purgatio aëre* —, die mittels Schaukeln auf Balken oder mit Hilfe der Getreideschwinge vollzogen wurde. Wie man in der Luft das Getreide durch die Wanne reinigte, so bezog man beispielsweise in den Dionysos- und den Demeterweihen die Schwinge schließlich auf die Reinigung der Seelen; sie wurde darum auch in der Kultprozession öffentlich mitgeführt und gab der Priesterin, die sie trug, den Namen — Liknaphoros<sup>100</sup>. Eine Reinigung durch Schaukeln in der Luft ist im alten Brauchtum häufig bezeugt. Man hatte dabei die Überzeugung, daß durch die heftige Bewegung in dem frischen, reinigenden Element alle Unheilstoffe fortgeschleudert würden. Auch die Luftbestattung an Stelle des Erdbegräbnisses, die bei den kaukasischen Kolchern an den männlichen Toten durch Aufhängen im Winde vorgenommen wurde, gehört in den Kreis dieser Vorstellungen, vor allem aber der Glaube an die läuternde und strafende Macht dieses Elements im Jenseits. Bei Vergils Abstieg ins Totenreich ist die Rede von Seelen, die ausgespannt im Winde schweben, und Dante sieht im Inferno ein vom Sturm ewig umgetriebenes ehebrecherisches Liebespaar<sup>101</sup>.

Schon in den heidnischen Weihen wird aber deutlich, daß der Sinn aller rituellen Windreinigung nur Raumschaffen ist für die Einwohnung des guten göttlichen Geistes im Menschen. Das Anblasen, Ausblasen, Ausfegen des Bösen ist Wegbereitung für den ‚heiligen Hauch‘, der in den gereinigten Mysterien einzieht und ihm das Leben und die Gaben der Gottheit mitteilt. Denn dies war ja das Ziel der Weihe, wie es in der von Dieterich veröffentlichten Mithrasliturgie im ersten Gebet des Rituals ausgesprochen wird: „ . . . mich wiederzugeben der Geburt zur Unsterblichkeit, . . . daß ich nach der gegenwärtigen . . . Not schauen möge den unsterblichen Urgrund . . ., daß ich geweiht werde und in mir wehe heiliges Pneuma“<sup>102</sup>. Darin vollendet sich die Weihe: der gereinigte Mysterie atmet den Lichthauch ein, der im nämlichen Gebet mit einer Fülle von Namen als Glanz- und Feuerodem der Gottheit geschildert wird.

All dies läßt uns noch tiefer fassen, was im christlichen Ritus vor sich geht. Der Lichthauch Christi kann in den Menschen nur einziehen, wenn ‚das Haus‘ des Innern geleert und gereinigt ist von

allem Dunkeln und Bösen. Darum hat der Katechumene in der feierlichen rituellen Abkehr von Satan die dämonische Macht auch äußerlich sichtbar, mit körperlicher Gebärde, von sich gestoßen und angeblasen, von sich weggeblasen — letzteres nach dem Zeugnis Ephräms und des Pseudo-Dionysius Areopagita. Im griechischen Ritus haben dies Anblasen des Dämons und das sinnverwandte Ausspeien wider ihn sich zäh behauptet<sup>103</sup>, beides in der alten Christenheit Äußerungen des Abscheus wider die Dämonen, die nicht nur im Alltag geübt wurden, sondern auch zu einem Bestandteil der kultischen Abrenuntiation geworden sind. Auch das Ausstrecken der Hände als ein Vonsichstoßen Satans, wovon Kyrill von Jerusalem berichtet<sup>104</sup>, ist damit sinnverwandt und entspricht als eine Art von Schlagen der Luft geläufigen antiken Gebärden der Dämonenabwehr. Peitschenknallen oder Herumschlagen von Geißeln sowie entsprechendes Schlagen und Stoßen der Luft mit den Händen, wie sie noch bis in neueste Zeit bei ägyptischen Dämonenbeschwörern üblich waren, sind altbekannte Gesten der Abwehr und des Kampfes wider jene unheimlichen finsternen Mächte, die nach antiker Vorstellung gerade in den Lüften hausen. Auch nach dem Apostel Paulus hat der Christ seinen Kampf zu führen gegen „den Herrscher des Machtbereiches der Luft“ (Eph 2, 2), gegen „die Geister der Bosheit in den Himmelshöhen“ (Eph 6, 12 f). Beide Aussagen meinen das nämliche: jene widrigen Geistwesen, die nach gängiger antiker Meinung „in den finsternen Wohnungen der unteren Luft“ hausen<sup>105</sup>, das heißt nach stoischer Lehre: im Bereich des sublunaren *aër*, im Gegensatz zu der reinen, lichten Region des Äthers oberhalb des Mondes, wo die Gestirne glänzen. Der dunkle, erdverhaftete Luftbereich ist nach diesen Auffassungen die Machtdimension des ‚bösen Pneumas‘, ja sein eigentliches Symbol und das Bild seines Reiches als der dunklen ‚Dimension des Todes‘, die Atmosphäre der gottfeindlichen Potenz<sup>106</sup>.

Von diesem Hintergrund her gewinnt der Akt des Anhauchens und Blasens im Taufritus einen sehr gefüllten Sinn: negativ als Kampf wider das böse Pneuma, positiv als Mitteilung des guten, heiligen Pneumas, beides mittels eines Symbols, das dem Pneuma in der bildkräftigsten Weise adäquat ist. Auch alttestamentlicher und von ihm inspirierter Sprachgebrauch zeigt diese Vertrautheit des frühen Menschen mit der zerstörenden Kraft des Odems, wenn er gar aus dem Munde Gottes fährt und den Widersacher ver-

nichtet: „Ein Hauch von dir — und es deckte sie das Meer“ (Ex 15, 10). „Der Hauch seines Zornes wird euch alle umbringen“, heißt es ähnlich im Buche Henoch (c. 99, 16). Und so ist es eine der stärksten paulinischen Aussagen über die Vernichtung des Antichrist, daß diesen „der Kyrios Jesus töten wird durch den Hauch seines Mundes“ (2 Th 2, 8). Um das gleiche geht es immer da, wo die Kirche den rituellen Anhauch einsetzt als Mittel zur Austreibung Satans, sei es bei der Heilung von Kranken oder Besessenen, mancherorts auch in der alten Bußpraxis, vor allem aber, wovon wir ausgingen, im Taufritual. Im exorzisierenden Hauch des geweihten Liturgen ist es der Hauch des Kyrios Jesus selber, der das unreine dämonische Pneuma austreibt und tödlich vernichtet, damit der heilige Lebensodem Christi im gereinigten Herzen des Menschen Raum finde und es erfüllen kann, wie es die Glosse eines mittelalterlichen Sakramentars sagt: „Angeblasen wird er, damit der Teufel verjagt und Christus der Einzug bereitet werde. Darum sagt Salomon im Hohenlied: ‚Nordwind, fahr aus, Südwind, herbei! Wehe durch meinen Garten, und seine Düfte werden strömen‘ (Hl 4, 16). Wenn nämlich auf Gottes Befehl der kalte Hauch — der Teufel — weicht, dann nimmt der warme Hauch — das heilige Pneuma — das Herz der Glaubenden in Besitz<sup>107</sup>.“ Dieses polare Geschehen macht den Sinn der negativen Exsufflation und der positiven Halation im römischen Taufritus aus, der sich selbst erläutert: „Nun haucht der Priester ihm (dem Täufling) ins Antlitz und sagt: ‚Zieh aus von ihm, unreiner Geist, und gib Raum dem Pneuma, dem Parakleten!‘ Dann haucht er ihm kreuzförmig ins Angesicht und spricht: ‚N. N., empfang den guten Geist durch diese Einhauchung und den Segen Gottes...‘<sup>108</sup>“ — Vielleicht kann man diese Vorstellungen kaum schöner zusammenfassen als in jenem endzeitlichen Bild, das in der apokryphen Johannes-Apokalypse überliefert ist: Nachdem die Erde vor der Parusie durch die vier großen Weltwinde gereinigt wurde, bis sie glatt und weiß ist wie ein Tisch, ruft sie zum Herrn: „Jungfrau bin ich vor dir, Kyrios, und keine Sünde ist mehr in mir!“ Dann aber wird die also gereinigte, wie im Anfang wieder ‚jungfräuliche‘ Erde mit Wohlgeruch erfüllt, weil jetzt der Menschensohn zu ihr herabsteigt und am Himmel sein Kreuz aufscheint, dem der Duft der Ewigkeit entströmt<sup>109</sup>.

Vor allem ist es die rituelle Hauchung bei der *Taufwasserweihe*, welche die Heilssymbolik von Wind und Atem offenbar werden läßt, in gewisser Hinsicht deutlicher als der Taufritus selbst. Im Taufmysterium sieht die Sprache der Liturgie ebenso wie die Exegese der Väter vollendet, was bei der Welterschöpfung bereits im Typus vorgebildet war. „Betrachte“, sagt Ambrosius in seinen mystagogischen Katechesen, „wie alt das Mysterium ist, vorgebildet im Urbeginn der Welt selbst. Im Anfang, als Gott Himmel und Erde schuf, schwebte – so heißt es – der Geist über die Wasser dahin. Der da über die Wasser hinschwebte, sollte nicht über den Wassern gewirkt haben? ... Erkenne, daß er wirkte bei der Erschaffung der Welt; denn der Prophet sagt dir ja: ‚Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel befestigt und durch den Hauch seines Mundes all ihre Kraft‘ (Ps 32, 6)<sup>110</sup>.“ Das ‚uralte Mysterium‘, von dem Ambrosius hier spricht, bezieht sich auf den Typus *und* seine Erfüllung, vor allem auf die Erfüllung im Taufmysterium. Wie im Urbeginn über der *aqua femina* der brütende Gotteshauch schwebte und die Substanz des Wassers lebensträchtig machte, so wird in der Mysteriennacht des heiligen Pascha die Kirche, die wahre *aqua femina*, im Symbol des Taufwassers durch das Pneuma Christi wunderbar befruchtet.

Die römische Liturgie der Taufwasserweihe spricht das in Wort und Ritus deutlich aus. Wenn der Priester (nach heutigem Ritus) die Osterkerze, das Bild des pneumatischen Herrn, dreimal ins Wasser taucht, behaucht er den Taufbrunnen dreimal in Kreuzform und singt dabei: *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus sancti, totamque huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu* – „Es steige herab in die Fülle des Taufquells die Kraft des heiligen Geistes und befruchte die ganze Substanz dieses Wassers, damit es wirkmächtig werde zur Wiedergeburt“. Die Eintauchung der Kerze ist dabei nicht ursprünglich; die älteste Form des Ritus kennt nur Kreuzzeichen und Hauch. Und diese Ur-symbole sprechen das gleiche aus wie das liturgische Wort: Der durch Tod und Auferstehung zum Pneuma gewordene Christus kann nun als Pneuma das Wasser, dieses heilige Symbol der Ekklesia, segnen zu jungfräulicher Mutterschaft. In diesem vom göttlichen Christusodem befruchteten Wasser aber ist der uralte Typus der Schöpfungsgeschichte erfüllt.

„Gott, dessen Geist im Beginn der Welt über den Wassern

schwebte“, so spricht die *Benedictio fontis* diese Wirklichkeit aus, „damit schon damals die Natur des Wassers die Heiligungskraft empfinde (*conciperet*), ... schaue in das Antlitz deiner Kirche und vermehre in ihr deine Zeugung, ... damit dieser Taufquell annehme deines Eingeborenen Gnade vom heiligen Geist. Er möge dieses Wasser, das zur Wiederzeugung der Menschen bestimmt ist, durch die geheime Beimischung seines Lichtes befruchten, damit es die Heiligung empfangen und so aus dem unbefleckten Mutterschoße des göttlichen Quells ein himmlisches Geschlecht hervorkomme, wiedergeboren zu einer neuen Kreatur...<sup>111</sup>.“ Demnach hat Gott schon in der Urzeit Wasser und Pneuma verbunden und die Wassergründe, über denen die *ruah* schwebte, zum Gleichnis gemacht für das Heilsgeschehen in Christus. Auf ihn und seine Kirche hin hat er ja alles geschaffen, und in der hochzeitlichen Verbindung des zum Pneuma gewordenen Herrn mit der Ekklesia vollendet sich der ewige Gottesplan. Darum wird auch der Schöpfungsbericht in der Osternacht als erste Prophetie gelesen und in der Taufwasserweihe als erster Typus genannt. Tod und Auferstehung Christi haben die uralten Bilder durchsichtig gemacht, und die von seinem Geist erleuchtete Kirche schaut die großen Zusammenhänge, erkennt das Wirkliche von Symbol und Vorbild in der kultischen Gegenwart und spricht in ihrer Liturgie diese ihre heilige Glaubensschau in Danksagung und Lobpreis aus.

Hier stehen wir also vor der letzten Fülle dessen, was der Herr in seinem Nachtgespräch mit Nikodemus über die Symbolik des Windes sagte. Alles, was an echter Erwartung der Völker in ihr ruhte, wurde ungeahnt erfüllt im Geisthauch des Gesalbten, der nichts anderes ist als der durch Christus uns zuströmende Odem des dreifaltigen Gottes. In der Taufe wird jeder Berufene aus diesem kreuzgeborenen Pneuma ‚von oben gezeugt‘ und so abermals – wie Adam im Anbeginn – durch die Einhauchung des göttlichen Odems zum Leben erweckt. Hier ereignet sich an jedem einzelnen das Wunder der neuen Sohneszeugung, das uns die Väter im Anschluß an die österliche Einhauchung im Abendmahlssaal dargestellt haben. Wie unser natürliches Leben und das Leben aller irdischen Kreatur an der Atmung hängt, so auch das ganze pneumatische Leben der Ekklesia und ihrer Glieder an der *inspiratio*, am strömenden Atem Christi. Unser Christenleben ist in dem Maße gesund und heil,



als es getragen wird vom Kreislauf des Odems Christi in Ein- und Aushauchung, im ständigen Empfangen und Zurückschenken des Pneumas. Immer aber steht diese gottmenschliche Lebens- und Liebesgemeinschaft im Zeichen des Kreuzes. Wie der göttliche Odem im Taufmysterium nur im *signum crucis* zu unserer Neuzugung hingegeben wird, so muß anderseits auch das menschliche Zurückgeben dieses Odems immer teilhaben an jenem Aushauchen des Gekreuzigten, der im letzten Gehorsamsopfer seinen Geist in die Hände des Vaters gab. Nur so geht das Leben des Christen ein in jenes große *Consummatum est*, das sich vollenden wird am Tag der Parusie, wenn „der Oikonomia nichts mehr mangelt“, wenn die ganze erlöste Menschheit heimgeholt wird in die stürmende Stille des dreifaltigen Atems und das Pneuma des Kyrios den neuen Himmel und die neue Erde erfüllt.

Bis dahin steht über dem Leben der Kirche und ihrer Kinder wie ein verborgenes Lebensgesetz das Wort des Psalmisten: „Ich öffne meinen Mund und atme das Pneuma ein“ (Ps 118, 131). Es ist die fortgesetzte Gnade der Ur- und Neuschöpfung, die sich in dieser *inspiratio* an uns vollzieht. Und Jesus, der verherrlichte Kyrios, gibt, wie Ambrosius einmal sagt, diesem unserem Ruf die Antwort: *Dilata os tuum, et adimplebo illud* — „Öffne deinen Mund, und ich will ihn füllen“ (Ps 80, 11). „So spricht er zum Menschen, denn er — Christus — ist die Fülle. Der das All erfüllt, erfüllt deinen Mund“<sup>112</sup>.

Dieses Wort faßt alles zusammen, was uns die Symbolik von Wind und Odem erschlossen hat. Es weist zugleich in die innerliche Tiefe des Atems und in die kosmische Weite des Windes. Beides in seiner Urwirklichkeit ist das Pneuma Christi. Noch einmal stellt sich hier jenes Wort des Ekklesiastes ein, das von dem unermesslichen Weg des allumkreisenden Windes spricht, — Symbol des Kreislaufs, den das aus Gott schöpferisch hervorbrechende und die Schöpfung wieder zu Gott heimführende Pneuma vollzieht. „Der Wind weht nach Süden und dreht sich nach Norden, in währendem Wechsel weht der Wind. Darauf kehrt er zu neuem Kreislauf zurück“ (Pred 1, 5 f). Ambrosius hat den mystischen Sinn dieses Wortes prägnant ausgesprochen: „Kreisend kreist der Geisthauch Gottes, und in seinen Kreislauf kehrt er zurück, auf daß Gott alles in allem sei“<sup>113</sup>.“ In seinen Urkreis, in den Stromkreis des trinitarischen Lebens und Atmens kehrt der Geist des Menschensohnes

zurück, nachdem er sein Schöpfungs- und Erlösungswerk vollbracht hat. Und so wird am Ende Gott alles sein — Leben und Odem des in ihm ruhenden Alls.

Aufgebrochen zur frühen Stunde, Wind!  
Noch den feuchten Atem der Nacht,  
den trächtigen, bringst du heran.

Dann aber groß  
bäumst du dich auf,  
und die Schwüle zerreißt  
reisig im Morgenstern,  
daß es die Seele durchklirrt  
wie ein metallener Stoß.

Fahr ganz in mich hinein  
und laß mein Herz dein Segel sein!  
Dränge es, fülle es, schwelle es!  
Zu fernsten Küsten treib es, mein Boot,  
blauen, beglänzten Küsten der Unendlichkeit.

Oder spring an, zerfetzte das Segel!  
Breche der Mast, berste der Kiel!  
Und an den blanken Korallenriffen,  
die die ewige Flut zur Schärfe geschliffen,  
zerschelle die Trümmer in schäumendem Spiel!

Komm, brausender Erguß!  
Komm, roter Feuerfuß!  
Veni, creator Spiritus!<sup>114</sup>

„Bruder des Windes“ wird das Feuer in „der Edda“ genannt<sup>1</sup>. Wie sinnvoll das Wort ist, könnten schon die Darlegungen über den Wind erweisen, die mancherlei über die innere Verwandtschaft dieser beiden Weltelemente zu sagen hatten. Wind und Feuer bedingen einander. Ohne Feuer gäbe es nach uralter Lehre der Weisen keinen Wind, und ohne Wind, ohne die sauerstoffhaltige Luft, kann kein irdisches Feuer leben. Schneidet man ihm den Atem ab, so muß es, wie alles Lebendige hienieden, ersticken, erlöschen.

Man darf das Feuer wohl mit Recht den unheimlicheren unter beiden ‚Brüdern‘ nennen. Genügt doch schon der bloße Name, der Ruf ‚Feuer!‘, um das Menschenherz mit Entsetzen zu füllen. Kleine und große Feuerkatastrophen, die wir erlebt haben, zumal die furchtbaren Brände der letzten Weltkriege, dazu die religiösen Überlieferungen von Weltuntergang durch Feuer, von Fegefeuer und Höllenfeuer im Jenseits — all das verbindet sich in uns leicht zu einer Grundhaltung der Furcht und Abwehr dem Feuer gegenüber. Und doch legt uns die Kirche in ihren Pfingstgesängen den Namen dieses gefürchteten Elementes in den Mund, daß wir mit ihm die höchste Lebenswirklichkeit, den Lebens- und Liebshauch des Vaters und seines Eingeborenen benennen: *Fons vivus, ignis, caritas* — „Du Urquell des Lebens, du Feuer, du Liebe!“<sup>2</sup> Drei Namen für das eine und ungeteilte Wesen Gottes, so wie es sich uns durch das Pascha des Gottmenschen, in seinem heiligen Pneuma offenbart! Gott ist ganz *Leben*, ganz *Feuer*, ganz *Liebe*; in ihm sind alle diese Wesensnamen eins. ‚Feuer‘ ist er, und das heißt: er ist Leben und Liebe, göttliches Leben und göttliche Agape.

Schon diese flüchtigen Erwägungen führen mitten hinein in das Spannungsfeld der Feuersymbolik, die sich bewegt zwischen den gegensätzlichen Polen des Dämonischen und des Göttlichen, zwischen Hölle und Himmel, Tod und Leben. Aber die innere Paradoxie dieses Symbols — in kaum einem andern ist sie so radikal ausgeprägt und von so universaler Bedeutung — wurzelt zu tief in unsern gewohnten Erfahrungen, als daß sie uns vorerst vor eine bedrängende Frage stellte. Wir sind an die widerspruchsvollen Züge des Feuers gewöhnt. Ständig erleben wir es als das geheimnis-

volle Doppelwesen, das uns Freund und Feind in einem ist, ja wenn wir richtig zusehen, doch weit mehr Freund als Feind. Hinter dem Schrecken und der Angst vor dem Feuer steht ja noch ein anderes, die Freude an ihm und der Drang zu ihm hin, da es so vielfältig seine lebenschenkende, wohltätige Macht bekundet. Das Feuer brennt im häuslichen Herd und spendet behagliche Wärme, traute Geborgenheit; nicht umsonst galt der Herd bei den Alten als Asyl, zu dem der Verfolgte flüchten durfte<sup>3</sup>. Das Feuer schafft die Atmosphäre des Heims, es wehrt der Kälte und erhellt mit seinem warmen Schein die Finsternis. Es macht die Speisen bekömmlich und mundgerecht, es härtet den Ton und läutert das Metall; im Feuer wird das Eisen geschmiedet, durch Feuer und Wärme bekämpft man Seuchen, heilt Wunden und Krankheiten und erhält das Leben stark und gesund. „Was ist schöner“, sagt Augustinus einmal, „als das flammende, starke, leuchtende Feuer! Was ist nützlicher als das wärmende, heilende, kochende — wenn auch nichts qualender als das brennende!“<sup>4</sup>

Hinter diesen kleinen menschlichen Erfahrungen aber stehen gewaltige Zusammenhänge und Hintergründe. Einblick in sie geben schon die Mythen unserer primitiven Vorfahren wie auch die religiösen Überlieferungen großer Kulturvölker der Vergangenheit — wenn wir zunächst einmal im außerbiblischen Raum Umschau halten. Alles irdische Feuer galt den Alten letztlich als Feuer aus der *Höhe*, es ist herabgekommen aus den überirdischen Bereichen, wo die Sternfeuer in den Himmelstiefen kreisen. Der Feuerbringer, der in den Mythen vieler Völker eine Rolle spielt, hat es, wie die griechische Sage von Prometheus erzählt, vom Himmel auf die Erde gebracht, Unterpfand des Lebens und der Kultur. Wir können heute kaum mehr nachempfinden, mit welcher Ehrfurcht die Menschen ferner Zeiten ihr Feuer, diese heilige Gabe des Himmels, hüteten. Moderne Erfindungen, Streichholz und Feuerzeug haben es so leicht gemacht, jederzeit mühe- und gedankenlos eine Flamme zu entfachen. In alter Zeit war das anders. Da war die Feuerbereitung ein schwieriges Unterfangen, ein sakrales und mit Symbolkraft geladenes Tun, wie sich noch näher zeigen wird. Und der vielerorts übliche Brauch, das Neufeuere durch Einfangen des Sonnenstrahls in einem Brennglas zu erzeugen, wies sinnvoll auf den Ursprung der Gabe hin, war ein immer neues Empfangen des Funkens aus der Höhe.

Bei Prometheus, dem Räuber des Sonnenfeuers, werden wir später noch verweilen, wenn wir uns dem wahren gottmenschlichen Feuerbringer zuwenden. Was die Prometheussage und ähnliche Mythen von der Herabkunft des Feuers aus göttlichen Bereichen im Grunde meinen, findet eine großartige Bestätigung in jenen alten Welterschöpfungslehren, die nicht nur allen Feuers, sondern allen irdischen und kosmischen Lebens Ursprung in einem göttlich verehrten Ur- oder Zentralfeuer sehen. Aus dem Feuer, so lehrte in Hellas der große Heraklit, ist alles geworden. Nach altindischer und altgriechischer Naturphilosophie ist Feuer das göttliche Urprinzip der Welt<sup>5</sup>, ihr Grundstoff und ihre allbelebende, allbeseelende Kraft, die wahre *arché*, der Urgrund des Kosmos, den Heraklit ein „ewig lebendiges Feuer“ nannte, „nach bestimmten Maßen erglimmend und nach bestimmten Maßen verlöschend“<sup>6</sup>. Aus diesem Schoß geht alles Lebendige hervor, in ihn kehrt alles im Tode zurück. Nicht nur im Osten waren solche Vorstellungen verwurzelt, auch unsere nordische Mythologie weiß von einem uranfänglichen Weltfeuer, das unsere Vorväter *muspell* oder *muspilli* nannten<sup>7</sup>.

Das Zeichen seines Ursprungs aber bleibt dem Universum aufgeprägt; es ist feuerträchtig, wie Ambrosius es geschildert hat: Der Himmelskreis mit den brennenden Sternen dreht sich um seine feurige Achse; die Erde glüht von inwendigem Feuer, das die Quellen, Ströme und Seen wärmt, die Bäume und Saaten zum Sprossen belebt; Feuer springt aus dem Stein, wenn man ihn schlägt, und vom Holze nährt es sich<sup>8</sup>. Alles Leben auf Erden beruht letztlich auf dem Feuer, auch das Leben des Menschen und seiner Seele; es ist für die Alten der Seinsgrund des sarkischen und psychischen Werdens. Aus dem Feuer stammt die Lebenswärme des Blutes, aus dem Feuer der Zeugungstrieb. „Warm und rötlich wie Feuer ist das Blut“, das sich beim Mann in Samen, bei der Frau in Milch wandelt<sup>9</sup>. Feuer ist auch die Psyche, ein Funke oder Ausfluß himmlischen Feuers, ewigen Sternenfeuers, ein Hauch aus dem feurigen Urpneuma, — Gedanken, die in der Lehre der Stoiker und der Pythagoreer und in der ganzen spätantiken Astralmystik eine zentrale Rolle spielten<sup>10</sup>.

Daß der Mensch von alters her im Feuer, diesem Wunder aus der Höhe, eine heilige, göttliche Macht verehrte, bezeugen schon die geläufigsten Namen alter Feuergottheiten in Ost und West. Die Inder verehrten Agni, die Griechen Hephaistos und Hestia, die

Römer Volcanus und Vesta, die Slawen Svarog und die Germanen Loki. Das höchste Wesen Ahura Mazda, so glaubten die alten Perser, hat einen Leib aus lauterem Feuer, er ist eine aus ungeschaffenen Licht und Feuer lodernde Flamme — „Heiliger Geist“, wie ihn ehrfürchtiger Glaube seines Volkes benennt<sup>11</sup>. Und wie der Gott selbst, so ist auch seine Welt, das Gottesreich der Perser, eine Welt himmlischen Lichtes und Feuers<sup>12</sup>.

Als Offenbarung und Erscheinung des Göttlichen empfing das Feuer, zumal das heilige Feuer des *Altars*, bei den Alten weithin kultische Verehrung. In der Flamme des Altarfeuers sehen die Inder Agni, der Gott und urbildlicher Opferpriester in einem ist. Feuer ist er: *Agni — ignis*, wie die wurzelverwandten Worte es auch sprachlich bezeugen; auch unser Wort ‚Ofen‘ stammt aus der Wurzel seines Namens<sup>13</sup>. Agni, „der hellflamme, unsterbliche, der lichte, reinigende, verehrungswürdige“<sup>14</sup>, ist der Freund und die Liebe der Menschen, der „Nabel der Völker“, die „festruhende Säule“, die das Leben der Menschen trägt<sup>15</sup>. Eindrucksvoll ist der Kult des heiligen Feuers auch in den Feuertempeln der Perser. Das Feuergemach ist hier das innerste Zentrum, das Allerheiligste der ganzen Kultstätte. In völliger Finsternis, die durch kein von außen einfallendes Licht erhellt werden darf, nur vom Schein der göttlichen Flamme selbst, brennt auf quadratischem Stein in metallnem Gefäß die Glut des Altars. Keines Menschen Hand oder Hauch darf das Feuer berühren, es würde dadurch unrein, entweiht. Fünfmal am Tage tritt der Priester ein, um mit Zange und Löffel den heiligen Brand zu schüren, und nur mit Handschuhen und Mundbinde darf er seinen Dienst verrichten. Von diesem Herde der Gottheit wird jedes neue Feuer empfangen, das die Menschen in ihre Häuser tragen<sup>16</sup>.

Ewiges Feuer brannte auch zu Delphi, das den alten Griechen als Nabel der Welt, geheimnisvolle Mitte der Erde galt, vor dem Bilde des Gottes Apoll; und heiliges Feuer, das nie erlöschen durfte, hüteten in Rom die jungfräulichen Priesterinnen der Vesta, die Ovid einmal die „lebendige Flamme“ — *viva flamma* — nennt<sup>17</sup>:

*Quid mirum, virgo si virgine laeta ministra  
Admittit castas ad sua sacra manus?  
Nec tu aliud Vestam, quam vivam intellege flammam;  
Nataque de flamma corpora nulla vides.*

*Iure igitur virgo est, quae semina nulla remittit  
Nec capit, et comites virginitatis habet.*

Wunderst du dich, daß als Jungfrau, bedient von der freudigen  
Jungfrau,  
Selber ans heilige Feuer sie legt ihre Hände, die reinen?  
Vesta - versteh' sie nicht anders: sie ist lebendige Flamme!  
Sahest du je aus der Flamme ein körperlich Wesen geboren?  
Jungfrau ist sie fürwahr, die keinen Samen zurückläßt,  
Keinen empfängt — und Jungfrauen einzig erkennt als  
Gefährten.

Die Forderung der Jungfräulichkeit, die den Priesterinnen des Vestafeuers als Bedingung gestellt wurde, wird hier begründet durch die Jungfräulichkeit des Feuers selbst. Nur Jungfrauen dürfen ihm dienen und nahen, denn Vesta, die ‚lebendige Flamme‘, ist selber reine Jungfrau. Wir werden auf diesen bedeutsamen Zug des Feuersymbols noch einmal zurückkommen müssen. Er ist um so wichtiger, als er eine weitverbreitete religiöse Idee darstellt. Auch das alte Amerika hatte seine ‚Vestalinnen‘; jungfräuliche Priesterinnen unterhielten dort bis zur Zeit der spanischen Eroberungen das heilige Feuer, von dessen Bewahrung nach dem Glauben der Azteken der Bestand der Welt abhing. Am Ende jeder Periode von 52 Jahren sah nämlich dieses Volk dem Weltuntergang entgegen. „Am letzten Tage löschte man alle Feuer in den Tempeln und Häusern aus, zerriß die Kleider, zerschlug die Bilder der Hausgötter und sonstige Gefäße, und Priester und Volk zogen in der Nacht in einer langen Prozession nach einem einige Stunden entfernten Berge; jene, welche nicht mitziehen konnten, stiegen auf die Dächer, um wenigstens nach dem heiligen Berge zu blicken. Wenn dann um Mitternacht die Plejaden durch den Meridian gingen, war die Gefahr vorüber, das Weltende wieder um ein halbes Jahrhundert hinausgeschoben, und nun ging das große Jubelfest vor sich. Auf der Brust eines Gefangenen wurde durch Reiben von Hölzern ein neues Feuer entzündet, ein Scheiterhaufen in Flammen gesetzt und der Arme darauf erschlagen und als Opfer verbrannt. An dem neuen Feuer entzündete alles Volk schnell Tausende von Flammen, Eilboten mit Fackeln durchflogen mit der frohen Nachricht das Land, und in den Tempeln und Häusern wurde von der mitgeteilten Flamme schnell

das frische Feuer angezündet. Freudenfeste mit Tanz und Spiel folgten dreizehn Tage hindurch, neue Götterbilder, Kleider und Gefäße wurden herbeigeschafft und mit Glückwünschen und Illuminationen der Beginn des neuen Zeitkreises gefeiert. Dieses Feuer nun hatten die Tempeljungfrauen zu unterhalten und zu hüten, wie dort (in Rom) die Vestalinnen, nur daß in der alten Welt die heilige Flamme mit jedem Lenze erneuert wurde. Auf den Teokallis zu Mexiko im Umkreise des heiligen Sees brannten nicht weniger als 600 geweihte Feuer; über der Hauptpyramide im Mittelpunkte aber ... mußte unausgesetzt bei Tag und Nacht die Flammenlohigen Himmel schlagen<sup>18</sup>.“

Was das heilige Feuer des Altares dem Gemeinwesen des Volkes und Staates, das bedeutete das *Herdfeuer* bei vielen alten Völkern der Familie. Der Herd war, vor allem bei den indogermanischen Völkern, das eigentliche Machtzentrum des Hauses, Mitte seines Lebens und seines Kultes. Im alten Rom stand das Ehelager neben dem Herdfeuer; ein rituelles Umschreiten des Feuers gehörte zu den indischen Hochzeitsriten, und das Hochzeitsfeuer mußte fortan im Hause der Neuvermählten ständig unterhalten werden. Bei den Griechen wurde das neugeborene Kind um die *hestia*, den Herd, herumgetragen und durch diese ‚Feuertaufe‘ in die Familie aufgenommen, und bei jeder Mahlzeit empfing Hestia durch Herdspenden ihr häusliches Opfer. Beim Feuer beginnt das Kind sein Leben, beim Feuer legt sich der Greis zum Sterben nieder. Das ganze Menschenleben von der Geburt bis zum Tode vollzieht sich im Bereich der heiligen Flamme, und es ist nur folgerichtig, wenn man beim Tode eines Menschen das Feuer des Herdes erlöschen läßt<sup>19</sup>. Wie in Hellas erwuchs auch in Rom der staatliche Feuerkult aus den Formen des häuslichen. Der Hausherrin oblag die Hut des Herdfeuers<sup>20</sup>, der Hausvater trat als dessen Priester auf, und seine Söhne vollzogen als *flamines* („Anblaser‘ des Feuers, von *flare*) ihren Diakonat an dieser häuslichen Feuerliturgie. Jedes Jahr am 1. März, zu Beginn des römischen Jahres, wurde das alte Herdfeuer ausgelöscht und alsbald ein neues entzündet, das den Bestand des Hauses und der Familie wieder für ein weiteres Jahr sicherte. Denn das Feuer ist, wie wir schon sahen, die Lebensmacht des Hauses, und sein Erlöschen ist ein Unglück nicht nur darum, weil die Feuerzeugung in alter Zeit noch so schwierig war, sondern mehr noch, weil die heilige Glut des Herdes der Garant des Lebens ist,

weil Feuer und Menschenleben — Familienleben, Staatsleben — in einem geheimnisvollen Verflochtensein einander unlöslich zugehören. Von daher erst ist es zu verstehen, daß „das ewige Feuer der Vesta“<sup>21</sup>, das Herdfeuer in einer Ausweitung seiner sakralen Bedeutung auf das Ganze der Volksgemeinschaft, zum „größten Mysterium“ wurde, auf dem des Volkes Leben und Heil beruhte<sup>22</sup>.

In all diesen Einzelzügen bekundet sich ein tiefes Ahnen der Menschheit von der Würde des Feuers als Ursymbol des Lebens. Weil aber im Feuer das Leben mächtig ist, weil aus ihm die Schöpfung kommt, darum ist die Erzeugung neuen Feuers für die Alten schöpferisches Tun, die Errichtung eines Agni-Altars für die Inder eine symbolische Neusetzung der Schöpfungstat<sup>23</sup>. Neuschöpfung, Neugeburt des Lebens — das ist der letzte Sinn auch jener über die ganze Erde verbreiteten *Feuerriten*, die an die Feste der Ernte und zumal der Sonnenwende oder der Erneuerung des Jahres gebunden sind. Freudenfeuer, Bild der triumphierenden Sonne, wie die seit ältester Zeit über ganz Europa verbreiteten Sonnenwendfeuer sie darstellen, werden alsdann auf den Bergen entzündet, brennende Feuerräder von den Höhen ins Tal oder in den Strom getrieben, während die Volksmenge unter Jubelgeschrei brennende Fackeln schwingt. Burschen und Mädchen springen über die Flammen, man treibt die Herden hindurch, rings um die Lohe tanzt das Volk und trägt Feuerbrände in die Felder und Häuser. Untergang des alten und Aufgang eines neuen Lebens ist der Sinn dieser festlichen Riten und Bräuche. Jauchzend verjüngt sich die Kreatur aus Tod und Vernichtung, so wie die neue Flamme über die erloschene alte triumphiert. Auch der Sprung oder Lauf durch das Freudenfeuer hat als kaum mehr verstandener Rest uralter Riten noch teil an der großen Idee des Opfers durch Feuertod als Übergang zu neuem, höherem Leben. An diesen großen Urideen der Menschheit partizipieren letztlich alle die mannigfaltigen Feuerzeremonien, die über die ganze Erde hin ein Symptom festlicher Lebenssteigerung darstellen, so auch der kultische Flammentanz, den das Judentum kannte, der Fackeltanz beim israelitischen Laubhüttenfest und die festlichen Illuminationsriten, bei denen Feuer und Licht in verschwenderischer Fülle zur Verwendung kamen<sup>24</sup>.

Aus dem Gesagten ergab sich schon, wie bedeutsam in diesem ganzen Komplex von Vorstellungen das Phänomen des *neuen* Feuers ist. Wenn sich die Lebensmacht des himmlischen Sonnen-

feuers sieghaft erneut, erneut sich auch das irdische Leben, die vom Himmelsgestirn abhängige irdische Zeit. Symbol-dessen ist das neue irdische Feuer, denn es ist Sproß und Abbild des himmlischen. Neues Feuer — neues Leben! Alles alte Feuer auf den häuslichen Herden und den Altären der Tempel mußte daher zuvor gelöscht werden, ehe man das Neufeuere entzündete. So sehr es zu anderer Zeit Schuld war und Unheil bedeutete, die Flamme erlöschen zu lassen — die Vestalinnen wurden dafür mit der Geißel gezüchtigt —, so war doch zu den rituell gegebenen Zeiten das Ersterben alles alten Feuers eine Forderung des ‚Lebens im Symbol‘. Das alte Feuer töten, hieß ja das greise, welke, verunreinigte Leben vernichten, damit neues, reines, starkes Leben aufflammen könne. Das Erlöschen des Feuers bedeutet ein Zurücksinken in die Finsternis des Chaos, die ‚kosmische Nacht‘; das Neufeuere aber ist Bild des Schöpfungsmorgens, neuer Weltgeburt. Zumal im Orient ist der Ritus des neuen Feuers uralt. Akkadische Rituale geben Einblick in die herrliche Nachtliturgie am ‚Fest des neuen Feuers‘ bei der babylonischen Neujahrsfeier im Frühling. Auf dem riesigen Stufenturm wurde eine von aromatischen Stoffen duftende Fackel entzündet und an ihr das neue Feuer entfacht, das man durch Berührung mit dem Opfer weihte und dann in die Tempel und Häuser trug. Eine dieser weitverbreiteten Neujahrsfeiern im Frühling war auch das persische Fest des *Naurôz*. An diesem Tag waren nach mythischer Überlieferung Welt und Mensch erschaffen worden, an ihm begeht man daher auch in kultisch-symbolischer Feier die Erneuerung der ganzen Schöpfung. Bild und Widerschein dieser Neuschöpfung sind die durch das ganze Land hin aufflammenden Feuer und Lichter. Eine Lebenserneuerung durch die Übertragung neuen Feuers, die heilige ‚Pyrphorie‘, kannten auch die Griechen und andere Mittelmeervölker. Auf Lemnos wurde für neun Tage im Jahre das profanierte oder entweihte Feuer der Herde und Altäre ausgelöscht und dann durch die neue, reine Glut ersetzt, die man von der Insel Delos aus dem Heiligtum des Apoll zu Schiff herbeitrug<sup>25</sup>.

Nicht zu übersehen ist bei all dem ein sehr wesentlicher Zug: die Lebensmächtigkeit des Feuers gründet vor allem auch in seiner *Reinheit*. Reinheit ist ja ein Symptom heilen, frischen, neuen, unversehrten Lebens. Neues Feuer bedeutet daher reines Feuer, unverbrauchtes, heiliges Feuer. Immer neu muß die irdische Flamme

aus der reinen Glut des himmlischen Urfeuers wiedergeboren werden. Vom Urherd des Sonnenfeuers selbst holte man sich vielerorts die neue Flamme, indem man einen Strahl des Himmelsgestirns in einer Linse einfing, und nur „durch reine Scheite“ — *castis taedis*<sup>26</sup> — oder duftende Hölzer durfte in der Regel das heilige Feuer unterhalten werden. Eine Ehrfurcht, wie sie kaum ein anderes Element empfängt, bekundete die alte Welt gerade dem Feuer gegenüber. Weil es ‚jungfräulich‘ ist, sollen jungfräuliche Menschen es hüten, wie wir schon sahen; man wollte, wie Plutarch einmal sagt, „das reine und unvergängliche Wesen des Feuers nur reinen und unbefleckten Körpern anvertrauen“<sup>27</sup>. Das forderte auch bei den Kelten der Kult der Feuergöttin Brig, und ihr ‚ewiges Feuer‘ wurde noch in christlicher Zeit und als christlich getauftes Symbol von den gottgeweihten Jungfrauen der irischen Heiligen Brigida zu Kildare unterhalten; nie durfte ein Mann ihm nahen<sup>28</sup>. Weil das Feuer rein ist, darf bei den Alten nichts Unreines es berühren, nicht einmal eines Menschen Hand und Hauch, wie das persische Ritual es forderte, vor allem aber kein lebensschädigender Einfluß von Krankheit und Tod. Darum mußte beim Tode eines Menschen das alte Feuer gelöscht und neues entzündet, die Leiche aber aus dem Hause geschafft werden<sup>29</sup>.

Und weil es seinem Ursprung und Wesen nach selber rein ist, darum hat das Feuer auch die Macht zu *reinigen*, was es berührt. Gerade darin bekundet es zu einem wesentlichen Teil seine sieghafte Lebensenergie. Der Mensch erfährt das seit alters her in den kleinen und großen Erlebnissen seines natürlichen Daseins. Feuer reinigt, desinfiziert, tötet Krankheitsstoffe und vernichtet lebenswidrige Verunreinigungen. Auch der Sprung oder Lauf durch die Flammen geschieht um dieser reinigenden Kraft des Feuers willen, einer zunächst hygienischen Lustration wegen. Aus diesem Grund trieben die alten Römer an den *Parilia* ihre Herden durch das große Feuer, und auch die Hirten mußten darüberspringen. Aus den gleichen Motiven entfachte man in den europäischen Ländern noch bis in die Neuzeit hinein bei Viehseuchen die sogenannten Notfeuer, wobei man gleichfalls die Tiere durchs Feuer jagte und nachher Futtertröge und Ställe mit den Bränden reinigte<sup>30</sup>. Im religiösen Bereich hat diese dem Leben dienende reinigende Gewalt des Feuers ihre ins Übermenschliche eingreifenden Analogien. Hier wirkt es apotropäisch und sakral lustrierend, es bannt den schädlichen Ein-

fluß der Dämonen; wehrt Unheil ab und wirkt kultische Reinigung und Heiligung. „Ich lasse meine Sünden!“ riefen im christlichen Griechenland die Frauen beim Sprung über das Johannisfeuer<sup>31</sup>. Der persische Feuertempel gilt geradezu als ein „Mikrokosmos der Reinheit, durch den die Natur wie das menschliche Leben geläutert und mit göttlichen Kräften versehen werden soll“. Unaufhörlich brannte hier im innersten Heiligtum auf dem Herd des Altares „das Element der Reinheit zur Desinfektion der ganzen Welt“<sup>32</sup>.

Von da aus fällt Licht vor allem auch auf jene weitverbreiteten Riten der Reinigung und Weihe durch Feuer, die wir unter dem Namen der *Feuertaufe* zusammenfassen können. Ihr Sinn ist Läuterung und Lebenserneuerung in einem, Reinigung letztlich durch den Feuertod als Übergang in eine verlorene und wiederzugewinnende Ursprungsreinheit und unsterbliche Neuheit des Lebens. Dies ist das letzte Ziel aller Reinheit, die das Feuer gibt. *Omnia purgat edax ignis, vitiumque metallis excoquit*, sagt Ovid, „alles reinigt das verzehrende Feuer, den Makel im Metall kocht es aus“<sup>33</sup>, ein prächtiges Bildwort, das in der christlichen Heilswirklichkeit zu letzter Erfüllung kommen wird. Eine Art ‚Feuertaufe‘ stellte sich schon dar in dem griechischen Ritus, das Neugeborene dreimal um den Herd zu tragen, und ein herrliches Beispiel bietet die eleusinische Sage von Demeter, die nachts den Knaben Demophon — wie Thetis den Achilles — „als wär‘ er ein Holzsplitter, mitten in kräftiges Feuer“ steckte, um ihn unsterblich und göttlich zu machen<sup>34</sup>. Aus unserer deutschen Märchenwelt stellt sich die Erinnerung an das ‚junggeglühte Männlein‘ ein, das unser Herr mit eigenen Händen in die Esse schob, „mitten ins rote Feuer, daß es drein glühte wie ein Rosenstock und Gott lobte mit lauter Stimme“, das alsdann aus dem Feuer sprang wie aus kühlem Tau, „zart, gerade, gesund, und wie von zwanzig Jahren“, befreit von Alter und Gebrest. Unter den Einweihungsriten, durch die primitive Völker den Jüngling in die Reife der Mannbarkeit überführten, stellt die Feuertaufe eine der häufigsten Formen dar. ‚Mystische Brennungen‘ — *kaúseis mystikai*<sup>35</sup> — gehörten auch zu den Initiationsriten antiker Mysterien, wie etwa der eleusinischen, der Mithras- und der Attismysterien, wobei meist dem Mysten das Weihmal der Gottheit, das Siegelzeichen seiner Wiedergeburt zu neuem, höherem Leben, eingebrannt wurde. Läuternde Feuerproben finden sich auch unter den asketischen Übungen der indischen Yogis und der

sibirischen Schamanen<sup>30</sup>. Dem modernen Kunstfreund sind sie vertraut aus Mozarts ‚Zauberflöte‘, die Motive alter Geheimkulte in die Sprache des 18. Jahrhunderts übersetzt. Tamino und Pamina müssen, um der Isisweihe teilhaftig werden zu können, durch die Todessphäre einer Läuterung mittels der Elemente hindurch:

Der, welcher wandert diese Straße voll Beschwerden,  
wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden.

Die schwerste Prüfung für die beiden ist der gemeinsame Gang durch die Feuer- und Wasserhöhle, in der sie ein mystisches Sterben erleiden. Aber aus diesem Durchschreiten des Todesbereiches gehen sie als Neugeborene, Vergöttlichte, auch in ihrer Liebe Vollgeweihte hervor. „Wir wandelten durch Feuergluten“, singen der Jüngling und das Mädchen nach bestandener Initiationsprobe<sup>37</sup>. Vielleicht veranschaulicht dieses Passieren dunkler Erd- und Felsenhöhlen, durch Wasserfall, Feuer und Sturmwind hindurch, auch jenes Wort des Isismysten Lucius bei Apuleius, er sei „zu den Grenzen des Todes hinzugetreten, . . . durch alle Elemente gefahren und dann zurückgekehrt“, das ja auch in dunklen Andeutungen vom Weg der Initiation durch die Schrecknisse des Todes, der Läuterung durch die Elemente und der vergöttlichenden Schau des Lichtes spricht<sup>38</sup>. Wir haben in solchen Mysterienriten die kultische Darstellung jenes Weges vor uns, den die Seele nach alter Lehre im Tode zu gehen hat; sie ist ein Funke göttlichen Feuers und kehrt in ihre Heimat, den feurigen Äther, zurück.

Auch das *Ordalfeuer* gehört in diese großen Zusammenhänge hinein; war doch die Feuerprobe, Wandeln auf glühender Pflugschar, über glühende Kohlen oder brennende Holzscheite, bei den indogermanischen Völkern die verbreitetste Form, das Recht zu prüfen, indem man eines Menschen Schuld oder Unschuld durch ein Gottesurteil erwies<sup>39</sup>.

Der tiefste Sinn jener in der alten Welt so verbreiteten Riten einer ‚Feuertaufe‘ wurde schon berührt; der homerische Hymnus auf Demeter, die ein Menschenkind nächtens ins Feuer legt, um es dadurch göttlich, unsterblich zu machen, spricht ihn klassisch aus. Vergöttlichung, Erlangung der Unsterblichkeit, ein Anschreiben übermenschlichen Lebens war in besonderem Maße das Ziel jener heroischen Form der ‚Feuertaufe‘, die in der archaischen Vorzeit

keine Seltenheit war: es ist die *Selbstverbrennung*, die einst dem Heroen Herakles Weg zur Apotheose ward und nach ihm viele heldische Naturen zur Nachfolge einforderte. „O herrlicher Tod“, sagt Cicero, „wie er dem Herkules widerfuhr! Der sterbliche Leib ist verbrannt, der Geist aber geht hinüber ins Licht<sup>40</sup>.“ Viele Scheiterhaufen, Altäre menschlichen Selbstopfers, flammten in ferner Zeit als Wahrzeichen des Verlangens nach göttlichem Leben gen Himmel. So war etwa der Heldenmut des Inder Kalanos, der sich lieber verbrennen ließ, als seine innere Freiheit der Willkür Alexanders des Großen zu opfern, ein in der Antike berühmtes Beispiel für die Selbstverbrennung indischer Philosophen, von denen Pomponius Mela sagt: „Sobald das Greisenalter oder eine Krankheit sie befällt, entfernen sie sich weit von den andern und erwarten in der Einsamkeit ohne jegliche Angst den Tod. Die Klügeren, die sich mit der Kunst und dem Studium der Weisheit befassen, warten den Tod nicht ab, sondern übergeben sich den Feuerflammen und rufen fröhlich und mit Jauchzen den Tod herbei<sup>41</sup>.“ Was Ziel und treibende Kraft dieses scheinbar unbegreiflichen Tuns war, spricht eine Grabinschrift aus, die man einem andern gefeierten Helden, dem Inder Zarmanochegas, setzte, als er um die Zeit Christi in Athen ein glückliches Leben unbekümmert von sich warf und, nur mit einem Lendenschurz bekleidet, lachend auf den Scheiterhaufen sprang: „Hier liegt der Inder Zarmanochegas. Nach heimatlichem Brauch der Inder hat er sich in die Unsterblichkeit versetzt<sup>42</sup>.“ Goethe hat etwas von diesem rätselvollen Sehnen des im Menschen gefangenen himmlischen Funkens gespürt, als er die Verse dichtete:

Sagt es niemand, nur den Weisen,  
Weil die Menge gleich verhöhnet.  
Das Lebend'ge will ich preisen,  
Das nach Flammentod sich sehnet . . .

Und solange du das nicht hast,  
Dieses: Stirb und Werde!  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.<sup>43</sup>

Stirb und werde! Das ist im Grunde der Sinn jeder Art von ‚Feuertaufe‘, eine himmelstürmende Heilserwartung, der vom Him-

mel her einmal ungeahnte Erfüllung werden sollte. Opfer des irdischen Seins, letzte Läuterung und Wandlung durch Feuer, Wiedergeburt zu neuem, himmlischem Leben, Vorwegnahme der großen eschatologischen Feuerillustration und des Gerichtes beim kommenden Weltbrand — diese Motive steften hinter einer wie Wahnsinn anmutenden Selbstvernichtung. In der Reihe der Namhaften und der Namenlosen, die in solchem Brandopfer untergingen für diese Welt, steht auch die schweigende Schar jener Frauen, die, zumeist im alten Indien, nach dem Tod des Gatten freiwillig in die Flammen gingen. Dido und die Gattin Hasdrubals waren im Okzident ebenso gefeierte Heldinnen solchen Feuertodes wie im Orient die jugendliche Gattin des indischen Feldherrn Keteus, die im hochzeitlichen Brautschmuck den Scheiterhaufen des toten Gemahls bestieg und ohne einen Klage laut in den Flammen starb<sup>44</sup>. Ob nicht schon unter diesen Ganzbrandopfern des Heidentums manches im vorausweisenden Zeichen die Wahrheit des Wortes aus dem Hohenliede bezeugt: „Stark wie der Tod ist die Liebe, ... lohend Feuer ist ihre Glut“ (HI 8, 6)? Gott allein weiß es. Er hat durch den Mund seines Apostels das furchtbar ernste Wort gesprochen, daß selbst ein so heroisches Tun nutzlos und nichtig vor ihm ist, wenn es dem Stolz und Eigenwillen und eitler Ruhmsucht entspringt, aber der wahren Liebe, der Agape, ermangelt (vgl. 1 Kor 13, 3). Doch er konnte auch unter den Opfern der Vorzeit annehmen, was sich annehmen und hineinnehmen ließ in das einzig annehmbare Opfer Christi und den unbegreiflichen Heilsplan des Vaters. Was jeden einzelnen dieser Ungezählten in den Feuertod getrieben hat, ist nur dem wahren Richter der Herzen offenbar. Erst wenn der neue Himmel über der neuen Erde leuchtet, wird offenbar werden, wie manche unter diesen Heiden verborgene Wegbereiter Christi, des „in Geist und Feuer Taufenden“, und Zeugen seines in dunkeln Glauben berührten Opfers waren<sup>45</sup>.

Die große Menschheitsidee einer Läuterung und höheren Neugeburt durch Feuer weitet sich ins Universale aus in den schon eingangs berührten Vorstellungen von *Weltuntergang* und *Weltgericht* durch Feuer, die im außerbiblischen Raum zumal die persische Eschatologie, überhaupt die iranisch-babylonische Tradition beherrschten<sup>46</sup>. Wie die Überlieferung von der Sintflut, die einst durch Wasser die Welt vom Bösen reinigte, sich über die

ganze Erde hin erhalten hat, so auch die Überzeugung, daß am Ende eine Feuerflut, ein glühender Strom sich über die ganze Erde hin ergießen und die große Läuterung wirken werde, damit die alte Schöpfung sich wandle zu neuem, unversehrtem Leben.

Diese Ahnungen der Völker gehören mit zu jenen Rinsalen aus dem Strom der Uroffenbarung, die in der Menschenwelt nie ganz versiegten. Daß solche Ahnungen einen wahren Kern enthalten, daß die Kreatur nur durch ‚Feuer‘ hindurch in ihr verlorenes paradisisches Sein zurückkehren werde, hat der wahre Gott schon im Anfang kundgetan, als er nach der Vertreibung der Stammeltern die Kerube mit dem zuckenden Flammenschwert vor Edens Tore stellte (Gen 3, 24). Um das Paradies züngelt die Waberlohe — „daz bibende fiver“<sup>47</sup>. Feuer schützt das Heilige wie mit einem Wall und wehrt allem Unheiligen den Zugang zu ihm. Bis in unsere Sagen und Märchen hat dieses Motiv sich erhalten — man denke an Brunhilde oder Dornröschen, wo allerdings das Feuer zur Rosenhecke geworden ist. Bei Dante ist das Empyreum, das ‚Brennende‘, der Ort Gottes, und den Jenseitswanderer führt der letzte Schritt ins Paradies „durch die mit Todesschrecken überschüttete Glut des Feuerwalles“<sup>48</sup>. Was das Bild besagt, gilt allgemein für die *eschata* des Einzelmenschen ebenso wie für den Menschheitsweg als Ganzes. Gott, der sein Werk durch Feuer begann, der am Schöpfungsmorgen die Feuerbrände der Gestirne in den Kosmos warf, wird seine Welt auch durch ‚Feuer‘ neuschaffen und vollenden; die Flammenzeichen dieses Endes lodern in den Gesichtern der Apokalypse (vgl. Offb 8, 7 f; 9, 17 f; 11, 5; 14, 10; 20, 9–15; 21, 8).

Feuer war die Urgestalt der Schöpfung, Feuer nach altem Glauben das erstgeschaffene Weltelement, und Feuer wird des alten Kosmos Ende sein. Nicht aber ist dieses kosmische Feuer, wie die alten Weisen in Hellas und im Orient lehrten, das göttlich schöpferische Urprinzip selbst, sondern es ist das dienende Geschöpf des personalen Schöpfergottes. Er hat in dieser Grundmaterie seines Schöpfungswerkes ein Erzsymbol, eine Offenbarung seines eigenen Wesens in das Nichts entsandt. Licht und Feuer, urbildlich eins in Gott, als Geschöpfe seine erstgerufene Kreatur, bezeugen, daß er selber Licht und Feuer in höchster, ungeschaffener, göttlicher Wirklichkeit ist. So liegt es in der Konsequenz seiner schöpferischen



Tat, daß Jahwe auch durch den ganzen Alten Bund hin das Feuer zum Symbol seiner Theophanien macht. Er ist es, der sich aus dem brennenden Dornbusch dem Moses offenbart (Ex 3), der als Feuersäule seinem Volk durch die Wüstennächte vorangeht (Ex 13, 21 f; Ps 77, 14 u. ö.), der im Feuer auf den Sinai herabsteigt, um seinem Volke das Gesetz zu geben (Ex 19, 18; Dt 9, 10), dessen Herrlichkeit sich vom Gipfel her den Scharen wie ein verzehrendes Feuer zu schauen gibt (Ex 24, 17). „Der Herr, dein Gott, ist ein *verzehrendes Feuer*“ (Dt 4, 24). Dieses Wort des Deuteronomium steht groß über der Geschichte des Alten Bundes, und der Hebräerbrief übernimmt es als Botschaft neutestamentlicher Heilserfüllung (Hebr 12, 29). Von Jahwe geht zu wiederholten Malen fressendes Feuer aus und verzehrt die Opfer auf dem Altar (Lev 10, 2; 3 Kön 18, 38; 4 Kön 1, 10–14); in der Stiftshütte und im Tempel brennt immerwährendes Altarfeuer, das vom Himmel her entzündet worden ist (Lev 9, 24; 2 Chr 7, 1–3) und nach einer Legende (2 Makk 1, 20–36) auf wunderbare Weise im zweiten Tempel wieder erscheint; aus den Flammen spricht Gott zu seinem Volk (Dt 5, 21–23; 5, 4 f; Ps 28, 7). Er, der in der Apokalypse, am Ende der Gottesoffenbarung, im Sohne sich zu schauen gibt als der Kyrios, dessen Augen Flammen sind (Offb 1, 14; 2, 18; 19, 12), enthüllt sich schon den Propheten des Alten Bundes als lodernde Feuergestalt: Flammen schlagen aus seinem Munde, flackernde Brände sprühen von ihm aus (Ps 17, 9); Feuer und Sturm, die unzertrennlichen ‚Brüder‘, lodern und tosen rings um ihn her – Ursymbole seiner Gegenwart (Ps 49, 3; 96, 3). In den großen Gesichtern des Ezechiel (Ez 1, 4. 13. 26 f; vgl. 8, 2; 10, 7) und des Daniel (Dan 7, 9 ff) erscheint Jahwe als Feuerwesen auf einem Flammen thron, einem Gefährt mit Rädern aus wabernder Glut. Sturm und Flamme sind seine Diener und Boten (Ps 103, 4; vgl. Hebr 1, 7). Lauteres ‚Feuer‘ ist sein Wesen, rein wie ausgeglühtes Silber und Gold ist sein Wort (Ps 11, 7; 17, 31; Jer 23, 29). Aber läuterndes, reinigendes Feuer ist Jahwe auch für die Seinen, er schmelzt sie wie Edelmetall im Glutofen der Leiden (Ps 65, 10; vgl. Ps 65, 12; Sir 2, 5). Und wie die einzelnen in ihrer Lebensfrist, so wird er in der messianischen Endzeit, die seine Propheten verkünden, die ganze Welt durch den Glutstrom einer allumfassenden Läuterung führen: Blut, Feuer und Rauch sind die Zeichen des großen Gerichtstages (Joel 2, 30). Dann wird Gott in seinem Verheißenen über die Welt

kommen „wie das Feuer des Schmelzers, wie die Lauge der Walker“, schmelzen und reinigen wird er seine Erwählten wie Gold und Silber (Mal 3, 2 f), die Verworfenen aber, die sich der Läuterung versägen, dem ewigen Feuertod überantworten.

Schon diese kurze Übersicht über die Bedeutung des Feuers im religiösen Weltbild der Alten vermag zu zeigen, welche eine Antwort aus der Höhe Christus, der menschengewordene Sohn des wahren Gottes, den Erdenkindern brachte, als er seine messianische Sendung zusammenfaßte in das Wort: „Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu bringen“ (Lk 12, 49). Dieses Wort ist eine der großen Selbstoffenbarungen des Menschensohnes, die gerade auch das Symbol ins helle Licht seiner Heilsbedeutung heben. Wie der Herr an anderen Stellen sich als das Licht der Welt, das Brot vom Himmel, den guten Hirten, die Tür und den Weg und den wahren Weinstock bezeugt, so stellt er sich hier auf das Fundament einer universalen Heilserwartung mit der gewaltigen Offenbarung: Ich bin der wahre *Feuerbringer*. Noch einmal meldet sich hier jener alte Mythos vom Feuerbringer Prometheus an, der im Blick auf Christus erst seinen eigentlichen Sinn zu finden scheint. Prometheus, so erzählt die griechische Sage, war Menschenbildner und Feuerbringer in einer Person. Aus Erde, die er mit seinen Tränen feuchtete, hatte er den ersten Menschen geschaffen und seinem Geschöpf unter anderen Gaben auch das Feuer geschenkt. Aus einem Vulkankrater der Feuerinsel Lemnos hatte er die erste Flamme geraubt; später aber, als Zeus sie den Menschen zürnend wieder entzogen, stieg er zum Himmel auf und holte neues Feuer für die Irdischen von den flammenden Rädern des Sonnenwagens. Zur Strafe dafür wird Prometheus auf Geheiß des Zeus mit Nägeln, die man ihm durch Brust, Hände und Füße treibt, an die Weltsäule – den Atlas – oder nach anderen Quellen an den Kaukasus gefesselt. Alle drei Tage kommt ein Adler und schlägt seine Krallen in den Leib des gekreuzigten Heros, reißt seine Seitenwunde auf und nagt an der Leber; und der Titan bricht an seinem Weltenkreuz, an dem er jahrtausendlang in Todesqualen hangen soll, nach Aischylos in die Worte erschütternder Klage aus:

O heiliger Äther! schnellbeschwingter Windeshauch!  
Ihr Stromesquellen! du im Wellenspiel der See

Unzähliges Lachen! Erde, Allgebälerin!  
 Du allerschauend Sonnenaug', euch ruf' ich an!  
 Seht her, was ich von Göttern dulden muß, ein Gott.  
 . . . . . Weil ich den Menschen  
 Heil gebracht, drum trag' ich qualvoll dieses Joch.  
 Im Ferulstabe glimmend, stahl ich ja des Lichts  
 Verborgnen Urquell, der ein Lehrer aller Kunst  
 Den Menschen wurde, alles Lebens großer Hort . . .  
 So seht gefesselt mich, den unglückseligen Gott . . .  
 Weil zu viel Lieb' ich zu den Menschen hegte.<sup>49</sup>

Mit Recht hat ein Religionsforscher des vorigen Jahrhunderts gesagt: „Wie die israelitische“, so erscheint „auch die Profangeschichte als eine vorbildliche, das Christentum vorbildende, und läßt sich aus der Geschichte und den Religionen des Heidentums ein zweites apokryphisches Altes Testament herstellen, deren beider Fortsetzung und Erfüllung das Neue Testament enthält. Wie in der gesamten vorchristlichen Welt Christus im Kommen begriffen war, dessen wirkliche Erscheinung im Judentum klar vorherverkündet, im Heidentum überall geahndet und gehofft worden ist; oder um es objektiv auszudrücken, wie der Ersehnte aller Völker sich im Heidentum wie im Judentum geoffenbart hat: dieses im einzelnen nachzuweisen ist eine Aufgabe der christlichen Religionsphilosophie, zu der auch die Erklärung des Prometheusmythus einen Beitrag liefert<sup>50</sup>.“

Wenn man also den Blick auf die wesentlichen Analogien richtet, so wirft auch die sagenhafte Gestalt jenes gekreuzigten Menschenbildners und Feuerbringers ein Schattenbild Christi voraus, ja erst im Lichte Christi wird das Größte des Prometheusstypus offenbar. Wie die Väter Christus den wahren Orpheus genannt haben, ist auch er allein der wahre Prometheus, Schöpfer des Menschen und Liebhaber seines Lehmgebildes, dem er vom Himmel das wahre Feuer bringt: den Lebens- und Liebshauch der Trinität, Feuer aus dem göttlichen Abyssos. Aber dieses Feuers blutiger Preis ist das Kreuz, die ragende ‚Säule der Welt‘, an die der Liebhaber des Menschengeschlechtes angenagelt wird, um dem Zorn der göttlichen Gerechtigkeit genugzutun, — der Schuldlose für die Schuldigen. Ein ‚Räuber‘ des göttlichen Feuers auch er, aber nicht aus titanischem Stolz wie der Prometheus der Sage, sondern aus liebendem Sohnesgehorsam

gegenüber dem Heilswillen des Vaters; gekreuzigt nicht als eigenmächtiger Rebell, sondern als der bis zum Letzten Entäußerte, der Gott und Mensch in seinem Blut versöhnte.

„Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen.“ Als Christus am Kreuz sein *Consummatum est* sprach, hatte er diese seine Sendung erfüllt. Als er seinen Geist aushauchte, da strömte — noch unsichtbar — der Flammenhauch und Feuerstrom des Gotteslebens in die Welt, wie sich dies am Pfingstmorgen in einem für Menschenaugen sichtbaren Wunder manifestierte. Die körperlichen Augen der Apostel, betont Augustinus, haben das vom Himmel herabkommende Feuer gesehen; es handelte sich hier nicht nur um eine innere Schau, wie so oft bei den Propheten<sup>51</sup>. Das Pfingstereignis ist — ähnlich wie die Erscheinung der Geisttaube bei der Jordantaufe — eine Gottesweihe des Symbols. Auch hier zeigt sich, daß Gott das Symbol ernst nimmt, und zwar in seiner geschöpflichen Realität und Dinglichkeit; so gerade will und bestätigt er es als Kündler und Träger göttlicher Heilsmysterien. Sinnlich wahrnehmbares Feuer, eine „in die Augen fallende Lichterscheinung“, wie Jakob von Batnä sagt<sup>52</sup>, war das Symbol jenes göttlichen Feuers, das die Apostel überschüttete wie ein „Feuerregenguß“<sup>53</sup>. Und deutlich bezeugt dieses Symbol zugleich den Sender und Spender des Brandes aus der Höhe: Flammenzungen lassen sich auf die Jünger herab, beredtes Bild des Logos Christos, des gekreuzigten und verherrlichten Wortes, das hier im sichtbaren Zeichen sein Versprechen erfüllt, Feuer auf die Erde zu werfen. Jakob von Batnä hat das einmal ausgesprochen: „Mit einer feurigen Rüstung hat er sie (die Apostel) angetan mittels des Geistes, der herabkam und sie auf ganz wunderbare Weise eine neue Lehre lehrte. Entflammt hat sie das Feuer aus der Höhe, das über die Rüstkammer verfügt, und ihnen die Gabe verliehen, in allen Sprachen zu reden. ‚Feuer in die Welt zu senden, bin ich gekommen‘, hatte er einst gesagt, und er hat es ihnen seinem Versprechen gemäß gesandt, und die Erde ward erleuchtet . . . Da sie im Abendmahlssaal versammelt waren, entbrannte das Feuer, entzündete sich in ihnen und erleuchtete die Welt mit seinen Strahlen<sup>54</sup>.“ „Das Taufversprechen (einer Taufe mit Geist und Feuer) ist in dir erfüllt worden“, so redet Jakob von Batnä den Abendmahlssaal an, „denn Feuer und Geist wurde in dir den Söhnen

des Lichtes mitgeteilt . . . Feuer von oben war es, das die Söhne des Lichtes durchglühte; aber sie brannten nicht, nur erleuchtet wurden sie von der Flamme<sup>55</sup>.“ Kyrillonas sieht im Pfingstereignis eine Analogie zur Empfängnis der Jungfrau, die „durch die Zunge des Engels“ den Logos empfing. Er läßt den Herrü beim letzten Abendmahl zu den Jüngern sprechen: „Auf euern Lippen wird das Feuer und in euerm Mund die Flamme wohnen. Der Mund, obwohl schweigend, verschluckt das Feuer; die Zunge, obwohl schwingend, nimmt die Empfängnis auf. Von der Flammenzunge wird die Zunge des Fleisches nicht verbrannt, gleich dem Dornbusch in der Wüste, der nicht von der Lohe verzehrt wurde<sup>56</sup>.“

Christus also ist es, der sich im Pfingstwunder als der göttliche Feuerbringer offenbart; er, der verherrlichte Gottmensch, gießt in den flammenden Zungen seinen Geist über die Jünger aus. Zum Spender und Bringer des himmlischen Feuers aber wurde er uns durch sein Kreuz. Am Holz flammte uns die heilige Gabe auf, wie Klemens von Alexandrien es einmal aus der Sicht alttestamentlicher Typen sagt: „Jenes Feuer, das einer Säule glich, und das Feuer, das durch den Dornstrauch schlug, waren Symbol des heiligen Feuers, das aus der Erde schlägt und wieder zum Himmel emporloht durch das Holz hindurch, das uns geistiges Schauen schenkt<sup>57</sup>.“ Die Feuerzeichen des Alten Bundes also, jene Lichtsäule, in welcher der ewige Sohn selber als Bote des Vaters sein Volk durch die Wüste führte, und der brennende Busch, in dem gleichfalls Christus im Feuergegend und Flammenschleier vor Moses stand, waren prophetische Vorbilder des wahren Gottesfeuers, das aus dem Kreuzholz lodert: des zum Pneuma gewordenen Gekreuzigten. Konkrete Symbolkraft gewinnt dieser Gedanke auch vom kulturgeschichtlichen Hintergrund her: bei vielen indogenmanischen Völkern geschah die Feuerzeugung durch bohrende Drehung von Hölzern. Die alten Inder etwa bedienten sich dazu bei feierlichen Gelegenheiten zweier in Kreuzform zusammengelegter Hölzer, die sich um eine Spindel drehten, so daß sich das Feuer in der Mitte des Kreuzes entzündete; der indische Priester hielt dann der Versammlung das brennende Kreuz vor Augen<sup>58</sup>.

Auch Origenes erkennt im Alten Bund, im Feuer der alttestamentlichen Brandopfer, ein typisches Bild des ‚von oben‘ stammenden Christusfeuers: „Von oben nämlich ist die Gottheit Christi, wohin

dieses Feuer eilt. Alles, was von unserm Erlöser im Leibe vollbracht wurde, hat das himmlische Feuer verzehrt, alles hat es in seine Gottnatur zurückgeführt. Geschürt aber wird jenes Feuer durch Auflegen von Holz; bis zum Holze nämlich ging die Passion Christi im Fleische. Als er aber am Holze erhöht war, da war die Oikonomia des Fleisches vollendet. Auferstehend von den Toten stieg er zum Himmel auf, und seinen Weg dorthin zeigt die Natur des Feuers an. Deshalb sagte auch der Apostel: ‚Und wenn wir Christus dem Fleische nach gekannt haben, jetzt kennen wir ihn nicht mehr so‘ (2 Kor 5, 16). Das Ganzbrandopfer seines Fleisches, das er darbrachte durch das Holz des Kreuzes, hat nämlich das Irdische dem Himmlischen, das Menschliche dem Göttlichen geeint<sup>59</sup>.“

Der alexandrinische Theologe sagt hier, ebenfalls vom Naturbild des Feuers her, etwas sehr Bezeichnendes vom christlichen Feuersymbol aus. Ein einziges Hineilen ins *Droben* ist ja die lodernde Flamme, wie Augustinus es einmal am Bilde der Fackel anschaulich macht; da sieht man förmlich, wie „das Haar der Flamme“ (*flammae crinis*) nach oben weht<sup>60</sup>. Zur Höhe, himmelan! Das ist des Feuers eingeborener Trieb; von der Erde weg strebt es seinem Ursprung im Droben wieder stürmisch entgegen. So ist es für die Väter ein bevorzugtes Gleichnis der Gottheit Christi, die ja ‚von oben‘ ist, Bild aber auch seines Paschaweges, der die menschliche Natur des Herrn in die verklärte Gloriengestalt wandelte und ein flammendes Band der Einheit zwischen Erde und Himmel wob. Wenn die Alten glaubten, es gebe so etwas wie eine feurige Weltsäule, so ist das göttliche Ja zu solchem Glauben das ‚brennende Holz‘ der Erlösung, dieses Lebenskreuz, das der Osterchristus selber ist, der Brand seines Auferstehungslebens, der seit Christi Tod und Verherrlichung verborgen, aber unauslöschlich zwischen Himmel und Erde loht. Der zum Pneuma gewordene Gekreuzigte also ist das Feuer vom Himmel, Feuerbringer und Feuerbrand in einem.

Eben dies meint wohl auch jenes bei Origenes überlieferte außerkanonische Herrenwort: „Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe<sup>61</sup>.“ Nahe dem Feuer des verzehrenden Gottes, nahe dem Feuer des Kreuzopfers, ohne das es keinen Weg zum Pneuma gibt. Das Feuer ist ja nicht nur Bild der Gottheit, sondern Christus hat es auch zum Symbol seines vergöttlichenden Leidens und Sterbens gemacht. Ambrosius bezieht in diesem Sinn das Wort des Hohenliedes: „Deine

Lippen sind wie ein Scharlachband“ (HI 4, 3) — dort ein Wort an die Braut — auf Christus selbst und sagt: „Im Scharlach ist die Schönheit des Feuers und leuchtet rot das Blut des Herrenkreuzes. Scharlachrot waren die Lippen des Herrn, die seine eigene Passion verkündeten<sup>62</sup>.“ Was wir schon in der natürlichen Ordnung feststellten, daß nämlich *Blut* und *Feuer* einander zugehören, findet in der Heilsordnung seine mystische Bestätigung. Die Schönheit des einen leuchtet im andern; das Feuer des Gotteslebens, das Christus auf die Erde warf, flammt auf im Blut seiner Passion.

Kyrill von Alexandrien hat in seiner Rede gegen Kaiser Julian den Apostaten auf tiefgründige Weise gezeigt, wie das Opferfeuer des Alten Bundes Typus und Schattenbild des Erlösungsofers Christi war: „Wenn er (Julian) sagt, wir verschmähten den Brauch blutiger Opfer, und wenn er glaubt, wir enthielten uns dieses Kultes vielleicht deshalb, weil kein Feuer vom Himmel fällt, so halten wir es für nötig zu sagen, daß er von der Wahrheit abirrt. Wir sehen ab vom Opfer der Rinder, gewiß nicht, weil Gott kein Feuer herabschickt, sondern weil — da nun die Typen und Schatten zur Wahrheit hinübergeführt sind — uns aufgegeben ist, dem höchsten Gott aller einen pneumatischen und makellosen Kult zu weihen. Er (Julian) soll aber wissen, daß in der Herabkunft des Feuers auf die heiligen Altäre das Mysterium Christi vorherverkündet wurde. Der jenes Feuer sandte, war Gott, der gute Werkmeister des Alls, der durch die sinnenfälligen und sichtbaren Dinge das Übersinnliche und geistig Erkennbare zum Bilde formt. Als nämlich der unübertreffliche Moses in der Wüste ein Zelt errichten ließ, gewährte Gott Feuer und gebot, daß es Tag und Nacht unaufhörlich brennen solle (Lev 6, 4 ff); und unter Strafe wurde verboten, fremdes Feuer hinzuzutragen . . . Aber, wie ich sagte, die Schatten gebären die Macht des Mysteriums Christi. Denn oft faßt die heilige Schrift im Bilde des Feuers das Göttliche. Im Feuer, so sagt sie, sei Gott den Söhnen Israels auf dem Berge Sinai erschienen. Daher war auch das Feuer des Altares ausgewählt, und es durfte ihm kein fremdes Feuer beigemischt sein. Kann doch der einzigartige Gott nicht fremden Göttern zugezählt werden, gemäß seiner Natur ist er der Allerhöchste. Wie nämlich die Zufuhr fremden Feuers das heilige, göttliche Zelt versehrt hätte“ — denn dann hätte der Typus die Wahrheit versehrt und sie nicht rein dargestellt —, „so auch ist Gott Einer von Natur und in Wahrheit, und keiner kann ihm zugezählt werden, ihm, der das

„Zelt“ höchster Wirklichkeit, das heißt die Ekklesia, mit geistigem Licht erleuchtet und von allen pneumatische Opfer annimmt. Ein anderer werde daher nicht als Gott erkannt, er werde von uns verworfen wie fremdes Feuer. Denn es gibt keine andere göttliche Natur außer der (einen) seienden. — Das gleiche gilt auch von den Opfern, die Elias einst darbrachte. Auch damals sandte der Gott des Alls Feuer herab, als der Prophet zu seiner Zeit den Typos des Mysteriums Christi voll hinstellte. Weil also kein Feuer herabkommt, darum lassen wir ab von der Schlachtung von Schafopfern. Uns genügt es, in dem, was damals geschah, wie auf einer Tafel die abgeschattete Schönheit der Wirklichkeit mit den Augen des Geistes zu beschauen. Wir bringen aber jetzt weit bessere Opfer dar als jene damals. Denn es fällt vom Himmel kein sinnlich wahrnehmbares Feuer herab, das der unaussprechlichen Wesenheit nur den Dienst des Bildes erfüllt, sondern es kommt aus dem Vater durch den Sohn das heilige Pneuma herab, das die Ekklesia erleuchtet und auch von uns Opfer empfängt, pneumatische nämlich und geistige<sup>63</sup>.“

Wenig später spricht Kyrill die gleichen Gedanken noch einmal im Hinblick auf das Opfer Abrahams aus: „Da wir also vom Typus zur Wirklichkeit hingelangt sind und uns an Stelle des sinnenfälligen Feuers das Pneuma gegeben wurde, erfüllen wir den pneumatischen und logoshaften Kult. So sagt die Schrift von Christus, daß er uns taufe in heiligem Feuer und Geist . . . Und wenn Abraham, wie es heißt, mit fremdem Feuer opferte, das er zum Opfer herbeitrug, das aber nicht vom Himmel gefallen war, so besagt das durchaus nichts gegen uns . . . Da wir einen besseren Gotteskult als jene gefunden haben, da wir pneumatische Opfer darbringen und an Stelle des sinnlichen Feuers den Reichtum des heiligen Feuers empfangen, so werfe er (Julian) uns nicht vor, wir legten keine Opfer auf die Altäre. Der gotterfüllte Paulus steht wider ihn auf und ruft: ‚Das Alte ist vergangen; siehe, alles ward neu‘ (2 Kor 5, 17)<sup>64</sup>.“

Die uralte Idee vom himmlischen Ursprung des Feuers stand auch hinter den Opferriten des Alten Bundes, und Kyrill deckt in seiner Exegese ihre Heilsbedeutung auf. Nur jenes reine, weil himmlische, gottgeschenkte Feuer war Typus der einzigartigen göttlichen Wesenheit, Typus auch des Mysteriums Christi in seinem ganzen Umfang von Heilmysterium und Kultmysterium, das heißt: der einmaligen Heilstat und ihrer beständigen kultisch-sakramentalen Gegenwärtigsetzung. Dieser neue, pneumatische Kult hat den alten

Opferkult ein für allemal erfüllt und damit aufgehoben; und in diesem Opferkult des Neuen Bundes flammt immer neu das Feuer auf, das Christus im Pascha seines geschichtlichen Kreuzopfers entfachte. Immer neu wirft der wahre Feuerbringer im Opfermysterium der Kirche seine Brände in die Welt.

Sein Feuer war es, das – in der Wirklichkeit des Typus – schon in den prophetischen Feuern des Alten Bundes glühte. „Feuer Christi“ brannte, wie Ambrosius sagt, auch im Gebein des Propheten, als er seine die Leiden des Messias vorverkündenden Klagelieder sang (Jer 20, 9; Kl 1, 13), so wie es im Herzen der Emmausjünger brannte, als der Auferstandene ihnen die Schrift erklärte. Von diesem „Feuer Christi“ loderte der Dornbusch und verbrannte nicht (Ex 3, 2); von dem gleichen „Feuer Christi“ entflammt, fürchteten die drei Jünglinge die Glut des brennenden Ofens nicht, sondern wandelten lobsingend in den Flammen wie in kühlendem Windhauch (Dan 3, 50); denn „dieses Feuer ist das Wort Christi“<sup>65</sup>.

Auch Hippolyt spricht in seinem Daniel-Kommentar von den drei Jünglingen im Feuerofen und von jenem geheimnisvollen ‚Vierten‘, der sich ihnen mitten in den Flammen zugesellte (Dan 3, 49. 92 [25]): „Sagt mir, o heilige drei Jünglinge, ... wer war der Vierte, der mit euch inmitten des Feuers wandelte und wie aus *einem* Munde Gott mit euch rühmte? Tut uns sein Aussehen und seine Schönheit kund, damit auch wir ihn, den wir als Fleischgewordenen schauten, erkennen! ... Wer war dieser Engel, der im Ofen erschien und die jungen Männer wie seine Kinder unter den Flügeln barg? Der den drinnen Weilenden das Feuer in Tau wandelte, den draußen Stehenden aber ihr Gericht zuteilte, wie geschrieben steht: ‚Mit welchem Maß ihr messet, wird euch gemessen werden.‘ Es war kein anderer – täusche dich nicht! – als jener, der auch die Ägypter im Wasser gerichtet hatte ... Dieser war es, der die Macht des Gerichtes vom Vater empfangen hatte, der auch in Sodom Feuer und Schwefel geregnet, auch diese Menschen wegen ihrer Übertretung und ihrer bösen Unzucht verderbt hatte. Und von diesem nämlich kündigt Ezechiel als von dem, der Feuer in die Hand nahm, Feuer in Händen hält und auf die Stimme des Vaters wartet, damit – wenn *er* befiehlt – er es in die Welt werfe. Als das Feuer im Ofen diesen sah, fürchtete es sich, und da es dieses sehr helle Licht erblickte, zitterte es ... Dieser war es, der uns die

Mysterien des Vaters verkündete. Er kam in den Ofen herab zu denen, die um Azarias waren. Als es diesen Engel schaute, erkannte das Feuer seinen Herrscher, und in Furcht geraten floh es aus dem Ofen hinaus; deshalb erhob es sich zu ‚neunundvierzig Ellen‘. Denn aus dem Innern ausgetrieben, lohte es nach außen hin auf; und es ward ‚die Mitte des Ofens wie zischender Tauwind‘ ... Da wunderte sich Nabuchodonosor über das Geschehene, stand schnell auf, hörte die Rühmenden und sprach zu seinen Großen: ‚Haben wir nicht drei Männer gebunden in den Ofen geworfen?‘ ... ‚Siehe, ich sehe vier Männer losgelöst inmitten des Feuers wandeln, und keine Verderbnis ist an ihnen, und der Anblick des vierten ist gleich einem Sohne Gottes.‘ Sage mir, Nabuchodonosor: Wann hast du den Sohn Gottes gesehen, daß du diesen als Sohn Gottes bekenntest? Wer hat dein Herz gedemütigt, daß du ein solches Wort aussagst? Mit welchen Augen konntest du dieses Licht schauen? ... Da ging Nabuchodonosor hin zur Tür des brennenden Ofens und sagte: ‚Sidrach, Misach, Abdenago, Knechte Gottes des Höchsten, geht heraus, geht heraus!‘ Da er selbst nicht in den Ofen hineingehen konnte, rief er jene heraus. Und von den Dreien nannte er die Namen, aber den Vierten konnte er nicht aussagen. Denn noch war Jesus nicht von der Jungfrau geboren<sup>66</sup>.“ Noch war jener nicht geboren und verherrlicht, den das Feuer im Ofen zu Babel zitternd als seinen Herrn und sein Urbild erkannte, dessen göttliches Feuer schon vorausleuchtete in den ehrwürdigen biblischen Bildern.

Als *kultisches* Symbol dieses göttlichen Feuers entzündet die Kirche seit alter Zeit in der *Osternacht* Jahr für Jahr ihr neues heiliges Feuer. Sie schlägt es aus dem Stein, dem Bilde des gottmenschlichen Leibes – aus diesem Leib sprang ja unter dem Schlag der Gotteshand für uns der rettende Funke, „das Feuer der göttlichen Lichtherrlichkeit“<sup>67</sup>; oder sie erzeugt es nach mancherorts noch üblichem Brauch mittels einer Kristallinse aus dem Sonnenlicht. Beide Weisen bezeugen bildkräftig den reinen, himmlischen Ursprung des österlichen ‚Neufeuers‘, das sich in seinem irdischen Zeichen darstellt. Von Kaiser Konstantin wird berichtet, er habe das Dunkel dieser Nacht in taghelles Licht verwandelt, indem er während der ganzen Pannychis Wachssäulen von gewaltiger Höhe brennen ließ, Fackeln, die alles erhellten, so daß die Nachtwache ‚weißer‘ wurde als der strahlende Tag<sup>68</sup>. Durch die Feier der Paschanacht ist auch uns das

eindringliche Symbolerlebnis des österlichen Feuers und Lichtes wiedergeschickt. In die dunkle Kirche, in der schon am Gründonnerstag alle Lichter gelöscht wurden, wird es unter dem dreimaligen Gesang des *Lumen Christi* hereingetragen und an ihm die Osterkerze, das Symbol des Auferstandenen, entzündet, von der nun alle Gläubigen die neue Flamme empfangen. Besonders eindrucksvoll blieb der Ritus bis in die Gegenwart hinein an seiner Geburtsstätte in Jerusalem, wo am Ostersabbat in der Grabeskirche die Feier des ‚heiligen Feuers‘ stattfindet. Ein nach dem Glauben der Pilger wunderbar erzeugtes, vom Himmel gefallenes oder im Grabinnern geheimnisvoll hervorbrechendes neues Feuer wird vom Patriarchen aus dem heiligen Grab herausgereicht. An dieser von den Volksscharen mit leidenschaftlicher Inbrunst erwarteten ‚wunderbaren Himmelsgabe‘ werden unter dem Jubel der harrenden Menschen, die sich Mund, Hände und Bart von der Flamme belecken lassen, alle vorher ausgelöschten Lichter und Lampen der Grabeskirche sowie die Kerzen der Gläubigen entzündet, und in kurzer Zeit ist der ganze Kirchenraum ein Flammenmeer. Einer alten Tradition zufolge soll bei der Erwartung des heiligen Feuers der berühmte, noch heute in fast allen orientalischen Liturgien täglich zum Abendlob gesungene *hymnos epilychnios* ‚*Phôs hilarón*‘ gedichtet worden sein, der auch jetzt noch bei dieser Feier des ‚heiligen Feuers‘ in Jerusalem gesungen wird<sup>69</sup>.

Nach allem Gesagten verstehen wir die Symbolik dieses uralten Ritus, ja auch den tieferen Sinn des Wunderglaubens, der die reine Symbolidee in späterer Zeit überwucherte<sup>70</sup>. Das ‚Wunder‘ ist ja letztlich nicht durch seine ‚Echtheit‘, die von der rationalen Kritik stets bestritten wurde, sondern „durch den religiösen Gedanken, den es versinnbildlicht, und durch den Glauben, der ihm beigelegt wird, für den unparteiischen historischen Betrachter eine reale Größe“<sup>71</sup>. Den religiösen Gedanken aber, aus dem der Glaube an den himmlischen Ursprung des Heiliggrab-Feuers lebt, haben wir als eine weitverbreitete urmenschliche Idee in Heidentum und Judentum kennengelernt. In der Christus-Symbolik des Feuers kommt er zu seiner Vollendung. Wo das Symbol richtig verstanden wird, bedarf es des äußerlichen Wunderglaubens nicht. Das eigentliche und wahre Gotteswunder, dessen Bild das österliche Neufeuere ist, geschah ein für allemal im Pascha Christi zur Erlösung der Welt. Aus dem Kreuz und Grab von Golgotha flammte das Geistfeuer

des Auferstandenen, der aus Tod und Unterwelt siegreich hervorging als der Feuerbringer aller erlösten Kreatur. Er selber ist das Feuer, das vom Himmel gekommen ist, er allein macht alle an das Feuer sich heftende Heilshoffnung der Vorzeit in sich unvergleichlich wahr. Alle Erwartung jener Riten, die im Neufeuere der Jahreswende, überhaupt im häuslichen und kultischen Entfachen heiligen Neufeuers gläubig die Gabe aus der Höhe empfangen, hat Christus in seinem Heilstun göttlich verwirklicht. Bild dessen ist die neue Flamme, welche die Kirche alljährlich in der Liturgie ihrer großen Mysteriennacht entzündet.

Im Pascha des Herrn verwirklicht sich vor allem auch jener große Typus menschlicher Heilserwartung, dessen mannigfache Formen wir unter dem Namen der *Feuertaufe* zusammenfaßten. Christus hat der Welt die wahre Feuertaufe gespendet, indem er sie zunächst selbst als sein Erlöserschicksal auf sich nahm und sie an seinem eigenen Fleische erlitt. „Mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie bin ich bedrängt, bis sie vollendet ist“ (Lk 12, 50). Mit diesem Wort hatte Christus einst vor seinen Jüngern die Bedingung ausgesprochen, die seiner Sendung als Feuerbringer gesetzt war. Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen; aber zuvor muß ich selbst noch mit einer Taufe — meiner ‚Feuertaufe‘ — getauft werden. Die Kreuzespation, das *holocaustum* seiner Ganzhingabe an den Willen des Vaters, war für den Menschensohn die Taufe seiner Menschennatur im Feuer der Leiden. Was die Helden der alten Zeit dunkel geahnt hatten, wenn sie den Scheiterhaufen als freiwillig erwählten Weg zu Unsterblichkeit und Vergöttlichung bestiegen, was die ‚mystischen Brennungen‘ der Einweihungsriten und Mysterienkulte letztlich meinten, hat Christus zugleich bejaht und geläutert, erlöst und erfüllt, indem er es gehorsam bis zum Kreuzestode an seinem Leibe und damit an unserm ‚Sündenfleisch‘ geschehen ließ. Dadurch aber hat er allen, die ihm in sein Opfer folgen, den ersehnten Weg ins Droben gangbar gemacht.

Die Leidenstaufe des Herrn als Feuertaufe zu erweisen ist daher der Sinn jenes geheimnisvollen Feuers, das nach alten Quellen bei der *Jordantaufe* über dem Strom aufflammte; war doch die Taufe im Wasser mystisches Vorbild der Kreuzestaufe Jesu. Jene Überlieferung von dem brennenden Wasser des Jordanstromes, die ihre literarischen Quellen in der apokryphen *Praedicatio Pauli*, in alten

Itala-Handschriften und im Ebioniten-Evangelium hat, gelangte über Justinus Martyr und Tatian in die syrische, griechische und armenische Kirche<sup>72</sup>. Einen Widerhall fand sie noch in Ephräms Hymnus auf die Epiphanie, der die auf dem Wasser ruhende Feuersäule als feurige Leiter zwischen Himmel und Erde besingt<sup>73</sup>. In der Feuer- taufe des Erlösers fallen Tod und Verklärung zusammen. Das über dem Jordan lodernde Feuer ist Symbol seiner kommenden Leidens- taufe, aber auch der Glorie, des Pneumas der Auferstehung, das sich schon bei der Wassertaufe auf den Gesalbten herabließ, um ihn als den kommenden Täufer „in heiligem Pneuma und Feuer“ zu be- zeugen. „Johannes fürchtete und entsetzte sich“, sagt der armenische Taufritus, „da er den Strom brennen sah; denn eine Feuerflamme ruhte auf ihm<sup>74</sup>.“ Ja, der vom Pneuma gesalbte Messias steht selbst als flammende Feuersäule im brennenden Fluß: „Johannes legte seine Hand auf die Flamme, ohne daß er sich fürchtete vor ihrer Gewalt<sup>75</sup>.“

Bedenkt man die große Bedeutung sakraler Feuerriten in der alten Welt, die Bedeutung vor allem der vorchristlichen Feuertaufe, so versteht man leichter, welch ein erregendes Wort die Proklamation des Täufers Johannes, Jesus werde die wahre Geist- und Feuertaufe spenden, für die frühe Christenheit gewesen sein muß. Die Väter haben sich bemüht, den pneumatischen Sinn dieser christlichen ‚Feuertaufe‘ aufzuhellen, wie wir das zum Teil schon gesehen haben. So sagt Kyrill von Alexandria einmal, mit der scheinbar zweifachen Aussage, Christus werde taufen „in heiligem Pneuma und in Feuer“ (Lk 3, 16), meine der Täufer ein und dasselbe; er bezeichne „die lebendigmachende Wirkkraft des Pneumas mit dem Namen des Feuers“<sup>76</sup>. Und fast noch deutlicher sagt Kyrill das gleiche im Matthäus-Kommentar: „Er wird euch taufen in heiligem Pneuma und in Feuer“ (Mt 3, 11). Der Täufer verbindet hier mit der Be- zeichnung des Pneumas die des Feuers, nicht indem er sagt, wir alle würden durch Christus mit stofflichem Feuer getauft, sondern indem er die lebenswirkende Macht des Pneumas durch das Symbol des Feuers bezeichnet<sup>77</sup>.“

Wie aber Christus die große Feuertaufe der Welt grundlegend und ein für allemal in seinem Pascha vollzogen hat, indem er sie an seinem eigenen menschlichen Sein erlitt, so setzt er sie in ver- borgener Wirksamkeit beständig fort und macht sie allen Menschen

zugänglich in den Mysterien seiner Kirche. Das Feuer des Pneumas, das über dem Jordan leuchtete, lodert nach frühchristlicher Über- zeugung verborgen auch über den Wassern der *Christentaufe*. Alt- christliche Legenden melden, daß diese innere, pneumatische Wirk- lichkeit sich auch in sinnenfälliger Erscheinung bekundete: Christus zeigt sich bei der Taufe als Feuer- und Lichtsäule, die auch die Täuflinge zu Feuersäulen macht. Bei der Selbsttaufe der heiligen Thekla flammte Feuer über dem Wassergraben auf, und eine Licht- wolke hüllte den Leib der Jungfrau ein. Feuer loderte über dem Jordan auch bei der Taufe des Basilius, wie die von Amphilochius verfaßte *Vita* des Heiligen berichtet, und bei der Taufe des armeni- schen Königs Tiridates stand nach den *Acta S. Marinae* auf dem Euphrat eine Feuersäule, über welcher das Zeichen des Kreuzes erschien<sup>78</sup>. Aus solchen und ähnlichen Berichten spricht die Über- zeugung, daß in der sakramentalen Wassertaufe die pneumatische Feuertaufe verwirklicht ist. Das gleiche Feuer des Geistes, das bei der Taufe des Herrn im Jordan brannte, brennt im Wasser der Christentaufe. Diese Glaubensgewißheit bezeugt die Taufordnung Jakobs von Batnä, die beide Taufen in *einer* Schau umfaßt: „... Es freut sich der Vater, der Sohn frohlockt, der heilige Geist schwebt hernieder. Das Taufwasser brennt von Feuer und Geist... Die Engel in ihren Ordnungen und die Cherubim mit ihren Flügeln und die Seraphim in ihrer Heiligkeit, die Wachenden (Engel) in ihrer Schönheit, alle feuergeboren und im Feuer wohnend, mischen Feuer in diese Wasser, damit durch sie entsühnt werden die Söhne des irdischen Adam. Und feurige Velen tragend, stehen sie über dem Jordanstrom, um den Sohn Gottes zu empfangen, der zur vollende- ten Taufe kommt<sup>79</sup>.“ Östliche Riten nennen die Wassertaufe daher „Taufe in Feuer und Wasser“, „in Feuer und Geist“, ja sie sprechen geradezu vom „Glutofen der Taufe“<sup>80</sup>. Sie gewährt in Wirklichkeit, was die Frommen alter Zeit von den ‚mystischen Brennungen‘ ihrer Mysterienweihen zu erlangen wähten, denn sie brennt dem Sein der Wiedergeborenen das wahre göttliche Siegel ein. „Wer hat das Siegel?“ fragt Origenes. „Jener, den Gott versiegelt hat. Ich wage es zu sagen: mit diesem Siegel wurde jener versiegelt, der da tauft in heiligem Pneuma und Feuer, jener, der das Bild des himmlischen Menschen einprägt, jener, der dich formt nach dem, was droben ist, damit du nicht mehr an dir tragest das Bild des irdischen Men- schen<sup>81</sup>.“ Christus, der selber in seiner Kreuzestaufe das göttliche

Feuersiegel vom Vater empfang, prägt es in Taufe und Firmung auch dem ‚neuen Menschen‘ unauslöschlich ein. In diesem Sinn hat die Kirche die ‚Feuertaufe‘ ihres gottmenschlichen Feuerbringers verstanden und verstehen gelehrt<sup>82</sup>.

Wie in der Taufe, so glüht das heilige Feuer des Christuslebens auch in den übrigen christlichen Mysterien auf, vor allem bei der Feier der *Eucharistie*, die ja die sakramentale Gegenwart des Kreuzopfers selber ist. Darum sagt die syrische Jakobusliturgie: „Siehe, . . . die Tore des Himmels öffnen sich, der heilige Geist steigt hernieder und läßt sich herab auf diese heiligen Mysterien. Wir stehen an der Stätte der Furcht und des Zitterns, wir umstehen (den Altar) mit den Cherubim und Seraphim. Brüder und Genossen der Wachen, der Engel sind wir geworden und erfüllen mit ihnen den Dienst des Feuers und des Geistes<sup>83</sup>.“ Dieses göttliche Feuer, das sich auf den Altar herniedersenkt, wird nach Kyrillos von Skythopolis bei der Eucharistiefeier des heiligen Euthymios in sichtbarer Erscheinung gesehen: Feuer kommt vom Himmel herab, breitet sich über den Altar wie ein Linnentuch aus, hüllt die Liturgen ein und verweilt während des ganzen Kanons<sup>84</sup>. Auf dem Altar vollzieht sich ja in mystischer Gegenwart das Paschaopfer des Herrn und öffnen sich immer neu die Schleusen des dreifaltigen Feuerabgrunds über der Welt. Feuer sind Leib und Blut des Herrn auf dem Altar. „Feurig (*émpyron*) ist der pneumatische Leib Christi“, sagt ein frühchristlicher Osterprediger, „feurig (*diápyros*) die Teilhabe am heiligen Leib<sup>85</sup>.“ Und Kyrillonas läßt den sein Opfer zelebrierenden Herrn sagen: „Ich verbrenne nicht den, der mich ißt, sondern den, der mir fern bleibt; mein Feuer schmerzt nicht den, der mich verzehrt, sondern den, der mich nicht kostet. Kommt, meine Lieben, trinket auch mein Blut, das Blut des Neuen Bundes! Trinkt den Becher der Flamme, das Blut, das alle entflammt, die es trinken . . . Dies ist der Becher, in dem jene Kohle verborgen ist, die Thamar am Wege stahl<sup>86</sup>.“

Alles Feuer, das je auf den Altären der Welt, in der Offenbarungsreligion des Alten Bundes wie unter den Heidenvölkern gen Himmel loderte, war nur Typos und Schattenbild der verborgenen Glut, die auf den Altären der Kirche brennt. Hier ergreift das Ganzbrandopfer des Erlösers bis ans Ende der Zeit die zur Erlösung Kommenden und läßt sie im Tode Christi untergehen für diese

Welt, damit sie mit ihm auferstehen zum Leben im Droben. „Den Weg dorthin zeigt die Natur des Feuers an“, hat uns Origenes gesagt. Bild dieser Erhöhung zu göttlichem Leben, Symbol der Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde ist ja das irdische Feuer, Gleichnis der flammenden Säule zwischen den irdischen und himmlischen Bereichen, als die wir das Kreuz, ja den Kyrios selbst, seine Kirche und den einzelnen Gläubigen erkannten. Und weil der Altar als Herz der christlichen Kultstätte der Herd dieses unauslöschlichen Feuerbrandes ist, darum wird bei der *Altarweihe* in feierlichem Ritus auf ihm auch sichtbares Feuer als Symbol entzündet unter dem Gesang des pfingstlichen Alleluja: „Komm, heiliger Geist, erfülle die Herzen deiner Gläubigen und entzünde in ihnen das Feuer deiner Liebe!“ Die Weiheoration spricht den Sinn dieses symbolischen Tuns noch einmal aus: „Sieh hin auf das Brandopfer deines Altares“, ruft sie zum Vater, „das nicht durch sichtbares Feuer kenntlich wird, sondern, von der Gnade deines heiligen Geistes übergossen, zu lieblichem Wohlgeruch aufsteigen möge. Allen, die es würdig empfangen, werde es zur heilbringenden Eucharistie und schenke ihnen ewiges Leben.“

Es liegt in der Konsequenz der christlichen Mysterien, daß jenes ‚Feuer‘ auch im Leben des Menschen weiterbrennt. Vor allem gilt das vom *Gebet*. Hier weht der Gluthauch und west die Flamme des Geistes besonders stark zwischen Gott und Mensch. In alten Mönchsviten, im Leben der Altväter aus der Wüste wird wiederholt berichtet, wie das im Gebet aufglühende innere Feuer sich auch nach außen hin in sichtbarer Erscheinung manifestiert. Schon die spätjüdische Überlieferung kennt Feuererscheinungen zu Häupten studierender oder disputierender Rabbinen als Anzeichen intensiv erfahrener Gottesgegenwart<sup>87</sup>. Wie ganz anders noch schenkt sich diese göttliche Gegenwart dem Menschen in der Berührung mit Christus! Johannes Moschus berichtet in seiner ‚Wiese‘ von einem Inklusen, aus dessen Zelle man eines Nachts – und von da an allnächtlich bis zu seinem Tode – Feuer aus allen Fenstern heraus schlagen sah; es waren die Flammen seines im Umgang mit Gott entbrannten Gebetes. Von Abt Nonnus wird erzählt, daß man ihn nachts in der Kirche stehen und beten sah, beide Hände zum Himmel gebreitet. Seine Hände aber leuchteten wie Feuerfackeln. Von einem Bischof, der aus Liebe zu Christus Handlanger eines Bauherrn



geworden war, wird erzählt, daß man sogar nachts, wenn er schlief, häufig eine bis zum Himmel reichende Feuersäule über ihm stehen sah<sup>88</sup>, ein beredtes Zeugnis dafür, wie selbst im Schlummer, wenn das Bewußtsein des Geistes schläft, in der unbewußten Tiefe des Herzens das Gespräch mit dem Herrn nicht verstummt — „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach“ (Hl 5, 2). Auch diese lebendigen Einzelzüge bestätigen noch einmal die große Heilswirklichkeit, die uns im Symbol der *Feuersäule* bereits aufgeleuchtet ist. Ihre Bedeutung umspannt Christusgeschick und Christengeschick in einem. Was sie am Herrn erwies, das erweist sie kraft gnadenhafter Teilhabe auch an den Gliedern seines mystischen Leibes. Wo zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch Gemeinschaft in Christus ist, wo das Pneuma vom Himmel herniedersteigt und den Menschen mit sich zum Himmel emporreißt, da steigt die geheimnisvolle Feuersäule auf, dieses Symbol lebendigster Einheit zwischen den durch Christi Kreuz versöhnten Welten. Die sichtbare Erscheinung wird nur selten einem menschlichen Auge gewährt; aber was sie eindringlich ins Bewußtsein prägen soll, ist unsichtbar und verborgen immer da, wo christliches Leben echt gelebt wird. Immer noch und bis ans Ende der Zeit ist der Osterchristus bei seiner Kirche, seinem Volke; und der ganzen Ekklesia wie jedem einzelnen ihrer Glieder geht er bis ans Endziel verborgen voran als die im Nachtdunkel dieser Weltzeit leuchtende Feuersäule, die den Weg weist durch das Rote Meer und die Wüste des Daseins — hinüber in das gelobte Land beim Vater.

Immer neu wirft Christus in den Mysterien seiner Kirche das heißene Feuer auf die Erde, daß es aufglühe im Sein, Gebet und Tun der Erlösten und ihr ganzes Leben verzehre. Auf allen Altären, in jedes bereite Herz verschwendet der göttliche Feuerbringer seine Ostergabe, ohne Maß. Und so erfährt jeder, der Gottes Werk an sich geschehen läßt, nicht nur im einmaligen Geschehen der Taufe, sondern immer neu in seinem Christenleben die Erfüllung jenes Wortes, mit dem Johannes der Täufer am Jordan den Herrn feierlich proklamierte als den Spender der wahren Feuertaufe: „Dieser ist es, der taufen wird in heiligem Pneuma und Feuer“ (Mt 3, 11; Lk 3, 16). Ambrosius weist einmal ganz konkret auf die Dunkelheiten des Leides, der Schwäche und Schuld hin, in denen der Mensch die heilende und reinigende Macht dieses Feuers an sich

erfährt: „Höre auf den, der da sagt, daß Jesus in heiligem Geiste und Feuer tauft! Dies ist das Feuer, welches das zwölf Jahre lang ungestillte Blut der Blutflüssigen versiegen ließ. Dies ist das Feuer, das die Sünde des Zachäus hinwegnahm... Dies ist das Feuer, das die Schuld des Räubers tilgte; denn ein verzehrendes Feuer ist der, welcher zu ihm sprach: ‚Heute wirst du mit mir im Paradiese sein‘<sup>89</sup>.“

Auch Augustinus hat es ausgesprochen, wie gerade die Nachtseiten des menschlichen Lebens, die Finsternisse des Leidens, der Versuchung und Erprobung Gnadenzeiten sind, in denen der Christ die Macht des Feuers Christi an sich erfährt; denn das dynamische Feuer, das schon in den Katechumenatsriten den inneren Menschen erfaßte, will im ganzen Leben des Getauften auswirken, was es sakramental in ihm begonnen hat. „Sei fest wider das Feuer! Du mußt gekocht werden. Wie ein Tongefäß wirst du in den Feuerofen geworfen, damit das Gebilde gefestigt werde. Ein durch Feuer erhärtetes Gefäß fürchtet das Wasser nicht; ist aber das Gefäß nicht durch Feuer gefestigt, so wird es vom Wasser wie Lehm aufgelöst. Laufe nicht zum Wasser hin, sondern gehe durch Feuer zum Wasser, damit du auch durch das Wasser hindurchgehen kannst. Deshalb wird auch in den Mysterien, auch im Katechumenat und im Exorzismus, zuerst Feuer angewandt. Woher sonst das Geschrei der unreinen Geister: ‚Ich brenne!‘, wenn da kein Feuer wäre? Nach dem Feuer des Exorzismus aber kommt man zur Taufe wie vom Feuer zum Wasser, vom Wasser aber in die Erquickung. Was in den Mysterien gilt, gilt auch in den Versuchungen dieser Weltzeit... Das Symbol ist da in den Sakramenten, die Wirklichkeit in der Vollendung des ewigen Lebens<sup>90</sup>.“

Gut beleuchtet der Text die Einheit von Kult und Leben und stellt den Durchgang durchs Feuer geradezu als ein Programm der christlichen Existenz in ihrer Ganzheit von sakramentaler und praktisch-konkreter Erfahrung auf. Was der Bischof von Hippo hier am Bilde des im Feuer erhärteten Tongefäßes erläutert, zeigt manches Väterwort noch an einer anderen Analogie auf: an der Reinigung edlen Metalls im Feuer. Kyrill von Jerusalem legt in seiner Vorkatechese dar, wie auch dieses gleichnishafte Geschehen sich zunächst in den vorbereitenden Riten der Christenweihe, in den Exorzismen vor der Taufe, am Menschen erfüllt: „Stelle dir vor, da sei rohes und verunreinigtes, mit verschiedenen anderen Materien wie Erz,

Zinn, Eisen, Blei untermischtes Gold. Wir suchen das lautere Gold zu gewinnen. Ohne Feuer kann das Gold von den fremdartigen Bestandteilen nicht gereinigt werden. Ebenso kann auch die Seele nicht gereinigt werden ohne Exorzismen . . . Wie die Goldarbeiter mittels feiner Instrumente die Luft in das Feuer blasen und so das Gold im Schmelztiegel schmelzen, indem sie darunter das Feuer anfachen, und wie sie auf diese Weise das Begehrte erhalten, so entweicht auch, wenn die Beschwörer durch den göttlichen Hauch Furcht einjagen und die Seele im Körper wie in einem Schmelztiegel in Glut setzen, der feindliche Dämon; und es bleibt zurück das Heil, es bleibt zurück die Hoffnung aionischen Lebens, und so wird endlich die Seele von ihren Sünden gereinigt und findet das Heil<sup>91</sup>.“ Kyrill von Alexandrien führt den gleichen symbolkräftigen Vorgang der Metallreinigung noch weiter aus und zeigt, wie der Christ auch als Getaufte immer aufs neue die läuternde Gewalt des Pneumas, dieses göttlichen Feuers, an sich erfährt und in der Werkstatt des ewigen Künstlers zu einem heiligen Gefäß für das Haus der Ekklesia umgeschmiedet wird. Im Anschluß an Malachias 3, 3 sagt er: Dieses prophetische Wort offenbart ein verborgenes Mysterium. „Denn die kundigen Werkmeister prüfen Silber und Gold, indem sie es im Feuer zum Schmelzen bringen, damit das Feuer verzehre, was daran unecht und unrein ist. Das göttliche und himmlische Feuer aber, das heißt, die Gnade des heiligen Geistes, durch die auch wir Lebenden im Pneuma vollendet werden können, wenn Christus sie sendet und sie in unsern Geist und unser Herz eindringt, dieses Feuer tilgt dann jede Befleckung durch die Sünde und verzehrt allen Schmutz früherer Verfehlungen. Die so Gereinigten und Erprobten aber schmiedet es (das Pneuma) auf geistige Weise zur Neuheit des Lebens um und stellt sie als leuchtende, geheiligte und ehrenvolle Gefäße dem großen Hause, nämlich der Ekklesia, zu nützlichem Gebrauche dar. Auf dieses göttliche und geistige Feuer wies der heilige Johannes hin, als er sagte: ‚Ich taufe euch im Wasser. Nach mir aber kommt der Mann, vor dem ich nicht würdig bin niederzufallen und ihm die Schuhriemen aufzulösen. Er wird euch taufen in heiligem Pneuma und in Feuer‘<sup>92</sup>.“

Noch einmal entwickelt Kyrill eine symboltheologische Deutung dieses heiligen Feuers in einem längeren Text seines Lukas-Kommentars, anknüpfend an das Wort des Herrn, er sei gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen (Lk 12, 49): „Von diesem Feuer ent-

flammt, sprach Kleophas: ‚Brannte nicht unser Herz in uns auf dem Wege, als er uns die Schrift erschloß?‘ (Lk 24, 32). Dieses Feuer ist heilbringend und nützlich, durch dieses Feuer werden wir alle, die wir auf Erden kalt und tot waren infolge der Sünde und der Unkenntnis des wahrhaft seienden Gottes, wieder auferweckt zu einem gottverbundenen Leben. ‚Kochend von Pneuma‘ werden wir nach dem Wort des heiligen Paulus (Röm 12, 11). Wir erlangen die Teilhabe am Pneuma, das gleichwie Feuer in uns wohnt; denn wir sind getauft worden im Feuer, im heiligen Pneuma. Die Heilige Schrift pflegt aber mit dem Namen des Feuers die göttlichen und heiligen Logoi zu benennen sowie die Wirkkraft und Macht des heiligen Geistes. So sagt einer der heiligen Propheten, gleichsam aus dem Munde Gottes, von Christus, dem Erlöser unser aller: ‚Plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herrscher, den ihr herbeisehnt, der Bote des Bundes, den ihr begehrt. Siehe, er kommt, — Spruch des Herrn der Heerscharen. Doch wer wird den Tag seines Adventes ertragen? Oder wer wird vor seinem Anblick bestehen? Denn er wird sein wie das Feuer des Schmelzers, wie die Lauge der Walker, wird sitzen, schmelzen und reinigen wie Silber und Gold‘ (Mal 3, 1–3). Tempel nennt er hier den wahrhaft unbefleckten und heiligen Leib, den er durch das heilige Pneuma in der Kraft des Vaters aus der heiligen Jungfrau annahm . . . Engel des Bundes aber nennt er den Eingeborenen, weil er uns die Heilshuld des Vaters verkündet und ihr dient . . . Wie nun jene, die Gold und Silber zu reinigen verstehen, die Verunreinigungen des Metalls durch das Feuer verzehren, so reinigt auch der Erlöser durch die Lehre des Evangeliums in der Kraft des Geistes die Gesinnung eines jeden an ihn Glaubenden. Einst sprach der Gott des Alls zum Propheten Jeremias: ‚Siehe, ich gebe mein Wort wie Feuerbrand in deinen Mund‘ (Jer 5, 14). Und wiederum: ‚Ist mein Wort nicht wie Feuer?‘ — Spruch des Herrn (Jer 23, 29). Für was anders sollen wir die Kohle halten, die die Lippen des Propheten Isaias berührte und ihn von aller Sünde reinigte? (Is 6, 6 f). Die Heilsbotschaft und das Bekenntnis des Glaubens an Christus ist diese Feuerkohle; wer sie im Munde empfängt, wird von ihr ganz und gar gereinigt. Wir sagen aber, daß der Kohle und dem Feuer der göttlichen Verkündigung gleiche Kraft innewohnt, und der sie entzündet, ist der Herr. Schon hatten einige aus Israel zum Glauben hingefunden, ihre Erstlinge waren die heiligen Jünger. Als aber das Feuer ein für allemal

entzündet war, fing es an, die ganze Welt zu erfassen, da die ganze Oikonomia an ihr Ziel gelangt war. Und deshalb sagt er (Christus): ‚Mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie bin ich bedrängt, bis sie vollendet ist<sup>93</sup>!‘

Origenes hat die läuternde Wirkung des Feuers Christi einmal packend dargestellt im Anschluß an die Worte des Levitikus über den Priester, der das Sündopfer ißt. Seine volle Verwirklichung findet auch dieser alttestamentliche Typus in unserm Erlöser Christus. ‚Dieser‘, so sagt Origenes, ‚ist der Priester, der die Sünden seines Volkes ißt und verzehrt, er, von dem die Schrift sagt: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek.‘ Mein Erlöser und Kyrios also ißt die Sünden seines Volkes. Wie aber ißt er des Volkes Sünden? Höre, was die Schrift sagt: ‚Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer‘ (Dt 4, 24). Was verzehrt der Gott, der Feuer (*Deus ignis*) ist? ... Der Feuergott verzehrt die menschliche Schuld, er zehrt sie auf, er verschlingt sie, er brennt sie aus, wie er auch an anderer Stelle sagt: ‚Ich werde dich läutern im Feuer, bis du rein bist.‘ Das also bedeutet das Sündenessen des Einen, der das Sündopfer darbringt. Denn ‚er hat unsere Sünden auf sich genommen‘ und sie in sich selbst gleichwie Feuer verschlungen und aufgezehrt<sup>94</sup>.‘

Gerade im Buch Levitikus, diesem priesterlichen Buch des Alten Bundes, das ‚in die blutrote Farbe des Erlösungstodes Christi gebunden und mit dem Zeichen des Kreuzes geschmückt‘ ist<sup>95</sup>, hat Origenes immer aufs neue Vorbilder und Wahrzeichen des welt-erlösenden Feuerbringers gefunden, so auch in dem Priester, der nach Levitikus 16, 12 ff die Pfanne voll glühender Kohlen vom Altare des Herrn nimmt. Origenes sagt dazu: Aaron nimmt also ‚eine Pfanne voll von Feuerkohlen vom Altare, der vor dem Herrn steht, füllt seine Hand mit dem feingestoßenen wohlriechenden Räucherwerk und bringt es in das Allerheiligste hinter den Vorhang ... In diesem Raum trat nur einmal im Jahre der Hohepriester ein — nachdem er zuvor die Sühneopfer dargebracht hatte, von denen wir zuvor sprachen, — beide Hände gefüllt: in der einen die Kohlenpfanne, in der andern das Räucherwerk. So sollte gleich nach seinem Eintritt das Räucherwerk auf die Kohlen gelegt werden und der Weihrauch aufsteigen, damit er den ganzen Raum erfülle und die Rauchwolke das Heilige, das der Hohepriester bei seinem Eintritt entschleierte hatte, verhülle ... Sehen wir aber auch, welchen mysti-

schen Sinn dieser Vorgang hat! Du hast von zwei Tempelräumen gehört, einem, der besehen werden kann und den Priestern offensteht, und einem, in den Einblick und Zutritt verwehrt sind: mit einziger Ausnahme des einen Hohenpriesters sind alle übrigen draußen. Als das erste Heiligtum glaube ich die Kirche verstehen zu dürfen, in der wir jetzt, zur Zeit unseres Lebens im Fleische, stehen; die Kirche, in welcher die Priester ihren Dienst am Brandopferaltar versehen, auf dem jenes Feuer entfacht ist, von dem Jesus sagte: ‚Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen, und wie sehr verlangt es mich, daß es entzündet werde<sup>96</sup>!‘ Wundere dich nicht, daß dieses Heiligtum nur den Priestern offensteht! Alle nämlich, die mit dem Salböl des heiligen Chrisma gesalbt sind, alle sind sie zu Priestern geworden, wie auch Petrus zur ganzen Kirche sagt: ‚Ihr aber seid ein erwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk‘ (1 Petr 2, 9). Ihr seid also ein priesterliches Geschlecht, und deshalb tretet ihr ins Heiligtum ein. Es hat aber auch jeder einzelne von uns sein Brandopfer in sich, und er selbst schürt den Altar seines Brandopfers, daß immer Feuer auf ihm brenne. Wenn ich allem entsage, was ich besitze, mein Kreuz auf mich nehme und Christus folge, dann habe ich ein Ganzbrandopfer zum Altare Gottes gebracht. Wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingebe, dabei die Liebe habe und die Glorie des Martyriums erlange, dann habe ich mich selber als Ganzbrandopfer zum Altare Gottes getragen. Wenn ich meine Brüder liebe, so sehr, daß ich mein Leben für sie einsetze, wenn ich für die Gerechtigkeit, für die Wahrheit bis zum Tode kämpfe, dann bringe ich ein Ganzbrandopfer dar auf Gottes Altar. Wenn ich meine Glieder von aller Begierde des Fleisches abtöte, wenn mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt gekreuzigt bin, dann habe ich ein Ganzbrandopfer auf Gottes Altar gelegt und werde selbst der Priester meines Schlachtopfers. Auf diese Weise also geschieht der Priesterdienst im ersten Heiligtum und werden die Opfer dargebracht, und aus diesem Heiligtum schreitet der Hohepriester, angetan mit heiligen Gewändern, hinaus und tritt ein in das verhüllte Innerste, wie Paulus sagt, dessen Worte wir schon zuvor angeführt haben: ‚Nicht in ein von Händen gemachtes Heiligtum, sondern in den Himmel selbst trat Jesus ein, um vor dem Antlitz Gottes für uns zu erscheinen‘ (Hebr 9, 24). Der Himmelsraum also und die Wohnung Gottes selbst werden durch das Bild und Symbol des Allerheiligsten dar-

gestellt. Beschaue aber die wunderbare Ordnung der Mysterien! Wenn der Hohepriester ins Allerheiligste schreitet, trägt er Feuer mit sich von jenem Altar und nimmt Weihrauch mit aus jenem Heiligtum... Ob wohl mein Kyrios in mir ein wenig Feuer findet? Ob er mein Brandopfer brennend findet, so daß er geruht, aus ihm sein Gefäß mit Kohlen zu füllen und auf ihnen Gott dem Vater lieblichen Wohlgeruch darzubringen? Glücklich, wessen Opferkohlen er so lebenglühend findet, daß er sie auf den Räucheraltar legen kann! Glücklich, in wessen Herzen er einen so feinen, pneumatischen, kraftgerüsteten Sinn antrifft, daß er damit seine Hände füllen und Gott dem Vater den Wohlgeruch seiner Gnosis anbieten kann! Unselig aber die Seele, deren Glaubensfeuer erlischt, deren Liebesglut erkaltet! In der unser himmlischer Hohepriester, wenn er kommt, um feuerglühende Kohlen in ihr zu suchen, auf denen er dem Vater Weihrauch spenden könne, ausgetrocknete kalte Asche findet! Solcher Art sind alle, die sich dem Gotteswort entziehen und entfremden, um die göttlichen Sprüche nur ja nicht zu hören, nicht durch sie zum Glauben entflammt zu werden, zur Liebe zu erglühn, zur Barmherzigkeit angefeuert zu werden. Soll ich dir zeigen, wie aus dem Wort Feuer des heiligen Geistes hervorbricht und die Herzen der Glaubenden anfacht? Höre David im Psalm: ‚Der Spruch des Herrn hat ihn entflammt‘ (Ps 104, 19). Und im Evangelium steht geschrieben, daß Kleophas, als der Herr mit ihm gesprochen hatte, sagte: ‚Brannte nicht unser Herz in uns, als er uns die Schriften erschloß?‘<sup>97</sup>

Auch dieser Text zeigt noch einmal, wie die Heilssymbolik des Feuers aus dem Kultischen in die konkreten Umstände des Daseins übergreift, vom Gemeinschaftsopfer der Kirche in die persönliche Herzenstiefe jedes einzelnen Christen. Das Zeichenhafte jenes immerdar brennenden alttestamentlichen Feuers will im Leben des neuen Gottesvolkes und eines jeden Gotteskindes wirklich werden. Die Opferglut des Neuen Bundes will sich nicht nur auf den Altären verzehren, sie will aus der liturgischen Feier von Tag zu Tag überspringen auf jeden bereiten Herzensaltar. Der Christ soll die priesterliche Liturgie der Kirche im heiligen Brandopferdienst seines Tagewerks weiterführen. Aber Origenes sagt auch mit aller Klarheit, daß der einzelne nur opfern kann in der Einheit mit dem Hohenpriester Jesus Christus. Nur Er vermag die Opfer der einzelnen in das Allerheiligste des Himmels und vor das Antlitz des Vaters

zu tragen, indem er sie *seinem* allein annehmbaren Opfer eint. Nur er hat das himmlische Feuer, das auf den Altären der Gotteshäuser und der Herzen immerzu brennen soll. Wie der ganze aaronitische Priesterdienst um die Flamme kreiste, die in die Stiftshütte vom Himmel herabgefallen war (vgl. Lev 9, 24); wie auch der salomonische Tempel sein vom Himmel gefallenes heiliges Feuer hütete, das nach alter Überlieferung auf wunderbare Weise im zweiten Tempel wieder erschien (vgl. 2 Chr 7, 1–3; 2 Makk 1, 20 ff), so duldet auch die Kirche auf ihren Altären und in den opfernden Herzen nur das himmlische Feuer Christi. Wie im Dienst des heiligen Zeltes Licht und Feuer für alles nur aus jener einen Feuerquelle geschöpft wurden, so auch hier in der Welt des wahren göttlichen Feuerbringers. Auf dieses Motiv legen die Väter in ihren Exegesen immer aufs neue Gewicht. Nur Christus hat das wahre heilige Himmelsfeuer, alles andere ist ‚fremdes Feuer‘, das die reine Flamme der Ekklesia und ihrer erlösten Kinder nicht versehren, nicht berühren darf. Alle alttestamentlichen ‚Diakone‘ des von Gott ausgehenden Feuers waren Vorbilder des einen gottmenschlichen Feuerpriesters. Christus ist nach Origenes in Wahrheit der Seraph, der die Lippen des Isaias mit glühender Kohle reinigte; nicht aus beliebigem, sondern aus dem Feuerbrand des Altares Gottes hat er die Kohle genommen, ja vom Feuer des himmlischen Altares<sup>98</sup>. Und was damals im Typus am Propheten geschah, widerfährt jedem, der das läuternde Werk des Erlösers an sich geschehen läßt. Wer aber nicht von seinem Feuer gereinigt wird, in dem wohnt der Fürst des Feuers der Finsternis und die Glut jener, an die das Wort ergeht: ‚Weichet von mir in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘<sup>99</sup>.

Letztlich ist der Sinn aller Reinigung durch ‚Feuer‘ ein Ringen zwischen Gott und Dämon um den Menschen, also ein harter Kampf auf Leben und Tod. Die Väter machen das bisweilen an noch drastischeren Bildern anschaulich, so etwa an dem Doppelsymbol von Feuer und *Schwert*. Denn Feuer und Schwert gehören zusammen, wie in der irdischen Kriegführung, so auch in dem pneumatischen Kampf, den Christus um die Seinen und in den Seinen wider die Mächte des Bösen führt<sup>100</sup>. ‚Höre‘, sagt Origenes einmal, ‚wie der Erlöser die Bedeutung von Feuer und Eisen an zwei Stellen erläutert. Das eine Mal sagt er: ‚Ich bin nicht gekommen,

den Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert', und das andere Mal: 'Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu bringen.' Beides also bringt der Erlöser, Schwert und Feuer, er tauft dich mit Schwert und Feuer... Göttliche und unaussprechliche Mysterien sind dies, nur Gott ergründet sie. Aber sie sind gegeben mehr zur Danksagung als zur Peinigung<sup>101</sup>." Wie der Arzt brennen und schneiden, mit Feuer und Eisen gegen Krankheit und Wunden angehen muß, so auch der Heiler der Seelen. Seine Liebe, ist es, seine erlösende Agape zu den Menschen, die sie dem reinigenden, dem tötenden und neubelebenden Feuer der Leiden und Prüfungen ausliefert. Ja die Liebe Gottes selbst ist das göttliche Feuer, das der noch ungeläuterte Mensch als brennende, alles Unreine ausschmelzende Glut erfährt. Es ist die gleiche Agape, die für uns auch den Eingeborenen in die Feuertaufe des Kreuzestodes hineingab. Er fürwahr bezeugt das alle Menschenvernunft sprengende Mysterium dieser Liebe, das Augustinus einmal in das starke Wort faßt: „Du hast uns im Feuer durchglüht, wie man das Silber durchglüht' (Ps 65, 10). Siehe, wie Gott wütet gegen die, deren Seele er ins Leben führt<sup>102</sup>." Ein gleiches meint Origenes, wenn er sagt, wir müßten in heftigstem Feuer geschmolzen werden (*vehementissimo igne conflari*) wie das Gold im Ofen<sup>103</sup>. Kyrill von Jerusalem führt uns in die Schmiede Gottes und zeigt, wie hier Feuer und Amboß, Glut und Hammerschlag nach göttlichem Heilswillen der Wandlung und Umgestaltung des inneren Menschen dienen<sup>104</sup>.

Ein kühnes Gleichnis fügt der Evangelist Markus dem Kreis der Feuerbilder ein, wenn er von einer *Würzung* durch Feuer spricht: „Jeder soll mit Feuer gewürzt werden“ (Mk 9, 49), mit Feuer gesalzen, wie es im Urtext heißt. Der Gedanke ist zunächst wohl ebenfalls durch den alltäglichen menschlichen Erfahrungsbereich angeregt, hier durch die Speisebereitung. Aber in seiner verblüffenden Zuspitzung enhüllt er den erschreckenden Ernst der christlichen Heilswerklichkeit. So scharfe Mittel muß Gott anwenden, um den Menschen heimzuholen in sein liebendes Wohlgefallen<sup>105</sup>. Dieses Ziel leuchtet hinter all den wechselnden Bildern auf, und an ihm gemessen hält alle Pein der Prüfung und Läuterung den Vergleich nicht aus. Das Ziel ist der vergöttlichte, christusförmige Mensch, der für Gott zu lieblichem Wohlgeschmack und Wohlgeruch bereitet, zu einem annehmbaren Opfer gewandelt und der Teilhabe an der Glorie Christi gewürdigt ist.

Eben dies wird deutlich im Bericht über das Martyrium des heiligen Bischofs Polykarp von Smyrna, das den Sinn aller christlichen 'Feuertaufe' in ihrer blutig-konkreten Verwirklichung, dem Verbrennungstode, hell aufstrahlen läßt. Mit einem hohepriesterlichen Sterbegebet, das in Geist und Form einer liturgischen Eucharistia Polykarps Lebensopfer in das Opfer Christi hineingibt, ging der hochbetagte Greis im Jahre 156 auf den Scheiterhaufen. „Als er nun das Amen gesprochen und sein Gebet vollendet hatte“, so sagt der Bericht, „zündeten die Wärter das Feuer an. Da eine gewaltige Flamme aufloderte, sahen wir, denen es zu schauen vergönnt war und die wir auch aufbewahrt wurden, um das Geschehene den übrigen mitzuteilen, ein Wunder. Das Feuer nämlich bildete die Form eines Gewölbes; wie ein Schiffsegel vom Winde gebläht, umhegte es rundum den Leib des Martyrers. Und er war in der Mitte, nicht wie Fleisch, das verbrannt wird, sondern wie Brot, das gebacken, und wie Gold und Silber, das im Ofen geläutert wird; und wir nahmen auch einen Wohlgeruch wahr, wie er duftendem Weihrauch oder anderem kostbaren Räucherwerk entströmt<sup>106</sup>.“

Nicht allen wird die Feuertaufe Christi in einer so furchtbaren Verwirklichung auferlegt wie einem Polykarp oder Laurentius, einer Eulalia oder den ungezählten Martyrern, die für Christus in den Flammen starben. Aber an der vergöttlichenden Feuertaufe hat in verborgener Weise doch jedes vom Kreuze Christi gezeichnete Menschenleben teil; denn es gibt keinen anderen Rückweg ins verlorene Paradies als den Weg durch das Feuer. Alle, die ins Paradies heimzukehren verlangen, sagt Ambrosius einmal, müssen durch Feuer erprobt werden. Denn nicht umsonst überliefert die Schrift, daß Gott nach der Vertreibung unserer Stammeltern den Engel mit dem wabernden Flammenschwert vor Edens Toren aufstellte. Keinem Sterblichen bleibt dieser *transitus per ignem* erspart; von allen gilt das Wort des Psalmisten: „Wir sind durch Feuer und Wasser hinübergewandert, und so hast du uns in die Erquickung geführt<sup>107</sup>.“

Ins Universale weitet sich die Idee der Feuertaufe in der christlichen *Eschatologie*, wie es die Evangelien und die apokalyptischen Bilder der Geheimen Offenbarung dartun. Das Ende bringt die große Feuerprobe, wie für die Welt als Ganzes, so auch für jeden einzelnen. Welcher Art sein Werk war — „der Tag des Herrn wird

es klären; denn durch Feuer wird es offenbar werden. Wie eines jeden Werk beschaffen ist, wird das Feuer erproben“ (1 Kor 3, 13).

Auch hier wird uralten Vorstellungen der Menschheit das Jawort göttlicher Offenbarung zugesprochen. Daß die große Krisis der Welt eine allumfassende Feuertaufe sein werde, Untergang der alten Schöpfung im Weltbrand und Aufgang einer neuen Schöpfung, ist uns ja bereits als eine weltverbreitete Überzeugung des religiösen Menschen begegnet, die im Alten und Neuen Testament eindringlich bestätigt wird. „Siehe, der Herr wird im Feuer kommen“, heißt es bei Isaias (66, 15 ff); „seine Wagen gleichen dem Sturm. Seinen Zorn wird er in Verderben wandeln, sein Dräuen in Feuerflammen. Denn der Herr hält durch Feuer Gericht, durch sein Schwert über jegliches Fleisch.“ Solche Bilder des kommenden Gottesgerichtes erschütterten die Propheten oft in ihren dunklen Zukunftsvisionen. Eines der gewaltigsten ist die Daniel-Vision (7, 10 ff), in welcher der Weltenrichter auf seinem Thron aus Feuerflammen, mit Rädern aus loderndem Feuer, erscheint, während ein reißender Feuerstrom von ihm ausgeht und sich über die Erde dahinwälzt. Eine frühchristliche Erklärung der Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen sieht in diesem feurigen Strom die „verschlossene Tür“ des Herrenleichnisses, die den „Törichten“, den Verworfenen, den Zugang zur himmlischen Hochzeit verwehrt<sup>108</sup>. Auch östliche Liturgien sprechen von dem Glutstrom, der dem Allrichter Christus zur Läuterung und Scheidung der Menschen vorangeht, und unsere römische Liturgie fürchtet ebenfalls den Herrn, „der kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten und die Welt durch Feuer“<sup>109</sup>. Aus dieser alten biblischen und kirchlichen Tradition spricht Kyrill von Alexandria, wenn er in einer Homilie über die letzten Dinge sagt: „Ich fürchte den Feuerstrom, der von jenem Thron des Richters sich ergießt und von heftigstem Feuer brodelt, ich fürchte das scharfe Schwert“<sup>110</sup>.

Was jeder einzelne Christ in seinem Leben auf irgendeine Weise erfahren muß, ist eine kleine Analogie zum großen Schicksal der Menschenwelt. Im Feuerstrom, der sich am Ende der Zeit vor dem Kommen des Herrn über die Erde ergießen wird, muß die Schöpfung ihre endgültige Feuertaufe erleiden. Dann wird der Weltenrichter die Kreatur und die Werke jedes einzelnen im Feuer prüfen und die alte Welt vernichten, um den neuen Himmel und die neue Erde aus dem Flammentod der Schöpfung ins Leben zu rufen. Nach der

syrischen Homilie Ephräms über den Antichrist reinigt der Richter die Erde vierzig Tage lang durch Feuer, wie er sie in den Tagen Noes vierzig Tage lang durch Wasser gereinigt hat. Das ‚Taufwasser‘ dieser endzeitlichen Welttaufe wird also Feuer sein<sup>111</sup>.

So rundet sich in der Heilsbotschaft des ‚ersten Elementes‘ der Kreis, in dem Anfang und Ende sich zur Einheit fügen. Feuer ist Anfang und Ende der Welt, Geburt und Tod der ersten Schöpfung. Feuer ist das Ursymbol dessen, der *arché* und *télos*, Urgrund und Endziel alles Geschaffenen ist; der die Welt aus Feuer schuf und sie ins Feuer zurückkehren läßt, durch Feuer sie richtet und rettet, erneuert und heimholt, weil er selbst des Feuers Urbild, ewig loderndes, dreieiniges göttliches ‚Feuer‘ ist. Und alles, was dieser *Deus ignis*, wie Origenes sagt, dieser „Gott, der Feuer ist“, tut, ist spontane Wesenoffenbarung, Lebenstat und Liebestat. „Urquell des Lebens, Feuer, Liebe“, so spricht die Kirche in ihrem Pfingsthymnus sein Wesen aus. Das ‚Feuer‘ Gottes ist sein zündendes Leben, seine sich hingebende Agape.

Daß es neben diesem göttlichen Lebens- und Liebesfeuer auch ein satanisches *Todes-* und *Haßfeuer* gibt, ist die Schuld des abtrünnigen Geschöpfes, widergöttliches, unergründliches *mysterium iniquitatis*. Weil dieses ‚Mysterium der Bosheit‘ in die Schöpfung eingebrochen ist, darum erfährt die Kreatur Gottes ‚Feuer‘ und das ihn abbildende geschaffene Feuer als Lebens- und Todesmacht zugleich. Ambrosius hat das einmal treffend gesagt: In der Vergeltung der Taten sieht man, „daß die Natur des Feuers geteilt wird (*dividi ignis naturam*), so daß es die einen erleuchtet, die anderen brennt; es erleuchtet die Gerechten, die Bösen verbrennt es“<sup>112</sup>. Damit deckt der Bischof von Mailand die innere Paradoxie des Feuersymbols auf und zeigt zugleich deren Lösung und einenden Grund. Nicht ein auf zwei einander widerstrebenden Urprinzipien von Gut und Böses beruhendes dualistisches Weltbild, wie große Religionssysteme der alten Welt es vertraten, ist der Grund dieser Paradoxie, sondern die wandellose Agape Gottes, die ihren geisttragenden Geschöpfen die Freiheit geschenkt hat, sich für oder wider die Liebe zu entscheiden. Daß dieser einzige Urgrund der Welt, der Feuerabyssois der göttlichen Agape, für die einen Tod, für die andern Leben wird, für die einen Gnade, für die andern Verdammung, für die einen Himmel und für die andern Hölle, ist die in seine eigene freie Wahl gegebene

Erfahrung des Geschöpfes. Es hat einen tiefen Sinn, daß nach jüdischem Glauben die ‚Gehenna‘ im Himmel ist<sup>113</sup>. Denn das beseligende Licht- und Feuermeer des göttlichen Lebens selber, Engeln und Heiligen himmlische Wonne, bedeutet ja für Satan und die ihm Verfallenen quälende Höllenpein. Nach der hebräischen ‚Himmelfahrt Mosis‘ baden in dem vom Throne Gottes ausgehenden Feuerstrom die Engel und werden neugezeugt, während der gleiche Glutstrom sich als brennende Qual auf die Verdammten in der Hölle stürzt. Auch das hebräische Henochbuch läßt die Engel in diesem gottentsprungenen Feuer baden, bevor sie mit Jauchzen ihren Lobgesang anstimmen<sup>114</sup>.

Solche Vorstellungen bergen in sich die Wahrheit, daß das eine und gleiche Feuer des göttlichen Wesens für Engel und Mensch Lebenswonne oder Todespein bedeutet; als *was* von beiden das Geschöpf den *Deus ignis* erfährt, in Ewigkeit erfahren wird, ist seine eigene Sache. Die Entscheidung der Engel für Himmel oder Hölle war unwiderruflich; der mit geringerer Einsicht begabte Mensch aber, das von Satan verführte ‚Lehmgebilde‘, ist erlösbar. Für den Menschen kann daher, wenn er das Erlösungswerk an sich geschehen läßt, das Gottesfeuer zum reinigenden ‚Purgatorium‘ werden. „Das Aug-in-Aug mit Gott“, sagt Ladislaus Boros, „ist ein Hineinschauen in den göttlichen Feuerblick. Das ganze Dasein wird dabei erschüttert und durch ein unsagbares Leiden geführt. Die Begegnung mit Gott schenkt uns zwar das höchste Seelenglühen . . . Sie brennt aber zugleich bis in das Innerste des Daseins hinein . . . Gott im Feuerblick Christi zu begegnen ist die höchste Erfüllung unserer Liebesfähigkeit und zugleich das schrecklichste Leiden unseres Wesens. In dieser Perspektive wäre das ‚Fegfeuer‘ der sich in der Endentscheidung vollziehende Durchgang durch das-läuternde Feuer der göttlichen Liebe. Die Begegnung mit Christus wäre unser Fegfeuer<sup>115</sup>.“ Dies ist letztlich der Heilssinn alles dessen, was wir über ‚Feuertaufe‘ und analoge Motive der Feuersymbolik gehört haben: Rettung, Erlösung, Läuterung und Neuschöpfung, Heimholung der gefallenen Kreatur in den göttlichen Feuerabgrund. Denn nur Gott selbst kann erlösen, läutern, erneuen – durch sich selbst „wie durch Feuer hindurch“.

So ist nur Einer des geschöpflichen Feuers wahres Urbild, der Gott des Lebens und der unbegreiflichen Agape, der dreipersönliche Gott der Welterschöpfung und Welterlösung, Vater, Sohn und hei-

liger Geist; der Vater, der uns sein Lebens- und Liebesfeuer hingeben hat durch unsern gottmenschlichen ‚Feuerbringer‘, seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus – im heiligen Geist. Und wenn außer dem himmlischen Licht- und Feuerreich die Hölle bleibt, so hat Dante etwas von der Lösung dieses undurchdringlichen Rätsels geahnt und es uns übergeben in den Worten, die er in seinem visionären Gang durchs Jenseits über dem Eingang des Inferno geschrieben sah:

*Giustizia mosse 'l mio alto Fattore;  
Fecemi la divina Potestate,  
La somma Sapienza, e 'l primo Amore.*

Gerechtigkeit bestimmte meinen Schöpfer, den Erhabnen.  
Geschaffen hat mich Gottes Allmacht,  
Die höchste Weisheit und die erste Liebe.<sup>116</sup>

„Die Feuer der Hölle und die Feuer des Himmels sind nicht zwei verschiedene Kräfte, sondern nur die entgegengesetzten Kundgebungen derselben Energie<sup>117</sup>.“ „Mich schuf die erste Liebe“, die Agape Gottes, die Urgrund alles Geschaffenen, Plan und Sinn und Ziel all seiner Werke ist.

„Ich liebe die Sonnenuntergänge sehr“, sagt der ‚Kleine Prinz‘ jenes köstlichen Gegenwartsmärchens von Antoine de Saint-Exupéry im einsamen Wüstengespräch mit dem gestrandeten Piloten. „Komm, laß uns einen Sonnenuntergang anschauen . . . Du weißt doch, wenn man recht traurig ist, liebt man die Sonnenuntergänge<sup>1</sup>.“

Dieses Wort des kleinen Asteroiden-Bewohners kommt nicht aus romantischer Naturschwärmerei oder melancholischer Stimmung. Es quillt aus einer existentiellen Trauer, die in der verblutenden Herrlichkeit des Sonnenuntergangs das Sinngleichnis des Menschenlebens schaut. Sonnenuntergang ist Lebensuntergang. Dreiundvierzig Sonnenuntergänge hast du auf deinem winzigen Weltenball an einem einzigen Tage erlebt, kleiner Prinz, an einem sehr traurigen Tage, da dein Herz die verzweifelte Sinnlosigkeit deines Daseins bis auf den Grund erlitt; armer König eines Weltenstäubleins, ins All Hinausgeworfener, „ohne Hoffnung, ohne Gott im Kosmos“, wie Paulus auch von dir sagen könnte (Eph 2, 12). Mit glühenden Farben brennt dir jenes abendliche Naturgeschehen immer neu das unaufhaltsam Nahende ins Herz: deinen eigenen ‚Sonnenuntergang‘, da dein Leben — wie du wahnst — hinabstürzen wird in die Nacht des Nichts, aus der es keinen Aufgang mehr gibt.

Ob Goethe ähnliches empfand, als er seine berühmten Verse ‚an Schwager Kronos‘ schrieb?

Sieh, die Sonne sinkt!  
Eh sie sinkt, eh mich Greisen  
ergreift im Moore Nebelduft,  
entzahnte Kiefern schnattern  
und das schlotternde Gebein —

Trunknen vom letzten Strahl  
reiß mich, ein Feuermeer  
mir im schäumenden Aug,  
mich Geblendeten, Taumelnden  
in der Hölle nächtliches Tor.

Seinsverzweiflung, wie sie in diesen Versen trotz oder wie sie tapfer lächelt aus der Trauer des kleinen Prinzen, umnachtet heute das menschliche Dasein mehr denn je und zerbricht edle, starke Seelenkraft. Aber gerade über solchem Dunkel strahlt rettend die Gnade des ‚Sonnenuntergangs in Christus‘ auf für jeden, der sich anrühren läßt vom Widerschein urchristlichen Sonnenerlebnisses. Es wird sich zeigen, wie in jener Sonnenerfahrung der Untergang an zentraler Stelle steht, und darum soll auch diese kleine Besinnung ausgehen von der Abendseite unseres Symbols.

Man braucht nicht die Empfindungen zu teilen, mit denen der moderne ‚Mensch ohne Gott im Kosmos‘ die Sonne sinken sehen mag, wofern er seine Weltanschauung konsequent zu Ende denkt und lebt, — ein Schatten von Trauer und Wehmut legt sich wohl leicht auf jedes Gemüt, wenn das scheidende Tagesgestirn die Welt noch einmal mit purpur-goldener Lichtherrlichkeit wie mit Sonnenblut übergießt. Die uralte Überlieferung von der Memnonssäule, die beim Sonnenuntergang traurig tönt, als springe eine Saite<sup>2</sup>, ist mythischer Ausdruck dessen, was beim Sinken des Himmelslichtes durch die Seele der Erdenkinder zieht. Solche Klänge sind eingefangen in das altnordische Sonnenlied, in dem ein isländischer Greis vor etwa tausend Jahren, gleichsam aus dem Jenseits herüber, mit dem Blick auf den Sonnenuntergang sein Todeserlebnis schildert:

Die Sonne sah ich, den schönen Tagesstern,  
in der Sturmwelt Tiefen tauchen.  
Der Hölle Pforten hörte ich drüben  
donnernd dröhnen . . .  
Die Sonne sah ich, selten so traurig,  
fast war ich dieser Welt entwandt . . .  
Die Sonne sah ich, dann nie mehr  
nach diesem traurigen Tage.  
Bergfluten flossen um mich zusammen,  
ein Ende ward der Pein, ich wanderte weg.<sup>3</sup>

Tod ist Sonnenuntergang. Wie in diesem das Licht des Tages stirbt, so in jenem das Lebenslicht des Menschen. Auf Neuseeland und den Neuen Hebriden glauben die Eingeborenen, daß ein Blick auf den Sonnenuntergang den Tod zur Folge haben könne<sup>4</sup>. Gerade der primitive Mensch, der sich der kosmischen Gesetz-



mäßigkeit noch nicht bewußt und daher der täglichen Wiederkehr des untergegangenen Lichtes nicht gewiß ist, fühlt sich beim Sonnenuntergang von Angst und Bangen erfaßt, ja in seiner eigenen Existenz bedroht. Wenn der Sonne geschieht, was sie in einem slowakischen Märchen von sich selber sagt: „Meine Mutter . . . begräbt mich jedes Abends als einen schwachen Greis“, so ist es für primitives Naturgefühl keineswegs eine kühl berechenbare Gewißheit, daß die gleiche Sonne „jedes Morgens als ein schöner Knabe neugeboren“ wird. Vielmehr erfährt der urtümlich empfindende Mensch den Morgenaufgang des Gestirns wieder und wieder als ein Wunder, als die spontane Entfaltung einer „willkürlich sprunghaften“, siegreichen Macht<sup>5</sup>. Jäher und gewaltiger als im Norden ist das Erleben begreiflicherweise in den südlichen Ländern, wo der Umbruch vom Tage zur Nacht sich ohne die vermittelnde Dämmerung vollzieht. Wenn da die Sonne am westlichen Horizont zwischen die ‚Säulen des Herakles‘ tritt, die nach alter mythischer Vorstellung das Himmelsgewölbe tragen, und dann in majestätischem Untergang versinkt, bricht in wenigen Augenblicken die Lichtwelt des Tages jäh zusammen, wie auch das Buch Job es ahnen läßt:

. . . da, wo das Licht an die Finsternis grenzt,  
die Säulen des Himmels geraten ins Wanken . . . (26, 10 f).

Die nun beginnende Zeit des nächtlichen Dunkels ist in den religiösen Vorstellungen der Völker seit alters her gefährlich und unheil-drohend. Reich und Herrschaft des Lichtgottes sind ja in Trümmer gestürzt, und nun sind Zeit und Macht der chaotischen Abgrundmächte, der Dämonen und Unholde da. Es ist die Zeit, da die Menschenkinder im Bunde mit den Gewalten der Tiefe ihr dunkles zauberisches Tun verrichten, die Zeit der Furcht wie auch des Bösen, dessen der Mensch sich im reinen Lichte schämt; die Zeit jedoch auch, da die Seele, gelöst vom lauten Treiben des Tages, offener wird für das Heilige, Göttliche, da gerade die Edleren ein höheres Leben zu ahnen beginnen, in das der Tod nur Weg und Übergang ist. Darum war das Dunkel zwischen Sonnenuntergang und neuem Aufgang in alten Mysterienkulten geradezu *die* symbolträchtige Zeit der nächtlichen Weihe, in denen die Mysten durch Todesdunkel hinübergeführt wurden in vergöttlichendes Licht und Leben.

Es gibt ja kaum ein hinreißenderes Naturbild dieses vom

Menschen seit alters her geahnten und schmerzlich gesuchten Heilsweges, als den Sonnenlauf durch Untergang zu neuem strahlendem Aufgang. Auf einem herrlichen Schiff aus Gold, dessen Mannschaft die Sterne sind, durchfährt nach Vorstellungen der alten Ägypter nächstens der Sonnengott die Todesregion der Unterwelt, freudig begrüßt von den Toten in ihren Höhlen und Gräbern. Er haucht ihnen neuen Lebensodem ein<sup>6</sup> und scheint ihnen tröstlich mit seinem Licht, bis er am Morgen wieder zur Oberwelt aufsteigt und über den Ostbergen aufleuchtet, über einer ihm zujauchzenden erwachenden Welt.

Um dieses neuen Aufgangs willen, der schon im Kreislauf des kosmischen Geschehens jeden Sonnenuntergang trüchtig von Lebenshoffnung macht, haben unsere Vorfäter das schöne Wort von dessen ‚Gnade‘ geprägt. Wir haben es ja vergessen, daß dieser Name einer christlichen Heilswirklichkeit eigentlich Neigung, Senkung, Herablassung, Ruhe besagt und in alter Zeit Name für den *Sonnenuntergang* war — *diu sunne gienc ze gnäden*<sup>7</sup>. Sie geht zur Rüste, will das besagen, zur Neige, zur Ruhe eines Entschlafens, das schon verklärt ist vom Lichte neuen Auferstehens. *Basileúei ho hélios* — „Helios ist König“, sagen heute noch griechische Hirten und Bauern beim Sonnenuntergang<sup>8</sup>. Über die irdische Sonne und den kosmischen Helios weist dieses Grußwort weit hinaus; schon in alter Zeit klang es dem Kommenden entgegen, der des Sonnenuntergangs wahre ‚Gnade‘ ist wie auch er allein der wahre Sonnenkönig, der zur Herrschaft kam in seinem Untergang am Kreuz.

Zum *Aufgang* also wendet sich der Sonne Untergang. Das ist die Hoffnung der Erdensöhne, deren Trauer und Todesahnung beim Sinken des Tagesgestirns zunächst einfach die spontane Antwort des Naturgefühls ist auf den — wenn auch nur vorübergehenden — Verlust des über alles kostbaren Lichtes; Licht ist ja für die Kreatur Inbegriff des Lebens, der Freude, des Heiles. Die religiöse und profane Dichtkunst der Völker war seit alters her voll von Hymnen und Sonnenliedern, die dem großen Königsgestirn die ebenso ehrfürchtige wie glühende Liebe und Begeisterung der Herzen entgegenbrugen und seine herzbezwingende Schönheit, sein strahlendes Auge, seine flammende Krone und seine goldene Herrlichkeit und Macht bejubelten. In altägyptischen Sonnenliedern werden die Sonnenstrahlen mit Armen verglichen, die sich lebenschenkend den Geschöpfen entgegenbreiten. „Deine Strahlen umarmen die Länder“,

<sup>7</sup> Rech II

heißt es im Sonnengesang von El-Amarna<sup>9</sup>; und schon früher hatte man den Sonnengott angerufen: „Du Einziger, Vielarmiger, der die Arme seinem Liebling reicht<sup>10</sup>.“ Die sakrale Kunst dieses Volkes hat den Gott mit Strahlen dargestellt, die in Hände auslaufen, oder auch als mit Lebenszeichen behängte Sonnenscheibe<sup>11</sup>. Was alle diese Sonnenbilder schaubar machen wollen, die goldene Lebensfülle, die sich aus dem Schoß des Gestirns gleichwie aus dem Lebensurgrund über alles Geschaffene ergießt, stellt ein eigentümliches Bild aus der Zeit des Neuen Reiches (1555–712 v. Chr.) symbolkräftig dar. Das Bild zeigt die kosmische Anbetung der Sonne am Morgen: Der vom Ostberg sich lösende aufsteigende Feuerball wird vom Westen empfangen und von Menschen und Pavianen (Sonnenaffen) mit anbetender Huldigung begrüßt. Aus den Tiefen der Schöpfung wächst ein gewaltiges Lebenszeichen (*Anch*) der Sonne entgegen; menschliche Arme und Hände hebt es steil zur Höhe, um den Sonnenball aufzufangen<sup>12</sup>. Die mystische Glut alter ägyptischer Sonnenlieder ist in dieses Bild eingegangen; das schönste unter ihnen, der berühmte Sonnengesang von El-Amarna aus der Zeit des großen Echnaton (14. Jh. v. Chr.), grüßt hymnisch das aufgehende Gestirn:

„Du erscheinst so schön im Lichtberge des Himmels, du lebendige Sonne, die zuerst zu leben anfang. Wenn du aufgehst im östlichen Horizont, erfüllst du jedes Land mit deiner Schönheit... Die Menschen erwachen und stellen sich auf ihre Füße, denn du hast sie aufgerichtet. Sie reinigen ihre Glieder und legen die Kleider an; ihre Arme erheben sich in Anbetung, weil du erschienen bist. Die ganze Welt tut ihre Arbeit; alles Vieh befriedigt sich an seinem Kraute; Bäume und Kräuter grünen. Die Vögel fliegen auf aus ihrem Neste, ihre Flügel erheben sich in Anbetung für dich; alles Wild hüpfte auf den Füßen; was da kriecht und flattert, es lebt, nachdem du wieder aufgeleuchtet bist. Die Schiffe fahren stromab und stromauf; jeder Weg ist wieder geöffnet, weil du erschienen bist. Die Fische im Strome springen auf vor deinem Angesichte, deine Strahlen dringen bis in das Innere des Meeres. Der du die Frucht werden läßt in den Frauen, der du den Samen schaffst in den Männern, der du den Sohn ernährst im Leibe seiner Mutter und ihn beruhigst, daß er nicht weine... Der du Luft gibst, um alles, was du geschaffen, leben zu machen. Kommt es aus dem Mutter-schoße am Tage seiner Geburt, so öffnest du seinen Mund zum Reden und machst alles, dessen es bedarf. Das Vögelchen im Ei

redet schon in der Schale, und du gibst ihm Luft darin, um es am Leben zu erhalten. Hast du ihm Kraft gegeben, sie zu zerbrechen, ... so kommt es heraus... und geht auf seinen Füßen fort... Du einziger Gott, außer dem es keinen anderen gibt! Du hast die Erde geschaffen nach deinem Herzen, du einzig und allein, mit Menschen, Herden und allem Getier... Deine Strahlen... säugen alle Felder; wenn du leuchtest, so leben sie und wachsen für dich. Du machst die Jahreszeiten, um alles zu erhalten, was du geschaffen hast, den Winter, um sie zu kühlen, und die Glut, damit sie dich kosten. Du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen und alles zu sehen, was du gemacht hast... Der Welt ergeht es nach deinem Wink, denn du hast sie erschaffen. Bist du aufgegangen, so leben sie; gehst du unter, so sind sie tot. Du selbst bist die Lebenszeit, man lebt in dir<sup>13</sup>.“

Dieses Sonnengebet ist ein glänzendes Beispiel solarer Frömmigkeit, wie sie aus den Sonnen- und Gestirnkulten des alten Orients und Ägyptens auch in die hellenistische Kulturwelt des Westens einstrahlte. Für diese Menschen war die Sonne eine großartige göttliche Wirklichkeit, aus der alles Geschaffene Kraft und Glanz schöpft, Urquell des ‚golden fließenden Lebens‘, Inbegriff alles Liebenswerten, die strahlende Mitte, um die das Denken, Tun und Sein in trunkener Sehnsucht kreiste. Ahura-Mazda, Mithras, Ammon-Rê, Helios, Sol – das sind die großen Namen, um die sich die Licht- und Sonnenreligionen der alten Welt konzentrieren. „Helios, Auge der Welt, Freude des Tages, des Himmels Schönheit, Liebling der Natur, Juwel der Schöpfung<sup>14</sup>!“ So gibt der Grieche Sekundos, ein Spätplatoniker, der Sonnenliebe Ungezählter begeisterten Ausdruck. Und der homerische Hymnus an Helios malt des Himmels- und Weltenherrschers Gestalt in ihrer hinreißenden Lichtschönheit:

Helios aber, der niemals versagt, der Unsterblichen Abbild,  
Lichtwart ist er den Sterblichen wie den unsterblichen Göttern,  
stehend auf seinem Gespann. Aus dem Goldhelm läßt er die  
Augen  
schrecklich blitzen. Da sprüht es und funkelt von glänzenden  
Strahlen  
rund um ihn her; an den Schläfen, das Haupt herunter,  
umschließen eherner Schützer sein liebes, die Ferne erhellendes  
Antlitz.

Rings um den Körper blinken feine, schöne Gewänder,  
Winde spielen damit, doch unten stehen die Hengste.

Dorthin rückt er den Wagen mit goldenen Jochen und lenkt dann  
über den Himmel hinab zum Okeanos göttlich die Rosse . . .<sup>15</sup>

Ein Sieges- und Triumphzug war der Sonnenweg des Helios durch die Himmelsweiten auf seinem mit feurigen Rossen bespannten Wagen oder dem goldenen Götterschiff, und für den überquellenden Reichtum des Lebens, des Lichtes, der Schönheit und Freude, die er ausgoß über die Kreatur, brachten die Geschöpfe ihm Danksagung, Opfer und Huldigung dar. Mit verehrender Neigung des Hauptes — dem geläufigen antiken Gestus der Adoration —, mit Verbeugung des Körpers begrüßte man die aufgehende Morgensonne, oder man warf ihr eine Kußhand zu mit dem Lichtgruß: *chaïre phôs* — „Sei gegrüßt, o Licht!“ oder *philon phôs, dulce lumen, lumen amabile* — „liebes“, „liebenswertes Licht“<sup>16</sup>! Tiefer, das ganze menschliche Mitleben einfordernd, waren die Formen der Sonnenverehrung bei den Indern, im eigentlichen ‚Land des Sonnenaufgangs‘. Der Sonnenkult durch Gebet nach Osten, zur aufgehenden Himmelsleuchte hin, der ganzen antiken Kulturwelt vertraut, wurde dort von vielen in der Form eines schweigenden Tanzes geübt, durch den sie den Reigen des Sonnengestirns nachahmten. „Wenn die Inder des Morgens ihre Andacht zur Sonne hin verrichten“, sagt Lukian in seiner Schrift über den mimischen Tanz, „glauben sie nicht wie wir die Sache mit einem dem Helios zugeworfenen Handkuß abgetan, sondern sie verehren den Helios, dem aufgehenden Gestirn zugekehrt, in tiefem Schweigen durch einen Reigen, der den Tanz des Gottes nachahmt. Diese Sitte vertritt bei ihnen die Stelle aller Gebete, Chöre und Opfer; daher wird sie auch von ihnen des Tages zweimal, bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, in der Absicht beobachtet, die Gnade dieser Gottheit sich zuzuwenden“<sup>17</sup>. Die indischen Gymnosophisten gingen dabei so weit, daß sie den ganzen Tag von Sonnenaufgang bis zum Niedergang abwechselnd auf einem Bein standen, einzig zur Sonne hinblickend, und so, langsam und schweigend mit der Hinwendung ihres ganzen Seins, die volle Bewegung des Sonnenkreislaufs von Osten nach Westen mitmachten, der Sonnenblume gleich<sup>18</sup>.

Das sind ergreifende Ausdrucksformen einer Ganzhingabe an das göttlich verehrte Urbild, einer Hinopferung, die den Menschen

in einen wahren *Sonnenmenschen* wandeln soll, zu einem „Abbild des Himmels“, um es mit einem Wort Philons zu sagen, ja „einem auf die Erde herabgeholtten Himmel“ (*ouranos epigeios*), so daß er voll sei dessen, was am Himmel ist, und dieses Himmlische ausstrahle: „gottgeordnete Umschwünge und sterngleiches, glanzschimmerndes Gutsein“<sup>19</sup>. Ähnlich wie diese indischen Asketen machten auch die Manichäer den vollen Kreislauf der Sonne betend mit. Für die alten Römer bezeugt Plutarch die Kreisbewegung von links nach rechts als einen Gebetsritus, der gleichfalls dem Sonnenlauf folgte und den Umschwung der Welt nachahmen sollte<sup>20</sup>. Wie weit diese Ausrichtung des ganzen menschlichen Seins nach dem Himmelsgestirn in das Leben jener Zeit eingriff, bezeugen am radikalsten die Selbstverbrennungen altindischer Philosophen, die schon die Antike mit staunender Bewunderung erfüllten. Nach voraufgehender Begrüßung der aufgehenden Morgensonne übergaben sich diese nach Vergottung behrenden Weisen freiwillig dem Flammentod. So wird es von dem Inder Kalanos überliefert, der nach der Schilderung Aelians auf dem Scheiterhaufen stand, mit Schilfrohrblättern strahlenförmig wie der Sonnengott bekränzt. Als die Sonne ihn mit ihren ersten Strahlen traf, huldigte er ihr und gab mit dieser Geste der Anbetung den mazedonischen Soldaten das vereinbarte Zeichen, den Scheiterhaufen anzuzünden. Die Flammen schlugen hoch, Kalanos aber stand unerschüttert und wankte nicht, bis er aufgelöst wurde<sup>21</sup>. Was die Gebetsostung im weiten Raum der antiken Religionen zutiefst meint, die totale Hinwendung des menschlichen Seins zum Sonnengott bis zur Ganzhingabe des Lebens, findet hier im Selbstopfer dieser Sonnenanbeter seine letzte Sinndeutung und Sinnverwirklichung zugleich.

Eine andere Weise solcher Lebenshingabe an das Himmelsgestirn stellen im alten Amerika die Sonnenjungfrauen der Peruaner dar, Töchter aus dem Inka-Adel, die in den Haupttempeln des Landes ihren heiligen Dienst versahen. Ähnlich wie die Vestalinnen im alten Rom hatten auch sie über das heilige Feuer zu wachen und wurden bei Verletzung der Keuschheit lebendigen Leibes begraben. In strenger Abgeschlossenheit lebten diese erlesenen Töchter aus dem Sonnengeschlecht der Inkas in hochummauerten Klöstern, zu denen nur der Inka und seine Gattin Zutritt hatten. Bis zu 1500 an der Zahl dienten sie im Haupttempel des Landes dem Himmelsgestirn und seiner Gabe, der Opferflamme. Am großen Fest der Sonnen-

wende kamen alljährlich alle Mitglieder des Inka-Stammes samt ihren Vasallen in der Landeshauptstadt zusammen, um hier nach dreitägigem Fasten den neuen Aufgang der Sonne zu erwarten. Auf den Knien liegend huldigte man dem am Horizont heraufsteigenden Glutball, warf ihm Küsse zu und weihte ihm Gebete, Trankspenden und Opfer. In einem Brennspiegel wurde dabei ein Strahl des jungen Lichtes aufgefangen und an ihm das neue Feuer entfacht, denn an der Sonne selbst sollte die heilige Opferflamme entzündet werden<sup>22</sup>.

Diese restlose Hingabe erlesener Menschen an den Kult des Lichtgestirns gründet in der Überzeugung, daß zwischen Mensch und Sonne eine tiefe Beziehung, ja *Verwandtschaft* besteht. Wenn die Inkas sich als Sonnensöhne ausgaben und auch in anderen Gebieten der Erde die Häuptlinge als von der Sonne abstammende Edelingeltingen galten, wie auch die ägyptischen Pharaonen der fünften Dynastie sich ‚Söhne des Ré‘ benannten und die Könige der Hethiter, der Babylonier und der Inder Namen und Titel trugen, die sie als ‚Sonne‘, als ‚Sonnensöhne‘ und ‚Sonnenecken‘, als Inkarnationen der solaren Gottheit auswiesen<sup>23</sup>, so berühren sich diese Vorstellungen mit dem weitverbreiteten Glauben an die Sonne als das allzeugende, belebende und beseelende Urprinzip schlechthin. Der Inder ist überzeugt: „Wenn der Vater Samen in die Gebärmutter entsendet, so ist es eigentlich die Sonne, die ihn als Samen in die Gebärmutter entsendet“<sup>24</sup>. Und noch Dante kommt von den alten Vorstellungen einer Sonnenvaterschaft her, wenn er das königliche Gestirn den „Vater alles sterblichen Lebens“ nennt<sup>25</sup>. Die Idee einer Verwandtschaft von Sonne und *Seele* war seit Pythagoras auch in der griechischen Philosophie heimisch. Galt doch die Psyche in der spätantiken Gestirnmystik überhaupt als ein Ausfluß des Ur- oder Zentralfeuers, der göttlichen Feuernatur, die sich am reinsten in der Sonne darstellt. Aus diesem Glauben an seinen Sonnenursprung kommt letztlich alles Sonnenverlangen des antiken Menschen, das nicht Ruhe zu finden wähnt, bis der im Fleischesleib glimmende Lichtfunke wieder in die himmlische Sonnenheimat zurückgefunden hat. In der Sonne oder in ihrer Nähe, jedenfalls in den siderischen Gefilden, dachten sich daher diese alten Weisen den Wohnort der Seligen; denn die Sonne, welche die Seelen bei der Geburt in die Körper entließ, nimmt sie nach dem Tode wieder auf in ihren Schoß<sup>26</sup>.

Was nach dem Glauben alter Völker somit schon durch die

natürliche Geburt des Menschen gegeben ist, eine wesenhafte Verwandtschaft mit der Sonne, ja eine Würde des Menschen oder wenigstens einer menschlichen Elite als ‚Sohn der Sonne‘, das suchen andererseits die Weihen alter Mysterienreligionen auf *kultischem* Wege zu vermitteln: durch ein mystisches Sterben, einen rituellen Tod, der wie der Sonnenweg durch Untergang und Nacht zu neuem Lebensaufgang führt. So läßt Apuleius von Madaura den Isis-Mysten Lucius sein Weiheerlebnis schildern als einen Weg durch die Todesregion zur Lichtgeburt des vergöttlichten Sonnenmenschen: „Ich trat zu den Grenzen des Todes hinzu und, nachdem ich die Schwelle der Proserpina überschritten hatte, fuhr ich durch alle Elemente und kehrte zurück. Mitten in der Nacht sah ich die Sonne, die von weißglühendem Lichte strahlte. Zu den Göttern der Unterwelt und der oberen Welt bin ich persönlich hinzugetreten und habe sie aus nächster Nähe angebetet“<sup>27</sup>.

Der Mensch tritt hier also zunächst in den Bereich des Todes ein; jede Weihe beginnt ja mit einem Tode. Zuerst muß der alte Mensch sterben, dann erst kann der neue, geweihte Mensch auferstehen. Auf dieses Sterben hat der Mysterienpriester seinen Mysten schon in den vorbereitenden Unterweisungen hingewiesen, da er ihm sagte, die Weihe werde gefeiert „nach Art eines freiwilligen Todes (*voluntariae mortis*) und eines gnadengeschenkten Heiles (*precariae salutis*)“<sup>28</sup>. Das Heil ist Gnade, aber vorausgehen muß das freiwillig übernommene Sterben des Menschen. Lucius erfährt dieses Mysteriensterben in den Weiheriten, die ihn symbolisch in die Unterwelt, in das Dunkel des Jenseits führen. Dort aber geschieht plötzlich in tiefster Finsternis der Umschwung zu höherem göttlichem Leben, kultisch dargestellt durch eine wunderbare Licht- und Sonnenschau mitten in der Nacht. Wie wir in der hochheiligen Päschanacht das *Lumen Christi* schauen, so sieht hier der Weihling, der die Todesgrenze überschritten hat, mitten in der Nacht die Sonne, das Licht der Götter aufstrahlen, wird der Schau der Gottheit gewürdigt und in ihre Gemeinschaft aufgenommen. Das Ziel der Weihe ist also die Vergottung des Menschen, die aber den Tod zur Voraussetzung hat. Im Fortgang des Berichtes schildert nun der Geweihte, wie sich das nächtliche Erlebnis in der Feier des Morgens vollendet. Mit zwölf heiligen Gewändern angetan, gekleidet wie der Sonnengott, tritt der Vollmyste vor die Kultgemeinde und empfängt deren Huldigung. „In der rechten Hand“, so sagt er, „trug ich eine

flammende Fackel, und das Haupt umgab schmückend ein Kranz aus glänzenden Palmlättern, die in der Form von Sonnenstrahlen hervortraten<sup>29</sup>.“ So geht der neue Mensch als ein wahrer Sonnensohn und Sonnenmensch aus der Weihenacht hervor, in die er als ein *homo moriturus*<sup>30</sup>, ein Todgeweihter, ein zum Sterben Bereiter, hineingegangen war. Er ist zum Abbild des Gottes geworden, dessen Weg er nachvollzogen hat und durch dessen Schau er vergöttlicht wurde.

Die Sonne ist also ein Urbild des Lebensaufgangs aus dem Tode. Ja sie selber ist, wie wir sahen, für altes religiöses Denken Ursprung und Endziel des Weges der Seele, des ganzen menschlichen Lebensweges, und zugleich ist sie *Führer* auf diesem Wege. Das besagen auch jene alten mythischen Vorstellungen von der Sonne als dem ‚Seelenleiter‘, dem Psychopompos. Als Führer und Wegweiser geleitet sie die Seelen ins Totenreich, gibt sie bei ihrem eigenen abendlichen Untergang dem Tode preis und bringt sie als aufgehende Morgensonne aus dem Dunkel wieder ins Licht. ‚Pforte der Sonne‘, ‚Tor der Sonne‘ heißt bei den Eingeborenen ferner Meeresinseln der äußerste Punkt des westlichen Horizontes oder auch jene mythische Insel, über der die Sonne abends ins Nachtreich versinkt und die Seelen mit sich ins Dunkel reißt; es ist der „Ort, wo die Seelen hinüberspringen“<sup>31</sup>.

Wie Sonnenstäubchen der lauterer Wahrheit, die da ist in der einzigen göttlichen Ursonne, sind solche Ahnungen in einer verwirrenden Vielfalt über die religiösen Wege der Menschheit hingestreut. Und als diese allein wahre Gottsonne zur Rettung der Welt im menschlichen Fleische erschien und die Strahlen ihres Heilsevangeliums hinaus sandte in den Kulturbereich der von Sonnenkulten faszinierten und durchtränkten Antike, kostete es eine jahrhundertelange Auseinandersetzung, bis die alte Welt sich vom Antlitz des kosmischen Sonnengottes gelöst und dem der wahren Lebenssonne zugekehrt hatte. Aber der Sieg Christi über Helios war ein Sieg der Liebe, die wunderbare „Heimholung“<sup>32</sup> des Geschöpfes Sonne und aller in ihm gesammelten Heilssymbolik in den Glanz des gekreuzigten und verklärten Allherrschers.

„Aufgehen wird euch, die ihr meinen Namen fürchtet, die Sonne der Gerechtigkeit, und Heil ist in ihren Schwingen“, hatte Malachias der Prophet geweissagt (Mal 4, 2) und damit den Anbruch des

messianischen Heiles, ja die Erscheinung des *Messias* selber im Symbol verkündet. Auch ein anderer Seher der Vorzeit, Zacharias, ruft die gleiche Frohbotschaft seinem im Todesschatten kauernenden Volke zu: „*Ecce vir — oriens nomen eius!* Siehe da, ein Mann, Sonnenaufgang ist sein Name“ (Zach 6, 12 Vulg). Und die dank-sagende Antwort auf die schon anbrechende Erfüllung dieser Verheißung gibt an der Schwelle des Neuen Bundes jener andere Zacharias, der Vater des Vorläufers Jesu, in seinem Hymnus *Benedictus*: „... durch das innerste Erbarmen Gottes, mit dem uns heimgesucht hat der Aufgang aus der Höhe“ (Lk 1, 78 f).

Dieser Mann, der seinem Namen, und das heißt seinem Wesen nach Sonnenaufgang ist, heilbringende Sonne der Gerechtigkeit über einer tiefgefallenen Welt, trat in die irdische Geschichte ein als das Menschenkind Jesus von Nazareth. Und wie bei der Geburt des verborgenen Menschensohnes die Himmel sich öffneten, die Engel in unermeßlichem Lichtglanz herniederstiegen und seine Glorie verkündeten, so sieht der Psalmist auch den kosmischen Gestirnhimmel „seiner Herrlichkeit voll“, die er im 18. Psalm staunend besingt. Seinen Glanz rühmen die Himmel; um vorzudeuten, was Gott im Sohne vollbringen wollte, wurden im Anbeginn die Himmelsleuchten geschaffen. *Er* ist in letzter Wirklichkeit der gigantische Sonnenheld, der im Mysterium seiner Fleischesgeburt aus dem Sonnenzelt der dreieinigen Lichtherrlichkeit hervortrat und wie ein Riese aufjauchzte, seine Bahn zu laufen — „von der Himmelshöhe sein Ausgang, und sein Gegenlauf bis zum höchsten Himmelsgrat; nichts kann sich seiner Glut entziehen“ (Ps 18, 7). Der ganze Heilsweg des göttlichen Sonnenläufers ist in diesem Psalm vorgezeichnet. Er wird ihn zu Ende gehen und als wahrer Psychopompos auch die Erlösten mit sich führen, durch Tod und Auferstehung heim in den Schoß der dreifaltigen Ursonne. Dieses Glaubenswissen ließ die Christen der Frühzeit aufjubeln beim Anblick der sinkenden Sonne, wenn sie ihren geliebten Abendhymnus *Phôs hilarón*, diese schöne Weise des dank-sagenden Lobpreises beim abendlichen — häuslichen wie kirchlichen — Lichtanzünden, das wohl den vergessenen Kern unserer Vesper ausmacht, zu Vater, Sohn und Geist emporsandten:

Heiteres Licht der heiligen Glorie,  
des unsterblichen  
Vaters im Himmel,

des Heiligen, Seligen,  
Jesu Christe!

Angelangt am Sonnenuntergang,  
schauend das Abendlicht,  
preisen wir den Vater  
und den Sohn  
und Gottes heiligen Geist.

Es ziemt sich, dich zu aller Zeit  
zu preisen mit heiliger Stimme,  
du Sohn Gottes,  
der du das Leben schenkst;  
darum verherrlicht dich der Kosmos.<sup>33</sup>

Wir können im folgenden nur an einer kleinen Auslese von Texten verfolgen, wie Liturgie und Kirchenväter das welterlösende Heilsgeschehen in Christus vorgebildet sahen im kosmischen Sonnenleben, vorverkündet in der Prophetie des Alten Bundes, vorgeahnt auch in der Weisheit und ehrfürchtigen Liebe vorchristlicher Sonnenverehrung bei den Heidenvölkern. Die Sehnsucht einer ganzen Welt sammelt sich Jahr für Jahr im Adventsruf der Kirche, die nach unserer römischen O-Antiphon des 21. Dezember nahe vor der Nacht der Herrengeburt singt: „O Sonnenaufgang, Glanz des ewigen Lichtes und Sonne der Gerechtigkeit, komm und erleuchte die in Finsternis und Todesschatten Sitzenden!“ Und in der östlichen Welt singen christliche Gemeinden nach dem byzantinischen Offizium an der Weihnachtsvigil: „Die Sonne naht, aufzustrahlen aus dem jungfräulichen Schoß, um zu erleuchten alles, was unter der Sonne ist“<sup>34</sup>.

In der *Geburt Christi* aus der Jungfrau begann das Heildrama seines Sonnenlaufes, das sich vollenden sollte im Pascha und in der Parusie. In der Nacht seiner Erdengeburt leuchtete er uns Söhnen der alten Finsternis auf als der rettende ‚Aufgang aus der Höhe‘, aus der ewigen Lichtherrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war. In dieser ersten Erlösungsnacht ging der Welt in tiefer Verborgenheit die wahre Sonne des Heiles auf und mit ihr der Frühling einer neuen Schöpfung. Die Geburt des Gottmenschen war die wahre *Sonnenwende* der Weltgeschichte, wie denn auch die

liturgischen Höhepunkte im Festkreis der Inkarnation – Weihnachten und Epiphanie – ihrer Entstehung nach aufs engste mit der Symbolik der Sonnenwende, der neuen Sonnengeburt verwoben sind. Das Epiphaniest, im Osten ursprünglich in erster Linie Feier der Herrengeburt, sollte den heidnischen Sonnenkult dieses Tages durch den neuen, christlichen Festinhalt verdrängen und kultisch zum Ausdruck bringen, daß mit der Erscheinung Christi die wahre Sonne über der Welt aufgeleuchtet ist. Wenn da in nächtlicher Feier aus dem Korymbion zu Alexandria der Ruf zum Himmel scholl, der die Lichtgeburt des neuen ‚Aion‘ verkündete: „Die Jungfrau hat geboren – nun wächst das Licht!“, so mochte den Christen dieses Wort entgegenklingen wie ein Heroldsruf auf die jungfräuliche Geburt ihrer Christussonne. Vom Sonnensieg der Herrengeburt leuchtete aber auch die in Rom entstandene Geburtsfeier am 25. Dezember, der dort in der Reichsreligion der Kaiserzeit zumal des 3. Jahrhunderts der *Natalis Solis invicti*, das ‚Geburtsfest des unbesiegtten Sonnengottes‘, war. Beide Feste, Epiphanie und Weihnachten, waren also ursprünglich christliche ‚Sonnenfeste‘, die die Strahlenkrone des kosmischen Gestirns dem wahren ‚Sonnenaufgang‘ zu Füßen legen wollten<sup>35</sup>.

So bedeuten diese beiden großen Festfeiern der christlichen Theophanie die Antwort der Kirche auf alle im antiken Sonnenkult beschlossene Heilsehnsucht. Ephräm der Syrer leiht diesem gestillten Weltverlangen seine Stimme, wenn er in einem Hymnus auf die Geburt des Herrn ruft: „Es stieg herab der Herr der Himmelslichter, und wie eine Sonne strahlte er aus dem Mutterschoße hervor“<sup>36</sup>. In einem anderen Hymnus besingt er die Erniedrigung des Fleischgewordenen als den einzigartigen und wahren Sonnensieg: „Es siegt die Sonne, und die Schritte, mit denen sie zur Höhe ansteigt, bedeuten ein Mysterium... Besiegt ist die winterliche Finsternis, um anzuzeigen, daß der Satan besiegt ist. Es siegt die Sonne, um zu verkünden, daß seinen Triumph feiert der Eingeborene“<sup>37</sup>. Wie die irdische Sonnenwende das Naturgeschehen, so wendet die lichtbringende Nacht der Gotteserscheinung im Fleische das ganze Weltgeschehen zum Heil. Bis zu dieser Nacht hin wuchs die satanische Finsternis, so wie im irdischen Jahr bis zur Weihnacht die dunklen Nächte wachsen. Aber seit der Verheißene, der Mann des Sonnenaufgangs, in der Geschichte erschien, ist der Bann der Finsternis gebrochen, und unaufhaltsam wächst insgeheim der Sieg des gött-

lichen Lichtes. Diesen Sieg meint jenes triumphierende Wort eines römischen Christen aus dem 4. Jahrhundert, der den *Natalis Solis invicti* im Aufgang seines Erlösers erfüllt sieht: „Sie nennen diesen Tag aber auch ‚Geburtstag der unbesiegten Sonne‘. Wahrlich, wer ist so unbesiegt wie unser Herr, der den Tod niederwarf und besiegte? Und wenn sie diesen Tag den ‚Geburtstag des Sol‘ heißen: Er ist die Sonne der Gerechtigkeit, er, von dem der Prophet Malachias gesagt hat: ‚Aufgehen wird euch Gottesfürchtigen sein Name als Sonne der Gerechtigkeit, und Heil ist unter ihren Flügeln‘<sup>38</sup>.“

Bis heute läßt die Weihnachtsliturgie der Kirche in Ost und West den Widerschein dieses anbrechenden Sonnenmysteriums Christi aufleuchten. „Aufgehen wird euch der Retter wie die Sonne“, lautet eine Antiphon unserer Vigilfeier, „wenn er herabsteigt in den Schoß der Jungfrau.“ Und in der Vesper führt die Magnifikat-Antiphon in das bräutliche Sonnengeheimnis der schon anbrechenden Weihenacht ein: „Wenn die Sonne aus Himmels Höhen aufgegangen ist, werdet ihr den König der Könige schauen, wie er aus dem Vater hervorgeht wie ein Bräutigam aus seiner Kammer.“ Das Juwel aber unter den Lichtgebeten unserer römischen Weihnachtsliturgie ist die Oration der Mitternachtsmesse, Antwort der beglänzten Nacht auf das Wunder des göttlichen Aufgangs: „O Gott, du läßt diese hochheilige Nacht erstrahlen im Glanz des wahren Lichtes: Gib uns, wir bitten dich, die wir die Mysterien deines Lichtes auf Erden erkannt haben, die Freuden dieses Lichtes auch im Himmel zu verkosten.“

Aber die irdische Geburt war erst der Anfang des Sonnenlaufes Christi. Wie der natürliche Sonnenweg vom Aufgang zum Niedergang und vom Niedergang zu neuem Aufgang führt, so auch die Bahn des wahren Sonnenhelden, die in der Schrift als Katabasis und Anabasis, Herabstieg und Hinaufstieg, bezeichnet wird (vgl. Jo 3, 13; Eph 4, 9 f): vom hohen Himmel herab und wieder empor bis zum höchsten Himmel — in voller Entsprechung zur Sonnenbahn, wie sie der 18. Psalm beschreibt. War die Geburt aus der Jungfrau der erste Morgenaufgang der Christussonne über der Welt, so neigte sich dieser Aufgang nun dem ewig vorbestimmten *Untergang* in der *Passion* entgegen.

Das abendliche Versinken der Sonne im äußersten Westen, wo die

‚Tore des Hades‘ sich ihr öffnen, wird für das Auge der Christusgläubigen nunmehr zum Gleichnis des Abstiegs Christi in Grabesnacht und Unterwelt. Christi Tod ist der wahre Sonnenuntergang der Welt, und darum hat sich bei seinem Sterben am Kreuz die geschaffene Sonne am Himmel verfinstert; zitternd vor Scham und Trauer zog sie ihre Strahlen zurück, wie die Väter sagen, als das wahre Licht der Welt am Holze erlosch. „Die feurige Sonne verfinstert sich im Äther, da die Sonne der Gerechtigkeit am Kreuze den Tod erleidet“<sup>39</sup>, so und ähnlich ist es noch auf mittelalterlichen Kreuzbildern zu lesen, die nach antiker Tradition über dem gekreuzigten Gottkönig die großen Himmelsleuchten zeigen. Und was alte Religionen von dem nachtfahrenden Sonnengott glaubten, daß er nämlich die Toten in der Unterwelt tröste, erleuchte und neu belebe, das wird nun in Christus österliche Heilswirklichkeit. Denn er, der nach dem christlichen *Credo* ins Totenreich hinabgestiegen ist, hat dort den im Kerker des Hades schmachtenden Vätern die Frohbotschaft der Erlösung gebracht und sie als Siegesbeute im Triumph mit sich emporgeführt in das Reich des Lichtes<sup>40</sup>. In den apokryphen Pilatusakten wird dieser Einbruch der Christussonne in die Höllennacht von der frühchristlichen Volksseele lebendig ausgemalt: „Als wir mit allen unsern Vätern“, so heißt es da, „in tiefer Dunkelheit und Finsternis saßen, entstand plötzlich ein goldenes Leuchten der Sonne, und ein purpurfarbenes königliches Licht leuchtete über uns. Und allsogleich jubelte der Vater des gesamten Menschengeschlechtes mit allen Patriarchen und Propheten auf, und sie riefen: ‚Der Schöpfer des ewigen Lichtes ist dieses Licht, das uns verheißen hat, gleichewiges Licht zu senden.‘ Und Isaias rief aus: ‚Dies ist das Licht des Vaters, der Sohn Gottes, wie ich es vorausgesagt habe, als ich noch lebend auf Erden weilte . . . Und nun ist es gekommen und strahlt uns auf, die wir im Tode sitzen‘<sup>41</sup>.“

Was der Prophet des Alten Bundes geweissagt hatte von dem „Großen Licht“, das sich dem in Finsternis sitzenden Volk zu schauen geben werde (Is 9, 1), begann schon in der Geburtsnacht des Messias Wirklichkeit zu werden, erfüllte sich aber vollends in der großen Nacht des Pascha, da der Erlöser als funkelnde Nachtsonne hinabtauchte in die Finsternis des Totenreiches. In dieser Nacht geschah den auf das Kreuzesblut harrenden Gefangenen des Scheol das Wunder, das ein Unbekannter unter den griechischen Vätern in einer dem Epiphanius zugeschriebenen Homilie auf die Oster-

nacht also preist: „Die Gott-Sonne Christus tauchte unter die Erde hinab, und Nachtdunkel breitete sich über die Juden aus. Heute ward Heil denen über der Erde und den Toten unter der Erde... Die Tore des Hades öffnen sich. Die ihr vom Leben abgeschieden seid, freuet euch! Die ihr in Finsternis und Todesschatten saßet, empfanget das große Licht! Unter den Dienern weilt der Herr, unter den Gestorbenen der Gott, unter den Toten das Leben,... bei den in Finsternis Weilenden das abendlose Licht, bei den Gefangenen der Befreier... Ja höre und singe ein Jubellied: verkünde, wie das alte Gesetz verging und die Gnade nun aufblüht, wie die Vorbilder weichen und die Schatten vorüberhuschen, wie die Sonne das Weltall erfüllt<sup>42!</sup>“

Wo die Sonne erscheint, da geht die Freude auf. Die Sonnenfeste der Menschenkinder sind bis auf den heutigen Tag Jubelfeste mit Freudenfeuern, Tanz und Jauchzen. So wurde die *beata passio* des Herrn, sein Sonnenuntergang am Kreuz von Golgotha, für die Toten und die Lebendigen zum *Aufgang* neuen, unsterblichen, frohlockenden Lebens. In der Schönheit seiner dichterischen Sprache hat Melito von Sardes uns schon im zweiten christlichen Jahrhundert ein hymnisches Lied auf diesen heiligen Sonnenuntergang gesungen, den ihm der am Westhimmel versinkende Helios vor Augen stellt: „Wenn die Sonne mit feurigem Gespann ihren Tageslauf vollendet hat, wird sie durch die wirbelnde Bewegung ihres Laufes feuerfarbig und wie eine brennende Fackel. Nachdem sie die Hälfte der Himmelsbahn in ihrem Lauf brennend durchheilt hat, scheint sie uns so nahe, als ob sie mit ihren strahlenwerfenden Blitzen die Erde verbrennen wollte. Dann steigt sie, dem Auge nicht leicht sichtbar, in den Ozean hinab. Wenn eine kupferne Kugel, die innen voll Feuer ist und viel Licht ausstrahlt, ins kalte Wasser getaucht wird, so zischt sie gewaltig, wird aber hell vom Glanz; das Feuer im Innern wird nicht ausgelöscht, sondern neu entfacht leuchtet es mächtig. So auch die Sonne: brennend wie der Blitz erlischt sie nicht, wenn sie ins kalte Wasser taucht, und behält ihr Feuer brennend ohne Unterbrechung. Sich badend in geheimnisvoller Tiefe jauchzt sie auf gar sehr, das Wasser ist ihre Nahrung. Sie bleibt eine und dieselbe, aber sie strahlt dennoch den Menschen auf als eine neue Sonne, gekräftigt aus der Tiefe, gereinigt im Bade. Sie hat das Dunkel der Nacht verscheucht und uns den glänzenden Tag gebracht.

Ihrem Laufe folgend geht der Reigen der Sterne, wirkt die Natur des Mondes. Sie baden sich im Baptisterium der Sonne wie gute Schüler; denn nur, weil Sterne und Mond dem Lauf der Sonne folgen, haben sie reinen Glanz. Wenn nun die Sonne mit den Sternen und dem Monde sich badet im Ozean, warum sollte da nicht Christus getauft werden im Jordanfluß? Der König der Himmel, der Herzog der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs, die auch den Toten im Hades erschien und den Sterblichen auf Erden: als allein wahrer Helios ging er auf aus Himmelhöhen<sup>43.</sup>“

Prachtvoll läßt dieser frühchristliche Dichtertheologe das Sonnenbildnis im ganzen Umfang seiner Heilssymbolik aufleuchten. Der abendliche Untergang des glühenden Gestirns, sein Bad in geheimnisvoller Tiefe und sein neuer Aufgang in gereinigtem Morgenglanz, dieser ganze Sonnenlauf, wie er sich nach den mythischen Träumen der alten Welt vollzog, entfaltet vor dem christlichen Glaubensblick das Wunder des Pascha Christi: Jordantaufe und Kreuzestaufe verweben sich zur Einheit von mystischem Vorbild und blutig-konkreter Erfüllung; Erlöschen und neues Aufglühen der Sonne sind das gleichnishafte Drama der Natur, das Christi schmachvollen Tod und die Glorie seiner Auferstehung spiegelt; und im Bade der schimmernden Gestirne ist die Taufe der Christen zu schauen als Teilhabe der Menschenkinder an Tod und Neugeburt ihrer Christussonne, Mysterium des Lichtes und des Wassers in seiner heilsträchtigen österlichen Vermählung.

So ist der Sonnenlauf in seinen entscheidenden Phasen ein gottgeschaffenes Heilssymbol von großartiger Herrlichkeit, ein Naturgleichnis des zentralen christlichen Glaubensgehaltes vom Erlösertode und der lebenspendenden Auferstehung des Gottmenschen. Auch Klemens von Alexandrien hat diesen Kern der neutestamentlichen Frohbotschaft mit urchristlichem Enthusiasmus als das innerste Geheimnis des Sonnensymbols aufgewiesen: „Laßt uns anschauen den wahrhaft seienden Gott, und dieses Wort wollen wir ihm zuerst als Lobpreis entgegenrufen: Sei begrüßt, o Licht! Uns, die wir in Finsternis begraben lagen und eingekerkert im Schatten des Todes, leuchtete vom Himmel her ein Licht auf, reiner als das Licht der Sonne und süßer als das Leben hienieden. Denn dieses Licht ist aionisches Leben, und alles, was an ihm teilhat, lebt... Das All ist zu Licht geworden, das sich nie mehr zum Schlummer neigt, und der Untergang hat sich in Aufgang gewandelt. Das ist die



neue Schöpfung. Denn die Sonne der Gerechtigkeit, die über dem Kosmos dahineilt, ... hat den Untergang in Aufgang gewandelt und den Tod zu Leben gekreuzigt<sup>44</sup>.

Was Klemens hier mit hymnischen Worten ausspricht, ist nicht nur urchristliche Erlösungserfahrung schlechthin, sondern die kultisch-konkrete Heilserfahrung der *Paschanacht*. Ganz anders vermögen wir heute dieses Erlebnis zu unserm eigenen zu machen, seit uns die liturgische Begehung der Nacht aller Nächte wiedergeschenkt ist, dieser „lieblichen Vigilie der Nacht, die in hellstem Glanze strahlt durch ihre eigene Sonne“<sup>45</sup>. In die dunkle Kirche wird die neue Flamme hereingetragen, begrüßt vom dreimaligen *Lumen Christi* — *Deo gratias*; und dann bricht der Jubel der „von so großem Licht durchleuchteten“ und überfluteten Gemeinde durch im *Exsultet* des Osterherolds, das im Symbol der Osterkerze den Auferstandenen verherrlicht. „Dies ist die Nacht, in der Christus die Fesseln des Todes zerriß und als Sieger aus der Unterwelt emporstieg.“ „Selig diese Nacht, die allein Zeit und Stunde kennt, da Christus aus dem Totenreich auferstand!“ Am Feuer der geweihten Lichtsäule — und das heißt in der Wirklichkeit des Symbols: an der aus Grabenacht aufgegangenen Christussonne — entfacht die Kirche ihr neues Feuer und neues Licht, das bald aus unzähligen Kerzen aufflammt und die nachtdunkle Halle hell macht gleich dem strahlenden Tage. Wahrhaft ‚weiße‘, das heißt lichterfüllte Nacht!

In dieser Nacht, da Christus „als Sieger aus der Unterwelt aufstieg“, erfüllte sich in seiner Auferstehung jene uralte Symbolik des *Sol invictus*, in deren Lichtkreis, wie wir sahen, schon die Nacht seiner irdischen Geburt stand. Die von der Finsternis nicht bezwungene Himmelsleuchte, die durch das Nachtreich hindurchgezogen ist, alle Gefahren siegreich bestand und als Morgensonnē am Osthimmel wieder auftaucht, ist das glorreiche Naturbild der wahren ‚unbesiegten Sonne‘ Jesus Christus und seines Triumphes über Tod und Hölle. „Wer ist so unbesiegt wie unser Herr, der den Tod niederwarf und besiegte?“ Dieses Wort eines altchristlichen Römers, das uns schon angesprochen hat, klingt dem Osterchristus mit seinem vollen Jubel entgegen. Und wenn dem täglichen und jährlichen Sonnensieg am kosmischen Horizont im steten Kreislauf des Naturgeschehens immer neu der abendliche und winterliche Untergang folgt, so ist Christus in seinem Osteraufgang auch der Überwinder des ganzen Fatalismus einer ‚ewigen Wiederkehr‘, wie

sie die alte Welt für alles Natur- und Menschheitsgeschehen im Sonnengeschick vorgeprägt sah. Als ‚abendloses Licht‘ begrüßten die frühen Christen den Ostersieger, der als ein für allemal Gestorbener den Tod nicht mehr kennt (vgl. Röm 6, 9 f) und auch dessen Herrschaft über die Schöpfung in seinem eigenen Siege insgeheim schon gebrochen hat. Das einzige Wörtchen *ambesperon* — ‚abendlos‘, das, wie Dölger fein bemerkt, die antike Sonnenbegrüßung *chaïre phôs* christianisiert hat<sup>46</sup>, spricht den einmaligen und unvergleichlichen Gottessieg aus, durch den Christus die Grenzen aller im Kosmischen befangenen Sonnensymbolik und Sonnenreligion gesprengt und aufgehoben hat. Und der Jubelruf des alttestamentlichen Psalmisten auf den, der da „aufstieg über den Untergang“ (Ps 67, 5), wird nun im Munde der Christenheit zum Bekenntnislied auf den glorreich Erstandenen. Das Frühlingsleben einer neuen Schöpfung, die der Aufgang dieser wahren Ostersonne erweckt hat, blickt uns alljährlich an im zarten Symbol der blühenden, österlich leuchtenden Natur, wie ein gottbegeisterter Rhetor des 5. Jahrhunderts sie in einer Osterhomilie besingt:

„Jetzt bricht die Keimkraft der Erde durch, ihr Antlitz wird im Schmuck der vielfältigen Triebe voll Heiterkeit. Die ganze Natur, die bisher gleichsam tot war, feiert Auferstehung zusammen mit ihrem Herrn. Die entzückende Schönheit der grünenden Bäume im bunten Schmuck der Blüten, die alle wie ein einziger Gestus der Freude sind: alles eilt herbei zu diesem Festtag. Der Himmel war bis heute traurig verhängt von der Finsternis treibender Wolken, jetzt aber lächelt er in süßer Milde der Erde zu. Himmelsbogen und Erdenrund fallen ein in das gemeinsame Freudenlied auf Christus den Gott und Menschen, der für Himmel und Erde Frieden brachte und aus Zweien Eins gemacht hat. Sol, aller Sterne Lichtherd, läßt funkelnd sein Angesicht aufleuchten, wie ein herrlicher König schmückt er sein Haupt mit dem Diadem der Sterne an diesem Tag seiner Hochzeit und seiner Herzensfreude. Luna, die, kaum geboren, gleichsam täglich abstirbt, schmückt sich aufs Osterfest mit dem Gewand ihres vollen Lichtes. Jegliche Kreatur also, meine Brüder, jubelt sozusagen in heiligem Gottesdienst der Liebe diesem Tag unseres Heiles zu<sup>47</sup>.“

Nach allem Gesagten fällt ganz neuer Osterglanz auch auf unsren kaum mehr bedachten Namen ‚Sonntag‘ als alten Symbol-

namen der *kyriaké*, des Herrentages. Ein Heliostag, ein Sonnentag war nach der antiken Planetenwoche jener den biblischen Sabbat ablösende erste Wochentag, an dem Jesus von den Toten auferstand. Als wahrer *Sol invictus* hat Christus sich im Sonnenaufgang seiner Auferstehung den Tag der kosmischen Sonne für immer zu eigen gemacht und seiner Heilsbedeutung letzte Erfüllung gegeben. Hieronymus spricht es einmal aus, wie in der Gnade dieses Tages seine beiden Namen – Herrentag und Sonnentag – zur Einheit verschmelzen. „Der Tag des Herrn“, sagt er, „der Tag der Auferstehung, der Tag der Christen ist unser Tag. Tag des Herrn wird er darum genannt, weil der Herr an ihm siegreich zum Vater aufgestiegen ist. Wenn er von den Heiden Tag der Sonne genannt wird, so nehmen wir auch diese Bezeichnung gerne hin: heute ist nämlich das Licht der Welt aufgegangen, heute ist aufgegangen die Sonne der Gerechtigkeit, in deren Schwingen Heil ist“<sup>48</sup>.

Vom Osterherrentag aber fällt der Glanz des ‚Sonntages‘ auf jeden Sonn- und Herrentag des heiligen Jahres, der als „immerwährendes Pascha“<sup>49</sup> die Osterwirklichkeit im kultischen Gedächtnis gegenwärtig und zugänglich macht. Schon im 2. Jahrhundert bezeugt Justin der Martyrerphilosoph, wie man diese Sinngebung des Sonntags von der Sonnensymbolik her erfaßt und sie nach ältester Glaubensüberzeugung verwoben hat mit den im Herrentagsmysterium sich treffenden Urmysterien der Weltschöpfung und Welterlösung. „Am Tage, den man den Tag des Helios nennt“, so erläutert Justin, „findet die Zusammenkunft aller statt, ... weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt erschuf, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstand. Denn am Tage vor dem Saturnstag kreuzigte man ihn, und am Tage nach dem Saturnstag, das ist am Tag des Helios, erschien er seinen Aposteln“<sup>50</sup>.

Es liegt etwas Ergreifendes darin, dank den Ergebnissen neuerer Forschung den im Symbol seit alters vorgezeichneten ‚Sonnenweg‘ Christi verfolgen zu können und zu spüren, wie urmenschlich das Verlangen ist nach dem Gott, der sich im Bild der Sonne offenbart. Wir wissen heute, daß die ersten graphischen Zeichen, die der vorgeschichtliche Mensch mit erstaunlicher Intuition in Knochen oder Felswände ritzte, Sonnensymbole sind: ein Kreis, ein leicht ge-

schwungener Bogen, das hufeisenförmige ‚Ur‘, das den kleinsten Sonnenlaufbogen des Jahres nachzeichnet, das *psi*-förmige Aufgangs- und Auferstehungszeichen, das wurzelförmige Untergangs- und Sterbezeichen, der „pfeilschlange Strich eines Sonnenstrahls“ – alles Bilder der Sonne, ihres Lichtes, ihrer Bahn und ihres Geschicks. Tief griff ja das Sonnenleben in das seiner so bedürftige, ganz von ihm abhängige Leben des frühen Menschen zumal nördlicherer Breiten ein, und so verfolgte er wie den Tageslauf so auch den Jahresweg des Gestirns mit einer geradezu existentiellen Spannung. Was er an diesem Wege ablas, war ja Gleichnis und Vorbildung ebenso seines eigenen wie des ganzen kosmischen Geschicks: das Geheimnis von Sterben und Wiedergeburt, Wandlung durch den Tod zu neuem Leben. Mit erhobenen oder gesenkten Armen, das heißt als Aufwärtssteigenden oder Niedersinkenden, stellten sie in ihren Sonnenrunen den Himmelshelden dar, um sich die Phasen seines Schicksalsweges zu vergegenwärtigen. Denn ein Sterben widerfährt nach ihrem Glauben der winterlich sinkenden Sonne, sooft sie eingeht ins Ur, diesen Grabesschoß des Jahres, die Mutterhöhle der Erde, diesen geheimnisvollen Ort der Wende, des Todes und der neuen Lichtgeburt. Auch die ausgestülpte Kreislinie des *omega*-förmigen Sonnenzeichens war jenen Frühzeitmenschen Bild der ‚Sonne im Balg‘, der im Grab und Schoß des Mutterleibes oder ‚Mutterhauses‘ eingeschlossenen, zu neuer Geburt ins ‚Mutterwasser‘ eingegangenen. In der Wintersonnwende, der längsten und dunkelsten Nacht des Jahres, der *modra-necht* – ‚Mutternacht‘, wie die alten Angelsachsen diesen kosmischen Tiefpunkt des Umschwungs zu neuem Aufgang und Leben nannten, kommt der Sonnengreis als neugeborenes Kind mit siegreicher Kraft aus dem ‚strahlenden Ur‘ hervor, von den Alten dargestellt als Strich, Stab, Strahl oder Kreuz mit dem Sonnenpunkt, oder auch als menschenähnliches Symbol mit großen erhobenen Händen und strahlendem oder gehörntem Haupt – alles Motive, die „interkontinental um den ganzen Atlantik belegt“ sind<sup>51</sup>.

Blickt man vom österlichen Grab des Auferstandenen zurück in diese Fernen menschlichen Erwachens, so kann ein Christ nicht ohne Bewegung der Botschaft vom Sinn des Grabes lauschen, wie sie jene Frühmenschen in ihren Grabanlagen und den graphischen Sonnensymbolen, mit denen sie diese schmückten, überliefert haben. Das Grabhaus des Menschen ist für sie das nämliche wie das ‚Ur‘

der Sonne, „die Wintersonnwendstelle des Lebens“. Ja „das Grab ist das Ende und der Anfang, das  $A$  und das  $\Omega$ , in dem das Jahr Gottes enthalten ist“<sup>52</sup>. Das künden die unzähligen Gräber aus der Stein- bis Eisenzeit, deren Steinsetzung in der Form des hufeisenförmigen Ur erfolgte. Die ganze Symbolik der Wintersonnwende findet sich in den Grabmälern dargestellt, „weil der Tod die Lebenswende des Menschen ist“. Aus dem gleichen Glauben hat man die Toten in der Urzeit mit dem Gesicht nach Osten, gen Sonnenaufgang gewendet, beigesetzt, – liegend oder hockend, in der Stellung des Kindes vor der Geburt aus dem Mutterschoß. Auch die rote Ockerschicht auf den Gebeinen der Toten kann als urtümliches Sonnensymbol gedeutet werden. Rot ist die Farbe der untergehenden Sonne, die Farbe aber auch des Morgenhimmels, der die Wiedergeburt der Sonne ankündigt. Die mit rotem Ocker begrabenen Menschen der Vorzeit, die rot ausgemalten Särge der Ägypter, Griechen und Römer, die roten Tücher, mit denen man den Leichnam umhüllte, all dies ist sonnenhaftes Gleichnis von Sterben und neuer Geburt<sup>53</sup>.

Wieviel tiefer fühlt man sich im Rückblick auf diese große Tradition solarer ‚Mystik‘ angesprochen von jenem Wort, das uns ein frühchristlicher Redner hinterlassen hat: „Der christustragende Mensch ist wie ein Gott auf Erden, ... in allem mit der Sonne wandelnd, das himmlische Leben an sich zeigend“<sup>54</sup>. Im Hinblick auf die Christussonne gesprochen, ist es in seinem Symbolgehalt nach allem Angedeuteten wahrlich ein Wort „uralter Vorbildung“ (*praeparationis antiquae*), wenn wir hier einmal jene klassische Wendung Leos des Großen gebrauchen dürfen.

Wir haben heute ganz vergessen, daß auch die mancherorts wieder in Übung kommende urchristliche Gebetshaltung mit *ausgebreiteten Armen* eine uralte solare Auferstehungsgebärde ist, in die der Christ nun seinen Osterglauben einfließen lassen darf. In ihr tritt „die Hingabe an die Weite des Sonnenweges hervor, was Ausdruck einer umfangenden Liebesbereitschaft sein kann, aber auch Ausdruck der Öffnung für die oft schmerzliche Spannweite zwischen Aufgang und Untergang, Beginn und Ende, Geburt und Tod. Das entspricht dem Auftreten dieser Armhaltung als Symbolgeste der ‚erduldeten Hingabe‘, am bekanntesten in der christlichen Kreuzstellung, in Wahrheit aber hochantik, ja prähistorisch“<sup>55</sup>. Dies ist

nur eine – uns besonders angehende – von den solaren Gebärden, durch die der frühe Mensch in Brauchtum, kultischem Ritus und Rechtsleben die ‚Sonnennatur‘ in sich zu betätigen suchte und die wir vom Christusgeschehen her mit einem Inhalt ganz anderer Dimensionen durchdringen können.

Auch der heute noch im Orient als Auferstehungssymbol geübte Brauch des *Schaukelns* steht in diesem Zusammenhang; gehört er doch, wie wir schon bei der Baumsymbolik sahen, zur Nachbildung der ‚Lichtgottbewegungen am Himmel‘, des österlichen Aufstiegs aus dem Untergang. Im indischen Rigveda VII 87, 5 wird die Sonne „die goldene Schaukel am Himmel“ genannt, und beim winterlichen Sonnwendfest muß ein Priester, auf einer Schaukel sitzend, mit der Spanne seiner Rechten (der ‚Sonnenhand‘) Schaukelbrett und Erde berühren und dabei Worte sprechen, die von der Vereinigung der tiefstehenden Sonne mit der Erde künden<sup>56</sup>. Auch das Schaukeln ist somit eine Weise menschlich-existentieller Nachbildung von Sonnenbewegung und Sonnenweg, weshalb ja auch Leopold Ziegler „die Schweben zwischen Himmel und Erde ... für den eigentlichen Zustand, die Schaukel aber für den eigentlichen Ort des existierenden Menschen“ erachtet<sup>57</sup>.

Ähnliches gilt vom kultischen *Ballspiel*, wie es etwa bei den Mexikanern hohe Bedeutung hat. Der gefiederte Ball, im Fallen Symbol der sinkenden Sonne, wird immer wieder emporgeschleudert, genau so wie auch die Sonne sich aus jedem Untergang wieder steil zur Höhe erhebt, freilich – nach dem Glauben dieser Völker – nicht ohne den Preis vergossenen Menschenblutes. Darum wurden Unmengen menschlicher Opfer von den Azteken auf den Altären mexikanischer Städte und den Höhen der Pyramiden geschlachtet; man schlitze ihnen die Brust auf, riß ihnen das Herz heraus und brachte es auf der Opferblutschale der Sonne dar, um die Angst vor ihrer Entkräftung, ihrem Entschwinden, vor dem ‚allgemeinen Tod‘ zu betäuben und das Gestirn in Gang zu halten, an dem das Leben von Welt und Menschen hing<sup>58</sup>.

So ist es eine tiefe Schicksalsgemeinschaft, die das Menschenleben von alters her mit dem solaren Geschehen verbindet. Die Phasen und Wendepunkte der täglichen wie der jährlichen Sonnenbahn haben ihre mikrokosmische Entsprechung im Weg der menschlichen Entwicklung vom Kindheitsmorgen und Jugendfrühling über den mit-

täglichen Sommer der Vollreife bis zum Herbst und Abend des Alterns. Der Weg endet in der Winternacht des Todes, die für altes religiöses Denken aber nur Durchgang ist und Wandlung zu neuem Lebensbeginn, wie auch die entkräftete Sonne im ‚Baumsarg‘ der Sonnwendachse den Umschwung zu neuem Aufstieg in jugendlicher Kraft erfährt. Deshalb galt der Jahresweg der Sonne mit ihren vier Hauptständen – es sind die quadratisch gelegenen Kardinalpunkte des Zodiakus, die vier ‚Weltecken‘ – den Alten als Urbild auch des menschlichen Reifungsweges mit all seinen Möglichkeiten von Ab- und Wiederaufstieg, Hinüber und Herüber. Damit wird aber der Jahresweg der Sonne zugleich das Urbild auch des kultischen Einweihungsweges<sup>59</sup>.

Ganz anders versteht man vor diesem großen Hintergrund jenen eigenartigen Text des Kirchenvaters Zeno von Verona, der ein Beweis dafür ist, wie frühchristliches Symboldenken auch das Leben und Heilswerk Christi im Bild dieses zodiakalen Sonnenkreislaufs sah. Hat doch schon das Räderwerk der Ezechiel-Vision mit den vier kerubischen Wesen diesen geheimnisvollen Bezug zum Tierkreis (des Stierzeitalters) mit seinen vier Kardinal-Sternbildern Löwe, Adler (für Skorpion), Wassermann und Stier, die – wie schon im Zusammenhang der Kreuzsymbolik gezeigt wurde – seit Irenäus dem ‚viergestaltigen‘ Evangelium Christi als der Offenbarung des Gottmenschen und seines von den Wendepunkten der Menschwerdung, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt markierten Heilsweges zugeordnet wurden<sup>60</sup>. Die gleiche Schau des Christusgeschehens auf dem imposanten Hintergrund des zodiakalen Sonnenweges spricht nun auch aus Zenos Sonnengleichnis: „Dieser (Christus) ist unsere Sonne, die wahre Sonne, welche die helleuchtenden Feuer der Welt (die Heiligen), die Brüder der Sterne und der glänzenden Himmelspole, an der Fülle des eigenen Lichtes entzündet. Er, der einmal untergegangen ist, er ist auch wieder aufgegangen, um nie mehr unterzugehen. Er ist es, den ein Kranz von zwölf Sternen – nämlich der zwölf Apostel – umgibt; den auf seiner Umfahrt durch die ganze Welt nicht vier stumme Tiere, sondern die vier Evangelien mit ihrer heilbringenden Verkündigung führen<sup>61</sup>.“ Hier ist also Christus die Sonne im pneumatischen Zodiakus; die zwölf Sternbilder sind die Apostel, und das Sonnengefährt des Kyrios bilden – zugleich die Wendepunkte seines Heilsweges bezeichnend – die vier Repräsentanten des einen Evangeliums. Das

Ganze ist letztlich ein Gleichnis des Paschageschehens jener „großen Nacht“, von der Prudentius in dem Osternachtgesang seines Catherinon sagt:

Dies ist die große Nacht, da der allheilige Gott  
Heimwärts kehrt zu den Höhn aus acherontischem Pfuhl,  
Nicht wie der Morgenstern, der aus dem Ozean  
Steigend die Finsternis schwach mit der Fackel erhellt,  
Sondern den Welten all, die da noch weinen am Kreuz,  
Schenkt er den neuen Tag: denn er ist größer als Sol.<sup>62</sup>

Die Gabe dieser dunkelsten und lichtesten Nacht, in der die Tränen der Welt aufgesogen werden vom Glück der Erlösung, die Frucht dieser unvergleichlichen Nacht ist der Sonntag des allbesiegenden Christus, ja ist „der neue Tag“, der Christus selber ist – „alt und doch immer jung, Zeuger des Jahres und Sprößling des Jahres, Gott unser Herr, untergegangen und wiederum aufgegangen, um den Untergang nie mehr zu wiederholen. Denn er ist der Tag, an dem die Finsternis des Todes zerrissen ward<sup>63</sup>.“

So leuchtet im Oster-Kerygma der christlichen Überlieferung der Heilsweg des Erlösers als ein wahres Sonnenmysterium auf. Der vom Aufgang Gekommene steigt in seiner Auffahrt zum Vater *ad orientem* – „gen Osten“ empor, um die Symbolik seines Sonnenlaufes zu vollenden. „Wie die Sonne“, sagt Eusebius in seinem Psalmenkommentar, „wenn sie zum Westen gelangt ist, einen unsichtbaren Weg zurücklegt, dann aber, wenn sie zum östlichen Horizont gekommen ist, sofort zum Himmel auffährt, das Weltall erhellt und den leuchtenden Tag bringt, so ist es auch mit dem Herrn: nachdem er durch seine Offenbarung hier (auf Erden) untergegangen und zur Zeit seines Leidens durch das Land des Todes gegangen war, heißt es von ihm, daß er aufgestiegen sei zum Himmel des Himmels gen Sonnenaufgang<sup>64</sup>.“

Im *Osten*, in der Region des Aufgangs, sucht daher seit je die sehnsuchtsvolle Erwartung der Christenheit das himmlische Paradies und den Thron des zum Vater Aufgefahrenen und Verklärten. Vom Osten her erwartet sie aber auch seine Wiederkunft zum Gericht und zur Vollendung des ewigen Heilsplanes. In einer Darlegung, die ausgeht von der Ostung des irdischen Urparadieses

und der Vertreibung des gefallenen Menschen nach Westen, zeigt Johannes von Damaskus, wie seitdem das Heimweh der Erdenkinder das verlorene Vaterland im Osten sucht und ihre Blicke sich darum im Gebet gen Aufgang richten; auch die alttestamentlichen Gebetsstätten ‚orientierten‘ sich in diese Region des Heiligen. Der Herr aber „schaute bei seiner Kreuzigung nach Westen“ – er blickte in das Reich des Todes, seines eigenen ‚Sonnenuntergangs‘, – „und so beten wir ihn an, indem wir hinschauen zu ihm. Und bei seiner Himmelfahrt stieg er gen Osten auf; so beteten ihn die Apostel an, und so wird er wiederkommen, wie sie ihn haben hingehen sehen in den Himmel, nach des Herrn eigenem Wort: ‚Wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Untergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein‘ (Mt 24, 27). Da wir ihn erwarten, beten wir ihn nach Osten gewandt an. Dies ist eine ungeschriebene Überlieferung der Apostel<sup>65</sup>.“

Dieser der altchristlichen Volksfrömmigkeit ganz vertrauten Vorstellung von der Wiederkunft des Herrn vom Aufgang her gibt auch ein Kanon der syrischen Apostellehre Ausdruck, wenn er mit Berufung auf den apostolischen Ursprung der Gebetsostung sagt: „Die Apostel haben also bestimmt, daß ihr nach Osten beten sollt, ... damit wir dadurch erkennen und verstehen, daß er (Christus) vom Osten her plötzlich erscheinen wird<sup>66</sup>.“ In der sogenannten *Epistola Apostolorum* des 2. Jahrhunderts verkündet der Herr selbst seine Parusie voraus als einen Sonnenaufgang von Osten her: „Wahrlich, ich sage euch, ich werde kommen wie die Sonne in ihrem Aufgang, und so werde ich auch in siebenfacher Glut aufleuchten in Herrlichkeit. Auf den Flügeln der Wolken getragen in meinem Glanze, während mein Kreuz vor mir einhergeht, werde ich auf die Erde kommen, um die Lebenden und die Toten zu richten<sup>67</sup>.“

Diese Erwartung des vom irdischen Osthimmel her zur Parusie aufleuchtenden Kyrios Jesus gibt der ganzen Ausrichtung des urchristlichen Lebens und Betens zum Sonnenaufgang hin ihren letzten Sinn. Von dieser symbolischen Region des Heilsaufganges her, der sich bereits in der Gebetsostung der vorchristlichen Welt dem Glauben und Hoffen der Völker angekündigt hatte, erwartete die christlich getaufte Welt nunmehr das End- und Vollheil aller Welt- und Heilsgeschichte. Diesem Osthimmel des göttlichen Sonnenaufgangs kehrte sich Sein und Sehnen der Erlösten zu. Nach Osten

hin bauten sie ihre christlichen Kultstätten, dorthin richteten sie ihre Blicke und die erhobenen Hände beim persönlichen Gebet wie auch auf dem Höhepunkt der Kultfeier. Nach Osten kehrte sich der Täufling in der entscheidenden Metanoia des Taufgeschehens, wenn er – gen Westen gewandt – dem Teufel, seinen Werken und seiner Pracht widersagt hatte und dann mit einer Wendung nach Osten feierlich seine Hinkehr zu Christus bekannte in dem Gelöbniß: „Ich stelle mich zu dir, Christus<sup>68</sup>!“ Wer von dieser Stunde an sein Christenleben als ein wahrer ‚Sohn des Aufganges‘ treu gelebt hatte, der mochte es wohl auch im Sterben besiegeln mit einem letzten Blick zum Osten hin. So wird es berichtet vom Heimgang der heiligen Makrina, der Schwester Gregors von Nyssa: in den letzten Zügen sprach sie noch flüsternd mit ihrem Bräutigam und „sah unverwandten Blickes auf ihn hin, denn ihr Bett war gen Sonnenaufgang gerichtet“<sup>69</sup>. Frühchristliche Martyrer wünschten, in der Hinwendung nach Osten sterben zu dürfen, und noch den Toten in den Gräbern gab man eine Lage gen Aufgang hin, in der Richtung des Paradieses und der Parusie<sup>70</sup>. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel solcher ostwendigen Christenhaltung ist wohl das Einsiedlerleben des kappadozischen Mönches Elpidius, von dem Palladius in seiner *Historia Lausiaca* erzählt. In einer Höhle unweit Jericho gab er sich einem Leben des Gebetes und des Ersterbens mit Christus hin, und nie trat er aus seiner nach Osten hin sich öffnenden Behausung heraus, so daß er sich nie nach Westen wandte, nie aber auch die Sonne nach der sechsten Stunde sah, also auf ihrer Neige zum Untergang. Das war die radikal gelebte Verwirklichung einer wesenhaft christlichen Haltung, der die alte Überlieferung noch manches andere Beispiel zur Seite stellt<sup>71</sup>. Sehr tief hat auch Methodius von Olympos die Ausrichtung zum Morgenaufgang der Sonne hin als die eschatologische Grundhaltung des christlichen Menschseins erspürt; in seinem Symposium stellt er den Zug der Jungfrauen in der evangelischen Parabel als eine hochzeitliche Prozession nach Osten dar, dem wiederkommenden Herrn entgegen:

Vom Himmel, Mägdlein, dröhnt des Totenweckers Rufen:  
Dem Bräutigam entgegen! Auf nach Osten alle,  
In weißen Kleidern, Lichter tragend! Eh der Herrscher  
Zu früh für euch ins Tor tritt!<sup>72</sup>

Aus solchen und ähnlichen Zeugnissen spricht der hohe Lebensernst, der im Sonnensymbol beschlossen liegt und den ganzen Menschen einfordert. Da geht es nicht um ästhetisches Spiel mit leeren Bildern und Gleichnissen, sondern um den Anruf des lebendigen Christus, der als wahrer *Sol salutis* den Menschen heil machen will, indem er ihn hineinruft in seinen eigenen Heilsweg. Der Osten stellt Anfang und Ende dieses göttlichen Sonnenweges dar. Aber zwischen Beginn und Endziel liegt der dunkle *Westen*, die Todesregion des Untergangs. Und niemand erfährt die Erlösung durch den gottmenschlichen Sonnenläufer, wenn er nicht dessen kreisende Bahn ganz mitvollzieht; wenn er nicht sein irdisches Lebenslicht hineingibt in den Untergang des Christustodes, um es als neues österliches Morgenlicht wiederzuempfangen vom Auferstandenen. Davon war der greise Bischof Ignatius von Antiochien durchdrungen, als er – ein Gefesselter auf dem Schiff, wo rohe Soldaten ihr mutwilliges Spiel mit ihm trieben – vom heimatlichen Osten westwärts nach Rom fuhr, um als Beute der wilden Tiere seinen eigenen ‚Sonnenuntergang‘ zu erleiden. Er aber sah im Glauben, was dieses Ende für ihn bedeutete, und hinterließ der Welt die heilige Gnosis des Christustodes in seinem Briefwort an die christliche Römergemeinde: „Schön ist es, unterzugehen von der Welt zu Gott hin, damit ich zu ihm meinen Sonnenaufgang habe<sup>73</sup>.“

Was hier ein Blutzuge als innerste Lebenserfahrung seiner Christusgliedschaft ausspricht, widerfährt in mystischer Wirklichkeit jedem Täufling in der Christenweihe seiner Taufe. Denn die *Taufe* ist nach dem klassischen Pauluszeugnis von Röm 6 das sakramentale Eingehen in Christi Tod und Auferstehung; das aber bedeutet – aus der Sicht unseres Symbols – das Übergreifen der Sonnensymbolik vom Christusleben auf das Christenleben, und zwar im ganzen Umfang ihrer Bedeutung. „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinem Tode getauft wurden? Mitbegraben wurden wir also mit ihm durch die Todestaufer, damit, wie Christus von den Toten erweckt wurde durch die Glorie des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandelten“ (Röm 6, 3 f). Das ist ein Kernwort urchristlicher Glaubensüberzeugung von der Heilswirklichkeit der Taufe, die in der Osternacht den zu Christus Bekehrten zu einem Christusförmigen machte, sein ganzes Leben hineinnahm in das Sonnendrama des Paschageschehens. Wir erwähnten schon die symbolische Darstellung dieser

Ganzhinkehr zu Christus im Taufritus, die Abkehr vom satanischen Sonnenuntergang in der Apotaxis und die Hinwendung zum göttlichen Sonnenaufgang in der Syntaxis. Kyrill von Jerusalem erklärt in seiner ersten Mystagogischen Katechese den Neophyten den Sinn dieses symbolischen Ritus: „Zuerst seid ihr in den Vorraum des Baptisteriums hineingegangen, und gegen Sonnenuntergang stehend, hörtet ihr. Und es wurde euch befohlen, die Hand auszustrecken, und so widersagtet ihr dem Satan wie einem Gegenwärtigen . . . Ich will euch auch sagen, warum ihr gegen Sonnenuntergang steht, denn es ist notwendig: Da der Sonnenuntergang die Gegend der sichtbaren Finsternis ist, jener aber, der Satan, die Finsternis selber ist und die Herrschaft der Finsternis innehat, so schaut ihr, um dies sinnbildlich auszudrücken, nach Sonnenuntergang und widersagt so dem dunklen und finsternen Herrscher<sup>74</sup>.“

Was in diesem vorbereitenden Akt des Taufritus beginnt, vollendet sich auf dem Höhepunkt des Taufgeschehens, das sich nach seinem uralten Namen ‚Photismos – Erleuchtung‘ als ein wahres Lichtmysterium bezeugt. Wenn da der Weihling untertaucht in dem Wasser des Christustodes und der himmlischen Wiedergeburt, diesem Wasser, das nach Kyrill ‚Grab und Mutterschoß‘ zugleich ist, jungfräulicher Schoß, den bei der Wasserweihe das Licht und Feuer des Auferstandenen befruchtet, ja in den nach einer orientalischen Liturgie „die Sonne ihre Strahlen hinabgeneigt hat“<sup>75</sup>, – dann stirbt in diesem Wassergrab der alte Mensch der Finsternis, und geboren wird der neue Mensch, der nach Paulus ist „Licht im Kyrios“ (Eph 5, 8), oder, um das schöne Wort einer altchristlichen Inschrift auf ihn anzuwenden, der vergöttlichte Sonnenmensch, das „Sonnenkind“ – *heliópais*<sup>76</sup>. Dieses Lichtwunder der Taufe besingt schon der urkirchliche Taufhymnus, den Paulus in seinen Epheserbrief eingeflochten, Klemens von Alexandrien aufgegriffen und weitergeführt hat: „Steh auf, du Schläfer, steh auf von den Toten, und aufleuchten wird dir der Christus (Eph 5, 14), die Sonne der Auferstehung, der vor dem Morgenstern Gezeugte, der mit seinen Strahlen uns schenkt die Gnade des Lebens<sup>77</sup>.“

In diesem neuen *Sonnenmenschen*, dem Christus gleichgestalteten Vollchristen, erfüllen sich jene uralten Träume der Menschheit, die sich uns dargestellt haben in den ‚Sonnensöhnen‘ versunkener Königsgeschlechter, in den sonnengleich gewandeten Mysterien alter

heidnischer Weihenächte. Göttliches Sonnenblut kreist in den Adern der Getauften, mit Leib und Blut des Herrn Gespeisten, und macht sie zur Adelsblüte der Welt, zum „königlichen Geschlecht“ (vgl. 1 Petr 2, 9) gottgezeugter Licht- und Sonnenkinder. Sie sind die Frucht des neuen Gottesbundes, der nach einem gleichfalls die Tauf-Metanoia deutenden Wort des heiligen Hieronymus ein heiliger Lichtbund ist, tiefste Bundeseinheit mit der ‚Sonne der Gerechtigkeit‘. Denn, so sagt der Kirchenvater: „Wir widersagen in den Mysterien zuerst dem, der im Westen haust und der samt den Sünden für uns ein Toter wird. So nun, nach Osten gewandt, gehen wir den Bund ein mit der Sonne der Gerechtigkeit und geloben, ihr dienen zu wollen<sup>78</sup>.“

Das Gesetz dieses Bundes steht unwiderruflich über dem Leben jedes Getauften, Gnadengeheimnis des Sonnenlebens Christi, das sich ausleben will in jedem Gliede Christi. Das aber heißt: Christenleben ist ein täglicher Umschwung, ein jährlicher Umschwung zwischen Aufgang und Untergang zu neuem und schönerem Aufgang – bis hin zum Anbruch des jenseitigen abendlosen Morgens. So mag der Blick auf den abendlich verblutenden Sonnenball den Christen an das Erlöserblut gemahnen, jenes „Blut des Neuen und Ewigen Bundes“, in dem der gottmenschliche Sonnenbund geschlossen wurde. Aus diesem Blut in der Taufe gezeugt, von ihm getränkt in der Eucharistie, muß auch der Christ als wahrer Sonnenmensch sein Herzblut in immer neuen, leidvollen Untergängen – mit Christus sterbend – in den ‚Sonnenbecher‘ des Mysteriums fließen lassen. So nur vollendet sich christliches Leben zum Gleichbilde des Sonnenlebens Christi, wie Severian von Gabala es einmal ausgesprochen hat: „Warum lag das Paradies nicht nach einer anderen Himmelsgegend, sondern nach Osten? Von wo der Aufgang des Laufes für die Himmelsleuchten, von dort sollte auch der Anfang des Lebens für die Menschen sein; Gott deutet damit die Zukunft an. Nach Osten setzt er den Menschen in das Paradies, um dieses klarzumachen: Wie jene Himmelslichter aufgehen, nach Westen laufen und untergehen, so muß auch der Mensch vom Leben zum Tode wandern und untergehen nach dem Beispiel der Leuchten und wiederum einen anderen Aufgang erlangen durch die Auferstehung von den Toten. Adam lief nach Westen, er ging unter im Grabe. Es folgten ihm seine irdischen Taten und wurden mit dem Untergehenden begraben. Da kam Christus und ließ den Untergegangenen wieder

aufgehen. Deshalb sagt der Prophet von ihm: ‚Siehe ein Mann, Aufgang ist sein Name, und unter ihm geschieht Aufgang‘ (Zach 6, 12), das heißt: aus den Gräbern. In Adam ging der Mensch unter, in Christus tauchte er wieder auf. Dies bezeugt Paulus: ‚Wie nämlich in Adam alle starben, so werden in Christus alle das Leben haben‘ (1 Kor 15, 22)<sup>79</sup>.“

Was nach diesem vom Sonnengleichnis her ersichteten Lebensprogramm jeder einzelne Christusgläubige in den lichten und dunklen Schickungen seiner irdischen Daseinsfrist verwirklichen soll, lebt die heilige Mutter Kirche ihren Kindern wegweisend vor in ihrem alltäglichen und alljährlichen Kreisen um die Christussonne, mit der Christussonne. Wie der große Weg des *liturgischen Jahres* in seinen entscheidenden Phasen und Gezeiten den Weg des Herrn von der Inkarnation bis zur Parusie umspannt, so auch der liturgische Gebetstag der Ekklesia, der ganz am Sonnenlauf orientiert und von seiner Symbolik durchwoben ist<sup>80</sup>. Der Sonnenglanz des liturgischen Tages und Jahres aber ist das Mysterium Christi, ist der im Mysterium sein Opfer zelebrierende gegenwärtige Gottmensch und die in ihm leibhaftig wohnende Fülle des Heils und unsterblichen Lebens. So wächst die Kirche, hingegeben an dieses göttliche Sonnenspiel und mitschwingend, mitkreisend in seiner hinreißenden Bahn zwischen Untergang und Aufgang, dem Tag der Parusie und ihrer ewig vorbestimmten Lichtfülle entgegen.

Dort erst, im Reich der abendlosen Sonne, in dem die Nacht für immer verschlungen ist vom Licht, wird sich alles Ahnen und Hoffen der ‚Sonnenkinder‘ letztlich erfüllen. Schon einmal ist der wahre ‚Sonnenmensch‘ und ‚Sonnengott‘ in dieser Welt aufgeleuchtet: auf dem Berg der Verklärung, als der Sonnenglanz seiner Glorie durch die Fleischeshülle brach (vgl. Mt 17, 2). Im Himmel aber ist seine alles überstrahlende Herrlichkeit (vgl. Offb 1, 16; Apg 26, 13) die Leuchte der ewigen Stadt, die darum nicht mehr der geschaffenen Sonne noch des Mondes bedarf (Offb 21, 23).

Besser könnte das Eingehen der Erlösten in die Christusgestalt aus der Sicht unseres Symbols nicht dargestellt werden als durch das Verheißungswort Christi selber: „Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters“ (Mt 13, 43), vergöttlichte Sonnensöhne auch sie, die wahrhaft aus ‚Sonnenblut‘ Gezeugten und

in ihm Vollgeweihten. Der Seher von Patmos schaut die mystische Einheit dieser Vielen im Bilde des apokalyptischen Weibes, das „mit der Sonne umkleidet“ ist (Offb 12, 1). Schon die älteste christliche Tradition hat in diesem Worte eine Offenbarung der Ekklesia gesehen. So sagt Hippolyt von Rom einmal: „Mit dem Weibe, das von der Sonne bekleidet ist, meint Johannes ohne Zweifel die Kirche. Denn sie ist angetan mit dem Logos, dem vom Vater Gezeugten, der heller leuchtet als die Sonne<sup>81</sup>.“

Diese mit der Sonne bekleidete Braut des Lichtes ist die endzeitliche Entschleierung dessen, was Christus durch sein Heilswerk und dessen kultische Fortdauer in den Mysterien an der Menschheit gewirkt hat. In ihr kommt zur Endgestalt, was für jeden einzelnen Erlösten in der Taufe begann nach Pauli Wort: „Ihr alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen“ (Gal 3, 27). Das Anziehen Christi – nach antikem Symbolverständnis ein konkretes Bildwort für tiefste Wesenseinigung – ist im Taufmysterium verborgener Beginn, in der himmlischen Glorie schleierlose Fülle: Vollendung der Ekklesia und jedes einzelnen ihrer Glieder zur Sonnenherrlichkeit des verklärten Kyrios. Der Glanz des Bräutigams ist das hochzeitliche Gewand und die Braut Schönheit der Kirche, mit welcher der göttliche Sonnenheld die heilige Vermählung feiert im Reiche des Vaters.

Alte Sagen der Völker wissen von einem *Sonnenschatz*, der am Ende der Welt, in der Todesregion des äußersten Westens, von bösen Hütern bewacht wird. Nur ein Held, der sein Leben wagt, kann den Hort am unheimlichen Orte rauben. Sein Heldenweg aber ist wiederum ein Gleichbild des Sonnenweges, der ja auch durch die Nacht des Totenreiches führt<sup>82</sup>. Was diese ahnungsvollen Mythen versprechen, hat Christus unausdenklich wahr gemacht. Mitten in den Rachen des Todes ist er hinabgestiegen und hat dort den von teuflischen Mächten bewachten ‚Sonnenschatz‘, das verlorene Heil der Adamskinder, um den Preis seines Blutes an sich gerissen, um ihn den Geretteten wiederzubringen. Er hat das Übermenschliche vollbracht, als er, zwischen Himmel und Erde ausgespannt, dem Vater sein *Sonnenopfer* darbrachte; galt doch als Sonnenopfer in den alten Kulturen der sonnenverehrenden Völker die Kreuzigung, weshalb der Geopferte auch nur am hellen Tage, im Angesicht des Himmelsgestirns bis zum Sonnenuntergang, am Holze hängen

durfte<sup>83</sup>. Um dieses Opfers Preis entriß er der Hölle ihren Raub; in diesem Opfer wurde er uns in Wahrheit zum *Sol salutis*, zur Sonne ewigen Heiles.

Die Gnade der in dieses Heil Heimgeholten vollendet sich im himmlischen Reich. Aber schon hienieden durchwirkt sie den irdischen Raum, denn das Kommende, Himmlische ist bereits verborgen gegenwärtig in der Ekklesia. Alle Sonnenfreude der erlösten Menschenkinder, die diese Braut des Lichtes in ihrem Herzen birgt, ist eingefangen in einem altchristlichen Liede, der 15. Ode Salomos. Es möge auch uns auf dem Weg durch die irdischen Untergänge in die ewige Lichtheimat geleiten mit seinem dankagenden Halleluja!

Wie die Sonne eine Freude ist für jene, die nach ihrem Tag  
verlangen,  
so ist meine Freude der Herr.  
Denn er ist meine Sonne,  
und seine Strahlen ließen mich auferstehen,  
und sein Licht hat alle Finsternis von meinem Angesicht  
vertrieben.  
Augen habe ich durch ihn erhalten,  
und geschaut habe ich seinen heiligen Tag . . .  
Der Tod ist vergangen vor meinem Antlitz,  
und die Unterwelt hat aufgehört durch sein Wort.  
Und es erwuchs im Lande des Herrn Leben ohne Tod.  
Gnosis von ihm empfangen seine Gläubigen,  
und es ward ohne Abzug hingegeben allen, die auf ihn bauen.  
Halleluja!



Der Vorstoß in den Weltraum ist den Pionieren der Naturwissenschaft und Technik in unserem Zeitalter geglückt. Es war der Anfang einer handgreiflichen Berührung zweier Welten, als im Sommer 1959 die erste von der Erde abgeschossene Rakete den Mond traf. Das irdische Geschöß, das sich in den Leib unserer Nachtsonne bohrte, machte die gefeierte Selene der antiken Welt zur Besiegten ihrer modernen Eroberer.

Schon mancher mag sich in unseren Tagen, da die Sputniks und Raketenschiffe in den Weltraum starten, der Verse jenes Goetheschen Mondliedes erinnern haben, dessen geheime Melodie auch die Tonkunst hörbar gemacht hat:

Füllest wieder Busch und Tal  
still mit Nebelglanz,  
lösest endlich auch einmal  
meine Seele ganz . . .

Woher die lösende Gewalt des Mondglanzes über die Menschenseele? Hat der Dichter in der reinen Stille jener Mondnacht empfunden, daß diese seltsame Macht aus Bereichen kommt, die ‚jenseits der Physik‘ liegen? Aber auch die andere Frage stellt sich: Wird es unserer ins Universum vorstürmenden Generation gelingen, mit der Besitzergreifung des Mondes dessen eigentliches Geheimnis zu entdecken? Vielleicht war der Dichter, dem das fernher leuchtende Gestirn die Wirrnis der Seele löste, diesem Geheimnis näher, als der Eroberer es ist, der dem Erdtrabanten im Raumschiff zu Leibe rückt und die unberührte Monderde an sich reißt. Immer noch werden Stimmen laut voll der Klage darüber, daß durch die welt-erobrende Technik dem Leben die ‚Entzauberung‘ geschehe; Entzauberung der Welt dadurch, daß ihr ‚Gehalt an Ferne‘ getilgt wird. „Indem er die Fernheit verneint, tötet der Besitztrieb . . . den Nimbus der Welt; mit ihm die Wirklichkeit selbst<sup>1</sup>.“

Bei aller Hochwertung von Forschung und Fortschritt tut es uns Heutigen gut zu überlegen, ob nicht an solcher Kritik etwas Berechtigtes sein könnte. Sicherlich ist hier nicht der Platz, Bedeutung,

Folgen und Problematik der bahnbrechenden technischen Erfolge abzuschätzen, die für die Zukunft unabsehbare neue Horizonte geöffnet haben. Das Anliegen unserer Besinnung ist Weltsicht aus der Schau des Glaubens, von Gott her, der Sonne, Mond und Sterne — so ungeheuerlich es klingt — wirklich auf den Menschen hin geschaffen hat, nämlich auf den Gottmenschen Christus hin. Im Blick auf ihn hat er auch den Gestirnen einen Widerschein seiner ewigen Heilsgedanken ein-gebildet, damit wir in den *uránia grámmata*, in der „Himmelsschrift“ der Gestirne<sup>2</sup>, zu lesen vermöchten, was seine Weisheit und Liebe uns in ihnen kundtun wollte. Wie alle geschaffenen Dinge entschleiert darum auch die Mondleuchte ihr Mysterium nur von dem ewigen göttlichen ‚Entwurf‘ des Alls im menschengewordenen Logos her; denn Christus allein ist der Schlüssel zu den Rätseln der Schöpfung. „O daß du doch die Gabe Gottes kenntest!“ (Jo 4, 10).

In das gottgemäße ‚Erkennen‘, das der Herr hier meint, kann freilich auch das Ringen und Mühen des forschenden Menschengeistes einmünden. Wie mancher unter den Besten unserer heutigen Naturwissenschaftler kam auf dem Weg seiner Forschung an die Schwelle des Glaubens und der Anbetung, dorthin, wo der Geist verstummt vor den unergründlichen Werken des Schöpfers, vor seiner ‚durchscheinenden Gegenwart‘ im Herzen der Weltmaterie und seiner verborgenen Allwirksamkeit. Nur wenn Hybris die Geister treibt, wird das Erkennen immer neu da enden, wo es beim ersten Sündenfall endete: im enttäuschten Wissen um die ‚Nacktheit‘ der vom Heiligen entblößten Kreatur. Doch unsere im Grunde so leidenschaftlich gottsuchende Zeit beginnt das Große zu ahnen, das sich anbahnen möchte: Begegnung und gesegneter Dialog zwischen echter biblischer Christumystik und Wissenschaft und ihr gemeinsames Fruchten in bestürzend neuem Einswerden.

Die Apokalypse zeigt unter vielen anderen ein merkwürdiges Bild, das angesichts unseres modernen Verhältnisses zum Kosmos überraschend ‚aktuell‘ geworden ist. Der heutige Mensch hat den Mond unter seine Füße gezwungen. Auch jenes Bild der Geheimen Offenbarung zeigt einen auf dem Monde stehenden Menschen: „... ein Weib, bekleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füßen, zu Häupten einen Kranz von zwölf Sternen“ (Offb 12, 1). Wir werden zu diesem Bild noch zurückkehren und in ihm die Symbolgestalt der in Christus vergöttlichten Menschheit erkennen, welcher Gott alle

Mysterien des Alls zu eigen gegeben hat. Spricht also Gott durch dieses Offenbarungsbild der Heiligen Schrift nicht auch ein Ja zu den heutigen Sehnsüchten der Menschheit, zu diesem uralten und immer jungen Verlangen der Adamskinder nach engster Berührung und Einung mit dem Kosmos, nach Herrschaft über ihn? Er tut es, so gewiß er selber dieses Verlangen in den ‚König‘ der Schöpfung hineingelegt hat, damit es zu heiliger Sättigung komme. Denn der Mensch hat teil am Universum, er trägt etwas in sich von aller Kreatur, er ist von Gottes Händen selbst gebildet worden als Summe und krönendes Haupt der Welterschöpfung. Durch Satans Bosheit und Adams Fall aber ward er aus dem Beherrscher des Kosmos zu dessen Sklaven. Nie kann er aus sich das verlorene Weltkönigtum wieder an sich reißen; aber Gott selbst hat es ihm aufs neue zugedacht und zugesprochen – in Jesus Christus, seinem eingeborenen Sohn, durch den er Mensch und All geschaffen und erlöst hat. Alles heilig eingeschaffene, aber durch Satan irregeleitete Begehren wird Gott dem Menschen am Ende gewähren, wenn es geläutert und gewandelt ist durch das Kreuz des Erlösers. Es gibt keinen anderen Zugang für den Menschen zur wahren Befriedigung seiner Herrschaftsansprüche auf das Universum als den Weg durch das zum Königszepter gewandelte Kreuz. Das will Gott uns sagen, wenn er am Ende seiner Offenbarung die Gestalt eines auf dem Monde stehenden, mit der Sonne umkleideten und mit Sternen bekränzten Menschen, ja eines Weibes vor unser Auge stellt. Nach alter Väterdeutung ist diese auf dem Monde stehende Frau die Ekklesia, die als Braut und Gattin Christi und Mutter aller Erlösten das ganze Kreuzeschicksal des Erlösers als das Schicksal ihrer Leib- und Weibeinheit mit ihm erfahren hat.

Um aber das Geheimnis dieser auf dem Monde stehenden Frau zu erfassen, gilt es zunächst einen Rückweg zu machen in das ahnungsvolle Dunkel der Vergangenheit. Denn die Botschaft jenes Bildes wurde uns zugetragen durch Jahrtausende der Heilserwartung, und die weniger aufgeklärte, aber für das Göttliche empfängliche alte Welt hat uns viel zum Verständnis dieser Botschaft zu sagen. Längst versunkene Epochen, primitive und archaische Völker, schließlich die hellenistische Welt mit ihrer inbrünstigen Mondfrömmigkeit in den volkstümlichen ebenso wie in den gebildeten Schichten, sie alle waren mit ihrer im Grunde sakralen Weltsicht

dem tieferen ‚Erkennen‘ der Schöpfung näher als der atheistische Materialismus modernen Stils. Und wenn wir uns heute wieder zurücktasten in die Schönheit christlicher Mondsymbolik, wie die frühen christlichen Jahrhunderte sie uns als Erbe übergaben, so entdecken wir da ein wunderbares Gewebe urtümlicher religiöser Ahnungen und christlichen Offenbarungsgutes, alter Heilshoffnung und ihrer Erfüllung in Christus und seiner Kirche.

Schon die Wurzeln der Mondnamen in den verschiedenen Sprachen lassen wesentliche Züge der Symbolik hervortreten. Die griechische wie die römische Bezeichnung – Selene und Luna – gehen von dem Moment des *Glanzes*<sup>3</sup> aus, der in den südlichen Ländern mit ihren klaren Nächten von weit stärkerer Leuchtkraft sein mag als im Norden; überall aber tritt der Mond für den irdischen Beschauer durch seine sonnenähnliche Größe unter den Gestirnen des Nachthimmels beherrschend hervor, und im steten Wechsel seiner Formen von der glänzend vollen Scheibe bis zur feinen Sichel wie auch im Farbenspiel seines Lichtes – von Glutrot über bleiches Gelb bis zu gleißendem Silberweiß – bietet er am sternbesäten Nachthimmel ein Bild traumhafter Schönheit, das im Schweigen der Nächte weit mehr an Gefühl und Gemüt der Erdenkinder rührt als das männlich klare Tageslicht der Sonne.

Blüten, noch so schön,  
heute ist der volle Mond  
schöner noch als ihr.<sup>4</sup>

So singt zarte japanische Lyrik von der Märchenschönheit einer Frühlingsvollmondnacht. Süßtau fällt vom Himmel<sup>5</sup>, wenn die mächtige Scheibe voll erstrahlt, wenn Ströme von Licht der Erfüllten entquellen, wie es in seiner kraftvollen Sprache der alte homerische Hymnus auf Selene, die Herrin der weißen Nächte, sagt:

..... Gespreizte  
Schwingen beflügeln sie; himmlisches Leuchten umringelt die  
Erde,  
strömend aus ihrem unsterblichen Haupte. Schönheit in Fülle  
tut von unten sich auf im Schein ihres Lichtes. Es funkelt  
blitzend die finstere Luft vom Gold ihrer Krone, und Strahlen  
füllen die Räume, sooft die hehre Selene den schönen

Körper im Ozean badet und Strahlengewänder sich anlegt. Blinkende Fohlen mit kräftigen Nacken schirrt sie zusammen, treibt sie stürmisch voran, die Rosse mit prächtigen Mähnen, abends, inmitten des Monats. Wenn dann die mächtige Scheibe voll erstrahlt, wenn Ströme von Licht der Erfüllten entquellen hochher vom Himmel, so gilt es den Menschen als Zeichen und Ordnung...<sup>6</sup>

Hier sagt es die Muse des alten Hellas selbst, was den Griechen bewog, den Mond Selene – ‚Glanzgestirn‘ – zu nennen. In den letzten Worten der homerischen Verse klingt aber noch ein anderes Motiv an, das einer auf Maß beruhenden *Ordnung*, und dieses Moment ist besonders in den mittel- und nordeuropäischen Mondnamen das entscheidende. Unser an die Wurzel *ma* = ‚messen‘ anknüpfendes deutsches Wort Mond ist nur eine in der Reihe indogermanischer Mondbezeichnungen, die das Gestirn auf Grund seiner *zeitmessenden* Bedeutung benennen<sup>7</sup>. Die Phasen des Mondes boten den Menschen ja von alters her das einfachste Mittel, die Zeit einzuteilen, ihren Ablauf zu messen; sie gaben ihnen eine objektive Norm, die natürlichen Zeitspannen der Monate – die ‚Monde‘ – abzugrenzen. Die ältesten Völker haben nach Mondjahren gerechnet, und heute noch orientiert sich das Nomadenleben gewisser Jäger- und Sammlervölker einzig am Mondkalender<sup>8</sup>.

So ist der Mond der älteste kosmische Zeitmesser und Zeitregler, wahrhaft ein Meßinstrument von universaler Bedeutung<sup>9</sup>. Manches Bibelwort des Alten Testaments gibt Kunde davon, wie zumal der alte Orient, die Urheimat aller Verehrung und Erforschung der das Irdische prägenden Gestirnwelt, jenen wichtigen Dienst der nächtlichen Leuchte wertet. „Er schuf den Mond zum Maß der Zeiten“<sup>10</sup>, sagt der Psalmist (Ps 103, 19), und es wird sich noch zeigen, wie die Lehrmeister der christlichen Mondtheologie diesem Psalmwort einen prophetischen Sinn abgelauscht haben und ihm Erleuchtung und Anregung verdanken. Auch im Buch Jesus Sirach finden wir die gleiche dem Orientalen vertraute Vorstellung bestätigt: „Der Mond erstrahlt zu seiner Zeit, bestimmt die Zeit und ist ein ewiges Zeichen. Nach dem Monde bestimmt man die Festzeit. Er ist ein Lichtspender, der abnimmt, wenn er voll geworden. Den Monat nennt man nach ihm. Er nimmt wunderbar zu bei seinem Wechsel, ein Feldzeichen für das Heer in der Höhe, das da erstrahlt am festen

Himmelsgewölbe“ (Sir 43, 6–8). Wie nach Tacitus die Germanen ihre Zeit nach Nächten zählten, so begann auch nach orientalischer Zeitrechnung der Tag mit der Nacht. Und so entspricht es nicht nur der Grundvorstellung indogermanischer Mondbenennungen, sondern überhaupt ältester und weitverbreiteter Anschauung, wenn der im vorderen Orient entstandene mandäische Ginza sagt:

Ich ging zum Abbild des Wassers;  
das Wasser ist das Leben dieser Welt.  
Ich ging zum Abbild der Sonne,  
die Sonne ist das Licht dieser Welt.  
Ich ging zum Abbild des Mondes,  
der Mond ist die Zählung dieser Welt.<sup>11</sup>

Beide Reihen von Mondnamen – so grundverschiedene Werte sie zunächst bezeichnen – berühren sich doch tief und führen an die Wurzeln der Mondsymbolik. Zeitmesser ist dieses Gestirn ja gerade durch die *wechselnden Phasen* seiner Lichtgestalt, die wir immer neu erleben als das Gleichbild des werdenden und vergehenden, im Tode versinkenden und aus dem Tode sich wiedergebärenden kosmischen Lebens. Denn die Zeit, als deren Norm und Regelung der Mond gilt, ist in erster Linie die Zeit des Naturlebens, die sich im Kreislauf bewegt, in den Zyklen einer unaufhörlichen Wiederkehr, die Zeit, die im altorientalischen Denken eins ist mit dem Raum, dem Kosmos selbst<sup>12</sup>. Der Schöpfungswelt also und ihren Gezeiten, den Lebenskreisen der Natur und Kreatur ist der Mond maßgebendes Urbild. Die Sonne bleibt immer sich selber gleich, ohne irgendein Werden oder Sichwandeln ihrer Gestalt. Der Mond hingegen ist ein Gestirn, das für menschliche Wahrnehmung wächst und schwindet und somit wie alles geschöpfliche Sein unserer Erfahrungswelt dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen scheint. Beständig erfährt er Geburt und Tod und abermals neue Geburt. Ist die immer schmaler werdende Barke des abnehmenden Mondes zur feingeschwungenen Silberlinie der Sichel geworden, so wird alsbald sein Licht während dreier Nächte am Sternenhimmel nicht mehr gesehen. Diesem Untergang folgt aber in steter Wiederkehr ein neuer Aufgang, der ‚Neumond‘. Wieder füllt sich das zunehmende Licht rund bis zum strahlenden Kreis der vollen Scheibe, um abermals in die Phase neuen Sterbens hineinzuschwinden. So ist

Selenes Geschick in der ‚ewigen Wiederkehr‘ der Gezeiten ein Kreisen zwischen Sterben und Wiedergeburt, Tod und Leben<sup>13</sup>.

Den Mond in Beziehung zum *Tode* zu sehen, war den Menschen von alters her vertraut. Die Mondgöttin der Antike war zugleich Göttin der Toten und der Gräber, Herrin auch des Zauberes, das gerade im gespenstischen Mondschein der Nächte am Werke war, um die chthonischen Mächte und die Geister der Verstorbenen zu beschwören. Mitternacht ist die Geisterstunde, in der das bleiche Licht des Gestirns die Toten aus ihren Gräbern und Grüften zum Tanze lockt. Und jeder weiß, wie gefährlich und lebensschädigend der Strahl des Mondes sein, wie er schwere Krankheiten und Gemütsstörungen zur Folge haben kann<sup>14</sup>.

Vor allem aber haftet Todescharakter an der abnehmenden Phase des Wandelsterns. Die babylonische Muttergöttin Ištar, die ‚Silberglänzende‘ zubenannt, weil sie — wie alle Großen Göttinnen der späteren Kulturen — auch die Züge einer lunaren Gottheit trug, war als Dunkelmond ebenso gewiß die große Zerstörerin, wie sie als Hellmond die allnährende Mutter des Lebens verkörperte. Der Tag, da allmonatlich der Mond am Nachthimmel verschwindet, stand bei den Babyloniern im Banne der Unterwelt. Da stimmte man die ‚Flötenklage für Šin‘, den untergegangenen Mondgott, und die Totenklage an. Sah man doch das letzte Stadium der Mondgezeiten als ein Sterben, einen Todesweg an, ein Fliehen weg von der eigenen Licht- und Lebensfülle zur Sonne hin, bis das Gestirn schließlich, von diesem größeren Lichte vollends aufgezehrt, als ‚Schwarzmond‘ unterging. Drei Tage, so glaubten die Babylonier, weilte der Schwarzmond in der Unterwelt, und sie nannten diese den Todesmächten verfallene Frist die ‚Tage der Verwirrung‘. Trauer, ja Bestürzung packte dann die Herzen, etwas von jenem Entsetzen, das den urtümlich empfindenden Menschen noch gesteigert bei der Mondfinsternis anfällt. Die Menschen alter Zeit in ihrem tiefen, heiligen Mitgefühl mit allem Naturleben litten mit dem leidenden und ringenden Gestirn; die Römer riefen ihm ein leidenschaftliches *Vince Luna!* zu, und man mühte sich, dem Dunkelmond beizustehen, indem man durch Lärm und Getöse die Dämonen der dunklen Luftregion zu verscheuchen suchte. Tauchte dann aber die Barke des zarten Neulichts wieder auf, die, in südlichen Breiten quer liegend, wie ein goldener Kahn durch die Himmelstiefen gleitet, so freute sich alles Leben hienieden dieses Aufgangs und des Sieges

über die Gewalten der Finsternis, Trauer und Klagen schlugen in Jubel um. ‚Leuchtender Aufgang‘, ‚glänzende Barke des Himmels‘, so und ähnlich besingen alte babylonische Hymnen den Mondgott Šin bei seiner Wiedergeburt als Neulicht. Sein Sichelschwert überdauerte in alten Mythologien als Waffe von Helden und Königen — ähnlich wie im bäuerlichen Alltag die mondförmige Erntesichel — sogar das menschliche Erinnern an den mythischen Ursprung dieses uralten Mondsymbols. Es will den Sieg und die Macht des Neumonds künden, der auch der irdischen Kreatur zu Sieg und *Lebensmacht* verhilft<sup>15</sup>.

So vereint der Mond als gottgesetztes Zeichen am Himmel im unaufhörlichen Sterben und Neuwerden seiner Lichterscheinung in sich das gewaltige Paradoxon von Tod und Leben; Todesbild ist er in seiner Verhüllung, in seiner Enthüllung strahlendes Lebensbild. Nicht aber ein Bild, das der Mensch in abstrakter Reflexion beschaut, sondern ein Bild, das nach urtümlicher Überzeugung der alten Welt und noch des heutigen Aberglaubens kraft kosmischer *sympátheia* das menschliche und überhaupt alles irdische Leben in ‚Mitleidenschaft‘ zieht, Menschen, Tiere, Pflanzen, Dinge und Geschehnisse kraft dieser wirkenden ‚Sympathie‘ entscheidend beeinflusst und bestimmt. Man war überzeugt und ist es weithin heute noch, daß der abnehmende und der ‚schwarze‘ Mond Leben und Tun schädige, mindere und entkräfte, der neue, zunehmende und volle Mond aber günstige Einflüsse ausstrahle, daß er dem Leben zu Geburt und Gedeihen, Wachstum und Glück ver helfe. Neumond und Vollmond galten daher seit alters her als bevorzugte Zeiten für kritische persönliche wie wirtschaftliche und staatliche Unternehmungen, für alles Tun, das Mehrung und Gedeihen von Leben, Fruchtbarkeit und Wohlfahrt erstrebte. Vor allem aber waren die Tage des Vollmonds ausgezeichnet. Sie waren die schönsten und glücklichsten des Monats, die hohe Zeit, die sich im alten Hellas schmückte mit dem Kranz altüberlieferter Feste. Zu dieser Zeit des vollen Mondes, aber auch in den Tagen des Neumonds schlossen Braut und Bräutigam mit Vorliebe ihren Hochzeitsbund. War dies doch die Zeit, da Helios und Selene, die in der griechisch-römischen Welt als bräutliches Geschwisterpaar galten, einander in der *synōdos*<sup>16</sup> hochzeitlich begegneten und Selene immer neu zur fruchtbaren Mutter des Lebens wurde „aus der Gemeinschaft mit Helios und der Teilhabe an seinem Lichte“<sup>17</sup>.

So weisen die Namen des Mondes, die ihn einerseits als Glanzgestirn und andererseits als Zeitmesser benennen, in tiefe Schichten seiner Symbolik hinein. Die leuchtende Selene ist in den rhythmischen Gezeiten ihres Daseins nicht nur das himmlische Zeichen irdischer Ordnung, das messende und gliedernde Prinzip der irdischen Zeit in ihrem natürlichen Ablauf, ihren bürgerlichen und geschichtlichen Perioden und jahreszeitlichen Zyklen, sondern darüber hinaus Bild und Norm des Kosmos selbst und seiner in wandelbarer Ordnung sich erneuernden Gezeiten und Lebensrhythmen. So hat man den Mond mit Recht als den „Archetyp des *kosmischen Werdens*“ bezeichnet<sup>18</sup>. Ein Gleiches meint im Grunde schon Varro, für den die schimmernde Luna *dux nascentium* ist – „Anführerin alles Werdenden“, alles dessen, was zum Leben geboren wird<sup>19</sup>; denn sie ist das Gleichnisbild des stetig werdenden und entwerdenden und wiederum aus dem Tode sich erneuernden Lebens. „Frucht, die von selbst erzeugt wird“, hieß daher im alten Babel das Gestirn in seiner zunehmenden Phase vom Neulicht bis zum Vollmond, oder auch „Mutterleib, der alles gebiert“<sup>20</sup>. Die afrikanischen Pygmäen sehen es an als „Zeugungsprinzip und Mutter der Fruchtbarkeit“<sup>21</sup> für das menschliche ebenso wie für das tierische und pflanzliche Leben. Daß Urkräfte des Lebens und der Fruchtbarkeit dem Mond innewohnen, glauben auch jene brasilianischen Stämme, die ihn „Mutter der Kräuter“ nennen<sup>22</sup>, und auch die alten Mexikaner waren vertraut mit der volkstümlichen Erfahrung, daß Kraut, Halm und Frucht im Mondlicht wachsen, daß alles Lebendige unter dem Strahl des milden Nachtgestirns gedeihe und das Feuchte ihm gehorche. Denn wie alles Werdende und Vergehende, Reifende und sich Wandelnde unterliegen der Macht des Mondes auch die lebensfruchtigen und befruchtenden *Wasser*, die da kommen und gehen, dieses andere Urbild des immerfort sich wandelnden geschöpflichen Lebens. Sie haben ihren Ursprung nach alten Mythen im ‚Becken des Mondes‘, und er bestimmt den Rhythmus ihrer Gezeiten, Regen- und Taufall, Ebbe und Springflut. „Vom Monde kommt der Regen“, ja „der Mond ist in den Wassern“, so glaubt auch der Inder<sup>23</sup>. Demnach also ist diese aus Glut und Feuchte gemischte Lichtquelle der Nacht weithin für die Menschen alter und neuer Zeit ein urtümliches Bild der Natur selbst in ihren ‚ewigen‘ Perioden von Sterben und Neugeburt, ein Symbol der Fruchtbarkeit und unerschöpflichen Lebens<sup>24</sup>.

Vor allem aber gilt dieses Bild in der Höhe dem *Menschen*, der sich ja seit ältester Zeit dem Leben der Schöpfung zutiefst verwoben fühlte und sich bewußt war, daß er es als ‚Kosmos im kleinen‘ in sich selber zusammenfasse und auspräge. Der Mond zeigt ihm das Gleichnis seiner selbst, seines dem Tode zueilenden Menschendaseins, aber auch das Verheißungsbild eines neuen Lebens; unaufhörlich leuchtet er ihm heilige Botschaft in die Seele von Wiedergeburt und Leben aus dem Tode. Zahlreiche alte Mythen geben dieser ‚Botschaft‘ des Mondes an den religiösen Menschen konkrete Form: „Wie ich sterbe und wiedererstehe, so wirst auch du sterben und wieder zum Leben zurückkehren“<sup>25</sup>. Über jedem Menschenleben steht der unausweichliche Zwang des Todes; aber der Mond läßt den Menschen gläubig ahnen, daß der Tod nicht endgültig, sein Sinn nicht Vernichtung, sondern *Verwandlung* ist. „Wie der Mond stirbt und wiederkommt, so werden wir nach dem Tode wieder leben“; mit solcher Überzeugung steht der Indianer zu diesem Glauben und bezeugt ihn in den heiligen Riten, die sein Stamm um die Zeit des Neumonds vollzieht<sup>26</sup>.

Von daher versteht es sich, welche Tröstung über das Schicksal der Toten diese himmlische Leuchte der Nacht dem Menschen zu schenken vermag. Jahrtausende bevor Christus der Heilsbotschaft des Mondes ihre Erfüllung gab, war das Sehnen der religiösen Menschheit ihr harrend zugewandt. Wie der Mond, dieser ‚erste Gestorbene‘ und immer von neuem Sterbende, nach seiner Verdunkelung am dritten Abend wiederaufleuchtet, so gehen auch die Toten in ein neues Sein hinüber. Was dem Gestirn zeichenhaft widerfährt, löst dem Menschen das Todesrätsel und deutet ihm mit stiller Eindringlichkeit vor, daß der Tod nur Durchgang zu einer höheren Ebene des Lebens ist. Uralte, zumal orientalische Überlieferungen versichern daher, daß die Seelen der Verstorbenen in den Mond reisen. Er galt als die Grenzscheide zwischen der irdischen und der himmlischen Region des Sphärenreiches, und nach pythagoreischer Lehre lagen auf dem Monde die elysischen Gefilde. Die Guten erwarteten dort eine neue Inkarnation und damit Rückkehr in den Kreislauf des sublunaren Lebens, die ganz Geläuterten aber stiegen auf bis zur Apotheose in der Sonne, ja darüber hinaus bis in die höchsten Sternregionen der Milchstraße, in die reine Lichtwelt des heiligen Ätherfeuers, die Urheimat der Seelen<sup>27</sup>.

Verständlich wird hier auch die Bedeutung des Mondes sowie

lunarischer Symbole und Riten bei der *Initiation*, der Einweihung in gewisse Mysteriengemeinschaften oder in den Stammesverband. Geht es doch in diesen Weihen immer irgendwie um ein rituelles Sterben, dem eine Wiedergeburt folgt, gerade um das also, was im Schicksal des Mondes zeichenhaft vorgebildet ist. So begreift man, warum in manchen Weihezeremonien der Ritus als Ganzes eine Abbildung der Mondphasen darstellt. Bei der *Initiation* australischer Stämme steigt der Weihling als ‚Toter‘ aus dem Grabe wie der Mond aus seiner Verfinsterung. Andere Initiationsriten, z. B. bei den sibirischen Schamanen, fordern eine rituelle ‚Zerstückelung‘, ein Motiv, das auch in den Osiris- und anderen Mysterien vorliegt und zur Passion des Gottes oder Urwesens, seiner Ermordung und Zerteilung sowie der darauffolgenden Wiederbelebung in Beziehung steht, die der Mythos aufs engste mit den Mondphasen verbindet<sup>28</sup>.

Aber nicht nur als Bild des Menschseins schlechthin hat die alte Welt den Mond verstanden. Das Symbol enthielt schon für die vorchristliche Zeit eine besondere Wesensbeziehung zur *Frau*. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß dem „Schwellungs- und Abschwellungscharakter“ des Mondes das „Männliche nichts an die Seite zu stellen hat“<sup>29</sup>. Schon von der leiblich-seelischen Physiognomie her gilt die Beobachtung: „Die Rundung beherrscht das Bild der Frau“; so darf man unter dem symbolischen Aspekt vor allem von ihr, von der ganzen Struktur ihrer Erscheinung und ihres Wesens sagen: „Die menschliche Gestalt ist Inkarnation des Mondes“<sup>30</sup>, wie denn auch uralte Fels- und Höhlenbilder bereits Idole mit halbmondförmigen Körperteilen zeigen. Nach Othmar Schilling spricht vieles dafür, daß im Schöpfungsbericht nach Genesis 2 dem biblischen Verfasser als Substrat für die Erschaffung Evas aus dem Manne die rippenähnliche Krümmung der Mondsichel vor Augen gestanden habe<sup>31</sup>.

Gerade in der Welt des Hellenismus, in der sich später die christliche Mondsymbolik herausgebildet hat, tritt diese weibliche Seite des Symbols stark hervor. Denn hier wurde das Gestirn als weibliche Gottheit verehrt und mit den fraulichen Namen Selene und Luna angerufen, es wurde besungen als Schwester und Geliebte, als Braut und Gattin des Helios-Sol, des männlichen Sonnengestirns. Wir hörten schon von den mancherlei Namen, die in Ost und West die lebenschenkende und mütterlich nährenden, vom Glanz der Sonne geschwängerte Lichtquelle der Nacht rühmten als

‚Mutter der Fruchtbarkeit‘; ‚Mutter der Kräuter‘ war sie den Erdenkindern und ‚Mutter aller lebendigen Dinge‘, Mutter auch ‚der menschlichen Leiber‘<sup>32</sup>, ja ‚Herrin alles Lebens‘<sup>33</sup>. Immer neu wird sie trüchtig vom Licht des mächtigen Sonnengestirns, das sie in der hochzeitlichen *coniunctio* empfängt, um selbst als Neulicht aufzugehen und der irdischen Kreatur zu Geburt und Wachstum zu verhelfen. In dieser empfangenden und sich verschwendenden Hingabe wird sie zur Gehilfin des Sonnengemahls, die nach Plutarchs schönem Wort Leben „empfängt und schenkt“ — *kai lambánei kai didosin*<sup>34</sup>. So ist das bräutlich-mütterliche Nachtgestirn jenes erhabene ältere Urbild des Weiblichen, dem später die Mutter Erde als *Magna Mater* zur Seite trat, ja sich einte bis zur Identität<sup>35</sup>. Noch heute gibt es in den Äquatorbreiten die Urwaldzwerge der Pygmäenstämme, die das urtümliche Wissen um ein Verwandtsein von Mond und Frau bewahrt haben; das Fest des Mondes blieb bei ihnen von jeher den Frauen vorbehalten, und sie verehren das Gestirn bis heute als Mutter der Fruchtbarkeit und aller lebendigen Dinge<sup>36</sup>. Die Frau erfährt ja den Gleichschritt ihres Lebens mit dem des Mondes bis in die physischen Gesetze ihres Körpers hinein, dessen biologische Rhythmen mit den Mondzyklen zusammengehen. Diese natürliche Erfahrung brachte die Menschen schon früh zum Glauben an einen ursächlichen Zusammenhang<sup>37</sup>, wie sie ja auch den Einfluß des Planeten auf Zeugung und Empfängnis, Geburt und Wachstum alles Lebendigen für gewiß hielten. Im alten China führte die gleiche Grunderfahrung zu der Überzeugung, der Mond sei „die Wurzel für alles, was des Yin ist“; das Yin verkörpert für den Chinesen die weiblich geartete Energie im All, das weibliche Prinzip in allem Seienden. Alle das Yin bildenden Wesenheiten, so sagt ein altchinesischer Traktat, erlangen zur Zeit des Vollmonds ihre reiche Fülle. Verfinstert sich aber das Gestirn in den letzten Nächten seines Zyklus, dann verflüchtigen sich zusehends alle Wesenheiten des Yin<sup>38</sup>.

Selene-Luna, dieses Urbild des Weiblichen, ist als ‚Herrin des Lebens‘ und Herrin der Zeit auch die Herrin des *Schicksals*. In alten Mythen erscheint sie als Spinne oder als die große Weberin, die das Gewebe der Geschehnisse und der Geschichte oder den Schleier des kosmischen Werdens wirkt. Es ist bezeichnend, daß die griechischen Schicksalsgöttinnen, die Moirai, lunarische Gottheiten sind; „Spinnerinnen“ nennt sie Homer<sup>39</sup>. Noch die Großen Göttinnen, in

späteren Kulturepochen eine Synthese von Mond-, Erd- und Vegetationsgöttin, tragen als Wahrzeichen Spindel und Rocken, womit sie die Schicksalsfäden der Erdenkinder zum Gewebe der unausweichlichen Heimarmene ineinanderwirken<sup>40</sup>.

In vielen Einzelzügen einer im Grunde einheitlich-konsequenten Symbolik zeigt somit der Mond dem Menschen das Bild seines eigenen Schicksals. Schon für die vorchristliche Welt lag, wie wir sahen, in seiner ‚Botschaft‘ etwas ungemein Tröstendes; löste sie doch die Trauer der todverfallenen Kreatur durch die Verheißung einer Wiederherstellung und neuen Geburt des Lebens aus dem Tode. Für den im kosmischen Denken befangenen Menschen blieb freilich diese Hoffnung weitgehend in den ewig sich wiederholenden Kreisen des innerweltlich-kreatürlichen Bios befangen; sie vermochte den Machtbereich des Mondes, der nur die unter ihm liegende, die ‚sublunarisches‘ Welt beherrscht, nicht zu sprengen oder zu übersteigen. Darum regte sich schon früh – und mit der Hinbewegung der Menschheitsgeschichte auf die ‚Zeitenfülle‘ immer stärker – in den Besten der Völker ein mächtiger Drang, aufzubrechen aus der Haft des kosmischen Zwanges und durchzubrechen in die jenseitige Freiheit, hinüberzugehen in die Absolutheit des ewigen, göttlichen Seins. *Unter* dem Monde ist, so waren sie überzeugt, das Werden, Leiden und Vergehen, der Schicksalszwang der Heimarmene, des Fatum. Hier ist, wie aus antikem Empfinden noch Paulus sagt, der Bereich der ‚Weltenherrscher dieser Finsternis‘, der ‚Pneumata der Bosheit in den Himmelshöhen‘ (Eph 6, 12), womit, wie Augustinus einmal darlegt, eben die Untermondsphäre gemeint ist, der ‚finstere Wohnraum dieser untersten Luft, wo sich auch der Nebel zusammenballt‘<sup>41</sup>. Auch Philon spricht von diesem Bereich der ‚dunklen‘ Luft unterhalb des Mondes, der bis in die tiefsten Höhlen der Erde hinabreicht<sup>42</sup>. Über den finsternen *aër* gebietet der Mond, hier wirkt er Zeugung und Geburt, aber auch Vergängnis und Tod. *Über* dem Monde hingegen ist das allem Werden und Vergehen entrückte wandellose Sein, die Region reinen Lichtes, „wo die Gestirne glänzen und die heiligen Engel weilen“<sup>43</sup>; diesen Raum füllt der ‚heilige Äther‘, aus dessen Feuer die Seelen stammen. Über dem Monde also beginnt das ‚Metaphysische‘, da ist alles unsterblich, göttlich und ewig – *supra lunam sunt aeterna omnia*<sup>44</sup>.

Nie hätte ein Mensch aus eigener Kraft an das Ziel jener uralten Suche vorstoßen können; denn der Gott, der die Menschenwelt durch all ihr sehndes Irren hindurch an sich zog, wohnt „in unzugänglichem Lichte“ (1 Tim 6, 16). Daß es dem Menschen dennoch möglich wurde, das menschlich Unerreichbare zu finden, ist das Gnadengeschenk des sich erbarmenden Gottes. Der eingeborene Sohn des ewigen Vaters ist in das vom Mondgleichnis widergespiegelte Geschick der Adamskinder hinabgestiegen und hat ihnen den Ausweg bereitet aus der ‚Untermondregion‘, ja aus dem ganzen Schicksalszwang der Sternennächte (*stoicheia*), hinaus und hinein in die Weite und Freiheit seines göttlichen Lebens beim Vater<sup>45</sup>. Und es gehört mit zum Wunder der Erlösungstat und ihrer Offenbarung, daß Christus die uralte Heilsbotschaft des Mondes geläutert und ganz erfüllt hat, daß er dieses Bild des vom Tode bedrohten Werdens zum Symbol seines wandellosen Seins und des Übergangs in sein göttliches Leben machte. Augustinus sagt es einmal in dem prägnanten Satz: „Der Mond – von Monat zu Monat wird er geboren, wächst heran, erlangt seine Fülle, nimmt wieder ab, wird aufgezehrt – und abermals erneut. Was Luna durch die Monde hin widerfährt, das geschieht in der Auferstehung ein für allemal, für alle Zeit“<sup>46</sup>.

In diesem Satz ist im Grunde das Kernstück der christlichen Mondbotschaft enthalten: der göttliche Anruf an den Menschen, der dem Gestirn vom Schöpfer selbst eingeschaffen ist und der Adams Erlösungsgeschick schon am Himmel kündete, ehe der Mensch geschaffen und in Schuld gefallen war. Was das religiöse Ahnen der Völker von diesem Schicksal wahrnahm, gaben die Geschlechter der Vorzeit einander als Erbe weiter; sie blickten zum Monde auf als zum Gleichnisbild des Menschenlebens in dieser Welt. Noch der frühchristliche Apologet Theophilus von Antiochien bestätigt das aus christlicher Sicht: Sonne und Mond, diese Lichter, „sind Zeichen und Typos eines großen Mysteriums (*deigma kai typon epéchei megálon mysteriou*). Die Sonne ist Gottes Bild, der Mond ist das Bild des Menschen“<sup>47</sup>. Aber diese uralte Gleichung von Mond und Menschenleben hat nun, seit der Sohn und Logos Gottes Fleisch geworden ist und *sein* Menschenschicksal, sein Pascha auf sich genommen hat, eine ganz neue Sinniefe gewonnen. Der Mond ist zum Gleichbild *des* Menschen geworden, der da ‚Menschensohn‘ heißt und den im Mondschicksal vorgebildeten Weg des Menschen

ein für allemal aus dem innerweltlichen Zwang ‚ewiger Wiederkehr‘ hinübergeführt hat in den Aufgang des unsterblichen Lebens Gottes. Dieses neue Heilsbild des Menschenlebens ‚in Christus Jesus‘ leuchtet nun vom Himmel her über den Erlösten und deutet ihnen ihr eigenes gnadenvolles Sein als *Ekklesia*.

Wir sahen es ja schon: Ganz besonders ist es Selene eigen, Bild des weiblichen Menschen zu sein. Diese schon vorchristliche Prägung des Symbols wird nunmehr in der christlichen Welt von Grund auf erfüllt. Das hehre Bild mit seiner stillen, lösenden Gewalt mag auch in die Kerkerzelle des christlichen Römers Boethius geleuchtet haben, als er, den ungerecht verhängten Tod vor Augen, in seinem ‚Trost der Philosophie‘ die Verse schrieb:

Du des sternenbesäten Rundes Herr,  
der fest gestützt auf ewigen Thron  
in rasendem Schwung den Himmel bewegt,  
die Sterne bezwingt, zu spürn das Gesetz,  
daß Luna, bald leuchtend mit vollem Horn,  
dem gesammelten Licht des Bruders sich stellt,  
den schwächeren Stern mit den Strahlen verdeckt,  
bald in Blässe gesenkt mit verdunkeltem Horn,  
dem Phöbus nahe, an Leuchten verliert . . .<sup>48</sup>

Da ersteht noch einmal, im Gebet eines um das Ja zum Untergang ringenden Christen, das antik geschaute Verhältnis von Sol (Phöbus) und Luna, den bräutlich Verschwisterten, in seiner leidvoll-seligen Schönheit, die inzwischen durch Christus längst konsekriert worden war. Das Dunkel, mit dem der Todgeweihte rang, mit dem jedes Menschenherz auf seine Weise ringt, wird licht im Schein des himmlischen Geschehens zwischen Sonne und Mond, die das *eine* Lebensschicksal Christi und der Kirche, Christi und jeder erlösten Seele vordeden. Das Leben der Luna-Selene ist ein einziges liebendes Kreisen um das mächtige Brudergestirn, den Bräutigam Sol-Helios. Er ist die Mitte, um die sie wie im Tanze schwingt, die sie mit Leidenschaft sucht und nur wieder flieht, um, von ihr gezogen, abermals einzukehren und unterzugehen in ihrem Glanz. Und wie jede Braut erfährt auch Luna, daß ihre Hinwendung zur Sonne, ihr Einswerden mit Sol in der *coniunctio* ein Sterben ist, Opferung

ihrer Lichtblüte, Untergang im Glanz des Mächtigen, in den sie sich verliert. Aber in der Entäußerung wird sie von ihm erfüllt, erfährt selber Neugeburt und Reife und wird in der Kraft des empfangenen Lichtes Mutter und Nährerin alles Lebendigen<sup>49</sup>. In der ehrfürchtigen Sprache des antiken Menschen hat es Plutarch in seiner Schrift über das Antlitz in der Mondscheibe gesagt: „Selene kreist allzeit in Liebe um Helios, und von ihm erhält sie in der Vereinigung die Kraft zum Gebären<sup>50</sup>.“

Gibt es ein schöneres Bild der *Ekklesia*, dieser Braut der Christussonne, als Selene, die nach dem köstlichen Spruch des Parmenides „immerdar schüchtern ausschaut nach den Strahlen des Helios“<sup>51</sup> und nach Empedokles „hinüberschaut auf ihres Herrn heiligen Kreis“<sup>52</sup>?

Man braucht nur die Zeilen zu lesen, die Firmicus Maternus noch in seiner vorchristlichen Zeit, als heidnischer Astronom, ihr gewidmet hat, um zu begreifen, wie dieses himmlische Zeichen vom Schöpfer selbst bereitet ist: „Als ob sie den Sol demütig verehere, so setzt sich Luna dem Strahl seines Lichtes aus. Mit dem Glanz des Brudergestirns schmückt sie sich wieder, wird wiedergeboren aus dem funkelnden Licht, und wie neugeworden, trägt sie an sich das Geschmeide des Leuchtens. O Luna, du gehst dahin an den äußersten Grenzen des Himmelsbogens, du bist die Erhabene, die immer von neuem sich schmückt mit dem Lichte des Sol und aufschimmert in seinem Glanz, um von Monat zu Monat der Samenkraft des Lebendigen ewige Dauer zu leihen<sup>53</sup>.“

So hat Gottes Weisheit in dieser nächtlichen Gefährtin des Tagesgestirns das Bild der Braut und Mutter Kirche an den Sternenhimmel gesetzt, in der sich das Erlösungswerk Christi an der Welt vollendet. Er, Christus, des Vaters Allmacht, bedarf ja in seiner göttlichen Leidenschaft für die Freiheit des Geschöpfes dieser Gehilfin, die in bräutlich empfangender und mütterlich hegender Bereitschaft das Gnadenleben des Erlösers in sich aufnimmt und zu Geburt, Reife und Vollgestalt bringt. Daher war Luna-Selene in ihrem steten Hinschwinden und Wiederaufleuchten für die alte Christenheit ein „großes Mysterium“<sup>54</sup>, von Anfang erwählt, das *mysterium Christi als mysterium Ecclesiae* prophetisch vorzubilden. Selene ist die Heroldin der *Ekklesia*, das Sternbild der jungfräulichen Mutter, die das Licht und Leben der Christussonne an die dunkle Menschenerde weitergibt. Sie spendet es aus in der milden,



mütterlichen Weise ihres lauterer Spiegelglanzes. „Mild und gnadenreich“, wie Empedokles das Mondlicht nennt<sup>55</sup>, „milchfarben“, wie Athanasius sagt<sup>56</sup>, — so ist im wahrsten Sinn das im Antlitz der Kirche uns leuchtende Christuslicht.

Ambrosius faßt diese Symbolik in den feierlichen Spruch, der die ganze christliche Mondtheologie in sich enthält: *Ergo annuntiavit Luna mysterium Christi* — „Also kündigt Luna das Mysterium Christi“<sup>57</sup>. Sie kündigt es, wir sahen es schon, gerade dadurch und in der ihr eigenen weiblichen Weise, daß sie es darstellt als das Christusleben der *Ekklesia*, das heißt der Menschheit, die eingeht in Christi Erlösungswerk.

Diese Einigung, die für die *Ekklesia* opfernde Hingabe ihres Selbst bedeutet, so wie das Mondgestirn in der *coniunctio* mit der Sonne für unser menschliches Auge stirbt und erlischt, begann in der *Inkarnation* des Logos, da Gottes ewiges Wort sich im Schoß der Jungfrau dem Fleische des Menschen verband. Maria ist der reinste Typ, die vollkommenste menschliche Ausprägung der Kirche, und darum ist es auch ihr Antlitz, das der Christenheit aus der Mondscheibe entgegenleuchtet. Heute noch lebt im christlichen Bauernvolk Portugals und Frankreichs dieses alte Symbolerbe; nennt doch mancher Fromme dort den Mond einfachhin ‚Muttergottes‘ oder ‚Unsere liebe Frau‘<sup>58</sup>. Das ist schlicht-gläubiger Ausdruck einer Schau, die christliche Kirchenväter in theologischer Sprache begründet haben<sup>59</sup>. Maria hat als heilige Diakonin und Schicksalsgefährtin des Erlösers alle Tiefen und Höhen des *Mysterium Ecclesiae* in ihrem Schicksal vorausgenommen. Als sie den Logos im reinen Schoß empfing, ging sie an unser aller Statt in die Entäußerung des Menschensohnes, in das erste Dunkel ihres Neumondschicksals ein. Aber in der Entleerung wurde sie schwanger vom Licht der göttlichen Sonne, die sie in jungfräulicher Geburt aus ihrem Schoße aufstrahlen ließ. Christliche Künstler haben diese erhabene theologische Wirklichkeit auf alten Weihnachtsbildern dargestellt und das Bild der Jungfrau-Mutter mit sinnschwerem Dichterwort geschmückt:

Hehr im Schoße der Mutter thronet die Weisheit des Vaters.  
Luna hegt hier den Sol — und hat allen Glanz doch von ihm nur.<sup>60</sup>

Schön sagt es auch ein Weihnachtshymnus aus dem 13. Jahrhundert, noch ganz in Sprache und Gehalt des antiken Symbols:

*Ex luna solis emicat  
Radius elucescens,  
Mundanis solem indicat  
Luna numquam decrescens,  
Hic sol, dum lunae jungitur,  
Neuter eclipsim patitur,  
Sed est plus quam nitescens.*

Aus Luna steigen glänzend auf  
Des Sonnengottes Gleise.  
Den Menschen kündigt seinen Lauf  
Luna mit stetem Kreise.  
Da er sich Luna eint,  
Ohne Verfinstrung scheint  
Jedes auf hellre Weise.<sup>61</sup>

Was in der Inkarnation beginnt, erfüllt sich in der Kreuzespassion, im *Pascha Christi*, und setzt sich fort durch das ganze Leben der irdischen Kirche, des Leibes Christi. Im Tode ihres Herrn, in den sie mysterienhaft eingeht in der Paschafeier eines jeden Heilsjahres und in der Opferfeier jedes Tages, im Christustod, den sie in den Leiden und Verfolgungen ihrer Glieder durch die Weltzeit bis zur Parusie blutig konkret an sich erfährt, erleidet sie immer neu ihr mystisches Neumondschicksal, wie es Origenes einmal geschildert hat: Neu nennen wir Selene, so sagt er, wenn sie dem Helios ganz nahe steht und so mit ihm vereinigt ist, daß sie gleichsam unter seinem Glanz verschwindet. Die Sonne der Gerechtigkeit aber ist Christus. Und wenn die wahre Selene, die Kirche, sich so mit ihm vereinigt hat, daß sie sagen kann: ‚Nicht ich lebe mehr, sondern Christus lebt in mir‘ (Gal 2, 20), dann feiert sie ihren Neumond<sup>62</sup>. Das aber geschieht nur da, wo der Mensch „mit Christus mitgekruzigt ist“, wie das von Origenes angeführte Apostelwort in seinem Textzusammenhang sagt (Gal 2, 19 f). Auch die *Ekklesia* wird zum Leibe des in ihr lebenden Christus nur durch sein Kreuz und seinen Tod, der sie ganz vom Eigenen entleert. Aber wie der Mond nach altem Mythos nach drei Tagen seiner Verfinsternung aus

<sup>10</sup> Rech II

der Unterwelt zurückkehrt, so erfährt auch die Kirche, sooft sie eingeht in den Untergang des Gekreuzigten, das volle Wunder seines Pascha als *ihr* Erlösungsschicksal: Mitsterben und Mitauf-erstehen, Vermählung und Empfängnis des himmlischen Lichtsamens, der sie fruchtbar macht, Leben der Auferstehung zu ge-bären.

„Durch dich“, so spricht Gregor von Nazianz in einem seiner Ostergesänge Christus an, „durch dich lebt und stirbt wieder und wieder die Leuchte der Nacht, Selene, und lichterfüllt strahlend kehrt sie zurück<sup>63</sup>.“ Im reinen Spiegel ihres Lichtlebens läßt die hier in Selene erblickte Kirche uns den Heilslauf der Christussonne schauen. Mitgehorsam mit dem bis zum Tode Gehorsamen geht sie ein in seinen Kreuzesuntergang, dieses einzige Tor zu den göttlichen *archai*, den ‚Urgründen‘. Das hat Kyrillos von Alexandria einmal in den hymnischen Spruch gefaßt: „Lasset uns anstimmen das Loblied auf den Tod der Ekklesia! Er führt uns heim zu den Urgründen des Lebens, das da heilig ist und in Christus<sup>64</sup>.“ Es bedarf dieses Sterbens, damit die Kirche Mutter werden kann. Nur Christi Tod macht sie voll des Auferstehungslichtes und zeugt in ihr die Lichtkinder der Erlösung. Sie muß ihr irdisches Leben ganz hineinverlieren in diesen Tod, damit nicht mehr sie, sondern Christus in ihr lebe, wie es auch der heilige Ambrosius in einem seiner schönsten Logien auf die Kirche sagt: „Sie aber ist der wahre Mond. Vom unvergänglichen Licht ihres Brudergestirns borgt sie das Licht der Unsterblichkeit und Gnade; denn nicht im eigenen Licht leuchtet die Ekklesia, sondern im Lichte Christi. Und ihren strahlenden Glanz entlehnt sie der Sonne der Gerechtigkeit, so daß sie sprechen darf: ‚Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus.‘ O wahrhaft selig bist du, Luna, die du so großer Ehre gewürdigt wurdest<sup>65</sup>!“

So wächst die Kirche in dieser Weltzeit immer neu aus der Um-nachtung der Christuspassion zum Vollglanz seiner Auferstehung heran und leuchtet in die Erdennächte der Menschenkinder als Bild des österlichen *transitus*, der auch ihnen den Weg und Hinüber-gang in die jenseitige Lichtwelt weist. Es ist das Sonnenlicht Christi selbst, das diese wahre Mondjungfrau an Erde und Menschen weiterschenkt. Ambrosius hat das noch an anderen Stellen seiner Mondmeditationen ausgesprochen. So sagt er einmal: „Wenn Luna, in der wir auf Grund von Prophetensprüchen das Bild der Ekklesia

schauen, wiedergeboren wird zu ihrem monatlichen Lauf, ist sie uns zunächst von finsternen Schatten verborgen. Aber langsam füllt sie ihre Hörner mit Licht, und wenn sie dann Sol gegenübersteht, so leuchtet sie auf im Glanz seines Gefunkels<sup>66</sup>.“

Licht der Sonne Christus, und doch *mondhaft gewandelt*, Feuer-glanz, von verzehrender Glut zu ‚mildem, gnadenreichem‘ Licht und ‚milchfarbenem‘ Glanz gewandelt, solcher Art ist das mütterliche Leben der Ekklesia; Lebenslicht, das gemischt ist aus Sonnenfeuer und der weiblichen Feuchte des Mondwassers. Wir hörten, welche Beziehungen in den alten Mythologien Mond und Gewässer ver-binden. Durch ihre Vereinigung mit der Sonne wird Selene be-fruchtet und damit wasserspendend. In den Mondnächten fällt der Tau, in dem Feuer und Wasser wunderbar gemischt sind, so daß er alles irdische Leben zum Wachstum nährt und tränkt. Im Gegen-satz zum brennenden Glanz des Helios ist daher Selenes Licht weich und gütig gemildert, Feuer in Wasser gekühlt, und das macht den Mond nach der Weisheit der Alten zum „Urgrund aller Geburt“<sup>67</sup>.

Methodius von Olymp hat in seinem Symposium dargelegt, wie diese natürlichen Analogien sich im Leben der Kirche auf höherer Ebene bestätigen. ‚Urgrund aller Geburt‘ ist sie im gütigsten Sinne, weil sie die vom Sonnenfeuer Christi befruchtete Feuchte, das mystische Mondwasser der *Taufe* hat. Der Zusammenhang des Textes führt überraschend in die theologischen Hintergründe dieser Symbolik ein und zeigt, wie die pneumatische Mutterschaft der wahren Mondjungfrau im Pascha Christi gründet. „Aus seinem Fleisch und Gebein ist die Kirche entstanden, um derentwillen der Logos seinen himmlischen Vater verließ und herabstieg, um seinem Weibe anzuhängen; und so entschlief er in der Ekstase des Leidens, indem er freiwillig für sie starb, um sich die Kirche herrlich und makellos hinzustellen, nachdem er sie gereinigt durch das Bad zur Aufnahme des geistigen, seligen Samens, den er mit linden Worten in die Tiefe des Geistes sät und pflanzt; die Kirche aber nimmt ihn nach weiblicher Art auf und gestaltet ihn, um Tugend zu gebären und großzuziehen. So erfüllt sich auch passend das Wort ‚Wachset und mehret euch‘, da sie täglich an Größe und Schönheit und Menge wächst durch die Verbindung und Gemeinschaft mit dem Logos, der auch jetzt noch zu uns herabsteigt und in Ekstase gerät bei dem Gedächtnis des Leidens (*katà tèn anámmesin tou páthous*). Anders

könnte ja auch nicht die Kirche die Gläubigen empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt neugebären, wenn nicht auch um dieser willen Christus sich selbst entäußerte, damit er, wie gesagt, bei der Wiederaufführung des Leidens (*katà tèn anakephalaíōsin toũ páthous*) erfaßt werden könne, wenn er so nicht wieder stürbe (*pálin apotháne*), herabgestiegen vom Himmel, und nicht verbunden mit seinem Weibe, der Kirche, dieser die Möglichkeit gäbe, aus seiner Seite eine Kraft zu schöpfen, damit alle, die auf ihn gegründet, die durch das Bad geboren sind, wachsen, indem sie aus seinem Gebein und seinem Fleisch, das heißt aus seiner Heiligkeit und Herrlichkeit, annehmen . . .“

Diese dem neuen Adam Christus im mystischen Todesschlaf Ge-einte, die Ekklesia als die neue Eva und Mutter des Lebens, ist – wie das Weib des Anfangs – auch das ‚große Zeichen‘ des Endes. Dies zeigt Methodius in Auslegung jener apokalyptischen Vision, die wir schon eingangs berührten. „Das Weib am Himmel“, sagt er, „umgürtet mit der Sonne, einen Kranz von zwölf Sternen auf dem Haupte, den Mond als Schemel unter den Füßen, das Weib in den Wehen und Schmerzen der Geburt – das ist recht eigentlich im genauen Sinn unsere Mutter (die Kirche) . . . Auf dem Monde steht sie. Mit dem Monde, denke ich, meint er bildlich den Glauben der im Taufbade vom Verderben Gereinigten; denn der Glanz des Mondes hat eher Ähnlichkeit mit lauem Wasser, und vom Monde hängt ab, was immer Wasser ist. Die Ekklesia ist es also, die gleichwie auf dem Monde auf unserem Glauben und unserer Zugehörigkeit zu ihr steht. Und bis einst die Fülle der Völker in sie eingeht, liegt sie in Wehen und gebiert die Psychiker neu als Pneumatiker; aus diesem Grunde ist sie auch Mutter. Wie nämlich das Weib den noch ungestalteten Samen des Mannes empfängt und im Umlauf der Zeiten einen vollkommenen Menschen zur Welt bringt, so, darf man sagen, empfängt die Kirche immerfort die, welche zum Logos flüchten, bildet aus ihnen das Ebenbild und die Gestalt Christi und macht sie im Umlauf der Zeiten zu Bürgern jener seligen Ewigkeiten. Also muß sie notwendigerweise auf dem Taufbad stehen, sie, die Gebärerin der Getauften. Deshalb heißt ja auch ihre in der Taufe sich auswirkende Macht ‚Mondglast‘, weil die Wiedergeborenen neu geworden sind und in neuem Glaste leuchten, das heißt in neuem Lichte; und darum werden sie auch bildlich ‚Neuerleuchtete‘ genannt, denn die Kirche läßt ihnen den pneumatischen Vollmond-

glast bei der periodischen Wiederkehr des Leidens und beim Gedächtnis immer neu aufleuchten, bis einst der Glanz und das vollkommene Licht des großen Tages aufgeht<sup>68</sup>.“

In dieser großartigen Zusammenschau, die das Paradiesesgeschehen des Anfangs und das endzeitliche der Apokalypse zur Einheit fügt im Pascha Christi, ersteht das Heilswerk in seinem ganzen Umfang der geschichtlichen und kultisch-sakramentalen Verwirklichung; aus diesen letzten Gründen erwächst dem Theologen Methodius seine Deutung des Mondsymbols. Pascha und Taufe hängen aufs engste zusammen. Im kultischen Gedächtnis des Heilsgeschehens – in der jährlichen Paschafeier wie auch im ‚kleinen Pascha‘ der Eucharistiefeier – wird die Ekklesia eins mit dem in der Ekstase des Leidens entschlafenden Gekreuzigten, der sie durch seinen lebenzeugenden Tod zur Mutter aller pneumatischen Geburt macht. Die Fruchtbarkeit und Lebenskraft ihrer heiligen Mütterlichkeit wirkt sich unerschöpflich aus in der Taufe. Und darum sieht der Seher die Ekklesia auf dem Monde stehen, denn sie ist die wahre Erfüllung der wasser- und tauspendenden Selene, wahrlich „die Mutter des Feuchten“ – *humorum mater*<sup>69</sup> –, Mutter alles dem Wasser der Taufe entsteigenden himmlischen Lebens.

Die Gnadenschönheit dieser Mutter, die bis ans Ende die Vollzahl der Lichtkinder Christi gebiert, hat auch einen Anastasius Sinaita zum Lobpreis der wahren Selene, der taufenden Ekklesia, inspiriert: „Am Himmel führt den Reigen und hat die erste Stelle Helios. So ist Christus, die geistige Sonne, gesetzt über alle Herrschaften und Gewalten im Himmel, denn er ist die Pforte und der Chorführer zum Vater. Auf Erden aber, wohin er in Demut abstieg und wo er die Gestalt eines Sklaven annahm, hat er aus freien Stücken die erste Stelle gegeben seinem eigenen Leibe, der Ekklesia, und dies im Mysterium der Taufe. Wie im Himmel Christus unser Tor und Weg zum Vater ist, so auf Erden die Taufe: Tor und Weg zu Christus durch die Ekklesia<sup>70</sup>.“

So sehen die Väter die alten Überlieferungen vom tau- und wasserspendenden Mondglast in der Kirche erfüllt. Sie ist der wahre Mond, der „Feuer und Wasser in sich hat“, Feuer Christi, Feuer des heiligen Geistes, vermischt mit der weiblichen Feuchte ihrer Taufflut. *Illuminat – humectat*, sagt Anastasius Sinaita: beides schenkt die Kirche, Leuchten und Feuchte, indem sie die Taufe spendet<sup>71</sup>.

Als mütterliche Spenderin der Taufe aber hat die Kirche im pneumatischen Sinne auch alle Macht inne, die vorzeitliches Wähnen dem Mond zuschrieb. Die Herrin der Taufe ist im Vollsinn Herrin des *Lebens* und Herrin des *Schicksals*, Herrin der Ewigkeit. Sie verfügt über Tod und Leben – über Christi rettenden Tod und sein neues, göttliches Leben, in das sie die Erdgeborenen durch die Initiation hinüberführt. Im Tauftod und in der Taufgeburt geschieht ja in Wahrheit jene Neugeburt aus dem Tode, die den Bann der Untermondregion ein für allemal sprengt und den Befreiten entläßt in das Licht wandellosen göttlichen Lebens, in die Erlösung vom Schicksalszwang der Heimarmene, über die der Mond gebietet. Die auf dem Monde stehende Herrin der Taufe hat von Christus die Macht empfangen, dieses Urverlangen der Menschen zu stillen. Die im Taufquell Neugezeugten sind freie Gottessöhne, die mit Justin, dem Martyrerphilosophen, frohlocken können: „Nun sind wir nicht mehr Kinder der Ananke“, des Gestirnzwanges<sup>72</sup>. Auch im Gastmahl des Methodius klingt in einem langen Gespräch, das sich mit dem heidnischen Grauen vor dem Fatum beschäftigt, immer von neuem der Jubel auf: Jetzt gibt es kein Horoskop, keine Heimarmene mehr<sup>73</sup>! Denn die Sternbilder des alten Horoskops sind für die Erlösten gewandelt zu Heilsbildern des Christus-schicksals, durch das sie aus Satans Fron und der ihm versklavten kosmischen Gewalten hinaus- und hinübergeführt wurden in die Weite Gottes; so deutet Zeno von Verona in einem seiner Ostertraktate für die Täuflinge die „zwölf Zeichen“, die Mysterien des neuen, heiligen Horoskops<sup>74</sup>.

All dies ist österliche Gnade, Entfaltung des ‚großen Mysteriums‘ Christus und Ekklesia, das widerscheint in den himmlischen Symbolen Sonne und Mond. Es ist die Fülle, die wächst aus der Entleerung, Heil aus der Vernichtung und Entäußerung des Menschgewordenen, Gekreuzigten, dem seine Kirche sich liebend eint im Erläiden seines Erlösergeschicks. So wird sie als reiner Spiegel zur Känderin des Christusgeschehens, wie Ambrosius es im 4. Buch seines Exameron auseinandersetzt: „Luna nimmt ab, um den Elementen Fülle zu schenken. Das aber ist ein großes Mysterium. Dies gab ihr der, welcher alles mit Gnade erfüllt. Er entleert sie, um sie zu erfüllen, er, der sich selbst entäußert hat, damit er das All erfülle. Er hat sich entleert, um herabzusteigen zu uns; er ist zu

uns herabgestiegen, um für alle emporzusteigen. Sagt doch die Schrift von ihm: ‚Aufgestiegen ist er über alle Himmel, damit er das All erfülle‘ (Eph 4, 10) . . . Also kündet Luna das Mysterium Christi. Nichts Geringes ist sie, in die er selber sein Zeichen setzte; nichts Geringes ist sie, die das Symbol der geliebten Ekklesia darstellt . . . Sagt ja im Hohenlied der Herr von seiner Braut: ‚Wer ist diese, die da erscheint wie das Morgenrot, schön wie der Mond, auserkoren wie die Sonne?‘ (Hl 6, 9). Mit Recht heißt die Kirche schön wie der Mond; denn auch sie leuchtet der ganzen Welt, erhellt das Dunkel dieser Weltzeit und ruft: ‚Die Nacht ist vorgerückt, es naht schon der Tag‘ (Röm 13, 12)<sup>75</sup>.“

Christus selbst also hat das Mondgestirn von Anbeginn an zum Symbol seiner Gehilfin und Schicksalsgefährtin gemacht. Als ‚Zeichen‘ seiner geliebten Braut sollte Luna vom Himmel her sein Mysterium künden, lange bevor es der Welt in der geschichtlichen Heilstat selbst, im Offenbarungswort der Schrift und im Kult über-eignet wurde. Was uns der Philipper-, Epheser- und Kolosserbrief über die großen Phasen des Heilswerkes Christi sagen, über seine Entäußerung (Kenosis) bis zur Knechtsgestalt, ja bis zum schimpflichen Tode, über die alle Menschenvernunft ärgernde Widersinnigkeit dieser Entleerung und Vernichtung, die aber Aufstieg zur Allherrschaft, Neuschöpfung und Erfüllung von Mensch und Universum wirkte, – all das ist Luna vom Finger der vorwissenden Weisheit Gottes gleichnishaft schon eingeschrieben worden, als er die großen Leuchten schuf. Wie sie, so sollte auch die Ekklesia über die ‚Nacht‘ gesetzt werden, um der langen Nacht der Weltzeit den Widerschein des ‚untergegangenen Christus‘ zu schenken und in ihrem beständigen Abnehmen und Wiederaufleben den Osterweg Christi zu weisen. Immer neu wird sie selbst in dieser Weltnacht zur leidenden, ringenden und sterbenden Luna, verdunkelt durch Schwachheit und Schuld ihrer Glieder, in den roten Schein des Blutes ihrer Verfolgten und Martyrer getaucht, in denen das Kreuzesblut fließt bis ans Ende<sup>76</sup>. In den unzähligen Toden ihrer irdischen Jahre nimmt sie teil am Untergang Christi und stirbt, schwindet in ihn hinein, um so als wahre *coniux* und *consors* mit ihm die Heimholung aller Erwählten, ja des ganzen Kosmos zu vollenden. „Für dich leidet Luna“, sagt daher Ambrosius aus dem Wissen des Christen um die Verflochtenheit aller Kreatur in das Heilsdrama von Schuld und Begnadung des Menschen; „nach Gottes

Willen wurde sie untertan . . . Nicht aus eigenem Antrieb wandelt sie sich, . . . sie seufzt und liegt in Wehen wegen ihrer Veränderlichkeit, . . . sie harret immer von neuem auf deine Erlösung, um frei zu werden von der gemeinsamen Versklavung aller Kreatur. Du aber setzt deiner Erlösung und ihrer Befreiung nur Hindernisse entgegen<sup>77</sup>."

Wie das in Luna vorgebildete Heil ins Kosmisch-Universale übergreift und in seiner Weise das Verbundensein des Christen mit allem Natur- und Weltgeschehen aufhebt, so sind die Mondphasen andererseits auch symbolische Norm für die im Einzelleben sich ausprägende Schicksalsgemeinschaft des Getauften mit Christus. Origenes zeigt das in seinem Numeri-Kommentar in einer Zusammenschau von *Ecclesia* und *anima*, Kirche und Seele, an denen sich das Typische des alttestamentlichen Neumondfestes erfüllt: „. . . Die Sonne der Gerechtigkeit ist Christus. Wenn diesem Luna sich eint, das heißt seine Ekklesia, die sich von seinem Licht erfüllen läßt; wenn sie ihm geradezu anhängt — nach dem Apostelwort: ‚Wer dem Herrn anhängt, der wird *ein* Pneuma mit ihm‘ —, dann feiert sie das Neumondfest. Denn dann wird sie neu: sie legt den alten Menschen ab und zieht den neuen an, der nach Gott geschaffen ist; und so wird sie mit Recht das Fest der Neuschöpfung, das Neumondfest feiern. Das geschieht dann, wenn sie für menschliche Augen unsichtbar und ungreifbar wird. Wenn nämlich die Seele sich ganz dem Herrn verbunden hat, wenn sie ganz in den Glanz seines Lichtes hineinschwindet und nichts Irdisches mehr denkt, nichts Irdisches mehr sucht und nicht Menschen zu gefallen trachtet, sondern sich ganz der Weisheit des Lichtes, ganz der Glut des heiligen Pneumas zu eigen gibt, wenn sie zartleuchtend und pneumatisch geworden ist, wie sollte sie da noch von Menschen ersehen, von menschlichen Augen erfaßt werden? Kann doch der animalische Mensch den pneumatischen nicht erkennen und unterscheiden. Und also wird sie geziemend das Fest feiern und dem Herrn ihr Neumondopfer schlachten als eine durch ihn Neugewordene<sup>78</sup>.“

Wie die Kirche insgesamt, so erfährt auch jede *anima ecclesiastica* ihre Neumondphasen in engster Verbindung mit dem Pascha des Herrn, in der ‚Neumondschlachtung‘ des Opfers Christi, das den Menschen im Mysterium des Altares sakramental ergreift und sich in seinem persönlichen Leben konkret auswirken will. Wann immer

das Nachtdunkel der Prüfungen, Versuchungen und Widerwärtigkeiten die Seele anfällt und sie ihres Lichtes berauben will, ist mystische Neumondzeit. Da widerfährt ihr die Gnade der pneumatischen Konjunktion mit Christus, dem Sterbenden und Untergehenden, und im Einswerden mit ihm, im Hineinschwinden in seinen Tod, wird die Christus-Luna immer neu des Lebens und der Lichtherrlichkeit ihrer Ursonne voll.

Das ist die wunderbar tröstende und lösende Macht des Mondlichtes. Was in jenen stimmungsvollen Versen Goethes nur ein überwältigendes Naturgefühl sein mag, ist hier aus den Urgründen der Heilswirklichkeit gedeutet. Mit seiner linden Mütterlichkeit löst das reine Christuslicht der Nächte die Trauer des Menschseins — aus dem Lichtborn der Erlösung. Trauer erfaßte den antiken Menschen bei der Abnahme des Mondlichts, weil sie ihm sein eigenes Todesschicksal spiegelte. Trauer kennt auch die Luna-Ekklesia, die auf frühmittelalterlichen Miniaturen wie eine klagende Jungfrau, ja Witwe erscheint, die leuchtenden Hörner ihres Lichtes verhüllend aus Schmerz und Scham über den Untergang ihrer Christussonne<sup>79</sup>. Alles Leid, alle Todestrauer der Adamskinder ist in ihrem Mutterherzen gesammelt. Aber als die wahre Lichtbraut der Paschanacht empfängt sie gerade im Erleiden letzten Todesdunkels das alles lösende Licht der Auferstehung.

Wie Sonne und Mond, verschwistert in Untergang und Aufgang, das Paschamysterium Christi und seiner Kirche spiegeln, hat Zeno von Verona in einem seiner österlichen Traktate einmal schön dargetan. „Helios geht jeden Tag auf, und am gleichen Tage, da er aufgeht, ereilt ihn der Untergang. Er aber erschrickt nicht über das Los seines bevorstehenden Endes, so daß er etwa den Lauf verzögerte, die Stunden und Augenblicke hinauszöge, um dadurch wenigstens ein geringes von seinem Tage länger am Leben zu bleiben. Nein, allzeit getreu, allzeit unverzagt, strebt er dem Grabe der ihm verschwisterten Nacht zu, wohl wissend, daß er das Leben in sich birgt. Entzöge man ihm den Untergang, so nähme man ihm auch den Aufgang. Auch Luna, die ja alle Züge des menschlichen Daseins an sich trägt, erscheint zuerst mit kaum erkennbarer Sichel, gleichsam wie aus der Wiege hervorgegangen, im zarten Kindesalter. Dann wächst sie langsam heran zum Mädchen und zur Jungfrau, schreitet in täglichem Zunehmen des Alters vorwärts und

erfüllt in den weitgespannten Bahnen ihres Laufes ihre Aufgabe in der Welt. Hat sie aber, zum Vollalter gelangt, durch das goldene Feuer des flammenden, lichtpendenden Rosselenkers, ihrem Bruder an Mühen gleich, die Silberscheibe ihres kleinen Kreises zu voller Rundung gebracht, dann neigt sie sich langsam zum Altern, bis sie, greisenhaft aufgezehrt, durch ihren Tod wieder auflebt und im stets wiederkehrenden Entflammen des feurigen Lebenskeimes das Ende an den Anfang knüpft<sup>80</sup>. Luna-Ekklesia, der bräutlichen Gefährtin des Auferstandenen, gelten in Wahrheit die hymnischen Namen, die altorientalischer Glaube dem Mondgestirn gab. Sie ist der Mutterschoß österlichen Lebens, die „leuchtende Frucht am Weltenbaum“ des Kreuzes, Lichtfrucht, die das Mysterium des Lebens aus dem Tode symbolisiert<sup>81</sup>. Und wie der religiöse Mensch der alten Welt den Sieg des Weißmondes über die dunkle Nacht mit Freudenklängen begrüßte, so jauchzt dem österlichen Herrn und seiner im Ostervollmondglanz erstrahlenden ‚Schwester Braut‘ das Alleluja entgegen, in dem das ‚Hilal‘, der Mondruf der Araber, fortzuleben scheint wie auch der festliche Schall der Šopharhörner, mit denen das Volk des Alten Bundes schon in frühester Zeit dem Neumond huldigte und ihm im Tanz ‚entgegenhüpfte‘<sup>82</sup>.

Es hat einen bedeutsamen symbolischen Sinn, daß der christliche *Ostertermin* sich von alters her nach dem Frühlingsvollmond richtete. Die Kirche zeigt sich auch hier als die Erbin des Alten Bundes. Denn auch das alttestamentliche Passa, das Bundesfest des auserwählten Volkes, wurde als Neujahrsfest beim Vollmond der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche gefeiert. In der Vollmondnacht sollte das Passalamm geschlachtet werden<sup>83</sup>; sie war die Nacht des ‚Vorübergangs‘, da Jahwe an den mit dem Blut des Lammes gezeichneten Häusern Israels schonend vorüberzog und die Erstgeburt Ägyptens schlug. Wie über jener alttestamentlichen Schicksalswende, so leuchtet über jeder christlichen Paschanacht der Glanz des gleichen österlichen Vollmondes: nun als das große Zeichen der in Christus vollendeten Erlösung, hochzeitlicher Bundesschließung im Blute des Lammes und seligen ‚Hinübergangs‘ zum Vater<sup>84</sup>.

Von Osternacht zu Osternacht geht der Weg der Kirche durch die lange Weltzeit der Parusie entgegen. Von Pascha zu Pascha, von einer Mysterienfeier zur anderen erleidet sie alljährlich, alltäglich immer neu das mystische Drama ihres Umschwungs um die

Christus-Sonne mit seinen Phasen von Tod und Wiedergeburt, bis sie eingehen darf in die offenbare Erlösung, die keiner Symbole mehr bedarf. Dann wird die mondliche Wandelbarkeit der Menschennatur Ruhe und Stete finden im „Bleiben bei der Sonne“, wie die Väter gern das prophetische Psalmwort deuten: *et permanebit cum sole* (Ps 71, 5). Mag die Kirche in ihrer irdischen Gestalt bald wachsen, bald schwinden, mag sie altern in der Sterblichkeit dieses Lebens: sie nähert sich dennoch der Sonne<sup>85</sup>. „Ihr Sterben“, erklärt Kyrill von Alexandria, „worin sie den Gesetzen des sichtbaren und fleischlichen Lebens folgt, ist ein Hingehen dorthin, wo wir das Bürgerrecht und das Leben in Christus erhalten; ihr Sterben ist der Wendepunkt zur Umwandlung in das Bessere, das über allem Geschaffenen liegt, ... in ein anderes Leben, aus der Schwachheit in die Kraft, aus der Schmach in die Ehre, aus dem Zerfall in die Unvergänglichkeit, aus der Begrenztheit der Zeit in das unveränderliche göttliche Leben<sup>86</sup>.“ Letzter Sinn ihres Weges ist der Hinübergang aus dem Wandelbaren in das ewig Gültige, Bleibende, die Überwindung jenes sublunaren Werdens und Vergehens, aus welchem schon die Menschen der Vorzeit hinausverlangten. Allen Sehnsüchten nach dem Aufstieg in die reine Lichtwelt über dem Monde, wo „das Heilige, Unverwesliche, Göttliche west“<sup>87</sup>, wird Gewährung, wo immer der Mensch einget in das Sterben der mit Christus sterbenden Kirche.

Denn *Leben aus dem Tode* heißt das Grundgesetz ihrer Erlösung, und Luna, das Bild der Ekklesia Christi, ist dessen „getreuer Zeuge am Himmel“<sup>88</sup>. Das Wandern der Kirche durch die Nächte der Zeitlichkeit ist ein immer tieferes Vernichtetwerden, das ‚Vollwerden‘ der Leiden Christi an seinem mystischen Leibe (vgl. Kol 1, 24), worin allein auch ihr Glanz voll werden kann. Augustinus spricht davon in seinem Brief an Januarius im Hinblick auf die Zerstörung Jerichos, dessen Name ja ‚Mond‘ bedeutet. Wie das alte Jericho nach siebenmaliger Umkreisung und siebenfachem Posaunenstoß vernichtet wurde, so muß die irdische Ekklesia den Todesstoß erhalten durch den siebenfachen Anhauch des Pneumas. „Alle Hoffnung in dieser Zeitlichkeit, alle Sicherheiten dieses sterblichen Lebens“ müssen zuschanden werden, damit die Kirche mit der vollen Zahl ihrer erlösten Kinder hinübergehen kann in jene Welt wandelloser Freiheit, die des Mondes nicht mehr bedarf, weil Christus – Gott – ihre ewige Leuchte ist<sup>89</sup>.

In ihrem Umschwung um die Christus-Sonne von Pascha zu Pascha wird die Kirche wahrhaft zum ‚Maß‘ und ‚Messer‘ der Zeiten, als welche alte Weisheit den Mond sah. *Ihr* gilt somit auch das Wort des Psalmisten: *Fecit lunam in tempora* — „Er setzte den Mond über die Gezeiten“ (Ps 103, 19). Sie ist die wahre Herrin der *Zeit*, Herrin der geschichtlichen Zeit, Herrin der heiligen Phasen des Christusgeschehens, das sie im Weltlauf verwaltet, erleidet und zum Heile aller Generationen unablässig in ihren Mysterien vollzieht.

Aber die Zeit wird vergehen, und mit ihr auch das Maß und Symbol der irdischen Zeit und ihres werdenden und vergehenden Lebens, der Mond. Vergehen wird auch die Luna-Ekklesia in ihrem irdisch begrenzten, wandelbaren und endlichen Sein. So deutet Augustinus das Psalmwort *donec auferatur luna* oder — nach anderer Version — *donec interficiatur (extollatur) luna* (Ps 71, 7). Hinweggenommen, ‚aus dem Wege geräumt‘, vernichtet werden muß auch die Kirche in ihrem sterblichen Fleische; bleiben aber wird ihr aus dem Tode auferstehendes ewiges Sein. Denn im Pascha Christi und endgültig in seiner Parusie „wird sie *erhöht (donec luna extollatur, id est elevetur Ecclesia)*, um in der Lichtherrlichkeit der Auferstehung mit ihm königlich zu herrschen“<sup>90</sup>.

Diese ‚Erhöhte‘ ist die Erfüllung jenes apokalyptischen Bildes, das wir schon eingangs sichtigten. Methodius hat die endzeitliche Lichtschönheit des auf dem Monde stehenden Weibes, die unser aller Mutter ist, gefeiert: „Eine Kraft zur Erleuchtung ist die Kirche, und ihre Kinder werden nach der Auferstehung von allen Seiten zu ihr hinströmen. Sie jauchzt, weil das Licht sie umfließt, das keinen Abend mehr kennt, weil der Glanz des Logos sie umgibt wie ein Brautgewand... Reine und fleckenlose, unwandelbare Schönheit strahlt sie in Fülle aus, eine Schönheit, die dem Glanz der Himmelslichter in nichts nachsteht. Statt eines Gewandes trägt sie das Licht selbst an sich“<sup>91</sup>. Nun kennt sie nicht mehr die Todesphasen ihrer zeitlichen Verfinsternung, sondern leuchtet unvergänglich im Reiche des Vaters als *consors Solis*, Lichtbraut der ewigen Sonne, „Braut“ und „Schwester Christi“<sup>92</sup>. Nichts wird an ihrem Leibe, dem vollendeten ‚Leibe Christi‘ sein, das nicht leuchtend wäre<sup>93</sup>. Und wer sie erblickt, den klaren Spiegel des göttlichen Helios, wird nach dem Wort des heiligen Paulus „mit unverhülltem Antlitz hineinschauen in die Glorie des Kyrios“ (vgl. 2 Kor 3, 18). Ihr Gewand ist der Sonnenglanz Christi, ihr Kranz sind die Gestirne des Himmels —

ihre heiligen Kinder —, und ihre Füße stehen herrscherlich auf dem Monde. Er ist ihr Gleichnis, aber in dem, was er als kosmisches Gleichnis darstellte, hat sie ihn überwunden. Das unsterblich Wandelbare des gefallenen Geschöpfes, den Tod und Schicksalszwang der Untermondregion hat sie bezwungen, überstiegen in der Kraft des Kreuzes. Fürwahr, sie steht auf dem Monde — aber anders als der moderne Mondbezwinger. Denn sie hat nun teil an der Königsherrschaft des über alle Welt- und Abgrundsmächte erhöhten Kyrios Jesus Christus. Er hat ihr nicht nur die natürlichen Geheimnisse, sondern unendlich mehr — die göttlichen Mysterien des Mondes und des ganzen Kosmos zu eigen gegeben. Und sie wiederum gibt allen daran teil, die hienieden ihren Glauben, ihr Leiden und Lieben, ihr Sterben und Auferstehen mit Christus teilten. Das ist die Verheißung jenes Wortes aus dem 8. Psalm: „Schauen werde ich deiner Finger Gebild, den Mond und die Sterne, die du geschaffen“ (Ps 8, 4 Vulg).

Zur Schau dieser Mysterien, der Christusmysterien im Spiegel der Schöpfung, möge die mütterliche Ekklesia uns geleiten, dorthin, wo in ihrem reinen Licht die Schleier fallen und die dunklen Rätsel der Schrift sich lösen. „O gehe uns nimmer unter im Dunkel des Neumonds, du immer strahlende Selene! Erhelle uns den Pfad durch das göttlich unbegreifliche Dunkel der heiligen Schriften! O höre nicht auf, du Ehegemaß und Weggenossin des Helios Christus, der als dein Mondbräutigam dich umkleidet mit seinem Licht, ja höre nicht auf, uns aus ihm dein Strahlenleuchten zu senden, auf daß er, aus sich durch dich, den Sternen sein Licht schenke und sie entflamme aus dir — für dich“<sup>94</sup>.

Beim Ausklang des *Exsultet*, da die Licht-Danksagung des Diakons eben der wunderbaren ‚Einung von Irdischem und Himmlischem‘ in der Paschanacht gedachte, geht der Osterherold plötzlich vom ‚Lob der Kerze‘ zum Preise eines anderen Zeichens über, das Gottes Finger selbst an den österlichen Himmel geschrieben hat. Dort, ‚unter den Lichtern der Höhe‘, leuchtet bald ein neues, nach dem irdischen noch ein über-irdisches Gleichnis jenes Lichtes auf, das die ‚wahrhaft selige Nacht‘ im Schoße trägt.

Wir bitten dich, Herr,  
laß diese Kerze,  
die wir zur Ehre deines Namens weihten,  
auf daß sie die Finsternis dieser Nacht zerstreue,  
in ungemindertem Leuchten strahlen!  
Als lieblicher Wohlduft aufgenommen,  
vermische sie sich mit den Lichtern der Höhe!  
*Lucifer*, der morgendliche, finde noch ihre Flamme!  
Jener *Lucifer*, sage ich, der keinen Untergang kennt.  
jener, der aus der Unterwelt wieder emporstieg  
und dem Menschengeschlecht heiter aufleuchtete (*Exsultet*).

Bald wird er sich aus der Alba der Nacht aller Nächte heben, *Lucifer*, der Strahlendste unter den Himmelslichtern. In Jahrtausenden hat sich das menschliche Herz an seiner Schönheit nicht ersättigt. Nach Sonne und Mond ward keins der Gestirne mit einer solchen Flut zärtlicher Namen und hymnischer Gesänge bedacht wie dieser (für den irdischen Beschauer) alle Sterne an Glanz und Größe überragende Planet. Seit alter Zeit haben Menschen darum gewußt, daß er in geheimnisvoller Doppelgestalt ein einziger ist, *Abendstern* und *Morgenstern* zugleich<sup>1</sup>, mag ihn auch die landläufige Anschauung zu allen Zeiten als eine Zweiheit gesehen haben. Bekannt sind die beiden geflügelten Knaben mit gesenkter und erhobener Fackel, die auf antiken und christlichen Bildwerken als Begleiter von Selene und Helios erscheinen. In Wahrheit sind sie einer: *Vesper*, *Hesperus* (Abendstern), *Noctifer* (Nachtbringer) im

Untergang — *Lucifer*, *Phosphoros* (Lichtbringer, Lichtträger), *Heosphoros* (Bringer des Morgenlichts) im Aufgang des Tages.

... und immer gleich im Wechsel der Zeit  
tut *Vesper* kund die Schatten spät,  
führt *Lucifer* auf den gütigen Tag.<sup>2</sup>

Seit Homers Tagen wurden die Dichter nicht müde, die Lichtherrlichkeit dieses Sternes zu rühmen. Er ist der ‚schönste‘, der ‚strahlendste‘, der ‚helle‘, der ‚goldene‘, ‚weißglänzend‘ und ‚rötlich funkelnd‘. Er ist ‚an Liebreiz allen Sternen voraus‘, ‚lichtglühend‘, klar und rein in seinem Glanz, der ‚lieb und süß ist für das Auge‘<sup>3</sup>. Er ist der ‚edelste‘<sup>4</sup>, der ‚flammenstrahlige und flammenrädige‘<sup>5</sup>, der ‚Zerstörer der Finsternis‘<sup>6</sup> und — vielleicht sein schönstes Attribut — der ‚heiterblickende‘ (*serenus, vultu sereno*), der ‚im morgendlichen Aufgang aussät freudigen Glanz‘<sup>7</sup>; Bringer des Lichtes und Bringer der alles lösenden Freude.

In der gesammelten Kraft dieser Namen steht der Morgenstern in der Osternacht vor dem Auge der Kirche. In dieser Nacht, die alle Bilder entschleiert und alle Prophetie erfüllt, wird das Zeichen in der Höhe durchsichtig. Was die Ekklesia auf ihrem Weg durch das Heilsjahr im *Lucifer* schaut, den ihre Morgenhymnen besingen, der königlich durch die Liturgie der Weihnachts- und Epiphaniezeit zieht — in dieser erlösten Nacht enthüllt es der Jubel des *Exsultet*.

Möge der *Lucifer* die Osterkerze noch flammend finden! singt der Diakon. Soll sie doch in der Macht des Bildes künden: „Die Nacht ward hell wie der Tag!“ Aber mehr noch will der Sänger aus der ‚Gnade des Lichtes‘<sup>8</sup> sagen: Möge der Schein der Kerze „sich mit den Lichtern der Höhe vermischen“, das irdische Zeichen in das himmlische hinüberschwinden! Möge der Morgenstern die Botschaft der nächtlichen Feuersäule aufgreifen und sie vollenden: daß nämlich „über die uralte Finsternis der Tag gekommen ist“<sup>9</sup>! Morgenstern, der die Nacht beendet, künde das nie mehr untergehende Licht — *phôs anhesperon*<sup>10</sup>!

„Jenen *Lucifer* meine ich . . .!“ Nicht mehr das kosmische Morgenstern — in seinem Glanz hat die Kirche den „wahren Morgenstern der Welt“<sup>11</sup> erblickt. Und in den paar Worten, die sie frohlockend von ihm stammelt, liegt das ganze Mysterium der Paschanacht beschlossen: Das Licht hat die Finsternis besiegt, die Urfehde aus-



getragen, von der die Weltzeit erschüttert wird vom ersten bis zum jüngsten Tage.

Jenen *Lucifer* meine ich...! Das christliche Herz hört diesen Namen für gewöhnlich nur mit einem Schauer. Wer denkt beim Namen *Lucifer* noch an Christus, den „Morgenstern“ des *Exsultet*? Ist uns doch der Name zum Inbegriff jenes Finsteren geworden, der die Hölle verkörpert, der einmal als funkelnder Morgenstern im Aufgang der Schöpfung stand und dann in jähem Sturze erlosch.

Die Kirche sieht *beide*, die sich in dieser Nacht zum Todeskampf begegnen: Satan und Christus, den *Lucifer* des Anfangs und jenen des Endes. Sie nennt in diesem Namen das weltumspannende ‚Mysterium Gottes‘ (Offb 10, 7), jenes ‚aionische Evangelium‘ (Offb 14, 6), das in sich trägt Finsternis und Licht, Nacht und Tag.

Vor allem Anfang war das *Licht*. „Gott – das höchste, das unzugängliche und unaussprechliche Licht, das vom Gedanken nicht erfaßt, vom Wort nicht ausgesagt werden kann, ... sich selbst beschauendes, sich selbst umfassendes Licht! ... Licht, das im Vater und im Sohne und im Heiligen Geiste geschaut wird“<sup>12</sup>, „anfanglos, endlos, ungeteilt, immer strahlend, dreieinig strahlend“<sup>13</sup>! Grund des Lichtes, dreipersönliches Leben in *einer* Substanz göttlicher Lichtherrlichkeit! So bezeugt es der Evangelist: „Gott ist Licht, und Finsternis ist nicht in ihm“ (1 Jo 1, 5).

Aber dieses höchste Licht ist zugleich die höchste Güte, das Gute schlechthin, das ein alter philosophischer Kernspruch *diffusivum sui* – ‚Selbstverströmung‘ – nennt<sup>14</sup>. Ja mehr noch! Es ist der Gott, von dem Johannes sagt: „Gott ist Liebe“ (1 Jo 4, 16). Diesem Licht „war es keineswegs genug, sich in der Beschauung seiner selbst zu bewegen – es mußte sich ergießen, sich verströmen“<sup>15</sup>, sich zu schauen geben, nicht nur im innergöttlichen Kreis der Fülle, sondern auch in das Leere hinein, weil Gott auch dort „ein Geliebtes haben will, das ihn wieder liebt“<sup>16</sup>.

Das Licht verströmte sich, indem es *sprach*. „Der ICH BIN sagte: ‚Sei du!‘ So wurde die Welt“<sup>17</sup>. Gott sprach. Er rief sein WORT, das Eine, das er in ewiger Zeugung spricht, das eingeborene Lichtwort in das Nichts hinein. Und was sprach er? „Es werde Licht!“ (Gen 1, 3). „Denn es ziemte dem großen Licht, sein Schöpfungswerk mit dem Licht zu beginnen“<sup>18</sup>, wie Gregor von Nazianz sagt; ja dieses lichtschaufende Sprechen „ist die eine über-

greifende und alles in sich fassende Schöpfungstat Gottes, ... der Inbegriff des Wunders, wodurch Gott sein unsichtbares Wesen zu schauen gibt“<sup>19</sup>. Es werde Licht! Das heißt: „Sehet mich!“<sup>20</sup>

„Und es ward Licht.“ Gregor von Nazianz läßt sie schauen, die strahlende Hierarchie der Lichter, die Gottes schöpferisches Wort ins Leben rief. Es ward die unsichtbare „geistige Welt“, der *noētōs kósmos*: Das „erste Licht“ schuf die „zweiten Lichter, die himmlischen Engelmächte, die Liturgen der ersten Lichtherrlichkeit“; „Strahlen“, „Rinnsale gleichsam jenes ersten Lichtes sind sie und Teilhabe an ihm“. Und es schuf die sichtbare Welt, den „zweiten Kosmos“, „den großen und staunenerregenden Herold seiner Größe“<sup>21</sup>, schuf nach dem zweiten Licht, dem Engel, „ein drittes Licht – das ist der Mensch“, der die Verwandtschaft mit dem göttlichen Lichte verhüllt in seinem Namen trägt. „Denn *phōs* wird der Mensch genannt wegen der in uns wohnenden Macht des Logos“<sup>22</sup>. Nicht nur, daß in Gregors Muttersprache die Benennungen für ‚Mensch‘ (*ho phōs*) und ‚Licht‘ (*tò phōs*) gleichlautend, ja wurzelverwandt sind, bestätigt sein Wort, der Mensch sei der Schöpfung drittes Licht. Der Kirchenvater sieht noch mehr: In dem Worte *phōs* (Mensch), das sich auch von *phemi* (sprechen) herleiten läßt<sup>23</sup>, spürt er die Beziehung zum Logos auf, der ja höchstes, wahres Licht ist. Göttliche Wirklichkeit – die Einheit von Licht und Wort – und Adams eigene gottgeschenkte Lichtnatur stellen sich also geheimnisvoll dar im Namen des Menschen. Licht ist auch er, da Gott ihn durch sein Lichtwort und zu dessen Abglanz erschaffen und ihm die logoshafte Gabe verliehen hat, das Licht des Gedankens und des Wortes aus Geist und Auge, Herz und Mund auszustrahlen. Und dieses dritte Licht, dieses ihn erkennende, ‚sonnenhafte Auge‘<sup>24</sup>, setzte Gott in das Antlitz einer Welt, die wiederum überstrahlt ist von einem vierten, dem kosmischen Licht, „dem kreisenden Lauf der Gestirne, dem Glanz in der Höhe, der den ganzen Erdkreis erhellt“<sup>25</sup>.

Das ist die Schöpfung des Anfangs: Licht vom Lichte, „herabsteigend vom Vater der Lichter“ (Jak 1, 17). Lichthaftes Werk des lichthaften Bildners, das er schuf durch sein „leuchtendes Wort“<sup>26</sup>!

Wie kam über diesen unversehrten Morgenglanz die *Nacht*? Die ‚Finsternis‘, die nicht war, solange nur Gott war, da sie in ihm nicht ist (1 Jo 1, 5)?

<sup>11</sup> Rech II

Furchtbar, es zu sagen! Aus dem erstgeschaffenen Lichte brach sie dämonisch hervor. Nie wird ein geschaffener Geist dieses dunkelste Rätsel lösen. Paulus hat das Unbegreifliche benannt: *Mysterium iniquitatis* (2 Th 2, 7).

Es gibt beim Propheten Isaias ein Triumphlied auf den Sturz eines *Lucifer*, der in der vordergründigen Sicht der Geschichte ein König von Babel war, in der hintergründigen Schau der christlichen Tradition aber<sup>27</sup> als der gefallene Erstling der Engel erscheint:

Wie bist du vom Himmel gefallen,  
glanzstrahlender *Lucifer*! . . .  
Du dachtest bei dir: ‚Ich steige  
zum Himmel empor.  
Über die Sterne Gottes  
setze ich meinen Thron . . .  
Über die Wolkenhöhen steig' ich empor,  
will gleich sein dem Höchsten!‘  
Doch zur Unterwelt bist du hinabgestürzt,  
in den untersten Pfuhl . . . (Is 14, 12 ff).

Glanzstrahlender *Lucifer*! Wie der Morgenstern unter den Himmelsleuchten, so stand er unter den Engeln, ‚Lichtträger‘, ‚Lichtbringer‘ der heiligen Schöpfungsfrühe. Er aber wollte das Licht nicht ‚tragen‘, nicht sein ‚Liturge‘<sup>28</sup>, sein ‚dienendes Pneuma‘<sup>29</sup> sein, nicht unter seiner Gnadenlast sich zur Anbetung neigen – *non serviam!* Die Hybris, „der Neid verfinsterte den *Lucifer* . . . Unerträglich schien es ihm, da er göttlich war, nicht als Gott zu gelten<sup>30</sup>.“ Er wollte das Urlicht durch seinen Glanz auslöschen, wollte nicht Rinnsal, sondern Quelle sein. Er wollte leuchten, funkeln – nicht empfangend, nicht teilhabend, nicht schauend, nicht liebend, sondern in Selbstherrlichkeit. „So ist er, der *Lucifer* war in seinem Glanze, Finsternis geworden durch seinen Stolz<sup>31</sup>.“

Hildegard von Bingen, die Prophetin des ‚lebendigen Lichtes‘, hat in einem ihrer Gesichte die Dämonie jener Urkatastrophe geschaut. Im *Scivias* hören wir: Ich sah, wie „von dem Leuchtenden, der auf dem Throne saß (Gott), ein Glanz ausging, golden erglühend wie das Morgenrot, und das All umkreiste. Ganz unmöglich war es mir, die Spannweite dieses Lichtkreises zu erfassen. Von Osten wandte sich das Licht nach Norden, vom Norden zum

Westen, vom Westen zum Süden und kehrte dann zum Osten, zu dem Leuchtenden, der auf dem Throne saß, zurück. Ohne Ende kreiste es. Hoherhaben war dieser Lichtkreis über der Erde, so hoch, daß ich seine Höhe nicht zu begreifen vermochte . . . Darauf sah ich, wie aus dem Geheimnis des auf dem Throne Sitzenden ein großer Stern in lichtem Glanze und strahlender Schönheit hervorging. Ihm folgten zahlreiche sprühende Funken, die alle mit ihm zum Süden zogen. Sie aber sahen den auf dem Throne Sitzenden an mit einem Blick, als könnten sie ihn nicht, kehrten sich von ihm ab und wandten sich lieber dem Norden zu, als daß sie ihn hätten anschauen mögen. Im gleichen Augenblick erloschen sie und wurden schwarz wie Kohle . . . Sie stürzten in den Abgrund, und nicht einen von ihnen sah ich wieder<sup>32</sup>.“

Furchtbar enthüllt dieses Bild die Ursünde des Geschöpfes: die „Abkehr von Gott und Hinkehr zu sich selbst“<sup>33</sup>. Sie „sahen ihn an mit einem Blick, als könnten sie ihn nicht“! Das vom Gott der Agape gerufene, mit Herrlichkeit überschüttete Du versagt dem ICH BIN die Antwort, die Gegenliebe. Am gekreuzigten Fleische Gottes wird einmal offenbar werden, wie abgründig der Leidlose, der die Liebe ist, dieses ‚Nein‘ des abgründig Geliebten erlitten hat.

An diesem Nein ist der Morgenstern unter den Engeln erloschen. Er ward zum sinkenden Abendstern<sup>34</sup>. Der *Lucifer* wurde zum *Noctifer*, untergehend in der eigenen widergöttlichen Macht, die nie mehr ein Aufgang erlöst.

„Das Mysterium der Bosheit ist am Werk“ (2 Th 2, 7). Mitten in Gottes lichtvoller Schöpfung steht nun die „Macht der Finsternis“ (Lk 22, 53), steht Gottes nächstes und herrlichstes Geschöpf als Gottes Feind, der wider den eigenen Bildner wütet. *Lucifer*, der Erloschene, Zerschmetterte, der ewig Tote – unheimlich, er ‚wirkt‘. Wirkt hinein in Gottes Werk und fällt, um dieses Werk ins Herz zu treffen, den *Menschen* an. Witterte der Stolze, der Neider, etwas von dem Ratschluß ewiger Liebeserwählung, in dem der Leuchtende diesen „elenden Lehm“ in seinem Herzen trug<sup>35</sup>?

Die Verführung gelang. Adam öffnete sich dem satanischen Begehren, ‚zu sein wie Gott‘, das Urlicht. An diesem Begehren erlosch auch das ‚dritte Licht‘, das sonnenhafte Auge der sichtbaren Welt. Der Mensch wurde – erschreckendes Wort – *particeps diaboli*, ‚Teilhaber Satans‘<sup>36</sup>, wie in der Sünde, so im Fall. Der

*Noctifer* ‚brachte die Nacht‘ — aus der Engelwelt in die Menschenwelt.

Der erste Angriff des *Lucifer* war ein Scheinsieg. Und Gott duldet es nach unergründlichem Heilsplan, daß der Erlöschene ‚wirkt‘, von Scheinsieg zu Scheinsieg, die lange ‚Nacht der Weltzeit‘<sup>37</sup> hindurch. Gott ringt mit dem Satan, das Licht mit der Finsternis, und sie ringen vom Anfang bis ans Ende um den Menschen.

Zwischen Gott und Satan — das ist die Situation, die ‚Nacht‘ des gefallenen Menschen. Von der absoluten Finsternis der Unterwelt ist er bedroht, vom Licht der Überwelt noch nicht völlig preisgegeben. Von der ganzen Menschheit gilt Gottes Wort an sein Volk: „Ich habe eure Mutter zur Nacht gemacht<sup>38</sup>!“ Und allem, was diese Mutter aus sich gebiert, ist als einem ‚an Satan Teilhabenden‘, ja als einem Gliede des *corpus diaboli* der Name *Lucifer* aufgebrannt<sup>39</sup> wie ein Mal der Verlorenheit. Einer wird kommen, von dem Johannes sagt: „Nach dem Bissen trat Satan in ihn ein . . . Und er ging hinaus; es war aber Nacht“ (Jo 13, 27. 30).

*Nox saeculi* — Weltennacht, Menschennacht! Der Schrei vom Kreuze wird die letzte Abgründigkeit dieser Nacht hinausrufen in das verfinsterte All: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Gott aber kam dem ‚Demiurgen der Bosheit‘<sup>40</sup> als Sieger und Erlöser zuvor. Er wird sein verfinstertes ‚drittes Licht‘ der dunklen Macht entreißen und die Schöpfung des Anfangs wiederherstellen, ja übergipfeln durch eine Neuschöpfung aus der Nacht. Schon im Urbeginn bildete er seinen Triumph voraus, als er „Licht aufstrahlen ließ aus der Finsternis“ (2 Kor 4, 6). Denn in der Wirklichkeit des Symbols ist „das Licht, das der Schöpfer hier aufleuchten ließ, . . . die ‚Klarheit Gottes im Antlitz Jesu Christi‘“<sup>41</sup>.

Dem Aufgang dieses rettenden Lichtes harrte die Menschheit entgegen, ihre Jahrtausende währende Nacht hindurch. Sein Kommen verhießen die Propheten, nach seinem Aufgang rief die Not und Sehnsucht der Unerlösten, mild getröstet von Gottes Wort und himmlischen Zeichen: „Ich sehe ihn, doch nicht jetzt, ich schaue ihn, doch nicht nah: Ein *Stern* geht auf aus Jakob . . .“ (Num 24, 17).

Als die Fülle der Zeit da war, trat Gott selbst dem *Noctifer* als *Lucifer* gegenüber — in seinem Sohn. Das Urlicht machte sich zum ‚Lichtbringer‘ für das verblendete Geschöpf, zog das Sündenfleisch

des Menschen an, den ‚elenden, schmutzigen Lehm‘. Und also stieg er nieder in das Niemandsland zwischen Himmel und Erde, um den Verlorenen „in seinem Leibe mit Gott zu versöhnen durch das Kreuz“ (vgl. Eph 2, 16); um abermals über die uralte Finsternis zu kommen als das Lichtwort aus dem Munde des Vaters, das neue Schöpfung wirkt.

Aus der Lichtherrlichkeit des Dreieinen ging er hervor, der göttliche Morgenstern, „mit Recht *Lucifer* genannt, da er das Licht mit sich brachte“<sup>42</sup>. „Licht vom Lichte, Licht, das gezeugt, nicht geschaffen ist“<sup>43</sup>, dem der Vater bei seiner Fleischesgeburt die ewige Geburt bezeugt: „Aus meinem Schoß habe ich dich gezeugt vor dem Morgenstern“<sup>44</sup>.“ So leuchtet schon über der ‚Mutternacht‘ der Menschwerdung das Zeichen des tagenden Heils, „Licht der Morgenstern, der Herold des Tages“<sup>45</sup>.

Der ersehnte Licht- und Heilbringer, vor zwei Jahrtausenden als der geschichtliche Mensch Jesus geboren, wird in der kultischen Mysterienweihnacht von Mal zu Mal geboren in *splendoribus sanctorum*, wie das mitternächtliche Kommunionlied unserer römischen Liturgie singt; ja, singt bei der sakramentalen *Communio*, da der vor dem Morgenstern Geborene als *Lucifer* aufgeht in den Herzen der mahlfeiernden Gemeinde: hier und jetzt vom Vater gezeugt ‚im Glanz der Heiligen‘, im Glanzfolge seines Volkes, im Leuchten seiner Ekklesia, die — mit ihm und in ihm die Eine, der Eine — das Wort des Vaters an den Sohn als Liebeswort ihrer eigenen Zeugung und Geburt empfangen darf. Wunderbarer Aufgang des gott-menschlichen Morgensterns im Mysterienklang des weihnachtlichen, überzeitlichen Heute!

Wieder schaut ihn die Seherin des ‚lebendigen Lichtes‘ — in der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war (Jo 17, 5). „Danach sah ich“, sagt Hildegard von Bingen, „ein überaus glänzendes Licht und darin in saphirblauer Farbe die Gestalt eines Menschen, die durch und durch in mildem, rotleuchtendem Feuer brannte. Das glänzende Licht und das rotleuchtende Feuer ergossen sich ineinander und in die Menschengestalt, und alle drei prangten als ein einziges Licht in *einer* Kraft“<sup>46</sup>.“ Diese ‚Gestalt eines Menschen‘ in der Trinität, brennend im Lichte des Vaters und im Feuer des heiligen Geistes, ist der ‚Geliebte‘ (Eph 1, 6), den der Vater vor Grundlegung der Welt ‚mit Agape umfing‘ (Jo 17, 24), der ‚ewige Christus‘<sup>47</sup>. Die farbige Miniatur im Hildegardis-

kodex<sup>48</sup> läßt etwas durchscheinen von der unendlichen Liebeshingabe dieses ‚Lichtbringers‘, der mit der urjungfräulichen Gebärde seiner vor der Brust geöffneten Hände den Vater verschenkt und zum Vater hinzieht.

Hat dieser ‚Mensch in Gott‘ Lucifers Hybris und Neid entfesselt? Kam dieser schon im Urbeginn an Christus‘ zu Fall? Eine alte Tradition meint so<sup>49</sup>.

Der Morgenstern kommt aus der Nacht. So auch der *Lucifer*-Christus. Auch die Zeit seiner dreifachen Ankunft – seiner Geburt aus der Jungfrau, seiner Geburt aus dem Grabe und seiner Parusie – ist die Nacht. Und das Zeichen dieses dreifachen nächtlichen Aufgangs ist der Stern: der Königsstern, der die Magier führt, der Morgenstern über der Paschanacht, der *Lucifer* über dem Weltuntergang, der am Ende des Endes sich selbst bezeugt: „Ich bin der glänzende Morgenstern“ (Offb 22, 16).

Warum der Morgenstern?

*Lucifer* steht zwischen Tag und Nacht; in seinem Übergang aus der Nacht in das Licht ist er Gleichnis jenes wunderbaren Hinübergangs, den wir das Pascha Christi nennen. Im Untergang und Aufgang seiner kreisenden Bahn beschreibt er symbolhaft den Heilslauf des ‚Helden‘ (Ps 18, 6 f), der jauchzend seine Bahn durchmaß, auch er – Christus – in geheimnisvoller Doppelgestalt ein Einziger: in der Nacht versinkender Abendstern und der Nacht entsteigender, sie beendender Morgenstern. Prägnant sagt es ein alter Hymnus: *Typus Christi Lucifer*<sup>50</sup>.

Eine Nacht hat das Wunder dieses Sternenlaufs gesehen, jene ‚wahrhaft selige‘, die alle Nächte der Menschheit in sich trägt; die Nacht, in welcher der ‚Morgenstern‘ des Endes sich jenem des Anfangs, der *Lucifer* sich dem *Noctifer*, Christus sich dem Satan stellte zum Kampf auf Leben und Tod. Der eine: selbstherrliches, widergöttliches ‚Nein‘ – der andere: selbstentäußertes, bis zum Tode getreues ‚Ja‘ (vgl. 2 Kor 1, 19 f). Gott ringt mit Satan, einzig bewehrt mit der Waffe des Lichtes. Auch in diesem Kampf wird das reine Urlicht von keinem ‚Schatten der Veränderlichkeit‘ (Jak 1, 17) getrübt. In dem ‚Lichtträger‘ Christus bleibt Gott der ICH BIN – Licht und Agape. Aber an dieser Waffe des Lichtes und der Liebe, die Gottes Wesen ist, wird die Nacht der Finsternis zerschellen.

Christi Kampf ist sein Opfer. Wider die Gewalt des Angreifers setzt er seine Geduld, wider die Macht seine Ohnmacht, wider das Begehren seine Entleerung, wider den Stolz seine Schmach, wider den Aufruhr seinen Gehorsam bis zum Kreuzestod. Der ‚Lichtbringer‘ kämpft, indem er sich preisgibt, sich ausliefert an die Macht der Finsternis; der wahre *Lucifer* siegt, da er als *Vesper* (Abendstern) in der Nacht der Unterwelt versinkt. Bei diesem Untergang verfinsterte sich das All, „wurden die Himmel erschüttert, die überweltlichen Mächte in Bewegung gesetzt. Die Throne und die Chöre der Engelmächte, sie sahen den Erzfeldherrn der großen Macht am Kreuze hangen. Beinahe wären die Sterne vom Himmel gefallen, als sie den, der vor dem Morgenstern gezeugt ist, dort ausgebreitet sahen. Beinahe wäre das Feuer der Sonne ausgelöscht worden, als es das große Licht der Welt in Finsternis sah<sup>51</sup>.“ Aber als die Finsternis das Licht verschlungen hatte, da war in Wahrheit die Nacht vom Lichte verschlungen, der Untergang in Aufgang gewandelt, da hatte der *Lucifer* den *Lucifer* zermalmt<sup>52</sup>.

„Als es mit ihm zu Ende war, da ging er auf wie der *Lucifer*<sup>53</sup>.“ In seinem Kommentar zum Buche Job preist Hieronymus das Wunder dieses Sternenaufganges aus dem eigenen ‚lebenzeugenden Untergang‘, dem *genitalis occasus*<sup>54</sup>: In der Fülle der Zeit „wurde er (Christus) von Gott dem Vater herausgeführt, damit er die Erde heimsuche, er, der deshalb *Lucifer* genannt wird, weil er, aus der Höhe kommend, ... uns in Finsternis und Todesschatten Sitzenden das Licht ... brachte. *Vesper* (Abendstern) aber wird der Menschensohn genannt, weil er am Kreuze unterging zur Zeit der Passion (*qui in cruce tempore passionis occubuit*). Von ihm sagt der Prophet den Völkern, die zum Glauben kommen werden: ‚Er hat ihm einen Weg gebahnt, der über den Untergang hinaufführt, Herr ist sein Name.‘ Und zur Zeit seines Unterganges, da er zum Vater rief: ‚In deine Hände befehle ich meinen Geist‘, ließ er Finsternis sich niedersenken ... Diesen *Vesper*, sage ich, weil er – am Abend der Zeiten gesandt – sein Abendopfer dargebracht hat, diesen *Vesper* ließ er als Menschensohn über den Erdensöhnen aufgehen: auf daß sie nicht mehr Fleisch und Erde seien, ... nicht mehr Söhne der Nacht und der Finsternis, sondern Söhne des *Lucifer*, Söhne Gottes<sup>55</sup>.“

Das Werk ist vollbracht. Der Gekreuzigte ist auferstanden. Der ‚Morgenstern‘ hat die Nacht beendet. „Jener *Lucifer*, sage ich, der

keinen Untergang kennt; jener, der aus der Unterwelt wieder emporstieg und dem Menschengeschlecht heiter aufleuchtete“ (*Exsultat*), „der im dämmernden Morgen vom Tode erstand und mit dem funkelnden Glanz seines Lichtes über die grauenhafte Finsternis unserer Todverfallenheit kam<sup>56</sup>.“ Die am Kreuz entbundene Glorie Gottes strahlt auf im Antlitz Jesu Christi und ergießt sich über die erlöste Kreatur in Auferstehungsherrlichkeit. „Der heilige Strahl des Lichtes leuchtet auf“, so besingt die schon genannte Osterhomilie diesen neuen Morgenaufgang. „Reine Lichter, reine Flammen strahlen auf. Heilige Schätze der Glorie und der Gottheit sind uns geöffnet. Die tiefe, hungrige Nacht wurde verschlungen. Das undurchsichtige Dunkel in ihr wurde vernichtet, und der unfreundliche Schatten des Todes ist versunken. Leben wurde dem All gegeben, das All ist voll unermesslichen Lichtes. Der Aufgang des Aufgangs erfüllt die ganze Welt, er, der wahre Morgenstern. Vor allen Lichtern unsterblich und heilig, ist er, der große Christus, erblüht – und wahrlich schöner als die Sonne. Und deshalb wandelt er unter uns, die wir an ihn geglaubt haben, er, der Lenz, der Aion, der nievergehende, strahlende Tag<sup>57</sup>.“

*Uns* ist er aufgeleuchtet, *uns* sieht das ‚heiter blickende Antlitz‘ des wahren *Lucifer* an, den Menschen, den ‚elenden Lehm‘, den der Vater ewig im Herzen trug. Nicht darin schon ist das Werk des göttlichen Lichtbringers erfüllt, daß er das Licht des Vaters in unsere Finsternis brachte; er will vielmehr das erlöste ‚dritte Licht‘ wieder heimbringen zum Vater, heim ins Urlicht.

Darum hat Christus uns sein Heilswerk übergeben – nicht nur als einmalige vergangene Erlösungstat, sondern als ein im Kult gegenwärtiges, mitvollziehbares Werk. In der Feier der Paschanacht haben wir unmittelbaren Zugang zu ihm. Aber nicht nur da, auch im ‚immerwährenden Pascha‘ der Opferfeier, im liturgischen Durchschreiten des Herrenjahres, im täglichen Mitsterben und Mitauferstehen eines christlich gelebten Lebens treten wir ein in die Sternenbahn des göttlichen *Lucifer*. Denn er, der alles tat, um uns zu retten, er tat und tut es nicht ohne uns. Er bietet dem Menschen noch einmal die Möglichkeit der Entscheidung – für das Licht oder die Finsternis. Wird er sich von Christus ergreifen lassen, sich mit ihm hinablassen in den Untergang zum Leben? Durch die Teilhabe an den Leiden Christi eingehen in Christi Herrlichkeit?

Oder wird er sich abermals versagen, wie dem Schöpfer, so dem Erlöser? Dann wehe über ihn! Denn dann wird ihn der andere besitzen, der Irrstern, der *Noctifer*, und den ‚an Satan Teilhabenden‘ mit sich hinabreißen in den absoluten Untergang, der sich nie mehr zum Aufgang wendet.

Selig aber alle, die sich dem Christus-*Lucifer* öffnen! Denn er will leuchten in uns; denen, die teilhatten an Satan, will er teilgeben an sich; die er dem Satansleibe entriß, will er zu seinen Gliedern machen; die *eines* Namens waren mit *Lucifer*, ihrem Verderber, sollen *Lucifer* sein in der Einheit mit ihrem Erlöser. In uns, die wir durch Taufe, Firmung und Eucharistie *ein* Leib mit ihm sind, will er seinen Heilslauf fortsetzen bis ans Ende der Zeit. Der *Lucifer* – insofern er Haupt seines Leibes, der Kirche, ist – hat den *Lucifer*, Christus den Satan besiegt. Aber in uns, seinen Gliedern, ringt er immer noch mit der Macht der Finsternis. Sein Sieg wird erst offenbar werden, wenn das letzte Glied des Christusleibes seinen Anteil am Agon des Lichtbringers ausgetragen hat, wenn der göttliche Sieger dem letzten Mit-Sieger sein Wort einlöst: „Ich gebe ihm den Morgenstern“ (Offb 2, 28) – das heißt: „Mich selber gebe ich ihm<sup>58</sup>.“

Dieses *mane ultimum*, den ‚letzten Morgen‘, an dem „der Tag aufleuchtet und der *Lucifer* aufgeht in unseren Herzen“ (vgl. 2 Petr 1, 19), der Morgenstern, der da ist der Christus der Theophanie, der Paschanacht und der Parusie, des vollendeten Heiles – diesen letzten, strahlenden Morgen berührt die Ekklesia in der Osternacht; ihn kündet ihr der österliche Morgenstern. Sein heiteres ‚Antlitz‘ leuchtet über ihr, der Mutter, die Gott in ihrer Schuld ‚zur Nacht gemacht‘, die aber nun dasteht als die Entsühnte, die Braut des Lichtbringers, „von himmlischem Glanz überstrahlt“. Die Kinder, die sie aus seinem lebenzeugenden Tode geboren hat, sind „nicht mehr Söhne der Nacht und der Finsternis, sondern Söhne des Morgensterns, Söhne Gottes – *filii Luciferi, filii Dei*“<sup>59</sup>. Nicht mehr in Vermessenheit, nein, in der Freiheit der Kinder Gottes rufen sie: „Lasset uns die Gottheit an uns reißen, reißen wir an uns das erste und reinste Licht<sup>60</sup>!“ Die Ursehnsucht des Geschöpfes ist übergnadenvoll erfüllt. Nicht nur ward der Mensch, der ‚elende Lehm‘, auf den Platz des gefallenen Engels erhoben; nicht nur „ward ihm das Mysterium anvertraut, das jenem anvertraut war; darf er doch

hören: „Du bist zum Licht der Welt geworden, du bist an seiner Statt zum Lucifer geworden“<sup>61</sup> — mehr noch! Mit Christus, in Christus über alle Chöre der Engel, über den Glanz der ‚zweiten Lichte‘ erhöht, darf das erlöste ‚dritte Licht‘ im Herzen des Urlichts brennen: der Mensch ist „Licht im Kyrios“ (Eph 5, 8).

Noch einmal tritt uns jenes Bild vor Augen, das mehr sagt, als Worte sagen können: Das „glänzende Licht und darin in saphirblauer Farbe die Gestalt eines Menschen, welche durch und durch in mildem, rotleuchtendem Feuer brannte. Das glänzende Licht und das rotleuchtende Feuer ergossen sich ineinander und in die Menschengestalt, und alle drei prangten als ein einziges Licht in einer Kraft.“ Dies ist der Anfang, und es ist das Ende. Im Anfang ewiger, verborgener Heilsratschluß — am Ende offenbare Gottestat, Wunder der Wunder, Liebe bis zur Vollendung. Dieser ‚Mensch in Gott‘ und ‚Mensch wie Gott‘ ist Christus, umkleidet mit seinem Leibe, der Ekklesia, der ins Urlicht heimgeholten Menschheit. Und der Lichtbringer spricht: „Vater, ich habe das Werk vollendet, das du mir aufgetragen hast. Die Lichtherrlichkeit, die du mir gegeben hast, gab ich ihnen“ (Jo 17, 4. 22). Und der Vater spricht zu diesem Einen, der alle in sich trägt: „Mein Sohn bist du. Aus meinem Schoße habe ich dich gezeugt vor dem Morgenstern — im Glanz der Heiligen“ (Ps 2, 7; 109, 3).

## PERLE

Wir wissen nicht mehr viel von ihrer großen Vergangenheit in den Kulturen und Religionen der Vorzeit. Die fortschreitende Profanierung menschlicher Weltsicht hat auch dieses uralte heilige Symbol entthront. Ehedem leuchtendes Bild der Einung von Himmel und Erde, ist die Perle im modernen Bewußtsein weithin abgesunken zum Schmuckgegenstand, an dem man nichts kennt und schätzt als seinen ästhetischen Reiz und seinen Handelswert.

Als Gottes Sohn in Menschengestalt über die Erde ging und in irdischen Bildern von himmlischen Dingen sprach, machte er auch die Perle zum Gleichnis seiner Verheißung. Damit redete er für seine Zeit eine weithin verständliche Sprache. „Gebt das Heilige nicht den Hunden preis und werft eure Perlen nicht vor die Schweine“ (Mt 7, 6), mahnte er seine Jünger und knüpfte damit an einen uralten Menschheitsglauben an, der in der Perle etwas Heiliges sah, ein Zeichen und Gefäß göttlicher Kräfte. Hatte religiöse Weisheit im Perlenschimmer schon früh das Bild des Himmlischen verehrt, so zeigte der Herr in seinem Perlengleichnis die Wirklichkeit, der solche Erwartung unbewußt seit je gegolten hatte: „Mit dem Himmelreich verhält es sich wie mit einem Kaufmann, der edle Perlen sucht. Als er eine sehr kostbare gefunden hatte, ging er hin, verkaufte alles, was er besaß, und kaufte sie“ (Mt 13, 45 f).

*Unio*, ‚die eine‘, hieß bei den Römern solch eine kostbare, selten große und schöngebildete Perle. Ob vielleicht diese Perle, von der Christus sprach, gemeint ist, wenn karolingische Buchmaler auf der Kugel des Kosmos den thronenden Allherrscher darstellen, der in der erhobenen Rechten ein leuchtendes rundes Etwas zeigt? Den Kunstverständigen hat es schon viel Kopfzerbrechen verursacht<sup>1</sup>. Sollte es etwa eine kostbare *unio*, die *eine* unschätzbare Perle des *Himmelreiches* sein? Auf dem Hintergrund der vorchristlichen wie der frühchristlichen Perlensymbolik wäre diese Deutung naheliegend und sinnvoll. Die Perle in der Hand des Pantokrator, des Gottkönigs, die eine unschätzbare Perle Christi – mystisches Bild seines Königtums, seines Reiches und allen Heiles, das in ihm für die Erlösten beschlossen ist; die Perle des Himmelreiches, das uns gegeben ist in Christus selbst und seinem Heilsmysterium!

Gewiß, auch der heutige Mensch weiß noch, daß die Perle etwas Kostbares ist. Aber das Verständnis dafür, daß man unter Umständen für ein einziges Kleinod dieser Gattung sein ganzes Hab und Gut wagen kann und muß, um so einen Wert zu gewinnen, der ein Vermögen übersteigt, ist uns Heutigen doch sehr verblaßt. Der Glanz alter Königreiche, in denen die Perle einst ihren Ort hatte, gehört einer versunkenen Märchenwelt an. Die antike Welt wußte viel konkreter um diesen — zunächst rein ökonomischen — Wert des Juwels. Alte Quellen liefern darüber staunenerregende Angaben. Das Altertum schätzte die Perle als den wertvollsten aller Edelsteine. Ihre uralte Heimat ist der Osten, sind die Meertiefen Indiens und des persischen Meerbusens, wo die echte und edelste, in mattweißem Glanz schimmernde Perle gefunden wurde. Nach heiliger Überlieferung der Inder ist sie der mythische Götterschmuck; Krischna, der indische Herakles, soll die ersten Perlen im Ozean erbeutet haben, als er ein Geschmeide für seine Tochter Pandaia suchte. Den Vornehmen Indiens galt das köstliche Kleinod dreimal soviel wie reines Gold<sup>2</sup>. Aus dem Orient kam es nach den Eroberungszügen Alexanders des Großen auch in die hellenistische Welt und den römischen Westen, wo die für Perlen ausgesetzten Preise alles andere überstiegen<sup>3</sup>. Unter den Namen *margarita*, *margaritum* — in der Sprache der Dichter auch *baca* (*bacca*), *concha* und *gemma* — feierte das schimmernde Wunder des Ozeans seinen Siegeszug durch die Welt des römischen Prunkes, und ungewöhnlich große, weißstrahlende und wohlgerundete Perlen trugen dort wegen ihrer Seltenheit den schon erwähnten Namen *unio*<sup>4</sup>. Kleopatra konnte sich rühmen, zwei solche Perlen, die größten der damaligen Welt, zu besitzen; der König des Orients, in dessen Familie sie sich von Generation zu Generation vererbt hatten, schenkte sie ihr einst. Cäsar, römische Kaiser wie Nero und Caligula, erst recht die Damen der Kaiserzeit, liebten Perlenschmuck bis zu üppigster Verschwendung. Vornehme Frauen trugen Perlenschnüre, auf Gold- oder Silberfäden aufgereiht, im Haar, mit Perlen besetzte Stirn- und Armbänder, Perlen als Hals- und Busenschmuck und in Ohrgehängen, die unter Umständen allein ein ganzes Vermögen aufwogen. Eine einzige *unio*, die Cäsar der Mutter des Brutus schenkte, hatte den Wert von sechs Millionen Sesterzen<sup>5</sup>, und Plinius bezeugt, bei der Gattin des Caligula einen Perlenschmuck gesehen zu haben, der ein Vermögen von vierzig Millionen Sesterzen darstellte<sup>6</sup>.

Und doch liegt diese luxuriöse Kostbarkeit der Perle nur am Rande ihres eigentlichen, religiösen Symbolwertes. Sie besitzt über jene mondäne Wertschätzung hinaus eine innere Kostbarkeit ganz anderer Art, eine sakrale Werthaftigkeit, die weit tiefere Wurzeln hat und auch das Perlengleichnis des Evangeliums erst in seiner Hintergründigkeit verstehen läßt; Wurzeln, die sich aus mythischem, nicht aus naturalistischem Denken und Wissen nähren. Nach östlichen Mythen ist nämlich die Perle ein Geheimnisvolles, ein kosmisches Wunder, Kind des *Wassers* und des *Himmelslichtes*. Wie das Kind im Mutterleibe, wächst und reift sie verborgen tief auf dem Meeresgrund im Schoße der Perlmuschel, die zur Frühlingszeit an die Oberfläche des Meeres kommt, ihre verschlossenen Schalen öffnet und den vom Glanz der Gestirne leuchtenden Himmelstau oder die „Tränen des Mondgottes“ empfängt<sup>7</sup>. Nach anderen Sagen ist der himmlische Erzeuger der Perle im Feuerstrahl des Blitzes zu sehen, der über der Meerflut leuchtet, in die dunklen Wasser niederfährt und den Lichtsamen in die geöffnete Muschel schleudert<sup>8</sup>. Die Perle ist also nach uraltem Glauben der Völker Frucht der Einung von Himmel und Erde, von himmlischem Lichtfeuer und irdischem Wasser, das die verzehrende Glut und den blendenden Glanz aus höheren Welten zu mild verhaltenem Schimmer dämpft. „Weinendes Licht“ könnte man auch dieses geheimnisvolle Kleinod nennen mit einem Wort, das Gertrud von Le Fort an den Mondglast richtete<sup>9</sup>, zum Edelstein geronnene Mondträne; Licht, das aus seliger Himmelsregion in die leid- und todverfallene Wassertiefe des Irdischen hinabgestiegen ist, — aber dennoch *Licht*, das den Adel seines Ursprungs aus der Höhe so rein bewahrt, daß Plinius von den Perlen sagen konnte, ihre Gemeinschaft mit dem Himmel sei tiefer als die mit dem Meere — *caelique eis maiorem societatem esse quam maris*<sup>10</sup>. Nach griechischer Sage, die von Aphroditens Geburt aus der Muschel erzählt, war Zeus selbst der Blitz und Donnerkeil, der in die Muschel niederfuhr und in ihrem Schoß die Göttin der Schönheit und irdischen Liebe zeugte, die dann — aus der Muschel geboren — in Syrien und Kleinasien als ‚Perlengöttin‘ oder ‚Margaritô‘ weithin große Verehrung genoß<sup>11</sup>.

Auf dem Grunde solcher Mythen ruhen alte symbolische Vorstellungen, die von der neueren Forschung bis in die archaische und prähistorische Zeit zurückverfolgt werden. Schon in Grabstätten aus vorgeschichtlicher Zeit hat man Perlen und Muscheln



gefunden; von alters her schrieb man ihnen geheimnisvolle magische und heilende, lebensfördernde Kräfte zu, eine Macht auch, die Liebe, Zeugung und Geburt günstig beeinflusst, so daß Zauberwesen und Heilkunde, aber auch Symbolik und Brauchtum des Liebes- und Ehelebens sich ihrer bemächtigten<sup>12</sup>.

In all diesen Symptomen bekundet sich eine symbolische Beziehung der Perle zum *Leben*, zum kosmischen Leben und damit auch zur *Frau*, die ja für die Alten Gleichnis und Verkörperung des Naturlebens im vorzüglichsten Sinne war. Weil die Perle im Wasser gewachsen, vom Mondlicht erzeugt, aus der Muschel – diesem uralten Bilde des Weiblichen und der Mutterschaft – geboren ist, hat sie teil an den Urkräften des Weiblichen, die in Wasser, Mond und Muschel verdichtet sind. Gleich dem Mond verkörpert daher auch die dem Mond verwandte Perle für chinesische Weisheit das weibliche Prinzip Yin, wie Muschel und Perle ja auch Bild des weiblichen Körpers sind. „Schwanger von der Perle“, sagt ein chinesischer Traktat, gleicht die Miesmuschel *pang* „der die Frucht im Schoße tragenden Frau; daher heißt auch die Auster *pang* „der Perlenschöß“<sup>13</sup>. Von daher gesehen, erhält der Perlenschmuck, den die Frau am Körper trägt, einen viel tieferen Sinn. Er erhöht nicht nur die Schönheit der äußeren Erscheinung, sondern durchdringt nach urzeitlichem Glauben die Trägerin auch mit den Kräften des Weiblichen, die der Perle innewohnen, mit Leben und Fruchtbarkeit, von denen man Kindersegen und Geburtshilfe erhoffte.

Aber auch über die Belange des Frauenlebens hinaus war das geheimnisvolle Meereskleinod heilwirkend. Ja man kann sagen, daß die Perle kraft ihrer Lebensmächtigkeit für die Völker der alten Welt ein *remedium* von universaler Heilkraft war, geradezu ein *Allheilmittel* wider Krankheiten aller Art und jegliche Bedrohung des Lebens durch dämonisches Unheil<sup>14</sup>. Sie hat Macht, das bedrohte und geschwächte Leben immer neu zu regenerieren, weil in ihr die guten schöpferischen und lebenzeugenden Energien des Kosmos ruhen, wie sie in der Perle zwiefachen Lebensquellen, dem Licht und Feuer des Himmels einerseits und den irdischen Wassern andererseits, gesammelt sind. Aus diesem kosmischen Lebensgrund leitet ein Hymnus des indischen Atharvaveda (IV 10) die allheilende und wider Unheilsgewalten feiende Macht der Perle ab; Perle und Muschel werden dabei als innige Symboleinheit gesehen: „Aus dem Wind, aus der Luft, aus dem Blitz, aus dem Lichte geboren, ver-

möge es die Perle, des Goldes Kind, für uns ein Schutz zu sein vor der Furcht! Mit der vom Ozean geborenen Muschel, diesem erstgeborenen aller leuchtenden Wesen, töten wir die Raksas, die Dämonen – siegen wir über die gierigen Dämonenwesen! Mit der Muschel siegen wir über Krankheit und Armut . . . Die Muschel ist unser allezeit wirkendes Heilmittel – vor der Furcht beschützt uns die Perle. Geboren aus dem Himmel, geboren aus dem Meer, von Sindhu zu uns gebracht, ist uns die Muschel Mani, das lebensverlängernde Kleinod. Aus dem Meer geborenes Kleinod, aus der Wolke geborene Sonne – o möge sie uns allerorten allenthalben schützen vor den Pfeilen der Götter und der Asuras! Du bist eine der Gestalten des Goldes<sup>15</sup>, du bist aus Soma, dem Mond, geboren, du schmückst den Wagen, du gleißest am Köcher. Verlängere die Frist unseres Lebens! Das Knochengestüt der Götter ist zur Perle geworden; es erfüllt sich mit Leben; in der Wasser tiefem Schoß regt es sich. Ich halte dich fest um des Lebens, um der Kraft, um der Stärke, um des langen Lebens willen – um des Lebens willen, das hundert Herbste lang währe. O möge die Perle dich schützen!<sup>16</sup>“

Die Perle – das lebensverlängernde Kleinod! Verlängere die Frist unseres Lebens! Dieses hymnische Gebet ist ganz durchsetzt von urtümlicher Perlenmythologie und -symbolik. Heiles und langes Leben ist die Gabe der Perle an den Menschen; so wird sie für den im Kosmischen befangenen Sinn zum Bild naturhafter Lebensmacht und Lebensfülle, ja jenes kosmischen Lebensrausches, dem in Alfred Schulers ‚Korybantischem Dithyrambos‘ der Dämon Ausdruck verlieht:

Ich bin das Licht, das aus der Nacht dich saugt,

...

Ich bin die Perle, die die Muschel füllt,

Ich bin der Rausch, der diese Welt verjüngt,

Ich bin das Leben.<sup>17</sup>

Wo der frühe Mensch in der Perle die Gegenwart und Offenbarung solcher Lebensmächtigkeit verehrte, wurde sie ihm bei seiner religiösen Sicht der Welt Dinge begreiflicher Weise zum Inbegriff und Unterpand des Heiles, ja der Unsterblichkeit. Selbst vor den Grenzen des Totenreiches macht die lichte Macht der Lebenschenkenden nicht halt. Wie sie das atmende und durchblutete

<sup>12</sup> Rech II

Leben schützt und heilt, so erneuert sie das erloschene. Gerade im Totenkult hat die Perle seit ältester Zeit eine gewichtige Rolle gespielt. Man schmückte die Leichen der Könige und der Vornehmen mit Perlen, gab sie den Toten mit ins Grab oder barg sie in der Tiefe des Sarges. Mit perlenbestickten Gewändern setzten die Söhne des alten China ihre Fürsten und Edlen bei und gaben ihnen Perlen in den Mund. Ähnlicher Brauch herrschte in Indien, Ägypten und Amerika<sup>18</sup>. Bei den Eingeborenen Nord- und Südamerikas trieb man im Totenkult eine ans Märchenhafte grenzende Verschwendung mit Perlen. Wie im Ägypten der Kleopatra-Zeit waren auch bei den Indianern in Florida die Königsgräber mit Perlen geschmückt. Neben den Särgen fand man kleine Fahnen, die über und über mit Perlen besetzt waren. Im Tempel zu Tolomecco hingen von den elfenbeinernen Mauern herab Girlanden aus Perlen und Federn. Schilde mit herrlichster Perlenzier deckten die Särge der Könige, und der Tempel barg in seinem Innern Gefäße voll der kostbarsten Perlen<sup>19</sup>.

Die Symbolidee, in der dieses wunderliche Brauchtum wurzelt, ist weithin über die Erde verbreitet und hat Geltung auch da, wo man sich aus Mangel an echten Perlen des künstlichen Ersatzes bedient. Man gibt den Toten diese Kleinodien mit, legt sie auf die Leichen, führt sie in die Öffnungen des Körpers ein, hüllt die Verblichenen in perlenbestickte Gewänder, Gürtel und Kopfbedeckungen, um ihnen auf diese Weise die Lebensmacht der Perle für die andere Welt zu sichern. Berührt die Perle den toten Leib, so durchdringt sie ihn mit den Lebensenergien, die ihr innewohnen; unter ihrem lichten Strahl wird das Erstorbene regeneriert, wird neu und tiefer eingefügt in den kreisenden Strom des Naturlebens von Geburt zu Tod, von Tod zu Wiedergeburt<sup>20</sup>.

Wie im Totenkult, so wirken sich diese Ideen auch in anderen religiösen Riten aus, so in den *agraren* und den *Initiationsriten*. Denn die Perle teilt ihr Leben allem mit, was sie berührt. Wie sie nach altem Glauben den Körper der Frau mit Fruchtbarkeit segnet, so auch den Schoß der Allmutter Erde, dem sie zu Wachstum und Gedeihen der Erntefrucht verhilft. Und wie sie das irdische Leben auf vielfältige Weise zur Überwindung des naturhaften Todes in neuer Geburt befähigt, so wirkt sie Auferstehung aus dem rituellen Tode in zahlreichen Initiationsriten, zumal bei den Indianerstämmen Nordamerikas, aber auch in Indonesien, Melanesien und Ozeanien

und anderen Gebieten der Erde. Diese kultische Symbolik beherrscht jene merkwürdigen Weihezeremonien, auf deren Höhepunkt der Neomyste mit einer Muschel oder Perle geschlagen wird; mancherorts hält man sie ihm auch vor die Augen oder läßt ihn eine Perle trinken, oder man schießt sie ihm in den Körper ein. Besonders in der ‚Großen Medizinmännergesellschaft‘ der nordamerikanischen Odschibwä oder Winnebago sind derartige Riten von zentraler Bedeutung<sup>21</sup>. Während der Vorbereitungszeit des Kandidaten, die den Sinn hat, ihn ganz mit der heiligen Überlieferung des Stammes zu durchtränken, nimmt das Zeigen der heiligen *migis* (Perlmuschel) und die Sinndeutung dieses Symbols einen großen Raum ein. Als ‚Medizingesellschaft‘ bezeichnen sich diese Stammesbünde, weil sie das Ziel verfolgen, das menschliche Leben zu verlängern, und dies in der Kraft der heiligen Muschel oder Perle, die auf dem Höhepunkt der Weihe dem Mysterien eingeschossen wird. Wie in anderen mythischen Überlieferungen, so wirkt sich auch hier ein mehr und mehr ins Unbewußte versunkener Menschheitsglaube aus: Wird die Perle vom Menschen am Körper oder gar im Körper getragen, „so versetzt sie ihren Träger in die Heimat der alle Lebenskraft, Fruchtbarkeit und Trächtigkeit im All tränkenden Urquellen“<sup>22</sup>.

So gilt auch der Weihekandidat jener indianischen Medizingesellschaften als einer, „der lechzt nach Leben“<sup>23</sup>. Darum wird ihm in dem Augenblick, da er zur Weihe vor den vier Schamanen niederkniet, gesagt: „Jetzt ist die Zeit, da du Leben nehmen sollst, die Perle.“ Er empfängt dieses Leben aber nur um den Preis eines rituellen Sterbens: die vier Priester schießen ihm die heiligen Perlen in den Körper ein, wobei der Getroffene schließlich wie tot zusammenbricht. Verborgen aber strömt bei dem heiligen Akt die gesammelte Kraft der Schamanen in den Leib des Weihlings hinüber. Ja der Priester, der die Gottheit repräsentiert, „tritt ein“ in den Novizen, wie die Eingangsworte des heiligen Ritus es aussprechen. Sinkt der Neomyste beim vierten Schuß wie leblos zu Boden, so entfällt eine *migis* seinem Munde. Der Oberpriester hebt sie auf und hält sie als ein Schaumysterium – die heilige Perle wird ‚Leben‘ genannt – nach Osten, Süden, Westen und Norden, schließlich zum Zenit des Himmels empor und legt sie dann in den Mund des Geweihten zurück, der unter der Berührung der Schamanen allmählich zu neuem Leben erwacht<sup>24</sup>. Deutlich stellt

dieses Einweihungsritual das mystische Erleiden von Sterben und Wiedergeburt, Tod und Auferstehung dar. „Tod ist in dir, aber du wirst wieder zum Leben kommen“, flüstert der Schamane im Ritus der Wald-Kri, eines anderen dieser indianischen Stämme, dem niedergestürzten Kandidaten ins Ohr<sup>25</sup>. Damit deutet der Stammespriester selbst den Sinn des Rituals als einen Durchgang durch den Tod zu neuer, höherer Geburt. Der große kosmische Hintergrund dieser Weihezeremonien, ihre Verknüpfung mit dem urzeitlichen Geschehen der Weltschöpfung und des Kampfes zwischen göttlichen und dämonischen Mächten, zeigt auch die heilige Perle in ihrer das All umfassenden Sinnbildlichkeit. Während der Myste sie als eine Art *sacramentum* in sein Innerstes aufnimmt, wird bedeutensamerweise die Schöpfungsmythe rezitiert. Die heilige Perle, das Zentralsymbol der Mystengemeinschaft, der Weihehandlung und des Lebens, das sie schenkt, ist hier also — wie weithin auch sonst — Symbol der *Weltschöpferkraft*, ein von heiligen Kräften und Mächten geladenes Ursymbol kosmischen Lebens.

Wir sahen schon, daß diese Beziehung der Perle zum kosmischen Leben in ihrem Ursprung aus Wasser und Muschel gründet. Ihre religiöse Botschaft aber kommt letztlich aus dem Überirdisch-Göttlichen; denn nach mythischer Tradition ist das geheimnisvolle Kleinod ja zugleich irdischen und *himmlischen* Ursprungs, wasser geboren und lichtgeboren. Und wie es als Kind des Wassers das wandelbare, dem Todeszwang unterliegende Naturleben der Untermondregion spiegelt, so kündigt es als Lichterzeugtes aus höheren Welten den Triumph göttlichen Lebens über die Vergängnis. Es ist der in östlichen Überlieferungen so stark betonte *Lichtursprung* der Perle, der schon ihre vorchristliche Symbolik in metaphysischen Tiefen verankert. In Iran und den von dorthier nach Westen vordringenden gnostischen Lehren war die Perle Bild des himmlischen Erlösers und zugleich der Menschenseele, die aus dem strahlenden Lichtschatz der Gottheit hervorgegangen ist. Durch ihre Verbindung mit dem Körper gerät sie in den Sumpf der Materie, wird aber aus ihrer Gefangenschaft befreit und dem Urlicht zurückgegeben durch den himmlischen Erlöser, der ihretwegen in die Welt der Finsternis herabsteigt, um den ins Dunkel gefallenen Lichtfunken zu retten; nach der merkwürdigen Vorstellung dieser gnostischen Systeme ist der Erlöser nichts anderes als das bessere, höhere Ich der Seele selbst, ihr himmlisches Urbild — zugleich aber auch die Gesamtheit

aller Seelen. Kehrt die erlöste Seele als ‚reine Perle‘ in die himmlische Lichtwelt zurück, so wird sie dort von den Schatzmeistern im Hause des Lebens, den leuchtenden Uthras, freudig begrüßt; so heißt es in einem Hymnus des mandäischen Ginzabuches:

Die Seele löste die Kette,  
sie sprengte die Bande.  
Sie legte den körperlichen Rock ab,  
dann wandte sie sich um, sah ihn und erbehte . . .  
Die Seele fliegt hin,  
bis sie an das Tor des Hauses des Lebens kam.  
Als sie an das Tor des Hauses des Lebens kam,  
gehen Uthras ihr entgegen und segnen sie:  
„Komm in Frieden, du Edelgeborene,  
die du in der Wohnung der Bösen eine Magd genannt warest.  
Komm in Frieden, du Duftspendende,  
die du den stinkenden Körper duftend machtest.  
Komm in Frieden, du reine Perle,  
die du aus dem Schatze des Lebens geholt wurdest.  
Komm in Frieden, Erwählte, Reine,  
die du das finstere Haus erleuchtetest.“<sup>26</sup>

Hier zeigt sich schon, wie die Perle letztlich Symbol der transzendenten göttlichen Wirklichkeit selber ist, der die Seele entstammt. Vom Himmel die Perle, vom Himmel die Seele! Die himmlische Herkunft, der Lichtursprung im Droben ist es, was beide im Symbol zu innigster Einheit verbindet. Angesichts dieser urtümlichen Vorstellungen wird das naturalistische Denken und Wissen vorerst gegenstandslos. Die Naturbeobachtung lehrt ja, daß sich auf einem in den Mantel der Muschel eingedrungenen Fremdkörper, der das Innere der Muschelschale verletzte, die schimmernde Perlmutterschicht ablagert, die das Auge der Menschenkinder entzückt. Aber das staunende Gespür, mit dem urzeitliche Weisheit vor dem Geheimnis der Welt und der Dinge stand, suchte Tieferes. Natürliche Erklärungen reichten nicht aus, um das Wunder des Numinosen aufzuhellen, das sich in der Perle zu offenbaren schien. Urtümliche Welterfahrung sah in ihr einen dem Meeresgrund entrissenen Tropfen Licht, zum Edelstein geronnenes Himmelslicht — denn alles Licht ist himmlischen Ursprungs —, einen Funken unirdischen

Feuers, der in den Stoff gefahren ist und diesen zu durchscheinend lichthafter Materie gewandelt hat. So begreift man die religiöse Scheu, mit der ein spontanes Empfinden ehemals auf den Anblick der Perle reagierte wie auf die verborgene Gegenwart eines Heiligen, Göttlichen. Ihr Erscheinen in der Welt unserer Sinne ist, wie man heute wieder verstehen lernt, „ein Wunder und ihr Auftreten im Reich der gefallenen Kreatur ein Paradoxon. Die Perle bedeutet das Mysterium des sinnlich wahrnehmbar gewordenen Jenseitigen: Offenbarung Gottes im Weltall<sup>27</sup>.“

Als Christus der Herr in der Fülle der Zeit die göttlich einfachen Worte seines Perlegleichnisses sprach, hat er das Erbe der Vorzeit mit der Gebärde des wahren Eigentümers an sich genommen. Wie jene karolingischen Miniaturen ihn zeigen, die leuchtende *unio* in der erhobenen Rechten, so trat er vor die Augen der Sehenden und die Ohren der Hörenden hin und machte in seinem Wort, ja in sich selber das Heilmysterium der Perle offenbar. Die unschätzbare Perle in der Hand des Erlösers ist das Himmelreich, beschlossen in dem, der zu seinen Jüngern in aller Welt und zu allen Zeiten sprach: „Das Himmelreich ist inmitten von euch“ (Lk 17, 21); das aber besagt nichts anderes als die Frohbotschaft jenes Pauluswortes: „Christus in euch – die Hoffnung der Herrlichkeit“ (Kol 1, 27).

Daß die Perle des Himmelreiches uns erschienen ist in Christus und seinem Heilswerk, haben die Väter in ihren Ausdeutungen der Parabel vielfältig erläutert. Zunächst und in zentralem Sinn ist *Christus* selbst die Perle, der *margarites*, der rein geistig erschaut wird, wie der Physiologus sagt. Väterworte, auf die wir noch zurückkommen werden, rühmen ihn als die „anbetungswürdige Perle der Christen“, den Chorfürher der Perlen, Lamm und Perle zugleich. Wie kam die Perle ins tiefe Meer? Wie kam der Sohn Gottes in die Welt unserer Finsternis? Die Fragen entsprechen sich, und wunderbar sind die Analogien zwischen Perlenleben und Christusleben.

Der Abstieg des Logos in die irdische Welt und damit der Einbruch des Gottesreiches in das Menschenreich begann im Wunder der *Inkarnation*. In den tiefsinnigen alten Mythen vom Ursprung der Perle aus himmlischem und irdischem Prinzip sahen die Väter eine Art kosmischer Vorbildung dieser grundlegenden Phase des Heilsgeschehens. Da war das dunkle Meer der irdischen Welt, dieser Welt des Todes, der Schuld und des Fluches, und auf seinem

tiefen Grunde die harrrende Muschel – Maria die Jungfrau. Wie der Muschel geschieht, wenn der Blitz in sie fährt oder der schimmernde Tau des Mondes, funkelnd vom Glanz der Gestirne, in sie niedersinkt, so geschah der reinen Jungfrau, als der Logos Wohnung nahm in ihrem Schoße. Schön sagt es ein Wort des Klemens von Alexandrien, das Corderius in der Nicetascatena zu Mt 13, 46 bewahrt hat: „Eine Perle ist auch der durchleuchtende und reinste Jesus, den die Jungfrau aus dem göttlichen Blitze geboren hat. Denn wie die Perle, in Fleisch und Muschel und Feuchtigkeit geboren, ein Körper ist, feucht und durchscheinend von Licht und voll von Pneuma, so ist auch der fleischgewordene Gott-Logos geistiges Licht, durchscheinend durch feuchten Körper<sup>28</sup>.“

Mit besonderer Vorliebe hat Ephräm der Syrer die Symbolik der Perlegeburt, ihm vertraut durch die in seiner Heimat umgehenden Sagen, christologisch ausgedeutet. Im Kampf wider die Häresie der Doketen, die Christus keine wahre menschliche Natur, sondern nur die göttliche zuerkannten, die sich mit einem Scheinleib umkleidet habe, wär ihm das Perlenkleinod vielsagendes Abbild aller Wunder der Christusgeburt aus dem Pneuma und der Jungfrau, Gleichnisbild der in Christus verwirklichten Hypostase von göttlicher und menschlicher Natur in unbegreiflicher Einheit. „Die Perle ist ein Stein“, so sagt der syrische Theologe und Dichter einmal, „aus Fleisch geboren; denn aus der Auster geht sie hervor. Wer kann da länger der Wahrheit, daß auch Gott als Mensch aus einem Leibe geboren ward, den Glauben versagen? Die Perle entsteht nicht durch Begattung der Schnecken, sondern durch eine Mischung von Blitz und Wasser. So ist auch Christus in der Jungfrau ohne Fleischeslust empfangen worden, indem das heilige Pneuma aus dem gemischten Stoffe der Jungfrau für Gott die körperliche Ergänzung bereitete. Die Perle wird weder als Schnecke geboren, noch tritt sie wie ein Geist in einem Scheindasein hervor, . . . sondern sie wird geboren in wesenhafter Existenz, ohne darum selbst einen anderen Stein zu zeugen<sup>29</sup>.“

So spiegeln sich in der Entstehung der Perle die Wunder der Empfängnis und Geburt Christi, des aus dem Feuer des Gottesgeistes in der Jungfrau Erzeugten, der selber das Urbild aller wahren Jungfräulichkeit ist. Noch an anderen Stellen hat Ephräm es ausgesprochen, wie das geheimnisvolle Symbol ihm alle um die Inkarnation kreisenden Fragen löst. Feuer und Wasser, das heißt

Gottheit und Menschheit einten sich im Schoß der Jungfrau, ohne einander zu zerstören oder die heilige Muschel zu versehren. Und wie die reife Perle sich zu ihrer Zeit aus der Auster löst, ohne diese zu verletzen, so blieb auch das Siegel der Theotokos jungfräulich heil, als das Gotteskind aus ihr hervorging<sup>30</sup>; die Logosperle, die Gottes Lichtsubstanz im Fleische Adams barg, dieses „Auge, das uns im Fleisch bestrahlte“<sup>31</sup>. Was uns die heiligen Ikonen des Ostens und die Weihnachtsbilder des Westens vor die Seele stellen, die Gottesmutter mit dem kindlichen Emmanuel im Schoß — in der Sprache unseres Symbols: ‚Muschel und Perle‘ in innigster Einheit am Beginn des Erlösungsgeschehens —, das hat noch der nestorianische Patriarch Mar Aliyâ (12. Jh.) in einem Gebet an die Gebenedeite Marath (Herrin) Maria der Christenheit vor Augen geführt. „Reine Muschel“, so ruft er die Gottesgebälerin an, Muschel, „die schwanger ward von den Tropfen des göttlichen Regens und wachsen ließ die lichtstrahlende Perle“<sup>32</sup>!

Schon in den Gregor dem Wundertäter zugeschriebenen Homilien auf die Verkündigung meldet sich die altchristliche Perlensymbolik zu Wort. „Der heilige Geist“, sagt der Festredner in der ersten Homilie, „brachte der seligen Jungfrau, daß sie fruchtbar ward; aus ihrem Leibe nahm (der Logos) die Wirklichkeit seines Leibes an. Und wie die Perle, aus zwei Naturen — Blitz und Wasser — bestehend, aus dem geheimnistiefen Symbol Wasser hervorgeht, so tritt auch unser Herr Jesus Christus unvermischt und (in seiner Gottnatur) unverändert aus der reinen Jungfrau Maria hervor“<sup>33</sup>. So bot sich schon früh die Perle an als Bild für das, was sich später in den christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts als klares theologisches Bekenntnis herauskristallisierte und seinen Niederschlag fand etwa in der Benediktus-Antiphon, die wir heute noch am Oktavtag von Weihnachten singen: „Ein wunderbares Mysterium wird heute offenbart“, heißt es da; „Gott ist Mensch geworden. Was er war, ist er geblieben; was er nicht war, hat er angenommen — ohne Vermischung, ohne Trennung (*non commixtionem passus, neque divisionem*).“ Sprechendes Sinnbild jener Einung göttlicher und menschlicher Natur im Gottmenschen ‚ohne Trennung und ohne Vermischung‘ war die Perle, die nach damaliger Überzeugung aus Feuer und Wasser im Schoß der Muschel reifte. Die Gottesgebälerin, aus deren Fleisch und Blut Gott seinem Sohne den Fleischesleib bereitet hat, wurde durch unbegreifliche Erwählung

und ihr gläubiges Fiat magdliches Werkzeug und Bürgin jenes ‚wunderbaren Mysteriums‘. Die zweite dem Thaumaturgen zugeschriebene Verkündigungspredigt legt daher dem Erzengel Gabriel ein Wort an die Theotokos in den Mund, das ihren gnadenvollen Diakonat am Heilswerk Christi abermals in der Sprache unseres Symbols würdigt: „Durch deinen heiligen . . . Leib tritt die leuchtende Perle hervor zum Heil der ganzen Welt“<sup>34</sup>.

Es ist demnach leicht verständlich, daß man gerade in jenen frühen Jahrhunderten, die angefüllt waren von leidenschaftlichem theologischem Ringen um die Klärung der christologischen und mariologischen Fragen, das Wunder der Inkarnation im Perlen-symbol gespiegelt sah. Einer der ausführlichsten Texte stammt aus der Feder des heiligen Athanasius, der in Fragen und Antworten um die Gottesgebälerin einmal sagt: „Im Roten Meer gibt es Muscheln, die man Steckmuscheln nennt. Sie stehen immer offen und warten auf Nahrung. Während sie so daliegen, geöffnet und auf Nahrung wartend, geschieht es bisweilen, wenn viele Blitze niedergehen, daß einer auf die Steckmuschel trifft; und da er die Schalen offen findet, fährt er in sie hinein. Die Steckmuschel aber zieht sich alsbald zusammen, schließt sich und hält den Blitz in sich fest. Der trifft nun in die Augen der Muschel, erleuchtet sie und verwandelt sie in Perlen. Wenn aber die Perlen aus der Steckmuschel austreten, fallen sie ans Meerufer, und die Fischer fangen sie. So ist es auch mit der Menschwerdung des Logos. Das Meer ist die Welt und die Muschel die Jungfrau. Wie eine Steckmuschel stand die Jungfrau im Tempel und nahm das himmlische Brot, Christus den Gott, in sich auf. Als er herabstieg, in sie einging wie der Blitz und sich mit dem Leibe ihrer Jungfräulichkeit verband, machte er das heilige Fleisch, das er bei seiner Menschwerdung annahm, leuchtend. So wurde aus ihr der Logos Gottes geboren als die reine und kostbare Perle, ohne männliche Beimischung. Und wie die Perle himmlisch und irdisch ist — himmlisch gemäß dem Blitz, irdisch aber gemäß der Verbindung mit den Muschelaugen —, so ist auch Christus himmlisch und irdisch: himmlisch gemäß seiner Gottheit, irdisch gemäß seiner Menschheit. Und wie die Perle aus dem Blitz und der Steckmuschel geboren wird, ohne daß männlicher und weiblicher Same sich mischen, so ist auch Christus ohne die Verbindung von Mann und Weib aus der Gottheit und aus dem Fleische der Jungfrau geboren“<sup>35</sup>.

Ganz anders horcht man in solche Väterworte hinein, wenn man um die Hoffnung weiß, die für viele Menschen der Weltzeit in der Perle beschlossen lag: Hoffnung auf Heil und Leben. Das wahre Heil und nie endendes Leben zu gewähren, ist Gott zum Menschen, zum Erlöser geworden. Die Inkarnation des Logos ist Einbruch des Göttlichen in die Menschenwelt zum Werk der Erlösung — Bild und Botin dessen ist die Perle. Ihr den Stoff durchstrahlendes Lichtwesen bildet die *Gottnatur* des Menschgewordenen ab, die sich im Fleische Adams barg. „Ich kenne Christus als Wahrheit“, bezeugt wiederum Ephräm der Syrer, „und in der Perle bewundere ich ihn als Gott, der aus der Jungfrau den Menschen angenommen hat“<sup>36</sup>. Das Kleinod aus himmlischer und irdischer Substanz wird somit für den Christen zum Schaubild der grundlegenden Glaubenswahrheit, daß Heil und Erlösung Werk *Gottes* sind, von ihm ausgehen, um zu ihm zurückzuführen. Es ist das urchristliche Thema johanneischer und paulinischer Verkündigung, daß im Menschen Jesus der Gott-logos zeltet; daß es gilt, diesen Jesus „nicht dem Fleische nach“, sondern „gemäß dem Pneuma“, das heißt in seiner Göttlichkeit zu erkennen. Gerade dies ist nach einem Wort des heiligen Augustinus auch Anruf der Perle an den erlösten Menschen. Die Perle, sagt er in seinen ‚Siebzehn Fragen zu Matthäus‘, ist „das Wort Gottes, leuchtend vom Glanz der Wahrheit, fest von Ewigkeitskraft und überall sich selber gleich in göttlicher Schönheit. In der Perle soll Gott erkannt werden, nachdem man durch die Muschelschale des Fleisches hindurchgedrungen ist. Zu dieser Perle, die einst — gleichwie im Gehäuse der Muschel — in den Hüllen der Sterblichkeit und zwischen den Felsenriffen jüdischer Hartherzigkeit in der Meertiefe dieser Weltzeit verborgen lag, zu dieser Perle war jener schon durchgestoßen, der da sagte: ‚Und selbst wenn wir Christus dem Fleische nach gekannt hätten — jetzt kennen wir ihn nicht mehr so‘ (2 Kor 5, 16)<sup>37</sup>.“

Als das gottmenschliche Kind im Stall zu Bethlehem geboren wurde, gab diese seine Geburt dem Fleische nach den in der Christusperle schlummernden Himmelsglanz noch nicht frei. Er blieb im Menschen Jesus verborgen unter der Hülle des Adamsleibes, dieses dichten, nicht mehr ‚durchsichtigen‘, sterblichen Fleisches der gefallenen Erdenkinder, mit dem der Logos sich verbunden hatte. Daß die in ihm verhaltene Gottesherrlichkeit hervor-

brechen konnte, dazu bedurfte es noch einer anderen, zweiten Geburt, der Neugeburt aus Grab und Unterwelt im *Pascha* Christi. Erst in seiner Auferstehung und Verklärung wurde offenbar, was kraft der hypostatischen Union von Anfang an in ihm war: der Lichtglanz seiner Gottnatur, die unberührt blieb auch in der Verfinsterung der Kreuzesnacht, als das menschliche Leben des Herrn schmachvoll erlosch. So führt Athanasius seine Meditation über das Perlensymbol vom Weihnachts- zum Ostergeschehen hinüber: „Wie die Materie der Muschelaugen vergeht und sich auflöst, wenn die Perle zerbricht, der Glanz des Blitzes dann aber keinen Schaden leidet, sondern unversehrt bleibt, während einzig die Materie der Steckmuschelaugen zerbricht und leidet, so war es auch bei Christus. Als nämlich unser Heiland litt und von den treulosen Juden ans Kreuz geschlagen wurde, hat nur . . . seine menschliche Natur gelitten; die Gottheit aber litt nicht“<sup>38</sup>. Unversehrt blieb die verborgene himmlische Lichtsubstanz auch in dem von seinem Volke in den Schmutz getretenen, von Henkershänden gewaltsam zerbrochenen gottmenschlichen Margarites. Ja sie hatte Macht, das geopfert Leben wieder aufzuwecken und das Menschliche am Erlöser mit ihrem Strahl zu durchleuchten; in der Auferstehung stellte das inwendige Feuer des Logos den Christus-Margarites wieder her und machte den wahren, alle Schönheit überstrahlenden Perlenglanz seiner verkörperten Menschennatur offenbar.

Dieses Mysterium, die österliche Geburt der Christusperle, hat Hieronymus vor Augen, wenn er sagt: „Eine aber ist die sehr kostbare Perle, . . . das Mysterium seiner Passion sowohl wie das Arcanum seiner Auferstehung. Wenn der Kaufmann diese findet, achtet er gleich dem Apostel Paulus alle Mysterien des Gesetzes und der Propheten sowie die alten Beobachtungen, in denen er untadelig gelebt hatte, wie Unrat und Nichtigkeit, um Christus zu gewinnen; nicht als ob der Fund der neuen Perle die Verachtung der alten Perlen wäre, sondern weil im Vergleich mit ihr jede andere Gemme wertlos wird“<sup>39</sup>. Wieder stellt sich angesichts dieser Worte das Bild des verklärten Herrn vor die Seele, des thronenden Allkönigs, der in seiner Rechten die leuchtende *unio* erhöht — sein eigenes Bild. Diese unschätzbare Perle, die er uns als die einzig begehrenswerte Kostbarkeit seiner Schatzkammern vor Augen hält, ist das Pascha des Gottmenschen und der Herr des Pascha zugleich, der Erlöser mit der Frucht seines Heilsopfers in Händen. Erinnert dieses

Bild nicht an jene Initiationsriten, auf deren Höhepunkt der Priester die heilige Perle — das ‚Leben‘ — wie ein *sacramentum*, ein heilwirkendes Schaumysterium in die vier Weltgegenden und zum Zenit des Himmels erhebt? Aufgeleuchtet ist die allheilende Perle im Welterlöser Jesus Christus, der uns aus den salzigen Wassern der Passion ans Licht gehoben wurde. Was die Geburt aus Maria begonnen hatte, vollendete die Geburt aus dem Grabe: das Lichtfeuer der Trinität durchglühte sieghaft das getötete Fleisch, der Christus-Margarites strahlte auf im Glanz der Edelreife. In seiner Osterglorie hat der Königssohn das väterliche Erbe übernommen, das — wie Origenes noch zeigen wird — „gleich ist der sehr kostbaren Perle“.

Dieses Erbes Preis aber war Christi Opfer, um dessentwillen Gregor von Nazianz ihn einmal „Perle und Lamm“ in einem nennt — *ho amnòs kai margarites*<sup>40</sup>, eine Bildverbindung, die auch bei Ephräm begegnet und beweist, wie sehr die Perle für die alte Christenheit auch Leidenssymbol war. „Du bist an der Krone wie an einem Kreuz — und auch an der Krone bist du wie eine Trophäe“, sagt Ephräm<sup>41</sup>. Das Perlenjuwel in der Krone ist ihm Bild des gekreuzigten gottmenschlichen Leibes, der zur reinen Lichtgestalt wurde durch den Kreuzessieg.

Origenes entfaltet in einer weitausholenden Erklärung zu Mt 13, 45 f das *Perlengleichnis* des Evangeliums in seiner umfassenden Heilssymbolik. Um das Herrenwort verständlicher zu machen, gibt er zunächst einen Überblick über die verschiedenen Arten and Wertstufen von Perlen, wie er sie aus der zeitgenössischen Juwelenkunde kennt. Als die kostbarsten aller Perlen galten die indischen, die weiß glänzen wie durchscheinendes Silber und schimmern in mattgrünem Flor. In ihrer ebenmäßigen Rundung übertreffen sie an Größe und Schönheit jeden anderen Edelstein. Nach alter, auch von Megasthenes<sup>42</sup> überlieferter Sage haben sie einen Chorführer, einen *Perlenkönig*, dem ‚Bienenkönig‘ vergleichbar. Sie folgen ihm in Schwärmen, und er überragt sie an Größe und Wohlgestalt derart, daß er weithin sichtbar ist. Haben die Perlenfischer ihn gefangen, so gelingt ihnen leicht auch der Fang der ganzen Muschelherde, da alle ihrem Anführer überallhin folgen. Nach Aufzählung auch der übrigen Arten bis zu den minderwertigen und schlechten Perlen fährt Origenes fort: „Nachdem ich dies alles

aus Schriften über Edelsteine zusammengetragen habe, sage ich, daß der Heiland den Unterschied der Perlen kannte, unter denen es gute und schlechte gibt; um diesen Unterschied wußte er, als er sagte, mit dem Himmelreich verhalte es sich wie mit einem Kaufmann, der gute Perlen sucht. Denn wenn es keine schlechten Perlen gäbe, hätte er nicht gesagt: ‚der gute Perlen sucht‘. . . Die guten Perlen, die der Kaufmann in der vorliegenden Erzählung sucht, sind wohl die Propheten, jene Muscheln — wenn ich so sagen darf —, die vom Tau des Himmels schwanger werden und den Logos der Wahrheit aus der Höhe gebären. Der Chorführer der Perlen aber, mit dem — wenn er gefunden ist — auch die andern mitgefunden werden, diese sehr kostbare Perle ist der Gesalbte Gottes (*ho Christòs tou theou*), der Logos, der die kostbaren Buchstaben und Gedanken des Gesetzes und der Propheten überragt; wenn man ihn gefunden hat, gewinnt man auch die andern alle leicht mit.“ Origenes knüpft hier an jene altindische Sage vom Muschelkönig an, die in Bild und Gleichnis zeigt, wie das ganze Suchen der Christen um die eine unschätzbare Christusperle, den König des Reiches, kreist. Er ist die strahlende Mitte dieses Reiches und aller in ihm beschlossenen Gottesoffenbarung. Wie der Perlenkönig alle Perlen an Größe und Schönheit überragt, so der menschengewordene Gottlogos Christus alle ihm vorausseilende Heilsoffenbarung in Gesetz und Propheten, die wie in heiligem Reigen um ihn, die königlich führende Perle, schwingen. Diese Gedanken führt Origenes noch weiter aus:

„Der Heiland spricht zu allen seinen Jüngern als zu Kaufleuten, die die guten Perlen nicht nur suchen, sondern sie auch gefunden und erworben haben; als solche redet er sie an und sagt ihnen: . . . Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht vor die Schweine!“ So ist wohl einer, der keine Perlen oder nicht die sehr kostbare Perle hat, kein Jünger des Heilandes, — dessen, der lehrt, daß man gute Perlen suchen solle, nicht die trüben und fleckigen . . . (Christus) sagt: ‚Suchet, und ihr werdet finden‘, und: ‚Jeder Suchende findet.‘ Was sollt ihr denn suchen, und was wird jeder Suchende finden? Kühn wage ich zu sagen: Perlen — und die Perle, die der erwirbt, der alles hingegeben und verloren hat. Diese Perle meint Paulus mit seinem Wort: ‚An allem habe ich Verlust erlitten, damit ich Christus gewinne.‘ ‚Alles‘ nennt er die guten Perlen, und mit ‚Christus gewinnen‘ meint er die eine sehr kostbare Perle. Denn kostbar ist das Licht für die im Finstern

Sitzenden, und der Leuchter ist nötig, bis die Sonne aufgeht. Kostbar war auch der Glanz auf dem Antlitz des Moses — und auch der Propheten, glaube ich — und eine gute Schau; durch sie werden wir dazu geführt, auch die Lichtherrlichkeit Christi schauen zu können, die der Vater bezeugt durch sein Wort: „Dieser ist mein geliebter Sohn, in dem ich meine Glorie erweise<sup>43</sup>.“ Aber der Glanz, der dort stückweise leuchtet, ist jetzt Nichtganz — wegen des überwältigenden Glanzes Christi; und die Abschaffung des zuvor empfangenen Glanzes war uns nötig um des überwältigenden Glanzes willen, ebenso wie die Teilgnosis nötig war, die aufhört, wenn das Vollendete kommt. Jede Seele, die aus dem Kindsein kommt und auf dem Weg zur Vollendung ist, braucht, bis für sie die Fülle der Zeit anhebt, einen Lehrer, Verwalter und Aufseher, damit der, ‚welcher zuerst — obwohl Herr von allem — sich nicht vom Knecht unterschied‘, nach all dem, befreit vom Lehrer und Verwalter und Aufseher, das väterliche Erbe übernehme, das gleich ist der sehr kostbaren Perle und der herangenahten Vollendung . . .“

Wer sich durch die Gnosis Christi vorgeübt hat, auch die in Gesetz und Prophetie verborgene Heilserkenntnis zu fassen, wird um so mehr das Überraschende der Gnosis Christi verstehen. „Alles hat seine Zeit, und jedes Ding unter dem Himmel hat seinen Kairos; es gibt eine Zeit, die guten Perlen zu sammeln, und eine Zeit, nach dem Sammeln jener die eine kostbare Perle zu finden; da ziemt es sich, daß einer fortgehe und alles, was er hat, verkaufe, damit er jene Perle gewinne<sup>44</sup>.“

Es ist ein großes Bild der Heilswirklichkeit in Christus, das der alexandrinische Theologe hier aus dem Perlenvergleichnis des Evangeliums erstehen läßt. Alter und Neuer Bund sind das eine ‚Ganze‘, ein Schatz von Perlen, deren herrlichste Christus ist. Wohnte auch schon in den ‚Perlen‘ des Alten Bundes etwas vom Himmelslicht des Logos, so verblassen sie doch alle vor dem Glanz des Gottmenschen, auf den sie vorauswiesen. In ihm, dem wahren Perlenkönig, ist das Gottesreich da, nach dem Gesetz und Propheten ausschauten. Das Erlösungsmysterium seiner Menschwerdung, Passion und Verklärung, das volle Erbe des Reiches, das er als Erhöhter vom Vater übernahm, das Leben für die Erlösten, das in seinem Gottkönigtum aufbricht, — all dies ist uns leibhaft gegenwärtig und faßbar in ihm und gibt sich uns zu schauen in seinem Bild, dem Symbol der Perle. Er ist die ‚geistige Perle‘<sup>45</sup>, die ‚unaussprechliche Perle‘<sup>46</sup>, die

„ewige Perle“<sup>47</sup>, die „anbetungswürdige Perle der Christen“<sup>48</sup>; in dieser wahren ‚Einen‘ ruht das selige, für immer dem Tode entrissene Leben beim Vater. Gregor der Große spricht davon in einer seiner Homilien zum Evangelium: „Mit dem Himmelreich verhält es sich wie mit einem Kaufmann, der gute Perlen sucht und die eine kostbare findet. Wenn er sie gefunden hat, verkauft er alles und erwirbt die eine. Wer nämlich die Lieblichkeit des himmlischen Lebens, soweit es eben möglich ist, vollkommen erkannt hat, verläßt freudig alles, was er auf Erden geliebt hatte. Denn verglichen mit jener wird alles schal, der Geist läßt seinen Besitz fahren, streut das Gesammelte aus und entbrennt für das Himmlische. Am Irdischen findet er kein Ergötzen mehr; was immer an der Schönheit des Irdischen sein Wohlgefallen erregte, erscheint ihm nun der Schönheit bar, denn einzig die Lichthanmut der kostbaren Perle glänzt im Herzen auf. Von dieser Liebe gilt Salomons Wort: ‚Stark wie der Tod ist die Liebe.‘ Denn wie der Tod den Körper vernichtet, so läßt der Glanz des ewigen Lebens die Liebe zu den körperlichen Dingen ersterben<sup>49</sup>.“

Wer spürte hier nicht den nüchternen Jubel eines Menschen, der ‚gefunden‘ hat! Nur Unerfahrene können eine solche Lebenshaltung als sinnlose Verneinung irdischer Werte mißverstehen. Gewiß ist die Schöpfung auch für den Christen voll der guten Gottesgaben, Perlen ohne Zahl birgt das Meer des Menschenlebens. Aber wer den ‚Perlenkönig‘ gefunden hat, ist kein Tor zu schelten, wenn er in der Freude über diese eine unschätzbare Perle die geringeren fahren läßt, die den Vergleich mit ihr nicht aushalten. Somit spricht die Erfahrung gelebten Christseins aus dem Wort des Klemens von Alexandrien: „Unter den vielen kleinen Perlen ist die eine — und bei einem reichen Fischfang der Schönfisch<sup>50</sup>.“ Nach dem Besitz der köstlichen Perle mag sich mit einer alles hintansetzenden Leidenschaft jeder austrecken, der den Wert der himmlischen *unio* durch Gnade erkannt hat. „O kostbare schimmernde Perle“, sagt Gregor von Nazianz, „nach deiner Schönheit begehre ich! Möchte ich doch ein Großkaufmann werden und dich teures Gut erwerben, da du käuflich bist um den Preis all meiner Habe — bis zum letzten Rock! Möchte ich so alle an Reichtum übertreffen, indem ich dich Eine besitze um den Preis alles anderen<sup>51</sup>!“ Und im äthiopischen Physiologus wird der Leser des Perlenvergleichnisses gemahnt: „Also, o Mensch der Freiheit, verkaufe allen deinen Besitz und gib ihn



den Armen, damit du dir die kostbare Perle erwerben kannst, die da ist Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, welche die ganze Welt erleuchtet<sup>52</sup>.“

Aus solcher Leidenschaft für die Perle ohnegleichen, die Christus ist und das in ihm beschlossene Leben des Himmelreiches, erwuchs auch jener originelle Brief, den Hilarius an seine Tochter Abra geschrieben haben soll. Darin wird eingangs gesagt: „Man hat mir von einem Jüngling erzählt, der eine Perle und ein Gewand von unschätzbarem Wert besitze. Könnte sie einer von ihm erwerben, so wäre er weit über jeden menschlichen Reichtum glücklich, reich und gesund.“ Hier leben noch die uralten Vorstellungen von der Heilkraft der Perle weiter, freilich ins Pneumatische erhoben und verwandelt. Der Verfasser des Briefes erzählt dann, wie er sich aufmachte, nach weiten und beschwerlichen Wegen endlich den geheimnisvollen Jüngling fand und sich vor ihm zu Boden warf, betroffen von seiner Schönheit und Hoheit. Auf die flehende Bitte um Gewand und Perle zeigt der Jüngling – nicht ohne sich überzeugt zu haben von dem treuen Glauben des Bittenden, „daß das wahre Heil darin liegt, dieses Gewand zu tragen und sich mit der Perle zu schmücken“ – seinem Gast zunächst das Gewand, das reiner ist als Schnee und leuchtender als Gold. „Dann sah ich die Perle. Bei ihrem Anblick fiel ich sogleich zu Boden. Eine solche Farbe konnten meine Augen nicht ertragen; denn weder die Schönheit des Himmels noch die des Meeres noch die der Erde konnten mit ihrer Pracht verglichen werden . . . Die Perle besitzt die Kraft, daß jeder, der sie trägt, nicht krank wird, nicht altert und nicht stirbt. Sie birgt nichts für den Körper Schädliches in sich. Ihrem Besitzer stößt nichts zu, was den Tod verursachen, das Alter verändern oder der Gesundheit entgegen sein könnte.“

Der immer noch am Boden Liegende beschwört den Jüngling aufs neue, ihm Gewand und Perle nicht zu versagen um seiner Tochter willen. „Als er mich angehört hatte, hieß er mich aufstehen und sprach: ‚Deine Bitte und deine Tränen haben mich gerührt, und es ist gut, daß du daran geglaubt hast. Weil du für diese Perle sogar dein Leben einsetzen willst, wie du sagst, kann ich sie dir nicht verweigern. Wisse aber zuvor meinen Wunsch und Willen! . . . Die Perle, die du von mir erbittest, kann niemand besitzen, der schon eine andere hat; denn die anderen Perlen entstammen der Erde oder dem Meere, die meine aber, wie du selbst siehst, ist über die Maßen

schön und kostbar, unvergleichlich und himmlisch und duldet es nicht, mit anderen zusammenzusein. Was von mir kommt, verträgt sich nicht mit den Dingen der Menschen. Wer mein Gewand und die Perle trägt, bleibt in Ewigkeit gesund, leidet an keiner Fieberglut, wird nicht verwundet, altert und stirbt nicht. Er bleibt sich immer gleich und ist aionisch. Dir nun gebe ich auf deine Bitten hin mein Gewand und meine Perle für deine Tochter . . .‘

Nach diesen Worten stand ich voll Freude auf, meine Tochter, und da ich nun dieses Mysterium besitze, schreibe ich dir den Brief und bitte dich unter vielen Tränen, daß du dich für dieses Gewand und diese Perle bewahrst und dir, wenn du Kleid und Perle verschmähst, durch einen so großen Verlust kein elendes Alter bereitest. Ich beschwöre dich, meine Tochter, bei Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, daß du nichts für kostbarer erachtest als das Kleid und die Perle. Dir steht es zu, sie zu besitzen. Wenn man dir aber irgendwann . . . eine (andere) Perle anbietet, damit du sie am Hals oder am Finger tragest, (so sage): ‚Diese unnützen und schmutzigen Perlen sollen mir kein Hindernis sein; ich erwarte nämlich eine über alles prächtige, schöne und heilbringende Perle. Ich glaube meinem Vater, wie auch er jenem geglaubt hat, der ihm die Perle versprach. Ihretwegen wollte er, wie er mir versicherte, sogar den Tod auf sich nehmen. Auf sie allein warte ich, sie erschene ich, die mir Heil und ewiges Leben gewähren wird<sup>53</sup>.‘“

In diesem eigenartigen Dokument hat ein Unbekannter noch einmal jener Liebe zum Perlengleichnis Ausdruck verliehen, die Jesu Wort im Herzen des christlichen Volkes entzündete. Uraltes Symbolwissen kleidet sich hier in die Form eines christlichen Märchens. Die Hauptzüge der alten Bildsprache sind noch ganz lebendig: nicht nur Inbegriff überirdischer Schönheit und Kostbarkeit ist die Perle, sondern auch Symbol des unsterblichen Heils und Lebens, das über den Tod triumphiert. Nur um den Preis einer Hingabe bis zum Tode kann sie vom Menschen erlangt werden. Was irdisch, was vom alten Menschen ist, kann das göttliche Kleinod nicht fassen. Darum mahnt ja auch der Herr seine Jünger, ihre Perlen nicht vor die Hunde und Schweine zu werfen. Nur Eingeweihte dürfen das Mysterium der gottgeschenkten Perle schauen und besitzen, nur die Gestorbenen und Wiedergeborenen ergreifen das himmlische Leben, das sich in der Perle darstellt.

Darum betonen die Väter, daß die *Taufe* Voraussetzung ist für den Gewinn der heiligen ‚Perle‘. Schon in den Initiationsriten der Indianer bekundet sich der Glaube, daß Sterben und Wiedergeburt des alten Menschen erst Raum und Empfänglichkeit schaffen müssen für das neue Sein, das der Weihling in der heiligen Perle empfängt. Der Mythos von der Erzeugung der Perle im Wasser durch den vom Himmel fahrenden Blitz wird somit Bild der Christustaufe ebenso wie der Christentaufe, die beide Taufe durch Wasser und Feuer, beide Neugeburt aus dem Tode sind<sup>54</sup>. Als Christus, der göttliche Margarites, sich im Jordan taufen ließ, flammten die Wasser nach alter Überlieferung in Licht- und Feuerglanz – vorausweisendes Bild seiner Todestaufe und seiner Auferstehungsgeburt aus dem Grabesschoß, Urbild auch der Taufe aller Glieder Christi aus dem sakramentalen Wasser und dem Feuer seines Geistes. In der Taufe werden sie Sterbende und Auferstehende mit ihm, dadurch aber fähig, sein neues Leben in sich aufzunehmen, das Bild der himmlischen Perle an sich zu tragen, ja selbst als heilige Christusperlen ihrem Urbild angeglichen zu werden. Das sagt Pseudo-Makarius in einer seiner Homilien: „Die große, kostbare und königliche Perle, die ins Königsdiadem gehört, gebührt nur dem König, und der König allein kann sie tragen. Einem anderen Menschen aber ist es nicht erlaubt, eine solche Perle zu tragen. Ebenso kann jemand, der nicht aus königlichem und göttlichem Geiste geboren ist, der nicht himmlischen, königlichen Geschlechtes und ein Kind Gottes geworden ist, ... die kostbare himmlische Perle, dieses Bild des unaussprechlichen Lichtes, das der Kyrios ist, nicht tragen. Er ist eben kein Königssohn. Die diese Perle besitzen und tragen, leben und herrschen mit Christus in Ewigkeit; denn der Apostel sagt: ‚Wie wir das Bild des Irdischen an uns tragen, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen‘ (1 Kor 15, 49)<sup>55</sup>.“

Auch Klemens von Alexandrien weist auf die Taufwiedergeburt als die Voraussetzung für den Gewinn der *einen* Perle hin. In einem Kapitel seines ‚Erziehers‘, wo er vom irdischen Schmuck der Frauen den Blick hinauflekt zur wahren Perle der himmlischen Welt, sagt er: „Die kostbare Perle hat sich ganz besonders in den Frauengemächern eingebürgert ... Jene Unseligen schämen sich nicht, um einer kleinen Muschel willen sich soviel Arbeit zu machen. Und sie hätte doch die Möglichkeit, sich mit einem *heiligen* Steine zu schmücken, mit dem Logos Gottes, den die Heilige Schrift einmal

Perle nennt, mit dem durchsichtig reinen Jesus, dem im Fleische beschauenden Auge, dem durchscheinenden Logos, durch den das Fleisch kostbar ist, wenn es im Wasser wiedergeboren wird. Denn jene Muschel, die im Wasser wächst, ist rings von Fleisch bedeckt, aus diesem aber geht die Perle hervor<sup>56</sup>.“

Wie selbstverständlich fügt sich in das Ganze dieser christlichen Perlensymbolik auch das Bild des *Tauchers* ein, der mit dem Einsatz seines Lebens dem Abgrunde das Kleinod entreißt. Ephräm der Syrer hat wiederholt gezeigt, wie das Wagnis des Tauchers mit seiner zwingenden und lockenden Bildgewalt über dem Leben des Christen steht. Zunächst ist es Gleichnis der Taufe, dieses Sprungs in den Tod des irdischen alten Menschen, dieses Sichhinablassens in den Heilstod Christi; denn die Taufe ist Sterben mit Christus und Auferstehen mit ihm, Christi Tod ist der einzig vollwertige Kaufpreis für die Perle göttlichen Lebens. Tauchet unter – das heißt, laßt euch taufen! „Der mit dem Meer vertraute Taucher allein“, sagt Ephräm, „holt aus dem Meer die Perle. Tauchet unter! Enttraffet dem Wasser die Reinheit, die sich in ihm findet als ein Verborgenes: die Perle, aus der die Krone eures vergöttlichten Seins ihren Ursprung genommen hat“<sup>57</sup>, die Perle nämlich, die Christus ist, sein in der Taufe gegenwärtiges Heilsleiden und das aus ihm auferstehende himmlische Leben.

Verweilen wir noch ein wenig bei Ephräms Meditationen über dieses Mysterium der Perle mit seinem Gehalt an kultischer Theologie! „Sichtbares Kind eines verborgenen Schoßes“, so redet er sie in seinem zweiten Perlenhymnus an, „großes Symbol! Deine reine Empfängnis – ohne Samen! Und ohne Vermischung deine keusche Zeugung! Und ohne Brüder dein Ursprung, denn er ist einzig. Unser Herr hat Brüder – und ist ohne Brüder; denn er ist der Einzige. O einsame Perle, großes Symbol! ... Wenn du heraufsteigst aus dem Innern des Meeres, dem lebendigen Grab, erwirbst du dir eine herrliche Schar von verwandten Brüdern und Geschwistern. Das Korn ist auf dem Halm – und du bist an der Krone, zusammen mit vielen! ... Symbolisch und in Wirklichkeit wurde Leviathan mit Füßen getreten von Sterblichen. Die Taucher legten ihre Kleider ab und zogen das Kleid des Öles an, das Symbol des Gesalbten; sie raubten dich und stiegen herauf. Die Nackten haben die Seele seinem (Leviathans) Munde, dem grausamen, entrissen. Deine Natur gleicht dem schweigenden Lamm in

seiner Milde. Denn wenn jemand die Perle durchbohrt, sie nimmt und aufhängt am Ohr – wie Christus auf Golgotha –, dann gießt sie noch mehr alle ihre Strahlen aus auf die sie Schauenden. Dargestellt ist in deiner Schönheit die Schönheit des Sohnes, der sich in das Leiden hüllte. Die Nägel durchdrangen ihn, die Nadel durchstach dich; denn auch dich hat man durchbohrt – wie seine Hände. Doch weil er litt, wurde er Herrscher, ähnlich wie durch deine Leiden deine Schönheit sich steigert. Hätte man dich geschont, dann hätte man dich auch nicht geliebt. Denn hast du gelitten, dann bist du Herrscher geworden. Simon Petrus wollte den Stein (Christus) geschont sehen . . . Auf Grund seines Leidens wurde seine Schönheit zum Schmuck der Höhe und Tiefe<sup>58</sup>.“

Der Text spricht für sich selbst: inmitten das Taufgeschehen, dargestellt im Perlensymbol und im Bilde des Tauchers. Der Drachenkampf in den Wassern ist zu sehen, der Raub der Perle im Abgrund, das Untertauchen im Wassergrab, dem Bilde des Christustodes; das heilige Öl und das Wunder der Neugeburt, in der die ‚einsame‘ Christusperle wundersam vermehrt wird um die ganze strahlende Schar ihrer Brüder und Schwestern, der Kinder des Taufschoßes. Und das in diesem Hymnus zentrale kultische Geschehen bedeutsam umschlossen von der Schau des ganzen Heilsgeschehens, der Inkarnation und der Passion samt der österlichen Verherrlichung! Wir haben es leider sehr aus dem Blick verloren, wie stark das frühchristliche Taufbewußtsein unter dem Erlebnis gerade auch des Lichtwerdens, der Erleuchtung stand. Ihr lichthafte Wesen machte daher die Perle zu einem so sprechenden Taufsymbol. In der griechischen Epiphanie-Liturgie wird in einem Troparion den Täuflingen zugerufen: „Kommt, empfangt das Licht und die Perle, ihr, die ihr Christus angezogen habt<sup>59</sup>!“ Eine eindrucksvolle Weiterführung des paulinischen Gedankens vom ‚Anziehen Christi‘ (Gal 3, 27), hier gesehen als ein Sichbekleiden mit dem in der Perle sich darstellenden *lumen Christi*, ein Sichschmücken mit der Lichtperle aus dem tiefen Brunnenschacht der Taufe! Es ist das Motiv, um das die Perlenhymnen Ephräms mit solch beschaulicher Liebe kreisen: „O Gabe, die unentgeltlich heraufstieg mit dem Taucher, verwandt dem Licht, diesem sichtbaren, das den Menschen unentgeltlich leuchtet, ein Gleichnis jenes unsichtbaren, das kostenlos verschenkt sein unsichtbares Leuchten! . . . O du ohne Duft, aus welcher der Wohlgeruch der Symbole ausströmt! . . . Du bist groß

in deiner Kleinheit, o Perle! . . . Nackte Menschen tauchten unter und holten dich herauf, o Perle. Nicht Könige schenkten dich zuerst den Menschen, sondern Nackte: ein Symbol der Armen (Apostel), der Fischer, der Galiläer. Bekleidete Körper vermochten nicht zu dir zu kommen. Es kamen Nackte wie neugeborene Kinder. Sie begruben ihre Körper und stiegen zu dir hinab (Taufe!). Und du eilst ihnen frohlockend entgegen . . . In die Hände der Menschen legten sie dich als Arznei des Lebens (Eucharistie!)<sup>60</sup>.“ Die Taucher sind einerseits die Täuflinge selbst, die ja, soweit der Taufritus der vollen Immersion geübt wurde, als ‚Nackte‘ im Wasser untertauchten, um die Perle des Himmelreiches an sich zu reißen. Aber Ephräim läßt in den Tauchern auch die Apostel und Jünger des Herrn sehen, die durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die Mysterien der Taufe und Eucharistie den Menschen die Christusperle bringen.

Das mit der Perlensymbolik so eng verbundene Motiv des Perlen-tauchers zeigt einen erschütternden Ernst. Noch mehr als heute galt das gewiß in der alten Welt mit ihren weit geringeren technischen Hilfsmitteln. Von allem hindernden Ballast entblößt, unter Lebensgefahr und oft vergeblicher Mühe lassen sich die Perlenfischer in kühnem Stoß bis auf den Grund des Meeres hinab, wo sie in der Dauer etwa einer halben bis annähernd einer ganzen Minute dem sandigen oder schlammigen Boden oder den Riffen und Klippen der Felsen die Perlmuscheln entreißen<sup>61</sup>. Der Vorgang ist, wie gesagt, ein gutes Gleichnis christlicher Existenz, die – richtig verstanden und konsequent gelebt – ein immer neues ‚Tauchen‘ in die Todestiefe des Heilsgeschehens ist, wo die Perle himmlischen Seins gefunden wird. Was sakramental in der Taufe beginnt, muß in der Nachfolge des gehorsamen Sohnes, im Mittragen seines Schicksals, in den Kämpfen und Krisen des Lebens und den Entscheidungen, Verzichten, Mühen und Diensten des Alltags konkret zu Ende gelebt werden. Immer neu wird der Einsatz des Tauchers vom Christen gefordert; die Gnadengabe des Sakraments wird ihm zur Aufgabe wahrhaftiger Lebensverwirklichung. Die himmlische Perle, das in der Taufe neugeborene und in der Eucharistie genährte himmlische Sein ist nicht ein Besitz, der dem Erlösten durch den Empfang der Sakramente zufällt und damit für immer gesichert wäre, sondern muß in der Glaubensentscheidung stets neu errungen und um den Preis redlicher Hingabe bewahrt werden. So geht

letztlich jeden Christen an, was Ephräm der Syrer einmal von den Asketen und Mönchen sagt: „Wie der Perlentaucher nackt im Ozean unterzutauchen, wie er zwischen den Seeungeheuern hindurch sich einen Weg zu bahnen hat: genau so stoßen die Asketen gleichsam nackt hinab in den Raum, wo die Menschen dieser Welt leben<sup>62</sup>.“

Nicht nur im Wasser der Taufe lauern die Ungeheuer der Tiefe und spielt sich das Ringen zwischen Christus und Satan um den Menschen ab; der ganze Heilsweg des Christen ist voll von Schwierigkeiten und unheimlichen Gefahren, überall liegt am Weg der alte Drache, der nur zu besiegen ist in der Kraft des Kreuzes Christi. Auch Pseudo-Makarius greift die gleichen Gedanken wie Ephräm auf und sagt in einer Homilie: „Wie die Perlenhändler nackt in die Meerestiefe und den Wassertod hinabtauchen, um dort die Perlen für die königliche Krone und Purpurschnecken zu fangen, so gehen auch die, welche das einsame Leben führen, nackt aus dieser Welt hinaus und tauchen hinab in die Meerestiefe des Bösen und den Abgrund der Finsternis, aus dem sie die für die Krone Christi passenden kostbaren Steine holen; und sie tragen sie heim zur himmlischen Ekklesia, in die neue Welt, zur glanzschimmernden Stadt und zum engelgleichen Volk<sup>63</sup>.“

Wir werden am Schluß noch aufblicken zu dieser Stadt mit den perlenglänzenden Toren. Sie ist das Ziel alles irdischen Ringens um die wahre *unio*, die in den Händen Christi leuchtet; denn jenes himmlische Jerusalem ist Bild der vollendeten Ekklesia, des mystischen Leibes Christi, und Bild des ewigen Reiches, das beschlossen ist in diesem ‚ganzen‘ Christus – Haupt und Leib. Aller Perlenglanz der apokalyptischen Stadt ist Entfaltung des Glanzes Christi, dieser Urperle, von der Augustinus sagt: „Uns selbst wollen wir für diese Perle hingeben, nicht als ob wir ihren Wert aufwögen, sondern weil wir mehr als uns selber nicht geben können<sup>64</sup>.“ Ist es auch das Eigenste und Letzte, was der Mensch fahren lassen muß, um die *unio* Christi zu gewinnen – das Eingesetzte wiegt den Wert des Gewinnes niemals auf. Der Käufer *dieser* Perle ist wahrlich ein kluger Kaufmann und sein Lebenseinsatz ein *admirabile commercium* – ‚wunderbarer Tauschhandel‘; was der Käufer zu bieten hat, ist ein Nichts, unansehnlich und minderwertig, verglichen mit dem alles überbietenden Gewinn. Eine jener dem heiligen Makarius zugeschriebenen Predigten sagt einmal drastisch: „Wie ein schmutziger perlengefüllter Beutel sind die Christen; dem äußeren Menschen

nach müssen sie niedrig und verächtlich sein; drinnen aber, im ‚inneren Menschen‘, tragen sie die kostbare Perle<sup>65</sup>.“ Das inwendige Kleinod erst gibt dem Leben des Erlösten seinen Wert, einen ganz neuen Wert höherer Ordnung. Es macht den, der in der äußeren Niedrigkeit echter Christusbefolgung vor den Augen der Umwelt wie ein wertloser, ja schmutziger Beutel erscheinen mag, vor Gott zu einem der Christusperle würdigen Gefäß. Nur das Reine und Heilige darf nach Christi Wort das Mysterium der Perle fassen. „Der richtet die Schönheit der himmlischen Perle zugrunde“, warnt ein pseudo-ambrosianischer *Sermo*, „der versucht, sie einem geistigen Sünder anzulegen; der Edelstein nämlich paßt nur zu Gold, die Perle nur zur kostbaren Halskette. Seid also lauterer Gold, seid ein kostbares Geschmeide, damit in euch die pneumatische Perle eingefügt werden kann. Die Perle nämlich ist Christus, der Herr<sup>66</sup>.“

Die Perle ist Christus! Dieses Wort gilt für alle die mannigfachen Weisen der Gegenwart des Herrn, auch für seine Gegenwart im Wort der *Schrift*. Der heilige Hieronymus sagt einmal: „Und damit du das Mysterium der Schrift in allem verstehst: Das Wort Gottes ist eine Perle, die von allen Seiten angebohrt werden kann<sup>67</sup>.“ Mit diesem Anbohren meint Hieronymus die verständnisvolle Aufnahme des Logos, das Eindringen in die innersten Tiefen der Gottesschau durch die ‚Perle‘ des biblischen Wortes. Um das nämliche Juwel konzentriert sich auch jener schöne griechische Hymnus auf den ‚Goldmund‘ Johannes Chrysostomus; das Lied preist ihn als Perlenfischer im Ozean der Schrift, auf dessen Grunde die Perle des Logos immer neu zu finden ist: „Er durchdrang die unermeßlichen Weiten der Schrift und durchmaß sie bis auf den tiefsten Grund. Er durchleuchtete die geheimen Orte der Schau, hob aus verborgenem Grunde die Perlen und ließ sie aufschimmern im Licht seines Wortes<sup>68</sup>.“

‚Perle‘ ist aber wie der Logos des Evangeliums und der ganzen Heiligen Schrift auch der *Glaube*; nicht nur vom Subjekt her gesehen, als menschliche Verhaltensweise gegenüber dem Offenbarungswort, als hörende und schauende Empfänglichkeit, als personhafte Begegnung mit ihm, sondern zuerst und zunächst als Objekt der göttlichen Heilsoffenbarung selbst, ihr Inhalt und ihre Substanz, wie sie sich durch das ‚Evangelium‘ beider Testamente ebenso wie durch die kultischen Sakramente als Gegenwart Christi und seines

Heilsmysteriums dem Glaubenden übereignet. In diesem Sinne den Glauben als ‚Perle‘ zu verehren, hat uns wohl keiner besser angeleitet als Ephräm der Syrer, der in seinen Hymnen *De Margarita* in diesem großen umfassenden Sinn den Glauben von allen Seiten her aufleuchten läßt; von ihm sagt er: „Eines Tages habe ich eine Perle in die Hand genommen, meine Brüder. Darin sah ich Symbole, o Kinder des Reiches, Sinnbilder und Typen jener Majestät... Ich legte sie, Brüder, auf meine flache Hand, um sie zu betrachten... Sie widersetzte sich auf allen Seiten, (wie) die Erforschung des Sohnes, die unfaßbare; denn sie ist ganz Licht. In jener Klarheit sah ich den Klaren, der nicht getrübt wird... In ihrer Ungeteiltheit sah ich die Wahrheit, die unteilbare. Es war Maria, die ich dort sah, ihre reine Leibesfrucht. Es war die Kirche — und der Sohn in ihr... Ich sah in ihr innerste Räume ohne Schatten; denn sie ist die Tochter der Sonne; ich sah Typen, beredt ohne Zunge; ein Sprechen der Symbole ohne Lippen; eine schweigende Harfe, die ohne Stimme Lieder schenkte... Und wie jenes Manna, das ganz allein das Volk sättigte — anstatt der Speisen mit ihren Geschmücken, hat auch mich gesättigt die Perle, statt der Bücher und ihrer Lesungen und ihrer Erklärungen...“<sup>69</sup>

„Man tadelt dich nicht wegen deiner Nacktheit, o Perle! Trunken von Liebe zu dir ist auch der Kaufmann, der dir deine Kleider nimmt, — nicht um dich zu entblößen; dein Kleid ist dein Licht, dein Gewand ist dein Glanz, o Entblößte! Du gleichst Eva, die bekleidet war in ihrer Nacktheit... Äthiopien, das Land der Schwarzen, — wer schenkte dich ihm? Jener, der den Völkern das Licht geschenkt hat, dessen Strahlen bis zu den Äthiopiern und den Indern gedrungen sind. Den Eunuchen aus Äthiopien sah Philippus auf dem Wagen. Es begegnete dem Schwarzen das Lamm des Lichts aus den Zeilen, die er las. Der Äthiopier wurde getauft, er legte das Lichtkleid an, erstrahlte und zog seines Weges. Er unterrichtete und lehrte. Aus Schwarzen machte er Weiße. Und schwarze Äthiopierinnen sind zu Perlen geworden für den Sohn. Dieser brachte dem Vater eine Krone dar, strahlend von Äthiopiern... Dem Haupt deine Krone, dem Auge deine Schönheit, dem Ohr dein Schmuck! Steig empor aus dem Meere, Nachbarin des Landes, und komm und wohne am Ohr! Das Ohr liebe das Wort des Lebens, wie es dich geliebt hat! Im Ohr das Wort — und außen die Perle! Das Ohr, das durch dich strahlt, möge durch dich klug werden; es werde auf-

merksam auf das Wort der Wahrheit! Werde sein Spiegel! Die Schönheit des Logos sehe es in deiner Schönheit! Durch dich lerne es, wie kostbar das Wort aus der Höhe ist... Mit dir hat er (Christus) das Reich verglichen, o Perle! Und die Jungfrauen, die fünf, die in es eingingen, waren ins Licht ihrer Lampen gehüllt. Dir gleichen sie, die Strahlenden, o du in Licht Gekleidete!... In der Perle, der vergänglichen, laßt uns erkennen jene unvergängliche<sup>70</sup>.“

Ganz unvergleichlich lassen diese Hymnen innewerden, was ‚Glaube‘ im urchristlichen Sinne ist: Offenbarung Christi selbst, seines Reiches, seiner Ekklesia, seines Heilswerkes, seiner Mysterien, seines Evangeliums, und das menschliche Ergreifen dieser ganzen Wirklichkeit im glaubenden Hören, Schauen und Kulterleben. Dem echten Symbolerlebnis gemäß ist aber auch die Schau und Sprache Ephräms, wie sie — bald die sichtbare Symbolgestalt, bald die unsichtbare Symbolwirklichkeit ansprechend — immer das unzertrennliche Eine und Ganze beider im Auge hat. Ganz Spiegel, ganz durchlässiges Licht ist dieses geheimnistiefe Geschöpf Perle für den, der sie mit Glauben betrachtet: „Zeige deine Schönheit, ... zeige, wem du gleichst, die du ganz Antlitz bist, o Perle!“<sup>71</sup>

Die heilige Perle des Gotteswortes, des Evangeliums, des Glaubens aber darf nach Christi warnendem Wort nicht den Hunden und Schweinen, das heißt den Uneingeweihten einerseits und den durch lasterhaftes Leben Entweihten andererseits, ausgeliefert werden<sup>72</sup>. Gilt dies vom Wort der Schrift und der Überlieferung, so vor allem auch von den *Mysterien*, in die nach des heiligen Leo bekanntem Wort alles, was an Christus sichtbar war, übergegangen ist<sup>73</sup>, von diesen „Perlen der göttlichen Sakramente“, die aufbewahrt werden im Schatzhaus der Ekklesia<sup>74</sup>, streng gehütet von der altchristlichen Arkandisziplin. Der syrische Dichtertheologe Kyrillonas läßt in einer seiner österlichen Homilien das Geschmeide dieser mystischen Perlen im Abendmahlssaal aufleuchten; er zeigt den Herrn als Hohenpriester, der sich bei der Einsetzung der Eucharistie gleichsam mit den himmlischen Juwelen seiner Mysterien schmückt: „Er verband die Mysterien wie zu einer Perlenschnur und hing sie sich um den Hals“<sup>75</sup>. Er, der göttliche Margarites, schmückte sich in dieser Stunde seines Vermächtnisses mit dem Bilde seiner selbst und seiner erlösenden Liebestat! In den ‚Perlen‘ seines Leibes und

Blutes gab er allen kommenden Geschlechtern sein kreuzgeborenes Leben hin und damit das Heil, das die Völker im Symbol der Perle seit alters gegenwärtig glaubten. Aber wenn schon in den heidnischen Weiheriten, wie wir sahen, nur dem durch lange Vorbereitung Geläuterten die Perle des neuen Lebens übereignet wird, so gilt dies erst recht von den Perlen der Mysterien Christi, als die von den Vätern Taufe und Eucharistie, ja die ganze heilige Liturgie angesehen wurden<sup>76</sup>. Nur dem Reinen, das heißt dem von dem alten Bund mit dem Bösen Gereinigten, dürfen die Mysterien des himmlischen Lebens anvertraut werden; nur in einer empfänglichen und gewandelten Seele kann die Perle des Christuslebens reifen<sup>77</sup>.

Darauf aber, und das heißt, auf die Verwirklichung der Erlösung und Neuschöpfung im Menschen, zielt ja das ganze Heilswerk des Christus-Margarites ab. Das Perlengeschmeide, das sich nach Kyrillonas' Wort der zum Erlösungsoffer schreitende Hohepriester um den Hals legt, ist Bild nicht nur dieses Opfers selbst, in dem der Herr uns sein Leben als die heilbringende ‚Perle‘ hingibt, sondern ist Bild auch der um des Opfers Preis erbeuteten Menschheit, der Kirche. Die Perlen jener Juwelenschnur sind die erlösten Glieder des Leibes Christi, die ihrem Haupte gleichgestalteten *Christusperlen*. So kann Dante im Paradiso den heiligen Benedikt, den Vater des abendländischen Mönchtums, als eine „sehr glänzende und große Perle“ bezeichnen, die alle andern überstrahlt<sup>78</sup>, eine Schau, verwandt jener paulinischen vom Sternenhimmel der Seligen mit seiner Vielfalt von Größe und Leuchtkraft der Gestirne (vgl. 1 Kor 15, 41 f). Wie wir sahen, war auch dieses Bild des lichthaft-perlen-gleichen Menschen lange vor dem Kommen Christi vorbereitet. Noch auf den persischen Dichter Nizâmî (12. Jh.) hat ein jüngerer Zeitgenosse in der Sprache alter Überlieferung den Nachruf gedichtet:

Hin ist unser Nizâmî, die edle Perle. Der Himmel  
schuf sie aus reinstem Tau, schuf sie zur Perle der Welt.  
Leise leuchtete sie, doch unerkant von den Menschen;  
darum legte sie Gott sanft in die Muschel zurück.<sup>79</sup>

Die orientalischen Mythen von der *Seelenperle* fanden ihre christliche Deutung in dem berühmten Seelen- oder Perlenhymnus der gnostischen Thomasakten. Im Grunde schildert dieses Lied, wenn auch in märchenhafter Verbrämung, das ganze Heilsdrama vom Fall

des Menschen und seiner Heimholung. Den mythischen Hintergrund bildet die altiranische Vorstellung vom göttlichen Gesandten, der sein eigenes Abbild erlöst, der kommt, um die verlorene Perle zu suchen und ins Urlicht zurückzuführen. Er selbst war im Urlicht und stieg in die Finsternis hinab, um die versprengten Lichtfunken zu retten. Die Parallele zum christlichen Erlösungsglauben ist unverkennbar. Die Thomasakten wandeln die Gestalt des göttlichen Gesandten in die eines jugendlichen Prinzen, der aus dem Osten nach Ägypten kommt: Die Perle, die er sucht, ist in die Gewalt von Wasserungeheuern und Sumpfdrahen geraten und wird von ihnen bewacht:

Dort gibt es einen Brunnen,  
Davor ein Drache wacht,  
Und eine Perle ruht dort  
Tief in dem Brunnenschacht.  
Kannst du die Perle heben  
Und kehrst mit ihr zurück,  
Dann findest du zu Hause  
Dein altes Kinderglück.<sup>80</sup>

Die Perle ist die in den Schlamm der Sünde und des Bösen gesunkene Seele. Um sie aus der Gewalt der Schlange zu befreien, sendet der ‚König‘ des Perlenhymnus — er ist das Bild des himmlischen Vaters — seinen Sohn und Erben aus, nachdem er ihm die heilige Sendung ins Herz geschrieben hat. Bevor der Prinz aufbricht, zieht ihm der Vater das golddurchwirkte, juwelenfunkelnde Lichtgewand aus — Symbol der Entäußerung des Gottessohnes in der Menschwerdung. Auf schwierigen Wegen gelangt der Prinz ins Ägypterland; das Bild seiner Erniedrigung wird hier vervollständigt durch das fremdartige Kleid dieser dunkelfarbigen Menschen, das er anlegt: ins Sündenfleisch der Adamskinder hat sich der himmlische Logos gehüllt, als er zu seinem Erlösungswerk auf die Erde niederstieg. Eine Reihe von Erprobungen — Einweihungsprüfungen könnte man sie nennen — wird dem Befreier gestellt. Hier freilich weicht das gnostische Märchen vom Evangelium ab: während der wirkliche Messias mitten im Rachen der Finsternis von dieser nicht bezwungen wurde, sondern siegreich blieb und — selber ein Wacher — die im Sündenschlaf Befangenen zur Wachheit göttlichen Lebens erwecken

konnte, erliegt der Prinz der Thomasakten den Versuchungen, genießt von der Sündenspeise, vergißt Herkunft und Sendung, versinkt in Schlaf und muß selbst erlöst werden, um erlösen zu können. Ein Brief seiner Eltern, der wie ein lebendes Wesen, wie ein Adler zu ihm fliegt und wie ein Mensch mit ihm spricht, weckt ihn aus seinem Schläfe auf. So gelingt es ihm endlich, die Schlange zu verzaubern und ihr die Perle zu rauben, um sie in den königlichen Palast heimzutragen. Der König sendet ihm seine Schatzmeister — die Engel — entgegen mit dem königlichen Gewand. Mit ihm und der erlösten Perle kehrt der Königssohn heim zu seinem Vater, um dessen Glanz anzubeten und nun für immer in der väterlichen Lichtburg zu wohnen.

Durch das mythische Gewebe des Hymnus hindurch erkennt der Gläubige unschwer das große Ganze des Erlösungswerkes und des Heilsweges Christi. Der Plan des Vaters, die Sendung des Sohnes, sein Abstieg in die irdische Finsternis in der Inkarnation, sein Kampf mit Satan in der Passion, sein Wiederaufstieg in Auferstehung und Himmelfahrt mit der erbeuteten Perle, der Seele, ja der ganzen erlösten Menschheit, dem ‚Leibe‘, dessen Haupt er ist, — dieses ganze Heilsdrama meint der Hymnus in seiner Bildersprache. So darf man ihn nennen ein „Epos der Heilstaten Christi, in dem jedes Wort geladen ist von hintergründiger Symbolik“<sup>81</sup>. Den Hymnus so zu deuten ermächtigen noch einmal die Schlußverse des Liedes, die vom Ausgang des Heilsweges unseres Erlösers sprechen: von seinem Erscheinen vor dem Vater, dem König der Könige, mit seinem „Opfer und der Perle“.

Mit seinem Opfer! In dieses Opfer ist das Leben eines jeden Erlösten eingegangen. So viele Erwählte, so viele Weisen, der Hingabe Christi Antwort zu geben! Sinnvoll haben darum die alten Christen gewisse Lebensformen, die den Menschen vorbehaltlos der Christusbefolgung weihen, wie die Jungfräulichkeit<sup>82</sup> oder die *evangelica margarita* des Mönchtums<sup>83</sup>, als ‚Perle‘ bezeichnet, weil sie schon hier auf Erden das Leben des Himmelreiches zu verwirklichen trachten. Erst recht gilt das vom blutigen Zeugnis des Martyriums. Ignatius, der hochbetagte Martyrerbischof von Antiochien, nennt die Fesseln, die er für Christus trägt, seine „pneumatischen Perlen“<sup>84</sup>. Und der heiligen Agnes legt die römische Liturgie das Wort in den Mund: „Meinen Hals umgab er mit edlen Steinen,

mit unschätzbaren Perlen zierte er meine Ohren. Mit unermeßlich kostbaren Perlenschnüren schmückte er mich!“

Aber gehen solche Worte nicht jeden Christen an? Jedem Christenleben ist die Gnade gegeben, den Glanz der ‚Perle‘ auszustrahlen. Keiner, dem Gott durch die Fügungen und Heimsuchungen dieses Lebens nicht die heilige Schönheit solchen Perlenschmuckes anböte! Und unser aller Weg sucht die himmlische Stadt mit ihren zwölf Toren, deren jedes eine Perle ist (Offb 21, 21). Alle Menschheitsvisionen vom Perlenkleinod und seiner bannenden Licht- und Lebensmacht finden dort ans Ziel, letztlich auch das alte Wissen um die besondere Symbolbeziehung zwischen Perle und Frau. Die perlenleuchtende Stadt des himmlischen Reiches ist ja die Frau schlechthin, das Weib des Neuen und Ewigen Hochzeitsbundes, die Throngefährtin des Weltherrschers, das vollendete Gottesvolk der Ekklesia. Die perlenbehangenen Königinnen der Weltzeit waren Schattenbilder, wofern nicht Zerrbilder dieser hochzeitlich geschmückten Braut des wahren ‚Perlenkönigs‘. Sie wird der göttliche Margarites bei der Parusie schmücken mit dem Schatz seiner — ihrer — ungezählten Christusperlen, und er selbst wird nach dem schönen Wort des Pseudo-Makarius die unschätzbare Perle ihrer Krone sein.

Altes und neues, mythisches und natürliches Wissen um das Geheimnis der Perle ist gleicherweise durchsichtig auf Christus hin. Denn auch unsere heutigen Kenntnisse von der Entstehung der Perlen öffnen den Blick in die Wunderwelt der Symbolik. Aus einer Verletzung der Perlmuschel, so wissen wir, entsteht im Innern der Muschel die Perle. Welche Schönheit bietet der Schöpfer auf, um eine Wunde zu heilen! Ist nicht auch dies ein Gleichnis? In die Muschelschale der Welt, der Schöpfung, der Menschheit war ein ‚Fremdkörper‘ eingedrungen — der Böse seit Urzeit, und durch seine Bosheit hatte er dem guten Gebilde des Schöpfergottes eine Wunde geschlagen. Um diese Wunde zu heilen, ließ Gott im Perlenschuß des Kosmos, in der Muschelschale der Menschheit die gottmenschliche Perle reifen, ließ die Perle unseres Heils und Lebens wachsen aus der Todeswunde seines Sohnes. Wo und wie immer das Mysterium der Christusperle sich offenbart, ist es die Frucht der Wunde, reift es aus der Schuld des Geschöpfes und dem Opfer des Gekreuzigten. Und das gleiche begibt sich im einzelnen Menschen-

leben. Eines jeden Menschen Leben gleicht der verletzten Muschel, in der durch die Gnade der Erlösung, durch das Eingehen des Glaubenden in des Erlösers Geschick die Perle des neuen Christumenschen zur Reife kommen soll. Wie in den Märchen noch ein Ahnen davon lebt, daß Tränen zu Perlen werden — Tränen des Mägdleins, das Perlen weint und Rosen lacht, Tränen der Mutter um den verlorenen Sohn, die in den Perlen ihrer Augen den Lösepreis für ihr Kind weint<sup>85</sup> —, so geschieht in der Verborgtheit, die nur das Glaubensauge durchdringt, allzeit die Gnade der Wandlung. Erst die Stadt des Himmelreiches wird es offenbar machen. Die Perlen ihrer Tore — sind sie nicht auch die Tränen der irdischen Kirche, die Blutstränen der Menschheit, gereift in der Wunde des Leibes Christi, in der alle unsere Wunden brannten — zu unserm Heil?

*Portae nitent margaritis* — „ihre Tore schimmern von Perlen“, singen wir im Kirchweihhymnus, wir selbst Kirche, deren Weg in jene Tore eingehen soll — *adytis patentibus*. Die Perlentore stehen offen, sie wollen alle einlassen in das Leben mit Christus beim Vater, das die *unio* in den Händen Christi meint.



Manches Wort vom Salz ist in die frohe Botschaft des Neuen Bundes eingestreut. Wir hören oder lesen gewöhnlich darüber hinweg, wie wir ja auch wenig Aufhebens machen von ein paar Körnern Salz. Zwar können wir Heutigen ebensowenig wie die Alten ohne Salz auskommen; aber dieses Gottesgeschöpf ist so unscheinbar und sein Dienst am Leben so still, daß der von Eindrücken übersättigte moderne Mensch ihm kaum Beachtung schenkt. Einer Besinnung auf Wert und Würde des Salzes bedarf es jedoch für den, der die Botschaft des Salzes in der christlichen Symbolwelt verstehen und die Kraft jenes Ritus in sich erwecken will, durch den ihm die Mutter Kirche vor der Taufe als erste Heilsspeise ein paar Körner Salz zu schmecken gab.

„Ihr seid das Salz der Erde“, sagt der menschengewordene Gott zu seinen Jüngern (Mt 5, 13), und damit sagt er etwas Gewaltiges aus. Nichts Geringeres, als wenn er — fast im gleichen Atemzuge — sagt: „Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5, 14). Die Menschheit um die Zeitenwende hatte noch ein feineres Ohr für den Gleichklang solcher Aussagen im Munde des Herrn; denn daß Salz und Licht, Salz und Sonne als Lebensquellen des organischen Wachstums auf *einer* Ebene der Werte stehen, war bei den Römern geradezu sprichwörtliche Weisheit des Volkes: „Nichts ist den Körpern nützlicher als Salz und Sonne<sup>1</sup>.“ Und wie es einer der wesentlichen Anrufe des Erlösers an die Seinen ist, das Licht in sich zu haben, so mahnt er nach Markus auch: „Habet Salz in euch!“ (Mk 9, 50). Gibt die Kirche in unserm römischen Taufritual nicht darum ihren Neugeborenen ein wenig vom irdischen Salz zu kosten, damit sie durch diese zum Sakramentale geweihte Kreatur des pneumatischen Salzes teilhaftig werden? Denn seiner kann der innere Mensch ebensowenig entraten wie der äußere der natürlichen Würze.

Aber lassen wir uns von der Ehrfurcht der Alten zunächst einmal neu den Sinn erschließen für den Adel dieses Symbols! Der Gottmensch selber hat ihn bestätigt, da er das geringe Geschöpf in sein Kerygma stellte und es einfügte in den Kranz erwählter Dinge, die den Mysterien des Heiles dienen dürfen.

Nicht nur unscheinbar ist das Salz, es ist auch unter unsern

Lebensmitteln eines der billigsten. Und doch — wer kann es entbehren? Wer durch Krankheit zu salzloser Diät genötigt ist, spürt erst am Mangel, was ein paar dieser weißen Körner dem Menschen bedeuten. „Wer kann denn Fades essen, ohne die Würze des Salzes? . . . Es widert mich an, nur daran zu rühren“ (Job 6, 6 f). So ist schon dem Dulder Job das Ungesalzene ein Bild seines unerträglich gewordenen Lebens. Wie fade wird das Mahl, die Kraftquelle des Werktags, die Freudenquelle des Festtags, ohne die feine Würze des Salzes! Heute wie ehemals ist es der unentbehrliche Zusatz zur Speise, der, im rechten Maße beigemischt, der Nahrung Wohlgeschmack gibt, sie appetitlich und bekömmlich macht. Und wenn das Salz nach jenem alten Sprichwort nicht weniger nützlich ist als die Sonne am Himmel, so darum, weil es sich in allem gesunden Lebendigen findet, im Blut der Menschen und Tiere wie in den Säften der pflanzlichen Organismen, die alle es im Kreislauf ihrer Lebensfunktionen beständig ausscheiden und wieder in sich aufnehmen müssen.

Die alte japanische Kosmogonie führt daher die Entstehung des Alls auf das Salz als einen der Urstoffe zurück. Die Urflut, aus der die Schöpfung hervorgegangen ist, war nach dieser Überlieferung eine Salzflut. In ihr rührten Izanagi und Izanami, das schöpferische Urgötterpaar, von der Schwebelücke des Himmels aus mit dem licht- und feuerhaltigen Juwelenspeer so lange herum, bis sie fest wurde<sup>2</sup>. Hier steht also für mythisches Denken das Salz, ohne das die Geschöpfe nicht leben können, als erste Konkretion des Kosmos am Anfang des Werdens. Weil es in allem stofflichen Leben ist, hat auch alles Lebendige in der stofflichen Welt Verlangen und Hunger nach Salz. Das Geheimnis dieser Kreatur scheint darin zu liegen, daß sie die äußerste Konzentration des *Lebens* im Stoffe ist, eine Verdichtung der Lebenskraft. So konnte das Salz aus der allgemeinen Lebenserfahrung heraus zum leicht verständlichen Bilde aller Kraft und Vorzüglichkeit werden, zur ‚Quintessenz‘ in der Skala der Werte<sup>3</sup>.

„Ohne Salz kann das menschliche Leben nicht bestehen“, sagt schon Plinius<sup>4</sup>. Ja, er preist es als ein so liebenswürdiges Element, daß man sogar das höchste Ergötzen des Geistes, die feine Anmut, die gefällige Heiterkeit, den köstlichen Scherz und geistreichen Witz, die Erquickung nach der Arbeit, kurz alles, was dem Leben Reiz und Würze gibt, mit dem Namen des Salzes benennt und keinen

trefflicheren dafür hat. Selbst dem Ehrensold in der römischen Miliz gab es den Namen (*salaria*) wie auch der üblichen Soldatenlöhnung, die in Salz ausgezahlt wurde und somit buchstäblich ein ‚Salzgeld‘ war<sup>5</sup>. Nach indischer Vorstellung gibt es „keinen besseren Geschmack“ als den des Salzes<sup>6</sup>. Auch das Vieh frißt besser, wenn man es Salz lecken läßt<sup>7</sup>, und spendet reichlichere und fettere Milch, in welcher nach Vergils Worten „verbleibt des Salzes heimliche Würze“<sup>8</sup>. Vor allem aber durfte das Menschenleben von der Wiege bis zum Grabe seit alters her der Wohltat des Salzes nicht entraten. Man gab es den Neugeborenen zu kosten und rieb ihre zarte Haut damit ein, reichte es der Braut am Hochzeitstag und streute es noch den Toten auf den Leib und ins Grab. Denn wie das Salz dem Menschen während seines Lebens Kraft und Gesundheit von Leib und Seele erhält, so wehrt es selbst nach dem Tode noch eine gewisse Zeit der Auflösung und dem Zerfall. Vom Anfang bis zum Ende wußte somit der Mensch sein Leben an das gute Salz gebunden, das ihm — wie so manche andere Gabe der Natur — geradezu Bild des Lebens selber wurde<sup>9</sup>.

So ist es nur zu begrüßen, daß man in unserem Jahrhundert jenes schöne Pliniuswort — *totis corporibus nihil utilius esse sale et sole* — wieder dem Vergessen entrissen hat. Über dem Eingang zum Quellenbau der Alten Saline in Reichenhall steht es seit 1926 zu lesen, während eine der beiden Steinsäulen an der Einfahrt zur Neuen Saline die von ihm inspirierte Inschrift trägt: „Die Sonn am Himmel, das Salz in der Erd, die beid seynd hoher Ehren wert“<sup>10</sup>. So hoch also schätzte die alte Welt das bescheidene Salzkorn, daß sie es an Wert der Quelle aller irdischen Lebensenergie, der Sonne am Himmel, gleichstellte. Und wirklich hat das Salz etwas mit der Sonne gemein, denn es birgt *Feuer* in sich. Hilarius nennt es die geheimnisvolle Einheit von Feuer und Wasser<sup>11</sup>, diesen beiden einander widerstrebenden Elementen. Und wiewohl es dem Feuer feind ist, tut das Salz kraft seiner verborgenen Feuernatur doch das Werk des Feuers in der Heilkunst, wo man seine ätzende, reinigende, zusammenziehende, trocknende, vor Fäulnis schützende und konservierende Mächtigkeit seit je zu nutzen wußte<sup>12</sup>. Selbst dem Öl der Lampen gaben die Alten es gerne bei, weil heimliches Feuer in ihm glüht und es daher die Flamme heller brennen läßt; Herodot berichtet von der großen Lichternacht der Osirisfeier in Sais, bei der bis zum Morgen Lampen mit Öl und Salz brannten<sup>13</sup>. Daß Feuer im

Salze schlummert, bedachte auch Basilius: er warnte vor starkem Salzgenuß, weil es zur Sinnlichkeit reize<sup>14</sup>. Den alten Indern galt es als Symbol der Zeugungskraft, und allgemein schrieb man ihm befruchtende Kräfte zu<sup>15</sup>, wie es noch um die Zeit Klopstocks der Hamburger Dichter Brockes in ein paar launigen Versen auf den Salpeter sagt:

Von den wundervollen Kräften  
des Salpeters ist bekannt,  
daß von seinen salzen Säften,  
die in ihm, fast jedes Land  
seine Fettigkeit erlange.

So zu lesen in seinen Naturbetrachtungen ‚Irdisches Vergnügen an Gott<sup>16</sup>. Nach griechischer Sage ist Aphrodite, die Liebesgöttin, aus dem Schaum des salzigen Meeres geboren. All dies spielte wohl mit, wenn dem Salz im Liebeszauber eine besondere Rolle zufiel.

Aber auch im alltäglichen Leben, in den natürlichen Beziehungen des Familien- und Freundeskreises hat das Salz von jeher etwas mit der *Liebe* zu tun. Es ist dem Menschen so teuer, so begehrt und unentbehrlich, daß es ihm leicht zum Bilde des geliebten Menschen wird, zum Pfand ehelicher oder freundschaftlicher Liebe und Treue, zum Mittel des Bundes, der den Menschen an den Menschen bindet. Schon die Griechen und Römer sprachen gern vom ‚lieben‘, ja vom ‚süßen‘ Salz, und im deutschen Gemüt klingt das gleiche traute Beiwort heute noch wie vor langer Zeit. Wenn das Königskind im Märchen sagt — ebenso wie die jüngste Tochter in Shakespeares ‚König Lear‘ —, es habe den Vater „so lieb wie das Salz“, so ist das gemeint als Ausdruck innigster Zuneigung<sup>17</sup>. Ähnlich heißt es noch in einem modernen Roman: „Eine Frau ist immer traurig, wenn ihr Mann fortgeht. Alles verliert seinen Geschmack, es ist, als ob das Salz fehlen würde.“ Der Mann seinerseits findet kein schöneres Lob für seine Gattin als dieses, sie sei „das Salz der Erde“<sup>18</sup>, oder wie es Werner Bergengruen sagt in dem schönen Gedicht an seine Frau:

Du bist mir alle Tage not  
wie Wasser, Luft und schwarzes Brot,  
wie Feuer, Salz und Wein.<sup>19</sup>

Diese Beziehung gründet aber noch in einer besonderen Eigenart unseres Symbols. Denn es ist dem Geschöpf Salz eigentümlich, erst in der Aufgabe seiner selbst, im Eingehen in ein anderes den köstlichen Wohlgeschmack und die heilende Kraft zu spenden, die in seinem Wesen angelegt sind. Nicht nach dem Genuß rohen Salzes verlangt es die Kreatur gemeinhin. Im rohen Zustand wirkt seine Schärfe eher unangenehm und abstoßend. Das Salz ist so recht ein Stoff der *Mischung*, einer von göttlicher Weisheit abgewogenen Mischung im Haushalt der Organismen. Auch im Dienste des Menschen schafft es, klug und mit Maß angewandt, in vielerlei Verbindungen die gesunde, zuträgliche, anregende, würzige und heilende Mischung. Es schafft sie aber, indem es sich seiner Eigenart begibt, sich auflöst in den Säften fremder Stoffe und Körper, so aber eingeht in deren Leben und es mit seiner verborgenen Güte durchdringt. Im indischen Sāmaveda steht ein Lehrgespräch, das dieses Geheimnis des Salzes zum metaphysischen Gleichnis macht. Der Meister sagt zum fragenden Schüler: „Hier dieses Stück Salz lege ins Wasser, und komme morgen wieder zu mir.“ Er tat es. Da sprach jener: „Bringe mir das Salz, das du gestern abend ins Wasser gelegt hast.“ Er tastete danach und fand es nicht, denn es war ganz zergangen. „Koste davon auf dieser Seite! Wie schmeckt es?“ „Salzig.“ „Koste aus der Mitte! Wie schmeckt es?“ „Salzig.“ „Koste von jener Seite! Wie schmeckt es?“ „Salzig.“ „Laß es stehen und setze dich zu mir!“ Er tat es (und sprach): „Es ist immer noch vorhanden.“ Da sprach jener: „Fürwahr, so nimmst auch du das Seiende hier (im Leibe) nicht wahr, aber es ist doch darin. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus diesem ist das All, ist das Wirkliche, ist die Seele, bist du, o Cvetaketu“<sup>20</sup>.

Das ist der große und unentbehrliche Dienst des Salzes an den Lebewesen: Es ist das fein Vermittelnde in der Mischung der Substanzen, das Wesen, das erst in der Gemeinschaft mit anderen Wesen und durch sein dienendes Aufgehen in ihnen seine Kraft und Anmut entfaltet. Ist es da nicht naheliegend, daß es im menschlichen Leben zu jenem Symbol wurde, das Teilhabe, Gemeinschaft darstellt und wirkt? Der Fremde wird zum Nähen, zum Freund und Vertrauten, zum Gliede der Gemeinschaft durch gemeinsamen Salzgenuß. „Traget Salz auf!“ *Salem apponite!* sagte der römische *paterfamilias*, wenn es galt, einen Ankömmling gastlich aufzunehmen<sup>21</sup>. Die Fähigkeit des Salzes, das Leben frisch zu erhalten

und vor Fäulnis und Zersetzung zu bewahren, ließ es zum Bilde der Dauerhaftigkeit nicht nur allgemein, sondern gerade in den wechselseitigen menschlichen Beziehungen werden. So begleitet es die Erdenkinder durch die Zeiten als das geschätzte Symbol der *Freundes- und Bundestreue*<sup>22</sup>. Als Freund gilt nur der, mit dem man viele Scheffel Salz gegessen hat, bezeugt Cicero in seinem Buch über die Freundschaft<sup>23</sup>, und bis heute geht sein Wort bei uns als Sprichwort um<sup>24</sup>. Durch gemeinsames Essen von Brot und Salz besiegelte man in alter Zeit Bündnisse und Verträge. Die Araber halten immer noch daran fest und berufen sich, um einer Bitte Nachdruck zu geben, auf die Bande des Salzes: „Bei dem Brot und Salz, das zwischen uns ist“<sup>25</sup>, das heißt: bei dem heiligen Bande, das uns durch sie verbindet, beschwöre ich dich, zu tun, um was ich dich bitte! Die Griechen haben sogar beim Salz geschworen und hielten den Salzeid besonders heilig<sup>26</sup>. Prokopius berichtet das auch von den Ephthaliten (Hunnen): Nach einem Sieg über den Perserkönig hatten sie diesen zu dem Eid gezwungen, fortan nicht mehr wider sie zu kämpfen. Perozes aber, der König der Perser, wurde eidbrüchig und bekriegte die Hunnen von neuem. Da hefteten diese an die Spitze ihrer Königsstandarte das Salz, bei dem Perozes den Eid geleistet hatte<sup>27</sup>. Wie diese Episode zeigt, gilt dem Naturvolk hier das Salz des Schwures oder des Bundes gleichviel wie den Kulturvölkern der geschriebene Vertrag, die Handschrift. Mit dem Anheften des Schwurzeichens und Bundessymbols an die Fahnenstange wird der Vertrag als unverbindlich und nichtig erklärt und zugleich der eidbrüchige Gegner beschämt und geschändet, — eine ausgezeichnete Parallele zur Erklärung des paulinischen Textes, daß Christus den gegen uns lautenden Schuldspruch an die ‚Siegesstandarte‘ seines Kreuzes geheftet habe<sup>28</sup>.

Wie das Brot und oft mit dem Brote zusammen ist, also das Salz Symbol und Pfand der Gemeinschaft und Treue, weil es Einheit und Teilhabe schafft — und somit auch in der Beziehung von Mensch zu Mensch die gute, zuträgliche ‚Mischung‘. Das naturhafte Empfinden des Volkes empfindet noch heute unbewußt, aber in lebendiger Weise, diese Zusammenhänge und hält abergläubisch daran fest, daß es Bruch der Freundschaft oder kommendes Unglück bedeute, wenn man Salz verschüttet oder das Salzgefäß umwirft<sup>29</sup>.

Schon diese Einzelzüge einer weitverbreiteten Symbolik zeigen, daß die Botschaft des Salzes im Munde Christi und der Kirche vertrauten Vorstellungen der Völker entgegenkam. Nicht nur im Heidentum war ihr der Boden bereitet, sondern auch und gerade im Alten Bund. Viele Stellen der Bibel beweisen, wie geschätzt das Salz im Haushalt und täglichen Leben des auserwählten Gottesvolkes war. Das Wunder des Elisäus, der zu Jericho ungenießbares Wasser durch Zugabe von Salz ‚gesund‘ machte (4 Kön 2, 19–22), ist schon für die Zeit und Umwelt des Propheten eine göttliche Bestätigung der reinigenden und heilenden Macht dieser Naturgabe, die der Mensch sich nutzbar zu machen verstand. Ezechiels Wort im 16. Kapitel (16, 4) bezeugt, daß man auch im Heiligen Land den neugeborenen Kindern nach dem Bade die Haut mit Salz abrieb oder mit Salzwasser wusch, um sie zu kräftigen. Und auch in Israel kannte man das Salz als Zeichen und Mittel von Bundeseinheit und Treue. Jemand das Salz reichen bedeutete dem Israeliten, ein Treubündnis mit ihm eingehen; jemandes Salz essen, hieß, mit ihm zusammen leben, ihm zu Dienst und Treue verpflichtet sein (vgl. Esr 4, 14).

Die Symbolik greift aber auch in die religiöse Sphäre über und hat ihre Geltung für die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der Bund, den Jahwe mit seinem Volk am Sinai schließt, wird von ihm selbst ein *Salzbund* genannt, „ein ewig gültiger Salzbund vor Jahwe dir und deinem Samen mit dir“ (Num 18, 19). Ebenso beruft sich im zweiten Chronikbuche König Abia feierlich darauf, daß Jahwe das Königtum über Israel auf ewige Zeit David und seinen Nachkommen verliehen habe auf Grund eines Salzbundes (2 Chr 13, 5). Das Wort ist hier zwar nicht kultisch gemeint, bestätigt aber auf eine erhabene Weise das Geschöpf Salz als Naturbild der Dauerhaftigkeit und Unvergänglichkeit; der inspirierte Mund des Propheten entleiht von ihm den Namen für den unverbrüchlichen, ewig gültigen Bund zwischen Gott und seinem Volk, Gott und dem gesalbten König, wie Bubers Übersetzung „salzewiger Bund“ das treffend dartut. Eine alte Überlieferung des Judentums glaubt: „... der Bund ist beim Salz geschlossen worden seit den Tagen der Schöpfung, wo den unteren Gewässern versichert wurde, daß sie mit Salz auf dem Altar dargebracht und am Laubhüttenfest zur Wasserlibation verwendet werden sollten“<sup>30</sup>.

Hier zeigt sich bereits, daß im Hintergrund der Vorstellung eines

„salzewigen“ gottmenschlichen Bündnisses sich auch die große Bedeutung des Salzes im alttestamentlichen Kult zu Wort meldet. Nicht nur bestreute man die Brandopfer mit Salz (vgl. Ez 43, 24), das Bundesgesetz schrieb allgemein vor, jedwedes Opfer mit Salz zu würzen: „Was immer du als Opfer darbringst, mußt du salzen. Nie darf das Salz des Bundes mit deinem Gott deinem Opfer fehlen. Bei allen deinen Opfergaben mußt du Salz darbringen“ (Lev 2, 13).

Das späte Judentum sah in jenen Gesetzesvorschriften eine so hohe Wertung des Salzes, daß es dieses für ebenso wesentlich zum Opfer gehörig hielt wie das Priestertum. Rabbi Schimeon (um 150) sagt im Hinblick auf die Bibelworte vom ewigen Salzbund und vom Bund ewigen Priestertums: „Wie Opfer nicht möglich sind ohne das Priestertum, so sind die Opfer auch nicht möglich ohne Salz<sup>81</sup>.“ Fand doch die Weisung des mosaischen Gesetzes, bei keinem Opfer das Salz fehlen zu lassen, ihren Nachhall noch im spätjüdischen apokryphen Schrifttum, wie im Buch der Jubiläen (21, 11), im *Testamentum Levi* (9, 14), ja selbst bei dem hellenistisch gebildeten alexandrinischen Juden Philon<sup>82</sup>.

Mit seiner hohen kultischen Wertung des Salzes stand das Alte Testament in einer allgemeinen Überlieferung der alten Welt. Denn auch im heidnischen Opferwesen hatte das Salz seine Bedeutung und wirkte mit an der heiligen Bindung zwischen Göttern und Menschen. Wir haben heute ganz vergessen, daß *immolare*, das lateinische Wort für ‚opfern‘, für die Opferschlachtung, auch vom Salze herkommt, nämlich von der *mola salsa*, dem mit Salz gewürzten Opfermehl, das bei keinem römischen Opfer fehlen durfte und das man auch den Opfertieren auf die Stirn zwischen die Hörner streute<sup>83</sup>. So geht in diesem Wort *immolare*, das zum Kernbestand unserer christlichen Kultsprache gehört, der uralte Dienst des Salzes fort durch die irdische Zeit, aufgenommen in die wunderbare ‚Mischung‘ antiken und christlichen Gutes, getauft und geweiht durch das Opfermysterium Christi. Auch dies gehört zum Adel und zur Sendung unseres irdischen Salzes, in dem schon die Welt vor den Toren der Offenbarung etwas Heiliges verehrte. Homer steht nicht an, vom „göttlichen“ Salze zu sprechen<sup>84</sup>, und Platon nennt es „gottgeliebt“<sup>85</sup>. Nach Tacitus gab es bei den Germanen ein heiß umkämpftes und mit religiöser Scheu verehrtes Gebiet, dem ein Strom salzhaltigen Wassers große Fruchtbarkeit verlieh. Sie glaubten, die Salzquellen seien durch die gnädige Huld der Gottheit —

*indulgentia numinis* — den Menschen erschlossen; nirgends seien die Götter näher, um die Bitten der Sterblichen zu hören, als hier in diesem heiligen Bereich, wo aus Feuer und Wasser, den einander widerstrebenden Elementen, die begehrte Gottesgabe des Salzes entstand<sup>86</sup>.

Heilig war also den Alten das Salz, weil es nicht nur irdisch, sondern zugleich himmelentsprungen ist, eine himmlisch-irdische Mischung, Huldgeschenk der Gottheit. Darum muß es auch bei jedem Opfer seinerseits Gabe des Menschen an die Götter werden. Bei den Römern forderte die Ehrfurcht vor den Hausgöttern, den Penaten, daß bei jedem Mahle das Salzgefäß auf dem Tische stand, und die Griechen streuten in der dritten Nacht nach der Geburt eines Kindes den Moiren Salz hin, die dann zur Wiege des Neugeborenen kommen und den Faden seines Schicksals spinnen sollten<sup>87</sup>.

Was in all diesen Bezügen menschlichen Lebens und Glaubens zum Geschöpfe Salz an Hoffnungen schlummerte, ist wahr geworden, als Gott selbst in seinem Sohne den neuen und ewigen ‚Salzbund‘ zwischen Himmel und Erde schloß. Die durch teuflische und menschliche Schuld schal gewordene und in Sündenfäulnis dahinsiechende Welt hat ihr göttliches Salz vom Himmel her empfangen: *Christus* ist es, der Gott-und-Mensch in einer Person, der die Feuernatur der Gottheit und die Wassernatur der Menschheit in sich zur Einheit verband. Er ist wirklich, wie Hieronymus sagt, „das himmlische Salz, das nicht nur Irdisches und Unterirdisches, sondern auch das Himmlische mit seinem Wohlgeschmack würzte“<sup>88</sup>. Und wenn die Heilkunde der Alten im Salz ein bewährtes Mittel wider den vergiftenden Schlangenbiß sah, so ist es Christus, der durch das Salz seiner göttlichen Wesenheit jenes todbringende Gift auslöschte, das durch den Biß der satanischen Schlange im Leibe der Menschheit tobte<sup>89</sup>.

Ein biblisches Vorbild dieses himmlischen Salzes und seines reinigenden, heilenden Werkes am Menschen sieht Caesarius von Arles in der Wundertat des *Elisäus*, der einst zu Jericho schlechtes Wasser durch Salz ‚gesund‘ machte. „Bringt mir eine neue Schale und tut Salz hinein“, hatte damals der Prophet gesagt. Als man sie ihm gebracht hatte, ging er zur Wasserquelle hinaus, warf Salz hinein und sagte: „So spricht der Herr: Ich mache dieses Wasser gesund.“

Fortan soll es weder Tod noch Fehlgeburten verursachen“ (4 Kö 2, 20–22). Wir werden im Zusammenhang der Wasserweihe noch auf dieses typische Geschehen zurückkommen; die Kirche schätzt seine Zeichenkraft so hoch, daß sie des vorbildlichen Wasserwunders immer gedenkt, sooft sie irdisches Wasser durch die Kraft des geweihten Salzes ‚heilt‘, um es zu heiligem Wasser zu machen. Für Caesarius steht aber in diesem Salzwunder zunächst das messianische Vorzeichen im Vordergrund; er sieht hier eine Vorbildung des Heilsgeschehens in Christus, freilich bis in seine kultisch-sakramentale Verwirklichung hinein. Elisäus, der das sterile bittere Wasser durch Salz genesen ließ, stellt im Typus unseren Herrn und Heilbringer dar. Der Quell schlechten Wassers dort zu Jericho ist das Gleichbild Adams, aus dem das ganze kranke Menschengeschlecht hervorgegangen ist. Ehe der wahre Elisäus in der Welt erschien, blieb die Menschennatur in jener unfruchtbaren Bitterkeit der Erbschuld. Aber in der Fülle der Zeit ward vom Himmel das neue Gefäß herabgesandt, in dem das heilende Salz geborgen war, der Logos des Vaters, der nicht nur Gottes Kraft, sondern auch Gottes Weisheit ist. Die ‚neue Salzschaale‘ war das Fleisch des Menschgewordenen, ja die ganze Menschennatur des Logos; das Gefäß wurde vom Salz der göttlichen Weisheit erfüllt im Mysterium der Inkarnation. Vom Himmel hat der Vater es in die kranken Wasser der Menschheit gesandt, und es hat sie geheilt und verwandelt, sie wohlschmeckend und fruchtbar gemacht. Geschah das Heilwunder des neuen, göttlichen Elisäus nicht schon damals, als Christus der Herr zur Taufe in den Jordan tauchte? So fragt Caesarius und leitet damit in die kultische Sphäre der Symbolik über. Mystischer Beginn des göttlichen Heilwunders ist die Taufe Christi im Jordan darum, weil sie symbolische Vorwegnahme seiner Kreuzestaufe ist und in verborgener Mysterienwirklichkeit den Wassern schon die Heilkraft des erlösenden Blutes mitteilte. Darum wurden insgeheim schon damals im Jordangeschehen alle irdischen Wasser von ihrer alten Bitterkeit zur Süße neuen, heilen Lebens verwandelt. Durch das neue Gefäß, den Leib Christi, und sein göttliches Salz wurden sie so tief geheiligt, daß sie nicht nur ihre Unfruchtbarkeit verloren, sondern fortan auf dem ganzen Erdkreis durch die Gnadenmacht der Taufe die unzählige Schar der Christen als reiche Erntefrucht sprossen ließen<sup>40</sup>.

Kern und Mitte der christlichen Salzsymbolik ist also Christus selbst, das wahre göttliche, himmlische Salz im menschlichen Fleische, das heilende und rettende Wundersalz, das die fade Welt wieder gesund und wohlschmeckend, fruchtbar und genießbar macht. Erst von daher versteht man das Wort des Herrn an seine *Jünger*, daß sie das „Salz der Erde“ seien, und seine Mahnung: „Habet Salz in euch!“ Denn diese Worte sind Teilgabe, gadenhafte Mitteilung des eigenen Lebens und Wesens an die Apostel, an das Gottesvolk, an den ganzen mystischen Herrenleib. Christus, der durch Kreuz und Tod und Auferstehung zum Pneuma geworden ist und die Welt seiner irdisch-sichtbaren Gegenwart nach verlassen hat, bleibt doch in ihrer Mitte als das heilige und heiligende Salz, ohne das sie an der Fäulnis ihrer Sünde und ihres Todes zugrunde gehen müßte. Christus ist und bleibt das Salz der Erde, bleibt es bis ans Ende in seiner Ekklesia, die sein Leib ist und sein Weib, bleibt es in den Aposteln und ihren Nachfolgern, in den pneumatischen Ständen der Kirche, in allen Erlösten, allen lebendigen Gliedern seines Leibes, die Leben von seinem Leben in sich tragen. Eines jeden Christen Existenz steht unter dem mahnenden Anruf des Herrn, Würze der Erde zu sein und das Werk des Salzes an den Mitmenschen zu tun. In besonderer Weise freilich gilt dies verpflichtende Wort den Lehrern und Hirten der Christenheit, die sich von jeher durch seine Mahnung getroffen fühlten. Dazu bekennt sich Hieronymus, der einmal sagt: „Salz werden die Apostel genannt, weil durch sie das ganze Menschengeschlecht seine Würze empfängt. ‚Wenn das Salz schal wird, womit soll man dann würzen?‘ Wenn der Lehrende dem Irrtum verfällt, von welchem anderen Lehrer wird er gebessert werden? Das verdorbene Salz ‚taugt weiter zu nichts, als daß es weggeworfen und zertreten werde‘... Die Lehrer und Hirten mögen also auf der Hut sein... denn der Sturz der Großen führt in den Tartarus<sup>41</sup>.“

Auch Caesarius leitet in jener schönen Homilie über das Wasserwunder des Elisäus die Würde der Apostel und ihrer Nachfolger, das Salz der Erde zu sein, vom Heilsgeschehen in Christus her. Weil der Welterlöser das göttliche Salz der Erde ist, hat er auch den Seinen gegeben, es an seiner Statt und kraft der Teilhabe an ihm zu sein. Durch sein Heilswerk und durch die Gnade seiner Mysterien hat er sie aus alten Menschen zu neuen umgewandelt, sie mit seiner himmlischen Weisheit erfüllt und so auch sie gleichwie ein

„neues Salzgefäß“ in den Quell der Menschheit hineingegeben, damit sie dessen bitteres, krankes Wasser zu süßer Fruchtbarkeit heilten<sup>42</sup>.

Denn auch das liegt in Christi Wort, wenn er seine Sendlinge das Salz der Erde nennt: Ihr eigenes Leben gehört fortan nicht mehr ihnen. In stummem *Dienen* lebt das Symbol ihnen diese Bestimmung zeichenhaft vor. Das Salz wirkt seine Guttaten, indem es sich aufgibt, sich auflöst in den Säften fremder Substanzen, um so dem Leben hilfreich zu sein. In höherer Weise soll sich das erfüllen an denen, die Christus sendet, die heilige Würze der Erdenwelt zu sein. Für die ganze Oikumene, sagt Johannes Chrysostomus, wird ihnen das Salz des göttlichen Wortes anvertraut. Und nicht leicht ist das Werk, zu dem der Messias sie entsendet; denn dieses Werk des pneumatischen Salzes ist *Kampf* wider die Fäulnis des Bösen, an der die Menschenerde krankt und die auch jeden von Christus Neugeschaffenen immer neu bedroht. Vor ihr das innere Leben der Erlösten zu bewahren ist das heilige Werk der Jünger an den ihnen Anvertrauten. In der Kraft des Herrn sollen sie die Glieder seines Leibes durch das Salz des Heiles in der Neuheit ihres Tauflebens erhalten. Das Salz der Erde zu sein ist ein weltumfassender Auftrag, eine Sendung, die etwas Schauer- und Furchterregendes in sich birgt. Denn so unscheinbar das Salz, so groß und gewaltig ist sein Werk. Nicht mit Schmeichelworten, sondern – wo es nottut – mit der beißenden und brennenden Schärfe, in der die heilende Macht des Salzes sich auswirkt, sollen die Gottgesandten sich als die Würze der Erde erweisen. Gerade dadurch aber werden sie den Menschen lieb und ersehnt werden – so lieb wie das Salz, das ja auch nur dann seine begehrte Kraft der Reinigung und Heilung und des Wohlgeschmackes schenkt, wenn es bleibt, was es ist<sup>43</sup>. So ziemt es auch den vom Gottmenschen Gesandten, nicht abzulassen von der ihnen zustehenden „Vehemenz des Salzes“, damit sie nicht als schal gewordenes hinausgeworfen und zertreten werden<sup>44</sup>. Denn diese alles Weichliche und Faule ausbrennende, ätzende Salzmacht in ihnen ist die Gotteskraft des richtenden göttlichen Wortes, von der schon eine spätjüdische Schrift sagt: „Die Thora gleicht dem Salze<sup>45</sup>.“

Aber die brennende und ätzende Schärfe ist nur *eine* Seite in Natur und Werk des Salzes, jene, die sich wider das Faule, vom Bösen Angekränkelte richtet. Die andere Seite ist der würzige Wohl-

geschmack, die Gesundheit und Frische, die liebenswerte Anmut, die das Mineral aus seinen guten Kräften dem heilen Leben schenkt. Beides eint sich in höherer Wirklichkeit auch in dem göttlichen Salz, das Christus selber und sein Pneuma, seine Kraft und Weisheit ist. Dieses himmlische Salz mit seiner polaren Gotteskraft von Gnade und Gericht kam am Pfingstmorgen über die Welt, wie Jakob von Batnä einmal sagt: „Der Abendmahlssaal ward zu einem Meere mit himmlischem Salzgehalt und sandte seine Würze aus über die Erde, die ganz schal geworden war<sup>46</sup>.“ Voll dieser göttlichen Kraft, traten nun die Jünger aus ihrer furchtsamen Verborgenheit hinaus an die Weltöffentlichkeit, um mit der ihnen geziemenden ‚Vehemenz des Salzes‘ dessen Kampf und Gnadenwerk an der Menschenwelt zu beginnen. Ein andermal spricht der syrische Dichtertheologe hohes Lob aus, wenn er Edessas Martyrer Gurias und Schamonas rühmt: „Ihr seid Edessas Zierde, ihr seid seine Mauer, ihr seid sein Salz, sein Reichtum und Schatz, sein Ruhm und sein ganzer Hort<sup>47</sup>.“

Wunderbares Paradox! Die von der Welt Ausgestoßenen und Verworfenen sind in Wahrheit die Rettung der Welt, ihre Glorie und Zierde, ihr Salz, ohne das sie schal und faul und eine Beute des ewigen Todes würde. Salz vom Salze, das Christus selber ist, das sein heiliger Geist ist! Salz vom Christussalz sind die Auserwählten inmitten dieser Welt, weil die ganze Kirche als der fortlebende Christus heiliges Salz der Erde ist.

Irenäus sagt das einmal in der Kühnheit, mit der die Väter selbst negativen Symbolen einen überraschenden Heilssinn abzugewinnen verstehen. Er findet einen solchen sogar in dem schaurigen Bild der zur *Salzsäule* gewandelten Gattin des Lot. Während Lot mit seinen Töchtern aus der dem Untergang geweihten Stadt Sodoma geflohen war, ohne sich umzusehen, wie Gottes Engel es geboten hatte, blieb Lots Weib an der Stadtgrenze zurück. Da stand sie nun, wie Irenäus schildert, „schon nicht mehr als vergängliches Fleisch, sondern als eine unvergängliche Salzsäule. Aber durch ihre natürliche Menschengestalt zeigte sie an, daß auch die Ekklesia, das Salz der Erde, auf dem Grenzgebiet der Erde zurückgelassen wurde und alles Menschliche erleidet. Obwohl oftmals ganze Glieder von ihr abgetrennt werden, bleibt sie dennoch stehen als die Salzsäule, das heißt als das Firmament des Glaubens, stärkt ihre Kinder und schickt sie voraus zu deren Vater<sup>48</sup>.“

Ein bewegendes Bild der mütterlichen Kirche, das der heilige Lehrer von Lyon hier entwirft! Auf der Grenze zwischen Himmel und Erde, zwischen dem in den Bränden des Gottesgerichts vergehenden Diesseits und dem Jenseits ewigen Heiles steht sie, die bis ans Ende noch ‚alles Menschliche erleidet‘, umbrandet von der Schuld der ganzen Welt, ja als der Leib Christi selber beladen mit aller Menschensünde und ihrer Strafe. Aber mitten in der Schmach ihrer irdischen Erscheinung trägt sie in sich den Kern ihres göttlichen Seins. Die Salzsäule erweist sie als beides: als die Kirche unter dem *Gericht* und die Kirche in der *Unwandelbarkeit*, als die in der Schuld und zugleich im Glauben Stehende, als das ‚Firmament des Glaubens‘. Aller Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit vieler ihrer Glieder zum Trotz ragt sie als die Säule von Salz zwischen Himmel und Erde und triumphiert über die Pforten der Hölle.

Irenäus scheint nicht nur auf den biblischen Bericht, sondern auch auf eine alte jüdische Legende anzuspielen, nach welcher der zur Salzsäule verwandelten Frau des Lot wieder und wieder ein Glied ausgerissen wurde; durch ein Wunder wurde es indessen jedesmal sogleich wiederhergestellt, und das Bild der Salzsäule blieb heil. Für Irenäus, der in diesem ‚Zeichen‘ die Gestalt der Kirche erblickt, scheint jene Legende darzutun, daß die Kirche nicht verstümmelt, sondern ganz und vollständig ins Reich Gottes eingehen wird. Sie, das ‚Salz der Erde‘, wird zwar auch, durch äußere Verfolgung ebenso wie durch innere Schwächung, zu vielen Malen verstümmelt; aber ihre wirklich zur Leibeinheit mit Christus gehörigen Glieder findet sie immer wieder. Was ewig verlorengeht, gehörte eben nicht zu ihr und tut darum auch der ‚Fülle‘ ihrer Ganzheit keinen Abbruch. Da das Haupt gesiegt hat, wird auch der ganze Leib, das ‚Pleroma‘ Christi, gerettet werden. Das spricht Irenäus auch an anderer Stelle aus: „Oft wurde die Kirche verstümmelt, doch-sogleich wuchsen ihre Glieder wieder nach, und sie war unversehrt, wie auch ihr Vorbild, jene Salzsäule, die da war die Frau des Lot<sup>49</sup>.“

Als die ‚Salzsäule‘ inmitten der Welt stärkt die Kirche alle ihr Eingegliederten, daß sie in der Kraft des göttlichen Salzes das jenseitige Leben zu bewahren vermögen, das in ihnen schon hienieden gnadenhaft keimt. Auch der Zusammenhalt der Dinge, das Gefüge der Welt bleibt so lange bestehen, als ‚das Salz der Erde‘ sich nicht ändert<sup>50</sup>.

Wie sich dies im einzelnen Christenleben konkret vollzieht, hat Makarius der Ägypter als erfahrener Herzenskenner einmal bildkräftig dargelegt. Das Innere der Glaubenden zu würzen, hat ja der Herr seine Jünger und alle ihre Nachapostel ausgesandt und mit der Kraft des ewigen Salzes ausgerüstet. „Da sie Salz waren, würzten und salzten sie jede glaubende Seele mit dem Salz des heiligen Pneumas. Denn es sprach zu ihnen der Herr: ‚Ihr seid das Salz der Erde‘, wobei er die Seelen der Menschen als Erde bezeichnete. Ja, in die Seelen der Menschen brachten sie das himmlische Salz des Geistes, würzten sie und bewahrten sie vor Fäulnis, Schaden und vielem Übelruch. Fleisch, das kein Salz hat, fault ja und verbreitet großen Gestank, so daß alle sich abwenden von dem üblen Geruch. Würmer kriechen in das faule Fleisch, leben, zehren und verbergen sich darin. Kommt aber das Salz, dann werden die Würmer . . . getilgt und getötet, und die üblen Dünste hören auf . . . So ist auch jede Seele, die nicht mit heiligem Pneuma gesalzen ist, die nicht teilhat am himmlischen Salze, das heißt an der Kraft Gottes, in Fäulnis übergegangen, ist voll des starken Übelruchs schlechter Gedanken . . . und der Begierden, die in einem solchen Herzen wohnen. Und die bösen, furchtbaren Würmer – das sind die Geister der Bosheit und die Mächte der Finsternis – kriechen in ihr herum, leben in ihr, verstecken sich, schleichen umher, zehren sie auf und richten sie zugrunde . . . Wenn sie aber ihre Zuflucht zu Gott nimmt, wenn sie glaubt und ihn bittet um das Salz des Lebens, das gute, menschenfreundliche Pneuma, dann kommt das himmlische Salz, tilgt die schrecklichen Würmer, verscheucht den greulichen Geruch und reinigt die Seele durch seine wirkmächtige Kraft. Und so wird sie von dem wahren Salze gesund und unversehrt gemacht und dem himmlischen Herrscher wieder zu Gebrauch und Dienst zurückgegeben<sup>51</sup>.“

Was aber ist das Geheimnis des himmlischen Salzes, das solche Werke wirkt? Hilarius besinnt sich darauf und ruft sich und seinen Hörern ins Bewußtsein, daß das irdische Salz die beiden Elemente *Feuer* und *Wasser* in sich vereint und aus beiden seine begehrte Lebens- und Heilkraft herleitet. Das gilt auf höherer Ebene auch für jene, die Christus das ‚Salz der Erde‘ nennt. Die Apostel sind die Herolde der himmlischen Dinge und gleichsam die Menschen, die das Ewige säen; jedem, der sein Inneres bestreuen läßt mit dem Salz des göttlichen Wortes, senken sie schon jetzt die künftige



Unsterblichkeit des Leibes ein, die zur Fülle des Heils gehört. Auch dem irdischen Salz ist es ja eigen, das Lebendige – in bestimmten Grenzen – unverweslich, ‚gewissermaßen unsterblich‘ zu bewahren (*trópon tinà athanatizon*), wie Philon einmal sagt<sup>52</sup>. Bringer des unsterblichen Gotteslebens zu sein war aber den Aposteln darum gegeben, weil sie, wie das stoffliche Salz aus Feuer und Wasser besteht, in pneumatischer Wirklichkeit ‚vollgeweiht waren durch das Mysterium des Wassers und des Feuers‘<sup>53</sup>. Als Zeugen des Leidens, des Sterbens und der Auferstehung Christi, will Hilarius hier sagen, wurden sie so unmittelbar in die ‚Wasser‘ seiner Kreuztaufe eingetaucht und vom Feuer seines Geistes gefirmt, daß sie in einzigartiger Weise ‚vollgeweiht‘ waren. In kultischer Weise aber erfahren alle Christen diese Weihe durch das Mitsterben mit Christus und die Firmung mit seinem Pneuma in den Initiationsmysterien, die von der frühen Kirche als Taufe in Wasser und Feuer verstanden wurden. All das liegt mit eingeschlossen im Kerygma der Apostel, von dem Hilarius abschließend sagt: Mit Recht also heißen die Apostel das Salz der Erde, da sie durch die Kraft ihrer Verkündigung wie durch Einsalzen die Menschen für die Ewigkeit bewahren.

„Habet Salz in euch!“ Gewiß waren es zunächst die Apostel, die dieses Wort vom Herrn für sich empfangen, und die Väter haben es auch immer von neuem aufgegriffen, um die Größe der apostolischen Sendung zu betonen. Aber über die Lehrer und Hirten der Kirche hinaus trifft das mahnende Wort des himmlischen Salzbringers doch eines jeden Christen Herz. Jeder muß etwas von diesem Salz in sich haben, von der „Weisheit des Wortes“<sup>54</sup>, die es darstellt, von der die salzige Schärfe mildernden Leuchtkraft des Friedens, ohne die das Salz zur Verwerfung führt<sup>55</sup>; jedem Getauften gilt – im Maße seiner Berufung – das Wort, das der Armenier Johannes Mandakuni in einem besonderen Sinne an die Priester richtet: „Du bist würzendes Salz, reinige alle von der Fäulnis der Sünde“<sup>56</sup>! Auch was Gregor der Große von den Priestern und Hirten in der Kirche sagt, geht alle Getauften an, da sie ja alle teilhaben am Priestertum ihres Gesalbten: Eines jeden Sache ist es, die Herzen seiner Brüder und Schwestern zu ‚würzen‘. Wie die Tiere auf der Weide, wenn man ihnen ein Stück Salz hinlegt, gern daran lecken und davon kräftiger werden, so sollen auch Priester und Volk darauf bedacht sein, zum

Wohle ihrer Mitmenschen das Salz Christi in sich zu haben, „damit, wer immer mit dem Priester“ – und mit einem lebendigen Christen – „zusammentrifft, wie durch die Berührung mit Salz vom Wohlgeschmack ewigen Lebens gewürzt werde“<sup>57</sup>.

Dies war das Anliegen des Herrn, als er seine Jünger mahnte, Salz in sich zu haben (Mk 9, 50), und ebenso das Anliegen des Apostels, als er an die Kolosser schrieb: „Euer Wort sei immer voll Charis, mit Salz gewürzt, damit ihr wisset, wie ihr einem jeden zu antworten habt“ (Kol 4, 6). Das Wort ist ja in der Begegnung von Mensch zu Mensch etwas ganz Zentrales, Entscheidendes. Vom Wort gehen die Mächte des Guten und des Bösen aus, die hineinwirken in die Herzen, in die Gedanken und Werke, in Entwicklung und Sein, Geschick und Geschichte des einzelnen wie der Völker. Und so zielt auch die Mahnung des heiligen Paulus in die Mitte christlicher Lebenshaltung. Sie meint nichts Geringeres, als daß der Christ wachsam darauf bedacht sein müsse, die von Christus, vom Kreuz, vom Altar der Mysterien immer neu empfangene Charis weiterzugeben an den Bruder, die Schwester, und jedes Wort, das er spricht, mit dieser empfangenen Gottesgabe wie mit kräftigem Salz zu mischen. So wird die natürliche Liebeshwürdigkeit gewürzt durch die heilige Anmut der *Gnade*. Wir hörten ja, wie man schon in der heidnischen Antike gewohnt war, die Anmut geistreicher Rede, den köstlichen Scherz, der die Unterhaltung anregt, mit dem Namen des lieben Salzes zu benennen. Das von Paulus gleichsam getaufte Sprichwort lebte im Munde der Christenheit weiter und wurde hier zum sprechenden Bild für die schöne irdisch-himmlische Mischung christlichen Menschseins. Athanasius rühmt in seiner Vita des Antonius die gewinnende Grazie, die mit himmlischer Heiterkeit gepaarte Menschlichkeit dieses Patriarchen der östlichen Wüstenmönche. Sein Wesen war geformt und überfließend voll von jener gottmenschlichen Charis, die der heilige Paulus meint; sie leuchtete aus seinem Auge und teilte sich mit in seinem Wort, das stets nach der feinen „Würze des göttlichen Salzes“ schmeckte<sup>58</sup>. Dasselbe rühmt Sulpicius Severus am heiligen Martin von Tours, dem Vater des abendländischen Mönchtums, dessen Scherze die Herzen so erquickten, weil sie zugleich voll menschlichen Humors und „geistlich gesalzen“ – *spiritualiter salsa* – waren<sup>59</sup>.

Solche gottmenschliche ‚Anmut‘, solche Charis und Grazie spendet das ‚Salz‘ des Gottlogos als köstliche Gabe. Er selbst, die Weisheit

des Vaters, des Salzes Urbild, ist dieser Anmut voll und teilt sie auch dem Menschenwort der Seinen so wesenhaft mit, wie Origenes das einmal im Hinblick auf das Wort der Gnosis ausgesprochen hat: „Das Wort der Gnosis ist mit Salz gewürzt (Kol 4, 6), damit es den Hörenden Gnadenanmut gebe. Nicht nur darum aber wird es ‚mit Anmut begnadend‘ genannt, weil es das Wort der Gnosis eingibt, sondern weil es jeden, der es in sich aufnimmt, zu Gnadenanmut macht (*gratiam facit*)<sup>60</sup>.“

Kyrrill von Alexandrien weist, wie auch andere Väter, auf die Heilsführung hin, die durch Gottessprüche über das Salz die Menschenwege lenkte. Die Anweisung des mosaischen Gesetzes, alle Opfer mit Salz zu bestreuen (Lev 2, 13), enthielt eine Prophetie der Opferdarbringung im Neuen Bund. Da sind nicht mehr Tier- und Speiseopfer mit stofflichem Salz, sondern lebendige Menschenherzen mit dem Salz der Gottesfurcht und Weisheit zu würzen<sup>61</sup>, die Herzen all derer, die Gott nunmehr pneumatische Opfer darbringen – die Herzensopfer der Selbsthingabe an das eine und einzige Opfer des Neuen Bundes: das Gotteslamm auf dem Altar der Ekklesia. Christus selbst hat den prophetischen Charakter jenes alttestamentlichen Gebotes bestätigt, wenn er sagt, daß nunmehr der Mensch selber das mit Salz zu würzende Opfer für Gott sein müsse: „Jeder soll mit Feuer gesalzen werden“ (Mk 9, 49). Erinnerung man sich der verborgenen Feuernatur des Salzes, so verliert das kühne Bild sein zunächst vielleicht Befremdendes oder Anstößiges. In erschreckender Schärfe und Härte formuliert es die göttliche Forderung. Der Erlöste ist – in gnadenvoller Einheit mit Christus und in seiner Nachfolge – die lebendige *hostia*, das tägliche Schlachtopfer vor Gott, das wie die Opfer der Vorzeit beständig mit ‚Salz‘ gewürzt werden muß. Das läuternde Salz sind die Feuer der Trübsale, der Verfolgungen, des lebenslänglichen Mitleidens und Mitsterbens mit dem geopfertem Herrn; so erst wird der Christ bereitet zu einer willkommenen, ‚wohlschmeckenden‘ Opfergabe für Gott – in Christus<sup>62</sup>. Das Widerfahrnis der *tentatio*, der Versuchung und Erprobung, in der die Kräfte des Gotteslebens im Menschen trainiert und gestählt werden müssen, wirkt somit beständig das Werk des ‚Salzes‘ am Christenherzen, erhält das Leben des Pneumas in ihm frisch und gesund und bewahrt es vor Fäulnis und Zerfall. Das meint auch Origenes, wenn er sagt, daß die Seele,

würde sie nicht immerfort durch die Versuchung gesalzen, alsbald erschlaffen und sich in ihrer höheren Lebenskraft auflösen müßte<sup>63</sup>. Schwindet aber dies göttliche Leben, erlöschen Glaube und Liebe im Menschen, so wird er zum schalen Salz, das man hinauswirft und zertritt<sup>64</sup>.

Es gibt ja auch eine *negative* Symbolik des Salzes, und das Evangelium zeigt, wie ernst der Herr sie genommen hat. Weheneden, die das Würzmittel der Erde sein sollen, aber schal werden und damit untauglich für ihre Sendung! Wo immer die Väter jene Herrenworte vom Salz der Erde ausdeuten, reden sie eine drohende Sprache vom schlechten Salz und seinem Geschick im kommenden Gericht.

Doch nicht nur dem faden Salz wohnt negative Bedeutung inne. Im guten Salze selbst schlummern die gegensätzlichen Mächte von Heil und Unheil, Leben und Tod. Auch das gute Salz wirkt schädlich und lebenzerstörend, wenn es im Übermaß verwendet wird und nicht die weise bereitete heilsame Mischung schafft. Die Urweisheit, deren Bild der Mensch im Salze verehrt, zeigt ja ihre Kunst gerade in der wunderbar ausgewogenen, maßvoll berechneten Mischung, in der sie diesen Würzstoff den Körpern eingebaut und dem Leben dienstbar gemacht hat. Wo das Maß gestört wird, zeigt sich die tödliche Kehrseite der guten Macht des Salzes ebenso folgenscher wie in ihrem völligen Entzug. Jedes Zuviel an Salz im Kreislauf der Säfte verwirrt die Harmonie des Lebens, macht es krank und unfruchtbar, macht Speise und Trank ungenießbar.

So war das Salz im Weltbild der Alten weithin auch ein Schreckensbild widriger Unheilsmacht. Eine der furchtbaren Klagen im Mund der Psalmisten und Propheten ist die, daß Jahwe sein Land im Zorn über des Volkes Sünde zur Salzsteppe gemacht hat oder ihm solche Strafe androht<sup>65</sup>. Das bittere Salzmeer war vielen Völkern Symbol des bösen Prinzips und alles Gottfernen. Den Ägyptern galt das Meersalz als ‚Schaum des Typhon‘<sup>66</sup>, des bösen Dämons, und aus Abscheu vor ihm mieden ihre Priester während des heiligen Dienstes jeglichen Salzgenuß<sup>67</sup>. Von daher ist es leicht verständlich, daß das Salz im alten Orient zum Symbol der *Verfluchung* werden konnte. Die Sieger streuten es auf erobertes Land und unterworfenen Städte als Wahrzeichen vollkommener Zerstörung. So erzählt das Buch der Richter von der Zerstörung Sichems,

das Abimelech mit Salz bestreuen ließ (Ri 9, 45). Die symbolische Geste bedeutet hier das gleiche wie der Regen von Feuer und Schwefel, der einst Sodoma vertilgte. Das im Übermaß eingesetzte Salz ist Symbol tödlicher Unfruchtbarkeit und Vernichtung und gibt das betroffene Land dem Untergang anheim. Eine alte Fluchformel spricht das aus: „Wie das Salz keinen Samen hat, so soll er (der Verfluchte) ohne Nachkommenschaft bleiben<sup>68</sup>.“ Inschriften aus dem alten Assur bezeugen von manchem Herrscher, daß er erobertes Land mit Salz besät habe. „Ich verwüstete den Bezirk von Elam; Salz und *siblu*-Kraut streute ich darüber“, wird von Asurbanipal gesagt<sup>69</sup>. Salz galt im Babylonischen als geläufiges Bildwort für ‚Durst‘ und folglich auch für ‚ausgedörrtes Land‘. Wie lange diese uralte Symbolik fortgewirkt hat, ist noch an Friedrich Barbarossa zu sehen; die Geschichte meldet von ihm, daß er Mailand geschleift und das Stadtgebiet mit Salz bestreut habe<sup>70</sup>.

Ein erschütterndes Mal der Fluch- und Todessymbolik des Salzes ist das zur Salzsäule erstarrte Weib des Lot im Genesisbericht über die Vernichtung Sodomas (Gen 19, 26). Nicht genug, daß der Tod sie trifft als Strafe für ihren Ungehorsam; dieser Tod nimmt grauenvolle Gestalt an in dem Salzgebilde, in das er den Leib der Frau verwandelt. Die negative Salzsymbolik paart sich hier mit der Todes- und Unterweltssymbolik, die für altorientalische Anschauung in der Gebärde der Umkehr, des Rückwärtsblickens enthalten war<sup>71</sup>; Christus selbst hat in seinem warnenden Hinweis auf die Gattin Lots darauf Bezug genommen (Lk 17, 23). So ist das schauervolle Bild aufgerichtet, auf der Grenze zwischen Tod und Leben, „die Salzstele, die dasteht als Denkmal einer ungläubigen Seele“, wie das Buch der Weisheit sagt (Weish 10, 7). Auch Origenes sieht in ihr den Erweis für die glaubensschwache Torheit des Lotweibes, das ganz im Denken und Sorgen des Fleisches befangen war. Daß dieser Frau das Salz der himmlischen Weisheit und Klugheit fehlte, tat die Strafe kund: sie offenbarte den Mangel am guten pneumatischen ‚Salz‘, indem sie die Ungehorsame zum schrecklichen Leichenkörper aus unfruchtbarem Todessalz machte<sup>72</sup>. Kyrill von Jerusalem nennt die Salzstatue der Unseligen „eine Denksäule für immerwährende Zeit, die das Andenken an das böse Verlangen und Umkehren jener Frau bewahrt“, und fügt die ernste Mahnung an: „Habe also acht auf dich selber und wende dich nicht mehr um zu dem, was hinter dir liegt! Sei nicht einer, der die Hand an den

Pflug legt (Lk 9, 62) und sich wieder umkehrt – hin zur salzigen Gewohnheit des Weltlebens<sup>73</sup>.“ Denn das Salz in seiner Unheilbedeutung ist schließlich auch das Bild des unter Schuld und Fluch und Tod stehenden gegenwärtigen Aions überhaupt und der ihm versklavten Lebensweise. Die diesseitige Welt ist das salzbittere Meer, das der Mensch durchqueren muß, wenn er ins Land der göttlichen Sonne, die Christus ist, zur ‚Sonnenstadt‘ der himmlischen Ekklesia und zum ‚Sonnenquell‘ der Trinität gelangen will<sup>74</sup>.

Auf dem dunkeln Grund dieser Unheilssymbolik hebt sich die Heilssymbolik des Salzes um so heller ab. Und die Kirche läßt es nicht genug damit sein, uns die frohe Botschaft dieses Geschöpfes im Wort zu erschließen; sie hat das Salz in die Sphäre des Mysteriums einbezogen, um es dem Menschen darzureichen als ein mit der Realität, die es sinnbildet, durch Segnung erfülltes *Sakramentale*. Sie bedient sich seiner in ihren heiligen Weihen und im Taufmysterium. Wenigstens in unserer römischen Liturgie ist das Salz den heiligen Dingen gesellt, die nicht nur ideell abbildendes, sondern kraft- und wirklichkeitserfülltes, gnadenwirkendes Symbol sind, mitdienend im kultischen Heilstun der Ekklesia. Durch die liturgische Segnung wird es, kraft mächtiger Exorzismen von aller dämonischen Verderbnis gereinigt, positiv geladen mit jener göttlichen Lebensmacht, die in seiner natürlichen Bildfähigkeit angelegt ist. „Habet Salz in euch“, hat der Herr gemahnt. Darum gibt die römische Kirche ihren Taufkindern wirklich etwas vom geheiligten Salz zu kosten, damit es ihren inneren Menschen ‚würze‘ mit dem Christus-salz, das wir erkannten als die Weisheit und Kraft seines unverweslichen Auferstehungslebens.

Die Verwendung des Salzes in der römischen *Taufliturgie*<sup>75</sup> geht zurück auf seine ursprüngliche Verwendung in den Katechumenatsriten, in denen es üblich war, den Taufbewerbern mehrmals exorzisiertes Salz zu reichen. Die Salzspendung gehörte also hier zu den *reinigenden* und vorbereitenden Phasen der Initiation. Weitverbreitete Anschauungen und Bräuche der Völker werden hier in ihrem echten Sinn erfüllt. Weil das geweihte Salz geladen ist mit Lebenssymbolik und Lebensenergie – nicht mehr bloß natürlicher, sondern durch die Weihe auch göttlicher Art –, fliehen die Dämonen vor ihm; denn es trägt nunmehr in sich die gute Macht des Herrn und seines Geistes. Wie es der Natur dieses Geschöpfes eigen ist, die Körper vor Fäulnis und Verwesung zu schützen, so feilt es als

segentragendes Sakramentale die glaubende Seele wider die Schäden des Bösen. Schon die Welt des Heidentums hatte sich des Salzes zu apotropäischen Zwecken bedient im Glauben an seine Gewalt, die salzscheuenden Dämonen zu bannen. Darum gab man es auch nach altrömischer Sitte dem Neugeborenen in den Mund und rieb in Ost und West die Kleinen bald nach ihrer Geburt mit Salz oder Salzwasser ab. Umkreisungen mit Salz gehören in Indien zu den Riten, die von der Schädigung durch den bösen Blick befreien<sup>76</sup>. Der Aberglaube kennt eine Menge von Bräuchen, in denen die Furcht der Dämonen und Hexen vor dem Salz zum vermeintlichen Schutze des Menschen ausgenutzt wird<sup>77</sup>.

So war auch das geweihte Salz, das man den Katechumenen in den Mund legte, wie Exorzismusprot und Exorzismuswasser zunächst ein dämonenvertreibendes Mittel. Aber das Weihegebet im gelasianischen Sakramentar, das heute noch ohne wesentliche Änderungen im Taufritual des Pontificale Romanum bewahrt ist, bezeugt zugleich die positive *Heilssymbolik* des Salzes. Denn in diesem Gebet bittet die Kirche darum, das „zum Schutz des Menschengeschlechtes“ geschaffene Salz möge „im Namen der Trinität ein heilbringendes *sacramentum*<sup>78</sup> zur Vertreibung des Feindes“ werden, „ein vollendetes Heilmittel, das in ihrem (der Katechumenen) Innern verbleibe im Namen Christi“<sup>79</sup>. Wo die Kirche im Namen — und das heißt im Wesen, in der Gegenwart und Wirkkraft — Christi und der ganzen Trinität so über einem Gottesgeschöpf betet und ihr segnendes Weihewort spricht, da *geschieht* mit diesem Geschöpf das Erbetene. Kraft- und ausdrucksvoll ist die Sprache, in der die Ekklesia ihr Weihendes Tun vollzieht: *ut hanc creaturam salis sanctificando sanctifices et benedicendo benedicas*. „Heiligend heilige es, Weihend weihe es“, spricht sie über der Kreatur Salz, und indem sie die Worte spricht und mit dem Kreuze Christi besiegelt, widerfährt dem Salz die erbetene Segnung und Heiligung. Erhoben in die Sphäre des Christuspneumas, wird es wahrhaft zum ‚heilbringenden *sacramentum*‘, zum ‚vollendetem Heilmittel‘ für den Menschen, der es glaubend empfängt. Wir dürfen und müssen das Wort *sacramentum* hier noch in jenem weiten Sinn verstehen, in dem die frühen christlichen Jahrhunderte es gebraucht haben; denn damals war *sacramentum* auch noch Name für das, was die spätere theologische Unterscheidung als Sakramentale säuberlich vom Sakrament, von der festgelegten Siebenzahl der Sakramente im engeren

Sinn, abgegrenzt hat<sup>80</sup>. Auch im Sakramentale west und wirkt göttliche Gegenwart; auch das geweihte Salz schöpft seine Segenskräfte aus dem einzigen Erlösungsborn und ist ein an den lebengzeugenden Christustod gebundenes Heilszeichen. Als solches gibt die Kirche es dem Katechumenen oder später dem Täufling zu kosten mit dem deutenden Spendewort: „Nimm hin das Salz der *Weisheit!* Es sei dir ein Gnademittel zu ewigem Leben<sup>81</sup>.“

Was die mütterliche Ekklesia dem Menschen in diesem Zeichen geben will, empfängt er nach dem Maß seiner Glaubenshingabe. Und selbst dem noch unerleuchteten Kind wird in der Gnadengabe verborgene Gotteskraft eingefloßt, für deren Annahme oder Abweisung es sich später noch persönlich wird entscheiden müssen. Das ‚Salz der Weisheit‘ will dem inneren Menschen im stofflichen Symbol die Kraft jener Gottesweisheit zuführen, die eins ist mit göttlichem Leben und göttlichem Heil; die seine Seele bewahrt vor der zersetzenden Macht dämonischer Einflüsse, seinem neuen Sein dauerhafte Festigkeit gibt und so die natürlichen Guttaten des Salzes auf höherer Stufe vollendet.

Besser noch läßt sich die Zeremonie aus der Vorgeschichte verstehen, in welcher Form und Sinngehalt dieses christlich geadelten Brauches ihre irdische Wurzel haben.

Salz war für den Menschen südlicher Breiten von alters her eine nötige Zugabe zum *Brot*, ja es bildete einen so wesentlichen Bestandteil der Mahlzeit, daß man nicht selten das ganze Mahl einfach als ‚Genuß des Salzes‘ bezeichnete<sup>82</sup>. Man streute Salz aufs ungesäuerte Brot und aß es mit diesem zusammen. In den pseudoklementinischen Homilien ist daher ‚Genuß des Salzes‘ nur ein anderer Name für das jüdische Brotbrechen. Der über Brot und Salz gesprochene Segen erfüllte beide mit der heiligen Kraft, dämonische Mächte zu bannen. Wie überall in der antiken Welt, so verehrte man ja auch in Palästina das Salz als ein dämonenbesiegendes Heiliges. Und wir sahen, wie zumal das Volk des Alten Testaments es hochhielt als Symbol des Gottesbundes. Durch den Genuß des Salzes bei und nach jeder Mahlzeit glaubte der fromme Israelit besonderen göttlichen Schutzes wider teuflische Einflüsse habhaft zu sein<sup>83</sup>. Es lag also in der Konsequenz solchen Glaubens, wenn die Kirche auch ihren Katechumenen geweihtes Salz als Exorzismusspeise zu kosten gab.

Weiterhin spricht vieles dafür, daß unser christlicher Ritus —

segentragendes Sakramentale die glaubende Seele wider die Schäden des Bösen. Schon die Welt des Heidentums hatte sich des Salzes zu apotropäischen Zwecken bedient im Glauben an seine Gewalt, die salzscheuenden Dämonen zu bannen. Darum gab man es auch nach altrömischer Sitte dem Neugeborenen in den Mund und rieb in Ost und West die Kleinen bald nach ihrer Geburt mit Salz oder Salzwasser ab. Umkreisungen mit Salz gehören in Indien zu den Riten, die von der Schädigung durch den bösen Blick befreien<sup>76</sup>. Der Aberglaube kennt eine Menge von Bräuchen, in denen die Furcht der Dämonen und Hexen vor dem Salz zum vermeintlichen Schutze des Menschen ausgenutzt wird<sup>77</sup>.

So war auch das geweihte Salz, das man den Katechumenen in den Mund legte, wie Exorzismusprot und Exorzismuswasser zunächst ein dämonenvertreibendes Mittel. Aber das Weihegebet im gelasianischen Sakramentar, das heute noch ohne wesentliche Änderungen im Taufritual des Pontificale Romanum bewahrt ist, bezeugt zugleich die positive *Heilssymbolik* des Salzes. Denn in diesem Gebet bittet die Kirche darum, das „zum Schutz des Menschengeschlechtes“ geschaffene Salz möge „im Namen der Trinität ein heilbringendes *sacramentum*“<sup>78</sup> zur Vertreibung des Feindes“ werden, „ein vollendetes Heilmittel, das in ihrem (der Katechumenen) Innern verbleibe im Namen Christi“<sup>79</sup>. Wo die Kirche im Namen — und das heißt im Wesen, in der Gegenwart und Wirkkraft — Christi und der ganzen Trinität so über einem Gottesgeschöpf betet und ihr segnendes Weihewort spricht, da *geschieht* mit diesem Geschöpf das Erbetene. Kraft- und ausdrucksvoll ist die Sprache, in der die Ekklesia ihr Weihendes Tun vollzieht: *ut hanc creaturam salis sanctificando sanctifices et benedicendo benedicas*. „Heiligend heilige es, Weihend weihe es“, spricht sie über der Kreatur Salz, und indem sie die Worte spricht und mit dem Kreuze Christi besiegelt, widerfährt dem Salz die erbetene Segnung und Heiligung. Erhoben in die Sphäre des Christuspneumas, wird es wahrhaft zum ‚heilbringenden *sacramentum*‘, zum ‚vollendetem Heilmittel‘ für den Menschen, der es glaubend empfängt. Wir dürfen und müssen das Wort *sacramentum* hier noch in jenem weiten Sinn verstehen, in dem die frühen christlichen Jahrhunderte es gebraucht haben; denn damals war *sacramentum* auch noch Name für das, was die spätere theologische Unterscheidung als Sakramentale säuberlich vom Sakrament, von der festgelegten Siebenzahl der Sakramente im engeren

Sinn, abgegrenzt hat<sup>80</sup>. Auch im Sakramentale west und wirkt göttliche Gegenwart; auch das geweihte Salz schöpft seine Segenkräfte aus dem einzigen Erlösungsborn und ist ein an den lebenszeugenden Christustod gebundenes Heilszeichen. Als solches gibt die Kirche es dem Katechumenen oder später dem Täufling zu kosten mit dem deutenden Spendewort: „Nimm hin das Salz der *Weisheit!* Es sei dir ein Gnadenmittel zu ewigem Leben“<sup>81</sup>.

Was die mütterliche Ekklesia dem Menschen in diesem Zeichen geben will; empfängt er nach dem Maß seiner Glaubenshingabe. Und selbst dem noch unerleuchteten Kind wird in der Gnadengabe verborgene Gotteskraft eingefloßt, für deren Annahme oder Abweisung es sich später noch persönlich wird entscheiden müssen. Das ‚Salz der Weisheit‘ will dem inneren Menschen im stofflichen Symbol die Kraft jener Gottesweisheit zuführen, die eins ist mit göttlichem Leben und göttlichem Heil; die seine Seele bewahrt vor der zersetzenden Macht dämonischer Einflüsse, seinem neuen Sein dauerhafte Festigkeit gibt und so die natürlichen Guttaten des Salzes auf höherer Stufe vollendet.

Besser noch läßt sich die Zeremonie aus der Vorgeschichte verstehen, in welcher Form und Sinngehalt dieses christlich geadelten Brauches ihre irdische Wurzel haben.

Salz war für den Menschen südlicher Breiten von alters her eine nötige Zugabe zum *Brot*, ja es bildete einen so wesentlichen Bestandteil der Mahlzeit, daß man nicht selten das ganze Mahl einfach als ‚Genuß des Salzes‘ bezeichnete<sup>82</sup>. Man streute Salz aufs ungesäuerte Brot und aß es mit diesem zusammen. In den pseudoklementinischen Homilien ist daher ‚Genuß des Salzes‘ nur ein anderer Name für das jüdische Brotbrechen. Der über Brot und Salz gesprochene Segen erfüllte beide mit der heiligen Kraft, dämonische Mächte zu bannen. Wie überall in der antiken Welt, so verehrte man ja auch in Palästina das Salz als ein dämonenbesiegendes Heiliges. Und wir sahen, wie zumal das Volk des Alten Testaments es hochhielt als Symbol des Gottesbundes. Durch den Genuß des Salzes bei und nach jeder Mahlzeit glaubte der fromme Israelit besonderen göttlichen Schutzes wider teuflische Einflüsse habhaft zu sein<sup>83</sup>. Es lag also in der Konsequenz solchen Glaubens, wenn die Kirche auch ihren Katechumenen geweihtes Salz als Exorzismusspeise zu kosten gab.

Weiterhin spricht vieles dafür, daß unser christlicher Ritus —

Sonderbrauch gerade der *römischen* Liturgie — auf die Salzsymbolik der Römer zurückgeht. Wir erwähnten die heidnisch-römische Sitte, den Kindern schon zu Beginn ihres Lebens heiliges Opfersalz einzuflößen. *Gustaverat inter vagitus de farre molae*, sagt noch Prudentius vom Neugeborenen der alten Römerzeit, — „unter kindlichem Weinen hatte es gekostet vom gesalzenen Opferschrot“<sup>84</sup>. Ein paar Körner der *mola salsa*, jener sakralen Mischung, die von den höchsten vestalischen Jungfrauen dreimal jährlich, im Frühling, Sommer und Herbst, aus grobem Kochsalz und geschrotetem Spelt für den heiligen Dienst im Staats- und Hauskult bereitet wurde<sup>85</sup>, legte man dem Kind auf die Lippen. Vielleicht geschah es am *dies lustricus*, dem Tag der Entsühnung, der bei Knaben auf den neunten, bei Mädchen auf den achten Tag nach der Geburt fiel, daß man das erwachende Leben durch die Salzspende von dämonischer Befleckung zu befreien und wider die üble Macht zu feien suchte. Die Analogie ist mit Händen zu greifen, wenn die römische Kirche nun auch *ihren infantes*, den Taufkindern, als erste Speise des höheren Lebens das geweihte Salz in den Mund legte. In den frühen Jahrhunderten wiederholte sich der Ritus zu mehreren Malen während der langen Katechumenatszeit; später, als die Kindertaufe sich durchsetzte, hat man die Zeremonie schließlich auf die einmalige Salzreichung vor der Taufe beschränkt<sup>86</sup>.

So machte die römische Kirche das Salz, dieses Prinzip des Lebens und Bild der Geisteskraft, als welches alter religiöser Glaube es verehrte, zum Symbol und Träger göttlichen Weisheitslebens, das den Menschen bereiten soll für die Taufe und das Mysterienmahl der Eucharistie. Es ist sicherlich ein bezeichnender Zug dieses ‚Spiels‘ mit den heiligen Zeichen, daß auch hier, in der Sphäre der Mysterien, das Salz als die dienende Schwester des Brotes erscheint. Auch in der Hausgemeinschaft der Christusfamilie soll das *Kosten* vom Salz ein Vorgeschmack des Brotbrechens sein, soll den Hunger nach dem Gottesbrot zugleich lindern und anregen bis zum Tag der mystischen Sättigung. Darum bittet die Oration nach der Salzreichung: „Laß ihn nun, der das Salz als erste Nahrung kostet, nicht länger mehr hungern! Erfülle ihn vielmehr mit himmlischer Speise, auf daß er immerdar glühe vom Geist, sich freue in der Hoffnung und deinem Namen allzeit diene“<sup>87</sup>!

Der unscheinbare Ritus — in Wahrheit ist er etwas Großes! *Grande opus est insaliri*, sagt Origenes, „es ist etwas Großes, ge-

salzen zu werden“<sup>88</sup>. Zwar meint er es im allgemeinen spirituellen Sinn, aber wir dürfen sein Wort auch auf die liturgische Salzreichung anwenden, die keine leere Geste ist, sondern im kultischen Symbol Antwort geben will auf den Ruf des Herrn: „Habt Salz in euch!“ Die *datio salis* soll den Herzensgrund des Täuflings nicht nur reinbrennen und bereiten, sondern ihn würzen mit dem Wohlgeschmack himmlischer Charis, mit der kraftvollen Anmut der *gratia spiritualis*, — wie der alte Volksmund auch im natürlichen Leben den Menschen gefälliger Grazie gern einen ‚Gesalzenen‘ nannte und umgekehrt den, der solcher Liebenswürdigkeit entbehrte, einen ‚Ungesalzenen‘. Das im Innern des Getauften verbleibende Christussalz soll ihn in seiner natürlich-übernatürlichen Ganzheit erblühen lassen zu dem Gott und Menschen erfreuenden Liebreiz Christi, soll den ‚Gesalzenen‘ zum Salz der Erde machen und ihn denen beigesellen, die man erkennt am ‚Salz‘ ihrer Rede, an der ‚wohlgemischten‘ Weisheit ihres Wesens und Tuns<sup>89</sup>.

Nicht nur im Ritus der Taufbereitung gibt die Mutter Kirche ihren Kindern die Kraft des Salzes Christi mit auf den Weg. Auch dem *Weihwasser*, diesem stillen Begleiter der Christenwege, mischt sie bei jeder Segnung etwas vom geweihten Salz bei, damit, wie das Exorzismus- und Weihegebet sagt, durch das heilbringende Salz „die Unfruchtbarkeit des Wassers geheilt“ und so der alttestamentliche Typus erfüllt werde. Was der Prophet Elisäus am kranken Wasser zu Jericho tat, geschieht immer aufs neue, wenn das vom Einbruch des Bösen in den Kosmos seit Anbeginn mitgetroffene Geschöpf Wasser ‚heil‘ wird durch die Weihe im Kreuze Christi und durch die Mischung mit dem geheiligten Salz, die der Priester vollzieht im Namen der gegenwärtigen und wirkenden Trinität.

Wenn das christliche Volk sich heute noch geweihten Salzes oder des Weihwassers bedient zur Abwehr von Krankheit und Unheil in Haus, Hof, Feld und Stall, so gibt die Kirche dem Glauben, der sich in solchem uraltem Brauchtum bezeugt, eine Bestätigung von oben her. Nicht mehr nur mit seiner natürlichen Reinigungs- und Heilkraft begegnet das Salz, das der Gläubige aus ihren segnenden Händen empfängt, der Krankheit; es tritt ihr entgegen mit der empfangenen Heilkraft Christi und greift das Übel von der Wurzel her an. Krankheit galt dem Menschen früherer Zeit ja zumeist als Folge dämonischer Einwirkung. Das geweihte Salz aber hat, wie es zeichenhaft schon in seiner verborgenen Feuernatur angelegt ist,

auch die analoge sakrale Kraft, „mit himmlischer Flamme den Satan zu verfolgen“<sup>90</sup> und aus den Geschöpfen zu vertreiben. So wird es vor der Taufe dem Menschen eingegeben als „vollendetes Heilmittel“ wider die dämonische Infektion von der Erbschuld her, und so wird es auch in der Weihwasserbereitung dem feuchten Element beigemischt als heilkräftige „Medizin“<sup>91</sup>, die das Wasser gesunden läßt von der alten unheiligen Sterilität.

Immer gedenkt die Kirche bei dieser Vermischung von Wasser und Salz jener prophetischen Tat des Elisäus. In der seit dem 8. Jahrhundert aufgekommenen und vereinzelt bis ins 18. Jahrhundert hinein geübten *Benedictio maior salis et aquae* wurde die biblische Erzählung des Elisäuswunders, das unsere heutige römische Wasserweihe am Herrentag nur noch kurz im Exorzismus erwähnt, feierlich verlesen<sup>92</sup>. Beide Geschehnisse, das geschichtliche des Alten und das liturgische des Neuen Bundes, gehören ja eng zusammen als Prophetie und Erfüllung, Zeichen und Wirklichkeit. Die ‚neue Schale mit Salz‘ in den Händen der Kirche erneut das Wunder des Elisäus auf höherer Ebene an jeglichem Wasser, das die Braut Christi zum Gebrauch ihrer Kinder weiht. Da geht die in der Natur des Salzes ruhende ‚Sonnenkraft‘ – Symbol der Christuskraft, die sich seiner bemächtigt, – in die bereiten Wasser ein, und die heilige Mischung trägt in die Häuser der Gotteskinder Segen des Heiles, damit ihnen werde „Gesundheit von Seele und Leib“<sup>93</sup>.

Groß und weitgespannt also ist das „vielsinnige“ (C. G. Jung) Zeichen Salz, geräumig genug, um die paradoxen Pole einer Todes- und Lebenssymbolik in sich zu vereinen. Dieses *Sal*, das einen Leopold Ziegler an den Gleichklang mit ‚Qual‘ gemahnt; das, „in sich selbst wüste und leer, Tehom und Tohu Bohu, . . . umsonst nach irgendwelcher Erfüllung“ lechzt – es stellt in negativer Hinsicht die von Anfang bis Ende währende „Herbigkeit“ und „Qual“ auf dem Grund alles Weltgeschehens dar. Nicht ohne Sinn erscheint aus solcher Perspektive das Urwasser des Abyssos vor der Geburt des Kosmos nach alten Überlieferungen als „salzige Urfeuchte“. Die im Salz sich abbildende „herbe Qual“ der Sünde, des Todes und metaphysischer Unfruchtbarkeit, die etwas in sich trägt vom Feuer der finsternen Tiefe, wird – allem Geschehen beigemischt – im Herzen der Geschichte brennen, bis sie den großen Brand des Untergangs entzündet<sup>94</sup>.

Aber auch in seinem positiven Sinn ist das Salz allumfassend. Das sagen uns nicht nur jene alten Schöpfungslehren, nach denen der Kosmos aus der salzigen Urflut hervorgegangen ist; das sagt uns auch eine eigenartige jüdisch-christliche Überlieferung: Wie nämlich Gott der Herr nach jener weitverbreiteten Tradition, die wir bereits kennenlernten, den Adam aus dem salzigen Schlamm aller vier Himmelsrichtungen gebildet hat, so wurde der zweite Adam – Christus – von Gott als das wahre Salz aus der Mitte der Erde in ihre kreuzförmige Vierheit ausgestreut. Die zerstreute Materie des ersten Adam sammelte Gott ein, die gesammelte Fülle des zweiten Adam streute er aus – beides geschah nach Ephräm im Zeichen des Salzes. ‚Aus dem Universum zum ersten Adam‘ verlief die Bewegung der ersten Schöpfung, ‚aus dem zweiten Adam ins Universum‘ die Bewegung der Neuschöpfung. Dieses Ausstreuen des zweiten, des Christus-Adam aber ereignete sich in der Verkündigung des Evangeliums und im Ausbreiten der Mysterien Christi, die seine Apostel und Jünger, selber Salz vom Salze, in die Oikumene hinaustrugen<sup>95</sup>. Sie geschah und geschieht im Wachstum des Gottesvolkes, das der pneumatische Leib des Adam-Christus ist und als das Salz der Erde von Gottes Hand in alle Weltgegenden hinausgestreut wird.

Aus solcher Tiefe der im Gottmenschen und seiner Kirche rekapitulierten Salzsymbolik gesehen, ist es ein Gebet ums Ganze und Letzte, um die Vollendung in Christus, wenn Ephräm an den Herrn die Bitte richtet: „Mit deinem Salz, das die Wahrheit ist, würze unseren Geist“<sup>96</sup>! Denn diese Bitte meint nichts anderes als die Wahrheit, die Christus selber ist, und jene nach Tod und Leben schmeckende Realität unseres Lebens, dessen heimliche Würze eingefangen scheint in den Versen eines Zeitgenossen:

Schmeckst du die salzige Trauer?  
Schmecke sie gut!

Salz der Meere, der Erde . . .  
Würze des Ichs und des Alls. –  
Habe den Mut: Werde  
Salz.<sup>97</sup>

## HONIG

Es ist jedesmal ein großer Augenblick, „wenn die Kirche in der ersten Vesper des Advents über die Schwelle des neuen Herrenjahres geht. Die Zeit scheint stillzustehen und die Geschichte den Atem anzuhalten, wenn die erste Antiphon beginnt: *In illa die* — „An jenem Tag, da werden die Berge von Süße träufeln und die Hügel von Milch und Honig fließen, Alleluja!“

Die Kirche weiß, was sie tut, wenn sie diesen Tag — Christi ewigen Tag, den letzten und ersten zugleich, das zum Anfang gewordene Ende — an den Beginn ihres ersten Liedes im Jahr des Heiles stellt. Und es ist ein bedeutsamer Zug unserer römischen Liturgie, daß dieser Aufgesang zum Inbegriff aller Güter des messianischen ‚Tages‘ Milch und Honig macht. Damit weist die Liturgie auch dem Honig seinen mystischen Ort am ‚Anfang‘ zu. Es wird sich zeigen, welchen Sinn diese Geste hat und wie die Kirche sich damit als echte Symboldeuterin erweist.

In alter Zeit schmeckte frommer Sinn im Honig etwas vom „Wohlgeschmack der himmlischen Natur“<sup>1</sup>, diesem letzten Ursprung aller irdischen Süße. Man verehrte in dem flüssigen Gold eine „himmlische Gabe“, „das liebe Geschenk des tauenden Äthers“<sup>2</sup>. Die Kenntnisse der Alten vom natürlichen Vorgang der Honigbildung waren ja noch unklar. Nach der gängigen Volksmeinung war die Biene nicht eigentlich Erzeugerin des Honigs, sondern sammelte lediglich den vom Himmel gefallen aus Blatt und Blume ein. Von den Höhen träuft die gute Gabe — Huldgeschenk der Götter an die Irdischen, Morgentau des Himmels und der Gestirne<sup>3</sup>; so steht es geschrieben in den Büchern früher Weltforschung. Nach dem indischen Rigveda besprengen die zwei Götter der Morgenröte, wenn sie bei Tagesaufgang den Wagen schirren, die Erde mit Butter und Honig<sup>4</sup>. Solchen Vorstellungen zufolge ist der Honig ein mit Ehrfurcht zu empfangendes *theion*, etwas ‚Göttliches‘, das aus heiligen Bereichen kommt. Im griechischen Mythos bildet er die Speise des göttlichen Kindes. Um das von Kronos verfolgte Zeusknäblein summen in der Grotte auf dem kretischen Idagebirge Immen als Wärterinnen und flößen ihm den

Goldsaft ein, und dem kleinen Dionysos streicht Makris den Blütennektar auf die Lippen<sup>5</sup>. Honig ist aber auch das numinose Zeichen, das die Epiphanie der Gottheit begleitet. Wenn Dionysos erscheint, fließt der Seim, träuft von den Thyrsosstäben und quillt aus der Erde, wo immer der Stab des Gottes und seiner Mysten sie trifft. „Milch strömt aus der Erde“, sagt der Chor in den Bakchen des Euripides, „es sprudelt Wein und der Bienen Süßstrank, syrischer Weihrauch wogt und schwängert die Lüfte.“ Ähnlich der Redner Himerios: „Die Erde, gleich als ob sie seine Anwesenheit spürte, läßt Milch und Honig quellen, und in den Bächen fließt für die Satyrn und Bakchen reiner Nektar“<sup>6</sup>.

So war der golden leuchtende Saft ehemals Garant des ganz anderen Lebens, das der Umgang mit Göttlichem schenkt. Wie für die Juden in ihren Wunschbildern vom wiederkehrenden Paradies und vom gelobten Land, war er auch für den Heiden ein Traumbild verlorenen Glückes, jener *aurea aetas* des reinen Anbeginns, da die Götter noch mit den Menschen verkehrten und sie mit der Speise der Unschuld labten. Am Honigmangel spürt der Mensch, was er durch Schuld verloren hat; solche Entbehrung gehört zu den Leiden, die Zeus nach dem ‚goldenen Zeitalter‘ über die Erde kommen ließ. Kurz: der vom Himmel tauende Honig ist für die Alten Symbol einer göttlichen Substanz, die Unsterblichkeit verleiht und Gemeinschaft mit den Göttern gewährt<sup>7</sup>.

Damit hängt zusammen, was als wichtiger Faktor der Honigsymbolik von vornherein im Auge behalten werden sollte: Für mythisches Denken war der Honig eine besondere Erscheinungsform der *Lebenstränke*, die im Himmel ihr Urbild haben und sich auf Erden in den wechselnden Abbildern Wasser, Öl, Honig, Wein, Met und anderen Flüssigkeiten mitteilen. Somit gilt der Honig geradezu als eine Variante des *Lebenswassers*. Die Grenzen zwischen beiden sind ebenso fließend wie zwischen dem Lebenswasser und den begeisternden, berausenden, regenerierenden und unsterblich machenden Tränken, von denen wir noch in anderem Zusammenhang hören. Die Symbolverwandtschaft des Honigs mit dieser Familie belebender Tränke lag nahe: wohnen doch auch seiner köstlichen Substanz mit all ihrer reinigenden, erneuernden, nährenden und erhaltenden Kraft vitale Energien in hohem Maße inne. So war es leicht, auch im Honig eines der irdischen Bilder des vergöttlichenden Lebenswassers zu sehen, eine besondere Art jenes



Lebenselixiers, das im Reich der Götter auch Nektar oder Ambrosia, Soma oder Haoma heißt<sup>8</sup>. Was dieses Labsal den Göttern, ist der Honig den Menschenkindern auf Erden. Im indischen Mythos heißt es von Vishnu, seine ‚drei Schritte‘ – von der Erde durch den Luftraum zum Himmel – seien voll von *madhu*, das heißt Honig, und an seiner höchsten Fußstapfe finde sich eine *madhu*-Quelle, an der sich die Frommen ergötzen<sup>9</sup>.

*Madhu* ist bei den Indern, wie gesagt, Name für den Honig, meint aber zunächst das himmlische Wolkennaß. Es galt in früher Zeit als Begeisterungstrank – Prototyp des irdischen Soma-Mets<sup>10</sup>. *Madhu*, das ist inhaltlich wie auch sprachlich die genaue Entsprechung des altnordischen *mjódr* und des altgermanischen *Met*; in fast allen indogermanischen Sprachen begegnet der gleiche Zusammenhang<sup>11</sup>, man denke nur etwa an die griechischen Wörter *méthe* und *methýo*, die ‚Trunkenheit‘ und ‚trunken sein‘ bedeuten. Vom Sinn ihrer sprachlichen Wurzel her treffen sich alle diese Wortnamen in der Grundbedeutung eines gemischten Getränks, das bei den indogermanischen Völkern vor allem mit Honig versetzt wurde; daher bedeutet *madhu* schließlich den Honig schlechthin. Da jener Mischtrank von berauschender, kraft- und geisterregender Wirkung war, sah man in ihm etwas dem Feuer Verwandtes und schrieb ihm daher auch den gleichen Ursprung wie dem himmlischen Feuer zu. Gewissen Überlieferungen zufolge wird er durch quirlende Mischung aus dem Wolkennaß als dem Lichtwasser des Himmels bereitet<sup>12</sup>.

Von daher also die Verwandtschaft des Honigs mit dem Lebenswasser! Alle diese Rauschtränke, mythisch-symbolisch gesehen Kinder einer Gattung, wie auch ihre Namen der gleichen Wortfamilie entstammen, gehören ja zu den Wechselbildern des Lebenswassers. Goldgelb, mit dem Glanz des ätherischen Lichtwassers- und des in ihnen glühenden Himmelsfeuers, quellen diese Säfte aus der irdischen Kelter. Goldflüssig ist aber auch der Honig, der in ihrer Mischung zum Rauschtrank eine so bestimmende Rolle spielt, daß er schließlich Name des Ganzen wird. –

Irische Abbilder der lebenschenkenden Himmelshöhe sind die Wipfel der *Bäume*, von denen nach Anschauung der Alten Honig tropfte<sup>13</sup>. Man schätzte ja jene im südlichen Europa heimische Eschenart, die aus der geritzten Rinde ‚Manna‘ schwitzt, einen süß schmeckenden Saft, der dem Baum bei den Griechen den Namen

*mēlia*, ‚Honigbaum‘ gab. Die alten Römer verehrten den heiligen *quercus*, die honigtriefende Eiche des Zeus, – bei Ovid und Vergil gibt sie das Bild ab für den Überfluß der *aurea aetas*:

Ströme von Milch und Ströme von Nektar fluteten nieder,  
golden träufelte Honig herab von den grünenden Eichen.<sup>14</sup>

Und wie es im Anfang war, wird es wieder sein, wenn der göttliche Knabe geboren ist, dessen Geburt nach Vergils vierter Ekloge die kumäische Sibylle verheißt; er wird das neue ‚goldene Alter‘ der Weltzeit heraufführen, und abermals wird dann „träufeln Honigtau aus hartem Stamme der Eichen“<sup>15</sup>.

Jene dem antiken Menschen vertrauten Naturbilder honigtropfender Bäume sind das für menschliche Erfahrung greifbare Schaubild des Honigfalls vom sagenhaften *Weltbaum*. Von ihm taut das Lebenswasser zur Erde; in der Edda wird dieser rieselnde Tau Honigfall genannt<sup>16</sup>. Die Vorstellung ist alt und weit verbreitet. Auch die Griechen kannten eine den ‚Ätherhonig‘ (*aëromeli*) spendende himmlische Esche und die Inder den Weltbaum, von dem der Somatrunk, auch *madhu*, Honig, genannt, träuft. Da anderseits der Honig im Norden wichtigster Bestandteil des Met-Mischtranks war, ist letztlich das gleiche gemeint, wenn das Lebens- und Weisheitswasser aus Mimirs Brunnen am Fuß der Weltesche Yggdrasil Met genannt wird und der vom Baum tropfende Tau Honigfall heißt<sup>17</sup>. Ein verzweigtes Schlingwerk wechselnder Namen – Wasser, Tau, Honig, Soma, Met – für eine und dieselbe himmlische Lebenssubstanz!

Die geheimnisvolle Identität von Honig und Lebenswasser kommt schön zum Ausdruck in dem finnischen Nationalepos Kalewala. Da wird die Biene entsandt, um den heilenden Honig zu suchen, mit dem die Mutter den zerschlagenen Leib ihres Sohnes bestreichen möchte. Vergeblich fliegt die Biene zu den blühenden Fluren der Ferne, vergeblich auch über neun gewaltige Meere; der Honig, den sie von diesen Flügen heimbringt, hat nicht die Kraft, den Toten wieder ins Leben zu rufen. Schließlich sendet die Mutter das Bienchen über die Wolken hinauf bis zum neunten Himmel; es schwebt vorbei an Sonne und Mond und am Rande des Siebengestirns bis hin zum Schöpfer, dorthin, wo in Gefäßen von Silber und Gold der Lebenssaft bereitet wird. Ihn trägt die geflügelte

Botin aus dem Vorratshaus des Ewigen heim, und die Mutter kann ihren toten Sohn zu neuem Leben erwecken<sup>18</sup>.

Auch hier also ist Honig der Lebenssaft aus der Oberwelt und dem Sternenreich; er ist nichts anderes als das vom Himmel tauende, unsterblich machende Wasser des Lebens, freilich in einer ganz besonderen Erscheinungsform. Mit dem Lebenswasser hat der Honig auch die Beziehung zum *Monde* gemeinsam. Selene, die Mondgöttin, bringt nach altgriechischem Glauben den Honig hervor – bei Porphyrius wird der Mond geradezu Biene genannt<sup>19</sup>. Er ist die honigfarbene Urne, die so vom Nektar des Lebenswassers überfließt, wie die Biene von Blumenseim trieft. Und wie der Buschmann vom Mondlicht sagt: „Es gleicht flüssigem Honig“, so sahen die Inder im Vollmond den vollen Somabecher, dessen Licht- und Unsterblichkeitswasser die Götter von Monat zu Monat leertrinken und wieder neu in den Becher füllen. Ähnlich erschien den alten Mexikanern der Mond als Schale, die voll ist von Wasser oder Rauschtrank<sup>20</sup>. Wie das finnische Epos bezeugt, reicht das Verbreitungsgebiet solcher Vorstellungen bis in den hohen Norden hinauf; auch der Wunderhonig, den hier die Biene über den Sternen im Hause des Schöpfers findet, ist nichts anderes als der lichte Dunst des Himmels, der als Lebenswasser auf die Erde niedertaut, „süßer Tropfen übergenug“<sup>21</sup>.

Von diesen urtümlichen Zusammenhängen her versteht man, warum noch einem Augustinus die ganze Familie jener Lebenswasser-Erscheinungen in den Sinn kommt, wenn er des Psalmwortes von der trunken machenden Fülle des Hauses Gottes gedenkt (Ps 35, 9). Für ihn, den Christen, ist diese berauschte *ubertas* das sich verschenkende Leben Gottes, und es hat in der Welt der Symbole noch mehr der Namen, als das Wasser des Lebens Varianten hat. „Sie werden berauscht werden“, sagt Augustinus mit dem Psalmisten. „Von welchem Wein? Welchem Rauschtrank? Welchem Wasser? Welchem Honig? Welchem Nektar? Du fragst, von welchem? ‚Bei dir ist die Quelle des Lebens‘ (Ps 35, 10). Trinke, wenn du kannst, das Leben“<sup>22</sup>!

Eine Überlieferung des Spätjudentums, die ähnliche Vorstellungen bis ins hohe Mittelalter fortpflanzte, läßt die vier Tempelströme der Ezechiel-Vision aus den wichtigsten Erscheinungsformen des Lebenswassers bestehen, zu denen auch der Honig zählt. „Einen Strom“, so führt der Talmud aus<sup>23</sup>, „wird der Hochgebene-

deite künftighin aus dem Allerheiligsten des Tempels entspringen lassen; an ihm wachsen alle Gattungen herrlicher Früchte, wie Ez 47, 12 geschrieben steht.“ „Und was wird dann der heilige, gebenedeite Gott dem Messias tun?“ fährt die *Pesikta rabbetha* (f. 63, 1) fort: „Er wird ihm sieben Decken oder Himmel von Edelmetstein und Perlen machen, und aus jedem Himmel werden vier Flüsse strömen, einer mit Wein, der andere mit Honig, der dritte von Milch, der vierte von reinstem Balsam“<sup>24</sup>. Auf die gleiche israelitische Überlieferung wird es zurückgehen, wenn im alten Orient zwei der Jordanquellen als Milch- und Honigquellen gelten<sup>25</sup>. Nach dem 5. Buch Esra fließen im himmlischen Jerusalem zwölf Milch und Honig spendende Quellen<sup>26</sup>, und Honig speist auch einen der vier Ströme in der Stadt Christi, in die nach einer apokryphen Legende Paulus entrückt wird<sup>27</sup>. Der Vorstellungskreis jener frühen Tradition lebt noch fort im altdeutschen Volksbuch von Sankt Brandans Meerfahrt<sup>28</sup>, wo die vier Ströme Edens gleichfalls die Manifestationen der Lebensmacht entfalten, die im Lebenswasser gesammelt ist. Im irdischen Paradies, in welches der Heilige auf seiner Meerfahrt mit den Begleitern gelangt, „entsprang ein Brunn, der hatte vier Fließ. Im ersten floß Wein, in dem andern Milch, in dem dritten Öl und in dem vierten Honigseim“<sup>29</sup>. So wird auch hier der weite Raum aufgehell, in dem die Honigsymbolik steht.

Der Einblick in solche von alters her gewußte Hintergründe läßt begreifen, warum auch in den frühchristlichen Oden Salomos die aus dem Herzen und von den Lippen des Herrn herströmende Lebensquelle den Honignamen trägt:

Spreng auf uns deine Tropfen  
und öffne deine reichen Quellen,  
die uns von Milch und Honig strömen! (Od. Sal. 4, 10).

Schöpft Wasser aus der Lebensquelle des Herrn,  
denn euch steht sie offen!  
Kommt, all ihr Dürstenden,  
und nehmt den Trunk!  
Sucht Labung an der Quelle des Herrn,  
denn sie ist schön, rein und herzerquickend.

<sup>16</sup> Rech II

Ihr Wasser ist viel süßer als Honig,  
 die Wabe der Bienen ihr nicht vergleichbar.  
 Denn sie quillt von den Lippen des Herrn,  
 aus dem Herzen des Herrn stammt ihr Trank . . . (30, 1 ff).

Diese frühchristlichen Lieder singen aus, was der Mensch eines ersten Glaubensfrühlings im Honig schaute und schmeckte. Es ist die durch Christi Kommen und sein Heilstun unsäglich vertiefte Gotteserfahrung, die schon aus dem prophetischen Wort des Psalmisten spricht: „Kostet und schaut, wie süß“ — wie lieb, wie voll der Güte, wie wohlschmeckend für die inneren Sinne — „der Kyrios ist“ und sein Leben! (Ps 33, 9). Am Kreuze brach es auf wie ein Springquell, aus dem durchbohrten Herzen des Sohnes sprudelte es hervor; seine Lippen hauchten es sterbend aus, und vom Munde des Auferstandenen quillt es unversieglich weiter — hinein in die Becher aller geöffneten Herzen. Wo es aber reich und lebendig empfangen wird, da drängt es auch lebendig zum Urquell zurück. Es ist nur die Kehrseite dieser gott-menschlichen ‚Homilie‘, wenn eine andere der Oden Salomos vom Wieder-schenken des Empfangenen spricht. Wechselseitig ist ja die Honig-spende des liebenden Lebenstausches zwischen Gott und Mensch in Christus:

Wie Honig von der Wabe der Bienen tropft  
 und Milch von dem Weibe, das seine Kinder hegt,  
 so meine Lobpreisung  
 auf dich, mein Gott.  
 Wie die Quelle ihr Wasser sprudelt,  
 so mein Herz das Lob des Herrn.  
 Von meinen Lippen ergeht ihm Lobpreis,  
 und süß schmecken meiner Zunge die Gespräche mit ihm  
 (40, 1 ff).

Diese lieblich schmeckenden ‚Gespräche‘ mit dem Herrn sind nichts anderes als Teilhabe des Menschen am innergöttlichen Gespräch zwischen Vater und Sohn im heiligen Geist, Mitschwingen in diesem Fluten liebenden Lebens im Schoß der Trinität. Mehr und mehr wird durchsichtig, wozu Gottes Güte eine so reiche Honig-symbolik im Bilderschatz der Menschheit wachsen ließ: Wie der

Schöpfer für alle Sinne des Menschen Bilder geschaffen hat, die ihm seine Begnadung faßlich machen sollten, so gab er ihm den Honig als Gleichnis der Gotterfahrung im *schauenden ‚Schmecken‘*, zugleich aber auch im lobpreisenden *Künden* des Gekosteten und Geschauten, wie die 40. Ode Salomos zeigt. Was der Gottgeinte empfangen hat, schenkt er dem Herrn wieder. Aus Herz und Mund quillt ihm über, was er aus Gottes Herzen, aus des Herrn Mund gekostet hat. In gottbegeistertem Lobpreis und dank-sagendem Bekenntnis gibt der Beter den göttlichen Honig zurück.

Hier — im gottbegeisterten Künden — erfüllt sich ein weiterer eigentümlicher Zug der Honigsymbolik. Nach altem Glauben wohnt ja auch diesem irdischen ‚Nektar‘ jene geheimnisvolle Kraft inne, die allen mythischen Begeisterungstränken, den Verwandten des Lebens- und Weisheitswassers, zugeschrieben wird: die Kraft nämlich, den Menschen zu einem *Gotterfüllten* zu machen, ihm den ‚Enthusiasmos‘ zu schenken. Ein *theïon*, ein ‚Göttliches‘, war der Honig für die antike Welt, und so heißt es folgerichtig von dem, der Honig geschmeckt hat: „Es wird etwas Gotthaftes in deinem Herzen sein“ (*éstai ti énthéon en tē sē kardía*)<sup>30</sup>. Der Honig wirkt das ‚Ingottsein‘, der Kostende wird *éntheos*, und als ein ‚Mensch in Gott‘ empfängt er die Gabe der Schau und die Fähigkeit, aus dem Geiste Gottes zu sprechen wie die Propheten und Dichter<sup>31</sup>. Nach Plutarch essen am Feste des Hermes die Menschen Honig und sagen dabei: „Die Wahrheit ist süß“<sup>32</sup>. Honig teilt Einsicht und Weisheit mit. Von Platon ging die Rede, Bienen hätten ihn in der Kindheit genährt und ihm die Gabe süßer Beredsamkeit eingebläst<sup>33</sup>. Ähnliches wird von Pindar erzählt; Bienen sollen dem schlafenden Knaben die Lippen mit Blütenseim bestrichen und ihn damit zum Sänger unsterblicher Lieder geweiht haben<sup>34</sup>. „Die Dichter erzählen uns“, sagt Platon in seinem Ion, „daß sie von honigströmenden Quellen in den Gärten und Waldtälern der Musen die Lieder saugen, die sie uns bringen“<sup>35</sup>. Delphische Nornen erhielten durch Genuß von Honigwaben prophetische Kräfte; Pindar bezeichnet die Pythia geradezu als „delphische Biene“, und die Sibylle spricht von ihrem „Honigmund“<sup>36</sup>.

Eine besondere Beziehung hat der Honig zur Gabe begnadeten *Sehens*; Schmecken und Schauen sind in der symbolischen Sprache ja weithin vertauschbare Begriffe. Wie die regenerierenden Kräfte

des Honigs schon im natürlichen Bereich den geschwächten Körper erfrischen und dem matten Blick neues Feuer geben — Jonathans Augen wurden „hellblickend“, als er nüchtern Waldhonig aß (1 Sam 14, 27) —, so öffnet der inwendige Sonnenglanz der Himmelslabe auch das innere Auge des Menschen dem göttlichen Licht. Honig macht die Kostenden, so glaubte der fromme Heide, zu Kindern des Lichts, er schafft Seher und Erleuchtete. In diesem Ideenzusammenhang hat es gewiß einen hintergründigen Sinn, daß Honig die Speise des letzten und größten unter den Propheten des Alten Bundes war, des Täufers Johannes (vgl. Mt 3, 4); wir kommen darauf noch zurück.

Wie sehr der Honig den Alten als Symbol und Träger höherer Energien galt, die ihn zum ‚Göttlichen‘, zur ‚Lebensspeise‘ machten, erhellt auch aus seiner Bedeutung im Totenkult. Nicht nur gehört er von alters her zu den Opferspenden bei Leichenverbrennung und Bestattung und zu den Gaben, die man den Unterweltsgöttern und Totengeistern weiht, — man denke an die Krüge mit Öl und Honig auf dem Scheiterhaufen des Achilles; an die Honigspenden für Hades und Hekate, die Erinnyen und die Manen; an den Beinamen ‚die Honigreiche‘ (*melitódes*), den die Toten- und Unterweltsgöttin Persephone führt<sup>37</sup>. Nicht selten ging man im Glauben an die lebenerhaltende<sup>38</sup> und erneuernde Kraft dieses Elixiers sogar so weit, daß man die Leiber der Toten in Honig aufbewahrte. In Sparta balsamierte man die verstorbenen Könige damit ein. Herodot berichtet eine Honigbettung der Toten auch von den Babyloniern<sup>39</sup>, Strabo von den Assyriern<sup>40</sup>. Bei den Moslems geht die Sage, Alexander der Große sei in einem Sarg mit Honig begraben worden, dasselbe erzählte man von König Agesipolis. Noch in christlicher Zeit übt man den alten Brauch: Epiphanius stirbt auf einer Seefahrt; die Gefährten übergießen den Leib des Heiligen mit Honig, um ihn bis zur Ankunft in Cyprien zu erhalten<sup>41</sup>. Bei den Indern wurde der Leichnam vor der Verbrennung unter anderem auch mit Honig übergossen<sup>42</sup>.

Was die Menschen zu solch merkwürdig anmutenden Bräuchen drängt, ist die Überzeugung von der Lebensmächtigkeit des Honigs, sind seine läuternden, erhaltenden und regenerierenden Kräfte, die im mythischen Denken bis zur Macht der Wiedererweckung gesteigert werden. Der Honig ist hier Mittel wider den Tod, ja

Überwindung des Todes, weil er Träger heiligen, göttlichen *Lebens* ist. Die griechische Glaukossage erzählt, der Held habe einst als Knabe mit einer Maus gespielt, sei dabei in ein Honigfaß gefallen und ertrunken; aber die Kraft des Honigs habe ihn aus dem Tode wunderbar wieder zum Leben erweckt<sup>43</sup>. Beim indischen Seelenopfer wird den Brahmanen Honig in die Hand gegossen, daß sie sich seine Lebensenergien in heiliger Speisung einverleiben; sie schmecken ihn als Symbol des höheren Lebens, das die Toten jenseits des Grabes genießen, und des Lichtes himmlischer Schau, zu der ihnen das innere Auge aufgetan wird. Aus ähnlichen Motiven kosten ihn auch die Pythagoreer<sup>44</sup>.

Für diese todbezwingende Macht im Geschöpf Honig geben die Namen der ihm verschwisterten Lebenstränke eindrucksvoll Zeugnis. Wir erkannten schon die mythische Vertauschbarkeit des Honigs mit Nektar, Ambrosia, Amrita. Alle diese Göttertränke aber sind ihrer sprachlichen Wurzel nach Säfte, die den Tod fernhalten, abwehren oder überwinden; ihre Namen sind Wortbildungen, die ‚todlos‘ oder ‚todverneinend‘ besagen. Die Sprachforschung deckt ein ganzes Gewebe von Verflechtungen auf, denen nachzuspüren für das Verständnis der Honigsymbolik ebenso reizvoll wie ertragreich ist. Nektar, wie *nekys*, der Tote, *nekyia*, das Totenopfer, *necare*, töten, zum Stamme *nek* gehörig, ist der ‚todabwehrende‘ Trank — *necem avertens*. Ähnliches gilt von Amrita und Ambrosia<sup>45</sup>. Auch sie tragen in ihrem Wortstamm — *mr*, *mbr*, *br* — den ‚Tod‘ als Kernbedeutung, die jedoch durch das vorangestellte *a* verneint wird; auch Worte wie das lateinische *mors*, Tod, unser deutsches ‚Mord‘ oder das persische *merd*, durch das der Mensch als schlechthin ‚Sterblicher‘ bezeichnet wird, sind Bildungen des gleichen Stammes. Die genaue griechische Entsprechung von *merd* aber ist *brótós*, wiederum der Mensch als ‚Sterblicher‘ — im Gegensatz zu den unsterblichen Göttern als den *a-mbr-otoi* oder *immortales*. Diese nun nähren sich von Nek-tar und A-mbr-osia, die im Altertum geradezu mit *athanasia*, Unsterblichkeit, identifiziert wurden<sup>46</sup>. Die Götter sind es, denen solche Nahrung gebührt; sie sichern ihnen immer neu das unvergängliche Leben und macht sie so zu ‚Unsterblichen‘<sup>47</sup>.

An dieser Lebenssymbolik seiner mythischen Geschwister hat also auch der Honig teil; wie sehr, zeigt ein noch im Mittelalter bei unsern Vorvätern geübtes Brauchtum. Liafburg, die Mutter des

heiligen Liudger, ist ein bewegendes Beispiel für die Anwendung jener alten indogermanischen Rechtssatzung, wonach Kinder vor dem Genuß der ersten Speise — es war Honig, ein wenig Honig noch vor der Muttermilch — ausgesetzt werden konnten; nach dem Honiggenuß galt die Aussetzung als Mord. Liaburg sollte nach Verfügung ihrer herzlosen Großmutter auf solche Weise getötet werden. Eine mitleidige Frau aber rettete das Kind in ihr Haus und flößte ihm schnell etwas Honig ein. Als ihr nun die Großmutter mit den Häschern entgegentrat und die Auslieferung des Mägdleins forderte, entgegnete die Frau, „das Mädchen habe Honig genossen, und sie zeigte ihnen zugleich das Kind, das noch die Lippen leckte; und deshalb war es nach dem Brauch der Heiden unerlaubt, es zu töten“<sup>48</sup>. So trifft dieser alte Rechtsbrauch aufs schönste zusammen mit der todabwehrenden Lebenssymbolik des Honigs, die in den Namen seiner Varianten durch lange Zeiträume des Vergessens hindurchgerettet wurde. Der Honiggenuß nimmt das zarte, noch ungeschützte Leben des Neugeborenen aus dem Machtbereich des Todes heraus und übereignet es feierlich der guten Macht des Lichtes und des Lebens. Er gibt dem Kinde das Recht zu leben und umkreist es mit dem heiligen Bann, der sein Lebensrecht unverletzlich macht. Bei der Geburt des Menschen ist der Honig somit die Schwelle zur Welt des irdischen Lebens; bei seinem Tode aber wird er ihm in analoger Weise zur Schwelle in die Welt höheren Seins im Reiche der Gottheit<sup>49</sup>.

Auch Zeus reichte seinem Sohn Apollo, den ihm Leto geboren hatte, aus goldener Schale einen Nektartrunk und anerkannte ihn dadurch als sein Kind und als Ebenbürtigen in der Götterversammlung<sup>50</sup>. Wie im germanischen Norden und im griechisch-römischen Süden, so wurde auch bei den Slawen, Serben, Persern und Indern dem Neugeborenen als erste Speise eine Honigkost gereicht<sup>51</sup>. In Indien mischt der Vater geronnene Milch, Honig und Butter und gibt etwas davon dem Kinde mit goldenem Löffel ein; dabei spricht er: „Ich lege in dich die Erde, ich lege in dich den Luftraum, ich lege in dich den Himmel. Die Erde, den Luftraum, den Himmel, alles lege ich in dich“<sup>52</sup>. Die Milchwonigbutter ist hier Symbol des Alls, und die Speisung des Kindes mit ihr bedeutet die mystische Vorausnahme seiner kommenden Einung mit dem Allleben, dem Brahman<sup>53</sup>. Spürt man hier nicht etwas wie eine geheime Analogie zur Einigung des christlichen ‚Neugeborenen‘,

des Täuflings, mit dem Leben des all-erfüllenden Kyrios, die im altchristlichen Taufritual durch den liturgischen Milch-Honigbecher symbolisiert wird? Gern hat ja die Kirche in ihren Bräuchen an vorhandene, aus den Wurzelgründen menschlicher Überlieferung gewachsene Formen und Ideen angeknüpft und als die echte ‚Mutter des Lebens‘ die keimhaften Wahrheitsgedanken der Erdenkinder, wo immer sie ihr entgegenkamen, in sich, in ihre Fülle, aufgenommen, sie weiterentwickelt und zur Reife ausgetragen — so auch hier, im Gebrauch und in der Deutung des Honigs.

Honigreiehungen kannte die alte Welt nicht nur in den Geburtsriten, sondern auch in den heiligen *Weihen* etwa der Attis- und Mithrasmythen. Hier hatte der Honig zunächst eine *reinigende* Funktion: dazu goß man ihn dem Mithrasjünger, wenn er zum ‚Löwen‘ geweiht wurde, in die Hand und salbte ihm die Zunge damit. Als Gabe des Himmels und Werk der reinen Biene war der Honig für den frühen Menschen ja recht eigentlich die ‚Speise der Unschuld‘, und wie er im Haushalt der Natur Reinigungskraft hat, so schrieb man ihm auch im kultischen Bereich die Macht zu, von irdischem Makel zu läutern<sup>54</sup>. In der Feier des Ea von Babylon wurde sogar die Mundwaschung des Götterbildes mit Honig und Butter vorgenommen<sup>55</sup>. Über eine bloß vorbereitende religiöse Reinigung hinaus meint der Honiggenuß in den antiken Weihen jedoch immer Läuterung in dem tieferen Sinn der Lebenserneuerung und *Wiedergeburt*, der zugleich das Lebensrecht in der Welt des Göttlichen in sich schließt<sup>56</sup>.

In solchem Glauben empfingen die neugeweihten Mysten des Attis, mit dem Kranz geschmückt, eine Honigspeisung. Auch im Mithraskult gab man dem ‚Perser‘, das heißt dem Mysten fünften Grades, Milch und Honig zu kosten, nachdem man ihn vorher, auf der vierten Weiestufe — der des ‚Löwen‘ —, durch Honig gereinigt hatte. „Trinke die Milch und iß den Honig, dann wirst du die Gottheit schauen“<sup>57</sup>, wurde dem ‚Perser‘ bei der mystischen Speisung gesagt. Auch da also ist sich der religiöse Mensch des Zusammenhangs von Kosten und Schauen bewußt, den uns die Honigsymbolik noch weiter erschließen soll. Im Genuß der heiligen Speise erfährt der Myste ein ‚Gott schauen‘, das Einung, Verschmelzung, Einverleibung bedeutet und ihn schon hienieden, so glaubt er, zur Vergöttlichung führt<sup>58</sup>.

Auffallend ist die Symbolbeziehung zwischen Honig und *Löwe*, die in den Mithrasmysterien besonders deutlich zutage tritt. Sie findet sich nicht nur hier, im Mythos und Kult des persischen Gottes, der den bezwungenen Weltenstier – wie ein Löwe seine Beute – zerriß und gelegentlich auch dargestellt wurde als Löwe mit der Biene vor dem Mund, während man seinen Mysten Hände und Zunge mit Bienenhonig reinigte und sie dann mit Milch und Honig speiste. Die Beziehung mag wohl darin begründet sein, daß die Bienen schwärmen, wenn die Sonne im Sternbild des Löwen steht, der Löwe aber Symbol des Feuerlichtes der Sonne ist, das sich in Mithras verkörpert; und Sonnenkraft trägt auch der Honig in sich. Aber nicht nur in diesem kosmisch-mythischen Ideengeflecht, auch im Alten Testament begegnet der eigentümliche Zusammenhang von Löwe, Biene und Honig, nämlich in der *Samsongeschichte* des Richterbuches (Ri 14, 5–18). Samson oder Simson, der ‚Sonnenmensch‘<sup>59</sup>, findet Bienenhonig im Aas des von ihm getöteten Löwen und wird durch dieses Erlebnis zu dem Wettträtsel inspiriert, das er, orientalischer Sitte gemäß, bei seiner Vermählung mit der Philistertochter den Hochzeitsgästen aufgibt: „Vom Fresser ging Speise aus und Süße vom Starken“<sup>60</sup>.

Wir sahen schon, wie die frühe Christenheit des Rätsels wahre Lösung erst in Christus fand. Honig aus dem Rachen des erschlagenen Löwen! Der Löwe ist der allesfressende Tod, der auch den Gottmenschen verschlang, eben dadurch aber zum Lebenschoß wurde; so quillt aus dem ‚Fresser‘ nun lautere Süße. Ja Christus selber wurde für uns zum erschlagenen ‚Löwen von Juda‘, damit wir in seinem getöteten Leibe den Honig seines neuen Lebens fänden und uns als Mysten unseres göttlichen Löwen sättigten an der Speise der Unsterblichkeit. So wird das alttestamentliche Hochzeitsrätsel zum österlichen Gleichnis jener Lebensfülle, die gezeugt ist aus dem Todessieg des Herrn und seinem Hochzeitsbund mit der Kirche.

Das alte biblische Motiv ist letztlich ein eschatologisches Heilsbild; noch im späten Kirchenlied wird es so gesehen:

Komm, süße Todesstunde,  
da mein Geist  
Honig speist  
aus des Löwen Munde.<sup>61</sup>

Gewiß ist hier die Stunde des leiblichen Todes gemeint; aber wenn schon der ‚Löwenjünger‘ des Mithras diese Stunde in der Weihe vorwegzunehmen glaubte, so gilt dies erst recht für die Mysten des Gekreuzigten. Die ‚Todesstunde‘ ist mysterienhaft gegenwärtig in Taufe und Eucharistie, und die Honigspeisung der Neophyten in frühchristlicher Zeit war das lieblich-tiefe Gegenbild jener Simsongeschichte. Heute noch lebt es auf bei jedem Opfermahl, sooft die gläubige Gemeinde „Honig speist aus des Löwen Munde“.

In die ‚letzte Stunde‘ geht die Kirche auch in jedem liturgischen Advent hinein, in die *éschata*, die zugleich *arché* sind, in die Endzeit, die zugleich Anfang der ewigen Neuzeit und Auferstehung des Ursprungs ist. Und es klingt geradezu wie die Parole des wandernden Gottesvolkes, wenn es mit jenem ersten Adventlied der römischen Liturgie vom niedertauenden Honig sein ‚gelobtes Land‘ betritt. Nicht jenes schattenhafte des alten Israel mit seinem Überfluß an irdischen Gütern, sondern die himmlische Erde, das Reich Christi mit seinem pneumatischen Milch- und Honigfluß, den jenes biblische Bild verhieß<sup>62</sup>.

Lange noch hallt der alttestamentliche Lobpreis des *honigfließenden Landes* im außerbiblischen jüdischen Schrifttum nach<sup>63</sup> und wirkt weit hinein in die christliche Überlieferung. Und es scheint den Vätern nicht ohne Bedeutung zu sein, daß jene ragende Gestalt auf der Grenze zwischen Altem und Neuem Bund, auf der Schwelle des wahren gelobten Landes, Johannes, der Täufer und Wegbereiter des Messias, sich in der Wüste von Honig nährt (Mt 3, 4). Der Herold hat den Messias gefunden, den ‚Löwen‘, in dessen Munde die süße Lebensspeise der Menschheit bereitet wird. Johannes, der von wildem Honig lebt, ist Vorläufer und letztes prophetisches Zeichen des schon Gegenwärtigen, in dem sich die uralte Weissagung vom honigfließenden Land personhaft erfüllen soll. Nach Ambrosius ist darum Johannes auch in seiner Honigspeise ein „Künder des Mysteriums“; der Wildhonig bildet die „Gnade der Ekklesia“ vor, der aus der heidnischen Wildnis Eingesammelten, und verheißt den Völkern die Sättigung durch den „Honig aus dem Felsen“ (vgl. Ps 80, 17), dem honigspendenden Fels des Leibes Christi.<sup>64</sup> Es wird sich noch zeigen, wie die Väter diese Prophetie in Christus erfüllt sahen.

Erinnert man sich hier nicht auch christlicher Legenden, in

denen das alte Motiv von der *Honigspeisung* eines Götterknaben oder erwählten Kindes durch die Jahrhunderte weiterspinn? Man denke an Heiligengestalten wie Ambrosius, Isidor von Sevilla und Dominikus; Chrysostomus den Goldmund, dessen Attribut der Bienenkorb ist, und Bernhard, den *doctor mellifluus* mit der honigfließenden Rede<sup>65</sup>! Es ist altes Symbolgut noch in solch späten Legenden am Werk, und sie wollen nichts Geringeres, als die ungewöhnliche Gabe der Schau und des Wortes, die aus dem Begnadeten hervorbricht, als ‚Gotterfülltsein‘ erweisen.

Das meinten im Grunde die schönen Sagen von Homer und Pindar, denen Bienen die ‚göttliche Gabe‘ auf die Lippen träufelten. Die gleiche Idee steht auch hinter einer Erzählung aus ganz anderem Raum, der spätjüdischen Legende von Joseph und Asenath, in die viele christliche Elemente hineinverwoben sind. Sie erzählt von Asenath, der Braut des ägyptischen Joseph, die auf Geheiß des Engels in ihre Kammer geht und dort eine Honigwabe findet: die Wabe ist groß und weiß wie Schnee, voll Honig, der Honig aber wie Himmelstau, sein Duft wie Lebensduft. Staunend fragt sich die Fürstentochter, ob wohl die Wabe aus dem Munde des Engels stamme<sup>66</sup>. Sie fragt auch den Boten Gottes und erhält zur Antwort eine Seligpreisung ob ihrer Einsicht in göttliche Dinge. Selig alle, die vom Honig der geheimnisvollen Wabe essen,

Denn diese Wabe ist das Lebenspneuma,  
und diese fertigten des Wonneparadieses Bienen . . .  
Von ihr genießen auch die Engel  
und all die Auserwählten Gottes  
sowie des Höchsten Söhne alle.  
Wer davon ißt, stirbt nicht in Ewigkeit.<sup>67</sup>

Der Engel kostet selber von der Wabe, gibt Asenath davon zu essen und erklärt ihr, nun habe sie Lebensbrot gegessen und vom Becher der Unsterblichkeit getrunken. Die Jungfrau wird durch diese göttliche Speisung gereinigt von aller Befleckung ihrer heidnischen Vergangenheit und bereitet, Gattin des Erwählten Jahwes zu werden, aus deren Schoß die Kinder wie Lebensblumen sprießen sollen. Alsdann reibt der Engel an der Wabe, und es kommen viele Bienen hervor, schneeweißen Leibes und mit purpurfarbenen Flügeln; sie setzen sich an Asenaths Gestalt und in ihr Angesicht

und auf die Lippen  
und fertigten in ihrem Munde eine Wabe,  
auch auf den Lippen eine solche,  
die jener Wabe von dem Engel gleich . . .

Die Bienen zehren alle von der Wabe, die sich in Asenaths Munde befindet, und fliegen dann auf einen Wink des Engels in den Himmel hinein<sup>68</sup>.

Dieses köstliche Zeugnis jüdisch-christlicher Glaubensinnigkeit bringt noch einmal die reiche, dem Lebenswasser und den Unsterblichkeitstränken verschwisterte Symbolik des Honigs zum Klingen und führt unsere Besinnung nun endgültig zum Quellgrund aller Honigsymbolik: zum Born unsterblichen Lebens, der aus dem Munde Gottes quillt.

Ja, aus dem *Munde Gottes!* Dazu hat Gottes Liebe uns den irdischen Honig geschenkt, daß wir in diesem Symbol einen Vorgeschmack dessen hätten, was er uns bereitet hat: Teilhabe an dem, was er selber ‚schmeckt‘, an seiner Liebe, seiner Weisheit, seinem Leben, seiner Freude, seiner Schönheit, seinem Wohlgeschmack! Reichlich, wenn auch noch verborgen, gab Gott im Alten Bunde sein Wort, diesen innersten Wohlgeschmack seines Mundes, hin als „Honig der prophetischen Bienen“, ehe er sich uns zur Speise bereitete im „Honig des Evangeliums“<sup>69</sup>. Jede Prophetie, sagt Origenes, kredenzt uns den Honigseim himmlischer Lehre<sup>70</sup>, die ganze Schrift ist nach Augustinus „honigsüß vom Nektar des Himmels“<sup>71</sup>. Der Mensch muß nur den „Gaumen“ haben, um den göttlichen Wohlgeschmack zu kosten<sup>72</sup>, den „süßesten, lichtbringenden Nektar“ des dreieinen Gottes, nämlich sein Leben und seine Liebe<sup>73</sup>. Im *apiarium* der Schrift, diesem „Bienenhaus“ göttlicher Sprüche, ist der Seim des Logos geborgen, die Propheten haben ihn als emsige Immen Gottes bereitet<sup>74</sup>. Aber über ihnen steht der große Bienenkönig, der in der Fülle der Zeit erschien: Jesus Christus als der wahre und pneumatische *rex apum*. Zu ihm schickt das heilige Pneuma die Menschen mit dem Anruf: „Geh hin zur Biene!“ (Spr 6, 8)<sup>75</sup>. Zu ihm, denn er ist die strömende Quelle des göttlichen Nektars.

Der Quell sprang auf, als Jahwe nicht mehr bloß durch seine Propheten, sondern durch den Eingeborenen selbst, den Logos

seines Herzens und Mundes, zur Welt zu sprechen geruhte. Er ist es, von dem Isaias weissagt, daß er „Butter und Honig essen“ werde (vgl. Is 7, 14 f). Und weil er Butter und Honig ißt, sucht er diese auch bei den Menschen, wo immer er einkehrt, um Mahl mit ihnen zu halten. Der Honig aber, den der Emmanuel vom Menschen begehrt, ist das nach Gottes Leben schmeckende Werk und Wort und Sein. Nach solchem Honig verlangend, steht der Herr an der Tür des Menschenherzens und pocht an, ob ihm wohl aufgetan werde; wer ihm öffnet, zu dem geht er ein und hält Mahl mit ihm (vgl. Offb 3, 20), kostet Honig und gibt Honig zu kosten – sich selbst als das ‚Lebenspneuma‘. *Cenamur illum* – „Wir essen ihn selbst“<sup>76</sup>, das ist die Wirklichkeit aller Mahlgemeinschaft mit Christus. Er ist unser Honigmahl und der ‚süße Überfluß‘ seines Tisches; er, der aus Gottes Mund quellende Logos, ist auch der Honigfluß des neuen Paradieses<sup>77</sup> und der honigspendende Fels, den die alte Prophetie verheißt (vgl. Ps 80, 17; Dt 32, 13). Honig aus dem *Felsen* – ein Bild aus archaischer Frühe, da man Bienezucht noch nicht kannte und sich beschenken ließ vom Seim der wilden Bienen, den man, wie im homerischen Hellas, so auch im alten Palästina als Wildhonig aus dem Felsen sammelte<sup>78</sup>. Für frühchristliches Symboldenken verquickt er sich mit dem Wasser des geheimnisvollen Brunnens aus dem Felsen, der Israel durch die Öde folgte – wieder die Einheit von Honig und Lebenswasser!

Hieronymus blickt von solchen Erwägungen über den honigspendenden Christusfelsen hinüber zum ersten Ostermahl des Auferstandenen mit seinen Jüngern und sagt: „Schließlich hat unser Herr auch nach der Auferstehung deshalb eine Wabe gegessen und sich am Honig aus dem Felsen gesättigt (vgl. Lk 24, 42). Ich sage also etwas Neues: Er selbst, der Fels, hat Honig gegessen, damit er uns Honig und Süße spenden könne; alle, die unter dem Gesetz Myrrhe, das heißt Bitterkeit getrunken hatten, sollten danach... den Honig des Evangeliums kosten“<sup>79</sup>.

Klemens von Alexandrien hört schon aus Homers Ilias den Preis auf diese Gabe unseres Logos-Christos. „Das Wort ‚Süßer als Honig floß seine Rede‘“ – dort galt es dem Nestor – „scheint mir vom Logos gesagt zu sein, der selber Honig ist. An vielen Stellen erhebt ihn auch die Prophetie über Honig und Honigwabe“<sup>80</sup>. „Denn er, der quellende Nektar der Trinität, ist letztlich der Prototyp lauterster Süßigkeit, als deren irdisches Gleichnis die Meisterin Biene ihr

holdes Wunder schafft. Was aus dem Munde des Vaters und aus dem Munde des fleischgewordenen Wortes kommt, dem Ohr des Glaubens vernehmbar als göttliche Weisheit, ist über allen Honigsaft und schenkt geistliche Lust<sup>81</sup>. Der Herr hat dieses Labsal seiner Weisheit und milden Barmherzigkeit im Wabenhaus der Kirche geborgen. Klugen Bienen gleich sieht daher Augustinus die Glaubenden zum „Bienenkorb Christi“ eilen, den die Kirche hütet, damit sie dort aus göttlicher Lesung den wahren Nektar sammeln<sup>82</sup>. Der „Bienenstock Christi“ nämlich ist der „Bienenstock der Ekklesia“; hier saugen die Gotteskinder den „süßen Honig Christi“ auf dem Anger der Schrift und bergen die Gabe des Himmels in ihren Zellen<sup>83</sup>.

Das fleischgewordene Wort des Vaters also ist die im Honigsymbol geschaute Erwartung der Völker. Der Messias ist der Ersehnte, er wird die Honigbäche der neuen Weltzeit fließen machen. Heißt es nicht darum von ihm beim Propheten – wir erwähnten es schon –, daß er „Butter und Honig essen“ werde (Is 7, 15)? Gregor der Große sieht hier das Heilsereignis vorgedeutet: Nicht nur ißt der Emmanuel Butter und Honig, er flößt sie auch den Menschen ein, wenn sie wirklich nach der Speise Gottes hungern. Butter und Honig nämlich sind in der Sprache der Prophetie symbolische Namen für die Gnade des Mittlers. Der Honig ist von oben, die Butter von unten, sie wird ja aus der Milch der Tiere bereitet. Der Honig aus dem Äther, die Butter aus dem Fleisch! Beide zeigen den Heiland an, der zugleich von oben und von unten ist: Der Eingeborene des Vaters, der Gott über dem All, ist Mensch geworden und damit eingetreten ins All. Er hat sich hingegeben in der Wesensgüte seiner Gottheit und zugleich im Mysterium seiner Fleischwerdung – in beidem hat er uns mit ‚Butter und Honig‘ satt gemacht. Beide sind Bild und Name für die messianische Gabe; und diese erfüllt den inneren Menschen mit dem Geschmack an der Gottheit des Herrn und dem Glauben an seine Inkarnation wie mit köstlichem Mischtrunk von Honig und Sahne<sup>84</sup>.

Auch der Bericht des Evangelisten, der Auferstandene habe mit seinen Jüngern Honig gegessen, ist nach Gregor nicht ohne mystischen Sinn – *non vacat a mysterio*. Der gebratene Fisch, *piscis assus*, ist Bild des Mittlers, der die Passion erlitten hat – *Christus passus*. Der aber für uns ein ‚gebratener Fisch‘ zu werden geruhte in der Passion, wurde uns zur Honigwabe in der Auferstehung. In



jenem wollte er uns das Bild seiner Leidensdrangsal geben, in der Honigwabe aber ein Prägebild beider Naturen seiner gottmenschlichen Person. „Die Wabe nämlich ist Honig im Wachs; der Honig im Wachs aber ist die Gottheit in der Menschheit.“ Darum hat der Herr in jenem Mahl dem gebratenen Fisch die Honigwabe zugesellt. Er hat diese an palästinensische Mahlsitte anknüpfende Geste<sup>85</sup> zu einem neuen Paschasymbol gemacht, um darin zeichenhaft darzutun, daß er die Jünger und die ganze Ekklesia einbeziehen wolle in seine volle österliche Schicksalsgemeinschaft: durch das Mitkosten seiner Passion in die Tischgemeinschaft des ewigen Reiches, wo die Seligen den Honigbecher des göttlichen Lebens trinken<sup>86</sup>. Auf dieses Kosten aus der Wabe, die Christus selber ist, der Wirt und die Speise des himmlischen Mahles, blickt auch der schöne Tischsegen des Ekkehard von Sankt Gallen aus:

*Tristia qui pellis benedic deo nectara mellis.  
His bone Christe favis benedic favis ipse suavis.*

Gott, der die Trauer vertreibt, o segne den Nektarhonig!  
Segne den Seim, guter Christus, du selber die Wabe voll Süße!<sup>87</sup>

Die Honigsüße des Seligenmahles – im ersten Mahl des Auferstandenen mit seinen Jüngern wurde sie symbolisch vorausgeschmeckt; in jedem Mysterienmahl am Tisch des Herrn ist sie verborgen da. Sie war auch in jener *Schriftrolle* enthalten, die dem Propheten Ezechiel in einem visionär-symbolischen Erlebnis dargeboten wurde. Die Stimme des Geheimnisvollen, der sie dem Seher zu essen gab, redete ihn an: „Menschensohn, nimm diese Rolle, die ich dir gebe, in dich auf und laß sie in dein Inneres eingehen! Ich aß sie, und sie war in meinem Munde – so süß wie Honig“ (Ez 3, 3). Das ist paradox, denn der Inhalt der Rolle wird zuvor gekennzeichnet als Klage, Seufzen und Wehgeschrei (2, 10). Dennoch ist diese Bitterkeit im Munde des Sehers Wohlgeschmack, weil göttliches Heilswort und voll der göttlichen Wesensgüte. In einem jener bildkräftigen Akte, die Gott im Alten Bund so manchmal vollzieht, läßt er hier einen der Größten unter seinen Propheten, allen zum Zeichen, die ganze messianische Süße vorauskosten, die im Honigwerk der Schrift trotz aller Bitternis von Leid und Gericht gesammelt ist wie in einem noch versiegelten Quell<sup>88</sup>.

Zum vollen Umfang dieses Symbolaktes gehört freilich auch die Kehrseite, wie sie in dem gleichsam wiederholenden Vorgang der Apokalypse geschildert wird. Auch da heißt Gottes Wille den Seher die Buchrolle verschlingen, die er aus der Hand des Engels geöffnet entgegennehmen soll; sie werde seinem Leibe bitter sein, in seinem Munde aber süß wie Honig schmecken. Und so geschieht es (Offb 10, 9 f). Bei Ezechiel war die Rolle noch versiegelt, hier ist sie geöffnet; denn der Plan Gottes – ihn trägt ja die Schriftrolle – ist am Ende der Zeit vollstreckt und in Christus offenbar geworden. Und dieser Plan, der in Christus personhaft erschienene Heilslogos der Trinität, der das verwirklichte und wirkende Mysterium Gottes selber ist, – dieser ‚Logos‘ im weltumfassenden Sinn enthält in sich die bittersüße Fülle des Pascha Christi. Wie das Pascha für den Messias selber der Bitterkelch war, gegen den die Schwachheit seines Fleisches sich aufbäumte, der dann aber zum Wonnelch wurde, so schmeckt das Pascha Christi und die Schriftrolle, die von ihm spricht, auch dem Propheten bitter und süß; und wie ihm, so der Ekklesia, so dem einzelnen Christen. Auch er muß das Heilswort der Schrift und die Schicksalsgemeinschaft mit dem fleischgewordenen Logos der Schrift in der ganzen Spannweite von Bitterkeit und Süße erfahren, wenn er diesen Logos wahrhaft mit dem Glaubensgehorsam des prophetischen Vorbildes in sich aufnehmen will. Aber das Ende aller Bitterkeit wird die *dulcedo Christi* sein, als deren Symbol der Honig steht. Diese umfassende Heilserfahrung ist gemeint in jedem Wort der Schrift und der Väter von der „Süße des Logos“, von dem Gotteswort, das „süß ist für den Gaumen, mehr denn Honig dem Munde“ (vgl. Ps 18, 11; 118, 103).

Getränkt vom Strom dieses göttlichen Quells, ist die *Ekklesia* wahrhaftig das gelobte, von Milch und Honig fließende Land der neuen Schöpfung, sie selber „die Honigwabe über allem Erdenland“<sup>89</sup>. Wir dürfen sie mit dem gleichen innigen Wort der Ehrfurcht grüßen, das ein mittelhochdeutscher Marienhymnus der Mutter des Herrn darbringt:

*Wis gegruezet,  
honeges vlade!  
du waba tiefendiu,  
Sancta Maria!<sup>90</sup>*

Sei gegrüßt,  
 Honigflade,  
 du träufende Wabe,  
 heilige Maria!

Wie erfüllt sich da die Beziehung des Honigs zum Weiblich-Mütterlichen! Geht es doch in der Honigsymbolik letztlich um ein *bräutlich-hochzeitliches* Motiv. Was anders ist das Kosten und Schmecken, das die eigentliche ‚Honigerfahrung‘ ausmacht, denn eine spezifisch ausgeprägte Art des schauenden Erlebens als Einung, Vermählung, Empfängnis und Geburt? „Deine Lippen, meine Braut, sind wie triefender Honigseim, Honig und Milch sind unter deiner Zunge“ (HI 4, 11), so zeugt das Hohelied von der hochzeitlichen Symbolik des Honigs. Das ergötzende Schmecken ist Name für jene innerste Einung, die wir Vermählung nennen. Bei allem sakramentalen Gottessen geht es um eine solche Wesenseinung, und wir werden noch sehen, daß auch das erste Honigkosten der Neophyten ein Voraus- und Nachschmecken der eucharistischen Speise ist.

Aber dies Kosten und schauende Schmecken schenkt sich der Kirche auch am gedeckten Tisch der Heiligen Schriften. Der honigtrunkenen Biene gleich, weilt sie hier an der Tafel des Logos und saugt in sich hinein das Leben dessen, den die Verfolger „uns süßer gemacht haben in der Passion“<sup>91</sup>; da schmeckt sie „die Süße des heiligen Geistes“<sup>92</sup>, des Odems Christi. Treffender ließe sich nicht darstellen, worum es in der Begegnung der Kirche mit dem Wort der Bibel geht, als der Finger Gottes selber es dargestellt hat im Bild von der Einverleibung der Buchrolle (vgl. Ez 3, 3; Offb 10, 9 f). An der Kirche und der von ihr geformten Seele erfüllt sich dieses prophetische Zeichen in jeder liebenden Empfängnis des Heilswortes. Nicht nur mit der isolierten Kraft geistigen Verstehens, sondern mit der ganzen ‚Leibhaftigkeit‘ des inneren Menschen will der Lebenslogos aufgenommen werden: in einem immer neuen Vollzug des ‚Neuen und ewigen Bundes‘, der wesentlich Hochzeitsbund ist; in einem Schmecken und Kosten und Essen des Gotteswortes, einem Sicheinverleiben seiner Substanz mit aller Organen des geöffneten Seinsgrundes. *Sapere* und *sapientia*, die lateinischen Bezeichnungen für einsichtiges Verstehen und seine Frucht, die Weisheit, besagen ja im konkreten Ursinn ein ‚Schmecken‘ und deuten damit aufs schönste an, daß die echte Weisheit im Men-

schen nur geboren wird in einer mit allen inneren Sinnen kostenden und schmeckenden Empfängnis. Wie anders versteht man von daher den Honig als Symbol der *Weisheit*! „Erfahren wir es nicht jeden Augenblick, wie sehr es die Weisheit verdient, daß sie schmackhaft genannt wird?“ (Claudel). *Canto iis qui sapiunt*, sagt Anastasius der Sinaite<sup>93</sup>, — das gilt für jede gläubige Begegnung mit dem Worte der Schrift. In hingeebener Empfänglichkeit läßt die Kirche, die gottoffene Seele es sich einprägen als Lebensnorm und Lebensform — *cui (Scriptura) interius impressa ad vivendum fuerit*<sup>94</sup>. Und gibt es weiter, wie sie es aufgenommen hat: „den Griffel der Zunge eingetaucht in die Herzenstiefe“, und die ist voll des Honigs Christi<sup>95</sup>.

Wie ein Vorspiel dieses Sicher götzens am „jungen Honig der Liebe“<sup>96</sup> klingt das Wort des Psalmisten: „Ich öffne den Mund und sauge das Pneuma ein“ (Ps 118, 131). Das Pneuma ist göttlicher Honig, das Einatmen des göttlichen Odems ist Kosten und Schmecken der dreifaltigen Süße, die ‚zweierlei Gnaden‘ dieser Atmung sind Empfangen und Aushauchen des Aromas, das dem Munde des Herrn entströmt<sup>97</sup>. All das ist vorgedeutet im Worte des Hohenliedes von den Honiglippen der Braut. Was die Kirche und was das Menschenherz im innersten ‚Honigkelch‘ birgt — göttliche Weisheit aus den Nektarien der Schrift, kreuzgeborenes Leben aus dem Becher der Mysterien —, das fließt von den Lippen, wenn der Mund sich öffnet zu Gebet und Kerygma<sup>98</sup>. Und so wird aller vom Munde Christi empfangene Honig — sein Leben, seine Liebe, seine Weisheit und Gnosis, sein Gebot — zur Lebensspeise nicht nur für die Glieder seines Leibes, sondern zur Labung auch für ihn selbst — *cibus Christi*<sup>99</sup>! Das hochzeitliche Mahl, zu dem der Herr bei den Seinen einkehrt, ist ja nach der Geheimen Offenbarung gegenseitiges Bewirten und Bewirtetwerden: Der Herr kommt, um zu sättigen, aber auch um sich sättigen zu lassen. Unbegreifliche göttliche Hinneigung zur Armut des Geschöpfes! Das Hohelied zeugt von ihr, wenn es den Bräutigam in seinen Nußgarten hinabsteigen läßt (HI 6, 10), damit er dort „die Süße unseres Honigs schmecke und spreche: ‚Ich habe mein Brot mit meinem Honig gegessen‘ (HI 5, 1)“<sup>100</sup>.

Die volle Melodie einer vielsaitigen Symbolik kommt also zum Klingen, wenn am Ostermontag der Introitus anhebt: „Hineingeführt hat euch der Herr in das Land, das von Milch und Honig

fließt, alleluja!“ Dieses österliche Eingangsglied – das Offertorium des Osterdonnerstags greift das Motiv noch einmal auf – bezieht sich aber nicht nur auf das Geschehen, das *allen* Gläubigen in der Osterfeier gnadenhaft widerfahren ist; in besonderer Weise gilt es den *Neugetauften*, die den schönen Ritus“ der *Milch- und Honigreichung* an sich erleben durften. Ganz konkret hatte ja in den frühchristlichen Jahrhunderten der Honig seinen liturgischen Ort in der Christenweihe der Paschanacht. Heute noch beten wir in den Vigilien zum vierten Herrentag der Quadragesima das Responsorium, das einst die Katechumenen für diesen Ritus bereiten sollte und die Getauften jährlich aufs neue dem göttlichen Verheißungsland entgegenführt: „Höre, Israel, die Gebote des Herrn und schreibe sie in dein Herz wie in ein Buch! Und ich werde dir geben das Land, das von Milch und Honig fließt“<sup>101</sup>.“

In der Paschanacht wird dieses Versprechen erfüllt. Diese Nacht ist im höchsten Sinne der neue *Anfang*, dem die Symbolik des Honigs so wesenhaft zugehört. Hier und jetzt wird neue Schöpfung, kehrt wieder die ‚goldene Zeit‘ der Welt, springen die Tore des Paradieses auf, öffnet sich das gelobte Land, rinnt Honig aus dem offenen Himmel und vom Lebens- und Weltenbaum des Kreuzes. Hier und jetzt steigen aus dem Quell die Neugeborenen des Himmelreiches und empfangen den Milchhonigbecher als Zeichen ihrer Gotteskindschaft. Ein sehr altes Zeugnis, der Barnabasbrief<sup>102</sup>, sieht die Kontinuität zwischen dem liturgischen und dem Volksbrauch, der – wie wir sahen – die Milchhonigreichung als erste Speisung des Neugeborenen zum Akt der *Susceptio* machte, der legitimen Aufnahme des Kindes in die Familiengemeinschaft. Der Barnabasbrief bedient sich dabei des symbolstarken Wortes *zoopoiētai* (‚wird lebendig gemacht‘, ins Leben eingeführt), das zeigt, wie jene erste Speise dem Kind mit dem Lebensrecht erst eigentlich das Leben selber gibt. Das gilt für beide Sphären der Analogie, für die profane wie für die liturgische. So haben die frühen Christen das Schmecken des Honigbechers nach der Taufe wirklich als ‚lebensschaffend‘ angesehen; gab er doch den *infantes* der Mutter Kirche ein Pfand ihrer Aufnahme in die Familiengemeinschaft Christi und der Ekklesia, ihrer Erhebung zur *Gotteskindschaft*<sup>103</sup>. In diesem Sinn ist das Wort Tertullians zu verstehen, der Honig sei die Lebensspeise, durch die Christus die Seinigen ‚zu Gotteskindern macht‘ – *qua suos infantat*<sup>104</sup>.

Der Raum dieses neuen Lebens ist in der Blickwelt unseres Symbols das pneumatische Honigland, die *terra promissionis*. Wie Vätertexte und die alten Kirchenordnungen bezeugen, wurde der Becher mit Milch und Honig in der ägyptischen, afrikanischen und römischen Kirche den Neugetauften nach dem Empfang der Eucharistie gereicht<sup>105</sup>, damit sie in ihm die erfüllte Verheißung schmeckten. Angekommen sind sie im ‚Land des Gottversprechens‘ – in der Kirche, der ‚neuen Erde‘ des neuen Aions. Tertullian und Hieronymus deuten die symbolische Tiefe des Ritus sehr fein an durch das Wort *praegustare*, ‚vorkosten‘<sup>106</sup>. Im Becher von Milch und Honig darf der Neophyte einen ‚Vorgeschmack‘ des Lebens im kommenden Aion und der Süße seiner Heilsgüter verspüren<sup>107</sup>. Die ägyptische Kirchenordnung weist auf den Grundsinn dieses liturgischen Aktes hin; wenn die Neugetauften aus dem Baptisterium in die Kirche geführt worden sind, um ihrer ersten Eucharistia beizuwohnen, spricht der Priester mitten im Kanon, nachdem er Brot und Wein konsekriert hat, auch eine eigene ‚Danksagung über Milch und Honig, die gemischt worden sind als Bild der erfüllten Verheißung . . . : ‚Ich werde euch das Land geben, das von Milch und Honig fließt.‘ Dieses Land aber ist das *Fleisch Christi*, das er uns gegeben hat, damit wir durch es ernährt werden als Kinder, nämlich als solche, die an ihn glauben<sup>108</sup>.“

Dieses Wort macht deutlich, wonach die Kirche ausblickt in ihrem ersten Adventslied von den honigtauenden Bergen und Hügeln; was sie in der Weihnachtsmitternacht aufjubeln läßt bei der Geburt des göttlichen Knaben: „Heute sind über die ganze Erdenwelt hin die Himmel honigträufelnd geworden“<sup>109</sup>.“ Der Dichter Prudentius greift den uralten Weihnachtsgesang auf und zeigt erfüllte Wunschbilder der Vorzeit:

*Iam mella de scopulis fluunt,  
iam stillat ilex arido  
sudans amomum stipite,  
iam sunt myricis balsama.*<sup>110</sup>

Jetzt fließt der Honig aus dem Stein,  
jetzt träufelt aus dem dürrn Stamm  
der Eiche des Amomums Saft,  
der Balsam aus dem Wüstenstrauch.

Das göttliche Kind hat die *aurea aetas* wieder heraufgeführt. Der Himmel über der Erde ist honigtauend geworden im Sohn des ewigen Vaters, der unser Fleisch, die fluchtragende Erde des adamitischen Sündenfleisches, angenommen hat, um es zur neuen ‚Erde der Verheißung‘ zu machen. Alle Sehnsucht der Welt nach dem gelobten Lande und der ‚goldenen Zeit‘ des neuen Paradieses gilt also im Grunde dem ‚Fleische Christi‘, dem zu lebendigmachendem Pneuma verklärten Leibe des Herrn. Er ist das wahre milch- und honigfließende Land, denn ihm entquellen die Ströme des Lebens von Vater, Sohn und Geist. Von dieser Erde seines gekreuzigten und verklärten Fleischesleibes nimmt der ewige Hohepriester die Lebensspeise und den Lebenstrank der Eucharistie. So können wir ganz konkret sagen: die *terra promissionis* wartet unser im Mahl der Eucharistie, in jener „Süßigkeit des Himmelreiches“, die geborgen ist in der „Opferspende von Christi Leib und Blut“, täglich wird dieser Honigseim „dem Munde der Ekklesia eingeffloßt – durch jene Mysterien, die das Christenvolk kennt“<sup>111</sup>. Wieder und wieder kommt die Kirche vom Altar als die von Süße trunkene Biene, „ganz bestäubt vom eucharistischen Pollen, worin sie sich jeden Morgen wälzt“<sup>112</sup>.

Wie muß das Erleben des Honigsymbols in der jugendlichen Martyrin Agnes nachgeklingen haben! Führt doch die Legende auf sie das Wort zurück, das die Erstkommunion der Neugebauten mit dem Namen des unmittelbar danach empfangenen Milchhonigbechers benennt: *Mel et lac ex eius ore suscepi* – „Milch und Honig habe ich aus seinem Munde empfangen“. Wort einer Blutzugin im Angesicht des Todes! Sie hat das Mysterium erfahren bis zur letzten Konsequenz. Im Opfermahl ist sie innegeworden, daß die *dulcedo Christi* aus seinem Sterben strömt; und sie weiß, daß auch sie durch Todesbitterkeit in sein süßes Leben eingetaucht werden soll. Heute noch singt die geweihte Jungfrau jenes Wort der frühchristlichen Heiligen unmittelbar nach ihrer Kommunion in der Messe der *Consecratio virginum*, auch sie aus der Erfahrung des Mysteriums und mit dem Ausblick auf ein Dasein angelobter Teilhabe am Kreuz ihres Herrn<sup>113</sup>. Der geringste Vorgeschmack des mystischen Honigs reicht ja hin, daß wir – wie Paul Claudel einmal sagt – nach Jonathas' Wort sterben möchten: vor Heimweh nach dem gelobten Land und vor Langeweile über den faden

Genüssen des Diesseits. ‚Ich habe an der Spitze des Stabes . . . nur ein klein wenig Honig gekostet. Ich bin bereit zu sterben‘, sagt Jonathas (vgl. 1 Sam 14, 43). Wer den Honig vom Stab des Kreuzes geschmeckt hat – muß in ihm nicht sterben ‚der Geschmack an dem, was drunten ist‘ (vgl. Kol 3, 2), da er die unvergleichliche Würze von oben kennt?

Ahnlich wie Agnes steht auch der Mönchsvater Pachomius als Neophyt stark unter dem Eindruck seiner Taufferfahrung, in die der Milch- und Honigbecher mit hineingehört. Es heißt von ihm, er habe in jener Osternacht, da er in die Mysterien Christi eingeweiht worden war, in einem Traumgesicht gesehen, wie Tau vom Himmel fiel und als Honig seine Rechte füllte; eine Stimme deutete ihm dies Gesicht als Symbol der Heilsgnade, die er von Christus empfangen habe<sup>114</sup>. Man erinnert sich hier auch der heiligen Perpetua; denn auch diese junge Martyrin war so ergriffen von dem unmittelbar vorausgegangenen Erleben ihrer Taufe und Erstkommunion, daß sich die Eindrücke noch in ihren Träumen spiegelten. Sie sieht sich selber in der Herrlichkeit des Paradieses und nimmt mit ineinandergelegten Händen – so empfangen die alten Christen die Eucharistie – vom himmlischen Hirten einen Bissen Käse (= Milch) entgegen, wobei die Umstehenden das Amen sprechen. Noch beim Erwachen spürt Perpetua die Süßigkeit im Munde – ist es das Erinnern an den Honigtrunk der Neugebauten<sup>115</sup>?

Es paßt in die Reihe dieser Zeugnisse, wenn in der zu Autun aufgefundenen Grabinschrift des Pectorius der Honig geradezu arkaner Name für die Eucharistie ist – das mag er auch bei Agnes gewesen sein! Die Inschrift preist die Eucharistie als die „honigsüße Speise des Heilands der Heiligen“ und bezeichnet sie überdies noch durch das Symbol des Fisches, den wir schon kennenlernten als geheimnisvolles Gegenbild des Honigs im Ostermahl des auferstandenen Jesus:

Göttliches Kind des himmlischen Fisches, hütte die Seele  
Rein; im Kreise der Sterblichen sprang die unsterbliche Quelle  
Göttlichen Wassers dir auf; es labe, o Freund, deine Seele  
Ewig sprudelndes Wasser der Reichtum spendenden Weisheit.  
Nimm die honigsüße Speise des Heilands der Heiligen.  
Iß mit freudigem Hunger, du hältst den Fisch ja in Händen . . .<sup>116</sup>

Mit dieser „honigsüßen Speise des Heilands“ die Eucharistie benannt zu hören, hatte für die Ohren der jungen Christenheit einen vertrauteren Klang als für uns Heutige. Sagen uns doch alte Berichte, daß in jenen frühen Jahrhunderten vor dem Kommunionempfang der Psalmvers *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus* (Ps 33, 9) gesungen wurde<sup>117</sup> – eine Bestätigung dafür, wie das eigentlichste Anliegen der Honigsymbolik, die Einheit von Kosten und Schauen der göttlichen Wesensgüte, im Mahl des Altares zur Erfüllung kommt. Wir erinnern uns noch einmal des Wortes aus der ägyptischen Kirchenordnung, die wahre ‚Erde der Verheißung‘, das milch- und honigfließende Land des Gottesvolkes sei der Leib des Herrn!

In all den Zeugnissen, die zu uns sprachen, leuchtet aber auch noch einmal der ganze Komplex jener Bilder und Motive auf, an die sich die *Unsterblichkeitshoffnungen* der Alten knüpften. Man beachte nur, wie im griechischen Text der Pectorius-Inschrift die in den Namen der Lebenstränke ‚verneinte Todeswurzel‘ zum Vorschein kommt (*pegèn ámbroton en brotéois theopesion hydátton*). Die Symbolverwandtschaft des Honigs mit den alten mythischen Unsterblichkeitstränken erlaubt es ja, die Namen in einer solchen Unbekümmertheit gegeneinander auszutauschen, daß der Nichteingeweihte die Zusammenhänge kaum durchschaut. Der äthiopische Taufritus legt dem Priester bei der Spendung des Honigbechers ein bezeichnendes Wort in den Mund, das ebenfalls die Vorstellung jener regenerierenden Tränke weckt: „Unverfälschten Honig und Milch – zur Regeneration durch Jesus Christus<sup>118</sup>!“ Der Honig ist also hier Erscheinungsbild des erneuernden Lebenselixiers; er ist es als das – für den gläubig Empfangenden – mit Heilsgnade gefüllte *Sakramentale*, das teilhat an der Macht des Sakraments. Schön sagt das noch im Leonianum die älteste römische Fassung des Weihegebetes über Wasser, Honig und Milch: „Segne, Herr, diese deine Geschöpfe Wasser, Honig und Milch; und tränke deine Diener aus diesem Quell des ewig lebendigen Wassers, welcher der Geist der Wahrheit ist. Nähre sie mit dieser Honigmilch, wie du unsern Vätern Abraham, Isaak und Jakob verheißest, daß du sie einführen werdest in das Land der Verheißung, in das Land, das von Milch und Honig fließt. Eine also deine Diener, Herr, mit dem heiligen Geist, wie dieser Honig und diese Milch geeint sind, wo-

durch dargestellt wird die Einung der himmlischen und irdischen Substanz in Christus Jesus unserm Herrn<sup>119</sup>.“

Versteht man diese alten Gebete nicht besser, wenn man um die symbolische Nähe von Honig und Milch zum Lebenswasser und seinen Varianten weiß? Das Weihegebet bezeugt noch den Trunk aus dem Kelch mit *Wasser*, der in der alten lateinischen Kirche vor dem Milchhonigbecher gereicht wurde<sup>120</sup> – beides unmittelbar nach dem Empfang des heiligen Blutes. Da stehen sie also auf dem Altar noch alle nebeneinander, die Schwester- und Bruderbilder des göttlichen Lebensbornes aus dem entsiegelten Felsen des Leibes Christi! Für das echte Symboldenken der Alten war das Zeichen noch so sehr eins und ‚identisch‘ mit der in ihm sich darstellenden höheren Realität, daß der Weihende ohne Schwierigkeit sagen konnte: „... tränke sie aus *diesem* Quell des ewigen Lebenswassers, welcher der Geist der Wahrheit *ist*.“ Erst eine spätere, dem Symbolrealismus schon entfremdete Zeit hat in der Segnung des Wasserbechers das tief sinnige *hoc* emendiert, weil es theologische Skrupel zu erregen begann<sup>121</sup>. Von der Würde des Honigs als Sakramentale zeugt im Fortgang des Gebetes die Bitte, der Empfänger möge durch den Milchhonigtrank geeint werden mit dem Gottesgeist, den Milch und Honig darstellen. In der Mischung beider sieht das Gebet – vielleicht erwuchs es aus den christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts – die Einheit der zwei Naturen in Christus angedeutet; wir begegneten der gleichen Auffassung schon in der Vätertheologie, wonach die Milch auf das irdische Fleisch, der Honig auf die Gottnatur in Christus hinweist.

Die Tatsache, daß die Segnung und Spendung von Milch und Honig so eng in die eucharistische Handlung der Osternacht eingebaut sind, macht „einen höchst archaischen Eindruck“<sup>122</sup>; geht man der Geschichte des Ritus nach, so zeigt er die Symbolik von Honig und Milch in ihrer wahrhaft österlichen *kultischen* Erfüllung. Die Milchhonigspeisung innerhalb der frühchristlichen Ostervigil ist nämlich ein Überbleibsel des einstigen Agapemahles. Dieses Liebesmahl der Gemeinde war in der ursprünglichen Praxis bekanntlich nicht von der jeweiligen Eucharistiefeier geschieden; später wurde es allgemein vom Opfermahl getrennt oder ganz aufgehoben. Nur in der Liturgie der Osternacht hat sich noch durch Jahrhunderte hin ein Restbestand erhalten, eben in der Milchhonig-

reichung an die Täuflinge, die hier die einzige ‚Speise‘ dieser verkürzten Agape darstellte und nach wie vor an der gleichen Stelle eingenommen wurde, wie es dem Vorbild des jüdischen Passahmahles – und damit wohl auch des letzten Abendmahles mit der Einsetzung der Eucharistie – entsprach. Diesen Vorbildern folgend, war einst auch das mit der Eucharistie verbundene urkirchliche Agapemahl von den beiden Konsekrationen des Brotes und Weines umschlossen. Genau so sieht es noch zu Beginn des 3. Jahrhunderts die Kirchenordnung Hippolyts von Rom auch für die Feier der Osternacht vor; das heißt, der Wassertrunk und der Milchwonigtrunk, der den Neophyten gereicht wurde, war nach dieser frühen Kirchenordnung offenbar noch zwischen die Darreichung des heiligen Brotes und die Spendung des Blutkelches eingefügt<sup>123</sup>, während er später, wie wir hörten, erst *nach* dem eucharistischen Kelch gegeben wurde.

Was aber besagt in dieser Sicht der Milchwonigbecher in der Opfermahlfeier der Osternacht? Das jüdische Passahmahl war Gedächtnis des Auszuges aus Ägypten, deshalb aß man beim Mahle Bitterkräuter. Das *Ostermahl des Neuen Bundes* aber ist Kultgedächtnis nicht nur des *Auszuges* aus Ägypten, sondern auch des *Einzuges* in das eschatologische Land der Verheißung; Zeichen dessen ist der Genuß von Milch und Honig, der alten biblischen Symbole dieses gelobten Landes. In der Milchwonigspeisung der Neugetauften also hat sich die Erinnerung an diesen frühchristlichen Kultbrauch – Ostermahl zu halten mit Honig und Milch – am längsten erhalten<sup>124</sup>.

Sehr schön greift diese Gedanken Johannes Diaconus auf, der in seinem berühmten Brief *ad Senarium* die messianische und kultische Symbolik des Honigbechers in eins sieht: „Was fragt ihr, warum Milch und Honig in den sehr heiligen Kelch gegossen und am Sabbat vor dem Pascha mit den Opfergaben dargebracht werden? Es geschieht darum, weil im Alten Testament geschrieben steht und dem neuen Gottesvolk im Symbol verheißend wurde: ‚Ich werde euch hineinführen in das Land der Verheißung, in das Land, das von Milch und Honig fließt.‘ Das Land der Verheißung aber ist das Land der Auferstehung, ... und dies ist nichts anderes als die Erde unseres Leibes, die in der Auferstehung der Toten die Lichtherrlichkeit der Unverweslichkeit und des Friedens erlangen wird. Den Getauften wird also dieses Sakramentale (*sacramenti genus*)

dargereicht, damit sie schauen, daß nur jene, die teilhaft werden des Leibes und Blutes des Herrn, das Land der Verheißung erlangen werden... Es trinken also die neuen Menschen... die Süße von Milch und Honig im Schoß der Kirche, auf daß sie, genährt durch solche Heilmittel (*sacramenta*), eingeweiht werden in die Mysterien ewiger Unverweslichkeit<sup>125</sup>.“

Um uns also einen Vorgeschmack der *dulcedo* dieses seines innersten Lebens zu geben, hat Gottes Liebe in das Werk der Schöpfung auch das liebliche Frühlingsspiel der Biene hineingewirkt. Durch sie ist und bleibt freilich er selber von Anfang bis Ende der wahre Ursprung des Honigs. Wir können heute auf Grund unseres reicher gewordenen Wissens um die Geheimnisse des Kosmos nur noch tiefer staunen, preisen und danken: staunen auch über das ‚himmliche Geschenk‘ des Honigs, das Gott uns bereitet durch den Leib der kleinen Biene, durch ihr emsiges Werk und ihr taumelndes Spiel in den bunten Blütenkelchen. Duft und leuchtende Farbe der Blüten locken sie an, Honig- und Saftmale weisen ihr den Weg zu den Honigquellen, wengleich der verborgene Nektar nicht selten von der eifrigen Sammlerin erst erbohrt werden muß, ehe sie ihr Genüge findet beim süßen Mahl.

Welche Kräfte der Lebenserneuerung im Honig ruhen, beginnt man heute wieder zu werten. So gewinnt der Honig auch in der Ernährung und Heilkunst der Gegenwart weitgehend seinen Rang eines Erstlings unter den unverfälschten Gaben der Natur zurück. Sogar in der Landwirtschaft erinnert man sich uralter Weisheit, um die Fruchtbarkeit des Bodens zu regenerieren: man träufelt der belebenden Mischung des biologischen Dunges auch Honig ein. Da werden alte Symbolgedanken wach, wie sie etwa einem Theodor Abukara († 820) im Herzen aufstiegen, wenn er den Bauern seinen Samen streuen sah: „Wenn du in Honig getauchten Bohnensamen säst“, sagt er einmal, „wird die Süßigkeit des Honigs in die Frucht übergehen. So hat Gott unsere Natur angenommen ohne Fehl und Makel, wie sie gewesen und von Anfang erschaffen wurde, hat sie in den Honig der Gottheit eingetaucht und durch die Kraft des heiligen Pneumas, des Parakleten, ihr seine Süßigkeit mitgeteilt, damit sie ihn in der Weise mitteile, wie der Bohnensame in die Frucht, die er hervorbringt, die ihm selbst gewordene Süßigkeit durch Fortpflanzung überleitet<sup>126</sup>.“

Somit kann der Honig auch uns Heutigen noch Symbol sein, Nach- und Vorgeschmack der paradiesischen, der goldenen Zeit, der heilen Weltzeit, die in Christus verborgen schon da ist. Bild unseres kommenden Lebens ist der Honig, unseres ‚In-Gott-Seins‘, „geheimnisvolles Zeichen für die letzte menschliche Verwandlung in die Gestalt der himmlischen Vollendung“ – wie ja der Blütennektar auch die Bienenlarve in ein geflügeltes Wesen verwandelt<sup>127</sup>.

Verwandlung aber geschieht nur durch das Kreuz. Auch in der Heilsbotschaft des Honigs klingt als tragender Grundton immer die Kreuzesbotschaft mit. Noch beim himmlischen Seligenmahl wird das kreuzgeborene Glück die letzte Tiefe der ‚Honigsüße‘ sein. Wir haben die Nähe unseres Symbols zur Passion des Herrn gespürt. Der christliche Dichter Prudentius möge sie noch einmal bezeugen. In seinem Hymnus ‚beim Anzünden der Osterkerze‘ erwähnt er neben den anderen Heilsbildern auch das Bitterwasser von Mara, das durch Moses’ Holz süß wurde (vgl. Ex 15, 23 f), süß „wie attischer Honig“. Attischer oder hymettischer Honig war ja für die alte Mittelmeerwelt der Inbegriff des besten, edelsten Honigs, gesammelt von den aromatischen Blumengefilten des felsigen Hymettos, vollgesogen von der Süße des griechischen Lichts<sup>128</sup>. Süß wie dieses „eßbare Licht“ (C Claudel) wurde der bittere Wüstenquell durch das prophetische Holz; so wandelt sich alle Bitterkeit unserer alten Existenz in die göttliche Süße nur durch die Berührung des Kreuzes:

*Instar fellis aqua tristifico in lacu  
fit ligni venia mel velut Atticum:  
lignum est, quo sapiunt aspera dulcius;  
nam praefixa cruci spes hominum viget.*<sup>129</sup>

Wasser, wie Galle herb, wurde im Bittersee –  
gnädig vom Holz berührt – attischem Honig gleich.  
Süß schmeckt die Bitternis, dies ist des Holzes Werk!  
Wenn sie am Kreuze hangt, wird unsre Hoffnung stark.

Im Kreuze spricht Gott das vollgültige Ja zu dem alten menschlichen Wunschbild der honigträufelnden Himmelshöhen, des honigtauenden Weltenbaumes. Am Kreuz durfte die uralte Hoffnung der Menschenwelt erstarken bis zum Besitz der vollen vorgedeuteten

Wirklichkeit. Cyprian faßt ähnliche Gedanken gleichfalls in eine Meditation über die Heilung des Bitterwassers von Mara durch das Holz. Das biblische Geschehen kündete schon damals prophetisch die aus dem Kreuze Christi quellende *dulcedo Dei*, die immerwährende Ostergabe des Mysteriums und des aus ihm verwandelten Christenlebens, das nichts anderes ist als ein ständiger Hinübergang aus der irdischen Bitterkeit von Sünde und Tod in das gelobte Land des Himmelreiches: „Alle Bitterkeit, die sich im Innern eingenistet hat, werde durch die Süßigkeit Christi zu milder Güte! Wenn du aus dem Mysterium des Kreuzes Speise und Trank empfängst, dann schenke das Holz, das zu Mara im Typus voranging, dir in Wahrheit süßen Wohlgeschmack... Woher du die Wunde empfängst, daher empfang das Heil (*unde vulneratus fueras, inde curare*)<sup>130</sup>!“

Es gibt in Nietzsches Gedicht ‚Aus hohen Bergen‘ ein paar Verse, die er wohl aus einem Rauscherleben seines Traumes vom Übermenschen gedichtet haben mag. Wir dürfen sie, gleichsam ‚getauft‘, dem wahren göttlichen Übermenschen in den Mund legen, Christus – und zugleich jedem Erlösten, der zum Tisch des ewigen Reiches geladen ist:

Im Höchsten ward für euch mein Tisch gedeckt:  
Wer wohnt den Sternen  
So nahe, wer des Abgrunds grausten Fernen?  
Mein Reich – welch Reich hat weiter sich gereckt?  
Und meinen Honig – wer hat ihn geschmeckt?

## MILCH

Honig und Milch sind in der Symbolwelt, wie sich gezeigt hat, nahe verwandt, so sehr, daß selten eines ohne das andere genannt wird, wo in der Sprache des Mythos, der Dichtung oder des Kultes von ihnen die Rede ist. Nicht nur waren sie ja bei vielen Völkern gemeinsam die erste Nahrung des Kindes, auch die Erwachsenen liebten in der alten Welt, zumal in der Spätzeit mit ihren Ansprüchen eines verfeinerten Lebensgenusses, die wohlschmeckende Mischung aus beiden, das erquickende Melikraton. Wir brauchen daher zunächst nur zurückzublicken auf die Botschaft des Honigs, die weitgehend auch die der Milch ist; dann allerdings wird sich zeigen, wie gerade die Milch das verbindende Grundmotiv beider Symbole noch in eine ganz neue wesentliche Tiefe führt.

Was sich als eines unter den Wesensanliegen der Honigsymbolik ergab, daß nämlich der Honig seinen symbolischen und kultischen Ort im Anfang hat und im Ende zugleich, im heilen Ursprung und im wieder heilen Eschaton, gilt ebenso für die Milch. Auch sie gehört in die ‚goldene Zeit‘ mangellosen Überflusses und reiner Unschuld, die im Anfang war und inbrünstiger Erwartung am Ende wiedergeschickt wird<sup>1</sup>. Erinnern wir uns noch einmal der ersten römischen Adventsantiphon *In illa die*, dieses stillen ‚Ja‘ der Kirche zu einem alten Traum der adventlichen Menschenseele, zu jener ebenso biblischen wie allgemein orientalischen und später hellenistischen Anschauung von Milch und Honig als Symbolen einer paradiesischen Welt des Anbeginns und der Enderfüllung. Das milch- und honigströmende Land, nach dem die Heiden ebenso ausblickten, wie die Menschen des Alten Bundes es herbeiriefen als Erfüllung treuester Gottesschwüre<sup>2</sup>, ist das gelobte Land in seiner Vollendung, auf die hin auch das irdisch begrenzte Hoffen des Alten Testaments durchsichtig war<sup>3</sup>: Milchreichtum ist allgemein verständliches Kennzeichen der eschatologischen Heilszeit.

Man braucht sich nicht zu wundern, daß auch die Milch, diese handgreifliche Gabe der Erde, sich in der mythisch-religiösen Welt-sicht früh zu einer Gabe des *Himmels* sublimierte, einem Huld-geschenk der Gottheit, das aus dem Droben rinnt, von den Höhen – Bergen und Hügeln als Erdenbildern der Himmelshöhe – uner-

schöpflisch quillt; das ein Symbol ist für das selig-unsterbliche Leben der Gottheit und auch dem Menschen an diesem Leben Anteil zu geben mächtig ist. Wir Heutigen müssen uns erst wieder hineintasten in das sakrale Sehen und Welterleben der alten Völker, dem die Schöpfung noch heilig war bis auf den Grund und das darum in aller Kreatur eine göttliche Gabe empfing. Aber noch in einem ganz spezifischen Sinn wird es leichter sein, jene uns überraschende und daher viel befragte Vorstellung von der Milch als Himmels-gabe mitzuvollziehen, wenn man nämlich die Milch – was auch für den Honig galt – zugehörig weiß der Symbolfamilie des *Lebenswassers* und seiner mannigfachen Erscheinungsweisen. Wie das Lebenswasser letztlich vom Himmel kommt, so wird auch die Milch empfangen als Gabe von oben, eine der köstlichen Erscheinungsformen des himmlischen Lebenselixiers. Ob diese alte Vorstellung mitschwimmt in der bei Klemens dem Alexandriner überlieferten Redeweise? Die Ammen nannten noch zu seiner Zeit die ersten Tropfen Milch aus der Mutterbrust ‚Manna‘, also mit dem Namen der himmlischen Engelspeise<sup>4</sup>, jenes biblischen Geschwisters der mythischen Nektar-Ambrosiakost, die wir im Kreis der Lebenswasser-Varianten bereits kennenlernten. Nach urtümlicher, bis heute im Volksmund sprichwörtlicher Weisheit kommt ja aller Segen von oben, auch der gute Segen der Milch! Wie ihre vielen Symbolverwandten ist auch sie ein Lebenstrank zwar irdischer Stofflichkeit, der aber seinen Prototyp im Himmel hat. Im mythischen Denken der alten Orientalen sind die Wolken strotzende Kühe, und Tau wie Regen sind ‚Milch‘, die vom Himmel träufelt, milchhaftes Wasser des Lebens. Indra melkt nach dem Glauben Altindiens „das Dunkel der Wolke“, sein Blitz öffnet das Euter der Hügel und Berge, daß sie überfließen von Milch; mit dem Donnerkeil melkt er die Wolkenkühe<sup>5</sup>. Himmlische Milchflut ist es, was da träufelt im Tau der Nacht und was im Regen nieder-rauscht. Aus solcher Sicht erklärt sich auch mancher noch heute lebendige Analogiezauber, der Milch zum Fließen bringt, indem er Wasser fließen macht. Milch und Lebenswasser sind eben im Symbolraum vertauschbar bis zur Identität. Aus dem Lebensborn des Kinderbrunnleins fließt ‚Milch‘, der Kinderbrunnen heißt daher Milchbrunnen; hier weilen die Seelen der noch Ungeborenen und werden von Hulda mit Honig gelabt. Der Brunnen aber ist das Milchmeer der Wolken, die voll sind himmlischen Wassers<sup>6</sup>.



Mancher Zug in alter Sage und Dichtung bestätigt diese Symbolverwandtschaft von Milch und Lebenswasser. In der griechischen Jasonsage kommen die Argonauten zum Palast des Königs Aietes, der das goldene Vlies hütet. Sie finden die Schwelle des Hofes umrankt von hohen Rebenlaub, unter denen immerfließende Springquellen perlen; die eine sendet Milch empor, die andere Wein, eine dritte duftendes Öl, die vierte lebendiges Wasser<sup>7</sup>. Alle vier gehören zu den guten und reinen Dingen, die nach Aischylos den Toten gespendet werden: weiße Milch — schon in ihrer Farbe das schöne Bild der Lauterkeit; „durchsichtiger“ Honig (*pamphaës mèli*), lebendiges Wasser aus „jungfräulicher Quelle“ (*parthénou pegês*) und Wein von wilder Rebe<sup>8</sup>. Milch, Honig, Wein und Öl brechen auch aus der Erde hervor bei der Epiphanie des Dionysos, verschwisterte Zeichen göttlicher Gegenwart, die zugleich den erscheinenden Gott bezeugen und den Menschen „gotterfüllt“ — *êntheos* — machen<sup>9</sup>, wie anderseits Götter- und Heroenkinder mit ihnen genährt werden<sup>10</sup>. Wo Gott sich offenbart, da werden Mensch und Dinge trunken; die starre Erde, der nüchterne Strom, sie gehorchen dem Thyrsos der Mysten, dem Durst der Verzückten und geben, geheimnisvoll verwandelt, die Lebenstränke im Überfluß. Es ist nur die Kehrseite dieser schönen Bilder, wenn beim Tode des Dichters — auch der echte Dichter ist ja ein Gottbegeisterter — nicht nur die Bäume sterben und die Blumen verdorren, sondern auch Milch und Honig versiegen<sup>11</sup>.

So gehört auch die Milch im frommen Glauben der Alten zu den heiligen Zeichen der *Gotteserscheinung* auf Erden. Wie sie Symbol und Attribut des paradiesischen Götterdaseins und — damit verquickt — des Märchenlandes ist, so auch wirkkräftiges Bild, das göttliche Gegenwart offenbart und vermittelt. Sie ist eine unter den ungezählten Hierophanien des Kosmos, Transparent und Träger des alldurchwirkenden ‚Heiligen‘. Der Tiefblick altindischer Weisheit sieht sie an als Gleichnis der gotterfüllten Schöpfung schlechthin, in der Ätman so verborgen allgegenwärtig ist wie die Butter in der Milch; denn Er ist in allem Seienden

wie der Duft in der Blume,  
wie die Butter in der Milch,  
wie das Öl im Ölsamen,  
wie das Gold im Erz,

wie im Reibholz das Feuer, in den Strömen das Wasser, wie an der Schnur die Perlen sind<sup>12</sup>.

Wohl kaum einem in der Familie der Lebenstränke eignet die Voraussetzung dafür, Lebensbild und Lebensträger, Lebensmittler aus göttlicher Macht zu sein, in so hohem Grade wie gerade der Milch. Denn diese Gabe des Himmels ist in ihrer konkret-irdischen Gestalt so nah mit dem *Blute* verwandt, daß die Alten geradezu sagten, sie sei verwandeltes Blut. Sie wird zu köstlicher Nahrung bereitet aus der Lebenssubstanz der Muttertiere; in ihrer höchsten Form ist sie der Lebensquell, der im Leibe der nährenden Menschenmutter entspringt. So sahen und sehen heute noch viele in ihr den Lebensstoff schlechthin, ein Lebenselixier, dem beispielsweise die Sagen der Hottentotten wunderkräftige Wirkung zuschreiben. Milchwirtschafttreibende Völker schätzten sie stets als bevorzugtes Symbol der Fruchtbarkeit, durch das nach altem Herkommen der Bauer — mancherorts noch heute — beim ersten Pfluggang Fruchtbarkeit auf den Acker oder, am Hochzeitstag, auf das Vieh im Stall überträgt. Nicht ohne Grund am Hochzeitstag! Denn als Zeichen und Mittel der Fruchtbarkeit steht das Milchsymbol naturgemäß in besonderer Beziehung zur Ehe, zur hochzeitlichen Verbindung von Mann und Weib, ohne welche es fruchtbare Mutterschaft und den Segen der Muttermilch nicht gäbe. Daraus erklärt sich die Bedeutung der Milch in der *Liebessymbolik* und in den Hochzeitsriten alten und neueren Brauchtums. Die Südslawen stellen neben das Brautlager eine Schüssel mit Milch; oder die Braut muß einen Topf Milch umstürzen, weil dies der Ehe Kindersegen bringt<sup>13</sup>.

Es braucht nicht betont zu werden, daß die Milch ein Symbol ist, das vor allem der *Frau* und ihrem Leben zugehört. Der Mutter und dem Kinde, gewiß! Aber um des Kindes willen zuerst der Frau und ihrem Reifungsweg — Brautschaft, Vermählung, Mutterschaft! Die „schneeweiße Milch“<sup>14</sup> ist Gabe und Auszeichnung des im natürlichen Bereich zu seiner Fülle gelangten Frauenlebens, und so versteht es sich, daß beispielsweise heute noch die südafrikanischen Ama-Xosa durch ein rituelles Milchtrinken die Weiße des Mädchens zur Frau vollziehen<sup>15</sup>, wie in analogem Sinn auch Ovid überliefert, daß Venus durch einen Milchtrunk zur Gattin wurde<sup>16</sup>.

So hat die sehr alte Liebessymbolik der Milch noch wesentlich tiefere Wurzeln als die des Honigs. Die Zwiegespräche des Hohen-

liedes stehen im biblischen Raum auch hier als Zeichen der Bestätigung durch Gottes Weisheit und Liebe; er hat die im Gleichnis der Milch sich aussprechenden zarten Empfindungen des Menschenherzens hineingenommen in die Sprache seiner Offenbarung, weil sie teilhaben an der Vorbildung Christi und der Ekklesia in der Menschheits- und Religionsgeschichte.

Deine Lippen, Braut, träufeln Honig,  
deine Zunge birgt Honig und Milch.  
Deiner Gewänder Wohlgeruch  
ist wie der Duft des Libanon (HI 4, 11).

In meinen Garten komme ich,  
Schwester Braut!  
Meine Myrrhe pflücke ich  
mitsamt meinem Balsam, —  
meine Wabe koste ich  
mitsamt meinem Honig, —  
meinen Wein schlürfe ich  
mitsamt meiner Milch (HI 5, 1).

Da ist sie wieder: unter den verschwisterten Namen des Lebens, das in hochzeitlichem Einswerden empfangen wird und sich wieder-schenkt, auch die weiße Milch! Bild für das Erblühen der beiden Liebenden, des einen aus dem andern; für den ‚Lieb-reiz‘, der ihr wechselseitiges Ergötzen ist.

Seine Augen — wie Tauben am Weiher,  
milchweiß gebadet, ruhend im Teichgrund (HI 5, 12).

Welche Hinneigung Gottes liegt doch in seinem Ja zu diesem echt menschlichen Vorspiel gott-menschlicher Begegnung in Christus und seiner Kirche! Das ganze Hohelied ist wie ein Präludium der wahren ‚heiligen Hochzeit‘ zwischen Himmel und Erde, die unser Schicksal zum Heil gewendet hat<sup>17</sup>. Und bis in die letzten Konsequenzen erfüllt sich in dieser göttlichen Wirklichkeit die symbolische Rolle der Milch.

Es ist ein wunderbarer Zug im Naturgeheimnis der Muttermilch, daß auch die Frucht der Vermählung, das *Kind* im Schoße der

Mutter, gleichsam als ‚Milch‘ das Leben beginnt. Das meinen die Worte, mit denen Job auf das verborgene biologische Werden des Menschen anspielt:

Hast du mich nicht hingegossen wie Milch,  
mich gerinnen lassen wie Käse,  
mich dann bekleidet mit Fleisch und Haut,  
durchzogen mit Knochen und Sehnen? (Job 10, 10 f).

Gerade von diesem natürlichen Vorgang unserer ‚Menschwerdung‘ im Mutterschoß her, wie die Alten ihn sahen, erhebt sich Klemens von Alexandrien zur Höhe urchristlicher Meditation über die pneumatische *Milch des Logos*: „Die Frucht im Mutterleibe ist zuerst ein milchartiges, aus Flüssigem geronnenes Klümpchen; dann aber wird dieses Gerinnsel zu Blut und Fleisch . . . Aber auch nach der Geburt wird das Kind wieder mit dem gleichen Blut ernährt; denn das Fließen der Milch hat seinen Ursprung im Blut, die Milch aber ist Nahrungsquelle. Durch sie wird offenkundig, daß die Frau geboren hat und Mutter geworden ist, und durch die Milch gewinnt sie auch ein Mittel, anhängliche Liebe zu erwecken. Daher nimmt das heilige Pneuma im Apostel auf mystische Weise die Stimme des Herrn an, wenn es sagt: ‚Milch habe ich euch zu trinken gegeben.‘ Denn wenn wir in Christus wiedergeboren wurden, so ernährt er, der uns wiedergeboren hat, uns mit seiner eigenen Milch, dem Logos. Ist es doch angemessen, daß ein jedes Wesen, das geboren hat, dem Geborenen sogleich Nahrung reicht<sup>18</sup>.“

Die Aussage des großen Meisters ist so geladen und scheint auf den ersten Blick so kühn, daß wir sie zunächst nur einmal hinnehmen müssen. Das Verblüffende, vom Naturbild her kaum Mit-zuvollziehende der Vorstellung liegt offen zutage: Hiër wird auf der Ebene des Heilsgeschehens von Christus und dem Christen etwas ausgesagt, was im Bereich der Natur nur möglich ist als Vorgang zwischen Mutter und Kind. Liegt da ein Widerspruch vor zwischen Bild und Gehalt, zwischen menschlicher Analogie und göttlicher Realität? Oder zeigt etwa Gottes menschenfreundliche Güte sich des begrenzten Bildes ‚bedürftig‘, um uns einzuführen in das Grenzenlose seiner Heilstat in Christus?

Versuchen wir also — dazu zwingt uns das paradoxe Wort des Alexandriners —, das Heilstun Christi an uns zu sehen von dem

<sup>18</sup> Rech II

her, was zwischen *Mutter und Kind* geschieht. Dieses innigste uranfängliche Zueinander steht am Beginn des Menschenlebens schlechthin. Aus dem Liebesbund von Mann und Frau gezeugt, im mütterlichen Schoß aus ‚milchhaftem‘ Beginn zur Reife ausgetragen und ans Licht geboren, verlangt das Kind, um wachsen und leben zu können, mit allen Fasern nach der Mutter und wird an ihrer Brust gestillt. Es trinkt in der Milch das mütterlich nährenden Blut, das selber nicht solcher Gabe fähig werden konnte, ohne daß die Frau vom Gatten die Hingabe seines ‚Blutes‘, seines zeugenden Lebens, empfangen hat. Geheimnisvolles Wunder, das Gottes Schöpfermacht nun in der Mutter wirkt, wenn sie ihr Kind geboren hat! Ihr Herzblut, so sagt Klemens, „verliert infolge der mitfühlenden, zärtlichen Liebe seine rote Farbe und wird . . . weiß, damit das Kind nicht erschrickt“<sup>19</sup>. Das Kleine bedarf ja der mütterlichen Substanz, ohne sie kann das zarte Leben nicht sein; hilflos und preisgegeben, vermöchte es nicht zu gedeihen ohne die Kraft des verströmenden fraulichen Lebens, das sich ihm nährend schenkt. Nach ihr weint und klagt es, von ihr gesättigt ruht es in wohligen Behagen. Nach ihr verlangt es immer neu, wenn das hungrige Leben die Quelle sucht, aus der es entsprang. Schon der Psalmist des Alten Bundes weiß daher sein Ruhen in Gott nicht schöner auszusingen als in dem innigen Lied seiner Seele, die gestillt am Herzen Gottes liegt wie ein Kind an der Mutterbrust (Ps 130).

So gehört die Milch für unser menschliches Dasein recht in die köstliche Geborgenheit des *Anfangs* hinein. Man findet nichts, „was nahrhafter und süßer und weißer wäre als sie“, sagt wiederum Klemens<sup>20</sup>, sie ist „das Leuchtendste und Weißeste von allem“<sup>21</sup>. Haben darum die Menschen, wenn sie sich zurücksehnten nach dem befriedeten Urbeginn, wo alles noch ‚sehr gut‘ war, geträumt von Milchbächen, die mühelos aus der Erde sprudeln? Was sucht dieses Heimweh? Was meinen diese Milchquellen eines gelobten Landes, von welchen die Dichter sangen und die heiligen Seher als Jahwes Gelöbnis kündeten? Leben, gewiß, Leben im Überfluß, besseres Leben als dies mühselige, von Mangel, Schmerz und Gefahr belastete, das wir tagtäglich fristen; Leben, das friedvoll ruht in der ungebrochenen Fülle und Ganzheit, in jener Einfalt, Wahrheit und Lauterkeit des Seins, für welche die Milch als Zeichen steht; Leben, das heil und gut ist wie in jenem guten Urbeginn, der noch nicht

versehrt war von Schuld und Tod; da die Menschen kindliche Nahrung kindlich empfangen. So wird es wieder sein an „jenem Tag“ und in jenem Land, wo „die Hügel fließen von Milch“ (Joel 4, 18). Wo ist es zu finden, dieses gelobte Land, in dem die starre Erde aufbricht und als liebevolle Mutter süße, weiße Milch verschenkt?

Lange hat das Volk Jahwes auf leidvoller Wüstenwanderung den Weg dorthin gesucht. Und als es endlich die Erde Kanaans betreten durfte, war da Gottes Versprechen erfüllt? Offenbar nicht; denn was die Bücher Moses' verhiessen, tragen die späteren Seher als immer noch offene Verheißung weiter durch den Alten Bund. Lange nach der Besetzung Kanaans weissagen Isaias und Jeremias und Ezechiel immer noch die nahende Erfüllung des göttlichen Schwures, und auch Joel schaut die Verwirklichung ‚jenes Tages‘ in endzeitlicher Ferne. Keiner der Propheten hat ihn erlebt, den Tag, der „weiß ist wie die Milch“<sup>22</sup>, den Tag des *Messias*. Kein irdisches Land vermag der Verheißung Gottes zu genügen, denn sie meint das Kommen des Ewigen. Das gelobte Land ist da, wo Gott erscheint; der verheißene ‚Tag‘ bricht an, wenn der *Messias* kommt und sein Werk der Erlösung vollbringt. Wann und wo er gegenwärtig wird, da ist Paradies und goldene Zeit, da erfüllt sich die Heilsbotschaft der Milch: göttliche Epiphanie, Gegenwart des heilwirkenden Rettergottes, Gabe neuen Lebens im Überfluß.

Wir sahen schon, wie sich im Ausblick auf dieses Heil im Zeichen der ‚süßen weißen Milch‘ die Menschen der Vorzeit trafen, Juden wie Heiden. Nicht nur bei den palästinensischen Hirtenvölkern finden wir ja die erwähnte Vorstellung; gerade aus der hochgespannten Stadtkultur der augusteischen Zeit kommen die Stimmen eines Horaz, eines Tibull und Vergil, die nicht müde werden, die *aurea aetas* mit ihren „leuchtenden Quellen schneeiger Milch“ zu besingen<sup>23</sup>. Und bedenken wir noch die hohe Schätzung der Milch in altem *Kultbrauch*, so spürt man auch hier ein Ahnen von dem, was das Geschöpf Milch an überirdischem Heil verspricht. Der fromme Heide glaubte, daß der Mensch in der Milch eines gott-erfüllten oder göttlichen Wesens Unsterblichkeit empfangen und dadurch wiedergeboren werden kann zu vergöttlichtem Sein; daß er dabei *eines* Lebens wird mit der Gottheit und daß in seiner Annahme als deren Kind sich sein Heil vollendet. Herakles hatte nur

ein paar Züge an Heras Brust getan, aber die wenigen Tropfen Göttermilch waren genug, ihm Unsterblichkeit einzuflößen. So wird auch der ägyptische König unsterblich, wenn er die Milch der Isis trinkt<sup>24</sup>. Die Mysterien des Attis- und Isiskultes stellen solche Neugeburt symbolhaft dar im Milchbecher, der den neugeweihten Mysten gereicht wird und in dessen Dienst offenbar jene geheimnisvolle Galaktophoros, die ‚Milchträgerin‘ stand, die in gewissen Kulte ihr heiliges Tun versah<sup>25</sup>.

Hätte man es dem Weihling einfacher und eindeutiger sagen können, daß er ein *Neugeborener* sei? Gerade dies ist der Kern des Milchsymbols in jener alten Kultpraxis. In allen Mysterien besteht ja das tiefste Geheimnis und die höchste Weihe darin, daß der Mensch dem rein irdischen Leben ‚stirbt‘ und ‚wiedergeboren‘ wird zu himmlischem Sein. Die Summe seiner Heilserfahrung ist die mystische Neugeburt zu unvergänglichem Leben, das ihm durch die Weihe schon hienieden verborgen zu eigen wird und ihm ein seliges Los im Jenseits verbürgt. Zeichen dieses heiligen Geschehens also ist die Milch. Wie sie im natürlichen Bereich die Nahrung der leiblich Neugeborenen ist, so im Bereich des Kultes das *sacramentum* der mystisch Wiedergeborenen – und damit ein ehrwürdiges „Heilmittel der Unsterblichkeit“ – *phármakon athanasias*<sup>26</sup>.

Diese großen Ideen kultischer Milchsymbolik enträtseln wohl auch jenes Losungswort dionysisch-orphischer Mysten Unteritaliens, das auf Goldplättchen des 3. oder 4. vorchristlichen Jahrhunderts in Thurioi und Petelia gefunden wurde: „Als Böckchen bin ich in die Milch gefallen<sup>27</sup>.“ Mehr als eine Anspielung auf das Dionysoskind, das in der Höhle des Nysaberges von Nymphen mit Rehmilch aufgezogen wurde, birgt sich in diesem ‚Paßwort‘; es bekundet wohl das Wissen der Eingeweihten, daß sie eingeworden sind mit dem Gott – das Zicklein war eines seiner Tiersymbole. Man hat im Namen dieser ‚Böckchen‘ (*ériphei*) den einer Mystenklasse vermutet, eben des höchsten Grades der Geweihten, die in jenem Symbolon ihre Zulassung zur Unsterblichkeitsweihe bekennen. Sie haben sie empfangen im Zeichen der Milch, ähnlich wie die ‚Löwen‘ und ‚Perser‘ des Mithrasdienstes sie empfangen im Zeichen des Honigs. Und sehr eindringlich mochte gerade der Milchtrunk ihnen das Grunderlebnis der Weihe zum Bewußtsein bringen: die Wandlung in ein neues, höheres Kindsein, ein vergöttlichtes Kindsein. *Theòs d'egénou ex anthrópou*, so wird auf

jenen Goldtäfelchen der Mysterie zuvor beglückwünscht, und sein Symbolon ist offenbar Antwort auf diese Seligpreisung. „Aus einem Menschen wurdest du ein Gott“, aber – *dieu enfant*<sup>28</sup>, ein kindlicher Gott, ein Gott-Kind: ein zu göttlichem Lebensanteil ‚Neugeborener‘, Gott und Kind in einem. Das ist die tiefe Aussage jenes mystischen Dialogs; und Bild dieser unsterblichen Neuheit und Jugend war dem Mysten die heilige Milch.

Zwar wähten sie sich ‚des Gottes voll‘ – *éntheos* –, die also Gespeisten, aber sie blieben leer bis zur ‚Fülle der Zeiten‘. Nicht ihr Frohlocken und nicht das orgiastische Jauchzen der Bakchen, die beim Erscheinen ihres Gottes aus der Mutter Erde Ströme von Milch hervorsprudeln sehen, vermag hinwegzutäuschen über die ungestillte Sehnsucht, der im Heidentum keine Erfüllung werden konnte. Aber der Eine, der die Welt in Händen hält und alle Wege der Menschenkinder, so daß sie nur Straßen und Schritte sind in seiner großen Hand, – er lenkte diese Sehnsucht hin auf sein eigenes Herz und ‚jenen Tag‘ der großen Verheißung, an dem die entsiegelten Quellen der wahren göttlichen Milch beginnen sollten, unsere Erde zu stillen. Und in dem reinen Lied seines Propheten singt der barmherzige Gott seinem Volk den Trost der nahenden Heilszeit in die Seele: „Wie einen Knaben, den seine Mutter tröstet, will ich euch trösten... Trinkt euch satt an Jerusalems trostreicher Brust; schlürft, labt euch an ihrer Herrlichkeit Fülle“ (Is 66, 13. 11).

In einer wahrhaft göttlichen Schau nimmt hier der ‚Evangelist des Alten Bundes‘ die Erscheinung des neuen Jerusalem voraus, der heiligen *Kirche* Jesu Christi. Mit ihr macht der lebendige Gott sich schon in diesem prophetischen Spruch so eins, daß er in ihr uns aufleuchten will als die heilende, milchspendende Mutter der Menschheit. Er ruft uns zu ihr als dem leibhaften Bild seiner innersten Liebe und Erbarmung, in ihr soll sich – so will es Gott – die trostvolle Botschaft des Sehers erfüllen. Denn die bräutlich-jungfräuliche Mutter des Neuen Bundes vermag in Wahrheit eine Milch zu schenken, die Zeichen der heilbringenden Gottesepiphanie ist und dieses Heil in sich trägt und mitteilt: das Leben des wahren Gottes, der bei ihr ist bis ans Ende der Zeit.

In ihr, der *Ekklesia*, entschleierte jenes Klemens-Wort von Christus als der ‚Mutter‘, die uns wiedergeboren hat und uns ihre Logosmilch reicht, seinen scheinbar widersprüchlichen Sinn. Was Klemens

aus urchristlicher Heilserfahrung kündet, ist im Grunde die erfüllte Isaiasprophetie. Der getreue Gott, der verheißt hat, an uns zu tun wie eine Mutter an ihrem Milchkind, indem er uns stillt an der Brust des neuen Jerusalem, hat sein Wort wahrgemacht durch seinen Messias, der uns aus der heiligen Mutterbrüst seiner Ekklesia die eigene Logosmilch, das liebevolle Leben aus dem Herzen des Vaters spendet. Denn in der Ekklesia hat der Herr uns das Leben des allgegenwärtigen Gottes faßbar gemacht und nahegebracht. Der ewige Sohn verströmte sein menschliches Leben im Tod, um gemäß Speise für uns zu werden – vor allem auf dem Opfertisch des Altares, in den Mysterien der Kirche, wo er „seine gesegnete Milch in erbarmender Liebe unsern wimmernd geöffneten Lippen einflößt“<sup>29</sup>. Gottes Blut ist es, das die Kinder der Kirche nährt, Christi Blut, das in der pneumatischen Milch gleichsam „seine rote Farbe verliert und weiß wird, damit das Kind nicht erschrickt“. Wie eine Mutter ging ja der Herr unserer Schwachheit nach. Er gab sein Blut für uns hin, er goß es aus am Holze und gießt es täglich in den Kelch seiner Braut, der Kirche; und so gab und gibt er uns das gewaltige Leben der dreifaltigen Gottheit in einer Form, daß wir es ertragen können. Es war ihm nicht genug, uns Erzeuger, Vater zu sein; er wollte uns auch zur Mutter werden, uns in sichtbarer Leiblichkeit die mütterliche Agape zeigen, die im trinitarischen Schoße ruht. „Denn in seinem unaussprechlichen Wesen ist er Vater“, sagt Klemens, „in seinem Mitfühlen mit uns aber wurde er zur Mutter. Durch die Agape wurde der Vater weiblich, und das große Zeichen dafür ist der, welchen er aus sich zeugte. Die aus Agape geborene Frucht ist Agape“<sup>30</sup>.

In Christus, dem menschgewordenen Gottessohn, ist uns somit die Agape des Vaters, das Weiblich-Mütterliche in Gott, leibhaft und sichtbar geworden, und zwar vollends sichtbar und greifbar, seit ihm aus seinem Entschlafen am Kreuz die Ekklesia geboren wurde. Denn mit ihr zusammen, seinem pneumatischen Leib und Weib, ist er der totale, der ‚ganze Christus‘ und die volle Verwirklichung menschlicher Gottebenbildlichkeit. Wie der Schöpfer im Anfang den Paradiesesmensch männlich und weiblich schuf, damit er in dieser polaren Zwei-Einheit die Fülle des göttlichen Urbildes abbilde, so vollendet sich jener paradiesische Entwurf im neuen Adam und der neuen Eva. Christus und die Ekklesia sind die Stammeltern der neuen Schöpfung – der neue Mensch, zwei-

die Einer sind, Haupt und Leib, der eine Gott-Mensch, der zu seinem Pleroma erwachsene Christus, die leibhafte Agape des Vaters. In die Mysterien der Ekklesia ist alles, was an Christus sichtbar war, übergegangen<sup>31</sup>; sie hat er uns gegeben als liebevolle jungfräuliche Mutter, die, selbst ohne Milch, sein Logosblut empfängt und in Milch wandelt, um uns damit zu nähren zur Unsterblichkeit.

Wie lebendig wußten die Christen der Frühzeit um ihre selige Kindschaft aus Christus und der Mutter Kirche! Noch auf die Gräber gereifter Männer schrieben sie, dieses höheren Kindseins froh: *puer, infans* – ‚Knabe‘ oder ‚Kind‘<sup>32</sup>. *Lactentes* – ‚Milchkinder‘ – war ebenso wie *infantes* eine kosende Bezeichnung der Neugeborenen. Verlangend tranken diese ‚Kinder‘ die Milch ihrer Mutter, wie „eben Geborene“ (1 Petr 2, 2) hungerten sie nach dem Christusleben der heiligen Mysterien. Denn die Mysterien Christi sind die Milch der heiligen Kirche<sup>33</sup>. Sie schenken uns Gottes Leben in der uns Schwachen gemäßen Form, vor allem im Brot und Wein der *Eucharistie*. Sie zumal war gemeint, wenn die frühe Christenheit von der Milch der Kirche sprach. „O Schoß“, heißt es in einem syrischen Taufritus<sup>34</sup>, „dessen Sproß sogleich vom Altare aus mit nährenden Milch gespeist wird!“ Nichts ist in solchem Maße wie die heilige Eucharistie jene ‚vergöttlichende Milch‘, deren das neue Leben der Getauften zu Erhaltung, Wachstum und Stärkung bedarf. Nichts auch bestätigt auf der Ebene der Heilswirklichkeit so klar wie die Eucharistie, dieses zweite große Mysterium der Christen<sup>35</sup>, das Naturgeheimnis der Milch: ihre Entstehung aus dem hochzeitlichen Bund, aus dem ‚Blutschenken‘ und ‚Blutempfangen‘ des Bräutigams und der Braut, die dadurch zur Mutterschaft gesegnet wird.

In der Ekklesia als der Hüterin der Mysterien erfüllt sich dieses Geheimnis – und damit alles, was die Menschheit ahnte von der Liebes- und Fruchtbarkeitssymbolik der Milch und deren Beziehung zu Kindsein und werdendem Leben. Die wahre Mutter, welche die vergöttlichende Milch reicht – Hoffnung der Sterblichen –, ist die Kirche Christi. Nicht aus sich hat sie diese pneumatische Milch, sondern von dem ‚vollendeten Mann‘ Christus, der ihr auf dem Golgotha des Altares täglich sein Blut hingibt. Er ist der Urheber ihrer heiligen Milch; er, der uns in der Kirche zur Gebärenden wurde, wollte uns durch sie auch Nährmutter sein. All dies ist gemeint in

jenem wunderbaren Wort des alexandrinischen Lehrers, nach dessen Sinn wir suchten. Es bezeugt in der Sprache des Symbols das einzigartige Ineinander von Christologie, Ekklesiologie und Eucharistie, das auch an anderer Stelle bei Klemens begegnet. Da reißt es ihn hin zu hymnischem Lobpreis auf die Kirche als die von Christus erfüllte Jungfrau-Mutter, in der wir die trinitarische Agape berühren, am tiefsten dann, wenn sie uns in der Eucharistie als ihrem innersten hochzeitlichen Mysterium die göttliche Leib- und Blutspende reicht: „O mystisches Wunder! Einer ist der Vater des Alls, einer auch der Logos des Alls, und das eine heilige Pneuma, auch dieses ist allgegenwärtig. Und eine einzige jungfräuliche Mutter gibt es; Kirche will ich sie nennen. Milch besaß diese Mutter nicht, sie allein, weil sie allein nicht Weib geworden ist. Jungfrau ist sie und Mutter zugleich, unberührt wie eine Jungfrau, liebevoll wie eine Mutter; und sie ruft ihre Kinder zu sich und säugt sie mit heiliger Milch, mit dem kindlichen Logos. Deswegen hatte sie keine Milch, weil Milch der Logos war; mit ihm ernährt sie das schöne Kind, den Leib Christi, die Jugend und Aufzucht für den Logos. Der Herr selbst hat diese in fleischlichen Wehen geboren, er selbst sie mit Windeln umhüllt, mit seinem kostbaren Blut. O heilige Geburt, o heilige Windeln! Der Logos wird alles für das Kind: Vater, Mutter, Erzieher, Ernährer. ‚Esset mein Fleisch‘, sagt er, ‚und trinket mein Blut!‘ Diese bekömmliche Kost spendet uns der Herr; er reicht sein Fleisch, er vergießt sein Blut, und nichts fehlt den Kindern zum Wachstum<sup>36</sup>.“

Könnte man eine solche Vielfalt polarer Heilswahrheiten einsichtiger ‚zusammenballen‘ – *symbollein* – als im einfältigen Bilde der Milch mit aller naturgegebenen Hintergründigkeit seiner Symbolik? Ihm ist es von Gottes Schöpferweisheit eingegeben, uns die herrliche *coincidentia oppositorum*, den Zusammenfall von soviel scheinbar Widersprüchlichem im Christusgeschehen aufzuhellen. Deshalb war die Milch in der frühen Christenheit ein geliebter arkaner Symbolname, der sowohl die Einheit Christi mit seiner Ekklesia bezeugte als auch die sakramentale Frucht dieser Einheit nannte, die Eucharistie als das Mysterium der Blutvergießung des Herrn. Klemens spricht es noch einmal eindringlich aus, wenn er im Fortgang seiner Meditation sagt: „So sind denn sowohl Blut als Milch in gleicher Weise Symbol des Leidens und der Lehre des Herrn. Jeder von uns Unmündigen also darf sich des Kyrios rühmen

und rufen: ‚Adeligem Vater und Blut zu entstammen, bekenne ich stolz<sup>37</sup>.‘ Nichts Geringeres als dieses adeligen Vaters Blut ist ja die ‚Milch‘ der heiligen Mutter Kirche. „Wie die aus Blut gewordene Milch die Brüste füllt und sich den Kleinen als Nahrung schenkt“, sagt Aponius in seinem Kommentar zum Hohenlied, „so hat sich das hochheilige Blut Christi zum Heilstrank der Seelen gemacht<sup>38</sup>.“ Das ist die Milch der Kirche: Christi Blut, die Milch des menschgewordenen Agape-Sohnes selber, „der mit Recht Mutter genannt wird, weil er uns die milchspendenden Brüste darreicht“<sup>39</sup>, das heißt: weil er sich uns zur Mutter gemacht hat in seiner Ekklesia. Seine Milch „empfängt die Kirche aus jenen Brüsten (des Herrn) im Sakrament der Taufe“, im Kosten der Eucharistie und in der Gabe des Chrisma, durch das dem Wiedergeborenen der göttliche Geist eingegossen wird<sup>40</sup>. Von dieser Logosmilch der heiligen Mysterien gesegnet, darf die Kirche wahrlich sich jenes Wort zu eigen machen, das Paul Claudel ihr in den Mund gelegt hat: „Es gibt in mir eine Milch, die schießt aus meinem tiefsten Grunde hervor, einen Saft, der außerstande ist zu versiegen, etwas zur Ewigkeit Bestimmtes, das unvereinbar ist mit Tod und Hunger<sup>41</sup>.“

Immer ist diese Milch Jesu Christi in einem letzten Sinn Zeichen der heilbringenden Gotteseiphanie. Und immer geschieht die göttliche Ankunft, wenn am Altar die Milch der heiligen Mysterien fließt. Dann dürfen wir getrost sein: es ist ‚letzte Zeit‘, und wir haben das Reich der Verheißung gefunden. Wir sind angekommen dort, wohin uns die Kirche Jahr um Jahr mit ihrem ersten Adventsgesang den Weg weist. Jede Opferfeier ist ja ein mystisches *Pascha*, und die Nacht des hochheiligen Pascha ist *der* große *exodus* und *transitus*, der Schritt über die Grenze hinein ins gelobte Land. Darum jubelt der Introitus am Ostermontag über die Ankunft der Neugebauten dort: „Hineingeführt hat euch der Herr in das milch- und honigströmende Land“, und das selig-stille Eingangsgesang am Weißen Sonntag läßt zu der unverfälschten Logosmilch alle, die wie ‚eben Geborene‘ nach ihr dürsten.

Die Christen der Frühzeit hatten ein so starkes inneres Verhältnis zu dieser Glaubenserfahrung, daß sie auch nach ihrer deutlichen Ausprägung im *Kult* verlangten. Mit ihren leiblichen Sinnen wollten sie die Milch und den Honig der gelobten Erde schmecken, in die sie die Milch und den Honig der gelobten Erde schmecken, in die sie die Milch und den Honig der gelobten Erde schmecken, in die Gott sie durch das Rote Meer der Taufe hineingeführt hatte, und

froh ihrer neuen Kindheit, die kindliche Nahrung der Neugeborenen kosten — all dies im sinnhaften Erleben des Symbols. So reichte man in der Osternacht den *Täuflingen* nach dem eucharistischen Kelch ihrer Erstkommunion auch einen Becher mit Milch und Honig, „zum Zeichen, daß die Verheißung erfüllt ist, die den Vätern das von Milch und Honig strömende Land versprach“<sup>42</sup> und „zur Erinnerung an den kommenden Aion und die Süßigkeit seiner Güter“<sup>43</sup>. Im gleichen Sinn wie die alten Kirchenordnungen gibt noch der römische Diakon Johannes (6. Jh.) eine Erklärung dieses schönen alten Brauches. Der Mischtrunk, so sagt er, werde den Neophyten gereicht, damit sie wüßten, durch den Empfang von Christi Leib und Blut nähmen sie das Land der Verheißung in Besitz. Schon dürften sie nach der Sündenbitternis die Süße der unvergänglichen Güter schmecken. Bei ihrer ersten Geburt habe man sie mit „Milch der Vergängnis“ genährt; nun aber, bei ihrer zweiten Geburt, sollten sie im Schoß des Gottesvolkes die Güte dieser heiligen Milch kosten, um „durch solche Heiltümer (*sacramenta*) gespeist, den Mysterien der Unsterblichkeit geweiht zu sein“<sup>44</sup>.

Was Klemens in seiner tiefgründigen Betrachtung über das Milchsymbol darlegt, war also für die Christenheit seiner Tage nicht abstrakte Spekulation. Hinter den Worten des Alexandriners steht der konkrete liturgische Brauch, die leibhafte Erfahrung der christlichen Milchsymbolik, die den jungen Christen bei ihrer Initiation in der Osternacht zuteil wurde. Wird man nicht erinnert an eine von Zenos schönen Einladungen zum Taufbrunnen, wenn man die zur „einen Milch“<sup>45</sup> der jungfräulichen Mutter Kirche eilenden Taufkinder sieht, wie sie etwa der Hirten-Sarkophag aus Monastirine-Salona zeigt<sup>46</sup>? „Eilet, lauft so schnell ihr könnt“ ans Ziel eurer Sehnsucht! Schon erklingt der Gesang des festlichen Hymnus, bald hört man den freudigen Lebensschrei der Kinder. O seht doch, aus einem einzigen Mutterschoß kommt eine ganze strahlende Schar hervor! ... Auf denn, eilt hin zur Mutter, die auch dann keine Geburtsschmerzen hat, wenn sie die Kinder, die sie gebiert, nicht mehr zählen kann! Tretet ein, ihr Glücklichen, die ihr alle zugleich die Milch dieser Mutter trinken werdet<sup>47</sup>!“ Wir wissen nun, was diese ‚Milch‘ ist und was jener lebensvolle Ritus in der Paschanacht meinte; was es heißt, wenn die *Canones Hippolyti* sagen: „Die Priester bringen Kelche mit Milch und Honig, um denen, die ihrer

teilhaftig werden, darzutun, daß sie wiedergeboren sind und als Kinder Milch und Honig kosten“<sup>48</sup>. „Milch, dies andere, ‚weiß gewordene‘ Bild des heiligen Blutes Christi, das ihnen im Taufquell Wiedergeburt geschenkt hat und eben im eucharistischen Trank zum erstenmal ihre ‚kindlichen‘ Lippen purpurn netzte! Die heilige Milch der Gattin Christi, Milch des Logos, die nach jenem Wort des Alexandriners ebenso wie das Blut selber aus dem Leiden Christi fließt!

Der wirkliche kultische Mischtrunk war zwar für die Neophyten ein einmaliges Erlebnis. Aber gerade das, was er ihnen einprägte, ging als Bleibendes mit ihnen ins Leben — und berührt auch uns, die wir jenen schon früh außer Übung gekommenen Brauch gar nicht mehr aus praktischer Erfahrung kennen. Der pneumatische Gehalt des Milchsymbols ergreift auch uns, denn solange wir im Fleische sind, trifft uns das mahnende Wort des Apostels, „wie eben geborene Kinder nach der unverfälschten Logosmilch zu verlangen“ (1 Petr 2, 2). Täglich, allsonntäglich spendet die Kirche mütterlich diese ihre heilige Milch, das Blut und Leben des Erlösers in ihrem Opferkelch; unversieglich sprudelt dieser Quell allen, die durch die Taufe dem Leibe Christi angehören. Sie sind es, die — wofern sie lebendige Glieder dieses mystischen Leibes bleiben und das Pneuma der Wahrheit aufnehmen —, nach dem schönen Wort des Irenäus „von den Brüsten der Mutter Nahrung zum Leben empfangen“<sup>49</sup>; denn sie gibt die Milch des Altares nur denen, die im „Pneuma der Kindschaft“ (Röm 8, 15) verbleiben, denen, die eingeweiht sind in die Mysterien des Heils und deren Leben bewahren. Solchen nur gilt das einladende Wort, das vom Türsturz der römischen Kirche S. Lorenzo in Damaso die Eintretenden grüßte:

*Cunctis porta patet, quis (= quibus) porrigit ubera mater —*  
Allen steht offen die Pforte, denen die Mutter die Brust reicht.<sup>50</sup>

Aus der beglückenden Erfahrung dieses Lebensvorgangs sind auch die schönen frühchristlichen Darstellungen des *Milchgefäßes* entstanden, das der Gute Hirt in der Hand trägt, das an seinem Stabe hängt oder ihm zu Füßen steht; das — bisweilen vom geheimnisvollen Glanz des Nimbus umgeben — auf dem Rücken des gött-

lichen Lammes oder seiner Lämmer erscheint oder um das ein Schaf seine fröhlichen Sprünge macht<sup>51</sup>. Auch das Bild des Guten Hirten, der seine Schafe oder Ziegen melkt, ist — ebenso wie die Mulktra, das Melkgefäß, an sich schon in oder außerhalb einer Hirtenszene — mehr als ein ländliches Idyll; alles dies sind arkanie Zeichen für das Sakrament des Altares, eucharistische Bilder, freilich mit der dem Mysterium innewohnenden Ausrichtung auf die kommende Welt und das himmlische Seligenmahl. Ob in den Katakomben oder auf den Sarkophagen, stets redete das Milchgefäß für die Eingeweihten seine vertraut-heimliche Sprache. Kann sein häufiges Vorkommen uns wundern? Wie oft mag sein Anblick die Herzen getröstet und den Mut gestählt haben in Kampf und Not und Verfolgung! War es doch nur ein anderes Bild des Opferkelches, aus dem die Mutter Kirche ihren Kindern das lebenspendende Christusblut reicht, wahrlich ein sehr geliebtes und tiefsinniges Motiv im Reich der frühchristlichen Symbolkunst!

Hat es nach allem Gesagten nicht auch einen echten Sinn, wenn altchristliche Legenden bisweilen erzählen, daß aus dem Leibe mancher Martyrer *Milch statt Blut* geflossen sei? So berichten es die Paulusakten vom Apostel<sup>52</sup>, und so soll es auch geschehen sein bei der Enthauptung der heiligen Katharina und des Pantaleon, beim Blutzugnis der Heiligen Aquilina, Martina, Antiochus von Sebaste, Viktor (14. Mai) und anderer<sup>53</sup>. Solche legendären Züge bezeugen, wie tief die Symbolik der Milch in der Seele des christlichen Volkes zu Hause war. Sie meinen ja mehr als den Erweis eines unschuldigen Todes, wie er sich ähnlich noch spät in unserer deutschen Sage findet; sie bekunden das urchristliche Wissen um eine symbolische ‚Identität‘ von Milch und Blut, die deren natürliche Verwandtschaft noch unendlich überhöht. Ist jene legendäre Vorstellung nicht sehr hellichtig für die Vollendung eines Christenlebens im Zeichen der ‚Milch‘, nämlich in der Kraft der pneumatischen Logosmilch, des Blutes Christi? Wer mit dieser göttlichen Lebenssubstanz täglich genährt wurde zu gesegnetem ‚Wachsen ins Heil‘, der mag auch in seinem Blutzugnis erweisen, woher ihm die Stärke dazu kam. Eben das meint das gläubige Volk mit jener sinnvollen Legende; es äußert sich darin ein echtes Verstehen unseres Symbols. Denn wird nicht letztlich gerade das Eingehen in das Opfer des Herrn von dem gefordert, den die heilige Milch Jesu Christi zur Vollendung nährte, ob er das empfangene Leben nun blutig oder unblutig zurückgibt?

Das Milchsymboll weist ja, wie sehr es einerseits auch dem Ursprung, der Geburt und dem Kindsein zugeordnet ist, dennoch mit Konsequenz zugleich hinüber in das Ende, in die Vollendung. Es ist Bild der pneumatischen Nahrung, die das *ganze* Sein des Wiedergeborenen der Vollreife entgegenführen soll. Und darum ist mit der ‚Milch‘ des Logos Christos das Christusleben in jeder Weise seiner Erscheinung gemeint, wie es sich durch die Ekklesia als mütterliche Gabe dem Erlösten darbietet. Sie ist das Blut des Logos in der Weise des *Sakramentes* und des *Wortes*, des Kultes und des Evangeliums, der Lehre und des Gebetes. Ist sie doch, wie wir von Klemens hörten, wie das Blut selbst „Symbol des Leidens und der Lehre des Herrn“, also auch seines evangelischen Kerygma, das teilhat an der Würde des Sakramentes<sup>54</sup>.

Horcht man hin auf die Worte des heiligen Paulus im ersten Korintherbrief, so könnte man meinen — zunächst mit Recht —, die ‚Logosmilch‘ des Neuen Testaments sei überhaupt nur dies eine: das ‚Wort‘ der Verkündigung und Lehre, und zwar im Sinn einer anfänglichen Unterweisung: „Als Kindern in Christo gab ich euch Milch (*gála*) zu trinken; feste Speise (*brôma*) gab ich euch nicht, ihr konntet sie ja noch nicht vertragen; aber auch jetzt könnt ihr es nicht, denn noch seid ihr fleischlich“ (1 Kor 3, 2 f). Offensichtlich ist hier die Milch symbolischer Name für das evangelische Kerygma, das der Apostel den Korinthern bringt. Er reicht ihnen sein Wort in der Form des *gála*, das heißt der Anfangsgründe, des elementaren Unterrichts, weil sie noch nicht fähig sind, das *brôma* der geistlich Reifen und Erwachsenen zu fassen. Wie Kleinkinder müssen sie mit Milch aufgezogen werden. Solange rein natürliches Denken sie beherrscht und das Trachten ihres Herzens ‚fleischern‘ ist, können sie die Weisheit Gottes, die aus Kreuzerfahrung geborene Kreuzesgnosis nicht empfangen. Nur wer sich vom Kreuz verwandelt läßt, gelangt zur wahren Weisheit und Erkenntnisschau. Das äußert ganz im paulinischen Sinn auch der Martyrerbischof Ignatius in dem Brief an die Trallianer, den er auf der Reise zum Martyrium schreibt. Er spürt, daß er ihnen das Himmlische, so wie es in seine Seele schon hereinbricht, nicht sagen und nicht beschreiben kann, weil sie noch Kinder in der Kreuzeschule und daher unfähig sind, es zu begreifen, ja weil er sogar fürchten muß, es könne ihnen eher schaden als nützen<sup>55</sup>. So sind auch die Paulusjünger in Korinth, und so sind alle, die noch mehr an der Weisheit dieser Welt als an



der kreuzgeborenen Gottesweisheit hängen, in ihrem christlichen Wachstum Kinder und Anfänger — *népioi en Christô*. Daher kann ihr innerer Mensch noch nicht mit jener Einsicht in das Göttliche gesättigt werden, die die Speise der Vollgeweihten (*téleioi*) ist.

Die natürliche Symbolik der Milch hat Spielraum auch für diese Bedeutung, die ein zunächst Negatives, einen *Mangel* meint. Wie das Kindsein selbst, ist ja auch die Milch als ihm gemäße Nahrung, naturhaft gesehen, Kennzeichen des Anfangsstadiums, des erst beginnenden Werdens, des Schwachen, dem die Reife und Fülle des Lebens noch fehlt. Auch im Christusbereich gibt es die analogen Stadien des sich entfaltenden Lebens. Und zwar ist hier das Maß der Lebensentfaltung, wie schon gesagt, unabdingbar an das Kreuz des Erlösers gebunden, und es wächst im einzelnen Erlösten nur nach dem Maß seiner Hingabe an den Herrn des Kreuzes. Wie Paulus im Korintherbrief, so fließt auch dem Schreiber des Hebräerbriefes (5, 12 f) gerade da, wo er das Wort der Heilsbotschaft als ein Kerygma des Kreuzes und des Gekreuzigten kündigt, das Bildwort von der ‚Milch‘ für die noch ‚unmündigen‘ Hörer in die Rede; und auch an dieser Stelle kennzeichnet es deren Mangel an christlicher Lebensreife aus mangelnder Kreuzerfahrung.

Liegt aber nicht schon in dieser vordergründigen Meinung unseres Symbols ein ganz ergreifender Sinn? Was nämlich tun die Mütter, wenn es sie des armen, schwachen, bedürftigen Lebens ihrer Kleinen und all ihres nach Hilfe rufenden Mangels erbarmt? Sie schenken ihnen das eigene reife, starke, überquellende Leben hin, indem sie es ‚kindlich‘ machen, dem geringen Fassungsvermögen der Kleinen angepaßt in der ‚kindlichen Milch‘, um jene gerade dadurch wachsen und erstarken zu lassen — hinein in die ganze menschliche Daseinsfülle. „Wenn die Milch“, sagt Klemens, „vom Apostel die Nahrung der Kinder, feste Speise aber die der Vollendeten genannt wird, so hat man unter Milch die erste Unterweisung gleichsam als elementare Nahrung der Seele zu verstehen, unter Speise aber die epoptische Schau“<sup>56</sup>, das heißt — im Sinn der hier von Klemens angewandten Mysteriensprache — die Schau der Vollgeweihten.

Gerade Klemens hat ein waches Gespür dafür, daß jenen apostolischen Aussagen über die gleichsam elementare Schicht der Milchsymbolik auch ein *kultischer* Sinn innewohnt; lassen sie doch ganz konkret an die Taufbewerber denken. Klemens ist Zeuge dafür, wie

die frühe Tradition hier spontan den Kontakt zur kultisch-sakramentalen Sphäre fand. Während der langen Zeit ihres Katechumenats wurden die Taufkandidaten mit ‚Milch‘ genährt; da waren sie noch *népioi en Christô, parvuli et lactentes in Christo* — „Kleinkinder und Säuglinge in Christus“<sup>57</sup>, die erst eine Einführung in die Anfänge christlichen Lebens empfangen und nur zu Predigt und Lesung zugelassen wurden, nicht aber zu den Mysterien.

Hatte aber die Mutter Kirche sie aus dem Taufquell ins Leben Christi hineingeboren, so geschah ihnen erstmals jene Stilling mit der vergöttlichenden Logosmilch, von welcher der erste Petrusbrief spricht, und zwar — wir sahen es schon — in einem deutlich sakramentalen Sinn, anspielend auf das ‚Kosten‘ des Herrn im Opfermahl. „Als neugeborene Kinder verlangt nach der unverfälschten Logosmilch, um durch sie ins Heil hineinzuwachsen! Ihr habt ja schon gekostet, wie gut der Herr ist“ (1 Petr 2, 2 f). In diesem wahrhaft österlichen Wort, das die *Mater Ecclesia* sich am Weißen Sonntag im Eingangslied der Opferfeier zu eigen macht, ist die Milch in ihrer tiefen kultisch-mystischen Bedeutung gesehen. In voller Analogie zu ihrer natürlichen Funktion wird sie für den aus der Taufe Wiedergeborenen die Speise seines neuen, höheren Kindseins; sie ist Name für den göttlichen Lebenssaft, der pneumatisches Wachstum schenkt. Ganz naturgemäß erscheint sie in ihrer geheimnisvollen Beziehung zur Geburt, als der nährnde Quell aus dem Herzen der Mutter Kirche. Dieser aber ist nichts anderes als der Lebenslogos selbst, der „Logos, der unter euch evangeliziert wurde“, wie es unmittelbar vorher im Petrusbrief heißt. Der ‚evangelizierte Logos‘ und zugleich das ‚Kosten‘ am Altar sind also hier gemeinsam eingebunden in das Symbolwort der ‚Logosmilch‘. Sie ist somit Name für das *ganze Christusbysterium*, für den als Milch sich hingebenden Logos Christus selbst, das personhafte Heilsmysterium in seiner Erscheinung als Evangelium und Sakrament zugleich. Dieser ‚Logos‘ im vollen Sinn der ganzen Christuswirklichkeit ist die wahre ‚pneumatische, unverfälschte Milch‘. Diese aber wird im Petrusbrief nicht im Gegensatz zur ‚Speise‘ der Erwachsenen gesehen, sondern umfaßt in sich schon die vollendete Weisheit und Gnosis, die im Evangelium gegeben ist<sup>58</sup>.

So treffen sich die verschiedenen Aussagen der neutestamentlichen Milchsymbolik letztlich in der Fülle Christi. Das scheinbar Verschiedene ist im Grunde nicht zu trennen. Die Milch im sakra-

mentalen Verständnis — als arkanes Bild der Eucharistie — und die Milch als Logos der Gnosis, als Kerygma des Evangeliums: alles ist Offenbarung Christi und ist darum eins in ihm, dem einen Logos Christos. Als Bild des so verstandenen Logos aber ist die Milch letztlich immer Bild der *Vollendung*. Das *gála* ist, in seiner christologischen Tiefe gesehen, nicht mehr Gegensatz zum *brôma*, sondern selber „pneumatische Speise“ und „vollendete Speise“<sup>59</sup>, das heißt: Speise der Vollgeweihten und Inbegriff aller eschatologischen Verheißungsgüter. Die mit dieser Milch Gestillten sind Anfänger und Vollgeweihte zugleich, *népioi und téleioi* in Christus. Die Logosmilch ist somit das Heilszeichen, das Anfang und Ende, *arché und télos*, in sich zusammenfaßt, wie der Logos Christos selber; sie ist „Alpha und Omega, Anbeginn und Ende“ (*álpha kai ô, arché kai télos*)<sup>60</sup>. Auch Hippolyt von Rom weiß noch um diese heilsgeschichtliche Weite unseres Symbols: die Logosmilch meint das ganze personhafte Evangelium, das Christus selber ist in der Offenbarung beider Testamente. „Die Brüste Christi sind nichts anderes als die beiden Testamente, die Milch aber sind ihre Satzungen. Sauge also Milch aus den Brüsten durch das Kerygma, damit du ein vollkommener Jünger werdest“<sup>61</sup>! Augustinus sagt das gleiche aus ekklesiologischer Sicht: „Unsere Mutter ist die Ekklesia, und ihre Brüste sind die beiden Testamente der göttlichen Schriften“<sup>62</sup>. Die Milch dieser heiligen *ubera* aber ist „die Gnade, die im Alten Testament figuriert und im Neuen entschleiert wurde“<sup>63</sup>. Wer immer wiedergeboren ist und die neue Kindheit empfangen hat, der soll „begierig verlangen nach der Mutterbrust, dann wächst er schnell. Die Mutter aber ist die Ekklesia; ihre Brüste sind die beiden Testamente der göttlichen Schriften. Hier sauge er die Milch aller Mysterien, die in dieser Zeitlichkeit für unser ewiges Heil vollzogen wurden . . . Unsere Milch ist Christus in seiner Erniedrigung; unsere Speise ist derselbe Christus in seiner Wesensgleichheit mit dem Vater“<sup>64</sup>.

Das Milchsymboll hat somit im Neuen Bund eine Bedeutungsfülle von unendlicher Spannweite; es umgreift das ganze Christusmysterium in seiner sakramentalen, pneumatischen und eschatologischen Verwirklichung. All das ist zusammengefaßt im ‚Logos‘, der hier im neutestamentlichen Sinn als Träger der gesamten Gottesoffenbarung, als Offenbarer und Werker des dreifaltigen Gottes gesehen ist<sup>65</sup>. Die ‚Milch des Logos‘ ist der ‚Logos des Heils‘ und

der ‚Logos der Gnade‘, der unser Kyrios Jesus Christus selber ist, seine heilwirkende Epiphanie in Offenbarung und Kult. Die Logosmilch ist also Name ebenso für die Eucharistie wie für das Evangelium, das ‚persönliche Evangelium‘, das Christus selber ist; das sein Wesen und Werk unter uns gegenwärtig macht, und zwar in solcher Realität, daß Ignatius der Martyrer das Evangelium geradezu dem ‚Fleische Jesu‘ gleichsetzt<sup>66</sup>. Beides also — Evangelium und Sakrament, das Mysterium des Kultes und das ‚Mysterium des Evangeliums‘ (Eph 6, 19) — gehört wesenhaft zusammen und wird uns gereicht als göttliche ‚Logosmilch‘, damit wir wachsen ins Heil.

Auf dem Hintergrund dieser reichen Symbolik versteht man nun besser die Darlegungen eines Irenäus und eines Klemens von Alexandrien mit ihrem kühnen Eindringen in die Frohbotschaft des Geschöpfes Milch. Es ist zunächst Irenäus, der zeigt, wie in dieser frohen Botschaft auch das paulinische Wort von der Milch als Anfangsnahrung eine heilsgeschichtliche Tiefe gewinnt: „Wie die Mutter ihrem Kind vollkommene Speise reichen könnte, das Kind aber die schwere Kost nicht verträgt, so war auch Gott imstande, dem Menschen von Anfang an die Vollkommenheit zu gewähren; aber der Mensch war unfähig, sie aufzunehmen, denn noch war er ein Kind. Und deshalb kam unser Herr in den letzten Zeiten zu uns, um alles in sich als dem Haupte zu rekapitulieren. Er kam nicht so, wie es in seiner Macht gestanden hätte, sondern so, wie wir ihn zu sehen vermochten. Denn er hätte in seiner unvergänglichen Glorie zu uns kommen können; aber wir waren durchaus nicht imstande, die Majestät seiner Glorie zu ertragen. Und deshalb gab er, der das vollkommene Brot des Vaters war, sich uns gleichwie Kindern als Milch — das nämlich war seine menschliche Ankunft. So sollten wir, gleichsam von der Mutterbrust seines Fleisches genährt, durch solche Milchnahrung gewöhnt werden, den Logos Gottes zu essen und zu trinken, und sollten imstande sein, das Brot der Unsterblichkeit — das Pneuma des Vaters — in uns zu bewahren.“ Irenäus zeigt nun das Verhalten des Apostels seinen Korinthern gegenüber als Analogie zum Verhalten Gottes in der Erziehung des Menschengeschlechtes. Wie der Apostel den Korinthern ‚feste Speise‘ hätte geben können, jene aber sie nicht verdauen konnten, „so hätte auch Gott gleich von Anfang an dem Menschen die Vollendung schenken können; aber jener, eben erst geschaffen,

konnte sie noch nicht aufnehmen, oder hätte er sie angenommen, so hätte er sie nicht fassen und gewiß nicht festhalten können. Deshalb wurde der Sohn Gottes mit uns zum Kinde (*synnepiazen*), obgleich er vollendet war; nicht seinetwegen, sondern wegen des kindlichen Zustandes des Menschen ist er so faßlich geworden, wie eben der Mensch ihn fassen konnte. Also liegen die Unmöglichkeit und das Bedürfen nicht bei Gott, sondern bei dem Menschen, der gerade erst geworden“ und darum noch unvollendet war<sup>67</sup>.

Und doch – auch bei Gott lag ein ‚Bedürfen‘ vor, und gerade die Milch ist Zeichen dessen wie kaum ein anderes Symbol; ein Bedürfen, das in seinem „mütterlichen Erbarmen“ liegt – *usus est materna misericordia*, sagt Augustinus<sup>68</sup>; das Bedürfen des Starken und Vollkommenen nach der Schwäche und Armut, ja hilflosen Verlorenheit seines Geschöpfes, jenes innerste göttliche Bedürfen, für das es kein schöneres menschliches Gleichnis gibt als das Bild der stillenden Mutter. Gott hat an der Menschheit getan, wie eine Mutter an ihrem Kinde tut. Weil es die Speise der Reife noch nicht verträgt, läßt sie die Nahrung „durch ihr Fleisch hindurchgehen“ – *per carnem trajicit*; denn für den Tisch taugt das Kleine noch nicht, nur für die Mutterbrust – *ad mamillam idoneus est*. So hat Gott an uns getan. Weil unser Geschlecht schwach auf der Erde darniederlag und das erlösende Leben Gottes nicht in sich aufnehmen konnte, hat der Sohn der Agape es für uns zur Milch gemacht. Und um das zu können, ist der Logos Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Ja „er hat sich selbst für uns zur Milch gemacht, indem er sich inkarnierte und als ein Sterblicher erschien“, als Fleischgewordener die ganze Oikonomia der Passion durchlitt, gekreuzigt wurde und auferstand und emporstieg zum Himmel<sup>69</sup>.

So vermag gerade auch der paulinische Aspekt des Symbols, wie er hier von Irenäus und Augustinus aufgegriffen und ausgeweitet wird, eine wesentliche Schicht des Heilsgeschehens aufleuchten zu lassen. Dem Kindsein Adams und der Menschheit entspricht die ‚Milch‘ als Bild der anfänglichen Gottesoffenbarung und Lebensmitteilung. Dem Kindsein des Menschengeschlechtes in der Heilsordnung entspricht das Kindwerden des Gottlogos, seine Menschwerdung, seine Inkarnation, dieser ‚kleine‘ Beginn des großen Erlösungswerkes, durch das Gott die Menschheit neugebären und aufziehen wollte zur reifen Gestalt des ‚vollendeten Mannes‘ Christus. Und wiederum – das Kindwerden des Eingeborenen, die Fleischwerdung des Logos schafft

die Voraussetzung für Ernährung und Wachstum dieser göttlichen Aufzucht: für das sakramentale Essen und Trinken und damit für das himmlische Kosten, das sich im unverhüllten Schauen ersättigen wird, zu dem aber die Kultspeise der irdischen Zwischenzeit heilswichtige ‚Gewöhnung‘ ist.

Klemens von Alexandrien ist ein anderer Lehrer dieser wunderbaren christlichen Milchsymbolik – im ersten Buch seines ‚Erziehers‘ widmet er ihr einige weitgespannte Kapitel. Auch für ihn vermählen sich in diesem Zeichen Ursprung und Vollendung, es spiegelt die unlösliche Einheit von Evangelium, Sakrament und Eschatologie, von Christus und Ekklēsia. Wie Klemens’ Auffassung vom Kindsein, so kommt auch seine Deutung der Milch von oben her und dringt gerade darum bis auf den Grund. Eine gewisse Abwertung beider, zu der viele sich durch Paulus berechtigt sehen, drängt ihn dazu, „unser Kindsein“ zu „verteidigen“. Denn nur scheinbar besteht zwischen verschiedenen Aussagen der Schrift über die Milch wie etwa 1 Kor 3, 1 f und Ex 3, 8 ein Widerspruch; er löst sich für Klemens im Blick auf das Ganze, so wie Gott es sieht und in diesem Heilssymbol anschaulich macht. Klemens stellt sich selbst die Frage, wie es denn vereinbar sei, daß die Milch einerseits das Kindsein im Sinne des Anfänglichen, des noch Unvollkommenen, des erst beginnenden Glaubens bezeichne und dennoch zugleich Verheißung sein könne der Vollendung des Gnostikers und des Seligen im Himmel. Und er findet die Lösung darin, daß die Milch eben Christus selbst ist, der aus dem Herzen des Vaters uns zuquellende, menschengewordene und durch sein Pascha verherrlichte Gott-Logos, der immer „vollkommene Milch“ und „vollkommene Speise“ ist und den Menschen zu „unendlicher Vollendung“ führt, in dieser Hinführung aber sich den Stadien des inneren Wachstums seiner Heiligung anpaßt, sowohl im Leben des einzelnen wie im gesamten Prozeß der Geschichte. Darum also ist der Logos ebensowohl die kindliche Milch des Anfangs wie die vollkommene Milch der Vollendung, „damit so deutlich der Logos als beides erwiesen werde, als Alpha und Omega, als Anfang und Ende“<sup>70</sup>.

Christus also ist das Gottesgeheimnis der wahren „lebenspendenden Milch, die aus zärtlich liebenden Brüsten quillt“<sup>71</sup>: aus den ubera der jungfräulichen Mutter Kirche, und das heißt, aus dem Leibe des fleischgewordenen Logos selbst, ja aus dem Schoß der trinitarischen Agape. Hier ist der überquellende Urgrund unserer

Heilsmilch. Auch das hat uns der große alexandrinische Lehrer gesagt: „Unsere Nahrung, das ist der Herr Jesus, das heißt der Logos Gottes, fleischgewordenes Pneuma, geheiligtes, himmlisches Fleisch. Unsere Nahrung, das ist die Milch des Vaters, mit der allein wir Unmündigen gesäugt werden. Er also, unser Geliebter und Ernährer, der Logos, hat sein Blut für uns vergossen zur Rettung der Menschheit. Durch ihn sind wir zum Glauben an Gott gekommen und fliehen an die ‚sorgenstillende‘ Brust<sup>72</sup> des Vaters, die da ist der Logos. Er aber, wie billig, ist der einzige, der uns Kindern die Milch der Liebe reicht, und die allein sind in Wahrheit selig, die an dieser Brust saugen. Deshalb sagt auch Petrus: ‚Leget ab alle Bosheit und allen Betrug, Heuchelei und Neid und Verleumdungssucht, und seid als neugeborene Kinder begierig nach der pneumatischen Milch, um durch sie zum Heile aufzuwachsen; ihr habt ja schon gekostet, wie gut der Herr ist‘<sup>73</sup>.“

Gerade die Milch also ist das einzigartige Symbol, das uns den *dreifaltigen Gott* in seiner weiblich-mütterlichen Agape zeigt. Und so steht wahrlich die ganze Tiefe urchristlicher Theologie – die Frohbotschaft von Christus und seiner Ekklesia, Christologie und Ekklesiologie in ihrer innigsten Einheit – hinter dem Bilde der milchspendenden *Mater Ecclesia*. Denn beides, Mutter und Milchspenderin, ist sie nur aus dem Mysterium Christi und seinem Gründen in der trinitarischen Agape. Erst von dieser letzten Tiefe her erschließt auch jener Text des heiligen Ambrosius seinen Sinn: „Eine Jungfrau ist es, die uns in ihrem Schoße trug; eine Jungfrau, die uns gebar; eine Jungfrau, die uns mit ihrer Milch nährte und von der wir lesen: ‚Wie Großes hat die Jungfrau Jerusalem getan! Nicht werden die Brüste fehlen vom Felsgestein, noch der Schnee vom Libanon, noch wird das Wasser, vom starken Wind bēwagt, seine Bahn verfehlen<sup>74</sup>.‘ Welches ist diese Jungfrau, die aus den Quellen des dreieinigen Gottes befruchtet wird? Der vom Fels die Wasser strömen, die Brüste nicht versiegen, der Honig fließt? Der Fels aber ist nach dem Apostel Christus. Von Christus also kommt ihrer Brüste Fülle, die nicht versiegt, von Gott die Herrlichkeit, vom Geist das strömende Wasser. Das ist der dreieinige Gott, der seine Kirche befruchtet, der Vater, Christus und der Geist<sup>75</sup>.“

In ihm also, dem Dreifaltigen, löst sich alle Spannung, die in unserem vielseitigen Symbol gegeben ist, das heißt letztlich: die

Spannung zwischen *Kindsein* und *Vollendung*. Aus der Sicht der Heilsgeschichte stellt sich das irdische Menschenleben ebenso wie die ganze irdische Existenz der Ekklesia als das ‚Kindsein‘ dar, das hineinwächst in die ewige Vollendung. So hat es uns schon Irenäus dargelegt. Andererseits ist, gerade aus göttlicher Sicht, das Kindsein selber ein Zustand der Vollendung, da ja auch der Logos selbst, obwohl in sich vollendet, dennoch zugleich von Ewigkeit zu Ewigkeit Sohn und ‚Kind‘ des Vaters ist und unsere ewige selige Vollendung Teilhabe an diesem seinem Kindsein bedeutet. „Das Kind ist die Fülle“, sagt in ganz urchristlichem Verständnis<sup>76</sup> auch der moderne Charles Péguy. Auf dem Kind ruht eine Gnade, die einzig ist, ein erster Beginn, der alles umschließt. Die Kinder sind die noch – wie in einer Knospe – eingefaltete Ganzheit. Und sie sind neue Geschöpfe. Jene ewige Neuheit, die im Kinde steckt, sagt Péguy, ist das große Geheimnis der Gnade. „Jene Unschuld, jene Weiße, jener Anbeginn“ – war es nicht dies, was schon die Alten die Wiederkehr der goldenen Zeit im Zeichen des Kindes erwarten ließ? Das Kind als Gestalt des Heilbringers – großes Thema alter eschatologischer Hoffnung und Sehnsucht<sup>77</sup>! Darum stehen ja auch im liturgischen Heilsjahr dicht an der Krippe des inkarnierten Logos die Unschuldigen Kinder, die den Zusammenfall von Kindsein und Vollendung so unbegreiflich verkörpern. Neugeborene waren sie, „*lactentes* waren sie, voller Milch, milchig, im Milchalter“, und das war zeichenhaft an ihnen. Denn so verkörpern sie die Vollendung im Zeichen des Kindes, das Mysterium der Gnade<sup>78</sup>. Es gibt ein außerkanonisches Wort Jesu, das diese paradoxe Einheit von Kindsein und Vollendung bestätigt: „Selig, wer im Anfang stehen wird! Er wird auch das Ende kennen, und er wird den Tod nicht kosten<sup>79</sup>.“

Das ist die beseligende Frohbotschaft der Milch! Die Speise unseres vollendeten Kindseins wird ewig „die vollkommene Freude am Logos“ sein, wie Klemens einmal sagt<sup>80</sup>, ja der Logos selber, der durch sein Heilswerk vollendete Menschensohn, die ‚durch unser Fleisch hindurchgegangene‘ göttliche Logosmilch aus den Brüsten des Vaters. Wiederum ist es unser Lehrer Klemens, der uns diese Freude in der Hoffnung vorauskosten läßt: „Mit Milch also, der Speise des Herrn, werden wir gleich nach der Geburt gesäugt, und gleich nach der Wiedergeburt sind wir begnadet worden mit der Verheißung der einstigen ewigen Ruhe, mit der Verheißung des

himmlischen Jerusalem, wo nach der Schrift Milch und Honig fließen . . . Die Milchnahrung aber führt in den Himmel, da sie uns aufnährt zu Himmelsbürgern und Genossen des Engelchores . . . Für uns Kinder, die wir den himmlischen Logos saugen, ist Christus selber die Nahrung“, und unser Verlangen nach dieser Nahrung ist ein echtes „Nach-der-Brust-Langen (*masteúein*), weil den Kleinen, die den Logos suchen, die liebevollen Brüste des Vaters die Milch reichen“<sup>81</sup>.

Man braucht nur in die Oden Salomos hineinzuhorchen, wenn man noch mehr zu spüren wünscht von der Innigkeit, mit der die Christenheit der ersten Jahrhunderte dem Milchsymbol zugetan war. Gerade aus diesen hymnischen Meditationen eines Urchristen spricht die mystische Erfahrung jener Einheit von Kindsein und Vollendung, die wir als einen der wesentlichen Inhalte unseres Symbols erkannten. Sie durchleuchtet schon hienieden den Gnostiker, den vollendeten Christusjünger. In seinem zum Schauen gewordenen Glauben und seinem Leben aus dem Mysterium beginnt er schon hienieden zu trinken, was er in die Aionen trinken wird, als einer, der dem neuen inneren Menschen nach bereits im Pleroma zur Rechten des Vaters weilt: Er trinkt die göttliche Logosmilch, die vom heiligen Pneuma für die Erlösten aus der Brust des Vaters ‚gemolken‘ wird. Wieder und wieder finden sich in den Oden Gott und Mensch in dieser Gabe der Agape, um die — wie in intimerem Dialog — bald das Flehen von unten, bald die Antwort von oben kreist:

Spreng auf uns deine Tropfen  
und öffne deine reichen Quellen,  
die uns von Milch und Honig strömen! (Od. Sal. 4, 10).

Ich habe ihnen die Glieder gebildet  
und ihnen die eigenen Brüste bereitet,  
meine heilige Milch zu trinken  
und davon zu leben (8, 16).

Wie die Augen des Sohnes auf den Vater,  
so schauen meine Augen, Herr, allzeit auf dich;  
denn bei dir hab' ich meine Brust und meine Lust (14, 1 f).

Ein Becher Milch ward mir gereicht,  
und ich trank ihn mit der milden Süße des Herrn.  
Der Sohn ist der Becher,  
der gemolken wurde der Vater,  
und der ihn molk der Heilige Geist.  
Weil seine Brüste gefüllt waren  
und seine Milch nicht unnütz verschleudert werden durfte,  
so öffnete der Heilige Geist seinen Busen,  
mischte die Milch der beiden Brüste des Vaters  
und gab die Mischung den Aionen, ohne daß sie es merkten;  
die sie nehmen, sind in dem Pleroma zur Rechten (19, 1—5).

Wie ein Kind von der Mutter, so ward ich getragen;  
als Milch galt mir der Tau des Herrn.  
Ich nährte mich an seiner Gnadengabe  
und erquickte mich an seiner Vollkommenheit

(35, 5 f; vgl. auch 40, 1 f).

Auch hier wie zuvor bei Ambrosius hören wir wieder das Anklingen des alten symbolischen Motivs, der Verwandtschaft und Einheit von Milch und Honig mit dem Lebenswasser! Um diese Eine und allein Seligmachende geht es ja: daß der Mensch die Quelle gefunden hat, an der er trinken, trinken kann, sich sättigen und berauschen am Leben Gottes, um ewig und ganz ‚in Gott‘ zu sein — *éntheos!* Die Oden Salomos sind wie ein einziges seliges Jubeln über diese Erfahrung: die Sehnsucht der Menschenkinder nach der vergöttlichenden Milch ist angekommen. Gefunden haben sie den Überfluß der „göttlichen Brüste“<sup>82</sup>, die überströmende Gabe aus dem Herzen Gottes, der seinen Kindern zugetan ist wie eine Mutter, mit der Liebe einer Mutter; mit einer Liebe also, die nicht haben, sondern geben, schenken, spenden will, die unentgeltlich und ungemessen gibt und sich nur betrübt, wenn das Kind nicht da ist, das sie stillen kann<sup>83</sup>. „Der Vater ist Milch, der Sohn ist Milch und der Heilige Geist ist Milch“, heißt es in der äthiopischen Anaphora unserer Herrin Maria<sup>84</sup>.

Nennen wir diese Liebe, dieses sich mütterlich entleerende Leben des Vaters durch den Sohn im heiligen Geist, nennen wir es Charis! Wir nennen es dann nur mit einem anderen und sehr bezeichnenden Namen, der so lieblich zu schauen ist im Symbol der Milch! Charis —

*gratia* — *Gnade*, die überquillt wie die Milch aus der Mutterbrust in die kindlichen Lippen, wenn sie sich ohne Verdienst und Entgelt begierig öffnen, um Milch zu saugen und damit dem eigenen Lebenshunger ebenso wie dem Verlangen der selbstlos sich verschwendenden Mutterliebe Genüge zu tun! *Charis, gratia*, die so *gratis* schenkt, wie Isaias es für die Zeit des Heils und der Gnade verheißt: „Auf, ihr Dürstenden alle, kommt her zum Wasser! Die ihr kein Geld habt, kauft Getreide und eßt! Kommt, kauft ohne Geld und ohne Bezahlung Wein und Milch!“ (Is 55, 1).

Die Heilszeit ist für die Erde angebrochen mit dem Kommen Christi, und für den einzelnen Menschen bricht sie an mit seiner Aufnahme in die Kirche, mit seiner Wiedergeburt in der Taufe, die ihn eingliedert in das *Corpus Christi mysticum*. Vollenden aber wird sich alle Gnade und Verheißung in der *Endzeit*. Hier wie dort ist ihr Zeichen die Milch. Auch dann, wenn wir reif geworden sind durch Glauben und Sakrament und ein treues Leben aus beiden, auch in der kommenden Welt wird die ‚Milch‘ des Logos, die uns genährt hat vom Tage der Neugeburt an, unsere himmlische Nahrung sein. Das sagt uns auf ihre anmutige Weise auch jene schöne Hirtenszene in der Vision der heiligen Perpetua. Die Blutzugin steigt im Traumgesicht die Leiter hinauf und kommt in einen weiten herrlichen Park. Mitten darin sitzt ein weißhaariger Hirt und melkt die Schafe, um ihn steht eine große Schar in weißen Kleidern. Er hebt den Kopf, sieht Perpetua an und ruft ihr zu: „Willkommen, Kind!“ Und da sie nähertritt, gibt er ihr ein Stückchen Käse aus der Molke zu essen. Sie empfängt es mit kreuzweise übereinandergelegten Händen und ißt es unter dem ‚Amen‘ der Umstehenden<sup>85</sup>.

Auch diese gnadenvolle Schau ins Jenseits bezeugt jene Einheit von Sakrament und Eschatologie, die wir im Milchsymbol gegeben fanden. Noch der Traum dieser jungen Todgeweihten hat wie ein reiner Spiegel das geliebte Bild der Eucharistiefeyer eingefangen, zumal das Geschehen der Osternacht, in der die Neugetauften ihre Erstkommunion empfangen und dabei auch Milch und Honig kosten durften, — beim Erwachen spürt Perpetua noch die Süßigkeit im Munde. Der Bissen Käse aus der Hand des himmlischen Hirten ist nur ein anderes Bild dieser heiligen Milch und damit der Eucharistie, wie wir sahen. Die alten Christen empfangen sie mit gekreuzten

Händen, so wie Perpetua hier den Bissen Käse, und das Amen der Himmlischen greift in ihrem Traumerlebnis nur jenes der irdischen Gemeinde auf, das bei jeder Eucharistiefeyer gesprochen wurde, gemeinsam nach dem Kanon und einzeln beim Kommunionempfang<sup>86</sup>.

Aber nicht nur Abglanz des irdischen Kultes ist dieser letzte Traum einer Martyrin; er entschleiert auch das Kommende, das ihrer wartet, wenn sie auf der Leiter des Kreuzes aufgestiegen ist in das obere Paradies. Was ihr dort als seliges Mahl bereitet ist, das ist wiederum — oder vielmehr in ganz neuer Weise — die Speise der Kinder. Es wartet ihrer die kindliche Milch des Logos, Christus der ‚Herr der Herde‘, die Speise des Anfangs und der Vollendung; jene himmlische Milch, durch die Klemens in seinem Schlußhymnus auf Christus den göttlichen Erzieher noch einmal zum Dichter wird:

Himmlische Milch,  
die aus süßen Brüsten  
der Braut, aus den Liebesgaben  
deiner Weisheit quillt —  
wir Unmündigen nehmen sie  
mit kindlichem Mund  
als Nahrung hin.  
An der Mutterbrust des Logos  
saugen wir uns voll  
vom Tau des Geistes.<sup>87</sup>

Dies also wartet der Vollendeten. Wahrhaft gesegnete Milch, die uns zum Anfang zurückführt, indem sie uns vollendet! Ins Himmreich geht nur ein, wer wird „wie ein Kind“ (Mt 18, 3). Darum grüßt auch der Hirt im Paradiese die Martyrin Perpetua: „Willkommen, Kind!“

Dort aber, wo die Seligen aus dem Herzen des Vaters ewig die Milch des Logos trinken, ist alle Verheißung vom gelobten Land der Erde erfüllt. Denn dort ist nie versiegender Milch-Überfluß, wie das so ansprechend dargetan wird in der Vision einer anderen frühchristlichen Blutzugin. *Quartillosa* sieht, wie ein Jüngling von überragender Größe in den Kerker tritt, in jeder Hand eine Schale voll Milch. Er gibt allen Gefangenen davon zu trinken, und die Schalen werden nicht leer. Schließlich sagt der Jüngling zu den

Stauenden: „Schaut, ihr seid gesättigt, und doch ist noch Überfluß da<sup>88</sup>.“ Das Pleroma Gottes erschöpft sich in Ewigkeit nicht. Nie versiegt die Brust des Vaters. Überschäumend verschwendet sie ihre Milch im Sohn. Ewig trinken die Seligen. Aber auch wir Irdischen hangen schon an jenen vollen Schalen, den *ubera* der *Mater Ecclesia*, die nichts anderes sind als die uns stillenden „Brüste des Logos“<sup>89</sup>. Unaufhörlich empfängt ja die Kirche das Gottesleben der *ubera Christi*, um es für uns zu gemäßer Speise zu wandeln. An der Ekklesia geschieht im umfassendsten Sinn jenes Wunder hochzeitlicher ‚Hin-gabe‘, von dem Gregor von Nyssa einmal im Hinblick auf den an der Brust Jesu ruhenden Jünger Johannes spricht. Wie dieser beim letzten Abendmahl, so hält in jeder Feier des Opfermahls die Kirche „ihr Herz wie einen Schwamm an den Quell des Lebens und wird in unaussprechlicher Paradosis voll der Mysterien Christi. Als so Erfüllte aber reicht sie auch uns ihre Brust, die voll des Logos ist, erfüllt sie auch uns mit den Gütern, die ihr eingefloßt wurden an der Quelle<sup>90</sup>.“

Wir wissen, wo diese mystische Stillung geschieht. Im Wort des Evangeliums und des Kultes, in der heiligen Spende des Altares! Da ruhen wir schon jetzt mitten in Wirrsal und Kampf an der ‚sorgenstillenden Brust des Vaters‘ und trinken aus ihr das Leben, das in seinem Sohne und durch ihn in der Ekklesia ist. Da erfüllt sich an jedem, der gläubig hinzutritt zum Tisch des Herrn, das Wort der Blutzugin Agnes – heute noch legt die Kirche es bei der *Consecratio virginum* der geweihten Jungfrau in den Mund, unmittelbar nach dem Empfang der Eucharistie: „Honig und Milch habe ich aus seinem Munde empfangen, und sein Blut hat meine Wangen gerötet.“ Auch jener Milchwonigtrunk der frühchristlichen Initiation war ja, wie wir sahen, Vorgeschmack der Eucharistie, und Klemens hat es uns gesagt: Milch und Blut – beide sind Symbol für das Leiden des Herrn, sie gehören in der Heilsordnung ebenso zusammen wie in der Ordnung der Natur. So erfüllt sich an den mit göttlicher Blutmilch Getränkten unser sinniges Sprichwort: Schön sind sie geworden, weiß und rot, „schön wie Milch und Blut“ – wie die Milch, die das Blut des Logos ist! Was alte Liebessymbolik sah in der lauterer Weiße der Milch, die Holdseligkeit des geliebten Du, ist wahr geworden. Denn es leuchtet in der „schneeweißen Milch“<sup>91</sup> etwas vom Liebreiz Christi, von der schimmernden Anmut seiner Lichtherrlichkeit. Und diese weiße Schönheit des Eingebor-

renen, gerötet vom heiligen Blut, liegt auf dem Antlitz seiner Kirche, seiner heiligen Brüder und Schwestern. Mit ihr angetan, erscheinen sie vor dem Vater und finden sein Wohlgefallen. Das beginnt verborgen schon in unserm dunklen Aion, und es vollendet sich ‚in jener Zeit‘, ‚an jenem Tage‘, den alle Prophetie beschwörend ruft:

Da triefen die Berge von Most,  
die Hügel fließen von Milch,  
die Rinnsale Judas strömen von Wasser (Joel 4, 18).

Dreifaches Bild des vom Himmel strömenden Lebens, darunter „das Leuchtendste und Weißeste von allem, die Milch“! In diesem Zeichen geben sich Anfang und Ende den hochzeitlichen Kuß – an ‚jenem Tage‘ des kommenden Aions<sup>92</sup>. Sein geheimnisvolles Gleichnis ist die Milch, die da ist

weiß wie der Tag Christi<sup>93</sup>.





## WASSER

### 1. Wasser der Wiedergeburt

Es war eine der großen Stunden in der Geschichte des Symbols, als in einer Frühlingsnacht, während der Brausewind durch die Gassen Jerusalems stürmte, der Gottessohn zu einem fragenden Menschen sprach: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wer nicht aus Wasser und Pneuma geboren wird, kann nicht eingehen in das Reich Gottes“ (Jo 3, 5).

Jede Geburt entsteht im kreatürlichen Bereich aus männlicher Zeugung und weiblicher Empfängnis. Bei der höheren Geburt, von der in jener Nacht Gott zum Menschen sprach, ist die Analogie voll gewahrt. Der Herr spricht von einem zweifachen, gepaarten Prinzip dieser Genesis, einem geistigen und einem stofflichen, einem göttlichen und einem kreatürlichen, einem männlichen und einem weiblichen: Himmlisches *Pneuma* zeugt, irdisches *Wasser* empfängt und gebiert. Der Verstand stößt sich an dem Unbegreiflichen; aber der Glaube schaut das Geheimnis des Bundes und seiner Lebensfrucht. Göttlichem Geist vermählt zu heiliger Mutterschaft, soll das Wasser, die ‚Allmutter‘ natürlichen Lebens – im Sakrament durch Gnade erhöht zum Schwesterbild der jungfräulichen Theotokos –, ein anderes, ‚von oben her‘ gezeugtes Leben gebären. Und so ist, wie die Fleischesgeburt des Logos selbst, auch die Wiedergeburt, die Christus als Bedingung für den Eintritt des Menschen ins Himmelreich setzt, himmlisch-irdischer Art, Frucht des göttlichen Erzeugers und einer geschöpflichen ‚Mutter‘, die durch Jesu Wort ‚vorgedeutet‘ wird im Namen des Wassers.

Vielleicht ist der Taufbrunnen uns zu vertraut, zu alltäglich geworden, als daß uns das Wunder seines Wassers noch so zu erregen vermöchte, wie es ihm gebührt. Oder dringt unser Blick nicht tief genug in seine Herrlichkeit? *Ecclesia tremit* – die Kirche zittert, erbebt –, sagt die syrische Taufliturgie von der Ekklesia, die am Taufquell steht, ähnlich wie die römische Liturgie des Verkündigungsfestes ihr *Expavescit virgo* – die Jungfrau erschauert – von Maria aussagt<sup>1</sup>. Auf einem Pfeiler der Kathedrale zu Chauvigny hat ein Meister des 12. Jahrhunderts eine eigenartige Darstellung

der Verkündigung geschaffen; da scheint das mit Seligkeit gemischte Erschauern, ja Entsetzen ins Bild gebannt, wie es beiden Müttern der ‚Geburt aus Gott‘ widerfährt: der Christusgebälerin Maria vor der Inkarnation, der Christengebälerin Kirche vor der Taufe. Sind doch beide Geburten, beide jungfräulichen Mütter einander tief verbunden und zugeordnet, und das Wasser der Wiedergeburt, an dem die Kirche zitternd steht, ist mystisches Bild der einen wie der andern Gebälerin. *Numquam sine aqua Christus*, hat Tertullian einmal gesagt<sup>2</sup>, „nie war Christus ohne das Wasser“. Das Wort hat symbolischen Sinn; denn letztlich meint es: Nie war und ist Christus ohne die Ekklesia, deren Antlitz keiner so wie er seit Anbeginn im Wasser erkannte.

Die Kirche selbst sagt in der Osternacht das *secretum* dieses ihres bräutlichen Erkenntnisses von Christus aus, wenn sie nach römischem Ritus über dem Taufbrunnen das Weihegebet spricht: „... Gott, dessen Hauch im Anfang der Welt über den Wassern schwebte, damit schon damals die Natur des Wassers Kraft der Heiligung empfangen; Gott, der du die Verbrechen der schuldbeleckten Welt durch Wasser abgewaschen und das Bild der Wiedergeburt in der Sintflut vorgeprägt hast, damit durch das Mysterium eines und desselben Elements ein Ende bereitet werde der Schuld und ein Anfang den Mächten des Guten! Schau, Herr, in das Antlitz deiner Ekklesia und vermehre in ihr deine Wiedergeburt! Du erfreust ja deine Stadt durch den brausenden Strom deiner Gnade, und um die Völker neuzuschaffen, öffnest du auf dem ganzen Erdkreis den Taufquell, damit er durch das Machtwort deiner Majestät die Gnade deines Eingeborenen vom heiligen Geiste empfangen. Er möge dieses Wasser, das zur Wiedergeburt der Menschen bestimmt ist, durch die geheime Beimischung seines Lichtes befruchten<sup>3</sup>, auf daß es Heiligung empfangen und aus dem makellosen Schoß des göttlichen Quells eine himmlische Nachkommenschaft emporsteige. Und mag Geschlecht, mag Alter sie unterscheiden, zu *einem* Kindsein gebäre die Mutter Gnade<sup>4</sup> sie alle... Darum weihe ich dich, Geschöpf Wasser, bei Gott dem Lebendigen, bei Gott dem Wahren, bei Gott dem Heiligen: bei Gott, der dich im Anfang durch sein Wort vom Trockenen schied; dessen Hauch über dir schwebte; der dich aus dem Quell des Paradieses entspringen ließ und dir gebot, in vier Strömen die ganze Erde zu bewässern; der in der Wüste dich Bitteres trinkbar machte,

indem er dir Süßigkeit eingab; der dich für das dürstende Volk aus dem Felsen schlug. Ich weihe dich auch bei Jesus Christus, seinem eingeborenen Sohn, unserm Herrn, der dich zu Kana in Galiläa kraft seiner Macht durch ein Wunderzeichen in Wein verwandelte; der mit seinen Füßen auf dir einherging und im Jordan von Johannes getauft wurde in dir; der dich zusammen mit Blut aus seiner Seite rinnen ließ; der seinen Jüngern gebot, die Glaubenden in dir zu taufen, indem er sprach: ‚Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘“

Das Gebet ist geladen von uralter Wassersymbolik. Typen und prophetische Bilder des Alten und Neuen Bundes verquicken sich darin mit ältestem mythischem Wissen der Völker, — ein herrliches Gewebe, von der Kirche gewirkt aus der Erwartung der Menschengeschlechter und vom Weihenden Wort gefüllt mit der Wirklichkeit aller Verheißungen.

Geburt ist Anfang des Lebens. Leben kommt aus einem mütterlichen Schoß, kommt aus der trächtigen, träumenden Ruhe der Nacht. Das Wasser aber ist der Nacht verwandt wie dem Weibe. Aus der dunklen Tiefe des Erden Schoßes quillt es ans Licht, und wieder versickert es in der nächtlichen Tiefe. Die ruhenden, stillen Wasser sind Gleichnisbild des Nachtzustandes, in dem die Geburt sich bereitet; Symbol sind sie des Ungeformten, Vorkosmischen, jener vorweltlichen Nacht, in der aus dem Urschleim oder dem Chaos-Meer die Schöpfung geboren wurde. Weithin sah die alte Welt im Wasser den Urstoff des Werdens, den ‚Mutter-stoff‘ (*mater-ia*) der Weltengeburt. In die leblose Leere des Abyssos fuhr Jahwes Lichtwort und wirkte die Schöpfung, den Kosmos. Schlafend schwamm nach indischer Mythologie Nārānaya auf den Urwassern, als aus seinem Nabel der Weltenbaum — oder, nach puranischem Mythos, die Urblüte, der Lotos — erwuchs, aus dem Brahman geboren wurde und aller Liebreiz der Schöpfung sich entfaltete. Aus der ‚gähnenden Kluft‘ — *Gap ginnunga* — ‚lupfen‘ nach den nordischen Völuspas Söhne die Lande empor<sup>5</sup>. Schlafend den Todesschlaf, entschlafen am Holz, lag Christus in der Flut seiner ‚Taufe‘ begraben, als aus seinem geopfertem Leibe die Blüte der neuen Schöpfung entsprang, das Wunder der neuen Geburt. Mußte es darum auch ‚Nacht‘ sein, als Jesus dem grübelnden Rabbi

<sup>20</sup> Rech II

Nikodemus von der Geburt aus Wasser und Pneuma sprach? Und ist es nicht darum sinnvoll die Nacht der Nächte, die Paschanacht, in welcher der heilige Gottesatem den Taufquell entsiegelt zur himmlischen Wiedergeburt?

Die Nacht, Gleichnis des Ungeprägten, Gestaltlosen, des Vorgeschöpflichen, Vorlebendigen – wie sehr ist sie die dunkle Schwester des Wassers! Wir werden das noch zu erwägen haben. Zunächst fällt auf, daß die alte Welt im Wasser weithin das Urprinzip des Gewordenen und immer noch Werdenden sah, den trächtigen Schoß und Urgrund der Dinge. Im griechischen Raum steht Thales von Milet, einer der sieben Weltweisen, als Kronzeuge des Glaubens, daß alles aus dem Wasser geworden sei, alles durch Wasser im Leben erhalten werde. „Das Wasser ist Anfang und Ende des Alls“, ist nach Hippolyt die Summe von Thales' Welterschöpfungslehre<sup>6</sup>, und wir hören den Widerhall dieses Wortes noch in den *laudes aquae* der christlichen Väter. *A te principium, in te finis*, ruft aus dem Staunen des Christen über die „Mysterien des Wassers“ Ambrosius. „O Wasser, du beginnst die ersten, du vollendest die vollkommenen Mysterien. Von dir der Anfang, in dir das Ende! Oder vielmehr, du machst, daß wir von keinem Ende wissen<sup>7</sup>.“ Aus dem Wasser die Weltengeburt, durch das Wasser eine neue Geburt und – ein Ende ohne Ende! Das ist der Jubel der Gotteskinder, die wissen, daß die „mütterliche Gnadenanmut“ des Wassers für Mensch und Schöpfung ein neues Leben empfangen hat, das den Bann des kosmischen Ringes für immer sprengt. Von dieser „Gnade“ des Wassers hatte die alte Welt schon eine ferne Ahnung. Plutarch hat ein Büchlein geschrieben über die Frage, ob dem Wasser oder dem Feuer der Vorrang gebühre<sup>8</sup>, und gibt darin dem Wasser in vieler Hinsicht den Vorzug, so sehr, daß er die kleine Schrift einleitet mit dem hymnischen Wort aus Pindars erster Olympischer Ode: *ariston mèn hýdor* – „Das Beste ist das Wasser“. Aus dem Wasser kommt das Leben der Kreatur, durch Wasser wird sie im Leben erhalten, ernährt und erfrischt; alles entsteht und besteht durch die Feuchte. Urprinzip des Werdens ist sie nicht nur im Anbeginn, sondern auch im unaufhörlichen Kreislauf des Naturlebens durch die Zeiten, im Auf und Nieder von Geburt und Tod. So sahen die alten Ägypter das Wasser, so die Phöniker und viele archaische Völker und primitive Stämme in aller Welt. Im babylonischen Weltbild ist die Erde nicht nur aus der Urflut entstanden,

sondern bleibt auch weiterhin ganz vom Urmeer umschlungen; sie schwimmt auf den Wassern, vom Himmelsozean überwölbt und von der Wassertiefe, vom Süßwasserozean umspült, der sie rings umflutet und als unterirdische Strömung in Brunnen und Quellen aus ihrer Tiefe bricht<sup>9</sup>.

So ist das Wasser für die Alten wahrlich *arché* und *origo*, ‚Urgrund‘ der Welt und ‚Ursprung‘, nie versiegender Born des Lebens und der Fruchtbarkeit, die *Allmutter*, in der alle Möglichkeiten enthalten sind und die Keime alles Lebendigen schlummern und gedeihen. „Wasser, du bist die Quelle jeden Dinges und jeder Existenz“, sagt ein indischer Spruch, der alte Überlieferung in sich zusammenfaßt<sup>10</sup>. Als Urgrund, lebendiger Schoß und Nährmutter der Welt schenkt es Kraft der Zeugung und der Geburt, Samen, Blüte und Frucht, Erneuerung und Heilung, ja – nach weitverbreitetem Glauben – Unsterblichkeit.

Gewiß hat das Wasser auch einen männlichen Aspekt; das Meer, der mächtig dahinrauschende Strom, der befruchtende Regen, sie haben ihre männlichen Gottheiten und Beherrscher. Das Wasser enthält ja die polare Potenz von Leben und Fruchtbarkeit, die dynamisch-männliche ebenso wie die bildsam-weibliche. Die Babylonier dachten sich daher die Urflut doppelgeschlechtig, und nach ägyptischer Weisheit enthielt das Urwasser Nun alle männlichen und weiblichen Lebenskeime. Wie die Quelle als Mutter, wird der Strom als Vater verehrt<sup>11</sup>. Aber vornehmlich ist das Wasser von alters her doch als weibliches Element und Symbol des Weibes gesehen worden, wie der von Varro geprägte Begriff der *aqua femina* zeigt<sup>12</sup>. Noch im männlichen Meer wohnen Wassergöttinnen und Meeremädchen, während die Quellen, Seen und Teiche, die ruhenden Wasser, ganz den Nymphen gehören, die der Mythos als Bräute und Mütter, Ammen und Wärterinnen sieht<sup>13</sup>. Sehr verbreitet sind die Vorstellungen einer ‚Wassermutter‘, an die sich die Frauen wenden, um gesegneten Schoßes zu werden, sowie jene von ‚Kinderbrunnen‘, ‚Kinderteichen‘ und ‚Bubenquellen‘; das ‚Meer der Kinder‘ an der südlichen Küste von Java zeigt, wie weithin diese urtümliche Wassersymbolik im Volksglauben heimisch ist<sup>14</sup>.

Vor allem ist es die *Quelle*, an die sich seit alters die Vorstellung vom Wasser als Bild des Weiblichen und Mütterlichen heftet. Das Quellwasser kommt aus dem Schoß der Erde, und es ist bezeichnend, daß Seneca das Grundwasser der Erdtiefe nicht nur als *aqua viva*,

sondern auch als *aqua nativa* kennt<sup>15</sup>. Beide Attribute treffen ins Wesen des Quellensymbols; bildkräftig beschreiben sie das elementare Aufbrechen des lebendigen Wassers aus dem dunklen Erdinnern, das die plastische Anschauung von der *Erdegeburt* der Quelle verursacht hat. Der naturnahe Mensch spürt das Verwandte im Hervorbrechen des Wassers aus dem Schoß der Erde und der Geburt des Menschenkindes. Wie die Erde in allem Hervorbringen Mutter ist, so auch im Gebären des Wassers. Der Ort, an dem die Quelle entspringt, übernimmt sozusagen die ‚Mutterschaft‘ der Erde und tritt als ‚mütterliche‘ Quelle in der Symbolik oft für die mütterliche Erde ein. Und wie der Quellort Mutter, so ist das quellende Wasser Kind und Geburt, Geborenes<sup>16</sup>, wie es bisweilen auch als Mutterblut verstanden wird, als Muttermilch aus der nährenden Brust der Gaia oder als Tränenflut der gebärenden Erde<sup>17</sup>.

So ist es ganz natürlich, daß die Bezeichnungen der Quelle wie auch die Quellgottheiten fast immer weiblich sind. Im Griechischen benennt das Wort *nymphe* zugleich die ‚Quelle‘ und das ‚reife Mädchen‘, ja die ‚Braut‘, wie es gelegentlich auch die schwellende Knospe, die bald sich öffnende Blüte der Rose bezeichnet. Die Etymologie weist in den allen Bedeutungen gemeinsamen Sinnzusammenhang: *nymphe* meint ursprünglich die ‚Schwellende‘, ‚Schwangere‘<sup>18</sup>, das reifende weibliche Leben, die sich bereitende Geburt in Knospe, Quelle und Braut.

Schwanger also ist die Quelle, und wie eine gesegnete Mutter gebiert sie aus ihrem Schoße das Wasser. „Das Wasser rauscht“, das Wasser schwoll“, sagt der Dichter<sup>19</sup>; ‚schwellen‘ und ‚quellen‘ sind ja in unserer Sprache Synonyme, die wir von Quelle und Flut ebenso gebrauchen wie von Keim und Knospe. Darum sind die Nymphen auch Hochzeitgöttinnen, und darum schrieb man Quellen mancherorts die Mächtigkeit zu, Frauen von Unfruchtbarkeit zu heilen, und verehrte oder fürchtete in der schaumgeborenen Aphrodite die Helferin oder Verderberin der Geburten<sup>20</sup>.

Als Weib und Mutter gleich der gebärenden Quelle galten weithin auch – freilich unter einem anderen Aspekt des Weiblichen – die tiefen, stillen Seen, die oft als *metéres*, ‚Mütter‘, bezeichnet werden. *Seen* und *Brunnen*, sie sind in aller Welt das Gleichnis des Weibes in seiner abgründigen Versunkenheit, seiner trächtigen und träumenden Sammlung. Denn wie das fließende Wasser männlich erscheint in seiner Kraft und tosenden Gewalt, seiner Bewegung und

wilden Erregung, so ist es Offenbarung des Weiblichen in seiner Ruhe und rätselvollen Tiefe; weiblich in seiner Stofflichkeit, als Mater-*ie* (Mutter-Stoff), männlich in seiner Dynamik<sup>21</sup>.

Es entspricht dieser Wassersymbolik, wenn in der Schilderung selbst des Meeres im Hexaemeron des Basilius das Erleben des ‚weiblichen‘ Wassers durchbricht: „Ein entzückendes Schauspiel ist das weißschäumende Meer, wenn sanfter Windhauch seinen Rücken kräuselt und es bald purpurrot, bald dunkelblau aufleuchtet, wenn es nicht ungestüm das nahe Ufer peitscht, sondern gleichsam in friedlicher Umarmung es kosend umspült<sup>22</sup>.“ Noch der große Naturforscher Alexander von Humboldt hat das Naturgefühl gerühmt, das aus diesem Wasserlob eines dichtenden Theologen spricht<sup>23</sup>. Ambrosius greift es auf und malt es weiter aus: „Schön ist der Anblick dieses Elements, wenn schimmernde Wogenberge und Kämme sich darin türmen und die Riffe von schneeweißem Gischte triefen, oder wenn es über seinem Wasserspiegel, der vom sanften Windhauch sich kräuselt und freundlich blinkt, die purpurne Pracht seiner heiteren Ruhe aufleuchten läßt, die so oft von ferne das Auge des Schauenden entzückt; wenn es nicht mit gewaltigen Wogen an die nahen Ufer schlägt, sondern sie gleichsam in friedlicher Umarmung umfängt und grüßt<sup>24</sup>.“ *He thálassa tês genéseos symbolon* – „Das Meer ist des Werdens Symbol“, lautet ein Kernwort der ältesten jonischen Naturphilosophen<sup>25</sup>. Auch das Meer hat seinen weiblich-mütterlichen Aspekt und ist – wie die Erde – Erscheinungsform des kosmischen Muttertums.

Aber wenden wir uns von diesem Bild der bezaubernden Lebensschönheit des Elements zunächst wieder seinem dunklen Geheimnis zu! Aus dem Schoß der Erde, der Finsternis bricht das Wasser der Quelle hervor, springt silberhell in die Welt des Lebens, des Lichtes – und versinkt am Ende, dem Zwang des Erdgeborenen erliegend, wieder in der chthonischen Nacht. So trägt es in sich den Doppelsinn von *Leben* und *Tod*; überall kennen die Mythen und Sagen der Völker und die religiösen Überlieferungen das Widerspiel eines Lebens- und Totenwassers in seiner zwiespältigen Macht<sup>26</sup>. Im Wasser wohnen die Urgeheimnisse des Lebens, wohnt aber auch der Tod, des Lebens Widerpart, der es immer neu verschlingt, aus dem es sich aber auch stetig erneut. Geburt und Tod, Werden und Vergängnis sind im Wasser unlöslich in eins verschlungen. Und wenn die Alten gerade dem chthonischen Wasser vorzüglich ihre

sondern auch als *aqua nativa* kennt<sup>15</sup>. Beide Attribute treffen ins Wesen des Quellsymbols; bildkräftig beschreiben sie das elementare Aufbrechen des lebendigen Wassers aus dem dunklen Erdinnern, das die plastische Anschauung von der *Erdegeburt* der Quelle verursacht hat. Der naturnahe Mensch spürt das Verwandte im Hervorbrechen des Wassers aus dem Schoß der Erde und der Geburt des Menschenkinds. Wie die Erde in allem Hervorbringen Mutter ist, so auch im Gebären des Wassers. Der Ort, an dem die Quelle entspringt, übernimmt sozusagen die ‚Mutterschaft‘ der Erde und tritt als ‚mütterliche‘ Quelle in der Symbolik oft für die mütterliche Erde ein. Und wie der Quellort Mutter, so ist das quellende Wasser Kind und Geburt, Geborenes<sup>16</sup>, wie es bisweilen auch als Mutterblut verstanden wird, als Muttermilch aus der nährenden Brust der Gaia oder als Tränenflut der gebärenden Erde<sup>17</sup>.

So ist es ganz natürlich, daß die Bezeichnungen der Quelle wie auch die Quellgottheiten fast immer weiblich sind. Im Griechischen benennt das Wort *nýmpe* zugleich die ‚Quelle‘ und das ‚reife Mädchen‘, ja die ‚Braut‘, wie es gelegentlich auch die schwellende Knospe, die bald sich öffnende Blüte der Rose bezeichnet. Die Etymologie weist in den allen Bedeutungen gemeinsamen Sinnzusammenhang: *nýmpe* meint ursprünglich die ‚Schwellende‘, ‚Schwangere‘<sup>18</sup>, das reifende weibliche Leben, die sich bereitende Geburt in Knospe, Quelle und Braut.

Schwanger also ist die Quelle, und wie eine gesegnete Mutter gebiert sie aus ihrem Schoße das Wasser. „Das Wasser rauscht“, das Wasser schwoll“, sagt der Dichter<sup>19</sup>; ‚schwellen‘ und ‚quellen‘ sind ja in unserer Sprache Synonyme, die wir von Quelle und Flut ebenso gebrauchen wie von Keim und Knospe. Darum sind die Nymphen auch Hochzeitgöttinnen, und darum schrieb man Quellen mancherorts die Mächtigkeit zu, Frauen von Unfruchtbarkeit zu heilen, und verehrte oder fürchtete in der schaumgeborenen Aphrodite die Helferin oder Verderberin der Geburten<sup>20</sup>.

Als Weib und Mutter gleich der gebärenden Quelle galten weithin auch – freilich unter einem anderen Aspekt des Weiblichen – die tiefen, stillen Seen, die oft als *metéres*, ‚Mütter‘, bezeichnet werden. *Seen* und *Brunnen*, sie sind in aller Welt das Gleichnis des Weibes in seiner abgründigen Versunkenheit, seiner trächtigen und träumenden Sammlung. Denn wie das fließende Wasser männlich erscheint in seiner Kraft und tosenden Gewalt, seiner Bewegung und

wilden Erregung, so ist es Offenbarung des Weiblichen in seiner Ruhe und rätselvollen Tiefe; weiblich in seiner Stofflichkeit, als Mater-*ie* (Mutter-Stoff), männlich in seiner Dynamik<sup>21</sup>.

Es entspricht dieser Wassersymbolik, wenn in der Schilderung selbst des Meeres im Hexaemeron des Basilius das Erleben des ‚weiblichen‘ Wassers durchbricht: „Ein entzückendes Schauspiel ist das weißschäumende Meer, wenn sanfter Windhauch seinen Rücken kräuselt und es bald purpurrot, bald dunkelblau aufleuchtet, wenn es nicht ungestüm das nahe Ufer peitscht, sondern gleichsam in friedlicher Umarmung es kosend umspült<sup>22</sup>.“ Noch der große Naturforscher Alexander von Humboldt hat das Naturgefühl gerühmt, das aus diesem Wasserlob eines dichtenden Theologen spricht<sup>23</sup>. Ambrosius greift es auf und malt es weiter aus: „Schön ist der Anblick dieses Elements, wenn schimmernde Wogenberge und Kämme sich darin türmen und die Riffe von schneeweißem Gischte triefen, oder wenn es über seinem Wasserspiegel, der vom sanften Windhauch sich kräuselt und freundlich blinkt, die purpurne Pracht seiner heiteren Ruhe aufleuchten läßt, die so oft von ferne das Auge des Schauenden entzückt; wenn es nicht mit gewaltigen Wogen an die nahen Ufer schlägt, sondern sie gleichsam in friedlicher Umarmung umfängt und grüßt<sup>24</sup>.“ *He thálassa tês genéseos symbolon* – „Das Meer ist des Werdens Symbol“, lautet ein Kernwort der ältesten jonischen Naturphilosophen<sup>25</sup>. Auch das Meer hat seinen weiblich-mütterlichen Aspekt und ist – wie die Erde – Erscheinungsform des kosmischen Muttertums.

Aber wenden wir uns von diesem Bild der bezaubernden Lebensschönheit des Elements zunächst wieder seinem dunklen Geheimnis zu! Aus dem Schoß der Erde, der Finsternis bricht das Wasser der Quelle hervor, springt silberhell in die Welt des Lebens, des Lichtes – und versinkt am Ende, dem Zwang des Erdgeborenen erliegend, wieder in der chthonischen Nacht. So trägt es in sich den Doppelsinn von *Leben* und *Tod*; überall kennen die Mythen und Sagen der Völker und die religiösen Überlieferungen das Widerspiel eines Lebens- und Totenwassers in seiner zwiespältigen Macht<sup>26</sup>. Im Wasser wohnen die Urgeheimnisse des Lebens, wohnt aber auch der Tod, des Lebens Widerpart, der es immer neu verschlingt, aus dem es sich aber auch stetig erneut. Geburt und Tod, Werden und Vergängnis sind im Wasser unlöslich in eins verschlungen. Und wenn die Alten gerade dem chthonischen Wasser vorzüglich ihre

Verehrung erwiesen, so bezeugten sie damit ihren ahnungsvollen Glauben an die Todeswurzel dieses Elements, das für sie wie alles Unterweltliche mit den Abgrundsmächten in Beziehung stand. Damit hängt es zusammen, daß so viele Seen den Alten als grundlos galten; man glaubte, ihre bodenlose Tiefe führe unmittelbar ins Erdinnere, und sah daher in ihnen Einfahrtsschächte zur Unterwelt, Eingänge zum Totenreich. Als Eingang zur Todessphäre galt vor allem das abgrundtiefe Meer<sup>27</sup>. Bekannt ist im alten Hellas zumal auch die Todessymbolik der Styx, die das Doppelwesen des Wassers deutlich zeigt. Sie ist einerseits der Totenstrom, der geradezu als anderer Name für den Hades steht. Die Nachtseite des Styxwassers zeigt sich in seiner schwarzen Farbe – auch im mandäischen Ginza sind die Wasser des Todes und des Bösen schwarz<sup>28</sup>. Aber aus der Flut der Styx hat Achilles im Tauchbad Unsterblichkeit und Unverweslichkeit empfangen; das zeigt, daß man in diesem Totenstrom auch einmal ein ‚Lebenswasser‘ verehrte. Hesiod rühmt es als „unvergänglich“, „ewig“ – *áphthiton*<sup>29</sup>; das Styxwasser ist nicht nur Bild des Todes, es steht auch über ihm, hat Macht über ihn wie über das Leben, es verkörpert in sich den Doppelsinn von Tod und Leben, der in allem irdischen Wasser schlummert.

Nicht wenige Flüsse, Seen und Quellen der alten Welt sind Zeugen dafür, wie die Todesbedeutung des Wassers beherrschend in den Vordergrund treten kann. Ihr Wasser galt als verderblich, ja todbringend, sei es als Trunk oder Bad, ja bei jeder Art von Berührung. Auch der ‚Wasser des Todes‘ im babylonischen Adapa-Mythos und im Gilgames-Epos ist hier zu gedenken. Skorpion-Menschen, ungeheuerliche Wesen bewachen den Durchgang durch das Gebirge Mašu zu jenen Todeswassern; nur über sie führt der Weg zu den Gefilden der Seligen<sup>30</sup>.

Oft aber erscheint, wie sich schon zeigte, der polare Sinn der Wassersymbolik in einem eng verschlungenen In- und Miteinander oder auch einem streitenden Gegeneinander. Eine bekannte Erscheinungsform dieser Doppelmächtigkeit des Wassers sind gewisse Quellpaare, die sich oft erweitern zu zwei nebeneinander fließenden oder auseinanderstrebenden Strömen von gegensätzlicher Bedeutung. So fließen nach Ausweis der Goldtäfelchen, die man in den Gräbern orphischer Mysten fand, am Eingang des Schattenreiches die Doppelquellen der Lethe und Mnemosyne, die Quelle des ‚Vergessens‘ und die des ‚Erinnerns‘, des Schlafens und des Wachens, wie auch die

Doppelströme ‚Schmerz‘ und ‚Lust‘, ‚Lachen‘ und ‚Weinen‘ – Lype und Hedone, Gelon und Klaion<sup>31</sup>.

Der gleiche Widerstreit von positivem und negativem Sinn des Wassers beherrscht die 6. Vision der altjüdischen Baruch-Apokalypse. Der Seher schaut den Kampf der Lebens- und Todessmächte, die durch die ganze Welt- und Heilsgeschichte miteinander ringen, im endzeitlichen Widerspiel dunkler und heller Wasser. Die dunklen Wasser sind die Frevler, ja die bösen Mächte, die auf der Seite der Sünde, des Unheils und des Untergangs stehen, und das letzte dunkle Wasser, das dunkelste, bedeutet schließlich das Ende der Welt. Dagegen stellen die lichten Wasser die Gerechten dar, die Patriarchen und Propheten, die guten Könige, die ganze Ordnung der Heils- und Lebensmächte in der Welt. Das helle Wasser ist Bild für Heil und Erlösung und endlich das letzte, hellste, Symbol für den Anbruch der messianischen Zeit. So spiegeln die hellen und dunklen Wasser dieses endzeitlichen Gesichtes die Urfehde zwischen den Reichen des Lichtes und der Finsternis, des Heiligen und des Dämonischen, des Lebens und des Todes, die letztlich Inhalt des ganzen Weltgeschehens ist<sup>32</sup>.

Andererseits ist es wiederum bezeichnend für diese geheimnisvolle Verflochtenheit von Tod und Leben, daß das ‚Wasser des Lebens‘ und der Unsterblichkeit nach einem geheimnisvollen Einverständnis der Mythen und Sagen nur unter Einsatz des Lebens, ja durch den Tod hindurch zu gewinnen ist. Darauf werden wir später noch zurückkommen müssen. Die Babylonier glaubten, daß der Quell des Lebenswassers in der Unterwelt sprudelt, in der Region des Todes also, wo er von den Anunnaki, den Unterweltsgöttern, gehütet wird. Istar, die das Lebenswasser sucht, muß in die Totenwelt hinabsteigen, eine Höllenfahrt wagen, um unter großen Gefahren des köstlichen Wassers habhaft zu werden<sup>33</sup>.

In den großen Rahmen der Todes- und Lebenssymbolik des Wassers gehört auch der natürliche Akt und rituelle Gestus der *Wassertauche*. Denn er ist seinem Symbolsinn nach Auslieferung an die zwiefältige Macht des Wassers, ist Untergang und Aufgang, Auslöschung und Neuformung, Sterben und Wiedergeburt, Tod und Auferstehung. Das Wasser als das Gestaltlose, Amorphe, das Element des fließenden Formenwechsels ist ja so recht das Medium der *Verwandlung*, des Durchgangs und Hinübergangs aus einer Gestalt in die andere, der Wandlung von Existenz zu Existenz,

der Vernichtung und Neuschöpfung. Das Wasser löst die Formen auf, es zieht das in ihm Untertauchende gleichsam wieder ins Chaotische hinab, um es fähig zu machen zu neuer Schöpfung und Geburt. Was aber aus dem Wasser auftaucht, ist Kosmos, neue Gestalt, erneute Kreatur. *Eintauchen* und *Auftauchen* sind somit Erfahrung von Ende und Neubeginn, Zerstörung und Regeneration des Lebens<sup>34</sup>.

Aufs engste berührt sich damit auch der Sinn der *Reinigung*. Im Grunde ist sie Neuschöpfung, aber durch den Tod, die Vernichtung, die Auflösung aller bestehenden, verderbten, verunreinigten Formen hindurch. Reinigung wird nur erkaufte um den Preis der Auslieferung an das tötende und erneuende Werk des Wassers. Die Sintflut zeigt es im großen welt- und heilsgeschichtlichen Format, die rituelle wie die natürliche Reinigung im kleinen. In der Reinigung wirkt sich die doppelte Gewalt des Wassers aus, die vernichtende, auflösende, zerstörende und zugleich die erneuende, belebende. Denn indem sich im Akt der Reinigung die auflösende Vernichtungsmacht des Elements wider das Negative — den Schmutz, die lebenshemmende, widrige, zersetzende, üble Macht — wendet, schafft sie Raum der positiven Energie, der guten, gesunden, lebensfördernden Kraft.

So versteht man tiefer, mit welcher Selbstverständlichkeit der religiöse Mensch sich von alters her in häuslichen und kultischen Riten des Wassers bediente als des heiligen Mittels, die schädlichen Kräfte des Unheils, des Bösen und Dämonischen zu tilgen und fortzuschaffen, die Macht des Lebens, des Heiles, des Guten und Göttlichen aber zu mehren und mitzuteilen. So ist *Reinigung*, ‚Lustration‘, immer eine Art Neubeginn, Neuschöpfung und Neuwendung, frischer Anfang aus dem Ende des verbrauchten Alten. Das römische *lustrum* zeigt es schön; denn in der alten Welt wird das *lustrum* ‚zu Grabe getragen‘ — *lustrum condere* nennt der Sprachgebrauch den Abschluß einer fünfjährigen Frist. ‚Begraben‘ wird sie in jener das ganze Leben umfassenden *lustratio*, weil der in ihr gesammelte Schmutz, die lebensschwächende Verunreinigung zu Grabe getragen wird, das ‚gefährliche Spülwasser‘ (*lustrum* vielleicht von *lostrum*, *lastrum*), das die üblen Stoffe in sich aufgesogen hat<sup>35</sup>.

Damit aber ist die gute Macht des Lebens befreit, erneut. Tod und Grab der vergreisten Zeit, der verbrauchten Energie werden zu Geburt und Aufgang der neuen Epoche, verjüngter Lebenskraft.

So ist Reinigung in ihrem innersten Sinn *Wiedergeburt* aus dem Tode, Werk der Todes- und Lebensgewalt des Wassers in einem, aber gipfelnd im Lebenssieg. Sie teilt ‚das göttliche Leben des Wassers‘ mit, wirkt Auferstehung. Die Reinigung als kultische Begehung verwandelt das Leben von Grund aus, denn sie ist das kleine Nachbild des Schöpfungsaktes<sup>36</sup>.

In diesem totalen Sinn einer Seinserneuerung ist das prophetische Wort bei Ezechiel zu verstehen: „Reines Wasser will ich über euch gießen, und ihr werdet rein sein“ (Ez 36, 25). Meint dieses Wort letztlich die Ausgießung des Gottesgeistes in der kommenden Heilszeit, so doch auch deren kultisches Mittel, die Taufe, die Neuschaffung durch Wasser und Geist. In einem anderen Bilde empfing auch der Seher Zacharias die gleiche Verheißung, denn er durfte schauen und künden, daß „in jener Zeit dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems eine Quelle entspringen wird wider die Sünde und die Unreinigkeit“ (Zach 13, 1).

Der Einblick in die Tiefen der Wassersymbolik erschließt den Zusammenhang solcher Heilsworte mit der Welterwartung. Erde und Himmel, Mensch und Gott begegnen sich in einem geheimnisvollen Einverständnis über den Sinn des Wassers, wie Ruf und Antwort sich finden. Wunderbar offenbart das die christliche *Taufe*, diese Schöpfung göttlicher Weisheit und Liebe. Warum erwählte der Herr gerade das Wasser zum Element der Wiedergeburt?

Was die große paulinische Tauftheologie des Römerbriefes aussagt über die Taufe als Rechtfertigung von den Sünden auf Grund einer Teilhabe am *Tode Christi* und seiner *Auferstehung*, trifft in den Kern der altüberlieferten Wassersymbolik und zeigt, wie jene Geburt ‚aus Wasser und Pneuma‘, die Christus im Gespräch mit Nikodemus verheißt, aus der ‚Nacht‘ des gott-menschlichen Sterbens kommt. „Wisset ihr nicht“, sagt Paulus, „daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinem Tode getauft wurden? Mitbegraben wurden wir also mit ihm durch die ‚Taufe in den Tod‘, damit, wie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Glorie des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandelten. Wenn wir nämlich zusammengewachsen sind mit dem Gleichbild seines Todes (so sind wir tot); aber auch seiner Auferstehung werden wir (teilhaftig) sein. Dies erkennen wir ja, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet

werde, so daß wir nicht mehr der Sünde als Sklaven dienen...“ (Röm 6, 3–6).

In wenigen Sätzen ist hier alles zusammengeballt, was wir als symbolische Mächtigkeit des Wassers grundlegend erkannt haben und was sich nun in der christlichen Heilswelt voll verwirklicht. Das Wort der Offenbarung durchleuchtet das Gottesgeheimnis des Wassers, seiner Erwählung zum ‚Mutter-Stoff‘ des christlichen Grundsakraments. Im Anfang war es geschaffen zum Prinzip des Lebens; der alte Fluch hatte es gespalten in die Doppelnatur eines Todes- und Lebenselements. Aber gerade so wird es erwählt, Gottes Triumph über den Diabolos zu offenbaren. *O felix culpa* – „begnadigte Schuld!“ Begnadigt im Wasser! Dieses unlösliche Gemisch von Tod und Leben, Tod im Leben, wird im ewigen Heilsplan zum willkommenen Instrument und ‚Gegenbild‘ des gültigen Lebens aus dem Tode. Der sterbende Gott macht es zum wirkmächtigen Kultbild seines Todes und seines Auferstehungslebens. Das Wasser empfängt Gnade für seinen Verderber, den ‚alten Menschen‘, den ‚Sündenleib‘. Es wird ihm ‚Grab und Mutter‘ in einem, Schoß des neuen Lebens, das der heilende Gott zeugen will von unten und oben her, aus Tod und Leben, Schöpfung und Schöpfer, aus ‚Wasser und Pneuma‘.

In diesem tiefsten, existentiellen Sinn ist die *Reinigung* zu sehen, die das Wasser der Taufe wirkt. Es reinigt von der Erbschuld und aller persönlichen Sünde, indem es ‚den alten Menschen‘, den ‚Leib der Sünde‘ vernichtet, mitkreuzigt, mitbegräbt mit dem sterbenden Erlöser, dessen Heilstod im Wasser des Sakraments in der Weise des Mysteriums gegenwärtig ist und Erlösung wirkt. Auf eine von menschlicher Einsicht nicht zu ergründende Weise wird das Wasser der Taufe zum rettenden „Arm“<sup>87</sup>, mit dem der Gekreuzigte den Menschen ergreift, ihn hineinzieht in seine Kreuzigung, seinen sühnenden Tod, sein Grab und seine Auferstehung, in die Sphäre innigster, seinschafter Todes- und Lebensgemeinschaft. Im Wasser der Taufe tötet Christi Tod das alte Sündenleben im Menschen, vernichtet die in ihm hausende dämonische Macht und trägt ihn als Tod, der nicht im Tode bleibt, in ein neues Leben hinüber. Dadurch aber wird das „christustragende Wasser“<sup>88</sup> zum „Bad der Wiedergeburt“ (Tit 3, 5), der Geburt von oben her, aus Wasser und Geist (Jo 3, 5. 7). Der im Taufwasser Untertauchende „legt den Tod ab und erlangt das Leben“, heißt es im Hirten des Hermas; „in das

Wasser steigen sie hinein als Tote, und als Lebende tauchen sie empor“<sup>89</sup>.

So bestätigt und erfüllt das Wasser der Taufe, freilich auf einer unendlich höheren Ebene der Wirklichkeit, was in der Naturanlage und natürlichen Symbolik des feuchten Elements vorgegeben ist. Alter Menschheitsglaube hatte der stofflichen Natur des Wassers jene polare, Tod und Leben umspannende Mächtigkeit zuerkannt. Aber der Tod und das Leben, die das Wasser aus sich über Welt, Menschen und Dinge zu bringen vermag, bleiben befangen im unerlösten Kreis des kosmischen Bannes. Was die Analogie im natürlichen Bereich vorbildet, kommt erst im heiligen Wasser des Mysteriums Christi zur Vollendung. Denn hier wird das Wasser – genauer: der Ritus vermittelt des Wassers, das dem Wort und Werk Gottes vermählte Wasser – zum heiligen *homoioma*<sup>90</sup>: zum kultsymbolischen ‚Gleichbild‘ jenes wahrhaft neuschaffenden Todes und Lebens, das den uralten Heilssinn des Wassers vollends verwirklicht. Nicht in sich, erst im Erlösungstod Christi und seinem verklärten Leben erfüllt sich die Bildkraft des Wassers. Der göttliche Täufer macht es zum trächtigen Symbol *seines* Sterbens und *seiner* Neugeburt, gibt ihm Gewalt, den Unerlösten, der sich gläubig diesem geheiligten Wasser ausliefert, einzutauchen in den Christustod und ihn aus seinem gesegneten Schoß zu entlassen als Neuschöpfung göttlichen Geistes, lebend im Leben des Auferstandenen.

Den Sinn dieses Geschehens im Wasser, das nach dem Apostelwort Abbild der Christuspassion ist, erschließt Kyrill von Jerusalem in der zweiten seiner mystagogischen Katechesen den Neophyten als Gnade ihrer noch ungedeuteten Taufefahrung. Er wirft sie geradezu hinein in das göttliche Paradoxon, den alles Begreifen übersteigenden ‚Widersinn‘ des Erlebten: „O seltsam paradoxe Tat! Nicht in Wirklichkeit starben wir, nicht wirklich wurden wir begraben, nicht wirklich sind wir mitgekreuzigt worden und auferstanden, sondern es war eine *Nachahmung im Bilde*; das Heil aber war Wirklichkeit. Christus wurde tatsächlich gekreuzigt und tatsächlich begraben und ist in Wirklichkeit auferstanden; und dies alles hat er uns geschenkt, damit wir durch die Teilhabe an der Nachbildung seiner Leiden in Wirklichkeit das Heil erlangten. O überschwengliche Menschenliebe: Christus empfangt in seinen reinen Händen und Füßen die Nägel und litt den Schmerz, mir



aber schenkte er ohne Schmerz und ohne Mühe durch die Teilnahme an seinem Schmerz das Heil. Keiner glaube nun, die Taufe bestehe lediglich in der Gnade der Sündenvergebung wie auch der Sohnesannahme, so wie die Johannestaufe nur den Nachlaß der Sünden schenkte. Vielmehr: wie wir genau wissen, daß sie die Reinigung von Sünden und Mitteilung der Gabe des heiligen Pneumas ist, so ist sie auch das Abbild der Leiden Christi.“ Dafür beruft sich Kyrill nun im folgenden auf die Worte des Völkerapostels aus dem Römerbrief, die wir uns soeben vorgeführt haben, und hebt nachdrücklich hervor, Paulus habe damit betont, daß die Taufe nicht nur Sündennachlaß und Gotteskindschaft gewähre, sondern daß sie auch „die Gemeinschaft der wirklichen Leiden Christi durch die Nachahmung“ schenke und der Getaufte „Teilhaber seines Leidens“ werde<sup>41</sup>.

Was hier der große Mystagoge von Jerusalem als ‚Abbild der Leiden Christi‘ und ‚Nachbildung seiner Leiden‘ bezeichnet, ist kein harmloses Bild, sondern ernste Wirklichkeit, eine mystische Erfahrung, die das Leben des Menschen im Innersten erfaßt und neugestaltet<sup>42</sup>, ein Aufbruch mit dem sterbenden Herrn in die andere Welt, wie es Gregor von Nazianz einmal sagt. „Auf, laßt uns von hinnen gehen!“ mit diesem Wort des in den Tod gehenden Gottmenschen ruft er die Katechumenen zum Wasser der Wiedergeburt. „Laßt uns nachahmen den Petrus und Johannes! Zur Taufe laßt uns laufen wie jene mit höchster Eile, wie jene zum Grabe und zur Auferstehung<sup>43</sup>!“ Sind doch die Wasser der Taufe, wie eine alte Tauf liturgie im Gebet zum Vater sagt, „mystisch geprägt durch den Tod und die Auferstehung deines Eingeborenen Sohnes“<sup>44</sup>, das heißt, sie sind dieses Todes und dieser Auferstehung wirkendes Mysterienbild. Darum betont Tertullian, daß die Taufe Christi nicht gespendet werden konnte vor seiner Passion, „weil damals noch nicht vollendet war die Verherrlichung des Herrn, noch nicht eingesetzt die Wirkkraft des Bades durch Passion und Auferstehung. Konnte doch unser Tod nicht anders vernichtet werden als durch die Passion des Herrn und das Leben nicht wiederhergestellt werden, es sei denn durch seine Auferstehung<sup>45</sup>.“

Darum war ja in der frühen Christenheit die Nacht des heiligen Pascha die hohe Zeit der Taufspendung, wie gleichfalls Tertullian hervorhebt, weil in diesem Pascha „die Passion des Herrn, in der wir untergetaucht werden, vollendet wurde“ (*passio Domini, in qua*

*tingimur*)<sup>46</sup>. Geburt kommt aus der Nacht, und das Wasser ist der Nacht verwandt; das haben wir eingangs schon festgestellt, bereits im Hinblick auf diese Nacht der Nächte und ihr vom Kreuz konsekriertes Wasser, von dem die Apostolischen Konstitutionen sagen, es sei das „Symbol des Todes“, des Christustodes<sup>47</sup>. In dieser Nacht geschieht das Wunder, das ein Reichenauer Malermönch in sein prächtiges Taufbild eingefangen hat<sup>48</sup>: Dunkel, weil „voll von Sünde und Schmutz“, wie der Barnabasbrief sich ausdrückt (11, 11), „schwarz“, wie Ambrosius mit dem Wort des Hohenliedes sagt<sup>49</sup>, gehen die Staubgeborenen aus dem Erdschoß in den Wasserschoß, dieses Grab ihres ‚alten Menschen‘, aus dem der einstige ‚Sündenleib‘ ans Licht emporsteigt in der schimmernden Reinheit himmlischer Neugeburt. Eine östliche Tauf liturgie dankt Gott für die Gnade dieser verwandelnden Reinigung: „Du hast uns gegeben den Quell der wahren Reinigung, der von aller Sünde reinigt, diese Wasser hier, ... durch die wir empfangen die Läuterung, die uns geschieht in deinem Blute. Gib Macht den Wassern der Taufe, der du durch die Passion deines Gesalbten Entsühnung von aller Sünde schenkst, zu überreichem Empfang deines heiligen Geistes<sup>50</sup>.“

Solcher und ähnlicher Aussagen über die im Taufsakrament erfüllte Analogie urtümlicher Wassersymbolik ist die altchristliche Überlieferung voll. Sie weiß noch um die Bildkraft der Wasser tauche, die im frühchristlichen Ritus mit solch eindringlicher Symbolgewalt die Taufe als das *homoioma* – ‚Gleichbild‘ – des Todes und der Auferstehung Christi erleben ließ. „Du hast nachgeahmt den Abstieg deines Herrn ins Grab“, wird dem Neugeweihten in einer österlichen Taufpredigt gesagt; „aber du bist wieder aufgetaucht, und nun schaust du die Werke der Auferstehung. Was du sahst im Symbol, werde dein Anteil in der Wirklichkeit<sup>51</sup>.“ Mit ähnlichen Worten stellt Johannes Chrysostomus dem Getauften vor die Seele, in welchem todernstes Geschehen er sich durch die ‚Mimesis‘, die ‚Nachahmung‘ im Ritus des Unter- und Auftauchens, mit Sein und Schicksal hineingegeben hat: Die Taufe „stellt den Tod und das Begräbnis dar, das Leben und die Auferstehung, und zwar dies alles zugleich in einem. Wenn wir unser Haupt in das Wasser tauchen wie in ein Grab, so wird der alte Mensch untergetaucht und ganz begraben; wenn wir aus dem Wasser heraussteigen, so erhebt damit der neue Mensch<sup>52</sup>.“

Mit der gleichen Prägnanz sagen es die Apostolischen Konstitu-

tionen: „Die Taufe wird gespendet im Tode Jesu; das Wasser steht für das Grab...; indem wir untertauchen, sterben wir mit ihm; indem wir auftauchen, werden wir mit ihm auferweckt<sup>53</sup>.“ Und in anderem Zusammenhang bestätigt die alte Kirchenordnung noch einmal das Ostergeschehen als heilswirklichen Inhalt des sichtbaren Taufaktes, indem sie über dem Taufbrunnen beten läßt: „Schau vom Himmel und heilige dieses Wasser! Gib ihm Gnadenkraft und Macht, damit der, welcher getauft wird gemäß dem Gebot deines Gesalbten, mit ihm gekreuzigt werde, mit ihm sterbe, mit ihm begraben werde und mit ihm auferstehe zur Sohnesannahme<sup>54</sup>.“ Auch Athanasius streift in seinen Fragen zu den Paulusbriefen die gleiche Thematik und sagt: „Wie der Leib des Herrn, in der Erde begraben, Heil sprossen ließ für den Kosmos, so ließ auch unser Leib, in der Taufe begraben, Gerechtigkeit sprießen für uns selbst... Wie Christus starb und am dritten Tage auferstand, so sind auch wir, da wir in der Taufe gestorben waren, wieder auferweckt worden. Denn das dreimalige Untertauchen des Täuflings im Bad und das dreimalige Wiederauftauchen ist Abbild des Todes Christi und seiner Auferstehung nach drei Tagen<sup>55</sup>.“

Auf dem Hintergrunde der kosmischen und religiösen Symbolik von Wasser und Wassertauche stellt somit die christliche Taufe sich dar als die wunderbare Erfüllung ihrer uralten ‚Vorgeschichte‘, Fülle der niederen Analogie – auf der höheren Ebene der gültigen Gottesoffenbarung. Daß hier die Fragen nach einem Abhängigkeitsverhältnis hinfällig werden, ergibt sich von selbst. „Es ist hier nicht nach ‚Einflüssen‘ und ‚Entlehnungen‘ zu fragen“, sagt Mircea Eliade; „denn solche Symbole sind archetypisch und universell; – sie offenbaren die Situation des Menschen im Kosmos und stellen seine Lage in der Geschichte und vor der Gottheit (vor der absoluten Realität) dar<sup>56</sup>.“ Und wenn alles Gut der gottgeschaffenen Welt Eigentum dieser absoluten Realität ist, Gottes des Schöpfers und Erlösers der Welt in Christus, wie sollte nicht Er sich seines Eigentums bedienen im freien Spiel seiner Weisheit und Menschenliebe?

So ist es auf uns gekommen als urchristliches Glaubensgut: „Wir feiern in der Taufe die Symbola der Passion und Auferstehung“ des Erlösers<sup>57</sup>. Aus der Vielzahl von Aussagen, die dies als den Kern urchristlicher Taufferfahrung bezeugen, seien noch einige erwähnt. Was in dem kurzen Moment des Taufaktes den Neophyten

widerfahren ist, erklärt ihnen Kyrill von Jerusalem in seiner Taufkatechese: „Ihr habt das heilbringende Bekenntnis abgelegt, und dann tauchtet ihr dreimal ins Wasser unter und tauchtet wieder auf; damit habt ihr im Symbol das dreitägige Begrabensein Christi abgebildet... Im gleichen Augenblick starbet ihr und wurdet geboren; das heilbringende Wasser wurde euch *Grab* und *Mutter* zugleich. Was Salomo in anderem Zusammenhang sagte, könnte wohl auch auf euch zutreffen. Er sagte nämlich: ‚Gebären hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit‘ (Spr 3, 2). Für euch aber gilt umgekehrt: Sterben hat seine Zeit, und Geborenwerden hat seine Zeit. *Ein* Kairos hat dies beides bewirkt, und gleichzeitig mit eurem Tod ereilte euch eure Geburt<sup>58</sup>.“

Auch Ambrosius, der Tauflehrer von Mailand, führt in dieses Todes- und Lebensmysterium der Taufe ein. „Höret also“, wendet er sich in den Katechesen *De sacramentis* an seine Täuflinge, „damit schon in dieser Weltzeit das Band des Teufels gelöst würde, hat Gott eine Weise gefunden, wie der Mensch lebendig sterben und lebendig auferstehen könne. Was heißt ‚lebendig‘? Es heißt: er lebt das Leben des Leibes, wenn er zum Taufbrunnen gekommen ist und in den Taufquell hineingetaucht wird. Ist das *Wasser* nicht von der *Erde*? Es wird also dem Urteilsspruch des Himmels genugsaget ohne den Schrecken des Todes. Dadurch, daß du untertauchst, wird jener Spruch erfüllt: ‚Du bist Erde und wirst in die Erde gehen<sup>59</sup>.‘ Wenn dieser Satz erfüllt ist, dann ist Raum da für die Wohltat und das Heilmittel vom Himmel: Also – das Wasser ist von der Erde, die Verfassung unseres Lebens ließ es ja nicht zu, daß wir mit Erde bedeckt würden und aus der Erde wieder auferständen. Weiter ist dazu zu sagen, daß Erde nicht abwäscht, Wasser aber abwäscht; deshalb ist der Taufquell gleichsam ein Grab<sup>60</sup>.“

Auch Gregor von Nyssa hat in seiner Großen katechetischen Rede dargetan, wie sich im Ritus der sakramentalen Wassertauche die Symbolik von Wasser und Erde durchdringt; auch er spricht zunächst von der ‚Mimesis‘, der Forderung an die Getauften, den Heilsweg Christi kultisch und lebensmäßig nachzuvollziehen. Die Täuflinge müssen „ihrem Heilsführer durch Nachahmung nachfolgen und das von ihm Vorgemachte in die Tat umsetzen. Man kann nicht zum gleichen Ziele kommen, wenn man nicht die gleichen Wege geht... Was nun sahen wir an dem Führer unseres Heils? Daß er drei Tage tot war und dann wieder auflebte. Man

muß also für uns ein entsprechendes Gleichbild (*homoioma*) erfinden. Wo nun ist die Erfüllung, der gemäß sich an uns die Nachahmung dessen erfüllt, was er getan hat? Alles Tote hat einen eigenen und ihm angemessenen Ort, in dem es niedergelegt und geborgen wird: die Erde. Erde und Wasser aber sind sehr miteinander verwandt; denn sie allein von den Elementen sind schwer und nach unten strebend, sie ruhen ineinander und werden voneinander getragen. Da nun der Tod unseres Heilsführers ihn unter die Erde brachte und da er geschah gemäß der Natur, die er mit uns gemeinsam hatte, so wird unsere Nachahmung seines Todes in dem der Erde benachbarten Grundstoff (dem Wasser) vollzogen. Und wie jener von oben kommende Mensch, der den Tod auf sich nahm, nach dem Begräbnis am dritten Tage zum Leben zurückkehrte, so gießt jeder, der mit ihm durch die leibliche Natur verbunden ist, wenn er auf das gleiche Hochziel, das Leben, hinschaut, anstatt der Erde sich Wasser auf, taucht zu drei Malen in diesem Element unter und ahmt so die nach drei Tagen erfolgte Gnade der Auferstehung nach.“ Zwar kann der Tod am Täufling nicht so voll und real verwirklicht werden wie beim sterbenden Christus; denn wenn der ‚Nachahmende‘ ganz stürbe, dann wäre das keine Nachahmung, sondern Identität. Die Taufe ist vielmehr das kultische Gleichbild der Tötung, wie Gregor ausführt. „Weil wir aber, wie gesagt, nur soviel von der überragenden Macht nachahmen, wie die Armut unserer Natur vermag, so gießen wir das Wasser dreimal auf und steigen aus dem Wasser empor, und damit spielen wir die in drei Tagen geschene Beerdigung und Auferstehung<sup>61</sup>.“

So zeigen die frühchristlichen Mystagogen in vielstimmigem Chor, wie geladen von urtümlicher Symbolkraft Element und Akt des Taufgeschehens sind. ‚Hinabsteigen‘ und ‚emporsteigen‘, ‚untertauchen‘ und ‚auftauchen‘ sind für den Täufling die kultischen Urgebärden seines *transitus* aus dem unerlösten Sein zu neuer, höherer Menschwerdung durch die nachahmende Teilhabe am Heilstatun des Erlösers. Der Mensch, der ins Taufwasser hinabsteigt, taucht unter in Kreuz und Tod und Grab des Herrn. Er versinkt im Abyssos, im Urwasser, bereit zu ‚sterben‘ im Bekenntnis an den gegenwärtigen dreifaltigen Gott. Über den Wassern tönt wie im Anfang nur die Stimme Gottes – *vox Domini super aquas* (Ps 28, 3 f)! Sie ‚fragt‘ den Menschen nach seinem ‚Glauben‘. Und das

einziges Wort, das der im Wassergrab verstummte Mensch noch zu sagen hat, ist sein vom Untertauchen gefolgt dreimaliges *Credo*: Es ist in Wort und Gestus die Ganzhingabe, die völlige Auslieferung an die Macht des Erlösungsgeschehens.

Packend offenbart dieser alte Taufritus, der noch nicht die spätere Taufformel kannte, sondern lediglich bestand im Untertauchen des Täuflings im Namen der Trinität, die Symbolgewalt des heiligen Aktes. Das sichtbare Untertauchen stellt den Tod des alten Menschen und sein Begräbnis in der Erde dar, für die das Wasser steht – *fons quasi sepultura est*; das ergab sich ja als allgemeines Einverständnis der alten Taufüberlieferung. Zum bildkräftigen Ritus tritt das wirkmächtige Wort, die Nennung der Trinität, die dadurch gegenwärtig wird. *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*, sagt Augustinus<sup>62</sup>. Logos und Element in ihrer Vermählung schaffen das Sakrament, das wirkende Mysterium. Dieses Mysterium aber ist das Mysterium des lebenzeugenden Todes Christi. Die Taufe ist, wie wir sahen, zunächst ein mystischer *Tod* – *baptizein* bedeutet ja ein Töten durch Ertränken<sup>63</sup>, und für echtes Symboldenken ist es grundsätzlich kein Unterschied, ob die Ertränkung tatsächlich oder symbolisch im Kultbrauch vollzogen wird<sup>64</sup>. Aber dieses Sterben ist nicht zum Tode, sondern zum wahren und neuen *Leben*, zum Leben des dreifaltigen Gottes, das der im Taufbrunnen sterbende alte Mensch in seinem Bekenntnis zur Trinität berührt. Und so vollzieht sich in dem einen und gleichen Augenblick das ganze Taufwunder: Tod und Auferstehung mit Christus. Der alte Mensch stirbt, und der neue erhebt aus dem Wassergrabe. Sein Emportauchen aus dem Wasser ist Aufgang der ‚neuen Schöpfung‘ in Christus, vorgebildet im Auftauchen des Kosmos aus dem Abyssos des Anfangs, – ist Eintauchen in das aionische Leben der Trinität, das sich uns offenbart und hingibt in Christus<sup>65</sup>.

Im Licht dieses tiefen Zusammenhangs von Taufe und Tod wird auch deutlich, warum der Herr selber seine eigene bevorstehende *Passion* als eine ‚Taufe‘ bezeichnet hat (Mk 10, 38; Lk 12, 50). Das Wort ist ihm Gleichnis für den Kern seiner Sendung: sein Sterben zur Erlösung der Welt. Der Gottmensch hat damit bestätigt, was schon die Heilssehnsucht der Vorzeit in mannigfachen ‚Taufpraktiken‘ ahnungsvoll geübt hatte; er hat sein göltiges Ja dazu

<sup>61</sup> Rech II

gesprochen, daß ‚Taufen‘ im Grunde nichts anderes meint als den Durchgang durch die Todeswelt in das Leben mit Gott. Und er hat sich darum auch selber einer Wassertaufe unterzogen, um durch sie das mystische Bild seiner Leidens- und Todestaufe hinzustellen, ja, wie die Väter sagen, die *forma* der christlichen Taufe festzulegen<sup>66</sup>. ‚Jordan‘ bedeutet ‚Hinabstieg‘, und der Gottmensch hat den Sinn dieses Namens erfüllt, indem er in den Fluten des Stromes seinen kommenden Untergang mystisch vorausnahm. „Es heiligte Jesus die Taufe“, sagt Kyrill von Jerusalem, „als er selbst getauft wurde... Nach Job (40, 18. 26) war der Drache, der mit seinem Rachen den Jordan verschlang, in den Gewässern. Da also zerschmettert werden mußten die Häupter des Drachen (Ps 78, 14), so stieg er ins Wasser hinab und fesselte den Starken, damit wir Macht empfangen, auf Schlangen und Skorpionen zu treten. Nicht klein war die Bestie, sondern schreckenerregend... Da eilte das Leben herbei, damit der Tod gezügelt werde, damit wir alle das Heil erlangten und sprechen könnten: ‚Tod, wo ist dein Stachel? Wo ist dein Sieg, du Höllenhund?‘ (1 Kor 15, 55). Durch die Taufe wird der Stachel des Todes vernichtet. Denn du steigst zwar mit Sünden behaftet in das Wasser hinab; aber die Anrufung der Gnade, die deine Seele versiegelt hat, läßt nicht mehr zu, daß der fürchterliche Drache dich verschlinge. Tot in Sünden steigst du hinab, lebendig gemacht in Gerechtigkeit steigst du herauf. ‚Denn wenn du zusammengepflanzt wurdest mit dem Gleichbild des Erlösertodes, wirst du auch seiner Auferstehung gewürdigt werden. Gleichwie Jesus, der die Sünden der ganzen Welt auf sich genommen hat, starb, damit er die Sünde tötete, und in Gerechtigkeit auferstand, so wirst auch du, nachdem du ins Wasser hinabgestiegen und gleichsam im Wasser wie in einem Felsengrabe begraben worden bist, wieder auferweckt, um in einem neuen Leben zu wandeln<sup>67</sup>.“

Ein neues und wesenhaftes Motiv des Pascha Christi taucht in diesem Zusammenhang auf: der Kampf mit dem *Drachen*, den der Erlöser in seinem Leiden und Sterben zerschmettete. Die Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan am Kreuze Christi ist ja der gewaltige metaphysische Hintergrund des Heilswerkes wie überhaupt des ganzen Weltgeschehens, und dieses Austragen der Urfehde hat der Menschensohn in seiner Jordantaufe mystisch bereits vorgebildet. In dem prächtigen Deutewort des Tauflehrers

von Jerusalem tauchen die alten Urbilder der Taufe aus Bibel und Mythologie ans Licht empor, denen wir uns wieder und wieder zuwenden müssen, um die Symbolik des Taufwassers vollends zu ergründen.

Der Gotteskampf mit dem Drachen ist ein uraltes weltverbreitetes Motiv der Schöpfungsmythen. Das Chaos, aus dem auch nach biblischer Tradition die Schöpfung, der Kosmos ins Licht gehoben wurde, war nach babylonischer Vorstellung ein Urmeer oder Ur-schlamm, dem das Meerungeheuer Tiamat entstieg. Es wurde von dem Gott Marduk besiegt, und aus seinem erschlagenen Körper bildete er Himmel und Erde. Das urzeitliche Ungeheuer, die Ur-schlange oder das Drachenweib, ist Bild der vorkosmischen Wasser, der Finsternis, der Urnacht, des Todes und des Dämonischen. Diese widergöttliche Macht muß überwunden werden, und aus dem Gottessieg über das Chaos-Ungeheuer blüht die Schöpfung auf. So hat auch Jahwe, der nach dem biblischen Bericht der Genesis Himmel und Erde schuf – und zwar letztere zusammen mit dem Abyssos, der noch in Finsternis getauchten Wasserwüste –, nach mythisch-bildhaften Aussagen des Buches Job und des Psalters in diesem finsternen Wasserabgrund das Monstrum Rahab besiegt und dann den Kosmos geschaffen. Der Psalmist rühmt seinen Sieg über den Drachen des Urmeeres und seine Brut (Ps 73, 13 f). Die rabbinische Tradition führt sogar den Namen des ‚Toten Meeres‘ auf diesen Urkampf Gottes zurück. Es heißt ‚Meer des Toten‘, weil Gott im Anbeginn den Engelfürsten des Meeres vernichtete, da er Rahab durch seine Kraft zerschellte<sup>68</sup>. Das Motiv ist in vielen religiösen Traditionen verbreitet, sie kennen den Drachenkampf auch als Erprobung der Heroen sowie der Weihlinge in der Initiation. Der Abstieg in die Tiefe ist die Eroberung der Unsterblichkeit durch Einsatz des Lebens<sup>69</sup>.

Auch dieser Zug ihrer uralten ‚Vorgeschichte‘ kommt in der Taufe zur Vollendung, zunächst in der Jordantaufe des Herrn selbst als dem Vorbild seiner Todestaufe und dem Urbild der Christentaufe. Der Abstieg des Herrn in die Wasser des Jordan war Abstieg in die Wasser des Todes zum Zweikampf mit dem Höllendrachen. Und wenn die Taufe des Katechumenen ein Untertauchen in Tod und Kreuz und Grab des Herrn ist, so besagt das auch, daß der im Wasser Untertauchende den Kampf Christi mit Belial hier mitzubestehen hat, damit aus dem Sieg über die chaotische

dämonische Macht der neue Kosmos, die neue Schöpfung des erlösten Lebens ans Licht steigen kann, so wie der Sieg Christi über Satan die neue Welt und die neue Zeit, den neuen Aion heraufführte. Wenn Behemot, der Chaosdrache der Urzeit, im Buche Job (40, 19) „Erstling der Wege Gottes“ genannt wird, so heißt das, er ist der Herr des vergangenen Aions, er, den selbst das Neue Testament geradezu den „Gott dieses Aions“ nennt (2 Kor 4, 4). Der Sieger über diesen Erstling des alten Aions wird damit zum Bringer der neuen Zeit, der Heilszeit des neuen Gottesaions<sup>70</sup>.

Nach all dem verstehen wir tiefer das Gebet einer syrischen Tauf liturgie: „Dein eingeborener Sohn“, so spricht das Gebet zum Vater, „wohnte durch seinen und des heiligen Pneumas Willen in drei Erdenwohnungen: im Schoße des Fleisches, im Schoße der Taufe und in den trauervollen Höhlen der Unterwelt. Dadurch mache uns würdig, daß wir aus dem tiefen Abgrund erhoben werden zu den erhabenen Wohnungen der glorreichen Dreifaltigkeit<sup>71</sup>.“ So sind Abstieg und Aufstieg des Herrn wie auch des Täuflings ins Wasser der Taufe und aus ihm empor Bild des Heilsweges in seinem ganzen Umfang von Katabasis und Anabasis. Der Abstieg des Herrn ging bis in den Abyssos der Hölle zum Kampf mit dem Drachen auf Leben und Tod. Aber der im Sterben siegende Gott steigt zum Vater auf und führt die neue Schöpfung, die erlöste Menschheit mit sich empor ins Licht. Mystisches Vorbild dieses Paschaweges Christi war seine Jordantaufe, sein mystisches Nachbild ist die Christentaufe. Wie Jahwe den Kosmos aus den Chaoswassern, so hebt Christus die erlöste Menschheit aus den Wassern der Taufe. Gottes Untertauchen in den Todeswassern ist das Gründungsoffer der erlösten Neuschöpfung, des Aufstiegs der Lichtsöhne in die himmlischen Wohnungen. „Einer tauchte unter“, sagt Ambrosius, „aber er hob alle empor. Einer stieg hinab, damit wir alle aufsteigen könnten<sup>72</sup>.“

Mit dem Drachenkampf als einem Motiv des Schöpfungs geschens haben wir uns bereits dem Kreis *biblischer Typen* zugewandt, die im Lichte der christlichen Liturgie und Tradition als vordeutende Heilsbilder der Taufe erscheinen. Schon im Gebet unserer römischen Taufwasserweihe sahen wir sie um das Wasser des heiligen Brunnens gelagert, und auch in den Prophetien der alten Osternachtsordnung leuchten sie auf. Nach dem Urwasser,

über dem der lebenzeugende Hauch Jahwes schwebt, taucht als nächstes großes Taufbild die *Sintflut* auf, jenes urzeitliche Geschehen, das zugleich Endkatastrophe und neue Weltgeburt war. Sein Repräsentant ist der Patriarch *Noe*. Mittler zwischen der untergehenden alten und der aus ihrem Untergang heraufsteigenden neuen Welt, geht er als Bringer des Heils und der neuen Zeit dem Messias voraus, der die große Welttaufe vollziehen wird.

Die Sintflut und die Gestalt des aus ihr hervorgehenden geretteten Retters ist ein weltverbreitetes Motiv uralter Menschheitsüberlieferungen. Viele Mythen geben den Geschlechtern die Erinnerung weiter an eine Wasserkatastrophe in unvordenklicher Vergangenheit, durch die die entartete Menschheit vernichtet wurde bis auf einen einzigen Menschen, den Vater und Anführer einer neuen Zeit und Menschenwelt. In der Sintflut offenbart sich mit Urgewalt die negative Macht des Elements als ‚Wasser des Todes‘. Im Wasser löst sich die kosmische Gestalt auf, um aufs neue in den schöpferischen Prozeß der Formgebung einzugehen. So aber wirkt das Wasser hier wieder in vollem Umfang seine doppelte Mächtigkeit aus: es zerstört und regeneriert, löst die üble Macht auf und reinigt, befreit dadurch die gute zu neuem Anfang und neuem Leben. Das Hervorgehen aus der Wasserflut bedeutet daher den Anbruch einer neuen Zeit, die Geburt neuen, reinen Lebens voll unverbrauchter, ungeschwächter Energie. Im kleinen sieht der archaische Mensch dieses Geschehen noch im Jahres- und Tageslauf der Gestirne gespiegelt. Nach antikem Weltbild versinken sie ja des Nachts im unterweltlichen Ozean; die kleinen und großen Kreise ihrer kosmischen Wege führen also immer durch die reinigende, verschlingende und neugebärende Flut des Wassers, das Tod und Leben in einem gibt. Auch die Idee der Wassertauche im Verwandlungszauber wurzelt letztlich in den gleichen Sinnzusammenhängen. Weil das Wasser das Element des Gestaltlosen und Vorformalen ist, weil es einerseits die Formen auflöst und anderseits neue aus sich entläßt, geschieht in ihm der verwandelnde Übergang von Gestalt zu Gestalt, von Existenz zu Existenz, von alter zu neuer Lebensform<sup>73</sup>.

Alle diese Urideen der Menschheit von der paradoxen Gewalt des Wassers verdichten sich zu konkreter Gestalt in jenem Flutgeschehen der Urgeschichte; sie alle sind hineingenommen in die große Prophetie, mit der die Sintflut die Taufe verkündet. Gott hat jenes

Zeichen gesetzt „in den Tagen Noes, da die Arche gebaut wurde, in die nur wenige, nur acht Seelen nämlich, hineingerettet wurden durch das Wasser hindurch. Und das Gegenbild dessen, die Taufe, rettet jetzt euch kraft der Auferstehung Christi Jesu“ (1 Petr 3, 19–21). Nach allem Gesagten wird deutlich, daß die Worte ‚durch das Wasser hindurch‘ im Vollsinn der Todes- und Lebenssymbolik zu nehmen sind. Der Weg in die Rettung war eben Weg durch die Wasser hindurch, das heißt: Rückkehr ins Chaos der Ursprünge und Empортаuchen aus der vernichtenden Todesflut in neuer, reiner Lebensfrische gleich der Schöpfung des Anfangs. In der Taufe ist das alte Verheißungsbild voll erfüllt zur Heilswirklichkeit des Sakraments, die Tod und Wiedergeburt umfaßt. Noe aber mit der geheimnisvollen Achtzahl der Geretteten ist der verschleierte Vorläufer des Welttäufers und der durch ihn in den ‚achten Tag‘ des kommenden Aions hinübergeretteten erlösten Menschheit<sup>74</sup>.

So hat die alte Kirche aus der heilsgeschichtlichen Durchleuchtung ihres Taufenerlebens das Sintflutgeschehen gedeutet. Die *Arche*, die in ungeheurer Gefährdung über das finstere, bittere Meer des Todes dahinfährt, ist das im Untergang der Urzeit aufgerichtete rettende Holz, das große Zeichen des kommenden Retters. Justinus Martyr bezeugt es. Mit Berufung auf ein Isaiaswort, das er frei zitiert in dem abgewandelten Wortlaut: „In der Sintflut zur Zeit des Noe habe ich dich gerettet“<sup>75</sup>, sagt er in seinem Dialog mit Tryphon: „Der Sinn des Wortes Gottes ist dieser, daß sich zur Zeit der Flut das Mysterium zur Rettung der Menschen bereits (im Typus) verwirklichte. Denn der gerechte Noe mit den übrigen Menschen der Sintflut, ... insgesamt acht an der Zahl, waren in dieser Zahl ein Sinnbild des Tages, an dem unser Christus von den Toten auferstand, des achten Tages, der aber seiner Kraft nach stets der erste ist. Denn Christus, der Erstgeborene aller Kreatur, wurde auch der Anfang eines neuen Geschlechtes, das von ihm wiedergezeugt wird durch das Wasser und den Glauben und das Holz, welches das Mysterium des Kreuzes in sich trägt. So wurde ja auch Noe mit den Seinen gerettet, als er im Holze (der Arche) über das Wasser dahinfuhr“<sup>76</sup>.

Das *Kreuz* — es ist nur der andere Name, das konkrete Zeichen für den Tod des Gottmenschen, aus dem das neue heile Leben sprießt. Aus dem Kreuze quellen die Wasser der Taufe, es ist der

wahre Lebens- und Weltenbaum, zu dessen Füßen, aus dessen Wurzel die lebendigmachenden Quellen entspringen. Wasser und Holz gehören daher, wie in der Theologie der Taufe, so auch in der Typologie aufs engste zusammen. In allem Zusammenspiel von Holz und Wasser im Alten Bund finden die Kinder der jungen Christenheit das Sakrament ihrer Wiedergeburt angedeutet. Der Barnabasbrief sieht die Kreuzestheologie der Taufe im ersten Psalm mit seinem am Wasser gepflanzten Baume vorgebildet. „Selig, die da hoffen auf das Kreuz und hinabsteigen in das Wasser“, sagt er<sup>77</sup>. Das Urbild dieses Baumes, der Lebensbaum am Lebensquell, stand im Paradiese; ein anderes Bild des in Kraft des Holzes rettenden Wassers ist die Sintflut mit der Arche, wie wir soeben sahen<sup>78</sup>. „Du siehst das Wasser, du siehst das Holz... und zweifelst am Mysterium?“ fragt Ambrosius und fährt fort: „Das Wasser also ist es, in dem das Fleisch untergetaucht wird, damit alle fleischliche Sünde abgewaschen werde. Begraben wird dort jede Schandtat. Das Holz ist es, an das der Herr geheftet wurde, als er für uns litt“<sup>79</sup>.

Auch das Holz, das einst die bitteren *Wasser von Mara* süß machte (vgl. Ex 15, 22 ff), war ein Typus des Kreuzesholzes, durch welches das Taufwasser „süß wird zur Gnadengabe“ — *fit dulcis ad gratiam*<sup>80</sup>. Tertullian flücht auch dieses Bild ein in den Kranz der alttestamentlichen Typen, die er in einem herrlichen Wasserlob seines Taufbuches als ‚Zeugen der Taufe‘ preist: „Wie vielfacher Schutz der Natur, wie viele Privilegien der Gnade, wie viele Gebräuche der sittlichen Zucht, wie viele Symbole, Vorbereitungen, Gebete haben den Kult des Wassers geordnet! Zuerst nämlich entging das Volk, als es aus Ägypten frei geworden war, der Gewalt des ägyptischen Königs im Durchzug durch das Wasser; und jenen König mit seinem ganzen Heer löschte das Wasser aus. Wo ist ein klarerer Typus für das Taufmysterium? Die Völker werden nämlich durch das Wasser von dieser Welt befreit und lassen den Teufel, den früheren Herrn, im Wasser ertränkt hinter sich. So auch wurde das Wasser durch das Holz des Moses von der schädlichen Bitterkeit zu seiner süßen Zuträglichkeit geheilt. Jenes Holz war Christus“ — der im Mysterium des Kreuzes heilende Christus —, „der die vorher vergifteten und bitteren, ungesunden natürlichen Wasseradern durch sich selbst umwandelte, und zwar zu Taufwassern. Dies ist das Wasser, das dem Volk aus dem begleitenden Felsen floß. Wenn nämlich Christus der Fels ist, so sehen wir ohne Zweifel, daß durch

das Wasser in Christus (das heißt aus dem Felsen, der Christus ist) die Taufe gepriesen wird. Wie groß ist die Gnade des Wassers bei Gott und seinem Christus zur Vollendung der Taufe! Niemals ist Christus ohne das Wasser. Er wird ja selbst im Wasser getauft. Den ersten Erweis seiner Macht beginnt er, zur Hochzeit geladen, mit dem Wasser. Predigend lädt er die Dürstenden zu seinem ewigen Wasser ein. Da er über die Nächstenliebe lehrt, heißt er den Becher Wassers, der dem Bruder dargereicht wird, als Werk der Liebe gut. Am Brunnen sammelt er wieder Kräfte, er wandelt frei über das Wasser hin, er setzt über. Er reicht den Jüngern dienend das Wasser, und das Zeugnis für die Taufe bleibt bestehen bis zu seiner Passion: Die Hände des Pilatus wissen, daß Wasser da war, als er zum Kreuz verurteilt wurde; daß er Wasser aus der Seite hervorbrechen ließ, als er verwundet wurde, weiß die Lanze des Soldaten<sup>81</sup>.

Auch das Wunder von Mara war also vordeutendes Zeichen der ‚Macht des Holzes im Wasser‘. In der Kraft des Kreuzes Christi hat Moses es vollbracht wie alle seine prophetischen Machterweise; er hat kein Wunder gewirkt ohne das Mysterium des Kreuzes<sup>82</sup>. Wie das Holz, das er ins Bitterwasser warf, ließ auch der Stab, mit dem er die Bäche aus dem Felsen schlug und die Flut des Roten Meeres spaltete, geheimnisvoll die Glorie des Kreuzes aufleuchten, des Kreuzes im Wasser der Taufe. In der Hand des „verschleierten Erlösers“, wie Bischof Eberhard Moses einmal nennt<sup>83</sup>, wird das Holz zum Zepter, das Macht hat über den Bösen; das die Todeswasser des Meeresschlundes ebenso zu willfährigem Gehorsam zwingt wie die schlummernden Lebensquellen im harten Gestein. Jakob von Batnä hat in seinem Gedicht über die Decke vor dem Antlitz des Moses das verborgene *mysterium crucis* in den Moseswundern aufgedeckt. Da sagt er: „Als Moses mit dem Stabe schlug und dem großen Volke das Meer spaltete, da malte er das Kreuz in diesem wunderbaren Durchzug. Wer vermochte je durch einen Stab das Meer zu teilen außer Moses, weil er das Mysterium des Gottessohnes trug? Er durchbrach das Meer, um so zu zeigen, wie dereinst der Sohn Gottes den Hades durchbrechen, die Toten zum Leben berufen und sie hinüberführen werde. Der Durchzug der Hebräer zeichnete ein Vorbild jenes großen Durchzuges, in dem der Sohn Gottes die Menschheit nach sich zog und zu seinem Vater hinüberbrachte. Die Ägypter gingen unter und wurden zum Typus

der unreinen Dämonen, welche der Sohn Gottes in den Abgrund versenkte. Den Pharao, welcher sich stark dünkete gleich dem Leviathan, zeichnete er als Bild des Teufels, welcher durch das Kreuz zermalmt wurde. Moses kam alsdann aus dem Meere hervor und führte die Herde an, nachdem der sie verfolgende Wolf getötet war; hierdurch bildete er den Hirten vor, der seine Herde aus der Gewalt der Räuber zurückgebracht hat. Alsdann stellte Moses durch seinen Hymnus die Braut des Lichtes dar, welche ob ihrer Erlösung von den Verfolgern lobsingt. Die Schar der Jungfrauen jubelte im Wechselchor und entwarf so das Bild der Ekklesia und ihrer Jubelhymnen. Er kam nach Mara, wo ihm das Mysterium verwehrte, von dem bitteren Wasser zu trinken, ehe es durch die Kreuzigung süß geworden war. Der Herr zeigte ihm ein Holz, und er warf es in das bittere Wasser; dadurch ward es gut, damit so ein Typus des Sohnes Gottes dargestellt werde. Das Kreuz versüßte die Menschen, die zuvor bitter gewesen waren; es diente ihnen als Sauerteig, der sie durchdrang und innerlich umwandelte. An allen Aufenthaltsorten und Reisestationen, die Moses durchzog, malte er auf der ganzen Reise Vorbilder des Sohnes Gottes. . . Er spaltete den Felsen und ließ Ströme aus ihm hervorquellen; dadurch zeichnete er Christus, der auf die ganze Welt herabströmt. Denn Christus war jener Fels, wie geschrieben steht (1 Kor 10, 4); durch ihn und sein Mysterium lebten die Hebräer, ohne es zu merken. . .<sup>84</sup>.

Von diesem in vielfachem ‚Holz‘ der alten Heilsbilder vorge deuteten Kreuze hat das Wasser der Taufe seine lebenzeugende Mächtigkeit. In Kraft der Kreuzeswirklichkeit ist es das Mysterienbild, das den Menschen einbezieht in Tod und Leben des Erlösers. Die Apostolischen Konstitutionen nennen daher – ganz in der Sprache dieser Kultsymbolik – die Taufe einfachhin *figura crucis* (*τοῦ σταυροῦ . . . τύπον*)<sup>85</sup>, und Ambrosius fragt: „Woher die Taufe, wenn nicht vom Kreuze Christi, vom Tode Christi?“<sup>86</sup> Vom Kreuze, an dem der sterbende Gott verblutete, „auf daß er durch sein Leiden das Wasser heilige“. So schrieb Ignatius der Martyrer auf dem Weg zu seiner blutigen Todestaufe an die Ephesergemeinde<sup>87</sup>, und er meint damit das gleiche, was der Barnabasbrief mit Berufung auf ein prophetisches Wort des vierten Esdrasbuches sagt: die Heilung geschieht durch „das Blut, das vom Holze träuft“<sup>88</sup>.

Das Blut des Gekreuzigten ist einer der ‚drei Zeugen‘, die nach Ambrosius „eins sind in der Taufe“. In dem Wasser, das sich zusammen mit dem Blutstrom aus der Seite Christi ergoß, ist das Mysterium der Taufe vorgebildet. Wasser und Blut gehören im Christumysterium aufs engste zusammen. „Dieser ist es“, sagt Johannes, „der kam durch Wasser und Blut, Christus Jesus. Nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blute . . . Drei sind, die Zeugnis geben auf Erden: das Pneuma und das Wasser und das Blut, und diese drei sind eins“ (1 Jo 5, 6. 8). Der Lehrer von Mailand stellt jenes Wort des ersten Johannesbriefes mit Nachdruck in seine Taufkatechese, um so das himmlisch-irdische Wesen des Sakraments zu erweisen. Blut – es ist nur der andere Name, das andere Symbolwort für die Wirklichkeit des lebenszeugenden Kreuztodes Christi. „Du hast gelesen“, sagt Ambrosius, „daß die ‚drei Zeugen‘ – Wasser, Blut und Geist – in der Taufe eins sind; ziehst du eines davon ab, fällt das *sacramentum* der Taufe dahin. Denn was ist das Wasser ohne das Kreuz Christi? Ein gewöhnliches Element ohne jede Mysterienwirklichkeit. Wiederum gibt es ohne das Wasser kein Mysterium der Wiedergeburt. „Denn wenn einer nicht wiedergeboren wurde aus dem Wasser und dem Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eintreten“ (Jo 3, 5). Auch der Katechumene glaubt an das Kreuz des Herrn Jesus, mit dem er auch selbst bezeichnet wird; aber wenn er nicht getauft wird im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, kann er den Nachlaß der Sünden nicht empfangen und die Gabe der Geistesgnade nicht schöpfen<sup>89</sup>.“

Nachdrücklich spricht Ambrosius hier aus, wie wesenhaft die Taufe an das Blut Christi gebunden ist; das Blut aber ist ihm geradezu ein Synonym für Kreuz. Die Taufe ist das Mysterium des *blutgetränkten Wassers*, das aus dem Kreuze Christi lebt. Justinus Martyr nennt sie daher das heilende Bad, in dem wir entsühnt werden durch Christi Blut und seinen Tod<sup>90</sup>. Auf dieses Blut hatte die Welt in dunklem Ahnen gewartet. Die blindwütige Menge, die vor dem Tribunal des Pilatus schrie: „Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!“, wußte nicht, daß sie damit Gericht und Gnade zugleich beschwor, – auch die ‚Gnade‘ des von diesem Blute ‚süß‘ werdenden Heilswassers. Wie tief im Menschen das Verlangen war nach Reinigung durch Blut, ist so bekannt, daß wir nur allgemein an die Bedeutung des Blutes in den Reinigungsriten und

-opfern des Alten Bundes und der frühen Völker zu erinnern brauchen. Auch die Bluttaufe in den Mysterien des Attis und des Mithras war – wenn auch auf niedrigerer Stufe und in roher Form – eine Vorahnung der wahren neuschaffenden Taufe, in der Gottes Blut über den schuldigen Menschen kommt. Selbst das Wasser, dieses universale Reinigungselement, bedurfte für den religiösen Menschen alter Zeit oft noch der Verbindung mit der stärkeren Reinigungsmacht des Blutes. In Mittel-Celebes schlachtet, wenn Blutschande die Dorfgemeinschaft verunreinigt hat, ein im Wasser des Flusses stehender Mann bestimmte Sühnetiere. Im Wasser, das sich mit dem Blut der Opfer vermischt hat, baden alsdann die Schuldigen wie auch die übrigen Dorfgenosser, um sich von der auf allen liegenden Reflexion zu reinigen<sup>91</sup>. Der Vorgang erinnert auffallend an gewisse biblische Riten. So wurde ja bei der Reinigung von Aussatz ein Vogel über einem Gefäß mit frischem Wasser geschlachtet und mit dem blutgemischten Wasser das verunreinigte Haus besprengt (vgl. Lev 14, 49 ff; 14, 5 ff). Zur Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes führte man eine junge Kuh in das fließende Wasser eines Baches und tötete sie, indem man ihr „den Hals in den Bach hinein öffnete“; in dem Blutwasser wuschen alsdann Priester und Vertreter des Volkes ihre Hände (vgl. Dt 21, 1–9). In einer viel tieferen Weise sind die Wasser der Taufe blutgesättigt, blutgerötet, nicht vom Blut unvernünftiger Tiere, sondern von dem Blut des menschgewordenen Gottes. Hieronymus legt dem Herrn das Wort in den Mund: „Ihr sollt getauft werden in meinem Blute durch das Bad der Wiedergeburt<sup>92</sup>.“ Die Taufwasser sind das *wahre Rote Meer*, das Purpurmeer des Blutes Christi, durch das die Täuflinge ziehen müssen, um ans rettende Ufer des aionischen Lebens zu gelangen. „Jenes Rote Meer bedeutete die Taufe Christi“, sagt Augustinus. „Woher ist die Taufe Christi rot, wenn nicht daher, daß sie geweiht ist durch Christi Blut<sup>93</sup>?“ Wie die Ägypter in jener furchtbaren Nacht des ‚Auszugs‘, so werden die ‚Sündenleiber‘ der Katechumenen im Taufwasser untergetaucht als in dem mystischen Roten Meer, das rot ist, weil geweiht durch das Blut Christi. Auch für Ambrosius ist der Durchzug der Hebräer durch das *mare rubrum* ein wichtiges Glied im Kranz der Tauftypen<sup>94</sup>, und Augustinus betont mit aller Klarheit, daß es das Kreuzesblut Christi ist, das den Typus in die Wirklichkeit hinüberführt: „Der Durchgang durch das Meer ist die Taufe. Aber weil die Taufe, das



heißt das Wasser des Heils, kein Heilswasser ist, wenn es nicht geweiht wird durch den Namen Christi, der für uns sein Blut vergossen hat, darum wird das Wasser durch sein Kreuz besiegelt. Damit jene Taufe (der Durchzug durch das Rote Meer) dies im Bilde darstellte, war das Meer rot<sup>95</sup>.“ Noch einmal spricht der Kirchenvater das gleiche in einem seiner Sermones aus: Seid eingedenk, „daß ihr hindurchgegangen seid durch das Rote Meer, durch die Taufe nämlich, die geweiht wurde durch das blutige Kreuz Christi“<sup>96</sup>.

So führen uns auch die alttestamentlichen Typen hinab in die *Todessphäre* der Taufe. Alle Bilder zeigen aber auch, daß der Tod, in dem das Taufwasser den Menschen begräbt, Tod zum Heile ist — der Heilstod des Erlösers, der das Wasser zum Quell der Wiedergeburt macht. Um jedoch nach des Herrn Wort, von dem wir ausgegangen sind, in der Taufe das Wasser der *Wiedergeburt* zu finden, bedurfte es zunächst einer Versenkung in die ‚Nacht‘, aus der, wie alle Geburt, auch und erst recht diese einzigartige kommt. Nun aber, indem wir uns der *Geburt* zuwenden, die aus dem Tauftod emporsteigt, blicken wir mit dem Herrn „in das Antlitz seiner Ekklesia“. Sie ist die geheimnisvolle Mutter, deren kultisches Bild das Wasser der Taufe ist. Wir hörten, wie Kyrill von Jerusalem und andere Väter dieses Wasser ‚Grab und Mutterschoß‘ in einem nennen — Schoß der Mutter Kirche, die über Leben und Tod gebietet und deren Gebären daher auch im Zeichen des Todes wie des neuen Lebens steht.

Hier ist es am Platz, im Kreis der alten Heilsbilder noch jenes des nackten *Adam* zu erwähnen. Nackt ging der erste Adam — wie das Kind aus dem Mutterschoß — aus den Händen des Schöpfers hervor; nackt bestieg der zweite Adam das Kreuz. Und der Täufling, der nackt in den Taufbrunnen hinabsteigt, ist Bild des einen wie des anderen, Todes- und Lebensbild: Abbild des sterbenden Herrn im Ausziehen des alten Sündenleibes und Abbild des neugeschaffenen Erstlings in der heilen Frische seines Lebens. Kyrill von Jerusalem erklärt daher: Das Ausziehen des Kleides war ein Bild dafür, „daß ihr den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen habt. Ausgezogen, waret ihr nackt und ahmtet auch hierin den am Kreuze entblößten Christus nach, der durch diese Blöße die Herrschaften und Gewalten ausgezogen und über sie am Holze

freimütig triumphiert hat. Denn weil in euern Gliedern die feindlichen Mächte hausten, durftet ihr jenes alte Kleid nicht mehr tragen... O Wunder! Vor aller Augen waret ihr nackt und schämte euch nicht. Denn ihr truget an euch das Bild des ersten Adam, der im Paradiese nackt war, ohne sich zu schämen<sup>97</sup>.“ So ist der Täufling, der dem Wasserschoß der Wiedergeburt entsteigt wie Adam den Schöpferhänden Gottes, kultisches Nachbild des paradiesischen Menschen in der unversehrten Neuheit des Seins, ja Bild des aus dem Grabe erstandenen Christus in der strahlenden Reinheit seines Auferstehungslebens.

Nun verstehen wir besser, wie sich im Wasser der Taufe, diesem wahren ‚Schoß alles Werdens‘, erfüllt, was schon die alte Welt geahnt hat, wenn sie das Wasser *Anfang* und *Ende* der Welt nannte. Im Taufquell verschlingen sich wirklich Anfang und Ende — aber zu einem ‚Ende ohne Ende‘. Von den Ursprüngen her war das Wasser das von hoher Erwählung gezeichnete Element, wie Tertulian weitausholend in seinem Buch über die Taufe zeigt. Es war als erstes der Sitz des Gottesgeistes. Es brachte als erstes lebende Wesen hervor und war so schon im Sechstageswerk das Vorbild seiner kommenden lebenschenkenden Kraft. Auch bei der Erschaffung des Menschen nahm Gott das Wasser hinzu, um sein Werk zu vollenden. Und wie er mit Hilfe des Wassers im Anfang irdisches Leben schuf, so wollte er am Ende durch Wasser auch himmlisches Leben geben. „Folglich erlangt jedes Wasser vermöge der alten Vorrechte seines Ursprungs die geheimnisvolle Macht, zu heiligen durch die Nennung Gottes. Denn sobald die Worte gesprochen sind, kommt der heilige Hauch vom Himmel herab und schwebt über den Wassern, die er heiligt durch seine Kraft; die so geweihten Wasser saugen die heiligende Macht in sich hinein... Was früher den Körper heilte, heilt nun den Geist; was zeitliches Wohlsein wirkte, wirkt nun ewiges Heil<sup>98</sup>.“

Ebenso weit, nämlich auf die Urgründe, geht auch Kyrill von Jerusalem zurück, um die Frage zu beantworten, warum gerade das Wasser zu so hoher Gnade im Heilswerk Gottes erkoren wurde. Uralte Überzeugungen leben auf, wenn er das Wasser als das schönste der vier Weltelemente bezeichnet — wir erinnern uns an das *áriston mèn hýdor* des Pindar — und als Urstoff der Welten, Ursbstanz der Erde (vgl. 2 Petr 3, 5). Vor aller Ausgestaltung des Kosmos im Sechstageswerk wehte über den Wassern Gottes

lebendiger Atem. Der Anfang der Welt ist das Wasser – der Anfang der Evangelien ist der Jordan. Durch den ganzen Alten Bund hin ist das Wasser eines der heiligen Bundeszeichen zwischen Gott und Mensch. So beim ersten Pascha, da dem Volke Israel Befreiung von Pharao wurde durch das Rote Meer, wie späterhin der Welt Befreiung von der Sünde werden sollte durch ‚das Bad des Wassers im Worte Gottes‘. Sintflut und Regenbogen sind die Zeichen des Bundes, den Jahwe mit Noe schloß; Wasser wirkte mit bei der Bundesschließung am Sinai. Elias wird aufgenommen, aber nicht ohne Wasser: zuerst geht er durch den Jordan, dann fährt er gen Himmel. Wenn der Hohepriester das Räucheropfer darbringt, muß er sich zuvor mit Wasser waschen, wie auch Aaron sich wusch, ehe er Hohepriester wurde. Denn wie dürfte einer für andere beten, fragt Kyrill, der nicht durch Wasser gereinigt ist? Das Waschgefäß im Innern der Stiftshütte war ein Vorbild der Taufe. Und schließlich ist das Wasser die Schwelle zwischen Altem und Neuem Bund: am Jordan steht der Spender der Bußtaufe, Johannes, der letzte der Propheten und ‚Anfang der evangelischen Ereignisse‘, als Vorläufer und Vorbild des göttlichen Welttäufers<sup>99</sup>.

Auch unter der großen Sicht des *Bundesgedankens* bewahrt sich im Neuen Testament das uralte Vordeutende des Wassers. In der christlichen Taufe wird es das erhabene Zeichen und Mittel des Neuen und Ewigen Bundes zwischen Himmel und Erde, des Bundes im Blute des Messias. Im Taufquell wird dieser hochzeitliche Bund immer aufs neue geschlossen und zeitigt die heilige Frucht, das Geschlecht der Gotteskinder. Die alte Symbolik der Quellen und Brunnen wartete nur darauf, im Quell der Gottesgeburt Wirklichkeit zu werden. Das alte geliebte Bild, aufsteigend aus der Zeit der Patriarchen und fortlebend bis in unsere Zeit, wird heilige Wahrheit: An den Brunnen war es, wo die Altväter ihre Bräute fanden, die wasserschöpfenden Mädchen. „Die werdenden Mütter am quellenden Schoß der Erde. Es ist ein ewiges Geschehen...“<sup>100</sup> Die Quelle ist Bild der Braut, der gebärenden Mutter.

Blicken wir auf jenes Verkündigungsbild zurück, das wir eingangs erwähnten, so erkennen wir jetzt noch klarer die geheimnisvolle Doppelgestalt *Maria – Ekklesia*, die Gottesbraut, schwanger von heiligem Pneuma, jungfräuliche Mutter der Geburt aus Gott. Wir sahen sie in dem Bild von Chauvigny als Maria erschauernd stehen

vor dem Wunder der Inkarnation, vor dem Kreuz, das ihr der Engel entgegenhält als Sinn der göttlichen Fleischwerdung; und wir sahen sie als Kirche zitternd stehen am Brunnen der Taufe, der geweiht ist durch das gleiche blutige Kreuz des Menschgewordenen. Beide Gestalten, Maria und die Kirche, tragen im Munde der Christenheit von alters her den heiligen Symbolnamen der ‚Quelle‘. Ein schönes Beispiel dafür bietet das sogenannte ‚Religionsgespräch am Hof der Sassaniden‘ aus dem 5. Jahrhundert, das in einem eigentümlichen Sternorakel die Ankündigung der Geburt Christi im Perserreich erzählt. Auch hier wird Maria ‚Quelle‘ (Pege) genannt. „Wie eine Wasserquelle strömt sie immerfort die Quelle des Pneumas aus. Einen einzigen Fisch hat sie, der mit der Angel der Gottheit gefangen wird und der die gesamte gleichsam auf dem Meere weilende Menschheit mit seinem Fleische nährt... Da nun so hin und her gesprochen worden war, öffnete sich die Decke, ein glänzender Stern stieg hernieder und blieb über der Bildsäule der Quelle stehen, und eine Stimme hörte man also: ‚Herrin Quelle, als Kunder und Diener der Geburt hat mich der große Helios gesandt, der eine unbefleckte Zeugung an dir vollzieht; Mutter des Ersten unter allen Rangordnungen wirst du, Braut der dreinamigen Gottheit. Genannt wird das ohne Zutun des Mannes gezeugte Kind Anfang und Ende, Anfang des Heils, Ende des Todes.‘ Da diese Stimme erschollen war, fielen alle Götterbilder auf ihr Antlitz, nur die Quelle allein blieb stehen. Es fand sich an ihr ein königliches Diadem, über dem ein aus Rubin und Smaragd, aus Edelsteinen zusammengefügter Stern war. Über ihr aber stand der Stern“<sup>101</sup>.

Man könnte lange bei diesem Text verweilen. Bild und Name der Quelle, im Orient ehemals weithin der Großen Muttergöttin zueigen, werden hier von ihrer wahren Herrin, der jungfräulichen Großen Mutter und Theotokos, in Besitz genommen, die den anfang- und endlosen Sprossen gebar. Sie fürwahr ist ‚die Quelle gottgebärend‘ und hat ewigen Anspruch auf den Namen *pegé*, der ehemals Andeutung war jener ‚namenlosen Gestalt, welche mit dem Wasser aus der Erde noch halb eins war“<sup>102</sup>. Der sinnvolle Beinamen der Theotokos ging durch die Jahrhunderte und über die Lande der Erde. Er war auch unserm deutschen Volk vertraut, das Maria nannte ‚alles heils ein lüter bach‘ oder einfachhin ‚heiles bach‘<sup>103</sup>.

Eine alte volksetymologische Deutung interpretiert den Namen Maria, Mirjam, als ‚Tochter des Meeres‘<sup>104</sup>. Blicken wir auf die

antike Symbolik des schwarzen, bitteren Meeres dieser Welt<sup>105</sup>, das Unheil und Todesnacht in sich zu verkörpern scheint, so ergibt jene Namensdeutung fürwahr ein bewegendes Bild für das Eingehen Mariens in die Leidensnacht Christi. Ihr ward der tiefste Anteil gegeben an den Bitterwassern der Weltschuld und des Sündenfluches, in die ihr Sohn am Kreuze versank. Die unter dem Kreuze Stehende konnte mit der Noemi des Alten Bundes sprechen: „Nennet mich Mara“ (Ruth 1, 20), nennet mich ein Meer von Bitterkeit! Der Name Maria ist in Schmerz getaucht und trieft von Leid, sagt Bischof Eberhard<sup>106</sup>. So trug auch die Mirjam des alten Israel das Leid ihres geknechteten Volkes wie ein bitteres Tränenmeer in ihrem Herzen. Aber Moses' Stab, das Kreuzesbild, wandelt das Blutmeer zum Spiegel der Wonne und macht das Bitterwasser süß — *fit dulcis ad gratiam!* Das Wort des Ambrosius gilt nicht nur für das konsekrierte Element; es sagt die ganze österliche Wandlung aus, die zunächst urbildlich an der ‚Quelle‘ Maria durch das Holz des Heiles geschehen ist. Sie mußte zuerst die Bitternis der Passion in sich hinein trinken, um uns die süßen Wasser des Heiles schenken zu können, die Gott in der Lebensquelle ihrer unversehrten Mütterlichkeit für uns bereiten wollte<sup>107</sup>.

Wie aber Maria in allem die vollkommenste Ausprägung der Ekklesia, ihr Urbild und Prototyp ist, so gibt sie ihr auch Anteil an der Gnade jungfräulicher ‚Geburt aus Gott‘ und somit am heiligen Symbolnamen der Quelle. Das Gebet der römischen Taufwasserweihe, zu dessen Verständnis die voraufgehenden Erwägungen hinführen wollten, hat es schon gezeigt. In klassischer Sprache erklärt Leo der Große in seinen Weihnachtspredigten die Analogie von *Christusgeburt* und *Taufgeburt*: „Die Erde des jungfräulichen Fleisches, die im ersten Sünder verflucht worden war, hat allein im Gebären der seligen Jungfrau einen Sproß hervorgebracht, der gebenedeit und vom Makel seines Geschlechtes verschont war. Seinen geistgewirkten Ursprung empfängt jeder in der Wiedergeburt. Und für jeden Menschen, der zur Wiedergeburt kommt, ist das Wasser der Taufe ein Bild des jungfräulichen Schoßes, wobei derselbe heilige Geist die Taufquelle befruchtet, der auch die Jungfrau befruchtet hat<sup>108</sup>.“ In einem anderen Sermo auf die Herrengeburt sagt Leo: „Dieselbe Art der Geburt, die er im Schoße der Jungfrau annahm, hat er in den Taufquell hineingelegt. Er gab dem Wasser,

was er der Mutter verlieh. Denn die Kraft des Allerhöchsten und die Beschattung durch den heiligen Hauch, die vollbrachte, daß Maria den Erlöser gebar, die wirkt es auch, daß die Woge den Menschen zu einem Gläubigen wiedergebirt<sup>109</sup>.“

Klarer ließe es sich kaum aussprechen, welche gnadenhafte Entsprechung zwischen beiden Geburten, beiden jungfräulichen Müttern besteht und mit welchem gutem Recht sie beide den Namen der ‚Quelle‘ durch die Weltzeit tragen. Leo sagt es noch an anderer Stelle in seiner theologisch prägnanten und schönen Sprache: „Er selbst (Christus) ist es, der, vom heiligen Geist aus einer jungfräulichen Mutter geboren, seine unbefleckte Kirche mit demselben Anhauch befruchtet, auf daß durch die Taufgeburt die unzählbare Schar der Gotteskinder geboren werde, von denen es heißt: ‚Die nicht aus dem Geblüte und nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind‘ (Jo 1, 13)<sup>110</sup>.“ Solche lebendige Tradition fand ihren Niederschlag auch, wie wir noch sehen werden, im liturgischen Gebetswort und bei der Ausschmückung altchristlicher Baptisterien. In der Taufkapelle des Lateran ist folgende Inschrift zu lesen, deren Distichen ganz den Geist Leos des Großen atmen und vielleicht auch eine Schöpfung seiner dichterischen Formkraft sind:

*Gens sacrandae polis hic semine nascitur almo,  
quam fecundatis spiritus edit aquis.  
Mergere, peccator sacro purgante fluente:  
quem veterem accipiet, proferet unda novum . . .  
Virgineo faetu genitrix ecclesia natos,  
quos spirante deo concipit, amne parit . . .  
Fons hic est vitae, qui totum diluit orbem  
sumens de Christi vulnere principium . . .*<sup>111</sup>

Volk, dem Himmel geweiht, ersteht hier aus heiligem Samen:  
Aus dem befruchteten Quell zeugt es lebendig der Geist.  
Tauche, Sünder, hinab, zu baden im heiligen Strome!  
Alt empfängt dich die Flut, aber zu neuer Geburt . . .  
Ganz jungfräuliche Mutter, gebiert die Ekklesia Kinder,  
Die sie aus göttlichem Hauch liebend empfangen, im Strom . . .  
Hier ist die Quelle des Lebens! Den ganzen Erdbereich bespült sie;  
Aus der Wunde des Herrn nahm sie gesegneten Lauf . . .

Woher hat der jungfräulich-mütterliche Schoß das Wasser des Lebens empfangen, das er gebären soll? Wer gibt diesem Wasser, in einem weit höheren als bloß natürlichen Sinne ‚Quelle des Lebens‘ zu sein, wie es unsere Inschrift besagt? Die vorausgegangenen Texte haben es schon gezeigt, und klar sagt es auch unsere römische Taufwasserweihe, der wir uns nun noch einmal zuwenden müssen. Zwar bedürfte es an sich einer eigenen Weihe des Taufwassers nicht, da der Tod Christi selbst das Element im Vollzug des Ritus konsekriert, und darum darf man im Notfall auch mit jedem Wasser taufen. Aber die *Benedictio fontis*, die das Wasser durch Wort und Handlung zum Mysterium weiht, entfaltet den ganzen Gnadenreichtum der in ihm erfüllten Symbolik. Wir haben es bereits erkannt: das Wasser der Taufe ist kultisches Bild der Kirche. Das Weihegebet sagt es deutlich genug: Gott schaut in das Antlitz seiner Ekklesia, indem er gnädig auf das Wasser blickt; er öffnet den Schoß des Taufquells, damit er zur Wiedergeburt der Völker „die Gnade des Eingeborenen vom heiligen Geist empfangen“. An dieser Stelle des Weihegebetes teilt der Priester mit der Hand das Wasser in Kreuzform und singt dabei, der Gottesgeist „möge dieses Wasser, das zur Wiedergeburt der Menschen bereitet ist, durch die geheime Beimischung seines Lichtes<sup>112</sup> befruchten. Hervorgehen soll aus dem geheiligten, unbefleckten Schoße des göttlichen Brunnens ein himmlisches Geschlecht, zu einer neuen Schöpfung wiedergeboren...“ Damit es wahrhaft diesen reinen Schoß der Kirche darzustellen vermöge, wird nun das Wasser noch eigens exorzisiert und gesegnet in der Kraft Gottes, die es ganz von der dämonischen Gewalt des alten Erbflechtes reinigt und mit göttlicher Macht erfüllt. Zugleich gedenkt der Priester jener ‚Mysterien des Wassers‘ im Alten Bunde, die das Taufwunder vorbildeten und jetzt in ihre heilige Erfüllung eingehen. Dreimal bläst er alsdann dem geweihten Brunnen seinen Hauch ein, das Symbol des Gottesatem, und dreimal senkt er – immer tiefer – die brennende Osterkerze in das Wasser hinab, wobei er in jeweils höherem Tone singt: „Es steige herab in die Fülle dieses Brunnens die Kraft des heiligen Geistes.“ Beim drittenmal haucht der Liturge gleichzeitig dreimal in Form des griechischen Buchstabens Psi (Ψ) über das Wasser und fährt fort: „Und er befruchte die ganze Wesenheit dieses Wassers mit der Wirkkraft der Wiedergeburt.“ Schließlich mischt der Priester dem Taufwasser noch geweihtes Katechumenenöl und heiliges Chrisma, das sakra-

mentale Bild des Pneumas, als weiteres Symbol und Mittel seiner ‚Heiligung und Befruchtung‘ bei.

Ganz klar läßt dieser Weiheritus schauen, *wer* den jungfräulichen Schoß des Taufbrunnens zur Wiedergeburt des Menschen befruchtet, *wer* hier als himmlisches männliches Prinzip der irdischen *aqua femina* sich in heiligem Bunde vermählt. Wir hörten es ja, Zeichen der Bundesschließung war das Wasser im ganzen Alten Testament; hier wird es als Bundeszeichen vollgeweiht, wird Symbol des jungfräulichen Ehebundes Christi mit seiner Kirche. Denn das Wasser empfängt in der Weihe ‚die Gnade des Eingeborenen‘, empfängt sie ‚vom heiligen Pneuma‘, dem lebenzeugenden Odem des Auf-erstandenen. Daß dieses ‚Pneuma‘ der zum Kyrios und Pneuma gewordene Gekreuzigte selber ist, sagt die Kirche in der sinnfälligen Sprache des Symbols, indem sie bei der Geistepiklese die brennende Osterkerze in das Wasser einsenkt. Allerdings ist dieser Brauch nicht ursprünglich; doch meint er das gleiche wie die beiden älteren Zeichen: Kreuz und Hauch, die eigentlichen Ursymbole der Wasserweihe.

Diese beiden aber kennzeichnen wiederum die tiefe Verwurzelung des Lebens, das der Taufgeburt entsteigt, im Tode Christi. Das Taufwasser, der Mutterschoß der Ekklesia, kann nur Schoß des Lebens ‚von oben her‘ sein, weil er zunächst das Grab des Lebens ‚von unten her‘ ist; wir haben diese Ambivalenz von Grab und Mutterschoß schon berührt. Aber mystisches Grab des alten Menschen, des Sündenleibes, das zugleich lebendiger Schoß himmlischer Neugeburt ist, wird das Wasser nur in Kraft des in ihm gegenwärtigen und wirkenden *mysterium crucis*. Die Kirche stellt das im Ritus dar durch die Weihe im Zeichen des Kreuzes. „Was ist das Wasser ohne das Kreuz Christi?“ hörten wir Ambrosius schon fragen; „ein gewöhnliches Element<sup>113</sup>!“ Auch Augustinus sagt: „Mit dem Zeichen des Kreuzes wird das Wasser des Taufquells konsekriert<sup>114</sup>.“ Durch das Kreuz, das die Hand des Priesters in das Wasser zeichnet, fließt das Blut des Herrn hinein<sup>115</sup>. Die *lebenzeugende Macht* des Kreuzes und Todes Christi schenkt im Wasser der Taufe dem Mutterschoß der Ekklesia unerschöpfliche Fruchtbarkeit. „Durch das Zeichen des Kreuzes seid ihr im Schoß der heiligen Mutter Kirche empfangen worden“, sagt ein altchristlicher Taufprediger<sup>116</sup>. Taufe und Kreuz sind eine unlösliche Einheit, in der Christentaufe ebenso, wie sie es vorbildlich schon in der Taufe

Jesu waren; und in der Heilswirklichkeit des Kreuzes wiederum werden Jordantaufer und sakramentale Taufe so tief zusammengeschaute, daß man in frühchristlicher Zeit jeden Taufbrunnen einfachhin ‚Jordan‘ nennen konnte<sup>117</sup>. Aus der gleichen Zusammenschau von Kreuz und Taufe gab man altchristlichen Baptisterien nicht selten die Form des Kreuzes, wie man auch ein Kreuz im Jordan an der Stelle errichtet hatte, an der Jesus getauft worden war, und wie auch die Darstellung des Kreuzes im Jordanfluß durch lange Zeit ein beliebtes, immer wieder verwendetes Motiv der christlichen Kunst bildete<sup>118</sup>.

Bei der Taufwasserweihe geschieht in mystischer Wirklichkeit das gleiche, was bei der Taufe des Herrn geschah, wie das die Weihegebete ostkirchlicher Riten wieder und wieder aussprechen<sup>119</sup>. In der Jordantaufer hat Christus den Kampf mit Satan in der Kraft seines Kreuzes bereits ausgegtragen. Da hat er das Wasser von seiner dämonischen Besessenheit geheilt und gereinigt, entsüht und ihm die unversehrte Reinheit des Ursprungs wiedergeschenkt. Da hat er, wie ein orientalischer Ritus sagt, „den Mutterschoß der Taufe geheiligt, auf daß er sei ein starker und unversehrter Schoß“<sup>120</sup>. Die Kirche entfaltet dieses Doppelgeschehen der Reinigung von der üblen dämonischen Macht und der Erfüllung mit reiner göttlicher Macht in dem negativen Ritus des *Exorzismus* und dem positiven der *Epiklese* und *Weihe*. Und wie Väter und Liturgie in der Jordantaufer das Brautbad der Ekklesia sehen<sup>121</sup>, so wird auch das Wasser des Taufbrunnens durch heilige Weihe bereitet zum mystischen Brautbad der Kirche in ihren Gliedern. Schon der Ritus der Weihe selbst stellt in der verhüllten Sprache des Zeichens die *Vermählung* des Herrn mit der Ekklesia dar. Die Weihe des Brunnens durch Kreuz und Hauch ist mystisches Abbild der Kreuzeshochzeit des Herrn mit seiner Braut, und ein gleiches meint auch der spätere Ritus, nach dem man die brennende Osterkerze in das Wasser taucht. Sie stellt den österlichen Lebensbaum dar, aus dem das Licht der Auferstehung hervorbricht, ist also nur ein anderes Bild des lichtpendenden Kreuzes, das letztlich Christus selber ist: *ille inquam lucifer, qui nescit occasum*, „jener Lichtbringer, der keinen Untergang kennt“ (*Exsultat*). Als Bild des Kreuzholzes in seiner Verklärungsgestalt, symbolischer Träger der aus dem Leibe des Verherrlichten strahlenden Doxa, ist demnach die Osterkerze im Taufwasser dasselbe wie das hineingetauchte

oder hineingezeichnete Kreuz, dasselbe wie der Hauch im Zeichen des Kreuzes und des Psi: sie läßt im Wasser der Taufe aufleuchten den aus dem Tode Christi strömenden Geisthauch<sup>122</sup>. So erfüllt sich in der Taufwasserweihe die große Idee der *Ebe*, in der sich nach antiker Anschauung die männliche Feuermacht mit der weiblichen Wassermacht vermählt: das zeugende Leben mit dem empfänglichen, lebensträchtigen, lebengebärenden Stoff.

Von diesem heiligen Geschehen künden auch die östlichen Liturgien: „Ich sage euch, ihr Dämonen und unreinen Geister“, heißt es im syrischen Ritus, „seht, der Bräutigam frohlockt und die Braut ist bereit; die Tischgenossen warten auf, die Fluten hüpfen, die Himmel stehen offen, es zittern die Engel, Heilig rufen die Seraphim, die Kräfte psallieren, die Heerscharen der Engel singen, die seligen Geister rufen Gloria, die Feuerigen jublieren. Der Vater frohlockt, der Sohn ist voll Freude, das heilige Pneuma läßt sich herab. Die Wasser der Taufe brennen von Feuer und Pneuma“<sup>123</sup>. Erfüllt werden die Mysterien, die Herde steht dabei, die Ekklesia zittert . . .<sup>124</sup>“

Hier also vollzieht sich die mystische Vermählung Christi mit seiner Kirche. Der im Tode des Herrn entbundene Feuerhauch des Pneumas, das Lichtleben des Verklärten heiligt im Symbol des Wassers den Schoß der jungfräulichen Kirche und befruchtet ihn zu himmlischer Wiedergeburt. Die feuertragenden Wasser werden befähigt zu jener Taufe ‚in Feuer und Pneuma‘, die Christus als Frucht seiner eigenen Leidenstaufer der Welt verheißten hat. Der Mutterschoß der Ekklesia wird zum wahren ‚Jungbrunnen‘ und ‚Lebensquell‘, wie es die Riten in Ost und West bezeugen.

„Wer ist diese, die Sklaven aus den Wassern wiedergebiert? Als Greise stiegen sie hinab und werden von neuem Kinder. Wer ist diese, die da Schuld erläßt und Sünden vergibt und Menschen zu Söhnen Gottes macht? Die wahre Taufe ist sie, die Johannes verkündet hat, in die Christus hinabstieg . . . zur Entsühtung der Welt. Alleluja“<sup>125</sup>“

Das also war die Verheißung des Herrn in jener Nikodemusnacht: die neue Geburt ‚von oben her‘, Geburt ‚aus Wasser und Pneuma‘. Ein heiliges Geschlecht sollte als Frucht aionischen Samens dem Wasser entsteigen, das „Gott empfängt“ (*concipit unda Deum*), wie es die schönen Verse des heiligen Paulin von Nola sagen:

*Sanctus in hunc coelo descendit Spiritus amnem,  
coelestique sacras fonte maritat aquas;  
concipit unda Deum, sanctamque liquoribus almis  
edit ab aeterno semine progeniem.*<sup>126</sup>

Heiliger Geisthauch kommt vom Himmel über dies Strömen, weicht im himmlischen Quell, ihr sich vermählend, die Flut. Wasser empfangen den Gott, und fruchtbar aus ewigem Samen. bringen gebärend ans Licht sie ein geweihtes Geschlecht.

Die aus Wasser und Geist geborenen *Taufkinder* sind Glieder Christi, die „den Beinamen Christi empfangen haben“<sup>127</sup> und also nach ihm ‚Christen‘ heißen, sind Söhne Gottes, Kinder seines Lebenshauches, Söhne des himmlischen Brautgemaches<sup>128</sup>. „Wie furchtbar und schauererregend ist diese Stunde“, sagt die Taufordnung des Jakob von Batnä in Sarug, „in der die Himmlischen schweigend über den Wassern der Taufe stehen. Tausendmal tausend Engel und Myriaden von Myriaden Seraphim erbeben über die heilige Taufe, die neue Mutter, die pneumatische Mutter, die pneumatische Söhne gebiert; in das Brautgemach des Lebens treten sie ein voll Freude. Die Engel in ihren Ordnungen und die Cherubim mit ihren Flügeln und die Seraphim in ihrer Heiligkeit und die Wachenden in ihrer Schönheit, alle feuergeboren und im Feuer wohnend, mischen Feuer mit diesen Wassern, damit durch sie entsühnt werden die Söhne des irdischen Adam. Und feurige Velen haltend, stehen sie über dem Jordanstrom und empfangen den Sohn Gottes, der zur vollkommenen Taufe gekommen ist...“<sup>129</sup>

Bild des neuen Lebens aus der Taufe ist das weiße *Lichtgewand* der Neophyten, das die Diakone dem aus dem Brunnen Aufsteigenden darreichen. So werden auf altchristlichen Bildern der Jordantaufe Engel als Diakone dargestellt, die dem Herrn lichte Tücher darreichen, feurige Velen, wie unser Ritus sagt, das Symbol seiner göttlichen Glorie, die er anzog beim Aufstieg aus seiner Leidenstaufe in der Auferstehung. Der Getaufte aber ist das Abbild des Verherrlichten, – hat doch die alte Christenheit die Taufe immer auch als ‚Erleuchtung‘ (Photismos) verstanden. „Untergetaucht, werden wir erleuchtet“, sagt Klemens von Alexandrien, „erleuchtet, werden wir zu Söhnen gemacht; zu Söhnen gemacht, werden wir vollgeweiht; vollgeweiht, werden wir unsterblich“<sup>130</sup>. Die Taufe, aus

der die Kinder des Lichtes zur Auferstehung hervorgehen, ist die ‚neue Schöpfung‘ in Christus, das Aufleuchten des österlichen Neulichts aus dem zweiten göttlichen *Fiat lux*<sup>131</sup>.

Wir erleben am Taufbrunnen die christliche Fülle alles dessen, was die alte Quellensymbolik vordedeutete. Das Wasser der Wiedergeburt ist in Wahrheit die *aqua femina*, das ‚Weib Wasser‘. So konkret wird es von der alten Christenheit als der Mutterschoß des Lebens verstanden, daß eine alte Taufordnung sagen kann: „Der Priester steht diesem Schoße bei in seinem Gebären“<sup>132</sup>. Wie eine Mutter bei der Niederkunft in ihren Wehen helfenden Beistandes bedarf, so erfährt die ohne Schmerzen gebärende Ekklesia, erfährt der Mutterschoß des geweihten Wassers durch das heilige Wort des Priesters und sein rituelles Tun göttlichen Beistand bei der Geburt der Gotteskinder. „O Mutterschoß, dessen Frucht sogleich vom Altar her... genährt wird“<sup>133</sup>!

Das also sind die ‚Mysterien des Wassers‘, von denen unsere römische Wasserweihe spricht. Was im Jordan geschah, ereignet sich bei der Taufe und bei der Bereitung des Taufbrunnens bis ans Ende der Zeit: Christus steigt in das Wasser, indem das Pneuma herabsteigt. Denn Christus ist das Pneuma. Er ist es, der sich als Pneuma im Wasser mit der Ekklesia vermählt und sie zur fruchtbaren pneumatischen Mutter macht. So sagt es schon das Weihegebet der ältesten Taufwasserweihe, deren Schöpfer Serapion von Themis ist: „... Schaue vom Himmel herab und blicke auf dieses Wasser und erfülle es mit heiligem *Pneuma*! Dein unaussprechlicher *Logos* sei in ihm und wandle seine Macht um und mache es gebärend... Wie dein eingeborener *Logos* in die Wasser des Jordan hinabstieg und sie als heilig ervies, so steige er auch jetzt in diese Wasser hinab und mache sie heilig und pneumatragend, damit die Täuflinge nicht mehr Fleisch und Blut seien, sondern Kinder des Pneumas...“<sup>134</sup>

Auch von hier aus versteht man, warum, wie die Vater in ihre Katechesen, so die Taufwasserweihen der östlichen und westlichen Liturgien die alttestamentlichen *Taufvorbilder* in das Weihegebet selbst hineinverweben, wie wir es an unserer römischen *Benedictio fontis* gesehen haben. Die Kirche spricht dabei in dankbarem Lobpreis aus, was am und im Wasser des Taufbrunnens durch den wirkmächtigen Kreuzeslogos geschieht. Hier werden die Ver-

heißungsbilder Wahrheit. Hier kommt der Gottesgeist über das Wasser, wie er im Anfang über der Urflut schwebte; er erkennt in Wasser des Taufquells gleichsam seinen uranfänglichen Thronszitz wieder, sagt Tertullian<sup>135</sup>, und der syrische Weiheritus verweilt bei der Schau jener Schöpfungstypologie: „Wie bei der Welterschöpfung das heilige Pneuma auf den Wassern ruhte<sup>136</sup> und wie sie Lebewesen und Kriechtiere aller Art hervorbrachten, so, Herr Gott, schwebte dein Pneuma über diesem Taufwasser, das ein pneumatischer Schoß ist, wohne ihm bei und heilige es, auf daß es hervorbringe den himmlischen Adam an Stelle des irdischen. Und durch ihn (den Geisthauch) empfangen jeder, der in das Wasser hinabsteigt und in ihm getauft wird, die bleibende Verwandlung: an Stelle des leiblichen das pneumatische Sein; an Stelle der sichtbaren die Teilhabe an den unsichtbaren Gütern; und an Stelle der geschwächten Seele wohne in ihm das heilige Pneuma<sup>137</sup>.“

Das Urgeschehen lebt auf höherer Ebene wieder auf: die Schöpfung der Welt und die Schöpfung des Menschen. Aus dem vom Gottesgeist befruchteten Wasser gehen sie hervor: die neue Schöpfung aus der Auflösung der alten, der neue Adam an Stelle des alten, irdischen, der in diesem Wasser ‚getötet‘ wird. Es kommt aus verständnisvoller Einfühlung in die dem Wasser gemäße Symbolsprache, wenn der Ritus den Vorgang als ‚Verwandlung‘ kennzeichnet. Wir erkannten ja im Wasser das Gestaltlose, das ständig Fließende, sich selber und die Erscheinungen Wandelnde, das Element, das die Formen auflöst und immerzu neue aus sich entläßt. Im christlichen Sakrament erfährt diese geheimnisvolle Anlage des Wassers göttliche Besiegelung; hier wird das Element der ewigen kosmischen Wandlung zum göttlichen Instrument der ‚bleibenden Verwandlung‘, die nichts anderes ist als der Hinübergang mit Christus aus der alten irdischen Existenz in die neue, göttliche Seinsweise des Menschen ‚in Christus‘.

Bezeichnend ist auch das Wort des Ambrosius über das Taufvorbild des Wüstenwassers von Mara: „Merrha war ein sehr bitterer Brunnen; Moses warf in ihn ein Holz, und er wurde süß. Das Wasser ist zu nichts nütze für das kommende Heil, wenn nicht das Herrenkreuz darüber gepriesen wird; wenn es aber geweiht worden ist durch das Mysterienbild des heilbringenden Kreuzes, dann wird es zubereitet zum Gebrauch als geistliches Bad und als heilbringender Kelch. Wie also in jenen Brunnen Moses das Holz

warf — er, der Prophet —, so wirft auch in diesen Quell der Priester (Bischof) den Preis des Herrenkreuzes, und das Wasser wird süß zur Gnade<sup>138</sup>.“

Die *praedicatio crucis* meint hier das feierliche Künden der Macht des Kreuzes durch *Wort* und *Handlung*. Das Wasser, über dem der Lobpreis des Kreuzes erklingt, wird durch die Hand des Priesters kreuzförmig gespalten. Plastisch sagt Ambrosius: *praedicationem mittit* — er wirft den Preis des Herrenkreuzes ins Wasser, wie es ähnlich im Vigilhymnus am Fest des heiligen Benedikt (11. Juli) heißt: *Crucem mittens ut lapidem veneni frangit calicem* — „Wie einen Stein wirft er das Zeichen des Kreuzes in den Giftbecher und zerbricht ihn so“. Durch die Wirkmacht des Wortes, die in das Wasser eingeht, wird es zum konsekrierten Element, voll der Kraft des Mysteriums; wird es fähig, Kreuzeskinder hervorzubringen. Wie alle Weihe und Segnung im Neuen Bund durch das Holz geschieht, so wird das Wasser hier einzig durch das Kreuz befähigt zum heiligen Dienst an den Mysterien des Heiles<sup>139</sup>, ja wird selbst zum Mysterium.

Wie wahr ist das Wort, mit dem Tertullian seine Schrift über die Taufe einleitet, das Wort vom „glückbringenden Mysterium unseres Wassers“<sup>140</sup>! Was Gott selbst in der Natur des Elements angelegt hat, was der religiöse Sinn der Menschheit ahnend in ihm erspürte, das wird im Wasser der Wiedergeburt heilig verwirklicht. Darum mahnen die Väter, dieses Wasser nicht wie gewöhnliches anzusehen, denn es ist nicht „leer“<sup>141</sup>, sondern machterfüllt, geladen mit der wirkenden Energie der gegenwärtigen Trinität. Es ist das Wasser, über dem der Name Christi genannt, die Gegenwart und Wirksamkeit — *praesentia* und *operatio* — der Dreifaltigkeit durch die *Epiclesis*<sup>142</sup> beschworen wird; es ist das vom Kreuz besiegelte, vom Pneuma befruchtete, das christustragende, christusvermählte Wasser. Hier gilt nicht mehr ‚das bloß Elementare‘ dieses Geschöpfes, sondern da ist heiliges, weil heilerfülltes Wasser, das wurzel- und wesenhaftige Reinigung, Erlösung wirkt in der Macht des ihm inwohnenden Christusgeistes<sup>143</sup>.

Wunder des heiligen Wassers, vor dem die Kirche zittert, Wunder des Kultmysteriums! Nicht die *simplex et nuda aqua* und nicht die rituelle Begehung in sich — wie in den Reinigungsriten der Vorzeit — ist hier das Entscheidende, sondern die durch Element

und Ritus wirkende, in ihnen wirkende Macht Gottes<sup>141</sup>. Wasser und Ritus wirken nicht kraft ihres natürlichen Eigenwertes, wohl aber werden sie in ihrem *Symbolwert* zum Mittel des heilwirkenden Erlösers. Dieser Symbolwert, sagt Odo Casel, ist für das Sakrament unbedingt erforderlich. Der Herr selbst hat das göttliche Wirken an das sichtbare äußere Zeichen geknüpft, das jenes verbürgt; ohne das *homoioma* wäre das göttliche Wirken unerkennbar. Der objektive, sichtbare und sinnhaft fühlbare Akt der Untertauchung ins Wasser — oder, nach späterem Ritus, des Übergießens — ist das Unterpfand für die Wirklichkeit der göttlichen Neuzeugung, objektives gültiges Zeugnis für die Ekklēsia als irdisch sichtbare Gemeinschaft. Aber auch eine *stumme* Eintauchung ins Wasser wäre noch kein volles *sacramentum*. Das Wasser, die unbestimmte Materie ‚von unten‘, muß näher bestimmt und geformt werden durch das ‚von oben‘ kommende göttliche Pneuma, den Logos. Was das *Element* sichtbar, fühlbar und greifbar andeutet, spricht das *Wort* von oben her klar aus. Aus beiden erst besteht das volle Mysterium. „Nimm das Wort fort, und was ist das Wasser als bloßes Wasser? Hinzu tritt das Wort zum Stoff, und es entsteht das Mysterium<sup>145</sup>.“

Die Taufe ist Mysterium eben durch die Vermählung von Wasser und Logos (Eph 5, 26), Wasser und Pneuma; dadurch aber ist sie in höchstem Maße geladen mit der Spannung, die wesentlich mit einem echten Symbol, zumal dem christlichen Kultsymbol, gegeben ist<sup>146</sup>, jener ungeheuren Spannung zwischen der Kargheit des Sichtbaren und der Gewalt des Unsichtbaren. Tertullian spricht davon in seinem Buch über die Taufe, wo er gegenüberstellt die Schlichtheit des sichtbaren Aktes (*simplicitas . . . quae in actu videtur*) und die Großartigkeit in der Wirkung (*magnificentia quae in effectu promittitur*)<sup>147</sup>. Zwar ist diese *simplicitas* von der Kirche im Laufe der ersten Jahrhunderte zu einem reich entwickelten Taufritual ausgestaltet worden; aber die Ausweitung fügte nichts wesenhaft Neues hinzu, sondern entfaltete nur die immer schon im Kern des schlichten Kultsymbols — des Untertauchens im Namen der Trinität — enthaltene Fülle.

Um dieser erhabenen Gabe willen darf und muß die Taufe vom Menschen rückhaltlose Hingabe seiner ganzen Existenz an das heilige Geschehen im Wasser fordern. „Wahrlich, etwas Großes ist die Taufe, die euch bevorsteht“, sagt Kyrill von Jerusalem in seiner

Prokatechese; „sie ist das Lösegeld für die Gefangenen, die Nachlassung der Sündenschulden, der Tod der Sünde, die Wiedergeburt der Seele, das Lichtgewand, das heilige, unverbrüchliche Siegel, der Wagen zum Himmel, die Wonne des Paradieses, das Bürgerrecht des Reiches, die Gnadengabe der Kindschaft. Der Drache aber lauert denjenigen auf, die auf dem Wege vorübergehen. Sieh zu, daß er dich nicht durch den Unglauben beiße. Er sieht so viele, die das Heil erlangen, und ‚sucht, wen er verschlingen könne‘ (1 Petr 5, 4). Zum Vater der Geistwesen (Hebr 12, 9) gehst du hin; aber an jenem Drachen mußt du vorübergehen<sup>148</sup>.“ Da klingt noch einmal das alte Motiv an: Das Heilige, der kostbare Hort, der köstliche Schatz wird vom Drachen bewacht; er wird nur erobert unter Lebensgefahr, um den Preis des Todes. Christus hat den Preis gezahlt, den Drachen bezwungen; die Taufe fordert vom Menschen den Mitvollzug der Christustat — und nicht nur in der einmaligen Metanoia, sondern in lebenslänglicher Entscheidung zwischen West und Ost, Nacht und Licht, Untergang und Aufgang, Tod und Leben, Satan und Christus.

Die Taufe ist, wie Gregor von Nazianz in seiner großen Taufpredigt am ‚Tag der Lichter‘ sagt, die „mittlere“ jener drei Geburten, von denen die Schrift kündigt: Geburt aus dem Fleische, Geburt aus der Taufe, Geburt aus der Auferstehung. „Taghell“ nennt Gregor jene mittlere, die Taufgeburt, von der ja auch der ‚Tag der Lichter‘ seinen Namen erhalten habe (Epiphanie als großer Tauftermin neben Pascha). Schon die alte Welt des Heidentums sprach von der kultischen Reinigung als einem *phoibázein*, ‚zum Leuchten bringen‘<sup>149</sup>, und zumal die Taufreinigung galt der Christenheit von alters her als die große ‚Erleuchtung‘, der Photismos<sup>150</sup>. So nennt denn auch Gregor die Taufe: den Glanz der Seelen, das Ablegen des Fleisches, die Nachfolge des Pneumas, die Gemeinschaft mit dem Logos, die Wiederherstellung des Bildes, die Sintflut, die Teilhabe am Licht, die Zerstreuung der Finsternis. Die Taufe ist das Gefährt zu Gott hin, das Sterben mit Christus, die Aufrichtung des Glaubens, die Vollendung des Pneumas, der Schlüssel des Himmelreiches, die Wandlung des Lebens, die Aufhebung der Knechtschaft, die Lösung der Fesseln, die Umwandlung in ein besseres Sein. Wie wir von einem Allerheiligsten und einem Hohenliede oder Lied der Lieder sprechen, so ist die Taufe von allen Erleuchtungen die heiligste<sup>151</sup>.



Ein letztes großartiges Bild möge uns Anastasius Sinaita aus seiner Deutung des Sechstageswerkes vorführen. Das Wort von der Sammlung der Wasser an einem Ort (Gen 1, 9) ist ihm Anlaß, die Gnadengabe des Taufwassers in ihrer universalen Ausweitung zu entfalten. „Sei gegenwärtig!“, so leitet er mit einer feierlichen Epiklese diese Meditation ein; sei gegenwärtig, du Sammler dieses göttlichen Wasser der Ekklesia, führe uns ein in die Tiefe dieses Wasser! Und dann zeigt er den heilsgeschichtlichen Sinn des göttlichen Machtspruches: Es sammle sich das Wasser, das unter dem Himmel ist! Dieser Ruf — es war im Ruf des Schöpfers schon der Erlösers — besagt: Es sammle sich die ganze Menge der Völker, die unter dem Himmel sind, zur einen Gemeinschaft meines Glaubens und meiner Ekklesia, zu einer Eintracht, zu einer schönen Sinneseinheit, zu einer Hymnodie, zu dem einen himmlischen Jerusalem, zu der einen Zusammenschau des Lichtes. Da ist keine Spaltung und Scheidung mehr, sondern ein Wasser, eine Strömung, ein Quell, ein Brunnen lebendigen Wassers, an dem Christus ruht, eine heilige und kostbare Einheit. Sammeln möge sich also das menschliche Geschlecht, dieses ‚Wasser‘, über dem zuvor Finsternis lag, sammeln möge es sich im Lichte, das heißt: in Christus! In ihm, der seinen Jüngern gebot, die Völker zu einen durch die Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes; jenes Gottesgeistes, der im Anfang über dem Wasser schwebte, jetzt aber in ihm wohnt und es sammelt zur Einheit der einen Kirche. So wird aus allen ein Wasser des Lebens, ein Quell, ein Paradies, eine Herde, ein Hirt, ein Kyrios, ein Glaube, eine Taufe, der eine Leib Christi, ein Geist, ein Herz, ein Fleisch: die Braut Ekklesia mit ihrem Bräutigam Christus, ein Firmament, ein Himmel — Christus und das Volk seiner Gläubigen, der Sterne, die in ihn hineinschwanden, um aufzuleuchten in ihm<sup>152</sup>.

Das ist das Ende: eine große eschatologische Schau im Zeichen des Wassers, diesem uralten Bilde des Menschen und der Menschheit, die aus den Dunkelwassern unerlöster Zerstreung zum Lichtwasser der einen Kirche wird. Schau des erfüllten Heils im Bilde des Wassers, das im Sakrament selber den Namen des Lichtes empfängt und die von ihm Wiedergeborenen hinüberführt aus finsterner Verlorenheit in das ewige göttliche Lebenslicht. So vollendet sich die erste Schöpfung in der zweiten. Abermals — nun durch den Mund seines am Kreuze sterbenden Logos — ruft der

Vater sein *Fiat lux*, abermals schwebt das Pneuma über den Wassern, und unter dem Lichtwort aus göttlichem Mund ersteht aus ihnen die neue Schöpfung. Dem Bad der ‚Erleuchtung‘ entsteigen die Söhne der Taufe, die Lichtkinder Gottes, schimmernden Leibes und reinen Herzens, lichtgewandet, lichtertragend, ‚Licht im Kyrios‘. Aus den Wassern wächst der reine Leib der Lichtbraut Ekklesia. Wie die Wasser des dritten Schöpfungstages sammeln sich in ihr die Erlösten aller Völker, getrieben und gezogen von dem göttlichen Ruf zur Einheit. Es sammelt sie der einende Hauch des Pneumas, das im Urbeginn die erste Welt ins Licht erhob und die Wasser unter dem Himmel sammelte; das in der Mitte und Fülle der Zeit vom Leibe des Gekreuzigten und Auferstandenen über die Erde kam, in Feuerzungen aufleuchtete und im Pfingststurm die große ‚Sammlung der Gewässer‘ eröffnete, um in der Neuschöpfung der Endzeit das Werk des Wassers und des Blutes zu vollenden<sup>153</sup>.

„O glückbringendes Sakrament unseres Wassers“ — *Felix sacramentum aquae nostrae!* Nie fürwahr, vom Anbeginn bis zum Ende, war und ist Christus ohne das Wasser, das Wahrbild seiner Kirche. *Numquam sine aqua Christus.*

## 2. Lebenswasser

Wasser, Wasser, Wasser!  
Man muß diesen Durstschrei — hat man die Todesqual des Durstes auch noch nie am eigenen Leib zu spüren bekommen — wenigstens einmal nachgeföhlt haben, um das Lebenswunder des Wassers zu begreifen. Man muß es sich einmal sagen lassen, wie entsetzlich der Brand des Wasserlosen ist und wie schnell er sein Werk der Vernichtung tut. So mancher Frontsoldat hat es noch im letzten Krieg erfahren, was Wüste ist, wenn das Wasser ausgeht; wenn man weiß, mit der Sekunde, da man den letzten Tropfen schmeckt, beginnt der Abstieg, verdunstet das Leben wie Dampf. Neunzehn Stunden kann der Mensch auskommen, ohne zu trinken; in der zwanzigsten fängt es vor den Augen zu tanzen an — ein flammendes Leuchten, und das bedeutet das Ende. Der Durst arbeitet rasch. „Ich ahnte es nicht, daß ich so an die Brunnen gebunden war“, hat ein fast Verdursteter erzählt. „Ich wähnte frei zu sein, und da

hängt man an der Erde durch ihre Wasseradern wie die Frucht an der Mutter durch die Nabelschnur. Ein Schritt zu weit ab heißt Tod.“ In neunzehn Stunden hat der trockene Wüstenwind den Menschen ausgedörrt. Das natürliche Verlangen wird zur Gier – Wasser, nichts als Wasser, pures Wasser! –, wird zur Krankheit, zu Fieber und Frost. Nichts mehr fühlt der Mensch als die Dürre des Herzens, die schmerzende Härte der Kehle, die ‚Zunge aus Gips‘, das ‚Rasseln im Schlund‘, den Ekelgeschmack im Munde, das Versiegen des Speichels. Sogar die Tränen trocknen aus. – – Und dann die Rettung – Wasser, Wiedergeburt, Rettung, Wunder, neues Leben!

„Und nun trinken wir, auf dem Bauche liegend, den Kopf im Becken wie die Kälber. Der Beduine erschrickt und zwingt uns alle Augenblicke einzuhalten. Aber kaum läßt er uns frei, so tauchen wir auch schon das ganze Gesicht ins Wasser.

Wasser!

Wasser, du hast weder Geschmack noch Farbe noch Aroma. Man kann dich nicht beschreiben. Man schmeckt dich, ohne dich zu kennen. Es ist nicht so, daß man dich zum Leben braucht: du selber bist das Leben! Du durchdringst uns als Labsal, dessen Köstlichkeit keiner unserer Sinne auszudrücken fähig ist. Durch dich kehren uns alle Kräfte zurück, die wir schon verloren gaben. Dank deiner Segnung fließen in uns wieder alle bereits versiegten Quellen der Seele.

Du bist der köstlichste Besitz dieser Erde. Du bist auch der empfindsamste, der rein dem Leib der Erde entquillt... Aber du schenkst uns ein unbeschreiblich einfaches und großes Glück!.

Nur der Durstige weiß, was Wasser ist. Nur die Dürstenden sind ja auch zu jener Tränke gerufen, für die alles Wasser in den Adern der Erde Gleichnis ist. Selig die Dürstenden, denn sie werden trinken! Wasser des Lebens – für sie ist es da!

Selbst in unseren Breiten genügen ein paar heiße, trockene Sommerwochen, um ein wenig spürbar werden zu lassen, was südlichere Zonen unter sengender Sonnenglut soviel ‚existentieller‘ erfahren: Wassernot – Durst von Land und Mensch. Von jeher war für die dürstende Kreatur im Wasser *Macht des Lebens*. Der Primitive weiß es auf seine Art nicht weniger tief als der Weltweise, und es sind wahrlich Urworte, die Goethe dem Thales in den Mund legt:

Alles ist aus dem Wasser entsprungen!  
 Alles wird durch das Wasser erhalten!  
 Ocean, gönn uns dein ewiges Walten!  
 Wenn du nicht Wolken sendetest,  
 Nicht reiche Bäche spendetest,  
 Hin und her nicht Flüsse wendetest,  
 Die Ströme nicht vollendetest,  
 Was wären Gebirge, was Ebenen und Welt?  
 Du bist's, der das frischeste Leben erhält.<sup>2</sup>

Mit Baum und Strauch, Blüte, Frucht und allem Getier erfährt der Mensch, der König der irdischen Schöpfung, das Wasser als Anfang und Bedingung seines irdischen Seins<sup>3</sup>. Er ‚erquickt‘ die welkende Kraft am Wassertrunk und fühlt sich nach Bad und Waschung ‚wie neugeboren‘. Der Primitive sieht im Wasser die zentrale Macht, von der sein Leben schlechthin abhängig ist und immer neue Zufuhr, Förderung und Steigerung erhält. Im alten Ägypten verkörperte sich diese Potenz im Nilstrom, mit dessen An- und Abschwellen das Leben stieg und sank. „Alle Lebenskraft der Erde ist Gabe des Wassers“, bekennt Plinius<sup>4</sup>. Die *aqua viva*, das lebendig sprudelnde, springende Wasser der Quelle, ‚erquickt‘, das heißt nach dem übereinstimmenden Sinn einer Reihe wurzelverwandter Wörter der indogermanischen Sprachen: es *belebt*<sup>5</sup>. Noch unser deutsches Wort Quickborn bewahrt diesen urtümlichen Sinn von Lebensbrunnen und Lebenswasser und zeigt, wie das Volk im Wasser ganz allgemein ein Lebenselixier erblickt. Wichtig ist dabei, daß man das Eigentümliche des ‚Lebens‘, das in jener Sprachwurzel zum Ausdruck kommt, in der *Beweglichkeit* sieht<sup>6</sup>. Wie Quecksilber das fließende, sich bewegende Silber ist, so meint das ‚lebendige‘ Wasser des Quickborns, die *aqua viva*, vom Naturbild her das Wasser in seiner steten Beweglichkeit, in seiner Dynamik, auf der seine befruchtende und erneuernde Kraft beruht. ‚Tanzendes Wasser‘ heißt es in einem italienischen Märchen<sup>7</sup>. Und im Alexanderbuch des persischen Dichters Nizâmî (12. Jh.) wird von dem wie Silber, wie Sternen- und Mondlicht glänzenden Lebenswasser gesagt, es sei keinen Augenblick still, sondern dem Quecksilber gleich in steter Bewegung<sup>8</sup>. Die gleiche Grundvorstellung des lebendigen, weil beweglichen Elements spricht aus den Hüttenlehren der Prärie-Potawatomi, eines amerikanischen Indianerstammes. Da wird vom

Wasser im Initiationsritus gesagt: „Wasser ist eines der größten Dinge . . . Als der Große Geist uns aus dieser Erde machte, tauchte er seinen Finger in Wasser und steckte ihn in unseren Mund. Wasser ist Leben. Es bewegt sich immer. Es ist dasselbe wie das Blut in unseren Leibern<sup>9</sup>. Es ist Leben. Unsere Herzen sind nur Wind und strömendes Wasser. Wir sind aus Wasser, Erde und Wind gemacht. Der Ozean ist das schlagende Herz der Erde . . .<sup>10</sup>“

Wie das junge Leben also bricht der ‚Quickborn‘, das ‚lebendige Wasser‘ — *aqua viva* oder *nativa* — aus dem Grund und trägt in sich den sprudelnden ‚Über-fluß‘ der Allmutter Erde, die unver-siegliche *ab-und-antia* der Tiefe. Was der Anblick solcher Quellen an Bildern und Ideen im Menschenherzen erweckt, erzählen die über die ganze Erde verbreiteten Sagen und Märchen vom Lebenswasser. Als ‚Jungbrunnen‘ schenkt es neue Jugend und Reinheit, als Wasser des Lebens macht es den kranken König gesund, den erschlagenen Helden wieder lebendig, verwandelt zu Stein gewordene Menschen zurück in Fleisch und Blut, heilt verletzte oder abgeschnittene Glieder und fügt sie wieder mit dem Körper zusammen; heilend netzt mit ihm die verzauberte Prinzessin ihren Erlöser nach der Marter dreier Nächte, und Glaukos, den Fischer, macht es gottbegeistert und unsterblich<sup>11</sup>.

Alle diese mythischen Züge bestätigen mannigfaltig das Urbedürfnis des Menschen nach dem Leben, das im Wasser ruht, — nach dem Wasser, aus dem seine irdische Leiblichkeit zu einem guten Teil überhaupt besteht. Die Biologen sagen uns ja, der menschliche Körper sei zu zwei Dritteln Wasser; sein Dasein hängt auf Leben und Tod an der Feuchte. Sehr bildhaft wurden darum im alten Hellas die Greise als *alibántes* bezeichnet, als ‚Saftlose‘, ‚Ausgedörrte‘ und deshalb schon beinahe ‚Erstorbene‘, weil ihnen der Lebenssaft, die Feuchte (*libás*) fehlt. Daher die verjüngende, wiederbelebende Macht, die das Lebenswasser in Mythen und Sagen am greisen und sogar toten Menschen ausübt!

Mag es zunächst auch bloß irdischer Natur sein, dieses süße und doch immer neu in die Bitternis des Todes sich wandelnde Leben, dessen der Mensch sich im ‚anmutigsten‘ Element zu bemächtigen sucht, — geheimnisvoll rührt ihn im ‚lebendigen Wasser‘ auch die Macht eines anderen Lebens an, das nie mehr welkt und stirbt. Die alten Religionen bekunden es, wie der Mensch letztlich um dieses Lebens willen das Wasser als etwas Heiliges verehrt. Da teilt die

reinigende Waschung ‚das göttliche Leben des Wassers‘ mit, da hat es Gewalt über lebenbedrohendes dämonisches Unheil, und die Spende ‚jungen Wassers‘ — in ägyptischen Grabkammern sinnvoll dargestellt durch einen bogenförmigen Strahl kleiner Lebenszeichen — schenkt dem Toten ewiges Leben<sup>12</sup>. Das Wasser gewährt jenes höhere Leben, das erst jenseits des Todes anhebt; es ist Symbol und Mittel der *Gottesgemeinschaft*, denn es wirkt den nüchternen Rausch der gotterfüllten Begeisterung, den Enthusiasmus, das In-Gott-Sein und Von-Gott-Erfülltsein. Der Lebenswassertrunk, der bei den gnostischen Mandäern dem Neophyten nach der Taufe gereicht wird, ist Kommunion — Einswerden mit der höchsten Gottheit, dem Vater des Lichtes und des Lebens.

Es liegt in der Konsequenz solchen uralten Glaubens, wenn im alten Ägypten das Wasser schlechthin das Heil bedeutete und daher im Kult eine hervorragende Rolle spielte. Man trug es an der Spitze feierlicher Prozessionen einher; von hoher Stelle des Tempels wurde es dem Volk zum Klange des Sistrums wie ein heiliges Sakrament gezeigt und überdies in einem besonderen Heiligtum jedes Isistempels aufbewahrt<sup>13</sup>.

Lebendiges Wasser, Jungbrunnen, Quickborn, Lebenswasser — alle diese Namen sind Zeugen der mythischen und religiös-metaphysischen Vorstellung, daß im Wasser Leben, Macht und Ewigkeit ruhen. Aber das begehrte Naß ist nicht jedem und nicht ohne weiteres erreichbar. Der Mensch weiß im Grunde, daß es nicht dieser, sondern einer anderen Welt angehört. Alte religiöse Überlieferungen verlegen es in den *Himmel*; andere Mythen lassen es in der *Unterwelt* quellen, in einem geheimnisvollen, schwer zugänglichen Land, wo das Wunderwasser von Drachen und Ungeheuern bewacht wird. Nur aus der Gewalt von Göttern oder Dämonen kann der Mensch es rauben. Sein Gewinn verlangt Weißen und Prüfungen. Der babylonische Mythos berichtet, daß Istar auf der Suche nach dem Lebenswasser eine Höllenfahrt bestehen muß, um der Unterweltsgöttin das Wasser abzurufen, mit dem sie den toten Tammuz wieder lebendig machen kann. In der Tiefe wird der köstliche Quell von den Anunnaki, den Göttern des Totenreiches, gehütet; im Gilgames-Epos, dem babylonischen Schöpfungslied, sind die Götter des Lebenswassers Priester im Totenreich<sup>14</sup>. Auch das spätjüdische Henochbuch weiß von einer ‚Wasserquelle‘ und ‚Lebensquelle‘ im Lande der Toten<sup>15</sup>.

In vollem Einverständnis bezeugen alle Märchen und Sagen vom Lebenswasser die weltverbreitete Überzeugung, daß man Höchstes wagen muß, um es zu gewinnen. Ob man es vom Himmel herunter oder aus dem Hades heraufholt — es ist nur zu finden in dem ganz anderen Raum, zu dem der Weg letztlich durch den Tod hindurch führt. Im Todesland, irgendwo im Reiche der Finsternis, so weiß der griechische Alexanderroman, entspringt der Wunderquell, der nicht nur das irdische Leben erquickt, sondern den Durst nach *Unsterblichkeit* löscht. Denn übermenschliches Leben will der sterbliche Mensch, göttliches Leben, das die Schranke des Irdischen durchbricht. Bild und Pfand dieses himmlischen Lebens wird ihm das Wasser<sup>16</sup>.

Es ist verständlich, daß gerade in wasserarmen Gegenden das Wasser eine große Rolle in den Jenseitsvorstellungen der alten Völker spielte und zum Inbegriff der Sehnsuchtsbilder vom *Paradies* werden konnte. Dort trinken die Dürstenden immer das Labsal sprudelnden Wassers, eine wohlthätige Göttin reicht es den Verschmachtenden von ihrem Baume herab<sup>17</sup>. Unter dem heißen Himmel Ägyptens, am Rande der Sandwüste, wo tödlicher Durst den Wanderer bedroht, schreibt man den Toten auf die Gräber: „Osiris gebe dir kühles Wasser!“ Oder, als Wunsch des Toten selbst: „Gebt mir fließendes Wasser zu trinken!“ „O daß ich fließendes Wasser zu trinken hätte...!“ „Mögen die Götter es erlauben, das Wasser der Quellen zu trinken, die süßen Winde des Nordens zu atmen<sup>18</sup>!“ Solchen Formeln begegnet man auf ägyptischen Monumenten häufig. Vom Nilland mögen derartige Vorstellungen nach Süditalien in die Kreise orphischer Mystik verpflanzt worden sein, denn hier sprechen Gräberfunde eine ganz verwandte Sprache. Orphische Goldtäfelchen aus Petelia, wie sie den *Mysten* gleichsam als Paßausweis für die Jenseitsreise mit ins Grab gegeben wurden, weisen die Seele an, im Jenseits frisches, kühles Wasser zu trinken, das aus dem Born der Mnemosyne — des Erinnerns, des Gedächtnisses — rinnt und sie fähig macht, mit den Heroen zu herrschen<sup>19</sup>.

Dieses ‚Dürsten‘ des Toten ist nach Deutung der alten Weisen zunächst als Verlangen nach Reinkarnation zu verstehen, also nach der Rückkehr in den kosmischen Kreislauf, in das niedere, irdische Leben auf dem Wege über die völlige Auflösung und Auslöschung des bisherigen Seins<sup>20</sup>. Aber je mehr der Mensch das Wasser als

Symbol und Pfand nicht nur des erdhaften, sondern eines transzendenten Lebens verstand, desto mehr wurde ihm jenes geheimnisvolle Dürsten zum Verlangen nach der Unsterblichkeit eines überkosmischen, himmlischen Lebens. Die Vorstellung setzte sich schließlich so allgemein durch, daß *refrigerium* — die Er-,frischung‘ an einem ‚kühlen‘ Quell — zum Namen für das jenseitige Reich der Erquickung und Seligkeit schlechthin wurde, zum Namen des ewigen Paradieses; als solcher hat es sich auch im christlichen Sprachgebrauch eingebürgert<sup>21</sup>. Unser Herr selber redete in seiner Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus von jenem Dürsten des Toten (Lk 16, 24). Der Prasser sendet aus der unterweltlichen Feuersglut fast die gleichen Hilfeschreie empor, wie sie auf einer orphischen Inschrift als Klage des Toten zu lesen sind: „Ich brenne und verzehre mich vor Durst<sup>22</sup>!“ Es hat somit einen uralten symbolischen Hintergrund, wenn man bei den griechischen Hydrophorien Wasser für die Entschlafenen in die zum Grabe führenden Erdöffnungen schüttete<sup>23</sup>; die Spende kam aus dem gläubigen Vertrauen, daß man dem Toten durch die Gabe des Lebenswassers zum Leben verhelfen könne.

Liebliches Wahrbild all dieser Hoffnungen: das Paradies mit seinen am Fuß des Lebensbaumes quellenden Bächen lebendigen Wassers! Es ist der alte Jenseitstraum der Völker: Baum und Wasser, der Baum des Lebens beim Wasser des Lebens! Das Land oder die Insel der Seligen im Westen, wo Bäume mit silberhellem Gezweig köstliche Früchte spenden und die süßen Ströme des Lebenswassers rauschen! Der ‚Strom ohne Alter‘ fließt nach den Upanishaden der Inder neben dem wunderbaren Grund- oder Urbaum in der himmlischen Welt<sup>24</sup>. Gerade diese Vorstellung vom *himmlischen Ursprung* des Lebenswassers erklärt erst seine Bedeutung in den Jenseits- und Paradiesesträumen der Völker, die sich in Christus erfüllen sollten. Die Quellen des mystischen Quickborns sprudeln in der himmlischen Welt, wie ja alle regenerierenden, unsterblich machenden Getränke in den Religionen und Kulturen der Vorzeit ihren Prototyp im Droben haben: Soma und Haoma, Amrita, Nektar, Wein, der göttliche Honig, die alle irgendwie als ‚Varianten‘ des Lebenswassers an dessen Symbolik teilhaben. Gehen sie doch alle letztlich aus dem Wolkennaß hervor, aus dem weißgelblichen Lichtwasser, das den Himmelsraum füllt<sup>25</sup>.

Bezeichnenderweise sind in den alten Religionen und Kulturen die

verschiedenen Ausprägungen des ‚Wassermann-Typus‘ solare oder lunare Wesen, auch dies ein Hinweis auf den uranischen Ursprung des lebendigen Wassers! Es kommt aus himmlischen Regionen, es tropft aus der die Erde überspannenden Krone des kosmischen Baumes, es taut von den Sternen hernieder; es hat etwas gemein mit dem *Licht* und ist diesem verwandt. Es kommt aus den Höhen des Lichtreiches, geht ein in die unterirdische Tiefe der Finsternis und kehrt wieder in das Lichtreich über den Sternen zurück. So erklärt es sich, daß das Licht selber, das Licht der Sonne und vor allem das *Mondlicht* den Alten weithin als Lebenswasser galt. Die Inder erblickten im Vollmond den vollen Somabecher, der mit seinem Lichtwasser die Götter tränkt; allmonatlich trinken sie ihn leer und füllen ihn wieder auf. Ähnliche Ideen waren auch im amerikanischen Westen heimisch: die alten Mexikaner sahen den Mond ebenfalls als eine Schale voll Wasser an und stellten die Mondsichel als Lebenswassergefäß dar. Dem ganzen alten Orient waren solche Vorstellungen vertraut. Es ist Ausdruck einer universalen Anschauung dieser Mond-Wasser-Beziehungen in aller Welt, wenn der Ginza, das heilige Buch der Mandäer, sagt: „DER Mond ist reines Wasser“<sup>26</sup>.

Diese Verwandtschaft zwischen Licht und Wasser bedingt auch ein geheimnisvolles Wechselspiel der Kräfte zwischen beiden. So wird es verständlich, daß im Sonnenkult der Inkas, der ‚Sonnen-söhne‘ des alten Mexiko, dem heiligen Trunk die Macht zugeschrieben wird, den neuen Aufstieg des Lichtgestirns einzuleiten. Bei dem großen Sonnenopfer am kürzesten Tag des Jahres trinkt der regierende Inka aus goldgetriebener Schale den Lebenstrunk der aufgehenden Sonne hin. Diesem kultischen Akt folgt die Sonnenwende; der heilige Trunk am kosmischen Tiefpunkt führt die Sonne aufs neue zur Höhe empor<sup>27</sup>.

Eine starke religiöse Ausprägung fanden diese Urideen vom himmlischen Ursprung des Lebenswassers und seiner Lichtnatur in den gnostischen Lehren der Mandäer. Das Lebenswasser ist für sie das Leben selbst, die ureigenste Erscheinungsform der höchsten Gottheit, die ‚Das Große Leben‘ heißt und in der geheimnisvollen Einheit von Licht und Wasser ihr Wesen offenbart. In ihr, dem Vater in der Höhe, durchdringen sich Licht und Wasser des Lebens, in ihm verschmelzen sie zu dem himmlischen Licht- oder Glanzwasser, dessen Lobpreis die heiligen Bücher des Ginza füllt. Voll

dieses glänzenden, prangenden Lichtwassers ist der himmlische Licht-Euphrat und der Licht-Jordan, Urbild und Ursprung aller irdischen Gewässer. Der Himmel, das Reich des Großen Lebens, ist für den mandäischen Gläubigen von flüssigem Licht erfüllt, von dem alles irdische Wasser nur ein dunkles, grobes Abbild ist. Es liegt im Bereich dieses Glaubens an die wesenhafte Zugehörigkeit des Lichtwassers zum höchsten Vater des Lebens, daß die Mandäer ihren Neugetauften Lebenswasser zu trinken gaben als heiliges Sakrament, das die Vereinigung mit der im Wasser sich mitteilenden Gottheit wirkt<sup>28</sup>.

Überhaupt hängt es wohl mit dem Ursprung des Lebenswassers aus dem Drogen, aus der himmlischen Lichtwelt, zusammen, wenn es allgemein in Mythen, Märchen und religiösen Überlieferungen als licht, hell, glänzend erscheint — im Gegensatz zu den dunklen, ja schwarzen Wassern des Todes. Im persischen Alexanderbuch wird es geschildert als schimmernd wie lauterer Silber, wie das Sternlicht am frühen Morgen, wie das in Morgenrot verwandelte Nachtdunkel, ja sein Glanz ist heller als der leuchtende Mond. Andere Erzählungen nennen es „weißer als Milch und süßer als Honig und wohlriechender als Moschus“<sup>29</sup>. Für die Mandäer ist es das Wasser, „über dessen Duft die Engel frohlocken“<sup>30</sup>. Licht und Duft, Offenbarungen des Lebens, — in ihm sind sie eins. Und was immer dieses Wasser berührt, wird selber licht und rein und duftend wie das Leben selbst. „Alles, was in den Brunnen kommt“, heißt es vom Wasser der nordischen Urdsquelle, „wird weiß wie die Haut, die inwendig in der Eierschale liegt“<sup>31</sup>.

Alle diese urtümlichen Ideen, ineinander verwoben und einander durchdringend, führen nun auch wieder zu einem tieferen Verständnis der innigen Einheit, die in diesen Menschheitsträumen *Baum* und *Wasser* bilden, der Baum des Lebens und das Wasser des Lebens. Der Baum, der den Kosmos vertritt, verbindet ja die beiden Bereiche der Höhe und der Tiefe, in denen die Menschenkinder das Lebenswasser suchen. In der Edda singt die Seherin Vala vom Weltenbaum:

Ich schau eine Esche, heißt Yggdrasil.  
Ein weißlicher Nebel nasset den Wipfel  
Und träuft zu Tale als Tau vom Gezweig  
Des unverwelklichen Baumes am Brunnen der Urd.

Der Urbaum also, das ehrwürdige Bild der Welt, trägt in seinem Wipfel das himmlische Naß. Von dort tropft es herab, vom Scheitelpunkt des Kosmos. Vom Himmel rinnt es auf die Erde und sammelt sich in der unterirdischen Tiefe zum unerschöpflichen Brunnen des Lebensquells. Es taut vom Himmel hernieder, und es fließt in den Tiefen der Unterwelt. Es quillt im mythischen Lichtwasser des Mondes, der Sonne und des hellen Himmels aus der Oberwelt herab, und es steigt wiederum, wenn es den tiefsten Punkt erreicht hat, aus dem dunklen Erdinnern auf und sprudelt am Fuß des Weltenbaumes empor. Es ist das eine Wasser des Lebens, das von oben taut und von unten quillt, vom Wipfel des Weltbaumes und aus seinem Wurzelreich, vom Scheitel des Kosmos und aus seiner Tiefe; das seine Heimat in den Himmeln hat und zugleich in der Unterwelt gefunden wird, in der Todeswelt, – im Lande der Finsternis wie im Reiche des Lichts. Am sakramentalen ‚Wasser der Wiedergeburt‘ haben wir ja bereits diese Ambivalenz von Tod und Leben in der Wassersymbolik erkannt. Es ist bezeichnend, daß in früher Zeit, etwa um 3000 v. Chr., der ‚Wassermann‘ unter den Sternbildern des Tierkreises gleicherweise am absteigenden wie am aufsteigenden Jahresbogen teilhatte, also die Polarität des Sterbens und Werdens in sich umfaßte<sup>32</sup>.

Die biblische Tradition steht somit in einer universalen Menschheitsüberlieferung, wenn auch sie das Heilsbild von Wasser und Baum sehr wohl kennt. Der Seher Ezechiel empfängt die große Vision der *Tempelquelle*. An der rechten Seite des Tempels entspringt sie und fließt unter der Schwelle des Heiligtums hervor, nach Osten hin. Und sie schwillt an zu einem gewaltigen Strom, an dessen Ufern Bäume wachsen mit unverwelklichem Laub und immer frischen Früchten, den Menschen zur Nahrung und Heilung. Vom Tempel, dem heiligen Ort, der Wohnstatt Gottes unter den Menschen, gehen die Wasser des Lebens aus und machen die Gewässer und die ganze Gegend des Toten Meeres, die in der Urzeit blühte und fruchtete gleich dem Garten Gottes (vgl. Gen 13, 10), wieder gesund (Ez 47, 1–12).

Was der Prophet hier im Zukunftsbild sieht, ist die Wiederherstellung des ursprünglichen heilen Lebens durch die gottgeschenkte Macht des lebendigen Wassers. Wo dieses Wasser das Tote und Heillose berührt, da sprießt wieder paradiesisches Leben

auf. Das Gestade des Unheilsmeeres, das unter dem Fluch verdorrte Land wird abermals zum Gleichbild des Gartens Eden, aus dessen Mitte, wo der Baum des Lebens stand, sich einst der *vierarmige Strom* lebendiger Wasser über die Erde ergoß (Gen 2, 9 f). So ist es vom Anfang bis in die Endzeit die Sendung der Heilswasser, das Urleben, welches in der *heiligen Mitte* gesammelt ist, hinauszutragen und auszuspenden, – ob diese ‚Mitte‘ nun als das Paradies erscheint oder, wie bei Ezechiel, als der Gottestempel oder, wie bei Zacharias, als die heilige Stadt Jerusalem (vgl. Zach 14, 8). Die Apokalypse greift alle diese Vorbilder auf und faßt sie zusammen in dem einen Erfüllungsbild: dem Strom der Lebenswasser, klar wie Kristall, der ausgeht vom *Throne Gottes* und des Lammes. Und inmitten der Stadt, des himmlischen Jerusalem, hüben und drüben am Strom des Lebens sprießt das Lebensholz, das „jeden Monat Früchte trägt und dessen Blätter den Völkern zur Heilung dienen“ (vgl. Offb 22, 1 f).

So fließen die Wasser des Lebens durch die Geschichte der Menschheit hin, vom Paradies des Beginns bis zu dem des Endes. Ihre kristallene Flut ist das schimmernde Bild des Lebens, das vor aller Schöpfung in Gott war, aus dem die Schöpfung ins Licht gerufen wurde und in das sie nach ihrer letzten Wandlung durch den Tod hindurch wieder heimgeholt werden soll, erlöst und verklärt.

Dies Geheimnis des lebendigen Wassers ist gemeint in jenem Spruch, den im Ginzabuch der Mandäer der Erlöser an die Erlösten richtet: „Ich sage euch, ihr Vollendeten und Gläubigen, ... kleidet ihr euch in Weiß und bedeckt euch mit Weiß gleich dem Mysterium des lebenden Wassers<sup>33</sup>!“

Wem käme hier nicht die christliche Osternacht in den Sinn, die Taufnacht der frühen Kirche, – weißgekleidete Neophyten, lichtertragend, soeben dem Lichtquell des Photismos entstiegen? Dürstende, die gesättigt wurden und in Ewigkeit nicht mehr dürsten sollen! Ein äthiopischer Taufhymnus singt von ihnen: „Es jubeln die Neugeborenen; da sie im Finstern waren, schauten sie das Licht, sie haben das Wasser des Lebens gefunden ... Deine Kinder, Herr, sie haben das Wasser des Lebens gefunden ... Deine Kinder, Herr, sie haben das Wasser des Lebens gefunden ... Deine Kinder, Herr, sie haben das Wasser des Lebens gefunden ... Deine Kinder, Herr, sie haben das Wasser des Lebens gefunden, in dem kein Tod ist<sup>34</sup>.“ In ähnlichen Worten preist auch der Hymnus, mit dem man in Rom die Täuflinge vom Brunnen der

Wiedergeburt zur harrenden Gemeinde geleitete, das Lebenswasser: die Taufkinder trinken es, und allen, die es empfangen, schenkt es das volle Leben<sup>35</sup>. Lebenswasser, das nach östlicher und westlicher Tauf liturgie aus dem ‚Lebensbrunnen‘ der Taufe quillt<sup>33</sup>!

Ein bekanntes Wort Tertullians mahnt die *pisciculi Christi*, die „im Wasser geborenen Fischlein Christi“, ihr Leben lang „im Wasser zu bleiben: denn nur, wenn wir im Wasser verbleiben, sind wir gesund“<sup>37</sup>. Wer einmal vom Wasser des Lebens getrunken hat, den läßt es nicht mehr los. Solange der Christ auf Erden lebt, wollen die ‚christustragenden Wasser‘ der Taufe ihm die lichte Wehr sein, die ihn wider die Mächte der Finsternis schützt. Darum ruft Gregor von Nazianz dem Neugetauften zu: „Halte ihm (dem Bösen) das Wasser entgegen!“ Und im gleichen Atemzug sagt er: „Halte ihm das Wasser entgegen, das *Pneuma*, in dem alle feurigen Geschosse des Bösen ausgelöscht werden“<sup>38</sup>! Mit dieser lebendigen ‚Waffe‘ in Händen steht nach der 28. Ode Salomos der Erlöste da wider die ihn umringenden Höllenhunde, umstrahlt von jener Hoheit und Gelassenheit, in welcher Christus seinen Kampf mit der finsternen Macht bestand, — ‚bestand‘ eben dadurch, daß er gegen alle bösen Angriffe der Gute blieb: „Ich aber hielt das Wasser in meiner Rechten; darum trug ich ihre Bosheit mit meiner Sanftmut.“

Gregor von Nazianz hat uns dieses Wasser, dieses sieghafte und unversieglige, schon mit seinem anderen, göttlichen Namen genannt: „Das Wasser — das *Pneuma*!“ Dieser Strom also, der das innerste Gottesleben ist, geleitet die Menschheit von Paradies zu Paradies. Er rauschte am Anfang, er wird am Ende rauschen, wenn das Lamm die Erlösten weidet und sie hinführt zu den Bächen des Lebenswassers (vgl. Offb 7, 17); wenn Er, der sich das Alpha und das Omega nennt, dem Dürstenden umsonst zu trinken geben wird aus dem lebendigen Lebensquell (Offb 21, 6).

Es ist also wie ein Ahnen dieser letzten Gründe der Symbolik, wenn die religiösen Überlieferungen — innerhalb und außerhalb der Offenbarung — den Ursprung des Lebenswassers sehen in der *Mitte* des Lebens, in der Mitte des Kosmos, des heiligen Raumes, ob sie sich nun darstellt im heiligen Baum oder Berg, im Tempel oder in der heiligen Stadt: sie alle stehen letztlich für die *Gottheit* selber. Plastisch greifbar wird die Vorstellung, daß das Lebenswasser aus dem Innersten der Gottheit quillt, in Bildern aus dem

alten Orient. Auf sumerischen Rollsiegeln kann man Göttergestalten sehen, die mit beiden Händen ein sprudelndes Wassergefäß vor der Brust halten. In Warka, dem alten Uruk der Sumerer, hat man neuerdings Trümmer eines Tempelfrieses ausgegraben; er zeigt eine fortlaufende Reihe von je zwei Genien, die solche Gefäße vor der Brust tragen, Wasserströme ergießen sich daraus nach rechts und links. Wird man nicht an das Wort Jesu bei seinem letzten Laubhüttenfest erinnert, das verheißt, Ströme lebendigen Wassers würden aus der ‚Höhle seines Leibes‘ fließen (Jo 7, 38)? Jene alten Bilder sind jedenfalls ein sprechendes Zeugnis dafür, wie sich menschliche Erwartung und göttliche Gewährung begegnen im Glauben an ein Wasser des Lebens, das aus dem *Leibe der Gottheit* entspringt, aus der innersten göttlichen Substanz, der Herzmitte des Seins<sup>39</sup>. Das Wort *koilia*, das Jesus in seiner Verheißung gebraucht, bezeichnet wörtlich die Bauchhöhle, das Leibesinnere überhaupt, steht aber hier wohl direkt für ‚Person‘ im Sinne des ganzen Menschen<sup>40</sup>. Es wird sich noch zeigen, in welchem Sinne der ‚Leib‘ des Gottmenschen dieser Brunnen des lebendigen Wassers ist, der aus seiner Tiefe und Mitte die Ströme des Heiles ergießt.

Zu diesem quellenden Lebensborn hatte Gott sein Volk schon in alter Zeit gerufen, als er ihm durch Prophetenmund sagen ließ: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Brunnen des Heils“ (Is 12, 3). Das Wort scheint schon auf jenen Ritus am Laubhüttenfest anzuspielen, an den der Messias seine Verheißung des wahren Lebenswassers knüpft. Es ging bei diesen Riten nicht zuletzt um ein Erflehen des Regens für das neue Erntejahr: man goß auf dem Brandopferaltar Wasser aus, das man in goldener Kanne aus dem Teich Siloah geschöpft hatte<sup>41</sup>. Die Prozession zog durch das ‚Wassertor‘, das diesen Namen eben jenem Libationsritus verdankt. „Wer die Lustbarkeit bei der Wasserprozession nicht gesehen hat, hat im Leben keine Lustbarkeit gesehen“, sagt die jüdische Überlieferung<sup>42</sup>. Der festliche Tag, an dem Jesus *sein* Wasser verheißt, war die „feierlichste, tiefsinnigste, freudevollste liturgische Begehung im heiligen Jahre der Judenheit“, der Höhepunkt des eine Woche lang währenden großen Festes. Freudenfeuer auf hohen Tempelkuchtern erhellten die Nacht, und die Stimmung des Volkes machte sich in jauchzenden Rufen Luft, im Blasen der Šofar-Hörner, in Umzügen und rituellen Tänzen, unter denen vor allem der Tanz mit brennenden Fackeln die Feier auszeichnete. Unwillkürlich denkt man

an jene eleusinischen und delphischen Weihenächte, die gleichfalls im Zeichen einer Feuer- und Wasserweihe standen und weithin sichtbaren Lichtglanz verbreiteten. Wie bedeutsam für die Symbolik des Lebenswassers, daß auch im biblischen Fest der Laubhütten Licht und Wasser zeichenhaft zusammengehörten!

Unter Führung der Priesterschaft und dem Klang der kultischen Instrumente begibt sich ‚am letzten Tag, dem großen‘, der Festzug zur Quelle Siloah, um dort das heilige Wasser zu schöpfen und es dann, mit Wein vermischt, an der westlichen Seite des Altares aufzustellen. „Wenn am Laubhüttenfest das Wasser ausgegossen wird, spricht Tiefe zu Tiefe: Laß deine Wasser hervorquellen! Ich höre die Stimme zweier Freunde (Wasser und Wein), die auf dem Altar ausgegossen werden“, sagt eine rabbinische Schrift<sup>43</sup>. Bei einem solchen Anlaß also war es, daß Jesus inmitten einer jauchzenden Menge, die eben mit Gesang und Tanz, beim Klang der Zimbeln und Harfen und mit Hosannarufen die Prozession der Wasserschöpfer empfing, „in einem wunderbar geläuterten Sinn sich selbst als den Urwasserquell zu erkennen“ gab, für den jenes Wasser von Siloah Gleichnis war<sup>44</sup>.

In allen prophetischen Verheißungen von Wassersegen und üppig fließenden Quellen, in allen Brunnen lebendigen Wassers, die in der Schrift des Alten Bundes erscheinen, taucht das geheimnisvolle Bild jenes kommenden Wasserspenders auf, der niemand anders ist als der *Messias* selber. Galt doch im alten Orient ganz allgemein der Beruf des Wasserziehers und Wasserschöpfers als ein Erlöserberuf, als eine Verkörperung des Retters, des Bringers einer neuen Heilszeit<sup>45</sup>. So war schon Moses, der mit seinem Stab in der Wüste Wasser aus dem Felsen schlug — wie im griechischen Märchen Lamia mit ihrem Hammer<sup>46</sup> —, für sein Volk eine Erlösergestalt, der ‚erste Erlöser‘, der dem ‚letzten Erlöser‘, dem *Messias*, prophetisch vorausging. „Wie der erste Erlöser, so der letzte Erlöser“, sagt Rabbi Berekhja (um 340); „wie der erste Erlöser den Brunnen aufsteigen ließ, so wird auch der letzte Erlöser das Wasser aufsteigen lassen, wie es heißt: Ein Quell wird vom Hause Jahwes ausgehen und das Tal Schittim tränken (Joel 4, 18)<sup>47</sup>.“ Nach altem Glauben hat der von Moses erweckte wasserspendende Wüstenfels das Volk nicht mehr verlassen und es vierzig Jahre lang auf seiner Wanderung ins gelobte Land begleitet. Spätjüdische Überlieferung verquickte

diesen Wüstenbrunnen oder Mirjambrunnen, wie er auch genannt wurde, mit dem Brunnen lebendigen Wassers, von dem das Hohelied singt (4, 15): „Meines Gartens Quell ist ein Born lebendigen Wassers“; man sah darin einen Hinweis auf den Felsenbrunnen des Moses, der in der Wüste bei Israel verblieb<sup>48</sup>. Der heilige Paulus hat im ersten Korintherbrief (10, 4), die volkstümliche Überlieferung aufgreifend, das Deutewort gesprochen, das für die Vätertheologie vom Lebenswasser entscheidend werden sollte: „Sie alle (die wandernden Kinder Israels) tranken denselben pneumatischen Trank; sie tranken nämlich aus dem pneumatischen Felsen, der mit ihnen zog; der Fels aber war *Christus*.“

Christus der Fels, der Wüstenbrunnen, der seinem dürstenden Volk schon von Urzeit her zurief: „Wenn einer dürstet, komme er zu mir und trinke“ (Jo 7, 37)! „Wer an mich glaubt, wird nie mehr dürsten!“ (Jo 6, 35). Christus der ‚letzte‘ Heilbringer und messianische Wasserspender, — der wahre Moses, der nicht nur irdisches Wasser aus Erdgestein weckt! Er selber ist der verwundete *Fels*, der sich für die Seinen zum Brunnen des Lebens macht, damit jeder, der daraus schöpft, „nicht mehr dürste in Ewigkeit“ (Jo 4, 14).

So erklärt Cyprian das auf Christus hinweisende Bild des gottgeschenkten Wüstenbrunnens: „Wenn sie in der Wüste dürsten“, heißt es, „wird er ihnen Wasser spenden; aus dem Fels läßt er es ihnen sprudeln. Gespalten wird der Fels, und das Wasser wird strömen, und mein Volk wird trinken“ (vgl. Is 48, 21). Dies erfüllt sich im Evangelium, wenn Christus, welcher der Fels ist, gespalten wird durch den Lanzenstich in der Passion<sup>49</sup>. „Ähnlich sagt Origenes: „Jener Fels . . . trug in sich das Bild des Fleisches des Herrn, daran ist kein Zweifel; dieses Fleisch, geschlagen vom Holz des Kreuzes, spendete den Dürstenden das lebendige Wasser, wie die Schrift sagt: ‚Wasserströme werden hervorquellen aus seinem Leibe.‘ Das sagte er von dem heiligen Pneuma, das die Glaubenden empfangen sollten. Jenes Wasser aus dem Felsen stellte also in der Vorgestalt des Typus die Ströme aus dem Leibe Christi dar, die im Sakrament der Taufe fließen und als Heilstrank der Dürstenden aus der Seite Christi quellen sollten<sup>50</sup>.“

Der Stab, der den wasserspendenden Felsen erbrach, der gleiche Stab in Moses' Händen, der auch über die Wasser des Roten Meeres gebot, ist nach der Interpretation der Väter das Zeichen des



rettenden Holzes, des Kreuzes Christi. Das Todesholz entsiegelt den Lebensquell, das Kreuz hat Macht über das Wasser. Es verbindet den Strom des Pneumas, des Gotteslebens, das frei wurde für die verschmachtende Welt, als sich aus dem verwundeten Leibe des Gottmenschen Blut und Wasser ergossen. *Wasser – Blut – Pneuma*: wir haben schon die tiefe Einheit dieser ‚drei Zeugen‘ in der Heilsordnung erkannt, sahen, wie das sakramentale Wasser der Wiedergeburt zu einem solchen nur wird kraft des Pneumas, das sich ihm mitteilt durch das Kreuzesblut des Erlösers. Es ist bezeichnend, daß gerade Johannes, dem wir die großen Verheißungsworte des Herrn über das wahre lebendige Wasser verdanken, so feierlich beteuert, daß es sich – im leiblich-sichtbaren Bild – zusammen mit dem Blut des Gekreuzigten aus seiner geöffneten Seite ergossen habe. Der gleiche Johannes betont mit Nachdruck, daß nur „die drei, die eins sind“ – Pneuma, Wasser und Blut – den Messias bezeugen: „Dieser ist es, der kam durch Wasser und Blut, Jesus Christus: nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blute“ (1 Jo 5, 6–8).

Seit im Anbeginn Gottes Schöpferhauch über der Urflut brütete, harrten Wasser und Pneuma, jene zwei ersten unter den ‚drei Zeugen‘ Christi, auf den dritten, ohne den sie für den gefallenen Menschen nicht wahrhaft zum Lebensquell werden konnten: auf das Blut des Gottessohnes, das am Kreuze rinnen und die drei zu eins machen sollte. Das Pneuma, das Jesus am Laubhüttenfest als das seinem Leibe entströmende lebenschenkende Wasser verheißt, ist blutgeboren, ist *Blutpneuma* im göttlichen Wahrsinn eines urtümlichen Wortverständnisses. Wie es für die antike Biologie, Medizin und Philosophie ein aus dem Blute aufsteigendes ‚Blutpneuma‘ im leiblich-physischen Sinne gab, so steigt in höchster Wirklichkeit aus dem Blute des geopferten Gottmenschen der göttliche Lebensatem auf. Und daß dieser ‚Bluthauch‘ sich in der Sprache des Symbols als belebendes Wasser manifestieren konnte, überrascht nicht angesichts der Wechselbeziehungen und geheimen Verwandtschaft von Wasser und Blut in alten Menschheitsüberlieferungen. Auch die Hüttenlehren amerikanischer Indianerstämme haben das gezeigt. Eine analoge Vorstellung mag jener ergreifenden Erzählung aus dem zweiten Samuel-Buch zugrunde liegen: David lag in der Bergfeste, während die Stadt Bethlehem von den Philistern besetzt war. Da kam David ein Gelüst an, und er äußerte den ver-

wegenen Wunsch: „Wer besorgt mir Trinkwasser aus dem Brunnen an Tor von Bethlehem?“ Als bald schlugen sich drei Helden durch das Philisterlager, schöpften Wasser aus dem Brunnen am Tor von Bethlehem und brachten es David. Diesem aber kam zum Bewußtsein, um welchen Preis das Wasser erkaufte war. Er wollte es nicht trinken, sondern goß es Jahwe zu Ehren aus und sprach: „Der Herr behüte mich davor, so etwas zu tun! Ist es doch das Blut der Männer, die unter Lebensgefahr dorthin gedrunken sind!“ (2 Sam 23, 15–17). Erscheint nicht auch diese Begebenheit in ihrer Weise wie eine Vordeutung jenes Trankes, den der Gottessohn um den Preis seines Blutes der dürstenden Menschheit vom Brunnen ihrer himmlischen Heimat gebracht hat<sup>51</sup>?

Die messianische Heilszeit, da das göttliche Lebenswasser aufsprudeln sollte, von den Völkern erwartet, verheißt von den heiligen Schriften, – sie war nahe, als Jesus ‚am letzten Tag‘ jenes Laubhüttenfestes „dastand und rief: ‚Wer dürstet, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt! Wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers werden von seinem Leibe fließen.‘ Dies aber sagte er von dem Pneuma, das die an ihn Glaubenden empfangen sollten. Denn noch war kein Pneuma da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (Jo 7, 37–39).

Nach dieser ursprünglichen Textgestalt<sup>52</sup> verheißt Jesus das Pneuma unter dem Bild lebendiger Wasserströme, die ‚nach der Schrift‘ von seinem Leibe ausgehen und die an ihn Glaubenden ‚tränken‘ werden. Weil diese Gabe des Geistwassers aber an die Verklärung des Herrenleibes durch Passion und Auferstehung gebunden ist, kann der Evangelist von der Zeit vor dem Pascha Christi sagen: „Noch war kein Pneuma (für die Menschen) da.“ Noch ruhte es wie ein versiegelter Quell, latent, gebunden, in der Knechtsgestalt des Menschensohnes und wartete auf ‚seine Stunde‘, da die Macht des Vaters die verborgenen Fluten aus dem Christusfels erwecken wollte. Es harrte der Verklärung des Messias, mit anderen Worten: es wartete auf seinen *Kreuztod*. Klar spricht das Hieronymus aus: „Noch war kein Geist da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war, das heißt, weil er noch nicht gekreuzigt war<sup>53</sup>.“ Erst in der Verherrlichung durch das Kreuz brach die verhaltene göttliche Doxa auf und durchdrang das gekreuzigte Fleisch mit jener Glorie, die ihm kraft seiner Wesenseinung mit dem Logos

gebührte. Wie ein entfesselter Strom konnte sich das Gottesleben nun aus dem messianischen Brunnen in die harrende Menschheit ergießen. Durch die blutige Leidenstaufe wurde offenbare Wirklichkeit, was die Väter von der unbegrenzten Fülle des Pneumas im Gottmenschen sagen. „Ein Strom ist der heilige Geist“, schreibt Ambrosius, „ja ein gewaltiger Strom (*flumen maximum*), der nach den Hebräern aus dem Innern Jesu hervorflutete, wie wir dies aus dem Munde des Isaias als prophetische Vorhersage empfangen<sup>54</sup>.“ Das sogenannte Hebräerevangelium, auf das Ambrosius sich hier beruft, sieht diese überschwengliche Erfüllung mit dem Gottesgeist schon in der Jordantaufer Jesu, dem ‚Vorspiel‘ seiner Kreuztaufe, geschehen: „Die ganze Quelle des heiligen Geistes kam auf ihn herab und ruhte auf ihm<sup>55</sup>.“ Ähnlich erklärt Novatian: „Der Quell des ganzen heiligen Geistes ruhte in Christus“, so reich fließend, daß die übrige Menschheit von ihm gleichsam die überlaufenden Tropfen der Gnaden auffangen, die „Wasseradern der Geistesgaben“ ableiten konnte<sup>56</sup>. Ambrosius wiederholt die göttliche Ladung zu diesem Quell als einer, der sich selbst in vollen Zügen an ihm gesättigt hatte: „Trinke Christus, denn er ist der wassersprudelnde Fels! Trinke Christus, denn er ist die Quelle des Lebens! Trinke Christus, denn er ist der Strom, dessen Ungestüm die Gottesstadt erfreut! Trinke Christus, denn er ist der Friede! Trinke Christus, denn Ströme lebendigen Wassers quellen aus seinem Leib<sup>57</sup>!“

Jahrtausendlang war die Menschheit unterwegs nach diesem Lebenswasser, bis es ihr von dort entgegenkam, wo sie es am allerwenigsten erwartet oder gesucht hatte: vom Kreuz des hinggerichteten Messias der Juden. Ebenso lang hatte es gewährt, bis die Antwort eines Menschen, der getrunken hatte, im Namen aller Gerufenen von der Erde aufsteigen konnte: „Lebendiges und redendes Wasser ist in mir, das mir innen zuraunt: Fort! Hin zum Vater<sup>58</sup>!“ Gewiß meinen diese Worte, die ein Blutzeuge Christi im Angesicht des Martyriums sprach, und meint jenes Herrenwort, dem sie entsprechen wie die Antwort dem Ruf, kein stoffliches Wasser mehr. Aber die Botschaft des irdischen Wassers und die Suche nach ihm, die immer schon einen unversieglichen Born der Unsterblichkeit zu finden hoffte, hat uns zu einem neuen und tieferen Erfassen jener Heilsfülle hingeführt, die der Herr als Gabe seines Opfertodes im Zeichen des ‚Wassers‘, des ‚Lebenswassers‘ verhielt. Ist doch auch

dieses allbelebende Geschöpf Wasser wie jede andere Kreatur von Gottes Liebe zu uns gesandt, um uns „vom Sichtbaren zum Unsichtbaren hinzureißen“<sup>59</sup>.

Am Kreuz also hat sich uns eröffnet „eine heilsame fluet, welche aus dem Herten des Sons der großen Weld entspringt“, das nunmehr aus dem Leibe des Messias ins All ausströmende Pneuma, „daz uns der Son der großen Weld aus seinem Leib und Herten zu einem wahren natürlichen *Aqua vitae* herfür röret“<sup>60</sup>. Der geschlagene Fels des Erlöserleibes quillt über vom Wasser des Lebens. Der Quell sprudelt und wird nie mehr versiegen. Er weicht nicht mehr von der Ekklesia, durch die lange Wüstenwanderung ihrer irdischen Pilgerzeit bleibt ihr sein Wasser treu, nur eines suchend: die weiten Gefäße, die offenen Schalen, in die es sich ergießen kann. In der 30. Ode Salomos hallt der Jubel der frühen Christenheit wider, die gefunden hat, was die Jahrtausende in der Höhe und in der Tiefe, in unzugänglichen Fernen suchten.

Schöpft euch Wasser aus der Lebensquelle des Herrn,  
denn euch steht sie offen!  
Kommt, all ihr Dürstenden,  
und nehmt den Trunk!  
Sucht Labung an der Quelle des Herrn,  
denn sie ist schön, rein und herzerquickend.  
Ihr Wasser ist viel süßer als Honig,  
die Wabe der Biene ihr nicht vergleichbar.  
Denn sie quillt von den Lippen des Herrn,  
aus dem Herzen des Herrn stammt ihr Trank.  
Sie fließt ewig und unsichtbar;  
ehe sie offenbar ward, kannte man sie nicht.  
Selig, die an ihr getrunken haben  
und sich an ihr gelabt.  
Halleluja!

Für menschliche Augen zeichenhaft sichtbar geschah das, was der Sänger hier schildert, in dem Augenblick, da aus der vom Speer des römischen Hauptmanns durchstochenen Seite des Herrn Blut und Wasser sich ergossen. „Beides schenkte dem Kosmos der Leib des Kyrios: heiliges Blut und heiliges Wasser“, sagt Hippolyt in einem Fragment auf die zwei Schächer<sup>61</sup>. Die christliche Tradition hat in

diesem Strom von Blut und Wasser von jeher das Symbol der Taufe und der Eucharistie gesehen; letztlich ist dieses Blutwasser aber das Symbol des Pneumas selbst, das als die bleibende Gabe hinter den Kultmysterien steht. Der physische Lebenssaft des gottmenschlichen Leibes ist das für menschliche Sinne greifbare Bild des unsichtbaren Lebenswassers, als das der Gekreuzigte sein Pneuma in die erlöste Welt verströmt. Der lebenspendende Leib des Toten ist uns zum Felsen des Heiles geworden, der, von Gott gespalten, die „süßen Wasser“ göttlichen Lebens befreit hat<sup>62</sup>. Und wenn die Sehnsucht der Völker das Lebenswasser im Himmel droben und drunten in der Unterwelt suchte, so bestätigt ihr das Geschenk des Gekreuzigten-Verklärten, daß sie in beidem die Wahrheit ahnte. Denn das Wasser des Lebens, das er spendet, kommt aus der Höhe und aus der Tiefe zugleich: sein Ursprung ist in der Lichtwelt des Himmels, aber nach ewigem Heilsbeschluß sollte es dem gefallenem Menschengeschlecht aufquellen aus dem ‚Lande der Finsternis‘, dem Abgrund des Christustodes. Aus der Nacht des Pascha springt die göttliche Quelle auf, um wieder zum himmlischen Ort ihres Ursprungs zurückzukehren und das ‚getränkte‘ irdische Leben mit sich emporzureißen — „fort, hin zum Vater!“

Wiederum, wie schon in der Symbolik des Taufwassers, erscheint auch in der des Lebenswassers das verschleierte Bild der Kirche. „Mit unmißverständlicher Gebärde und unmißverständlichem Wort“ — *koilia* bezeichnet ja auch den Mutterschoß, die Gebärmutter — gibt sich in jenem Versprechen am Laubhüttenfest „Christus selber als Born der Lebenswasser, Schoß der Mutter zu erkennen“<sup>63</sup>; als Spender des Geistes, den er in den Wehen seiner Passion für die Welt gebären soll, durch den er die erlöste Menschheit „wirklich zu begeistern“, „als die Gemeinschaft der Gläubigen, der Heiligen zu stiften“ und so zur Mutter zu machen vermag, „zur Mutter Kirche nämlich“. Denn der mystische Leib Christi „formt und bildet sich erst mittels der einströmenden Muttergnadenkräfte, von denen der Sohn sich am Kreuze in den Geburtswehen seines fleischlichen Todes sozusagen selbst entbindet“<sup>64</sup>.

Zeigt sich schon in der Wasser- und Geistverheißung aus dem ‚Leibe‘ Christi ein mütterlicher Aspekt, so beschwört vollends die Geburt des Lebensstromes aus der Seite des Durchbohrten das Bild des neuen Adam, aus dessen ‚Rippe‘ das Leben hervorgeht, wie aus

der Rippe des ersten der Tod. So sagt der syrische Mönchsweiherritus: „Christus, der König der Herrlichkeit, breitete am Kreuz in großer Glorie seine Hände aus und rief den Völkern zu: Kommet, flüchtet euch unter meine Fittiche und schöpft Leben aus meiner Seite! Von einer Rippe ging der Tod für euch aus, und Tote wurdet ihr. Kommet, empfanget das Leben des lebendigen Wassers“<sup>65</sup>! In dem ‚Leben‘, das als Blutwasserstrom dem Leibe des Gekreuzigten entsprang, haben die Väter *sie* gesehen, die Braut und Gattin des Kyrios, die neue Eva und wahre Mutter des Lebens. Wo das *Pneuma* Christi, da ist nach dem berühmten Wort des Irenäus auch die Kirche. Um ihretwillen hat Gott von Ewigkeit her die Oikonomia des Lebenswassers ins Werk gesetzt. Sie ist der pneumatische ‚Leib Christi‘, die Einheit derer, die aus den göttlichen Wassern geboren und durch sie mit Christus dem Haupt und untereinander verbunden sind. Kraft ihrer Einheit mit Christus aber ist die Kirche nicht nur Empfangende, sondern auch mystische Quelle und Spenderin dieser Heilswasser: selber der ‚Leib‘, von dem die Ströme Christi sich ergießen und zu dem er bis ans Ende der Weltzeit die Dürstenden ruft.

Das heißt aber auch: die Kirche als die neue österliche Schöpfung ist in verborgener Wirklichkeit auf Erden das wiederhergestellte Urparadies, das vorweggenommene Endparadies. Sie ist die heilige Mitte der Welt, sie hütet in ihrem Innersten den Quell des Lebens. Alte Bilder lassen ihn ausgehen von der Herzwunde des Lammes oder, was das gleiche besagt, vom Lebensholz des Kreuzes. Inmitten der Kirche entspringt dieser Quell, und in vierfachem Strom umrauscht er, wie Hippolyt in seinem Danielkommentar erklärt, die ganze Erde: „Es fließt ein Strom von unversieglichem Wasser, und vier Ströme teilen sich von ihm ab und wässern die ganze Erde. Das ist an der Kirche zu sehen. Denn Christus, welcher der Strom ist, wird durch das viergestaltige Evangelium in der ganzen Welt verkündet, und über die ganze Erde hinstromend, heiligt er alle an ihm Glaubenden, wie auch der Prophet sagt: ‚Ströme fließen aus seinem Leibe“<sup>66</sup>!“

Mitten im Kosmos ist die Kirche der heilige Raum, das geheimnisvolle Land, zu dem hin alle aufbrechen müssen, die das göttliche Unsterblichkeitswasser suchen. Sie hütet den Born des Wassers, das vom Himmel stammt<sup>67</sup>, dessen Heimat das Lichtreich des wahren

Großen Lebens ist; das niedertaut vom Lebens- und Weltenbaum des Kreuzes und zugleich aufsteigt von dieses Baumes unterweltlicher Todeswurzel her. Der Weg Christi ist auch der Weg des lebendigen Wassers, das Gottes strömendes und sich verströmendes Pneuma ist. Und dieser Weg ist *Katabasis* und *Anabasis*, Herabstieg und Wiederaufstieg oder — in einem anderen Bild gesehen — Ausströmen aus der heiligen Mitte, Umkreisen der Welt und Zurückfluten zum Ursprung, zur Lebensmitte des innergöttlichen Schoßes. Immer aber besagt der Weg ein gleiches: Ausgang des Lebenswassers von Gott zur Heimholung der Kreatur; in diesen Stromkreis oder Springquell mit hineingerissen, wird sie von ihm in den innersten Strudel des Lebendigen getragen.

Die Sprache christlicher Heilsschau hat schon in der Frühzeit und bis tief ins Mittelalter hinein auf diesen Weg das Bildwort vom ‚Zurückfließen des Jordan‘ oder ‚Aufwärtsfließen des Jordan‘ bezogen<sup>68</sup>. Beide Prägungen zusammen veranschaulichen die doppelte Richtung des Zurückflutens: zur Mitte oder zur Höhe des Quellorts. Für den Menschen aber schließen sie in sich, was schon der Täufer am Jordan als unerläßliche Ausrichtung forderte: *Metanoia — Umkehr!* Fort von Gott, fort vom Paradiese, fort vom Baume und vom Quell des Lebens hatte der Weg des sündigen Menschen geführt. Zurück zu Gott, heim ins Paradies, hin zum Lebensquell führt der rettende Weg des Verirrten. In jenem Wort des Martyrerbischofs Ignatius ist die Richtung bezeichnet: „Fort! Hin zum Vater!“ Das ist kein ‚Fort‘ im Sinne irdischen Fortschritts, hin zu den Ab- und Ausläufen, den ‚Mündungen‘ unserer Wasser ins gottferne Meer der Welt; nein, dieses ‚Fort‘ des murmelnden Lebenswassers im Innern des Menschen besagt Umkehr, Rückkehr ins Droben, wider den Zug der gefallenen Natur die „heilsame Regression“, Wiederfinden, Wieder-holen des Lebens aus dem göttlichen Born, Heimfluten zur Urquelle, aus der das Leben geflossen ist und aus der allein es wiedergeboren und erneut werden kann<sup>69</sup>.

Das alles gehört zur Heilserfahrung, die dem Menschen wird durch das Wasser des Lebens aus dem Leibe Christi, und das heißt: durch das in der Kirche und von der Kirche her sich ergießende Pneuma der Auferstehung. Denn die Ekklesia ist als der mystische Leib Christi nach einem Irenäuswort zugleich „in heiler Fülle das

leibgewordene Werk des Sohnes Gottes“ — *integrum corpus operis Filii Dei*<sup>70</sup>. Das aber besagt: als Leib Christi ist die Ekklesia die „Rekapitulation des physischen Lebens und Leibes Christi“, und so entfaltet sich in ihrem und ihrer einzelnen Glieder Geschick, was sich einmalig und im höchsten Sinne am Erlöser selbst vollzogen hat<sup>71</sup>.

Durch sie also macht der Herr seine Verheißung wahr und „schüttet aus“ sein Pneuma (Apg 2, 33) als die Bäche lebendigen Wassers ‚aus seinem Leibe‘. Sie ist bis zur Wiederkunft des Kyrios in der Wüste dieser Welt der wasserspendende Fels, der mystische Born der Geistausgießung, die Hüterin der himmlischen Lebenswasser. Wo die Kirche ist, da strömt das Pneuma; wo das Pneuma weht, da ist die Kirche. Irenäus hat es als ein Kernwort urchristlicher Überlieferung geprägt: „Wo die Ekklesia, da ist das Pneuma Gottes, und wo das Pneuma Gottes, da ist die Ekklesia und alle Gnade. Das Pneuma aber ist die Wirklichkeit. Die nicht teilhaben an ihm, werden daher nicht von den Brüsten der Mutter zum Leben ernährt und empfangen nicht das glänzende Wasser, das aus dem Leibe Christi quillt<sup>72</sup>.“ Dies alles ist somit zu innigster Einheit verflochten: das Trinken aus der mütterlichen Brust der Ekklesia ist zugleich das Trinken der Lebenswasser aus dem Leibe Christi, ist das Empfangen der Geistströme. So tief sieht Irenäus hier aus urchristlich-paulinischer Theologie die Einheit des physisch-individuellen und des mystisch-universalen Leibes Christi; diese Einheit verleiht auch der Gabe des Herrn ihre universale Geltung. Denn der Spender des lebendigmachenden Geistwassers ist Christus der Kyrios; nicht mehr der irdisch begrenzte Mensch Jesus, sondern der *Christus totus, caput et corpus*, der totale Christus, wie Augustinus ihn nennt, der eins ist mit der Ekklesia als seinem Pleroma. Wo immer also die Ekklesia vom Leben Gottes überquillt, da ist es *Christus*, der überquillt. Er selbst, der Kyrios, der das Pneuma spendet und das Pneuma ist (2 Kor 3, 17), trägt die Seinen als göttlicher Springquell empor ins aionische Leben, wie Irenäus sagt: „Christus unser Herr hat uns selbst gegeben das Wasser des heiligen Pneumas, uns, die wir glaubten an Ihn, der ins ewige Leben sprudelt<sup>73</sup>.“

Sahen wir im sakramentalen Lebenswasser mehr die weibliche Seite des Elements ausgeprägt, so tritt hier voll Bildkraft der

dynamisch-männliche Zug seiner Symbolik zutage. Das Lebendige, springende, sprudelnde, immer bewegliche, mitreißende Wasser des Springquells ist beredtes Gleichnis des Christusgeistes, dem nach den Aussagen des Neuen Testaments gerade die Dynamis so wesentlich eigen ist. Gott wollte daher im lebendigen Wasser nach Kyrill von Alexandrien „die lebensschaffende Kraft und Wirkmächtigkeit des heiligen Pneumas“ darstellen, *tên toû hagiou pneûmatos zoopoion dýnamin kai énergeian*<sup>74</sup>. Wie dieses Pneuma den Herrn in die Wüste und ans Kreuz trieb, ihn bedrängte, bis er seine Bluttaufe bestanden hatte, so erfährt nach dem Bericht über die Märtyrer von Lyon auch der Diakon Sanctus, daß das Pneuma Christi „munter und behend“ macht zum Martyrium. Das Lebenswasser aus dem Felsen Christus gibt auch ihm die felsenharte Beharrungskraft. „Unbeugsam und unnachgiebig verharrte er und stand fest zu seinem Bekenntnis; denn Kraft taute auf ihn nieder vom himmlischen Quell des Lebenswassers, das ausgeht vom Leibe Christi<sup>75</sup>.“ Das Martyrium ist für den Blutzegen die letzte konsequente Erfahrung der Einheit und Gleichgestaltung mit Christus, die das Pneuma in ihm wirkt. Justin bezeugt es in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon, auch er mit dem gleichen Klang urchristlicher Hochgemutheit in der Sprache, die uns in jenem Märtyrerbericht aus Lyon anrührt. „Eine Freude ist es für uns, in den Tod zu gehen für den Namen des herrlichen Felsens; er läßt lebendiges Wasser in die Herzen derer sprudeln, die durch ihn den Vater aller lieben, und er tränkt die, welche das Wasser des Lebens zu trinken verlangen<sup>76</sup>.“

So bekundet sich in der Ekklesia als dem ‚Leibe Christi‘ und dem ‚leibgewordenen Heilswerk Christi‘ die Fülle der messianischen Güter, deren Inbegriff das aus dem Christusleibe quellende Lebenswasser ist. Und wenn auch in den Gliedern Christi dieses Wasser ‚zum Blute drängt‘, zum lebendigen Zeugnis, zur Teilhabe am Sterben und Leben des Hauptes, so entspricht dies folgerichtig dem inneren Gesetz, nach dem dieses lebenwirkende Wasser an den Tod und das Blut des Messias gebunden ist. Nach dem Lamm, aus dessen Seitenwunde sich die Flut des Lebens über die Menschheit ergießen sollte, blickt der göttliche Liebesplan seit Ewigkeit aus. Mit ihm und in ihm aber ersieht er zugleich von Ewigkeit her den ganzen, den ‚totalen‘ Leib des Christus, den neuen Adam mit seinem Weibe, der Eva-Ekklesia.

Als er in der Zeitenfülle im Fleische erschien, er, „der Quellen und Seen von Wassern ausgießt“, „mit Wassern bedeckte die himmlischen Söller“<sup>77</sup>, da saß er dürstend am Brunnen und bat ein armes Weib um einen Schluck zu trinken (vgl. Jo 4, 6 ff). War es nur der Durst des Leibes, der ihm, dem Gott im Fleische, diese Bitte eingab? Die Ostkirche, die in ihrer Mittpfingstliturgie und am darauffolgenden Sonntag der Samariterin<sup>78</sup> sich in das Wunder dieser Begegnung versenkt, gibt uns Antwort: „Heiligen Mysterien lasset uns lauschen, während Johannes uns belehrt über das, was in Samaria geschieht: wie einem Weibe, Wasser erbittend, der Herr sich gesellte, der einst die Gewässer zu Strömen vereinte, der auf gleichem Throne sitzt mit Vater und Geist. Denn es kam, suchend auf ewig sein Bild, der Herrliche<sup>79</sup>.“ Wer ist dieses Weib am Brunnen? Eine Fremde, eine Sünderin – aber in beidem die Eine, der Leben und Sterben des Messias galt: die Kirche. Und also, „dürstend danach, sie aufzurichten und zu retten, tratest du zur Quelle, du Quelle der Wunder, Evas Frucht lebendig zu fangen“<sup>80</sup>.

Als ‚Evas Frucht‘ und doch ‚sein Bild‘ steht die Samariterin am Jakobsbrunnen dem Herrn gegenüber. Er bittet: „Gib mir zu trinken“, bittet aber als einer, der etwas zu geben hat: „Wenn du den kenntest, der zu dir sagt: ‚Gib mir zu trinken‘, so hättest du ihn wohl gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben.“ Und: „Das Wasser, das ich ihm (dem Dürstenden) geben werde, wird in ihm zur Quelle sprudelnden Wassers werden, um ewiges Leben zu spenden“ (Jo 4, 10. 14). Er bittet und gewährt, kommt ihr zuvor mit der Verheißung einer Gabe, um die zu bitten sie jetzt noch nicht fähig ist. Sie wird es sein, wenn sie ihn ‚erkennt‘, weil er selbst, der lebendige Quell gotthaften liebenden Erkennens, ‚aufsprang in ihrem Herzen“<sup>81</sup>.

Selig alle, denen dieser Quell ‚aufsprang im Herzen‘! Denn nun wird er in ihnen zu einem „Sprudel lebendigen Wassers, der aufspringt ins ewige Leben“ – wie ein anderes Textverständnis von Johannes 4, 14 das Herrenwort begreift. Wie nach einem natürlichen Gesetz der Springquell lebendigen, das heißt mit seinem Urquell verbundenen Wassers – im Gegensatz zum toten, stagnierenden, weil von der Quelle abgeschnittenen Wasser – aufsprudelt bis zur Höhe seines Ursprungsortes, so auch dieser Quell der ewigen Hügel. Vom Himmel ging er aus, und zum Himmel springt er in gewalti-

gem Sprung zurück, und sein göttliches Ungestüm reißt auch den Trinkenden mit sich fort aus träger Beharrung, läßt „die erdhafte und bleischweren Herzen der Menschen aufspringen von der Erde zum Himmel, zum Feuerhimmel; von der Gnade zur“ Glorie, vom Fleische zum Pneuma, vom Tode zum Leben, vom Tier zum Engel, von der Zeitlichkeit zur Ewigkeit, vom Dämon zu Gott. Daher wird den Gläubigen zugerufen: *Sursum corda* – aufwärts die Herzen! ... Darum also sprang Christus vom Himmel zur Erde herab, damit er uns von der Erde aufspringen mache zum Himmel<sup>82</sup>.“

Die dieses Wasser gekostet haben, die duldet sein pneumatischer Auftrieb nicht mehr im Zeitlichen. Im Innern raunt es ihnen zu: „Fort, hin zum Vater!“ Selig, wer – wie der greise Ignatius – im Angesicht des Todes so vernehmlich diese innere Stimme des ‚redenden Wassers‘ hört, weil er sie auch im Lärm der irdischen Tage nicht in sich erstickt hat! Dies murmelnde Wasser in uns ist ja „das Pneuma der Sohnesannahme, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ (Röm 8, 15). Es ist, wie die Ode Salomos sagte, der süße Trank, der „quillt von den Lippen des Herrn“: des Vaters eingeborenes Wort; „aus dem Herzen des Herrn“: der in Christus uns zuströmende Geist der Liebe zwischen Vater und Sohn, der nicht ruht, bis er auch uns heimgetragen hat zu seinem Urquell, ins Herz des Vaters.

Immer freilich bedeutet dieses ‚Fort, hin zum Vater!‘ ein Sterben. Wie Christus in den Tod gehen mußte, um uns sein Blut als Wasser des Lebens schenken zu können, so kann auch der Christ dieses Wasser nicht trinken, wenn er nicht stirbt gleich dem Herrn und mit ihm. Das wußte der heilige Martyrerbischof, als er sein erleuchtetes Wort an die Römer schrieb. Und das weiß auch die Kirche in all der Seligkeit, mit der sie ihr Wasser schöpft am österlichen Brunnen.

Wasser des ‚Lebens aus dem Tode!‘ Die Ostkirche dankt dem Herrn dafür – wir hörten es schon – an Mittpfingsten, ‚in der fünfzig Tage Mitte‘, die gleicherweise angestrahlt ist vom göttlichen Glanz des Pascha wie von der Ankunft des Herrn in den pfingstlichen Pneumaströmen<sup>83</sup>. Wie ein heller Leitton schwingt durch die Liturgie dieses Tages der Jubel über das himmlische Wasser. Dem nach Gottes Leben schreienden Durst der Erde hat der Himmel sich geneigt: in den tröstenden Versprechungen der Propheten und endlich in der Wundertat des Sohnes, der ‚in den jüngsten Zeiten‘

dem Weibe am Brunnen erschien. Nie mehr wird er sie aus dieser Begegnung entlassen. Er hat sie erjagt, hat Evas Frucht lebendig gefangen. Durch die Gabe seines Wassers hat sie ihn erkannt im Erkennen der Liebe, die immer tiefer dürstet und darum immer tiefere Stillung empfängt. „Wohlan denn“, ruft sie ihren Kindern zu, „neuen Trank lasset uns trinken, nicht den Wundertrank aus dürrem Felsen, nein, den Born der aus dem Grabe Christi strömenden Unvergänglichkeit<sup>84</sup>!“

Symbolisches Bild dieses Trinkens war in den ersten christlichen Jahrhunderten der *Wasserbecher*, der den Neugetauften in der Osternacht bei ihrer Erstkommunion zugleich mit dem Milch-Honig-Trunk gereicht wurde. Sie, die selber soeben mit Christus aus dem ‚Grabe‘, dem Mutterschoß des Taufwassers gestiegen waren, sollten nun im konkreten kultischen Ritus „getränkt werden aus dem Quell des ewig lebendigen Wassers, der das Pneuma der Wahrheit ist“, wie die älteste römische Fassung des Weihegebetes über Wasser, Milch und Honig im leonianischen Sakramentar sagt<sup>85</sup>. Denn jetzt ‚ist das Pneuma da‘, und der auferstandene Herr des Pneumas durchströmt die mit ihm ‚Gestorbenen‘ mit dem Lebenswasser aus seinem Leibe.

Wenn die abendländische Kirche an der Pfingstvigil, dem ‚letzten Tag‘ ihres fünfzigstägigen Festes, im Kommunionlied über dieses Wasser des Lebens frohlockt, so sagt sie damit alljährlich aufs neue, wo der göttliche Born zu finden ist. Der entsiegelte Quell, der ein für allemal aufbrach im Pascha des Herrn, sprudelt unversieglich weiter im immerwährenden Pascha der Altäre. Und was am Brunnen zu Sichar begann, vollendet sich hier: der ‚wunderbare Austausch‘ des Dürstens und Trinkens, Bittens und Empfangens. Immer noch ruft vom Altar des Opfers Christus sein *Sitio* – „Ich dürste!“ Und die Kirche, jeder gläubig das Mysterium mitbegehende Mensch, naht sich dem Rufenden und ‚gibt ihm zu trinken‘. Wasser bringt die Kirche ihm in unser aller Namen, ein paar Tropfen armen irdischen Wassers, die der Priester in den Opferbecher mengt, daß er uns werde zum „Mischkrug der unerschöpflichen Gaben“<sup>86</sup>. Und in diesem erdhafte Wasser – ihrem Gleichnis – gibt die Ekklesia sich selber hin, um ausgegossen zu werden in den Kelch des Christusblutes. So aber geschieht ihr, geschieht uns das Wunder: Wasser, Blut und Pneuma werden zu eins. Die Mitsterbende – ein Blut mit dem Geopferten – wird Mitlebende: *ein Leib, ein Pneuma*

mit dem Verherrlichten. Und in ihr raunt das redende Wasser, das aus dem Kelche Christi quillt: Fort! Mit dir, Christus, hin zum Vater!

### 3. Wasser der Weisheit

„Mit Wasser der Weisheit hat er sie getränkt, alleluja! Sie wird in ihnen erstarken, und nichts wird sie beugen, alleluja; die Weisheit wird sie auf ewig erhöhen, alleluja, alleluja!“

Im Introitus des Osterdienstags singt es die römische Kirche. Tags zuvor sprach ihr Eingangslied von Milch und Honig, heute geht es ihr wieder ums Wasser. Wasser – unergründliches, nicht auszulotendes Bild der Ostergabe, die aus der durchbohrten Seite des Herrn hervorschoß; Bild der Sturzflut aus dem aufgebrochenen Herzen, das sich ausschüttet ins Leblose hinein, um es zu erwecken, um Herzen zu erwecken, die imstande wären, selber „eine Quelle zu sein und Schlag um Schlag zurückzuerstatten“ (Claudel).

Dieses Lied vom Wasser – gleich am Beginn der Osterfestzeit, wie es auch an deren Ende, auf dem Höhepunkt, sich noch einmal zu Worte meldet – ist nicht von ungefähr. Hat sich doch gezeigt, wie sehr das Wasser Bild des Gotteslebens ist, aber auch des Menschen in seiner stofflich-geistempfänglichen Beschaffenheit. „Unser Herz ist nur Wind und strömendes Wasser“<sup>1</sup> und darum angelegt, im ‚Wasser‘ und im ‚windhaften‘ Geisthauch sein gottverwandtes ureigenstes Leben immer neu zu finden.

Aber nicht von ungefähr ist es auch, daß die Kirche jener Licht- und Lebensspende aus des Menschensohnes klaffendem Leib den Namen *Weisheitswasser* gibt. Weisheit – sie ist das Urverlangen des Adligen, Gottähnlichen und Geistbegierigen im Menschen. Die Weisheit zu besitzen zieht der alttestamentliche Fromme dem Lichte vor, denn „nie erlischt der Glanz, den sie ausstrahlt“ (Weish 7, 10). Weisheit, die „fein und beweglich“ ist, „durchdringend, unbefleckt, klar, ... beweglicher als jede Bewegung, ... ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers, ... Abglanz des ewigen Lichtes, makelloser Spiegel von Gottes Wirksamkeit, Abbild seiner Güte“; Weisheit, die „herrlicher ist als die Sonne und die ganze Sternenwelt übertrifft, – mit dem Lichte verglichen, gebührt ihr der Vorrang“ (Weish 7, 22 ff): wo fände sich für sie ein sprechenderes Bild als

das lauterklare Wasser, das in der Sonne funkelt und alle dunklen Tiefen durchdringt, das blitzt und glitzert in naivem Spiel und doch in jedem winzigen Tropfen die große Welt widerspiegeln läßt; das die Himmelsräume durchzieht und die Schlünde der Erde ausforscht; Wasser, allbeweglich, alles durchdringend, überall gegenwärtig, jeder Gestalt sich anschmiegend, jeglichen Dinges unbestechlicher Spiegel – gleicht es nicht der Weisheit?

So führt uns die Kirche mit jenem Lied des dritten Ostertages mitten hinein in das volle Leben der Pentekoste. Hier ist ja der eigentliche liturgische Ort und die liturgische Zeit des Überquellens und Trinkens. Der Auferstandene steht inmitten der Seinen und ruft sie zum Brunnen, der sein verherrlichter Leib ist. Und wir selbst sind die Kirche, die Gerufene, die am Brunnen steht und trinkt. Durch alle strömt der Geisthauch Christi als „Wasser des Lebens und der Weisheit“<sup>2</sup>, wie die griechische Osterliturgie singt. Und alle, die glaubend trinken, empfangen die Gabe dieses Wassers: Erleuchtung, lebendiges Wissen von Gott und jenes erkennende Lieben, das die Erlösten in Christus einander und dem Urquell des Lebens wiedergibt. „Selig darum die Diener jenes Trankes, denen sein Wasser anvertraut ward ... Denn sie alle erkannten sich im Kyrios und wurden erlöst durch das unsterbliche Ewigkeitswasser. Halleluja!“

So endet die 6. Ode Salomos. Auch sie läßt im Rühmen des Lebenswassers dieses neue Motiv vom ‚Wasser der Weisheit‘ anklingen; denn sie schreibt dem Lebenstrank die Macht zu, im Menschen jene heilige Erkenntnisschau zu erwecken, welche die Väter ‚Gnosis‘ zu nennen liebten. Unser römisches Eingangslied vom Osterdienstag, welches sich das prophetische Wort aus Jesus Sirach (15, 3) vom Weisheitswasser zu eigen macht, bekräftigt somit einen der alten Christenheit nicht fremden Zug in der vielseitigen Symbolik des Lebenswassers.

Gewiß ist die Freude der Kirche in Ost und West über das Lebens- und Weisheitswasser zunächst spontaner Nachhall des Taufenerlebens ihrer Neophyten in der Osternacht. Aber mit ihnen, die im Sakrament der Neugeburt das göttliche Wasser ‚getrunken‘ haben, danken die Vollgeweihten und durch die Gabe des mystischen Quells schon Erstarkten. Denn reicher als die eben geborenen Taufkinder hat der Geistspender sie schon angefüllt mit seinem großen pneumatischen Atem. Der Geist in ihnen erkennt den Geist,

den entfesselten Schöpferbraus, der sich immer rückhaltloser aus dem ‚Erstling des Lebens‘ über alle die Seinen ausgießen will. In diesem Sinne meint ja auch Paulus das Ganze einer lebenslänglichen Tauferfahrung — nicht nur den sakramentalen Akt, sondern das bleibende pneumatische Leben, das aus ihm erwächst —, wenn er den Korinthern schreibt, sie seien in *einem* Pneuma getauft und mit *einem* Pneuma getränkt (1 Kor 12, 13). Blicken wir hin auf das Pfingstereignis, in dem der erhöhte Messias erfüllte, was Joel (3, 1) gewissagt hatte von einem sich über die Erde ergießenden Pneumastrom, so ahnen wir, was das Bild für jeden Getauften an Gnade und Forderung in sich schließt. Der am Kreuz Verherrlichte ‚gießt aus seinen Geist über alles Fleisch‘, die Lebenswasser aus dem Leibe Christi überfluten die Urgemeinde im Abendmahlssaal. Und die Macht dieser ‚Wasser‘ bekundet sich offen vor aller Welt, als über die Apostel plötzlich der Sturm von oben hereinbricht, der jäh über Blitz der Erleuchtung, die gotterfüllte Begeisterung, welche alle Schranken menschlicher Furcht und Enge niederreißt und die mit dem Feuerwasser des Geistes Getauften zu wagemutigem Bekenntnis treibt. Der lichte Odem der Weisheit ist es, der ihnen das mannhaftige Wissen eingibt um den Auftrag der Stunde, jene hochgemute Überlegenheit des Gottgesandten, die nicht aus Fleisch und Blut kommt, sondern von der ‚Kraft aus der Höhe‘.

Es ist also ein anderer Wesensname des Lebenswassers, der im österlichen Lob der *aqua sapientiae* aufklingt und neue Bereiche der Wassersymbolik erschließt. Die Alten haben viel davon gewußt. Sie nahmen die *mantische* Bedeutung des Wassers ernst, das ihnen aus den Adern des Erdschoßes verborgenes Wissen zutrug und mit dem Licht alldurchforschender Weisheit gesättigt schien. Wir erwähnten schon den eigentümlichen Bericht der griechischen Glaukosage, wonach der Fischer Glaukos — je nach den verschiedenen Versionen des Märchens — durch Wassertauche oder Wassertrunk den ‚Enthusiasmus‘ und die Unsterblichkeit erlangt hat. Durch die Gabe des Wassers wurde er *éntheos*, ein Mensch ‚in Gott‘, ein in Gott Entrückter und Gottbegeisterter. Das Wasser hatte ihm göttliches Leben mitgeteilt.

Zwischen Wasser, Leben und Weisheit besteht somit für den ertümllich empfindenden Menschen ein tiefgründiger Zusammenhang. Eine enge Beziehung erspürte der religiöse Sinn ja von alters

her auch zwischen *Reinheit* und Weisheit, wie auch Wasser und Leben in Wechselbeziehung zur Reinheit stehen. Auch von daher versteht man, daß die Taufe heilige Weisheit schenkt, weil sie ja letzte Reinigung im Sinne der Neuschöpfung und Neugeburt wirkt; so nur wird der Mensch fähig, in die Mysterien göttlicher Weisheit zu schauen und von ihnen zu künden.

Den alten Babyloniern war die Weisheitsgabe des Wassers wohlvertraut; sie verkörperte sich in Ea, dem Gott der Wassertiefe und der unterirdischen Quellen. In den abgründigen Tiefen wohnen alle Geheimnisse, und das Wasser trägt sie nach oben, ans Licht, und raunt sie dem empfänglichen Menschen zu. So wird Ea, der in den Unterweltswässern haust, im Mythos zum Herrn verborgenen und unergründlichen Wissens; seine Wohnung, der Ozean, heißt das Haus der Weisheit. Unter gewandeltem Namen war er für die Sumerer Enki, „der Herr der Weisheit, der das Lebenswasser kennt“<sup>3</sup>. Das reinigende Wasser ist sein Element<sup>4</sup>.

In den Bereich dieser Vorstellungen gehört auch die symbolische Beziehung von Wasser und *Wahrheit*. Man verwandte Wasser bei Eidesleistung und Verfluchung und bediente sich seiner beim Ordal, damit sich durch das Element lauterer Klarheit das wahre Gottesurteil offenbare<sup>5</sup>. Um ein im Grunde gleiches Anliegen geht es auch in dem weitverbreiteten *Orakelwesen* der alten Völker, in dem das Wasser heiliger Quellen eine so große Rolle spielt. Da will der Mensch sich die göttliche Mächtigkeit des Elements aneignen, um Gotteinung und Gottoffenbarung zu empfangen. Das Wasser wirkt hier also nach Art eines antiken *sacramentum*, es schenkt göttliche Inspiration, die Kraft geheimer Schau und prophetischer Rede. Seher und Seherin schöpfen aus den Quellen der Tiefe den Begeisterungstrunk und werden so des Gottes voll<sup>6</sup>. Das Wasser, das aus den unerforschlichen Erdschächten aufquillt, ist ja geladen mit den Lebensenergien und dem Wissen des Gottes oder Daimons, es ist *éntheon hýdor*, ‚gotterfülltes Wasser‘, und macht auch den Trinkenden *éntheos*, ‚des Gottes voll‘; es versetzt ihn in den Enthusiasmus. So erklärt Jamblichos in seinem Buch über die Mysterien, daß Gott seinen Geist ausstrahle und damit das Wasser erfülle. Trinkt der Priester von diesem Wasser, so wird er durch den Trunk gereinigt und bereitet für den Gott, der zu mystischer Einigung in ihn eintritt. Die Einigung aber wirkt die Ekstase, das Außer-sich-Sein und In-Gott-Sein des Menschen, in den der Gott



mittels des Wassers eingegangen ist<sup>7</sup>. „Es ist in der ganzen Welt bekannt“, sagt Jamblichos, „daß das Orakel zu Kolophon seine Antworten durch das Wasser gibt. In der unterirdischen Grotte befindet sich eine Quelle, aus welcher der Prophet trinkt. Und hat er mehrere genau festgelegte Nächte hindurch viele heilige Riten vollzogen und dann getrunken, so erteilt er das Orakel, ohne den anwesenden Festteilnehmern sichtbar zu sein<sup>8</sup>.“

Es handelt sich hier um das in der Antike weltberühmte Orakel zu Klaros in der Nähe des nördlich von Ephesus gelegenen Kolophon. Da hüteten die kleinasiatischen Griechen ein Heiligtum des Apollon, der nach dem Ort den Beinamen Klarios oder Clarius trug. Auch Tacitus hat in seinen Annalen eine Notiz über diese uralte Orakelstätte hinterlassen. Er sagt: „Dort waltete nicht eine Frau wie in Delphi, sondern es wurde aus gewissen Familien, in der Regel aus Milet, ein Priester herbeigeht, der aber nur die Zahl der Befrager und ihre Namen sich anhört. Dann steigt er hinab in die Höhle, schöpft dort Wasser aus einem verborgenen Quell (*in specum degressus, hausta fontis arcani aqua*), und er, der zu meist nicht in Wissenschaften und Liederkunst ausgebildet ist, gibt dann in Versen Antwort über die Dinge, die er jeweils im Geiste empfangen hat<sup>9</sup>.“

Mit dieser sachlich nicht ganz richtigen Aussage will Tacitus doch etwas an sich Richtiges und Entscheidendes betonen: daß nämlich die Aussprüche des Priesters — besser wäre zu sagen, des Propheten — nicht aus natürlicher Begabung oder erlernter Weisheit, sondern aus göttlicher Inspiration kommen. Der Prophet war wohl nicht, wie Tacitus meint, ein ungebildeter Mann, da er gewöhnlich aus vornehmer Familie in Milet stammte. Aber das Wesentliche seiner Weissagung ist, daß sie nicht das Produkt menschlichen Geistes, sondern göttlicher Eingebung ist. Jamblichos legt das im Anschluß an seinen Bericht über das Orakel von Kolophon mit Worten dar, die jenes mystische Geschehen aus der Sicht des Neuplatonikers zu deuten suchen:

„Daß also dieses Wasser mantisch (das heißt, die Gabe der Weissagung verleihend) sein muß, ist hieraus klar zu ersehen. Wie es aber dazu wird, das weiß, wie gesagt, wohl nicht jedermann. Es hat den Anschein, als durchdringe ein wahrsagendes Pneuma dieses Wasser; in Wirklichkeit verhält es sich aber nicht so. Denn nicht in dieser Weise, losgelöst und abgespalten, verbreitet sich das

Göttliche in dem, was an ihm teilhat, sondern von außen her bietet es sich der Quelle dar, erleuchtet sie und erfüllt sie mit mantischen Kräften. Auch ist die Inspiration des Gottes noch nicht voll gegeben mit der Erleuchtung, die das Wasser spendet, sondern dieses bewirkt nur eine Bereitung und Reinigung und ein Aufleuchten des Pneumas in uns, wodurch wir erst befähigt werden, den Gott aufzunehmen. Etwas anderes aber ist die von oben her blitzartig . . . aufleuchtende Parusie des Gottes . . . Augenblicklich kommt es zur Gegenwart des Gottes im Propheten, er gebraucht ihn wie ein Werkzeug; dabei ist dieser sich nicht bewußt, weder seiner selbst noch dessen, was er sagt und wo er sich befindet, in dem Grade, daß er auch nach der Orakelerteilung nur schwer sich wiederfindet. Vor dem Trunk fastet der Prophet den ganzen Tag und die ganze Nacht und zieht sich in bestimmte heilige Räume zurück, die der Menge nicht zugänglich sind. Das ist für ihn der Anfang der Gottbegeisterung. So bereitet er sich, indem er sich von den menschlichen Angelegenheiten zurückzieht, und reinigt sich für die Aufnahme der Gottheit<sup>10</sup>.“

Jamblichos sucht hier also das Phänomen des göttlich inspirierenden Wassers theologisch zu erklären. Uns geht es nicht darum, seine Darlegungen im einzelnen zu untersuchen; wichtig ist nur dies: Im Orakel ereignet sich eine blitzartige Theophanie, und mittels des Wassers ergreift der Geist des Gottes den Propheten. Dieser hat sich zuvor durch strenge Absonderung für diese mystische Gott-einung bereitet, aber erst der Trunk aus der heiligen Quelle vollendet die innere Reinigung und macht den Menschen zum bereiten Gefäß, in das der Gott sich ergießen kann. In eine unterirdische Höhle, die niemand außer ihm betreten darf, steigt der Prophet hinab, in die Tiefen der Erde, zur Urmutter des Wissens, die auch hier als das geheimnisvolle Schwesterbild des Wassers erscheint. Da trinkt der durch nächtliche Einweihungen Geheiligte das murmelnde Wasser und spricht dann, unsichtbar für die Befrager, die göttlichen Orakelsprüche. Der Mensch verschwindet ganz, nur die Stimme des Gottes wird gehört. Sie offenbart sich durch den Mund des Geistesredners zunächst in ungeformten und kaum verständlichen Worten, die dann der Oberpriester — der Thespiodes oder ‚göttliche Sänger‘ — in Verse setzt<sup>11</sup>.

‚Gottesfülltes Wasser‘ also ist das heilige Orakelwasser, das den Propheten mit göttlichem Geist erfüllt; ‚redendes Wasser‘, *lólon býdor*, ist der Begeisterungstrunk, der den Seher — an anderen

Orakelstätten die Seherin – zum gotterfüllten Reden veranlaßt<sup>12</sup>. Auch der Strom der Styx im Psychemärchen des Apuleius läßt seine *aquae vocales*, seine ‚stimmbegabten‘, murmelnden Wasser dahinrollen<sup>13</sup>, und wir erinnern uns hier wieder jenes Wortes eines Ignatius Martyr, der auf seiner letzten Fahrt übers Meer, zu den Bestien im römischen Amphitheater, an die Christen zu Rom vom ‚redenden Wasser‘ des Geistes in seinem Innern schreibt, das ihm unablässig sein ‚Fort! Hin zum Vater!‘ zuraunt.

Das Klaros-Orakel bei Kolophon ist nur eine der ungezählten Stätten, an denen die alte Welt prophetischen Geist aus Mirakel- und Orakelquellen schöpfte. In Höhlen und Grotten, wo die gotttragenden Wasser quollen, fanden Ordalien statt, weissagten Seher und Seherinnen und prophezeite die Sibylle. Überhaupt lagen die Orakel oft in der Nähe von Wasser. Auch die Pythia, die Prophetin des delphischen Orakels, bereitete sich durch einen Trunk heiligen Quellwassers auf die Ekstase vor, die sie dann durch die aus einem Erdsplatt aufsteigenden Dämpfe empfing. In Branchidai atmeten die wahrsagenden Priesterinnen die Dünste ein, die dem Orakelwasser entstiegen. Noch der Christ Ambrosius spricht aus dieser der Antike vertrauten Vorstellung, wenn er einmal das aus dem Wort der Schrift rinnende „Tauwasser des himmlischen Orakels“<sup>14</sup> preist. Zur Zeit des Kirchenlehrers hat man ein solches Wort noch ohne weiteres verstanden; war es doch weithin geläufige Überzeugung, daß aus dem Wasser gottgeborenes Wissen kommt. Aus dem Meere stieg nach babylonischem Mythos auch der Kulturbringer Oannes, der Fisch-Mensch, dem die Menschen die Güter der Bildung, der Schrift und Sternkunde verdankten<sup>15</sup>. Auf indischen Darstellungen wird Brahman, dem Verkünder der Veden, das heißt alles Wissens und aller Weisheit, unter anderem ein Gefäß mit Ganges-Wasser beigegeben. Und unter den Symbolen des indischen Jinismus gibt es den Kalasa; er ist „ein mit heiligem Wasser gefüllter Krug“, der das Avadhi-Wissen sinnbildet, „jene transzendente Fähigkeit, alle Dinge und Vorgänge innerhalb eines bestimmten ausgedehnten Bereiches wahrzunehmen, also eine Gabe, die nur Göttern und Arhats verliehen ist“<sup>16</sup>.

Höchste Weisheit, göttliche Eingebung, einweihendes Wissen, mystische Erleuchtung empfängt der Mensch nicht aus sich und nicht, solange er in den Grenzen engen menschlichen Bewußtseins verharret. Sie werden ihm nur zuteil in jenem Außer-sich-Sein, das

der Mensch früher Zeiten auch der Wirkung des heiligen Wassers zuschreibt. Das Wasser mantischer Quellen löst den heiligen Wahnsinn (die *mania*) aus, diesen zuhöchst gesteigerten Enthusiasmus. Euripides läßt in seinen Bakchen den von Dionysos erregten Scher Teiresias über die Gottesgabe dieses Wahnsinns sagen:

Und Raserei gleicht wunderbar der Seherkunst.  
Wann unsre Leiber des Gewaltigen Kraft erfüllt,  
Dann sagen wir aufrasend das Zukünftige.

Platon bestätigt im Phaidros, es erwachsen uns „die größten Güter vermöge eines Wahnsinns, der jedoch durch göttliche Gabe geschenkt wird“<sup>17</sup>. Nur in der Ekstase des Außer-sich- und In-Gott-Seins erlangt der Mensch das Schauen und Reden des Propheten, die göttliche Mysterienweisheit, deren weithin verehrtes ‚Sakrament‘ für die alte Welt das Wasser war.

Auch der nordische Mythos kennt den innigen Zusammenhang von Wasser und Weisheit. Das Nibelungenlied bezeugt es, daß Wasser tieferes Wissen verleiht. In der Edda und der jüngeren Snorra ersteht die Völva, uralten Wissens kundige Seherin, die an der Wurzel des Weltenbaums sitzt. Hier, unter der zweiten jener drei Wurzeln der Weltesch Yggdrasil, sprudelt die Quelle Mimirs, des alten Weisen, der Odins ständiger Berater ist, und verströmt das Wasser der Erleuchtung. Als Odin von dem Wasser zu trinken begehrt, muß er dem allwissenden Riesen Mimir dafür ein Auge zum Pfand geben<sup>18</sup>. Das Wasser schenkt die geheimnisvolle Heilsicht, die durch die Schleier der Zukunft dringt. In aller Welt galten die Geister der Quellen, Brunnen und Teiche, die Meerungeheuer und die Götter der Ströme und des Ozeans als Wesen, die das Zukünftige kennen. Noch heute liefert auch unser deutscher Aberglaube manchen Beweis dafür; die Bräuche uralter Hydromantik lebten durch das ganze Mittelalter fort. Die Bilder verborgenen Zukunftsgeschehens entsteigen im Zauber dem Wasser oder blinken auf dem Wasserspiegel auf; das Wasser macht sehend und wissend<sup>19</sup>.

In den Bereich dieser Symbolbeziehungen des Wassers zu Leben und Weisheit gehört auch die orphische Vorstellung einer Quelle der Mnemosyne im Jenseits. Man wünscht dem Toten, wie es orphische Goldtäfelchen aus Süditalien besagen, daß er vorübergehe

am Wasser der Lethe, des Vergessens, und trinken dürfe aus dem klaren Quell des Erinnerns. Denn Gedächtnis und Bewußtsein, die Wachheit wissenden Lebens, sind unerläßlich zu einem beseligenden Dasein in der anderen Welt<sup>20</sup>.

Wie die außerbiblichen Völker, so steht auch das Volk der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht außerhalb der allgemeinen menschlichen Vorstellungen vom Wasser der Weisheit. Das Wort jenes österlichen Eingangliedes aus dem Buche Jesus Sirach ebenso wie die Weissagung Joels, Gott werde in der Endzeit prophetischen Geist ausgießen über alles Fleisch, stehen der Weisheitswassersymbolik sichtlich nahe. Bezeichnend ist im spätjüdischen Henochbuch der Bericht des Sehers über seine Jenseitsreise; er sagt vom himmlischen Paradies: „An jenem Ort sah ich einen Brunnen der Gerechtigkeit, der unerschöpflich war. Rings umgaben ihn viele Brunnen der Weisheit; alle Durstigen tranken daraus und wurden voll von Weisheit, und sie hatten ihre Wohnungen bei den Gerechten, Heiligen und Auserwählten<sup>21</sup>.“

In der rabbinischen Überlieferung erscheint das Wasser auch als Symbol der Weisheit verströmenden *Thora*, des göttlichen Gesetzes. Die Worte der Thora empfangen, die Lehre des Meisters in sich aufnehmen, wird in diesen Kreisen gern bezeichnet als ein Trinken vom Wasser des Lehrenden. „Wir sind deine Schüler und trinken von deinem Wasser“, gaben die Schriftgelehrten Jochanan und Eleazär einst dem Rabbi Jehoschua zur Antwort, als er ihnen eine Frage vorlegte; damit wollten sie ihm sagen: Was fragst du uns<sup>22</sup>? Besonders schön entfalten sich diese Ideen im Buche Jesus Sirach. Nach der erhabenen Selbstoffenbarung der Sophia schwingt sich der prophetische Sänger auf zum Lobpreis des alle Weisheit ausstrahlenden Gottesgesetzes, des Bundesbuches der heiligen Thora, das er mit den Paradiesesflüssen, mit Nil und Jordan vergleicht. „Weisheit spendet es in Fülle gleich dem Pißon und wie der Tigris in den Tagen der Erstlingsfrüchte. Es bietet Einsicht über voll gleich dem Euphrat und wie der Jordan zur Zeit der Ernte. Es strömt von Bildung über gleich dem Nil und wie der Gichon in den Tagen der Weinlese. Der Erste brachte nicht zuwege, es zu erkennen, und ebensowenig ergründet es der Letzte. Denn reicher als das Meer ist seines Sinnes Fülle, sein Rat ist tiefer als der große Abgrund.“ Und nun fährt der Sirazide, der sich als Weisheitslehrer

selbst mit einem wasserführenden Rinnsal vergleicht, in prophetischem Hymnus fort: „Ich ging aus wie ein Graben vom Fluß und wie eine Wasserleitung in den Garten. Ich dachte: ‚Ich will meinen Garten bewässern, will tränken meine Beete.‘ Und siehe, der Graben ward mir zum Strom, und mein Strom ward mir zum Meer. So will ich noch weiter meine Lehre leuchten lassen gleich dem Morgenglanz und sie strahlen lassen bis in die Fernen; noch weiter will ich Lehre und Weissagung ausgießen und sie als Erbe hinterlassen spätesten Geschlechtern“ (Sir 24, 25–33).

Solche Bilder von der Weisheit als heiß begehrtem ‚Wasser‘ und vom Erkennen als einem begierigen ‚Trinken‘ des Geistes und Herzens sind in der Bibel und in der spätjüdischen Literatur nicht selten. Eine große Rolle spielen sie im Werk des Philosophen und Exegeten Philon von Alexandrien, der in seiner Schriftauslegung die Religion des Alten Testaments mit der Weisheit Platons und der Stoa zu durchdringen sucht. Für ihn ist die erleuchtete Intuition ein Trinken aus dem Quell der göttlichen Weisheit, der vom Himmel herabströmt und im Menschen die wunderbare nüchterne Trunkenheit wirkt<sup>23</sup>. Das höchste Erkennen ist also nicht Frucht menschlichen Denkens und Forschens; der geschaffene Geist kann es mit der größten Anstrengung nicht selber erringen, er kann es nur empfangen als *Gabe von oben*. Denn die Weisheit ist ein Geschenk Gottes. Der Strahl der Einsicht glüht auf im Gottbegeisterten, entzündet sich unter dem Einbruch göttlicher Weisheitssubstanz. Wie ein überquellender Born öffnet die Weisheit ihre Schleusen und nimmt alle auf, die nach ihrem beweglichen Leben verlangen, „die dürstest nach ihren herzhaft mundenden Worten. Sie gibt ihnen in verschwenderischer Fülle das Quellwasser ihrer unvermischten Lehre hin und überredet sie, sich der nüchternen Trunkenheit zu ergeben<sup>24</sup>.“ Zum irdischen Bild dieser himmlischen Weisheitswasser werden für Philon die Quellen und Brunnen in den Büchern des Pentateuch; in ihnen allen hört er das Rauschen des göttlichen Weisheitsborns, der die Kinder Israels auf ihren suchenden Wegen tränkt. Und wie es ihm später die christlichen Exegeten der alexandrinischen Schule ablauschen werden, so deutet schon er, der Zeitgenosse Jesu, als das mystische Vorbild dieses Gottesborns zumal die Quellen des Wüstenzuges im Buche Exodus, die Moses mit seinem Stab erweckt. Wie im Buch der Weisheit (vgl. 10, 15–19; 11, 1–4) die göttliche Sophia das Wasser aus dem Felsen springen

<sup>25</sup> Rech II

läßt, und wie sie in dem schönen 9. Kapitel der Sprüche in menschlicher Gestalt erscheint, die den Dürstenden aus ihrem Becher Einsicht kredenzt, so spendet Moses seinem Volk die Gabe Gottes aus nüchtern berauschendem Quell. Wie vertraut diese Symbolik zu Philons Zeit der jüdisch-hellenistischen Exegese war, ist noch bei Paulus zu sehen, der jene Vorstellung von einem ‚pneumatischen Trank‘ aus dem legendären Wüstenbrunnen in seinem ersten Brief an die Korinther aufnimmt und ins Licht der christlichen Heilserfüllung hebt<sup>25</sup>. Die ganze reiche Symbolik jener unsterblich machenden Tränke himmlischen Ursprungs, die wir bereits als Varianten des Lebenswassers kennenlernten, klingt an, wenn bei Philon, wie auch in der hermetischen Mystik, die Weisheit als ‚ambrosisches Wasser‘ gepriesen wird. In der frühchristlichen Gnosis lebt der Name fort, lassen doch die Thomasakten den Apostel für die Neubekehrten beten: „Tränke sie aus deiner ambrosischen Quelle, die nicht trübe wird und nie versiegt<sup>26</sup>!“

Was schwang für den Christen der Frühzeit alles mit in diesem Namen der göttlichen Sophia, die wahrlich unsterbliches Leben schenkt, weil sie eins ist mit dem Logos des Lebens, eins mit dem Pneuma der menschengewordenen, gekreuzigten und verherrlichten Gottesweisheit! Es war wie ein ‚Voraussschmecken‘ dieser *sapientia*, wenn schon die Welt vor den Toren der Erlösung so Erstaunliches wußte um die innere Einheit von Leben und Erkennen, Wahrheit und Reinheit, Wissen und Unsterblichkeit. In einem eindrucksvollen Bild bekundet sich diese im biblischen und hellenistischen Raum heimische Anschauung auch am Ende des vierten Esrabuches. Da wird geschildert, wie der Seher von Gott das Pneuma prophetischer Weisheit als ein erleuchtendes Feuerwasser im Kelche empfängt. Eine Stimme ruft ihn an und spricht: „Esra, Esra, öffne deinen Mund und trinke, was ich dir zu trinken gebe.“ Und ich öffnete meinen Mund: Siehe, da ward mir ein voller Becher gereicht. Er schien von Wasser voll zu sein, doch seine Farbe glich dem Feuer. Ich nahm ihn und trank. Als ich daraus getrunken hatte, entströmte meinem Herzen Einsicht und meine Brust schwoll an von Weisheit; mein Geist bewahrte Erinnerung, und mein Mund öffnete sich und schloß sich nicht<sup>27</sup>.“

Dieses reiche Erbe der Vorzeit schwingt mit im Lob- und Danklied der Christenheit, die in ihrer österlichen Liturgie über die Gabe

des Auferstandenen frohlockt, über die Wasser des Lebens, die aus seinem Leibe sprudeln. Rufen wir uns in Erinnerung, daß diese ‚Wasser‘ das Pneuma des Osterchristus sind, so fällt es leicht, dieses Pneuma ebensogut Weisheitswasser wie Lebenswasser zu nennen. Denn der Lebensquell Christi ist beides, Leben und tiefstes Wissen, weil beide eins sind in Gott. Der Diognetbrief sagt über diese Einheit von *Leben* und *Erkennen* im Hinblick auf die beiden Ur bäume des Paradieses: „Weder gibt es Leben ohne Erkennen noch sicheres Erkennen ohne wahres Leben; darum sind beide nebeneinander gepflanzt worden“ (c. 12). Nichts ist dem Leben mehr gemäß als das heilige, gotthafte Erkennen, das Weisheitsschau und Liebe zugleich und nur ein anderer Name des göttlichen Lebensüberschwanges ist, wie der Herr selber bezeugt: „Dies ist das Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (Jo 17, 3).

So führt die Geistgabe des Auferstandenen, des neuen und letzten Adam, in ihren beiden Namen ‚Wasser des Lebens‘ und ‚Wasser der Weisheit‘ die Heilsgeschichte zu ihren Ursprüngen zurück. Wo das Lebenswasser quillt, da ist wieder das Paradies; und wo der Lebens- und Weisheitsquell sprudelt, da steht der wahre Weltenbaum des Kreuzes Christi, Baum des Lebens und Baum des Erkennens, Lebens- und Todesholz in einem. Nach der Frucht des Erkenntnisbaumes griff der ungehorsame Erstling und aß sich den Tod. Am Baum des Todes hängt der Erlöser als der ‚Letzte‘ (Offb 22, 13) und gewährt dem Menschen als Gnade, was dieser einst im Aufruhr an sich reißen wollte: das göttliche Erkennen, das eins ist mit dem göttlichen Leben. Der Quell, der vom Leibe Christi, diesem lebendigen Kreuz entspringt, ist Leben und Wissen, Lebenswasser und Weisheitswasser zugleich, das wiedergefundene Heil des neuen Paradieses.

Es ist die in Christus ‚getaufte‘ uralte Erfahrung der Menschenkinder vom begeisternden, nüchtern berauschenden Lebens- und Weisheitstrank, die aus der 11. Ode Salomos spricht:

... Redendes Wasser kam an meine Lippen  
aus der Quelle des Herrn überreich.  
Ich trank und ward trunken  
von dem lebendigen Wasser, das nicht stirbt.

Doch meine Trunkenheit war nicht die der Unwissenheit,  
sondern ich verließ die Nichtigkeit . . .  
Ich ließ die Torheit auf der Erde liegen,  
indem ich sie auszog und von mir warf . . .

So gilt letztlich alles, was uns die frühchristliche Tradition über das Lebenswasser gesagt hat, auch vom Wasser der Weisheit. Und doch ist es nicht ohne Bedeutung, daß die patristische Überlieferung ihre Lehre vom Weisheitswasser zumeist an jenes andere Textverständnis des Herrenwortes am Laubhüttenfest anschließt, das sich seit Origenes mehr und mehr durchgesetzt hat. Dieser anderen Sinngebung von Jo 7, 37 zufolge ist der *Glaubende selbst* es, von dessen Leib die verheißenen Ströme lebendigen Wassers ausgehen<sup>28</sup>. Hat man einmal das ältere und auch theologisch grundlegende Verständnis des Textes erfaßt, daß nämlich die Lebensströme des Geistes zunächst aus dem *Leibe Christi* fließen, so ergibt sich auch für die spätere Lesart ein nicht unberechtigter Sinn, 'natürliche' Folge und Auswirkung des Grundgedankens. Weil Christus das Lebenswasser ohne Maß verströmt, wird schließlich auch der glaubende Mensch als Trinkender zu einem Gefäß, dessen Geistbesitz überfließt und sein drängendes Strömen an andere weiterpendet. Und es entspricht ganz der Art und Möglichkeit, *wie* die Mitteilung dieses Lebens innerhalb der Gottesfamilie sich vollzieht, daß nun auf dieser Linie mehr der Aspekt des Wassers der Weisheit, der Gnosis und der Lehre dominiert. Stand in der älteren Tradition des Textes und seiner Exegese das messianische Geschehen der *Geistspendung* im Vordergrund, so geht es in der origenesischen Überlieferung mehr um die subjektive *Aneignung* dieses göttlichen Lebens auf seiten des Menschen in Glauben und liebender Einsicht.

Aus dem Schoße der Trinität hat sich das überwältigende Leben von Vater, Sohn und Geist durch Christus in die erlöste Menschheit ergossen. In den vier Evangelien flutet die rastlose Strömung durch das neue Paradies der Ekklesia, und es ist für die mit Origenes einsetzende Tradition bezeichnend, daß sie dieses Leben und folglich auch die Symbolik des Lebenswassers mehr von der Seite des Erkennens und der Lehre faßt. Was vom Menschen gefordert wird, ist die Hingabe des Glaubens; der glaubend Trinkende wird göttlicher Weisheit voll, denn Glaube ist schon beginnende Schau.

*Fontis designat Salvator iure figuram  
De quo quadrifluis deccurunt flumina rivis.  
Quatuor ut quondam nascentis origine saeculi  
Limpida per latum fluxerunt flumina mundum,  
Quae rubros flores et prata virentia glebis  
Gurgitibus puris et glauco rore rigabant.  
Sic doctrina Dei fluxit de fonte quaterno  
Arida divinis irrorans corda scatebris.*<sup>29</sup>

Er, der Erlöser, heißt mit Recht das Urbild der Quelle:  
Bäche rinnen aus ihr der vierfach strömenden Wasser.  
Wie bei der Weltengeburt im Urbeginne des Werdens  
Klar ein vierfacher Strom die Weiten der Erde durchrauschte,  
Alle die Blumen, die bunten, die Schollen und grünenden Auen  
Mit den jungfräulichen Wassern und schillerndem Taue be-  
netzte,  
So auch wallt über das göttliche Wort aus vierfacher Quelle,  
Daß es mit göttlichem Labsal dürstende Herzen besprengt.

Das ist noch ein später Nachhall früher Verkündigung vom göttlichen Wasser des Logos, das sich durch den vierteiligen Strom des Evangeliums in die Welt und in die Herzen ergießt. Das lebendige Wasser ist der strömende Odem Christi, der lichte Geisttau, der das innere Auge klar und sehend macht. Wer gläubig trinkt und sich vom Weisheitswasser des gottmenschlichen Wortes beschenken läßt, wird selbst zum Geistspender und Mystagogen für seine Brüder, zum Wissenden, der andere in die Mysterien der Weisheit einzuweihen vermag.

„Laßt uns hören“, singt die Ostkirche in einem österlichen Kontakion und Oikos, „laßt uns hören die Ekklesia Gottes, die da ruft: ‚Wen dürstet, der komme und trinke! Der Krug, den ich trage, ist der Mischkrug der Weisheit. Seinen Trank habe ich im Worte der Wahrheit gemischt . . .‘ Wenn von ihm das neue Israel trinkt, sieht es Gott, der da spricht: Schaut, schaut, ICH BIN . . . Die daran teilhaben, werden gesättigt und preisen das große Mysterium des Glaubens“<sup>30</sup>.

Doch die Weisheit schenkt sich nur dem Geläuterten. So auch hier. Die Gabe des Weisheitswassers Christi setzt die *Reinigung* des

inneren Menschen voraus. Origenes zeigt das an den alten biblischen Brunnengleichnissen. Wie Isaak die verschütteten Wasserbrunnen, die sein Vater gegraben hatte, wieder freilegen ließ, so kommt Christus zu den Brunnen seiner Kirche, um sie zu reinigen vom Schutt des alten Lebens und den verborgenen Springquell wiederzuerwecken<sup>31</sup>. So wächst im geklärten Seelengrund das Licht des Erkennens bei jedem Trunk aus den strömenden Quellen der Schrift. Wie Isaak soll der aus Geist und Wasser Wiedergeborene am ‚Brunnen der Schau‘ sein Leben verbringen<sup>32</sup> und das Wasser der Erleuchtung schlürfen, durch dessen Gabe auch in ihm die gotthafte Schau wächst. So wird er selbst zum Brunnen, aus dem der Springquell steigt und in die Herzen der Brüder fällt<sup>33</sup>.

Man wird hier an gewisse Erlebnisse in Dantes *Divina Commedia* erinnert. Schon vor dem Eingang ins *Paradiso* muß sich der Jenseitswanderer einem „mysteriösen Geschehen“, einer Art Taufe durch Untertauchen im *Paradiesesstrom* unterziehen, der sich als erlösendes Lethewasser in höherem Sinn an ihm erweist. „Er wird in die Wasser des *Paradiesesstromes* eingetaucht, und diese nehmen selbst noch die Erinnerung an die Schuld von ihm, so daß er in die lautere Gegenwärtigkeit des Himmels eingehen kann<sup>34</sup>.“ Auch seine Augen muß er im Lichtstrom des *Paradieses* baden, ‚mit der Taufe seiner Wimper‘ aus dem Wasser der Reinigung und Erleuchtung trinken, um fähig zu werden höchster himmlischer Schau.

Daß nur einem gereinigten Herzen das heilige Wasser sich mitteilt und daß es vom Lehrer des Wortes nicht an Unwürdige verschwendet werden darf, betont auch Klemens von Alexandrien in seinen ‚Teppichen‘. Da sagt er: Die von Gott Erleuchteten erforschen ‚die Tiefen Gottes‘ (1 Kor 2, 10), „das heißt, sie werden der in den Weissagungen verborgenen Lehren teilhaftig. Das Heilige aber den Hunden mitzuteilen ist verboten (vgl. Mt 7, 6), solange sie Tiere bleiben. Denn es ziemt sich durchaus nicht, das göttliche und reine Naß, das lebendige Wasser, Leuten einzuschenken, die neidisch, erregt und ungläubig sind und obendrein schamlos genug, die Meditation durch ihr Gebell zu stören. ‚Dein Wasser soll sich aus deiner Quelle nicht nach außen ergießen, sondern auf deine eigenen Straßen soll es seinen Weg nehmen‘ (Spr 5, 16). Denn die große Masse versteht nicht, was ihr zufällig begegnet, und wird durch Erfahrung nicht klug; sie bildet es sich freilich ein, nach dem Wort des trefflichen Herakleitos<sup>35</sup>.“

An einer anderen Stelle sagt Klemens: „Ich möchte euch nicht in Unkenntnis darüber lassen, liebe Brüder“, sagt der Apostel, „daß unsere Väter alle unter der Wolke waren und an pneumatischer Speise und pneumatischem Trank Anteil erhielten“ (1 Kor 10, 1. 3 ff). Damit will er deutlich zeigen, daß nicht alle Hörer des Wortes die Tiefe der Erkenntnis in Werk und Wort erfaßt haben. Deshalb fügte er auch hinzu: „Aber nicht an ihnen allen fand er Wohlgefallen.“ Nur die den Willen des Vaters tun, werden gewürdigt „der Lehre des Heilands, die unsere pneumatische Speise ist und ein Trank, der keinen Durst mehr kennt, Wasser des Lebens der Gnosis“<sup>36</sup>.

Nur den *Eingeweihten* darf das Lebens- und Weisheitswasser Christi gespendet werden, denn um es empfangen zu können, muß der Mensch die wesenhafte Reinigung im Taufod empfangen haben. Die Weisheit Christi ist Frucht seines Blutes und schenkt sich nur denen, die durch den Tod des Erlösers neugezeugt wurden zu Kindern des himmlischen Vaters. Ihnen gilt das schöne Wort, mit dem der Mönch Anastasius vom Sinai seine Erklärung des Sechstageswerkes einleitet: „Die heilige Stimme Gottes ruft durch den Propheten Isaias die ganze Menschenschöpfung auf, lebendiges Wasser zu schöpfen aus den Quellen des Vaters (vgl. Is 12, 3). Er nämlich ist der immer sprudelnde Quell göttlicher Weisheit, und mit Recht heißt er so. Denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk steigt herab von dem freigebigen und mildtätigen Vater der Lichter...“, der uns sagt: Wenn es einem an Weisheit gebricht, so erbitte er sie von Gott, der sie ohne Einschränkung allen gibt<sup>37</sup>.“

Es liegt nahe, daß die Gabe des Weisheitswassers eine besondere Beziehung zur *Jungfräulichkeit* hat. Methodius zeigt das in seinem Symposium, wo er die Jungfräulichkeit als die an den Wassern der Weisheit grünende Weide preist. „Dann erst“, sagt er, „wächst das Reis der Jungfräulichkeit zu mächtiger und herrlicher Höhe, wenn der Gerechte, der Jünger, der sie bewahrt und betätigt, sie trinkt mit den selig-sanften Wassern Christi, sie begießt mit der Weisheit. Wie dieser Baum, weil er am Wasser wächst, mit Grün sich belädt und Sprossen treibt, so kommt die Jungfräulichkeit zu immerwährendem Blühen und üppigem Wachsen, wenn sie ernährt wird vom Logos; dann kann wahrlich jeder seine Harfe an ihr aufhängen“<sup>38</sup>.

Von daher versteht man auch, warum gerade Johannes, der Jungfräuliche unter den Aposteln, zum Evangelisten des Lebens- und Weisheitswassers Christi wurde, das er selbst trank aus dem „Quell der Brust des Herrn“ – *dominici pectoris fonte potavit*<sup>39</sup>. Dieser jungfräuliche Liebesjünger ist daher für Origenes das Vorbild des lehrenden Geistträgers, der die Dürstenden hinzieht zu den *ubera Christi* und den aus ihnen quellenden Strömen der Weisheit und schauenden Liebe<sup>40</sup>. Wer wie er gläubig von diesem „Wasser der heilbringenden Weisheit“ (Sir 15, 3 Vulg.) trinkt, wird selber zum trächtigen Born für die Armut bedürftiger Herzen. Solche Brunnen waren die Apostel und Evangelisten, die Lehrer der Offenbarung, und solche Springbrunnen für die dahinwelkende Menschheit sind alle, die das gute Wort des Lebens und der Weisheit an ihre Brüder und Schwestern weitergeben, sei es auch nur durch das lebendige Zeugnis verborgenen christlichen Seins. Das alles ist Teilhabe an der reinen Mystagogie, die sich in die Kirche verschüttet durch die Lebens- und Weisheitswasser aus dem Leibe des Herrn<sup>41</sup>. Durch sie wird das Innere des Gotterfüllten immer neu zur *koilia*, aus der die Geistwasser sprudeln, wird der an Leben und Gottesweisheit reiche Mensch zum Bild des wasser-spendenden Messias selbst. Er wird „Quell wie der Quell, Leben wie das Leben, Wasser wie das Wasser“; er wird zum „Schatzhaus lebendigen Wassers“ für den Nächsten, ja für das ganze Gottesvolk<sup>42</sup>.

So ist auch hier die *anima ecclesiastica* das kleine Bild der großen Ekklesia, und von ihr gilt alles, was wir bereits von der Kirche als dem von Christi Wassern durchrauschten Paradiese gehört haben. Wie die Kirche als Ganzes dieses Paradies nur zu sein vermag, wenn das Paradies im Herzen eines jeden ihrer Glieder ist, so hat auch jedes Glied der Kirche teil an ihrer Gnade, am vierteiligen Strom des Wortes, der Evangelien, des Lebens und der Weisheit Christi, am Born der Erleuchtung, des kreuzgeborenen Erkennens. Im *venter spiritalis*, im innersten Herzensschoß quellen die lebendigen Wasser und springen über in die Brudergefäße, um auch sie zu füllen mit der empfangenen Gabe<sup>43</sup>. Es ist schlichter Ausdruck eines selbstverständlichen Vertrautseins mit dem Bildergut dieser Symbolwelt, was wir in der Grabinschrift des Pectorius lesen – die Worte erinnern an jene Paßausweise, die orphische Mystiker ihren Toten auf Goldtäfelchen mit ins Jenseits gaben: „Des himmlischen

Fisches<sup>44</sup> göttliches Kind, bewahre dir rein die Seele! Denn du empfangst im Kreise der Sterblichen göttlichen Wassers unsterblichen Quell. Erquickte, o Freund, dir die Seele mit ewig quellendem Wasser der reichtumspendenden Weisheit . . .<sup>45</sup>“

Seit eh und je schaut die Menschheit aus nach dem ewigen Paradies mit den reichtumspendenden Wassern, nach der Wiederkehr und Vollendung des Anfangs, dem Vollende des göttlichen Urplanes. Das Paradies des Anfangs hat Christus in seinem Blute wiederhergestellt mitten in der Wüste der Welt. Hippolyt läßt sein Bild erstehen in der Auslegung des Hohenliedes – Bild des Verborgenen, das jetzt schon da ist, aber erst offenbar wird, wenn das Reich des Menschensohnes erscheint; er sieht die Ekklesia „wie einen Brunnen der Gärten, einen Born des lebendigen Wassers“. Ein Brunnen der Gärten, mit der Hecke verschlossen, . . . Brunnen des Lebens, der die Menschheit heiligt. Mit der Hecke verschlossen, das bedeutet: verschlossen mit dem Gesetz der Propheten und Apostel. Ewig trinken sie das lebendige Wasser, das den Frieden gibt im aionischen Leben. Dieses Wasser ist die wahre Lehre des Lebendigmachers; sie floß hervor aus heiligem Pneuma, und durch sie wird die Menschheit gesättigt . . . Die Erde wurde so voll der Gnosis Christi, „wie wenn viel Wasser die Meere und die Erde bedeckt“. Es ist „geflossen vom Libanon“, das heißt von Fischern, Zöllnern und dergleichen Männern . . . Die Winde werden wehen und die Wasser werden fließen durch das heilige Pneuma, darum werden die würzigen Düfte der Gerechtigkeit duften<sup>46</sup>“.

Christliche Wahrheit uralter mantischer Wassersymbolik: Die Erde voll der Gnosis Christi! Als Gott das All schuf und sein Odem über den Wassern schwebte, spielte die Weisheit vor ihm. Die von der Urflut bedeckte Erde aber ist das dämmernde Vorbild der neuen Schöpfung, die umfungen und überflutet wird von den brausenden Strömen des dreieinen Gotteslebens, von den geisttragenden Wassern, vom Lichtmeer der kreuzgeborenen Gott-erkenntnis. Die ‚Wasser‘ der Menschheit – wieder tragen sie, und auf ewig, den Geist. Sein wie Gott, Erkennen wie Gott hatte der Urmensch begehrt und geglaubt, die auf Zeit versagte Frucht an sich reißen zu können mit rebellischer Hand. Das Pascha Christi hat die alte Schuld getilgt und dem Begehren des Menschen in Gnaden Erfüllung gebracht. Vom Holz, nach dem Adam griff,

rinnen die Wasser des Lebens und der Heilserkenntnis. Gotthafte Sein und Wissen, Lebenswasser der Gnosis Christi — der Quell aus dem Leibe des Auferstandenen wird zum Bach, der Bach zum Strom, der Strom zum Meer, das die Erde bedeckt. Das ist die alles Erwarten übersteigende göttliche Gewährung, die Adam nicht glaubte abwarten zu können. Der neue Adam schenkte sie am Kreuz, als ‚die Stunde gekommen‘ war. „Wer von meinem Munde trinkt, wird werden wie ich, . . . und das Verborgene wird ihm offenbar werden“<sup>47</sup>, sagt ein unkanonisches Herrenwort. Was der Mensch hatte pflücken wollen vom verwehrten Baum, verheißt nun der Mund des fleischgewordenen Logos, der das Pneuma haucht, den Geist verströmt — kristallene Ströme des Lebens und der Weisheit. Von diesem göttlich berausenden, heilig nüchternen Trank gilt das hymnische Wort eines frühchristlichen Dichters, das die alte mantische Symbolik des Wassers in ihrer Erfüllung beleuchtet:

*Castalias poscant lymfatica pectora lymfas:  
altera pocla decent homines Jordane renatos.*<sup>48</sup>

. . . Trink nur kastalische Wasser, du Herz, das die Nymphen durchtoben!  
Andere Becher geziemen dem Menschen, der neu ward im Jordan.

### 1. Weinberg und Weinstock, Traube und Kelter

Nach alter jüdischer Überlieferung, die sich in frühchristlichen Legenden fortpflanzte und die Kunst wohl zur Darstellung des von der Rebe umrankten Kreuzholzes angeregt hat, war der Erkenntnisbaum des Paradieses ein Weinstock. Die Vorstellung ist weniger überraschend, wenn man Plinius berichten hört, die Weinstöcke seien ihrer Größe wegen von den Alten zu den Bäumen gerechnet worden. Unbeschnittene Reben konnten zu riesigem Ausmaß anwachsen. Es gab Tempel, die auf Säulen aus Rebenholz ruhten, und vom Dianatempel zu Ephesus weiß Plinius, daß seine Treppe aus einem einzigen Cyprus-Rebstock gezimmert worden sei<sup>1</sup>. Um wieviel üppiger noch als in so später historischer Zeit mag das Rebengewächs in früheren, wärmeren Perioden unseres Planeten gediehen sein! Im Tertiär war ja die Rebe noch verbreiteter als in geschichtlicher Zeit und gewiß auch noch stattlicheren Wuchses. Sie hat ihre urzeitliche Größe wohl nicht mehr erreicht, als sie sich nach der Eiszeit rasch wieder auszubreiten begann<sup>2</sup>.

Ein Weinbaum könnte also nach urtümlicher Vorstellung wohl der ebenbürtige Partner des paradiesischen Lebensbaumes gewesen sein — wofern er nicht, wie eine alte Überlieferung meint, mit diesem ursprünglich sogar eins und identisch war —: ein Urgewächs von gewaltiger Dimension und kosmischer Symbolik, mit dem Lebensholz zusammen die biblische Analogie jenes Tod und Leben verkörpernden Baumpaars, das nach alten orientalischen Mythologien auf den zwei Gipfeln der Weltenberge ragt und als Symbol des Universums die kosmischen Bereiche verbindet<sup>3</sup>.

Der griechischen Baruch-Apokalypse zufolge ist die Sintflut auch ins Paradies eingedrungen und hat alle Blüte Edens vernichtet; den Weinstock in des Gartens Mitte aber hat sie ausgerissen und weggespült. Nach der Flut fand Noe die Rebe und empfing von Gott die Weisung, sie wieder in die Erde zu setzen. So wurde Noe der Weingärtner der neuen Welt. Er pflanzte die Rebe aber, wie andere Legenden erzählen, an jenem Gipfel- und Mittelpunkt der Erde, der nach alter Tradition zugleich die Mitte des verlorenen



Paradieses und der spätere Felsen von Golgotha war, der Ort, an dem Adam erschaffen wurde, zu Falle kam und begraben wurde. Hier auch soll ein Engel dem toten Urvater einen Kern des verfluchten Todesbaumes in den Mund gelegt haben. Über Adams Schädel stand hier in der Fülle der Zeit das Kreuz des Erlösers, der zum Lebensholz gewandelte Baum des Todes, nach frommem Glauben sogar Holz vom Holze des Urbaums<sup>4</sup>. In dieser Weltmitte also treffen sich für den symbolisch schauenden Blick der Alten Vorzeichen und Wirklichkeit. An der Stätte, wo Noe als Vorgestalt des kommenden Heilbringers die Rebe des Paradieses pflanzte, den Erstling des neuen Weinberges, rann später vom wahren Weinstock – dem Kreuzholz – das Blut der Christustraube auf die Erde nieder, die den Schädel Adams barg. „Denn also spricht der Herr“, sagt die Baruch-Apokalypse: „Es wandelt sich das Bittere an ihr (der verfluchten Rebe) in Süßigkeit, der Fluch in Segen. Was nämlich von ihr gewonnen wird, das wird zum Blute Gottes, und wie durch sie das menschliche Geschlecht verurteilt ward, also erlangt es durch Jesus Christus, den Emmanuel, und in ihm wiederum den Ruf nach oben, den Eingang ins Paradies<sup>5</sup>.“

Es ruht tiefe Weisheit und Wahrheit auf dem Grund dieser außerbiblischen Rinnsale der Schriftauslegung, die man mit Recht „Nachklänge zu den Propheten und Präludien zum Evangelium“ genannt hat<sup>6</sup>. Unter den vielen Bildern des kommenden Heils, die sie spiegeln, bannt uns hier das Vorspiel der Einheit von Weinstock und Kreuz. Auch im „Martyrium des Matthäus“, einer apokryphen Apostellegende der frühen christlichen Zeit, wird diese Symbol-einheit des paradiesischen Weinbaumes mit dem Kreuze angedeutet. Die traubenschwere Rebe rankt sich hier um den Wunderbaum vor der Kirche der wilden Myrmidonen, in dem der Urbaum des Paradieses wieder erstand. Aufgesproßt war er aus dem Reis, das der Apostel aus Jesu Hand empfangen und mit göttlicher Sendung gepflanzt hatte. Auch dieser rebenumwundene neue Lebensbaum, von dessen Wipfel Honig fällt und aus dessen Wurzeln Lebenswasser quillt, trägt die Züge des Weltenbaumes und ist Symbol des Kreuzes Christi als des wahren rebentragenden Lebensholzes, dessen Frucht und lebendiger Quell den wilden Menschenstamm zur Neuschöpfung in Christus verwandelt<sup>7</sup>.

Wenn jene alten Legenden zuweilen melden, auf dem paradiesischen Weinstock habe Gottes Zorn geruht, weil er ganz oder zum

Teil ein Geschöpf des abtrünnigen Engels gewesen sei, so ist das ein naiver Versuch, das göttliche Verbot zu motivieren. Eine tiefere Theologie der Paradiesesbäume hat uns an anderer Stelle<sup>8</sup> bereits gezeigt, daß auch der Erkenntnisbaum an sich ein gutes Geschöpf des guten Schöpfers war, daß er zum Unheilsbaum nur wurde durch den Ungehorsam der Stammeltern, die Satan verführt hatte, in der Ungeduld stolzen Begehrens seinen eigenen Aufruhr nachzuahmen.

Aber in einem wesentlichen Punkt erspüren die alten Berichte doch den wahren Kern: Der Neid Satans hat den Baum des Erkennens zum Mittel der Verführung gemacht. Und wenn alter Glaube diesen Baum als Weinstock sieht, so birgt die Vorstellung eine Ahnung wahrer Zusammenhänge in sich. Man hat die Symbolik des Weines und der Bilder, die sie mitumfaßt – Weinberg, Weinstock, Traube und Kelter –, „ein Thema der Liebe“ genannt<sup>9</sup>, jener göttlichen Liebe, die das Schöpfungs- und das Heilswerk geplant und verwirklicht hat. Das Thema dieser Liebe und damit unserer Heilsgeschichte setzt ein am Weinstock des Paradieses, wird zu einem erschütternden Drama durch Satans Neid, der die göttliche Liebe abermals verwundet, diesmal durch den Treubruch des verführten Menschen. Einer alten Glaubensüberzeugung nach war ja Luzifer zu Fall gekommen durch seinen Neid auf den vorauserschauten oder geahnten gottmenschlichen Liebesbund – die Einheit von Gott und Mensch in Christus<sup>10</sup>. Es hat in diesem Zusammenhang ein besonderes Gewicht, daß der von Satan getriebene Verräter Judas nach der griechischen Liturgie ein „Verräter des Mysteriums“ war<sup>11</sup>. Hat der rebellische Geist auch etwas gewittert von der Erwählung des Weines zum Element des Erlösungsmysteriums? Von der unbegreiflichen Hinneigung Gottes zur stofflichen Kreatur, die er im Mysterium des Altares dereinst zur Mitwirkung am Werk des Heiles seiner eigenen göttlichen Substanz vermählen wollte? Und wäre somit der Diabolos zu Fall gekommen, weil sein Stolz aufbegehrt wider die göttliche Idee des Symbolon, die von Christus als ihrer gottmenschlichen Mitte her in Gottes ewigem Liebesplan die ganze Schöpfung prägte und durchwirkte?

Wir können diese letzten Hintergründe des Weinsymbols nur erschauernd ahnen und anzudeuten wagen. Am paradiesischen Weinstock begann jedenfalls nach tiefsinniger alter Überlieferung das Drama der *Liebe*, die den wahren Gott zum hochzeitlichen Bunde mit dem Menschen und der in ihm als dem königlichen Haupt

zusammengefaßten Schöpfung gedrängt hatte. Am Weinstock lauerte die Schlange dem Weibe auf, um das innige Band zwischen Gott und Mensch zu zerreißen. So setzte jenes ‚Thema der Liebe‘ ein mit einem Treubruch, ja Ehebruch, mit dem Verrat des Geschöpfes an der Liebe seines Schöpfers. Das erwählte Du sagte sich los von dem ewigen ICH BIN. Die Folge dieser Katastrophe war nicht zuletzt das Erwachen einer anderen, nicht aus dem Pneuma, sondern aus dem gefallenem Fleisch und Blut geborenen Liebe im Menschen, die fortan in der Menschengeschichte der dunkle Widerpart der göttlichen Liebe sein sollte. Auch mit dieser anderen Liebe hat der Wein zu tun — ein nunmehr zwiespältiges, erlösungsbedürftiges, mit der ambivalenten Macht von Leben und Tod zugleich geladenes Symbol.

Lassen jene alten ‚Präludien‘ zur christlichen Symbolik des Weines nicht besser verstehen, warum in der nachparadiesischen Heilsgeschichte Weinberg und Weinstock eine so große Rolle spielen; warum Gott sie aus dem Herzen der Paradieseserde sich über die Zonen verbreiten und die ganze kultivierte Welt erobern läßt? Sie sind und bleiben Wahrzeichen der Liebe Gottes zur Menschheit, Erinnerungsbild und prophetisches Vorbild zugleich. Berge, die triefen von Most, Hügel, die überquellen von Wein (vgl. Am 9, 13), sind Traum von unten und Verheißung von oben, Traum- und Verheißungsbilder einer kommenden Heilszeit. Aber noch faßt die Hoffnung der Vielen kaum mehr als den irdischen Saum solcher Heilsbilder. Nur schwer hört der Mensch aus den Prophetenliedern das beschwörende Werben Jahwes heraus, der seinem Volk zu Herzen reden, ihm in den Bildern üppiger Weingärten die Gnade seiner Erwählung vor Augen stellen will. Hat Gott doch Israel selbst zu seinem Weinberg und Weinstock gemacht, damit es ihm als Antwort auf seine Hinneigung reife, süße Frucht schenke. „Ein üppiger Weinberg ist Israel, mit Früchten beladen“ (Os 10, 1), — dies ist Jahwes Freude an seinem Volk, sein Hoffnungsbild von Israel, dem er seine Huld für immer hingegeben hat. Und wenn der Sänger des Hohenliedes vom Brautglück im duftenden Weinberg spricht, so ist er Prophet einer pneumatisch-ehelichen Einheit von Gott und Mensch, die sich zwar im Alten Bunde noch nicht voll verwirklichen konnte, aber von Ewigkeit her hinter dem göttlichen Weinberggedanken stand:

Komm, mein Liebster,  
laß uns hinaus in die Fluren ziehn! . . .  
Frühmorgens  
wollen wir in die Weinberge gehn,  
schaun, ob der Weinstock schon Ranken treibt,  
ob die Blüten sich aufgetan . . .  
Dort will ich dir meine Liebe weihn (Hl 7, 12 f).

Aber die Liebe Jahwes zu seinem Weinberg wird betrogen. Schmerz darüber bricht auf in dem innigen Weinberglied des Isaias, in dem quellfrische und düsterschwere Klänge ineinanderwogen; Entzücken, Enttäuschung und bitter anklagender Zorn ertönen hier in bewegtem Widerstreit:

Singen will ich von meinem Freunde, das Lied meines Freundes  
von seinem Weinberg!

Einen Weinberg hatte mein Freund  
an fruchtbarer Höhe.  
Er grub ihn um und entsteinte ihn  
und pflanzte drin Edelreben.  
Er baute darin einen Turm,  
grub aus eine Kelter  
und hoffte, daß Trauben er trüge,  
doch Herlinge trug er.

Und nun, ihr Bewohner Jerusalems,  
ihr Männer aus Juda,  
zwischen mir und dem eigenen Weinberg  
sitzt zu Gerichte!  
Was war noch zu tun meinem Weinberg,  
was ich ihm nicht getan?  
Durfst ich nicht hoffen, daß Trauben er trüge? —  
Doch Herlinge trug er.

So laßt mich euch kundtun jetzt,  
was ich tu meinem Weinberg:  
Weg reiß ich seine Umhegung,  
daß er werde zur Weide!

Nieder breche ich seine Mauer,  
 daß er zertreten werde!  
 Zur Öde will ich ihn machen,  
 nicht werd' er beschnitten,  
 Nicht umgegraben . . .  
 Aufschießen Disteln und Dornen in ihm.  
 Und den Wolken will ich gebieten,  
 ihn nicht zu benetzen mit Regen.

Denn Israels Haus ist der Weinberg des Herrn der Scharen, und  
 die Männer von Juda sind seiner Wonne Pflanzung.  
 Er hoffte auf Rechtun, und siehe da Schlechtun — auf Gerech-  
 tigkeit, und siehe da Schlechtigkeit! (Is 5, 1-7).

Die Liebe Gottes zu seinem Weinberg fand keine bleibende  
 Gegenliebe, sie hatte sich umsonst verschwendet. Dornen und Disteln  
 die Antwort, die Ernte Bitterfrucht! Jahwes enttäuschte Huld wird  
 zu Gericht und Fluch. Und dennoch — Gottes Liebe ist größer als  
 die Untreue des Menschen, der Heilige bleibt im Zorn der Barm-  
 herzigkeit eingedenk, wie schon im Urbeginn am Weinstock des  
 Paradieses. Er kann die Verheißung, die Treue nicht widerrufen,  
 die er auf ewig angelobt hat, kann nicht vergessen sein Entzücken  
 am Hoffnungsbild seines Rebenhangs und an des Volkes erster Blüte  
 und Frucht, das er ‚wie Trauben in der Wüste‘ fand zur Zeit seiner  
 Väter. „Die Erinnerung, die er nicht auslöschen kann, duftet nach  
 dem Weinberg“<sup>12</sup>, und mit der Verheißung des Weinberges lockt  
 er die untreue ‚Jungfrau Israel‘ wieder an sich, daß sie ihn liebe und  
 ihm folge, wie sie es getan hat in den Tagen ihrer Jugend (vgl.  
 Os 9, 10; 2, 17).

Solche Bilder von Gottes Freude an seiner Pflanzung und der  
 bitter getäuschten Erwartung des Urwinzers durchziehen die ganze  
 Prophetie des Alten Bundes. „Ich hatte dich doch als Edelrebe  
 gepflanzt“, klagt der himmlische Weingärtner bei Jeremias. „Alles  
 war echtes Gewächs. Und wie hast du dich mir gewandelt in Wild-  
 rebengerank!“ (Jer 2, 21). An die kosmische Größe des Urbaumes  
 gemahnt im 79. Psalm das Bild des über Land und Strom sich  
 dehrenden Weinstocks, der Israel ist als Pflanzung des Hirten und  
 Weinbauers Jahwe: herrlich in seiner Erhöhung — und furchtbar  
 verwüstet zur Strafe für den Abfall des Volkes:

Aus Ägypten hobst einen Weinstock du aus,  
 vertriebst die Heiden und pflanztest ihn ein.  
 Du schafftest ihm Raum . . .  
 Da faßte er Wurzeln  
 und dehnte weit übers Land sich aus:  
 Er deckte Berge mit seinem Schatten  
 und Gottes Zedern mit seinem Gezweig.  
 Seine Ranken streckte er bis zum Meer  
 und bis zum Strom seine Schossen.  
 Was hast du nun sein Gehege zerstört,  
 daß ihn zerpfückt, wer des Weges zieht,  
 daß ihn abfrißt der Eber vom Walde,  
 des Feldes Getier ihn beweidet? —  
 O Gott der Himmelsheere,  
 vom Himmel schau wieder hernieder!  
 Blick her!  
 Trag Sorge um diesen Weinstock,  
 um den Setzling, den deine Rechte gepflanzt,  
 um den Schößling, den du dir großzogst!  
 Wie Unrat ist er vom Feuer verbrannt . . . (Ps 79, 9-17).

Männlich-herrscherlich hebt dieses Bild des von Jahwe groß-  
 gemachten Volkes, um dessen Rettung aus Schuld und Verderben  
 der Psalmist mit seinem Gott ringt, sich ab von der weiblichen  
 Prägung anderer Weinberggesichte, deren eines Ezechiel schaut.  
 Es wird ihm zum Klagelied über die an Jahwe schuldig gewordene  
 und von der Glut seines Zornes getroffene Mutter Israel, die, vom  
 Wasser entfernt, verdorrt:

Deine Mutter war wie ein Weinstock im Weinberg,  
 am Wasser gepflanzt.  
 Fruchtreich war sie, voll Ranken  
 vom reichlichen Wasser . . .

Doch ausgerissen ward sie im Zorn,  
 zur Erde geworfen.  
 Der Ostwind dörnte aus ihre Frucht . . .  
 Ihr stattlich Gezweig ward ausgerissen . . . verdorrte . . .  
 Feuer fraß es hinweg.

Jetzt ist sie verpflanzt in die Wüste,  
in dürstendes Dürmland.

Feuer fuhr aus von dem Zweige,  
fraß Ranken und Frucht.

Nichts blieb ihr vom mächtigen Zweige,  
vom Herrscherstab.

Ein Klage lied ist dies, und zum Klage lied soll es werden  
(Ez 19, 10-14).

So er steht in diesen und weiteren prophetischen Bildern der Weinberg oder Weinstock als Wahrzeichen der Himmel und Erde verbindenden Gottesliebe. Einer heilig leidenschaftlichen und eifersüchtigen Liebe, die – bitter getäuscht – immer neu zu richtender Gerechtigkeit werden muß, aber im rächenden Zorn dennoch Liebe bleibt und tiefstes Erbarmen, das bis zur Grenze des Gottmöglichen auf Vergebung und Rettung sinnt.

Was die Zukunftsgesichte der alttestamentlichen Seher begonnen haben, führen im Neuen Bunde die Parabeln des Menschensohnes weiter bis zur Vollendung. Da ist das Gleichnis vom Hausvater, der Arbeiter für seinen Weinberg dingt (vgl. Mt 20, 1-8). Wieder der Weinberg! Alles Planen und Werken Gottes dreht sich um ihn, vom Anfang bis zum Ende. Der fleischgewordene Logos bestätigt ihn als das gottgeliebte Bild für das Volk und Reich, dem alle Liebe und Mühsal des ewigen Vaters und seiner Knechte gilt. Tiefer noch führt die andere Parabel, die der Herr gegen Ende seines irdischen Lebens gesprochen hat, als dieses düstere Gleichnis wie alle seit Urtagen auf ihn hindeutende Prophetie sich schon zu erfüllen begann. Ein Hausvater pflanzte einen Weinberg und tat alles an ihm, was schon Isaias von seinem Freund gesungen hatte: er umzäunte ihn, grub eine Kelter und baute einen Turm in des Gartens Mitte; dann übergab er ihn seinen Pächtern und verreiste. Als er zur Erntezeit wiederkehrte und von den Mietlingen die Frucht einforderte, schlugen, steinigten und töteten diese die vom Gutsherrn entsandten Knechte. Schließlich schickte der den eigenen Sohn; denn er glaubte, die Scheu vor dem Erben werde sie abhalten, ihm Übles anzutun. Aber die Pächter töteten auch den Sohn und Erben (vgl. Mt 21, 33 ff; Mk 12, 1 ff; Lk 20, 9 ff).

Was Jesus in diesem Gleichnis ankündigt, ist der Höhe- und

Wendepunkt des gottmenschlichen Dramas, das um den paradisi schen Weinbaum spielt. Gottes Liebe liebt bis ans Ende, sie wagt das Unfaßliche; der Weingärtner der ewigen Welt ringt um die Frucht seines irdischen Weinbergs bis zum Blutopfer; er setzt das Leben seiner Knechte ein, der Propheten, – und dann das Leben seines Eingeborenen selbst. Der Sohn, der in diesem Gleichnis sein eigenes Schicksal auf sich zukommen sieht, ist das Liebesopfer des Vaters für seine Pflanzung, die Menschheit. Dem Menschgewordenen ist es auferlegt, die ganze Tragik des Konfliktes auszutragen bis zur letzten Konsequenz.

Das Gericht, das sich drohend angezeigt hat in den Weinberg liedern der Propheten, bricht herein. Die Parabeln des Herrn künden, daß es nahe bevorsteht. Im Fortgang und am Ende der Zeit wird es alles vernichten, was am Weinberg der Menschheit der göttlichen Mühsal getrotzt und die Frucht verweigert hat. Jetzt aber und zuerst entlädt es sich am Sohn des ewigen Winzers selbst. Der Zorn der beleidigten Liebe und Gerechtigkeit erfaßt mit der furchtbaren Glut jener alten Prophetengesichte das am Kreuze hangende Sündopfer der Welt. Der Sohn und Erbe nimmt das Gericht Gottes auf seinen eigenen Leib. Er bietet sich willig dar, dem Vater, der zur Welt-ernte kommt, Rechenschaft zu geben und die begehrte Rebenfrucht zu bringen. Er heilt die Enttäuschung der Liebe durch die tiefste Antwort der Liebe. Er gibt Antwort an des Weinbergs Statt, er tritt ein für sein Volk und für die Völker vor den Toren des Heiles, er schreibt den Schuldbrief der Erde auf seinen schuldlosen Leib. Von den Pächtern seines Vaters ans Holz geschlagen, verblutet er als die große Traube der ewigen Kundschaft. Sein Tod wird zur all- versöhnenden Opferdarbringung, die den Bundesbruch zwischen Erde und Himmel heilt und die Ernte zeitigt, die Jahwe von seinem Weinberg vergeblich erwartet hat.

Dies alles zu vollbringen, ging der Gottmensch Jesus Christus in den Tod mit dem Selbstzeugnis: „Ich bin der wahre Weinstock“ (Jo 15, 1), der ursprüngliche, der wirkliche und echte, der allein nicht trägt und alle Hoffnung des Vaters erfüllt. Christus bekennt sich in diesem Offenbarungswort zu seiner Sendung: er soll alle Verheißung der Weinbergbilder verwirklichen, indem er erleidet und bringt, was sie meinen. Er der Weinstock, er der neue Weinberg Gottes, er die Traube und er der kommende Wein, er der Kelter- treter, von dem Isaias gebanntes Blickes kündigt:

Wer ist dieser da,  
 der von Edom, dem ‚Rotland‘, her kommt?  
 grellgefleckt die Gewänder,  
 von Bozra, der ‚Einherbste-Stadt‘, her?  
 dieser da  
 im Blähen seines Kleids,  
 sich bäumend  
 in der Fülle seiner Kraft?

– Ich bins,  
 redend in Siegbewährung,  
 machtvoll, zu befreien.

– Weshalb die Röte an deinem Kleid,  
 deine Gewänder wie eines Kelterretters?

– Einsam trat ich die Kufe,  
 von den Völkern war niemand mit mir,  
 in meinem Zorn hab ichs zusammengetreten,  
 in meiner Grimmglut hab ichs zerpreßt,  
 der Saft davon spritzte an meine Gewänder,  
 all meine Kleider hab ich besudelt.  
 Denn ein Tag der Ahndung war mir im Herzen,  
 meiner Lösung Jahr war gekommen, –  
 ich blickte mich um:  
 keiner der hülfe!  
 Ich staunte umher:  
 keiner der stützte!  
 So mußte mein Arm mich befreien,  
 meine Grimmglut, sie mußte mich stützen, –  
 in meinem Zorn hab' ich Völker zermalmt,  
 in meiner Grimmglut hab' ich sie zerschmettert,  
 ihren Saft ließ ich rinnen zur Erde.<sup>13</sup>

Bevor wir auf den Grund dieser Heilsbilder zu dringen versuchen, seien auch die außerbiblischen Analogien des Bilderkreises kurz bedacht. Nicht nur im Alten Bunde war ja das Selbstzeugnis des Herrn vorbereitet worden. An den Ahnungen und der Erwartung des Heils vom wahren Weinstock hatten auch die *gojim*, die Heidenvölker, teil. Ihre Mythologien bergen manche Analogie zu

dem, was im Paradiese geschah, die alttestamentliche Heilsgeschichte durchrankte und sich im Neuen Bund erfüllte. Ein Weinstock war, wie der Erkenntnisbaum Edens nach der jüdischen Mischna<sup>14</sup>, auch jener Wunderbaum, an dem nach mesopotamischer Überlieferung Gilgamesh die ‚Weinfrau‘ fand, das Mägdlein Siduri. Der Weinstock aber war im alten Orient identisch mit dem ‚Kraut des Lebens‘; die Babylonier kennzeichneten ihn in ihrer Schrift einfach als das ‚Lebensholz‘, wie auch das sumerische Schriftzeichen für ‚Leben‘ ursprünglich ein Weinblatt war<sup>15</sup>. Östliche Weisheit sah also im Weinstock weithin ein Lebenssymbol. Weinstock und Feigenbaum galten zusammen als Repräsentanten der beiden Welthälften, sie standen für das kosmische Ganze, freilich in seiner Gespaltenheit und Gegensätzlichkeit von Leben und Tod. ‚Unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen‘, ist im alten Osten „kosmisch-symbolische Redensart“, gemeinverständliche Bildrede für Wohlergehen und Besitz aller irdischen Güter, ja für Weltherrschaft; es heißt einfach „die ganze Welt haben“<sup>16</sup>. Dahinter steht die schon erwähnte Vorstellung des *kosmischen Baumes*, die urtümlicher Glaube schon mit dem Weinstock des Paradieses verband, – im Orient blieb sie am Weinstock haften. Und zwar vertritt der Weinstock dabei die *Lebenssymbolik*, sei es im Gegenüber zum Todesbaum, sei es in Analogie zu den Lebensbäumen anderer kosmischer Mythologien. Der Widerspruch zu jener alten Überlieferung, die nicht den paradiesischen Lebensbaum, sondern den *Erkenntnisbaum* im Weinstock sieht, ist im Grunde nur zweitrangig. Selbst wenn er zum Baum der Verführung wurde, war der Weinbaum Edens von Gott als Lebensholz geschaffen. Die Spaltung in Leben und Tod kam erst durch die Sünde über die „heilen Ursprünge des Kosmos“<sup>17</sup>. Im Neuen Paradiesesbaum des Kreuzes Christi, im wahren Weinstock, der er selber ist, werden Tod und Leben sich wieder versöhnen und wird die ungeteilte Einheit des Ursprungs wiederkehren.

In der Religion und Mystik der gnostischen Mandäer lebte die Überlieferung vom paradiesischen Weinbaum noch lange fort. Der Erkenntnisbaum des Anfangs ist hier zum Baum der Gnosis und Erlösung geworden, der Weinstock geradezu die Verkörperung des Lichtes, der Weisheit und strahlenden Reinheit einer himmlischen Welt. Der urbildliche Weinstock, der „außerhalb der Welten steht“, ist eines der Gleichnisse, unter denen die mandäische Gnosis den

Vater alles Lebens verehrt. „Ganz Leben“ ist dieser ewige Weinstock, „ganz Heilung“. Sein Inneres ist lohender Glanz, seine Blätter sind Leuchten des Lichtes und seine Knoten Lichtkörner. Mit Bächen heiligen Wassers trinkt er die Menschen. Er umfaßt in sich das All, umhüllt die Himmel und trägt als feurige Beeren seiner Trauben die Sterne. Aber er ist auch der Erlöser, der die Ausgewählten in sich enthält, der sie alle umschlingt, wenn sie von der Erde zum Lichtort emporsteigen, der „Erzieher der Seelen“, die durch ihn großgezogen werden. „Sie trinken aus seinen Knospen und frohlocken, und ihre Seelen blühen empor“, sagt das mandäische Ginzabuch, „aufblühen ihre Seelen und erhalten Bestand in der Lichtwelt<sup>18</sup>.“

Wir können solches Ahnen und Sehnen der religiösen Menschheit keine *vana religio* nennen; denn der wahre Gott ist Mensch geworden und hat das Gefäß der Erwartung erfüllt. Er hat sein Ja und *Adsum* gesprochen zu allen Erlösungsträumen, die unbewußt nach seiner Gegenwart griffen. „Ich bin der wahre Weinstock.“ Unergründlich wie jede Selbstoffenbarung Christi ist auch diese, Gewährung einer unendlichen Erwartung — nicht nur menschlicher, sondern göttlicher Hoffnung, wie wir schon sahen. Das einfältig tiefe, liebevoll-ernste Gleichnis gibt und fordert Letztes. Der ‚wahre Weinstock‘ wird bald mit seinem letzten Tropfen Rebenblut besiegeln, was sein Gleichniswort versprochen hat; aber gerade darum fordert er auch Scheidung und Entscheidung mit dem Ausblick auf die erschreckende Konsequenz, falls der Mensch sich abermals dem Gnadenruf des Winzers Gott versagt: „Ich bin der wahre Weinstock. Mein Vater ist der Winzer. Jeden Schößling an mir, der keine Frucht bringt, schneidet er ab; und jeden, der Frucht trägt, reinigt er, damit er noch mehr Frucht trage . . . Bleibet in mir — und ich in euch! Wie der Rebzweig aus sich keine Frucht bringen kann, wenn er nicht im Weinstock bleibt, so könnt auch ihr nicht Frucht bringen, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun. Wer nicht in mir bleibt, wird weggeworfen wie ein Rebzweig, und er verdorrt; man wird ihn packen und ins Feuer werfen, und er wird verbrennen“ (Jo 15, 1–6).

Wie aus dem Ende des 14. Kapitels bei Johannes zu erschließen ist, hat Jesus dieses letzte Gleichnis nicht mehr im Abendmahlssaal

gesprochen, sondern nach dem „Auf, laßt uns von hinnen gehen!“ bereits auf dem Wege zum Ölberg. So sind die Worte Jesu über dieses Heilsbild der wunderbare Ausklang des Geschehens beim Mahl, das wir aber hier noch übergehen wollen, wie ja auch Johannes die Einsetzung der Eucharistie nicht erwähnt. Der zum Blut gewandelte Wein ist Teil der Kultstiftung, die der Herr im Abendmahlssaal setzte in sakramentaler Vorausnahme seines bevorstehenden Erlösungsofers. Aber jetzt, da er auf dem Wege zu diesem Opfer die Worte vom Weinstock sprach, war sein ins Ewige dringender Blick schon jenseits von Kreuz und Mysterium, bei jener letzten und bleibenden Einheit von Gott und Mensch, zu der auch die kultische Eucharistie nur Weg und Mittel ist; die ihm offenbar war als des Weinstocksymbols tiefster Sinn und die er zeitigen sollte als seines Opfers Frucht.

Der Weg mag den Herrn und seine Jünger, wie manche Exegeten vermuten, am Tempel vorbeigeführt haben<sup>19</sup>, von dessen hohem Tor zum Allerheiligsten die große goldene Rebe weithin sichtbar den Vorübergehenden entgegenleuchtete — Bild Israels, der erstberufenen Gottesbraut, der Abtrünnigen. Statt dieses Weinstocks, der Jahwes Hoffnung bitter enttäuscht hatte, kommt nun der Messias selbst mit dem neuen Israel, der Ekklesia, die sein Tod ins Leben rufen wird — er das Haupt und sie der Leib, er mit ihr zusammen die neue und ewige *vinea Dei*. Ihr Weingärtner ist der Vater, er wird seinen Rebstock pflegen und ihn beschneiden und reinigen. Der Sohn selbst wird zuerst dem tödlichen Messer ausgeliefert werden, aber gerade dadurch wird er zum lebenspendenden Weinstock voll Ewigkeitsfrucht. Durch das Kreuz hindurch wird er die ewig-göttliche Weinbergidee erfüllen, die gottmenschliche Einheit in Christus und seiner Kirche.

Das haben auch die Väter als innersten Sinn der Weinberg- und Weinstocksymbolik erfaßt. Das Gleichnis meint unsere „physische Verbindung“ mit Christus, sagt Kyrillos von Alexandrien<sup>20</sup>, Johannes Chrysostomus bestätigt es<sup>21</sup>, und Augustinus entfaltet aus der Parabel die Theologie des mystischen Leibes Christi und der Mittler-schaft des Gottmenschen zwischen Himmel und Erde, göttlicher und menschlicher Einheit: Das Wort Christi meint, „daß er das Haupt der Ekklesia ist und wir seine Glieder sind, er der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus. *Einer* Natur

nämlich sind Weinstock und Reben. Darum ist er, da er Gott war, von dessen Natur wir nicht sein können, Mensch geworden, damit die menschliche Natur in ihm der Weinstock sei, an dem auch wir Menschen Reben zu sein vermöchten<sup>22</sup>.“

All dies wird der Tod des Herrn vollbringen, in den er mit jenem Wort vom Weinstock hineingeht. Sein Sterben wandelt das Verheißungsbild zum Heilsbild, das göttliche Wirklichkeit in sich trägt. Am Kreuz fließt das Rebenblut des erlösenden Weinstocks, und dieses Blut rötet den Taufquell und befruchtet ihn zur Wiedergeburt derer, die durch das Sakrament Glieder Christi und Reben des himmlischen Weinstocks werden. „Durch die Taufe wirst du ein Teil des heiligen Weinstocks“, sagt Kyrill von Jerusalem. „Verbleibst du nun am Weinstock, so wirst du wachsen als ein fruchttragender Rebzweig<sup>23</sup>.“ Kyrill gebraucht hier das gleiche ausdrucksstarke *ménein*, dessen auch der Herr sich in seinen Abschiedsreden so nachdrücklich bedient, um von unserm ‚Bleiben‘, unserm ‚Wohnen‘ in ihm und seinem Wohnen in uns zu sprechen. Das ist es, was er uns durch die Bildrede vom Weinstock einprägen will: die organische Einheit, zu der er die Erlösten in seinem pneumatischen Leibe sammelt; eine Einheit von solcher Tiefe, daß sie nach Christi eigener Aussage der Einheit und dem gegenseitigen Ineinanderwohnen von Vater und Sohn in der Trinität entspricht<sup>24</sup>. Daß der Mensch in seiner Einheit mit Christus diese innergöttliche Einheit nicht nur in ferner Analogie abbilden darf, sondern wesentlich in sie eingepflanzt werde, das ist die Erlösungsgnade, die der Herr uns im Weinstock zu schauen gab. Die Väter haben uns reiche Meditationen über dieses Heilsbild geschenkt, um seine Fülle und Schönheit auszuschöpfen. So sagt Kyrillonas in seiner zweiten Osterhomilie:

„Laßt uns nun sehen, weshalb sich unser Erlöser mit einem Weinstock verglich! ‚Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner.‘ Im Weinstock seines Leibes ist die Süßigkeit der Gottheit verborgen. In den Weinstock seines Leibes ist eingepflanzt der Rebzweig und Setzling unserer Menschheit. Aus dem Weinstock seines Leibes quillt für uns der Trank hervor, der unsern Durst stillt. Aus dem Setzling seiner Menschheit strömen für uns Bäche durch seine Gnade. Der Weinstock ist still, wenn man ihn pflückt, wie unser Herr, als man ihn richtete; er bleibt ruhig, wenn man Nachlese an ihm hält, wie unser Herr, als man ihn schmähete; er

schweigt, wenn man ihn abschneidet, wie unser Herr, als er den Tod erlitt. Statt jenes ersten Weinstockes, der seinem Herrn Essig reichte<sup>25</sup>, ist uns der wahre Weinstock aus dem Schoße der Jungfrau aufgesproßt. Dies ist der Weinstock, der die Menschen tränkt und ihnen das Leben verleiht. Dies ist der Weinstock, der durch seinen Trank die Seelen der Betrübten tröstet. Dies ist der Weinstock, der durch seinen Wein die Welt von der Sünde reinwäscht. Er ist die Traube, die sich zur Abendzeit im Speisesaal selbst ausgepreßt und sich im Becher den Jüngern als das Testament der Wahrheit gereicht hat. O Weinstock, wie gewaltig bist du, nie wird dein Reichum erschöpft!... Sion suchte den Weinstock auszutilgen, aber die Wächter erhoben ihre Stimme. Die Propheten hatten ihn öffentlich verkündigt, aber der Weinstock reifte in der Stille. Dreißig Jahre hatten die Hungernden gewartet, da hörten sie von ihm und strömten herbei. Adam eilte aus dem Grabe, Eva kam aus der Vorhölle, die Kirche lief herzu von den Bergen, und die Völker versammelten sich aus allen Himmelsgegenden. Sie sahen die Traube hoch am Kreuze hängen; ihr Rebzweig war Golgotha, von wo die Süßigkeit hervorblickte. Da fingen jene mit ihren Lippen sein Blut auf und pflückten mit ihren Händen seine Wahrheit. Christus ist der Weinstock, der zu uns gekommen ist und uns aus Liebe die Traube gereicht hat. Die Traube neigt freudig ihr Haupt vor dem Abpflückenden, gleichwie unser Herr sein Haupt geneigt hat vor dem Knechte, der ihn schlug. Keinen Laut gibt die Rebe von sich, wenn der Winzer sie abschneidet, und auch Christus gab keine Antwort, als ihn Kaiphas verurteilte. Das Messer durchschneidet den Rebzweig, und Wasserbäche strömen aus ihm herab; ebenso durchbohrte die Lanze Christus, und Gnadenströme flossen für uns<sup>26</sup>.“

Nicht zufällig ist eine ‚Homilie über das Pascha Christi‘ der Rahmen dieser Meditation; denn der Bilderkreis deutet in seiner Sprache das ganze Pascha unseres Heiles aus. Der neue Weinstock tritt ein für das schuldige Versagen des alten, heilt den Bruch zwischen Gott und Mensch, indem er in sich die ganze Menschenatur der göttlichen vermählt. Was wir in jenen Stimmen aus mandäischer Liturgie an Wiederhall vernahmen über den Weinstock der oberen Welt, der die Erlösten in sich zusammenfaßt und sie trinken läßt aus den Knospen und Blüten, den Früchten und Säften seines leuchtenden Leibes, hat hier in Christus seinen wirklichen

Seinsgrund. Adam und Eva eilen herbei zu ihm, dem Weinstock des neuen Paradieses. Mit ihren Lippen empfangen sie das Blut der Rebe, in der Tod und Leben sich versöhnen; empfangen die Frucht, die sich ihnen nun als erlösende Gnade schenkt und wiedergutmacht, was im Anfang ihr eigenwilliges Greifen nach verwehrtem Genuß zum Unheil wandte. Herbei eilt die Ekklesia, herbei eilen die Völker zu der Traube, die am Holze hängt, zu dem Becher des Mysteriums, in den sie beim letzten Abendmahl ihr Blut schon mystisch ausgepreßt hat. Himmel und Erde werden wieder eins in Christus, dem neuen Weinstock; in ihm ist die neue Schöpfung da. Er ist die Höhe und Breite und Tiefe des Pascha; er ist die Wirklichkeit, die das Naturbild kündigt, bis hinein in das stumme Zeugnis, das die geschnittene Rebe, die gepreßte Traube, der rinnende Blutsaft von der Leidensgeduld des Menschensohnes geben.

Auch Zeno von Verona stellt die gleichen schlichten und stummen Bilder in die große Perspektive des Heilsgeschehens, das sich in ihnen spiegelt. Er zeigt, wie Alter und Neuer Bund unter dem Wahrzeichen dieses Symbols unserer Schuld und Erlösung stehen, wie unser aller Geschick eingeht in die große Wandlung durch den neuen Weinstock Christus, die Zeno vorgedeutet sieht im Weinberglied des Isaias und im 79. Psalm: „Was der Prophet meint, wenn er fordert, daß der alte Weinberg, der vom Herrn in Ägypten gepflanzt worden war, sich nunmehr zu einem neuen entwickle, erklärt schon die Überschrift des eben gelesenen Psalms; sie lautet nämlich: ‚Zum Ende — für jene, die verwandelt werden‘ (Ps 79, 1). Das Volk der Juden, das der alte Weinberg des Herrn genannt wurde, blühte zwar, aber seine Blüte wurde unglücklicherweise vernichtet, und es vermochte keine Früchte zu bringen. So trug es statt der Früchte Dornen, statt der Trauben Herlinge. Da der Herr solche Unfruchtbarkeit verabscheute, pflanzte er nach seinem Willen sich einen anderen Weinberg, den Weinberg unseres Volkes (der Kirche), in den nunmehr alle Frucht, von welcher der Prophet spricht, übergegangen ist . . .

Wie ihr euch wohl aufs beste erinnert, wird ein Zweig von bestimmter Größe als Setzling abgeschnitten und in eine Grube eingesenkt, damit er dort belebt und genährt werde durch die Feuchtigkeit der Erde, deren Substanz immer bei ihm bleibt. Es ist nötig, ihm einen Stab aus Holz als Stütze beizugeben, durch dessen Schutz er sich halten und erheben kann. Ist er sodann zu einem vollständigen

Weinstock herangewachsen und bis zur Höhe des Joches emporgekommen, so werden alle seine überschüssigen Zweige mit dem Rebmesser abgeschnitten. Das so gereinigte Stammholz wird auf ein Gerüst gebracht und mit Knoten daran befestigt, damit es nicht durch irgendeine Gewalt losgerissen werde von dem Holz, das es trägt, stützt, weiter auszieht und so zu reicher Frucht führt. Alljährlich trânt der Weinstock und tropft milde von seinem eigenen Tau; in diesen fruchtbaren Tränen verrät er, daß er die Flüssigkeit des Mostes empfangen habe. Als bald brechen die Augen auf, strahlenförmige Blätter schießen hervor, und hinter ihnen lachen bald darauf zum Genuß einladend die Früchte. Sonnengluten, Regengüsse und Winde fördern sie in ihrer Entwicklung und bringen sie zur Reife. Ist sodann die Zeit der Weinlese gekommen, ist der Blätterschmuck verweht, so werden allenthalben die Trauben abgenommen und in der Kelter durch die Füße der Arbeiter getreten, dann gepreßt und mit zwei Brettern so lange aufs stärkste ausgedrückt, bis alle Süßigkeit bis aufs Mark entleert ist. Das kostbare Naß wird von seinen eigenen Kelterern getrunken und in die Weinkeller des Hausvaters gebracht, wo es durch das Altern noch an Güte gewinnt.

Soweit wir in unserer Armseligkeit eine geistliche Deutung geben können, versteht man unter dem Setzling, der auf eine bestimmte Größe zugeschnitten ist, den Taufbewerber, der die vorgeschriebene Zahl der Prüfungen abgelegt hat. Als die Grube (in die der Schößling eingesenkt wird) müssen wir den heiligen Taufquell fassen, der in einem wirklichen Mysterium die Menschen als Tote aufnimmt, sie aber dann, wenn sie den Gotteshauch empfangen haben, durch sein himmlisches Wasser lebendig macht. Das stützende Holz, durch das der Weinstock gestreckt und getragen wird, ist Bild des Kreuzes unseres Herrn, ohne das der Christ schlechthin nicht leben und die Unsterblichkeit erlangen kann. Wird der Weinstock am Gerüst angebracht, so ist damit die Höhe seines himmlischen Weges und Lebens angezeigt. Er wird mit Banden festgemacht, wenn er der Welt entsagt, auf die heiligen Fragen mit seinem Gelöbnis antwortet und so auf geistliche Weise gebunden wird. Die überschüssigen Zweige werden mit dem Rebmesser abgeschnitten, das heißt: alle seine Sünden werden durch die Taufe in der Kraft heiligen Geistes getilgt. Das gereinigte Stammholz des Weinstocks trânt fruchtverheißend; beglückender noch fließen aus dem Getauften die Säfte



himmlischer Lehre, wenn die Augen aufgesprungen, das heißt geistlich geöffnet sind. Am Weinstock folgt auf die Blätter einladend die Frucht. So wird auch der Christ, wenn er einstimmt in das Vorspiel göttlicher Weisungen, die ewigen Lebens Frucht in sich bergen, geschützt und gefördert zugleich. Er kommt zum Joch, wenn er all seine Habe den Armen schenkt, sein Kreuz auf sich nimmt, so alle Gerechtigkeit erfüllt und völlig frei Christus nachfolgt. Die Kraft des Sturmes, der Sonne und des Regens treiben den Weinstock zur Reife; so kommt auch der Gerechte durch große und viele Versuchungen aller Art zur Krone. Und wenn die Zeit der Weinlese naht, das ist die Zeit der Verfolgung, so werden allenthalben die Trauben abgerissen, das heißt: an alle Heiligen wird gewaltsam Hand angelegt. Sie werden zur Kelter gebracht, nämlich an den Ort der Hinrichtung geführt. Da werden sie von den Kelterern zertreten, das heißt von den Verfolgern mit Schmach überhäuft, verhöhnt und getötet. Zuletzt wird der Traubensaft unter dem Druck der Presse und zweier Bretter bis auf den letzten Tropfen ausgedrückt. So fordert auch Christus am Tag des Gerichtes nach den zwei Tafeln des Gesetzes Rache für das Blut der Bekenner bis zum letzten Heller. Die Keltretreter trinken von demselben Mostsaft; so werden auch die Verfolger oft zu Christusgläubigen und kosten, ja trinken aus dem kostbaren Kelch, dessen Saft sie noch kurz zuvor ausgestampft und vergossen hatten. Der Most wird im Keller des Hausvaters geborgen, um durch solche Lagerung noch kostbarer zu werden; so wird auch der Martyrer in die verborgenen Räume der Wohnung Gottes aufgenommen, um dort, vom Menschen zum Engel gewandelt, lichtherrlich zu funkeln in der Seligkeit ewigen Lebens<sup>27</sup>.

Noch in einem weiteren kurzen Traktat entrollt der Bischof von Verona das geliebte Bild in wenigen sprühenden Sätzen, zeigt, wie Gott in enttäuschem Zorn über die Verwilderung des ersten Weinbergs, der Synagoge, nach seinem Huldwillen sich einen neuen Weinberg pflanzt; „es ist die Mutter Kirche. Er bebaut ihn durch die Arbeit der Priester, macht ihn fruchtbar durch heilige Begießung, verknüpft ihn mit dem seligmachenden Holze (des Kreuzes) und leitet ihn an, reichste Lese zu bringen. Und daher kommt es, daß heute aus euern Reihen junge Weinstöcke, die zum Joch emporgezogen worden waren, glühend vom süßen Naß des treibenden Mostes den Weinkeller des Herrn zur Freude aller gefüllt haben.

Gott, der allmächtige Vater, wird geben, daß dies alles auch euch im Wachstum eures Glaubens zuteil werde, durch den Herrn Jesus Christus, der gepriesen ist mit dem heiligen Geist in alle Ewigkeit<sup>28</sup>.“

Der ganze Naturzauber der Weinbergbilder lebt auf in diesen frühchristlichen Predigten, aber sie zeigen auch die Tragweite dieser Heilsbilder für die christliche Existenz. Vom Katechumenat bis zur Taufe, von der Taufe bis zum Tode soll das Christenleben verwirklichen, was jene Naturbilder vordeuten. Die Taufe mit ihren vorbereitenden Riten ist der mystische Werdeprozeß, in dem die Eingliederung des Menschen in Christus als den wahren Weinstock erfolgt, die Angleichung an ihn zu gnadenhafter Gleichförmigkeit. Aber wer so durch die Mysterien sakramental in das Todes- und Lebensgeschick des göttlichen Rebstocks eingepflanzt wurde, muß die Gnade des neuen Seins auch in lebendigem Zeugnis bekennen. Die Zeiten der Verfolgung sind uns heute wieder nahegerückt, wie sie es den frühchristlichen Glaubensboten waren. Aber auch ohne diese äußerste Erprobung hat jedes Christenleben seine Weinlese und seine Kelterzeit, Stunden, da die Rebe geschnitten, die Traube abgerissen und getreten, gepreßt wird und ihren Saft hergeben muß bis zum letzten Tropfen, weil ohne den Most seines Herzblutes kein Mensch einget in die göttliche Wandlung. Sie aber ist der letzte Sinn aller Weinbergbilder, „das Ende – für die, die verwandelt werden“.

Auch Ambrosius hat das vielsagende Bild als Gleichnis für Leben und Wachstum der Kirche und ihrer Glieder gedeutet. Aus der Wurzel des Glaubens steigt die Pflanzung Gottes auf gleich jenem davidischen Weinstock (Ps 79), der sich über Land und Berge bis ans Meer erstreckt. Gott umgibt ihn mit der Wacht seiner Engel wie mit einem himmlischen Wall. Er bindet die schwachen Schößlinge und richtet sie himmelwärts, beschneidet die wuchernden Triebe und führt so durch die Gnade des Bindens, Stützens und Schneidens alle zu der Freiheit, die das Gesetz des inneren Wachstums in der Kirche ist. Und damit der einzelne nicht vom Sturm geknickt oder vom Unwetter ausgerissen werde, umfängt er gleich der Rebe auch die Brüder mit feinen Ranken und Schlingen wie mit Armen der Liebe und findet so Ruhe in der Einheit mit ihnen. Im warmen Licht und Hauch des Frühlings schwellen die Knospen inneren Lebens, aus den Knospen springen die Blüten, und aus der

Blüte formt sich die Frucht. Doch wird ihre Bitterkeit nicht zur Süße der Reife gewandelt ohne die Glut des Feuers. Ist aber die Zeit der Weinlese gekommen — was gibt es da Lieblicheres, als von den hängenden Fruchtschnüren die goldenen und purpurnen Trauben zu pflücken! Wie Edelsteine leuchten sie — blau und violett oder schimmernd in der weißen Anmut der Perlen, Bild der Seelen, die bei der Weinlese des Gerichtes als reife Frucht in Gottes Hände fallen<sup>29</sup>.

In seinem Lukaskommentar verweilt Ambrosius noch einmal bei dem anziehenden Gleichnis. Der Weinberg, sagt er, ist unser Heilsbild: gegründet in der Wurzel des ewigen Weinstocks, steigt das Volk Gottes aus der Erde auf, die Zierde des Erdreichs. Gleich der Rebe schmückt es sich bald mit frischem Grün, bald mit knospender Blüte, bald nimmt es auf sich das milde Joch. Weinbauer ist der allmächtige Vater, der Weinstock ist Christus; wir aber sind die Rebzweige, die, wenn sie nicht Frucht tragen in Christus, vom Messer des ewigen Winzers abgehauen werden. Weinberg Christi wird die Christenheit genannt, weil sie mit dem Kreuz besiegelt ist und weil ihre Frucht in der letzten Weltzeit geerntet wird. Wie der Rebstock, wenn man ihn bindet, sich aufrichtet, wie er wächst und gedeiht, wenn man ihn beschneidet, so wird das heilige Volk Gottes durch Bande frei, durch Erniedrigung erhöht, durch den Schnitt gekrönt. Und wie der zarte Schößling dem Trieb einer anderen Wurzel eingefügt wird, so wächst dieses heilige Volk in das Kreuzesholz wie in den hegenden Schoß einer liebevollen Mutter hinein. Der Gottesgeist aber, der in die Tiefen der Erde hinabgesandt und unserm Leibe eingegossen wird, reinigt mit heilender Netzung, was häßlich ist, und richtet die Gestalt unseres inneren Menschen zur himmlischen Ordnung auf.

Ist dann die Zeit der Weinlese gekommen, sagt Ambrosius, so wollen wir frohlockend hineintauchen in den strömenden jungen Wein, den Schoß füllen mit den milden Trauben, mit dem Munde die himmlische Gabe kosten und mit den Tritten guter Gesinnung die gottgeschenkte Frucht auspressen: mit bloßen Füßen aber, denn der Ort, an dem wir stehen, ist heiliges Land, das Tribunal des hochheiligen Thrones. Denn dort findet die Weinlese statt, wo auch der Welten-Weinstock ist — im Droben. In dieses Droben aber, so will Ambrosius wohl sagen, ragt das ganze Leben des Christen schon jetzt verborgen hinein.

Sei begrüßt, Weinberg des Herrn! ruft der heilige Lehrer der Kirche zu. Dich hat nicht nur das Blut eines einzelnen geheiligt, wie jenes Blut Naboths, der für seinen geliebten Weinberg starb (3 Kö 21), sondern das Blut unzähliger Propheten und — was weit mehr ist — das kostbare Blut des Herrn. Er hat das Vorbild Naboths erfüllt; das Feuer, das für seine Reben bereitet war, hat er mit seinem eigenen Blute gelöscht. Dich, Weinberg Christi, pflanzte auf ewig ein der Tod Christi und der Untergang vieler Martyrer; dich breitete das Kreuz der Apostel, eifernd für das Herrenleiden, bis an die Grenzen des Erdkreises aus<sup>30</sup>.

So künden schon diese vorbereitenden Bilder der Weinsymbolik von dem *Tod*, an den das Christenleben gebunden ist, wie auch das Leben, das der wahre Weinstock Christi hergibt, Leben aus dem Tode ist. Am Weinstock reift die Traube, und aus dem Blut der Traube wird der neue Wein. Das ganze Geschehen ist ein Gleichnis der erlösenden Passion Christi, wie schon Justinus Martyr in Ausdeutung des Jakobssegens über Juda gezeigt hat: „Moses, der erste der Propheten, sprach wörtlich also: ‚Nicht wird fehlen ein Herrscher aus Juda noch ein Führer aus seinen Lenden, bis der kommt, dem es vorbehalten ist. Dieser wird sein die Erwartung der Völker; er bindet sein Füllen an einen Weinstock und wäscht im Blut der Traube sein Gewand‘ (Gen 49, 10 f) . . . Der Satz sollte im Symbol vordeuten, was Christus erleben und vollbringen werde. Denn ein Eselsfüllen stand am Eingang eines Dorfes, an einen Weinstock gebunden, und das befahl er seinen Jüngern ihm zuzuführen . . . Und hernach wurde er gekreuzigt, damit auch das übrige der Weissagung erfüllt werde. Denn das Wort ‚Er wäscht sein Gewand im Blut der Traube‘ deutete im voraus das Leiden an, das er erdulden sollte, um durch sein Blut die zu reinigen, die an ihn glauben würden. Das Gewand nämlich, von dem das göttliche Pneuma durch den Propheten spricht, sind die an ihn glaubenden Menschen, in denen der Same aus Gott, der Logos, wohnt. Der Ausdruck ‚Blut der Traube‘ aber zeigt an, daß der künftig Erscheinende zwar Blut haben werde, aber nicht aus menschlichem Samen, sondern aus göttlicher Kraft<sup>31</sup>.“

Auch Klemens von Alexandrien sieht in dem biblischen Bild des Füllens, das an den Weinstock gebunden ist, eine Prophetie der Inkarnation und Erlösung. Wie Justin in dem Gewand, das der

Kommende im Blut der Traube, das heißt im eigenen Opferblut wäscht, die dem Logos geeinte Menschheit schaut, so sieht Klemens in der Bindung des Füllens an den Weinstock das gleiche Wunder vorgebildet, die Einung unserer Natur mit dem Logos<sup>31</sup> im Gottmenschen Christus. „Und das Füllen“, heißt es, „band er an einen Weinstock“, indem er dieses einfältige und unmündige Volk an den Logos band, den er symbolisch Weinstock nennt. Denn Wein bringt der Weinstock hervor wie der Logos Blut. Beide aber sind den Menschen ein Trank zum Heil, der Wein für den Leib, das Blut für das Pneuma<sup>32</sup>.“ Und noch einmal deutet der alexandrinische Lehrer das stumme Erlösungsbild im zweiten Buch seines Erziehers: „Dann ließ der heilige Weinstock die prophetische Traube wachsen... die große Traube, das ist der Logos, der für uns gekeltert wurde<sup>33</sup>.“

Die große Traube! Es ist das Stichwort, das den Vätern oft die Brücke geschlagen hat zu jenem prophetischen Zeichen, das im Buche Numeri auf Christus hinweist: die Kundschaftertraube. Zwei Männer trugen sie aus dem gelobten Lande herbei, in das Moses sie entsandt hatte, daß sie es auskundschafteten und von seinen Früchten mitbrächten. Im Tale Eskol hatten sie die Rebe samt der großen Weintraube abgeschnitten, die sie an einer Stange trugen (Num 13, 23 f) — *ligno suspensum... tamquam crucifixum*, sagt Augustinus, „am Holze hangend... wie gekreuzigt“<sup>34</sup>. Herzbewegendes Gleichnis des Ersehnten der Völker, der als die wahre *wva passa*<sup>35</sup> zum Heil der Welt am Holze verbluten sollte! Noch heute, so berichtete Bischof Eberhard von Trier, erzeugen die gesegneten Länder Asiens Trauben von solch außerordentlicher Größe, daß ein Knabe sich hinter einer solchen verbergen kann. Einzelne Beeren schwellen zur Größe unserer Äpfel an, bis heute gedeihen dort Trauben von einer Schwere bis zu 12 Pfund<sup>36</sup>. Die Vorstellung, der frühen Christenheit aus natürlicher Anschauung vertraut, erklärt die Eindringlichkeit, mit der dieses Bild den Gläubigen zu Herzen sprach. Hippolyt erläutert den Sinn der Kundschafterzene im Blick auf das Kreuz des Erlösers: „Wenn die Schrift sagt: ‚Sie schnitten dort eine Rebe und eine Weintraube, die sie zwischen zwei Männern trugen‘, so ist die Rebe das Sinnbild des Kreuzes, und die Weintraube, die an der Rebe hängt und von zwei Männern getragen wird, das Symbol Jesu Christi; denn er ist aufgehängt am Kreuz, das zwischen zwei Räubern steht... Und was den Korb

„betrifft, in dem sie die Weintraube trugen, so stellt er die Prophetie und das Evangelium dar. Die Weintraube, die sie trugen, ist Jesus Christus. Die beiden Männer, welche die Weintraube brachten, sind Bild der Propheten und Apostel; sie haben jene beiden (Christus und sein Kreuz) unter den Israeliten verkündigt, und ebenso verkündeten die Boten des Evangeliums den Namen des gekreuzigten Christus vor den Völkern des ganzen Erdkreises<sup>37</sup>.“ Darstellungen der großen Traube, die zusammen mit dem Holz, an dem sie getragen wird, wie ein Kreuz anzusehen ist, begegnen schon in der frühen christlichen Kunst und sind bis ins späte Mittelalter hinein ein beliebtes Motiv<sup>38</sup>.

Auch der keltertretende Christus<sup>39</sup> gehört in den Kreis unserer Bilder hinein. Die Kelter ist ja ein wesentliches Weinbergssymbol; durch sie erst geschieht die Wende und Wandlung und wird der Wein geboren. Die Kelter, zwischen Tod und Leben gestellt, — welch ein Gleichnis der weltwendenden Passion, der bluterpressenden Qual, durch die unser Herr und Heiland in sein neues Leben hinüberging und uns den Weinkelch des Mysteriums schenkte!

Erst vom Kreuze Christi her ist das prophetische Gesicht des Keltertreters bei Isaias zu verstehen, das wir im alttestamentlichen Rahmen schon kurz betrachteten. Gerade diese Prophetie hat die Väter angeregt, die ganze Weite der Paschatheologie zu entfalten, vom Erlösungsoffer auf der Schädelstätte bis hinein in die Eschatologie. Wie Hieronymus erklärt, gilt der große Zusammenhang der Kapitel 60 bis 63 bei Isaias — die über Sion aufleuchtende Gottesherrlichkeit, die Frohbotschaft des vom Gottesgeist Gesalbten und das Erlösungs- und Gerichtsbild des Keltertreters — nicht, wie manche glaubten, nur von der Endzeit. Christus selbst hat die Prophetie in der Synagoge auf seine messianische Gestalt bezogen (Lk 4, 18—21) und zwingt uns, den vollen Inhalt dieser Gesichte „vom ersten Advent des Heilbringers zu verstehen“. Denn an ihm hat sich, wie Hieronymus darzutun sucht, zuerst dem Fleische und dem Geiste nach erfüllt, was der Seher weissagt; am Ende der Zeit aber wird das Christusgeschehen in offener Vollendung auf die ganze Welt übergreifen zu Heil oder Untergang. So deutet der Kirchenvater den in Frage und Antwort sich abrollenden Dialog der Isaiasprophetie über den Keltertreter Jahwes als Dialog zwischen dem Messias und den Engelmächten, die den König der Glorie

blutgerötet zum Vater auffahren sehen und geradezu von Entsetzen gepackt werden über das unfaßliche Geschehen. Denn er erschien, wie auch Kyrill von Alexandrien sagt, den oberen Mächten nicht nur in unserer Gestalt, sondern auch mit den Malen des Leidens. Darum erschauern die Himmlischen und entsetzen sich bei seiner Auffahrt, da dieser aus ‚Edom‘ Kommende zu Gott aufsteigt mit den Zeichen der Passion und ihnen damit ein unerhörtes Schauspiel bietet. War doch das Mysterium der Passion und Auferstehung Christi nach Paulus den Geschlechterfolgen der Vorzeit, den ‚Aionen‘ verborgen<sup>40</sup>.

Darum fragen sie, wer dieser sei, der da blutgerötet von Edom komme — Edom aber, so erklärt Hieronymus, ist nicht Ortsname, sondern *nomen sanguinis*, „der Name für Blut“, für die Röte des Blutes, die im zweiten Vers mit dem gleichen Wort bezeichnet wird: „Weshalb die Röte an deinem Kleid?“ Und der zum Vater aufsteigende Ostersieger gibt ihnen im Fortgang der Prophetie die Antwort, daß er selbst es ist, dem der Vater alles Gericht übergeben hat, damit er die Mächte des Widersachers zerschmettere, den Gefangenen aber Erlösung und Freiheit bringe. Er, der rot ist und weiß (Hl 5, 10), rot in der Passion, weißstrahlend in der Auferstehung, hat sich das weiße Gewand des menschlichen Fleisches, das er aus dem jungfräulichen Schoße angezogen hatte, in der Kelter der Passion mit dem Most des eigenen Blutes rot gefärbt. Allein hat er die Kelter getreten, niemand war ihm Helfer; denn weder Engel noch Erzengel, weder Throne noch Herrschaften oder Gewalten noch sonst eine der himmlischen Mächte hat den Leib des Menschen angenommen und für uns gelitten, die Mächte der Hölle niedergetreten und zermalmt — nur er, der Gottmensch, allein! Er hat das Gericht an ihnen vollzogen, indem er selbst es an sich erlitt, sich selber als die große Traube in der Kreuzeskelter auspreßte bis zum letzten Tropfen Blut. So aber, scheinbar von Satan zermalmt, ward er dessen Besieger und Richter, Vollstrecker des göttlichen Zorngerichts an der ganzen gottwidrigen Welt und zugleich Heilbringer und Erlöser für alle, um derentwillen er sich dem Zorn der göttlichen Gerechtigkeit als Sühner preisgegeben hat<sup>41</sup>.

Das Alte Testament ist voll prophetischer Anspielungen auf dieses erlösende und richtende Heilsgeschehen. Einige Psalmen (Ps 8; 80; 83) scheinen darauf hinzuweisen durch ihre seltsame Überschrift *Pro torcularibus* — „Für die Keltern“. Sie tragen diesen Titel, sagt

Ambrosius, „weil sie überschäumen von den Mysterien der Herrenpassion, da der heilige Geist der Propheten wie Most in ihnen glüht“<sup>42</sup>.

Aber auch das Kelterbild meint nicht nur das Christusgeschehen in seiner geschichtlichen Einmaligkeit und in seiner endzeitlichen Auswirkung, wenn der Herr die höllischen Mächte endgültig in der Kelter seines Zornes zertreten wird. Die Kelter ist auch Gleichnis des in den Mysterien der Kirche immerwährenden Pascha, das sich uns schon in so vielen Heilssymbolen dargestellt hat. Darauf deutet das Ambrosiuswort hin: „Die Ekklesia ist die Kelter ewig strömenden Quells, in der uns die Frucht des himmlischen Weinstocks überquillt“<sup>43</sup>. Kelter des Heilstrankes ist die Kirche für alle, die sich heilen lassen; Kelter des göttlichen Zornes aber für die unerlösbaren Gottesfeinde. Beides ist sie kraft des in ihr wirkenden *mysterium crucis*. So erfüllen sich mitten in ihr, zumal in ihren Sakramenten, die prophetischen Gesichte der göttlichen Zornkelter, von jenen des Alten Bundes (vgl. auch Kgl 1, 15; Joel 3, 13) bis hin zu der gewaltigen Vision des apokalyptischen Reiters, dessen Augen Flammen sprühen, aus dessen Mund das zweischneidige Schwert fährt, dem, ebenfalls auf weißen Rossen und in glänzenden Gewändern, die himmlische Heerschar folgt; sein Name ist ‚Logos Gottes‘, und mit blutbeflecktem Kleid tritt er dem Allmächtigen die Kelter des Zornweins. Auf seinem Kleid und seinem Hüftgurt steht geschrieben: König der Könige und Herr der Herrscher (Offb 19, 11–16). Diese endzeitliche Vollendung der in den Weinstock- und Kelterprophetien verborgenen Gerichtssymbolik ist in den Mysterien der Kirche schon gegenwärtig. Wer die Gnade des Mysteriums erfahren will, muß sich zuerst seinem Gericht preisgeben. Wie Christus Erlösung wirken konnte nur dadurch, daß er das Keltergericht in freier Gehorsamshingabe über sich ergehen ließ, ja es in göttlichem Selbstopfer an sich vollstreckte, so kann der Mensch nur erlöst werden, wenn er sich mit der ‚großen Traube‘ keltern läßt. Ohne den Keltertod kein neuer Wein, kein neues Leben! Wenn einer zum Dienste Gottes — zur Liturgie und zu einem Leben aus der Liturgie — hinzutritt, sagt Augustinus, so muß er wissen, daß er zur Kelter gekommen ist. Er wird getreten und gepreßt, nicht um zugrunde zu gehen, sondern um hinüberzufließen in die Weinlager Gottes. Deshalb nennt man die Gemeinden

des Gottesvolkes in dieser Welt *torcularia* — „Kelter“<sup>44</sup>, wie auch schon die Gotteskeltern Israels „übersäumten vom roten Blute der Propheten“<sup>45</sup>. „Ach, daß uns die letzte Stunde des irdischen Lebens so fände, wie uns die Kirche geboren hat in der Taufe!“ Und wenn die Kelter dieser Welt uns stampft, des wollen wir fröhlich sein, Ströme von Wein soll sie uns erpressen<sup>46</sup>!“

So schließt sich der Bilderkreis im Vorhof des Weinsymbols, und das Ende führt uns noch einmal zum Anfang zurück. In Christus und seiner Kirche wurde den Engelmächten das Mysterium des Heils enthüllt, das seit Grundlegung der Welt vor den Aionen verborgen war<sup>47</sup>. In Christus und seiner Kirche offenbart sich, was Gott von Anbeginn erwartete, wenn er das Volk des Alten Bundes, ja die Menschheit seinen geliebten Weinberg nannte. In allen Weinbergen der Erde sah er und wies er den Sehenden das ersohnte Bild, die süße Frucht seiner Hingabe, die blutende Traube, die sein eingeborener, für die Weltschuld sich opfernder Sohn ist. Und im Sohn, durch ihn und mit ihm, das erlöste neue Volk des gottmenschlichen Liebesbundes! Zum blühenden und fruchttragenden Weinberg Gottes sollte der Sohn die Erde wieder machen, zum neuen Paradies mit dem ‚wahren Weinstock‘ inmitten. So schildert die Baruch-Apokalypse den Anbruch der Messiaherrschaft: der Seher schaute im Traumgesicht „einen Weinstock, unter dem eine Quelle still hervorkam“, und er gewährte, „wie der Weinstock wuchs, und alles rings um ihn her war ein Tal voll unverwelklicher Blumen“<sup>48</sup>.

Es ist das uns schon vertraute urtümliche Bild. Christus hat es in sich und seiner Kirche wahr gemacht. Er, der archetypische Weinstock der oberen Welt, ist herabgestiegen, Urbild und Vollwirklichkeit jenes mythischen Weltenbaums, der im Droben wurzelt und sich zur irdischen Welt niedersenkt. Der ‚wahre Weinstock‘, der Gekreuzigte und Erhöhte, umspannt als Allherrscher und Haupt des Alls den erlösten Kosmos und trägt in sich die neue Menschheit, die Fülle der Erwählten. Was das Abschiedswort des Herrn vom Weinstock, der er selber ist, und den mit ihm verwachsenen Reben meint, hat Paulus in seiner großen Theologie vom pneumatischen ‚Leib Christi‘ entfaltet: Der wahre Weinstock ist der ‚totale‘ Christus — der Erlöser mit den ihm durch Taufe und Eucharistie einverleibten Gliedern, die Kirche mit der Traubenlast ihrer Kinder.

Erfüllt ist die Erde vom Gesproß ihrer Reben.  
Ihre Zweige, gestützt vom ragenden Kreuzholz,  
ranken empor bis ins Reich der Himmel (Mailändische Liturgie).

Hippolyt von Rom läßt sich in seiner Schrift über den Jakobssegens durch den Segensspruch über Nephthali zu einer prächtigen Symbol-schau begeistern; er versteht ihn in der Textfassung der Septuaginta, die ihm sogleich das Bild vom himmlischen Weinstock vor die Seele stellt: „Ein aufgeschossener Stamm ist Nephthali; in seinem Sprossen bringt er Schönheit hervor“ (Gen 49, 21)<sup>49</sup>. ‚Aufgeschossener Stamm‘ bezeichnet das Volk, das durch den Glauben zur Freiheit berufen ist, damit alle Frucht bringen können für Gott. Der Erlöser nämlich war der pneumatische Weinstock, die Reben und Zweige sind seine Heiligen, die an ihn glauben. Die Trauben sind seine Martyrer. Das Holz, an das die Rebe gebunden ist, offenbart sein Leiden. Die Winzer sind die Engel. Die Körbe, in denen man die Rebfrüchte sammelt, sind die Apostel. Die Kelter aber ist die Ekklesia. Der Wein ist die Kraft des heiligen Geistes. Der Ausdruck ‚aufgeschossener Stamm‘ meint das von den Fesseln des Todes Frei-gewordene. So sagt auch Isaias: ‚Ihr werdet laufen und hüpfen wie die Kälber, die ihrer Fesseln ledig sind‘<sup>50</sup>. Der Ausdruck aber ‚Schönheit hervorbringend in seinem Sprossen‘ will besagen, daß sie in der Wiedergeburt aus dem Wasser die Anmut und Schönheit des Logos empfangen, der in seiner Schönheit vollkommen war vor allen Menschengestalten<sup>51</sup>.“

Es ist bezeichnend für die Symbolfreude der alten Kirche, daß ihr allenthalben aus der Schrift die großen Heilsgleichnisse entgegen-leuchten, die der Herr selber durch sein Wort geheiligt hat. So erstet auch hier das Bild der erfüllten göttlichen Erwartung: Erntefest, das Engel und Menschen versammelt zur Feier des neuen Lebens, das aus unserm Weinstock Christus aufgesproßt ist. Leben aus dem Tod, aus der Kelter der Leiden Christi, in der seine Menschenbrüder mit ihm hinüberverwandelt werden in die Ungebundenheit und Klarheit gottähnlichen Seins. Über allem Todesernst der alttestamentlichen Weinberglieder jauchzt diese kreuzgeborene Erntefreude der Erlösung, jubelt Gottes Liebe über ihren Sieg im Kreuz. Das von den Propheten angekündigte Gericht des göttlichen Zornes, das der enttäuschte Winzer am Weinberg der Erde üben wird, ist nur die Kehrseite dieser triumphierenden Agape. Die

Liebe des Vaters hat das Gericht zuerst auf sich selbst genommen — im menschgewordenen Sohn. Alle aber, die Christi Opfer nicht hat retten können, weil sie sich nicht versöhnen lassen wollten, werden diese unbegreifliche Liebe als Gericht erfahren — am Ende, wenn der Allherr die Engel seines Zornes mit dem Winzermesser senden wird, daß sie die Trauben schneiden im Weinberg der Erde und sie in die Grube des großen Rachtages werfen (Offb 14, 18 f).

Über diesem dunklen Gerichtsbild aber stehen die in Christus wahr gewordenen Weinbergbilder erfüllter Hoffnung. Das neue Paradies ist schon da, und in seiner Mitte ragt der ewige Weltenbaum, die lichttrunkene Rebe der neuen Schöpfung. „Christi Kreuz ist das Lebensholz, an dem hoch erhöht wurde die reife Traube“, sagt noch Anastasius Sinaita<sup>52</sup> und ähnlich in einem seiner Kreuzhymnen Venantius Fortunatus: *Appensa est vitis inter tua brachia, de qua dulcia sanguineo vira rubore fluunt* — „In deinen Armen hängt der Weinstock, der den süßen, blutroten Wein verströmt“<sup>53</sup>.

Das Kreuz ist der zum Lebensholz gewandelte Todesbaum, um den sich die göttliche Rebe rankt; ja dieses „nektarträufelnde“<sup>54</sup> heilige Kreuz ist selber der neue Weinbaum des Endparadieses. Hier findet Christus, der neue Adam, der wahre Gilgameš, in ewiger Hochzeit die ‚Weinfrau‘ — seine Ekklesia. Sie ruht bei ihm, wie es Notker von St. Gallen in einer Sequenz auf die Osternacht singt: „Sieh, unter dem lieben Weinstock, o Christus, spielt voller Frieden, behütet im Garten, die ganze Ekklesia“<sup>55</sup> — die ganze, das heißt die zur Vollzahl ihrer Glieder erwachsene Kirche. Was alte Völker ahnten in der Gestalt jener jugendlichen Siduri; in der unerschöpflichen Lebensfülle der Großen Mutter, die man im Zweistromland und weithin im alten Orient die ‚Mutter Weinstock‘ nannte; in der traubenbeladenen griechischen Muse Kalypso, die an einem Ort wohnte, wo vier Quellen strömten, und die im göttlichen Trank des Ambrosia unsterblich seliges Leben schenkte, — alles erfüllt in lauterer Wahrheit die Braut Christi. Unter dem Weinbaum des neuen Paradieses ‚spielt‘ sie beim neuen Weinstock, kostet nicht mehr den Saft der verbotenen Frucht, sondern das Blut der gekreuzigten Traube. Sie ist die wahre ‚Weinfrau‘, die wirkliche ‚Mutter Weinstock‘, die der Psalmist besingt: „Deine Gattin“ — Bräutigam Christus — „ist wie ein üppiger Weinstock inmitten deines Hauses“ (Ps 127, 3). Das Drama, das im Urparadies am Weinstock begann, ist ausgetragen. Das Pascha des Herrn hat

die Wende gebracht. Spiegel dieses Umbruchs, der sich am Kreuz vollzog, sind die beiden Weinberggesänge des *Triduum sacrum* und der Osternacht. „Mein erwählter Weinberg“, so gibt das 3. Responsorium der Karfreitagsmetten der Gottesklage Ausdruck, „ich habe dich gepflanzt. Wie bist du mir bitter geworden, daß du mich gekreuzigt hast . . .“ In der Osternacht aber klingt das Weinberglied des Isaias auf im Frohlocken hochzeitlicher Liebe, denn das Blut des wahren Weinstocks hat der Erde und dem Himmel den „lieblichen Weinberg“ wiedergegeben, den Weinberg des Geliebten am fruchtbaren Hang, und Turm und Kelter inmitten. „Der Weinberg des Herrn der Scharen ist das Haus Israel“<sup>56</sup>, das neue und ewige Israel des Christusvolkes. „Wie der Weinstock seine Rebe, so umfängt Jesus der Herr sein Volk, er der ewige Weinstock, mit Armen der Liebe“<sup>57</sup>.

„Ich bin der wahre Weinstock“: Christi Wort ist Offenbarung und Ruf. „Ein Weinstock sind wir, des Lebens Weinstock“<sup>58</sup>, in dieses — christlich verstandene — Wort dürfen wir die Antwort fassen, die dem Ruf begegnet. Der wahre Weinstock ist der eine Leib Christi, Haupt und Glieder, Rebstock und Reben. Und der Vater, der Winzer seit Anbeginn, spricht sein letztes Wort durch den Sänger des biblischen Hochzeitsliedes:

Mein Weinberg — mir gehört er allein (Hl 8, 12).

## 2. Wein

Die Weinbergbilder haben uns eingeführt in das weite Spannungsfeld der gottmenschlichen Begegnung. Sie verkünden den Bund zwischen Himmel und Erde von seinem Beginn und seinem frühen Zerbrechen bis zur Heilung, Erneuerung und Vollendung. So haben uns diese Bilder von der *arché* bis zum *télos* geleitet, das heißt hier: vom Weinstock Edens bis zu jenem von Golgotha, die beide in urtümlichem Symboldenken aus altem Widerstreit sich zur Einheit versöhnen. Ausgang und Endziel des Weges ist das Leben, das ewig beim Vater war; in dieses Leben und seinen Aufgang für die Erlösten blickte Christus hinein, als er auf dem Todesweg sein letztes Gleichnis vom Weinstock und den Reben sprach. Sein Weg

in den Tod war Weg und Durchbruch in dieses Leben — für ihn und uns. Und das gerade ist es, was alle Weinbergbilder letztlich künden: das aus Kreuz und Tod des Herrn sprudelnde neue *Leben*. Österlich triumphiert es über das Todesdunkel, das die Bilder in sich bergen; und in der österlichen Lebensfreude, mit der sie ausklingt, mündet die Botschaft jener vorbereitenden Zeichen ein in die des Weines.

Schon auf natürlicher Ebene ist der Wein geradezu das Jauchzen des Lebens. Gewiß, auch er nährt, stärkt, erhält und heilt die Kraft des Lebens, ebenso wie das Brot; und zumal in den südlicheren Breiten und den alten Weinländern des Ostens, seiner eigentlichen Heimat, ist er weit selbstverständlicher als bei uns der tägliche Trunk wie das Brot die gewöhnliche Speise. Und doch ist — gegenüber dem Brot — der Wein recht eigentlich das, was das Dasein blühend und glühend macht, Inbild der „süßen Spiele des Lebens“<sup>1</sup>. Brot das schlechthin Unentbehrliche, Lebensnotwendige, Wein das ‚Hinzugeworfene‘, der Überschwang; jenes die Kraft der Erde, dieser das Feuer des Himmels. Das Brot kräftigt, die Mühsal der Erde zu bestehen; der Wein beschwingt, be-geistert, das drückende Erdendasein zu vergessen; er hebt das Lebensgefühl und weckt Gesang und heiteres Entzücken, dichterische Begeisterung, kühnen Mut und hohe Gedanken; er macht wort- und werkgewaltig, — die Sitte der Beratung beim Wein ist uralter Brauch, und vieles entscheidet sich „zwischen Becherrand und Lippe“<sup>2</sup>. Brot und Wein — beide sind und schenken Leben, aber sie sind und künden und geben es in ganz verschiedener Erscheinungsweise. Beide zusammen sind Bild für das Ganze des Lebens, für seine Tiefe und Höhe, weshalb sie ja auch bei den Alten als Vertreter der Unter- und Oberwelt das kosmische Mysterium als Ganzes darstellten und darum weithin galten als die Elemente des „antiken Sakraments“<sup>3</sup> und „Symbole der All-einheit“<sup>4</sup>.

Die geläufige Vorstellung, die sich weithin mit dem Wein verbindet, ist gerade jener freudige Aspekt des Lebens. Auch die Freude des naturhaften Lebens ist ja Gottesgabe des Weines — letzter Wellenschlag aus dem Ozean göttlicher Lebensseligkeit. Lachendes volles Leben, das ist die spontane Vorstellung, die der bloße Name Wein erweckt. Wenn der Wein geboren ist, jauchzt die Freude auf und übertönt die stumme Sprache der leidenden und vergehenden Kreatur. Der Weinstock wird geschnitten, die Traube

zerstampft. Aber Traubenlese im Weinberg und Kelterfest sind die hohe Zeit des jubelnden, tanzenden und feiernden Lebens. Wo der Wein fließt, wird der Mensch des Lebens froh und vergißt die dunklen Bilder von Not und Schmerz und Tod in rauschhaftem Entzücken.

Wir können kaum ein paar der Stimmen zu Worte kommen lassen, die das alte — und heute noch ungeschwächte — Lob vom freudebringenden und lebenschenkenden Weintrunk sprechen. Die Bibel selbst bestätigt es, daß diese Kreatur eine Gabe des von Freude und Lebensglück überquellenden Gottesherzens an den Menschen ist: „Zur Freude ist der Wein seit Urbeginn geschaffen“, sagt das Buch Jesus Sirach<sup>5</sup> — es wird sich noch zeigen, bis in welche Höhen und Tiefen hinein der Wein diese Gottesverheißung erfüllt. „Geh, trinke in Freuden deinen Wein“, sagt der Prediger (9, 7), und auch der Psalmist kennt die allgemeine Erfahrung, daß „der Wein des Menschen Herz erfreut“ (Ps 103, 15). Mäßig genossener Wein wird vom biblischen Gotteswort „das Aufjauchzen der Seele und des Herzens“ genannt, aber auch „die Gesundheit von Seele und Leib“ (Sir 31, 36 Vulg.). Die gesundheitsfördernde, kräftigende und heilende Kraft des Weines, die auch im evangelischen Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner Ausdruck gefunden hat (Lk 10, 34), war ja seit je nicht weniger bekannt als die freudig begeisternde Wirkung des Getränks<sup>6</sup>. Zahllose Vasenbilder aus Künstlerhänden alter Zeit reden eine deutliche Sprache davon, daß es kaum ein geläufigeres Motiv gesunden, feiernden, jubelnden und tanzenden Lebens gab als Traubenlese, Keltertreten und Weingelage. Man denke nur an die bunten Weinfeste der Griechen und Römer mit ihren fröhlichen Wettrinken, ihren Götterspenden und Umzügen, bei denen Rebzweige mit Trauben zu Segnung und Weihe geführt und weingefüllte Amphoren mitgetragen wurden<sup>7</sup>. „Ich trinke den alten, den neuen Wein; ich heile die alte, die neue Krankheit“, war die Trinkformel der alten Römer beim ersten Kosten des jungen Mostes an den herbstlichen Meditrinalien<sup>8</sup>. Und die Griechen schlossen ihr Wissen um alle Guttaten des Weines ein in das einzige Wort *bios* — ‚Leben‘, mit dem sie ihn benannten<sup>9</sup>. Der Wein ist Lebenstrank und Lebenslust — er ist das Leben schlechthin.

Er ist es aber — zunächst in der Sphäre der stofflichen Natur — in geheimnisvollem Gleichklang und Widerspiel mit seinem ani-

malischen Partner, dem *Blut*, wie er ja im Bereich der vegetativen Kreatur auch dessen Namen trägt. „Blut der Traube“ ist, zumal bei den alten Semiten, gängiger Name für Most und Wein, ja Plinius nennt ihn gar das „Blut der Erde“<sup>10</sup>. Solche Analogie von Wein und Blut ist keine leere Spielerei und Phantasie, sondern in der Natur begründet. Weil er anregend auf die blutbildenden Organe des Körpers wirkt, galt der Wein den Alten als Erzeuger des Blutes und damit des Lebens, da Seele und Leben nach uralter Anschauung im Blute wesen<sup>11</sup>. So ist das Wort des Buches Sirach: „Dem Leben gleichzuachten ist der Wein“ (34, 27) Ausdruck einer weitverbreiteten urtümlichen Überzeugung, die Wein und Blut in geheimnisvoller Entsprechung, ja bis zu stellvertretender Identifizierung, als Sitz des Lebens wertet<sup>12</sup>.

Freilich liegt darin schon die Fragwürdigkeit jenes ‚Lebens‘ angedeutet, das der Wein zunächst, in der naturhaften Sphäre, vertritt. Das blutgeborene Leben ist ja nicht zu denken ohne seinen dunklen Gegenpol, den *Tod*. Das haben uns schon die Weinbergbilder in ihrer ernstesten Sprache gesagt. Das Weinsymbol aber führt in die metaphysischen Abgründe der Spannung zwischen Tod und Leben. Die alten Völker haben Tiefes davon geahnt und in ihren kulturellen und sakralen Bräuchen so manchen Zug vorgebildet, der sich in der christlichen Weinsymbolik vollenden sollte.

Bereits in ältester historischer Zeit diente der Wein im kulturellen Brauchtum als gleichwertiger Ersatz für Blut<sup>13</sup>, wie das nach den angedeuteten natürlichen Voraussetzungen vom Symboldenken der Alten her leicht verständlich ist. Früh schon hat man die Blutspenden an die Toten, welche die Schatten in der Erdtiefe mit Leben sättigen und die Gemeinschaft mit ihnen über das Grab hinaus festigen sollten, vielfach durch Weinlibationen abgelöst. Und wie beim Totenopfer, so ersetzte auch beim Eidopfer späterhin der Wein das Blut. Von besonderem Belang wird für uns diese Stellvertretung bei dem in aller Welt verbreiteten Brauchtum des *Blutbundes*. Auch hier übernahm mit der Zeit der Wein seine mildernde und vermittelnde Funktion, und vom krassen Bluttrunk der Urzeit verlief die Entwicklung über den Blut-Wein zum Wein als reinem Symbol. Schon in alter Zeit war die mittlere Form, der Blut-Wein-Bund, üblich. Statt rohes Blut zu trinken, mischte man Blut – eigenes oder fremdes – in den Wein, mit dem man sich Bundestreue und Blutsbrüderschaft zutrank. Herodot berichtet über

diesen Brauch bei den Skythen: „Einen Bund schließen die Skythen auf folgende Art...: Sie gießen Wein in einen großen irdenen Krug und vermischen ihn mit dem Blute derer, die den Bund schließen wollen... Sodann tauchen sie in den Krug ein Schwert und Pfeile... Darauf verrichten sie ein langes Gebet und trinken davon, sowohl jene, die den Bund schließen, als auch die angesehensten aus ihrem Gefolge<sup>14</sup>.“ Krieger tranken vor der Schlacht mit Blut gemischten Wein, und bei den Menschenopfern der Vorzeit kam es vor, daß man Blut der Getöteten im Weine trank. So berichtet Herodot von den griechischen und karischen Söldnern der Ägypter, daß sie vor der Schlacht gegen Kambyses das Blut der Söhne des Verräters Phanes im Weine tranken: „Phanes hatte seine Söhne in Ägypten zurückgelassen; da führten sie diese in das Lager vor des Vaters Angesicht und stellten in der Mitte zwischen beiden Lagern einen Becher hin. Sodann führten sie die Knaben einen nach dem andern vor und schlachteten sie über dem Gefäß. Und als sie mit sämtlichen Knaben zu Ende waren, gossen sie Wein und Wasser hinein, alle Söldner kosteten von dem Blut, und so ging es in die Schlacht<sup>15</sup>.“

Welch ein hohes Denken im Grunde hinter solchen Bräuchen stand, beleuchtet der Bericht in Platons *Kritias*. Der griechische Weise erzählt hier nach ägyptischen Quellen von den zehn Königen der sagenhaften, längst versunkenen Insel Atlantis. Im Angesicht einer hohen Säule aus Goldkupfererz, die in der Mitte der Insel im Heiligtum des Poseidon stand, kamen die Könige alle fünf oder sechs Jahre zusammen, um Recht zu sprechen und Rates zu pflegen. Dabei gaben sie sich „folgendes Unterpfand der Treue“: Hoch oben auf der Säule, unmittelbar über der Inschrift, welche die heiligen Satzungen und die Fluchformel für die Übertreter aufwies, schlachteten die Könige das Eidopfertier. Am Fuß der Säule aber richteten sie einen Kessel von Mischwein her, in den sie Blutstropfen eines jeden von ihnen warfen. Mit goldenen Trinkschalen schöpften sie alsdann aus dem Mischkrug und schworen dabei einander, jeder für sich und sein Geschlecht, Gesetzestreue, gerechte Herrschaft und Gehorsam zu<sup>16</sup>.

Die Römer kennzeichneten ein solches Gemisch durch das vom altlateinischen *asser* – ‚Blut‘ – hergeleitete Wort *assaratum*. Noch im letzten vorchristlichen Jahrhundert soll ein römischer Prätor, der Verschwörer Catilina, seinen Mitverschworenen ein solches



*assaratum* eingegeben haben, um sie sich zur Bundestreue zu verpflichten<sup>17</sup>.

Selbst der schaudervolle Mißbrauch bezeugt noch den Kern der tiefen Idee, die sich in jenen drastischen Bräuchen der Frühzeit bekundet — Spuren davon lebten bekanntlich noch in den Studentebünden jüngster Vergangenheit fort<sup>18</sup>. Die Macht des Blutes, Leben mitzuteilen, Einheit zu schaffen, den Bund zu fügen, teilt sich dem mit Blut vermischten Weine mit und geht schließlich ganz auf den Wein als den symbolischen Vertreter des Blutes über<sup>19</sup>. Der Wein übernimmt die Funktion des Blutes, Weintrunk wird weltverbreiteter Ritus für Bundesschließung, stiftet Bruderschaft, Freundschaft, schenkt Gastlichkeit, Liebe, wirkt Einheit von Mensch zu Mensch. Im Weintrunk eint sich Leben dem Leben, teilt die Kraft eines Wesens sich dem andern mit. Noch das Zutrinken und die Gesundheitswünsche späterer Trinksitten leben aus den Ideen des primitiven Blutbundes; und ein Gleiches gilt bis heute für die Trinkeremonien bei Verlobung und Eheschließung. Der symbolische Gestus, durch den Braut und Bräutigam ihren Bund bekräftigen, wurzelt letztlich in der archaischen Vorstellung des Blutbundes und den Formen seiner Verwirklichung<sup>20</sup>.

Alte mythische Ahnungen der tiefen Wesensbeziehung von Blut und Wein stehen auch im Hintergrunde, wenn nach Plinius der Wein von den Alten als „Blut der Erde“ bezeichnet wird. Plutarch berichtet, daß die Ägypter einst keinen Wein getrunken noch ihn den Göttern als Zeichen der Freundschaft gespendet hätten; denn sie hielten ihn für das Blut der Titanen, die im Aufstand wider die Götter umgekommen seien. Aus ihren mit Erde vermischten Leichen seien die Reben erwachsen, und der Wein mache darum die Menschen trunken und wie von Sinnen, weil sie sich im Weingenuß anfüllten mit dem Blut ihrer Vorfahren<sup>21</sup>. Die Sage erinnert an jene altgriechische Überlieferung, nach der die Menschen aus dem Blute der Titanen entstanden sind; der Menschenbildner Prometheus, der am Kreuze büßen mußte, soll sie aus einem Gemisch von Erdenlehm und Gigantenblut geformt haben. Auf solchen mythischen Vorstellungen beruht also letztlich das von Plinius tradierte Wort, das Androcydes an Alexander den Großen gerichtet hat: *Vinum poturus rex memento te bibere sanguinem terrae* — „Trinkst du Wein, o König, so sei eingedenk, daß du das Blut der Erde trinkst“<sup>22</sup>.

Vielfältig zeigen es die Bilder aus Natur, Sage und Geschichte:

der Wein steht für Blut<sup>23</sup>. Das aber heißt immer: er schenkt Leben — um den Preis des Todes. Denn was für den Empfangenden Gabe ist, war zuvor Opfer des Gebenden. Das Blut, das sich einem anderen Leben hingibt, muß vergossen werden, und Blut vergießen ist immer eine Art Sterben, wenn nicht Tod im vollen Sinne. Leben aus dem Tode — das also ist bereits auf dem Hintergrund der bisher überschauten Natur- und Kulturbilder die gebenedeite Gabe des Weines. Denn der Wein vertritt das Blut, ja er ist Blut: Traubenblut, Rebenblut, Erdenblut, Menschenblut, Ahnen- und Titanenblut, — und noch ein Letztes ist er im Glauben der alten Welt: *Gottesblut*. Im Wein haust der Dämon, braust der Weingott; seine Kraft, sein Leben, sein Blut, seine erhebende, begeisternde, verzaubernde Gewalt schäumt im Rebensaft, berauscht die Trinkenden, macht sie wie von Sinnen und vom Gotte besessen. Der Name des Gottes aber, der sich für die Welt des alten Hellenentums untrennbar mit dem Weine verbindet, ist *Dionysos*. So sehr werden beide als eins gesehen, daß es den Griechen ganz geläufig war, für ‚Wein‘ einfachhin ‚Dionysos‘ zu sagen<sup>24</sup>. Dionysos ist die Personifikation des Weines, Verkörperung der im Wein unlöslich verschlungenen Todes- und Lebensmacht. Der Weingott ist das berückende und entsetzliche Bild des kosmischen Seins, in dem seit der Urkatastrophe Tod und Leben dicht beisammen wohnen; so zeigt er der Welt fürwahr das Doppelantlitz einer „Wahrheit, die wahnsinnig macht“<sup>25</sup>. Lebensrausch und Raserei der Zerstörung brechen chaotisch aus den Tiefen seines zwiegesichtigen Wesens auf. Er ist der Gott der Verzückung und des Grauens, Todbringer und Lebenserwecker in einem; denn er selbst hat das Leben wie den Tod gekostet bis auf den Grund. Dionysos ist ein verfolgter, leidender und sterbender, aus dem Untergang aber siegreich aufstrahlender Gott. Die alten Griechen wußten wohl, daß sie in den perlenden Tropfen des Weines die Tränen des Dionysos tranken, der geweint und geblutet hat, um der Welt die Freude und das Leben zu bringen. „Bakchos, der Herr, hat geweint, um der Sterblichen Tränen zu stillen“<sup>26</sup>, sagt der Dichter von ihm.

Wie der Wein, gilt ja auch Dionysos als der zweimal Geborene. Dionysos-Zagreus, Sohn des Zeus und der Persephone, war von den Titanen bereits im frühesten Alter zerrissen worden; sie hatten seine Glieder verschlungen bis aufs Herz, das hatte Athena gerettet und dem Göttervater gebracht. Er verschluckte es und zeugte aus

Semele, der Sterblichen, einen zweiten Dionysos. Aber des göttlichen Kindes irdische Mutter, „die Blitzesbraut“<sup>27</sup>, verbrannte, vom Gewitterstrahl getroffen, in der flammenden Herrlichkeit ihres Gemahls, weil sie begehrt hatte, den Gott sichtbar zü schauen. Zeus riß die Frühgeburt aus den Flammen, nähte sie in seinen Schenkel ein, trug das Kind an der Mutter Statt bis zur Reife aus und gebar es abermals aus göttlichem Schoß<sup>28</sup>.

Ein geheimnisvoller symbolischer Gleichklang von Schicksal und Wesen verbindet somit den „feurergeborenen“ Gott<sup>29</sup> und den feurigen Wein. Der Gluttrank bildet den „Feurigen“ ab<sup>30</sup>, den die Sonne sich erkoren hat, daß sie mit Flammen ihn durchdringe, wie die Dichter sagen; der die Gewitterflammen zu Wärterinnen hat. Im Weine schäumt des Gottes feuriges Geblüt, und wie Dionysos aus Feuer und Wasser kommt — ins Leben gerufen durch den blitzenden Strahl, zur kultischen Epiphanie gerufen aus dem Grab der Meerestiefen, in das feindselige Verfolgung ihn hinabgeschleudert hatte<sup>31</sup> —, so ist auch der Wein Feuchte und Glut, durch Feuer verwandeltes Naß, Mischung aus Wasser und Sonnenfeuer<sup>32</sup>. Untergang und Wiederaufleben des zweifach geborenen Gottes, des von den Titanen Zerfleischten und von Zeus Wiedergeborenen, nach der zweiten Geburt abermals Verfolgten, Sterbenden und zu neuem Leben Gewandelten, spiegeln sich im todverschwisterten Leben und Wesen des Weines. Auch die Traube wird zerfleischt, in der Kelter zerstampft; der süße Most ist das Blut der vernichteten Frucht; dieses aber wird aus dem Feuer der Gärung gleichsam ein zweites Mal geboren und dadurch zum Wein gewandelt. So ist der funkelnde Trank schönstes Gleichnis des feurigen Lebens, das aufsprudelt aus dem Leiden und dem Tode eines Gottes. Auch der Wein hat das dionysische Doppelgesicht: trunkene Seligkeit und finsterner Wahnsinn schlummern in den purpurnen oder goldklaren Tropfen, die Leib und Seele erglühen machen, — eine Macht, die Tod und Leben zu entfesseln vermag. Darum ist der Wein den Tränen und dem Blute verwandt; Lust und Leid, Glut und Kühle, Licht und Nacht, Erleuchtung und Verwirrung, Lebensrausch und Todeshauch, — all das ruht und schenkt sich im Saft der Rebe, das Holde ist in ihm dem Entsetzlichen vermählt.

So gibt die dionysische Symbolik und Mystik des Weines eine tiefe Bestätigung jener Uranschauung der Völker, daß *Leben* aus dem *Tode* Sinn und Gabe des Weines ist. Dem Hellenen sprach der

Wein von dem sterbenden, untergehenden Gott, der den Sterblichen Leben und Seligkeit bringt um den Preis seines vergossenen Blutes; der vielfältig zur Beute des Hades wird, aber als strahlender Siegergott Jahr um Jahr wieder erscheint und den Frühling mit sich führt, umjauchzt von Gajas Blumenkindern, der „Schönblühende“<sup>33</sup>, der Blütengott, bezauberndes Bild des auferstehenden Lebens. Durch sein Schicksal galt dieser Heilbringer den Alten als die leibgewordene Einheit von Tod und Leben; er war ebenso die *anima mundi* — „Leben, Lebensprinzip des Kosmos“<sup>34</sup> wie auch Herr des Totenreiches, Verwandter der unterirdischen Gewalten, der „Nächtige“, „in der Nacht Wandelnde“, den Heraklit geradezu mit dem Hades gleichsetzt<sup>35</sup>. Im Kult dieses Gottes entlädt sich daher auch die ganze Spannung zwischen Leben und Tod, die im Weinsymbol umschlossen ist. Die dionysischen Orgien sind das dramatische kultische Nachbild seines blutigen Untergangs und wundermächtige Epiphanie des Lebenden; Bild des dionysischen Lebens, das aus taumelnder Lust in die Abgründe des Todes stürzt, aus dem Grabe aber neu ersteht in Herrlichkeit.

Die Macht des Gottes, der den Tod bezwang, offenbart sich gewaltig in der kultischen Theophanie. Dionysos ist der Gott der unmittelbaren, jäh hereinbrechenden Gegenwart. Und das Symbol des Erscheinenden ist der Wein. Viele Legenden erzählen von den Weinwundern, die sich bei seinem Kommen ereignen. Bei seiner Epiphanie, an seinen Festen sprudeln Weinquellen hervor, in den Tempeln füllen sich Becken und versiegelte Krüge mit dem göttlichen Trank, Eintagsreben sprießen auf, tragen Blüte und dunkelfarbene Frucht im Glanz der Reife. Was in Eleusis die wunderbare Ähre, das war im Bakchoskult die wunderbare Traube, der geheimnisvoll strömende Rauschtrank, — Wunder, das die Gegenwart des Gottes und seiner Lebensmacht bezeugt. Dionysos selbst schlägt mit dem Narthex Wein aus starrem Felsen, und wo die Mainaden mit dem Thyrsos den Boden berühren, sprudeln Weinbäche hervor<sup>36</sup>. Der homerische Hymnus auf Dionysos schildert eine ähnliche Wunderthat des von Piraten entführten Dionysos auf dem Seeräuberschiff:

Brausend bauschte der Wind das Segel, man straffte die Tauen allseits; aber gar bald geschahen seltsame Taten.

Süßer Wein rann erst übers Schiff, das hurtige, schwarze,

herrlich roch er, es quollen ambrosische Düfte. Das Schiffsvolk packte bei diesem Schauspiel Staunen; es breitet ein Weinstock gleich nach allen Seiten sich aus an der Spitze des Segels, Trauben hingen in Fülle daran, es umrankte den Mästbaum Efeu in dunkelnder Grüne, er strotzte von Blüten, und lieblich drängte sich Frucht an Frucht, alle Ruderpflocke behingen Kränze...<sup>37</sup>

Auch der große Euripides verflucht in seine Tragödie ‚Die Bakchen‘ jene alten Sagen von den dionysischen Weiwundern. „Milch entströmet der Erde“, läßt er den Chor der Bakchen singen, „es strömet Wein und der Bienen Süßtrank, syrischer Weihrauch erfüllet die Lüfte.“ Und über die vom Gott ekstatisch ergriffenen Mainaden im Gebirge berichtet der Hirte dem Pentheus: „Den Thyrsos nahm die eine, schlug damit den Fels: Da sprudelte sogleich ein frischer Quell hervor. Die andre stieß den Rohrstab in den Grund hinein: Da ließ der Gott entspringen einen Brunnen Weins...“

Das wunderbare Erscheinen des Weines ist Symbol des gegenwärtigen Gottes. Und auch hier wirkt der heilige Trank den ‚Bund‘, mystische Einung. Das Weintrinken an den Dionysosfesten war daher kein profaner Brauch, sondern ein rituelles Tun, eine Art ‚Sakrament‘, das die Feiernden „das Blut des Gottes“ trinken<sup>38</sup> ließ und sie so seiner Kraft und seines Lebens teilhaftig machte.

So wirkt auch dieser zwiespältige ‚Heilbringer‘ ein Schattenbild des wahren Soter und Erlösers voraus. Die in vieler Hinsicht furchtbare und entsetzensvolle Göttergestalt verkörpert ein Ahnen übermenschlicher Wirklichkeit. Von Christus her fällt Licht auch auf Dionysos. Der Gottmensch ist ja die lautere Gotteswirklichkeit aller Götter – *Deus deorum* (Ps 49, 1 Vulg.). Das Tiefste und Erhabenste an Dionysos ist wahr in Christus. Wahr in einer alles übersteigenden und umfassenden Gültigkeit, weil alles Wahre, Wirkliche und Gültige nur aus Ihm, in Ihm und auf Ihn hin Bestand hat (vgl. Kol 1, 15). Und so kündigt auch in Dionysos mancher Zug auf überraschende Weise den Gott-Menschen Christus; den Sohn des himmlischen Vaters und der irdischen Mutter, den aus dem Licht- und Feuerstrahl des Pneumas Gezeugten; den Mittler zweier Reiche kraft göttlicher und menschlicher Geburt; den verfolgten, leidenden,

sterbenden und auferstehenden Gott, den Gott der kultischen Epiphanie, den bis ans Ende ‚Kommenden‘; den Heros der Allversöhnung. Dionysos, der ‚Löser‘ – Lysios oder Lyaios zubenannt –, dieser Gott „der seligsten Befreiung“<sup>39</sup>, hat etwas an sich, das ihn und sein Symbol, den Wein, zu einer Art Traumbild der Vorzeit von ihrem kommenden wahren Erlöser macht. Der Rebengott, unter dessen Stab Wasser und Weinbäche quellen, der be rauschende Bronnen aus dem Starren lockt, der Feindschaft und Fremdheit löst, die Normen der Alltagswelt zersprengt, die Maße von Raum und Zeit ins Unbegrenzte weitet, die ekstatische Ent rüfung des Tanzes bringt; der Fesseln und Riegel löst, den inneren Blick für das Zukünftige öffnet; der ‚Prophet‘ und ‚Heiler‘ (Soter, Iatros), „die Wonne der Sterblichen“, „der Freudenreiche“, der Sorgenbrecher<sup>40</sup>, – er geht durch die alte Welt als ein geheimnis tiefes Vorzeichen des wahren göttlichen Soter, des Heilands und Frohboten Christus, der die nüchterne ‚Trunkenheit‘ und das prophetische Charisma seines Pneumas ausgießt über das erlöste Fleisch. Was jene schöne Hymne des Horaz vom dionysischen Trank und seiner Angst und Trauer lösenden Wundermacht sagt: „Du rührst mit sanftem Zwang den Geist, den oft so stumpfen... du gibst die Hoffnung wieder den Verängstigten, gibst Kraft und Hörner dem, der arm ist“<sup>41</sup>, gebührt als Dank des Menschenherzens auf höherer Seinsebene der Gabe des Weingottes Christus.

Es wird sich später noch deutlicher zeigen, daß der Weinbringer der hellenischen Welt in mancher Hinsicht ein Bruderbild des biblischen Noe war, dessen Gestalt in der Urgeschichte des Alten Testaments steht als Typus des weinspendenden Erlösers. Noe – ‚Trost‘, ‚Tröster‘ ist seines Namens Sinn – geht dem pneumatischen Weinspender, dem zum Pneuma gewordenen einzigen ‚Tröster‘ als Vorbild voraus. Auch Noe zeigt die erhabenen Züge des ‚Heilbringers‘; er „pflanzte als erster einen Weingarten“ (Gen 9, 20), die Rebe, das heilige Symbol des Lebens und des Anbruchs einer neuen, heilen Zeit<sup>42</sup>. Die Heilszeit aber, die er vordeutet, bricht an mit Christus. Dieser erst, der neue Noe, ist der göttliche ‚Trost‘ der zerrissenen Adamswelt mit all ihrer taumelnden Wirrnis, die der mythische ‚Löser‘ nur scheinbar, flüchtig und oberflächlich zu lösen vermochte. Die Weinbringer und Heilbringer im biblischen wie im außerbiblischen Raum schwinden hinüber in ihn, vergehen vor der absoluten Wirklichkeit des geschichtlich geborenen, ge-

kreuzigten und auferstandenen Christus. Verendet unter der Mordgier satanischer ‚Titanen‘, ist er der Welt zum neuen Lebensaufgang geworden und hat ihr den Mysterienwein hinterlassen, der sein im Opfer vergossenes Herzblut ist, die *lacrimae Christi*<sup>43</sup> der neuen Welt. Bis ans Ende der Geschichte ist er im Mysterium der ‚Kommende‘, der machtvoll, wenn auch verborgen Erscheinende. Auch seine Epiphanie steht im Zeichen des Weinwunders, und es ist wie eine Fügung ewiger Vorsehung, daß ihre kultische Feier von der Kirche in den gleichen ersten Tagen des Januar begangen wird, da einst auf der Insel Andros „aus der Quelle des Vaters Liber“ der wunderbare Wein sprudelte und die leeren Krüge füllte<sup>44</sup>. Und ebenso hat Gott es gefügt, daß sich die christliche Epiphaniefeier liturgisch als die ‚heilige Hochzeit‘ Christi und der Kirche darstellt, von welcher jener *hierôs gamos* des Dionysos und der Basilinna ein schattenhaftes Vorspiel war. In der Ekklesia vermählte der Gottmensch sich das Urbild und Vollbild des Weiblichen; in ihr erfüllt sich in heiliger Reinheit, was sich an Beziehungen des Weibes zum Göttlichen in den ekstatischen Mystinnen des Dionysos verdeutete<sup>45</sup>.

In manchen Zügen verquickt sich der Mythos vom Weinbringer mit dem des *Feuerbringers*. Die heilige Rute (*ferula*), mit der Prometheus den himmlischen Feuerfunken überträgt, ist nichts anderes als der Narthexstab, mit dem Dionysos Wein aus dem Felsen schlägt und den seine Bakchen schwingen: Wahrzeichen des Feuerbringers ebenso wie des Weingottes. Die mythischen Vorstellungen vom himmlischen Feuer und himmlischen Trank waren ja überall eng ineinander verwoben<sup>46</sup>. Man glaubte, daß die heiligen Begeisterungstränke der Erde ihren Ursprung in der Oberwelt haben, im Wolkennaß oder im gequirten Milchmeer, in dem die entzündete Glut himmlischen Feuers sich dem Feuchten verbindet, oder daß sie als Unsterblichkeitstrank vom Baume des Lebens tropfen. Unter wechselnden Namen sind diese heiligen Rauschtränke den Völkern vertraut. Die alten Inder stellen den hellenischen Weinmythen ihre Sagen vom Amrita zur Seite, dem himmlischen Prototyp des Somatrankes, welchem das Haoma des iranischen Zendvolkes entspricht. Vom Amrita sagte man, es bestehe aus flüssigem Gold<sup>47</sup>; es ist das Begehren der Lichtgeister, die unvergängliches Leben aus ihm schöpfen und mit den Asuras, den Mächten

der Finsternis, um den Goldtrank in furchtbarem Kampfe liegen, bis diese vernichtet in den Abgrund gestürzt werden. Was den Indern das Amrita, das ist den Griechen der Nektar<sup>48</sup> und das weithin auch als Göttertrank verstandene Ambrosia. Alle diese Heils- und Lebenstränke werden verehrt als ‚göttliche Substanz‘, die Sterblichkeit in Unsterblichkeit wandelt. Sie gelten als Frucht und Gabe zweier Welten: den Göttern ist das himmlische Urbild vorbehalten (Amrita, Nektar, Ambrosia); von ihm empfängt das irdische, kultische Abbild (Soma, Haoma, Wein) seine Wirkmacht und gewährt in der ‚heiligen Trunkenheit‘ Teilhabe, wenn auch nur flüchtige und unvollkommene, an der Entrückung göttlichen Lebens. Wie der Wein personifiziert ist in Dionysos, so der Heilstrank der Inder im gleichnamigen Gott Soma. Wie ferner der Wein in seiner Kelterung ein ergreifendes Abbild des dionysischen Schicksals darstellt, so ist auch das Zerreißen und Auspressen der Soma-pflanze rituelles Symbol der Leiden eines sterbenden Gottes; „Soma ist Gott; sie töten ihn, indem sie ihn auspressen“, sagen die Brahmanen. Und hier wie dort wirkt der kultische Trank heilige Einung, Erfüllung mit Geist und Leben des Gottes, die den Menschen aus sich selbst heraustreten und über sich hinauswachsen läßt<sup>49</sup>, wobei freilich zu bedenken ist: „Was im eigentlichen Zentrum der christlichen Religion steht, wird beim mazdaistischen Ritual kaum geahnt, das sich nicht auf eine historische Tatsache wie den Opfertod Jesu berufen kann<sup>50</sup>.“

Erwähnt seien auch noch das Sonnenopfer der alten Perser, bei dem man zur aufgehenden Sonne hin das heilige Soma aus dem geweihten Kelch trank, und die Totenopfer der Chinesen im Frühling und Herbst, bei denen dem Konfuzius zu wiederholten Malen ein Gefäß mit Wein gespendet wurde. Unter Gebet erhob dabei der Priester den heiligen Kelch und sprach: „Trinket den Wein des Heils und der Glückseligkeit!“ Dann reichte er ihn dem Empfänger, der ihn kniend trank<sup>51</sup>. So ging die alte Welt mit einer Vielfalt ehrwürdiger Vorbilder dem seit Urzeit verheißenen Heilbringer entgegen, der den wahren Becher der Erlösung vom Himmel brachte. Wie Christus in sich selbst das Pleroma ist, das alle Uranschauungen des Heiligen in sich sammelt, so erfüllen sich im ‚Sonnenkelch‘ seines Mysteriums alle echten Hoffnungen, die sich für die Sterblichen an die wechselnden Namen und Erscheinungen eines göttlichen Heilstrankes banden. Alles ‚heilige Kosten‘, das

in den Kulturen der alten Völker als Zeichen mystischer Einigung von Gott und Mensch weithin im Mittelpunkt der Gottesverehrung stand, blieb ungestilltes, unbewußtes Dürsten nach dem neuen Wein, den der Gottmensch Jesus Christus reicht: Nehmet hin und trinket – „dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele“ (Mk 14, 24).

Nach allem, was wir flüchtig überschaut haben, müssen diese Worte Christi neu und tief erschüttern. Er, der sich „der wahre Weinstock“ nennt, spricht die Worte über einem Becher Wein, und in Kraft dieser Worte wird der Wein zu Blut – zum erlösenden Gott-Menschen-Blut. Mit seinem wundermächtigen Wort nimmt der wahre Heilbringer die ‚draußen‘ harrende Hoffnung der Völker, die sich an Blut und Wein geheftet hatte, in die Welt der Offenbarung hinein. Im heiligen Raum der Offenbarungswirklichkeit geschieht die Erfüllung, hier allein; denn nur der wahre und wirkliche Gott hat Macht, zu verheißeln und zu erfüllen. Das zentrale rituelle Mahl des auserwählten Volkes, als dessen Messias der geschichtliche Gottmensch Jesus Christus erschienen war, bot den vorgeprägten Rahmen; hier fiel das Wort, in dem alle Heilssymbolik des Weines gipfelt. Und der neue Weinbringer sprach es zunächst seinem Volke, dem Israel des ewigen Winzers Jahwe, zu. Auch hier, in der Welt des Alten Testaments, hatte ja von alters her der Rebentrank seine heilige Funktion bei Opfer und Mahl. In den täglichen Morgen- und Abendopfern (Ex 29, 38–41; vgl. Sir 50, 15), den Brand- und Friedopfern (Num 15, 2–15) geht durch den ganzen Alten Bund der Wein als Partner des Lammesblutes oder anderen Tierblutes den Weg allen Opfers zwischen Erde und Himmel; auch hier ist er der geheime Verbündete des Blutes, dessen gewaltiges Strömen die kommende große Versöhnung zwischen Jahwe und seinem Volk vorbildete. Ein Gleiches gilt von dem Wein, der sich wohl schon in sehr früher Zeit beim Ritus des Passamahles dem gerösteten Lamm, den ungesäuerten Broten und den Bitterkräutern gesellt hatte<sup>52</sup>. Aus alter Überlieferung Israels war der Weinspruch erwachsen, der beim ersten der späteren vier Becher das Passamahl eröffnete: „Gepriesen seist du, Jahwe unser Gott, König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast<sup>53</sup>!“ Die Weinbergbilder haben es schon gezeigt, wie tief in Gottes Gedanken der Wein mit dem Heil seines Volkes verwoben war und wie die

Heilsbotschaft aller Weinbilder aus dem Anliegen des Gottesherzens kam: den Ewigen Bund zu finden mit seinem Menschen, seinem Volk.

So spricht Christus in jener Stunde seines letzten Mahles der Erwartung Himmels und der Erde die Erfüllung zu. Er spendet den Wein, der zum Gottesblut geworden ist und darum Macht hat, Gott und Mensch im Neuen und Ewigen Bund zu einen. Der dritte Becher Wein, den der jüdische Hausvater nach dem Mahl des Passalammes zu segnen und rundzureichen hatte, wurde der Heilsbecher in der Hand des Sühners. Über diesen „Kelch der Segnung“ (1 Kor 11, 16) sprach er die Eulogia, den Logos der Weihe und Wandlung, der uralte Weinsymbolik aufnahm in die göttliche Heilsverwirklichung: „Dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26, 28).

Die in aller Welt verbreitete Anschauung, daß mächtigste Bindung im Blute ruht, daß Blut fließen muß, wo ein Bund sich fügen soll, war auch und gerade im Alten Testament tief verwurzelt. Sie war eine der tragenden Ideen seiner Gottesoffenbarung und Glaubensüberlieferung. Die Worte Jesu „Dies ist mein Bundesblut“ weisen mit der Macht einer schöpferischen Gebärde zurück auf Wort und Geschehen im Buche Exodus. Was Christus im Kelchwort vollzieht, ist gleichsam die Wiederaufführung der Bundesschließung am Fuße des Sinai – aber auf höherer Ebene des Heils. Auch der Alte Bund war in Kraft getreten durch Blut, Opferblut geschlachteter Tiere, das eines höheren Schlachtopfers Blut vorzudeuten hatte. Moses nahm am Sinai die Hälfte des Blutes und goß es in Opferschalen. Die eine Hälfte sprengte er an den Altar, der hier die Stelle Jahwes, des unsichtbaren Bundespartners, vertrat. Mit der anderen Hälfte aber besprengte der Prophet den irdischen Bundespartner, das Volk, das sich dem im Bundesbuch niedergelegten Gesetz angelobt hatte, und sprach: „Dies ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat auf Grund all dieser Gebote“ (Ex 24, 6–8).

Wie am Sinai der Alte, so wird auf Golgotha der Neue Bund durch Blut begründet; nicht mehr durch das Blut geschlachteter Tiere, sondern durch das heiligste und reinste Blut des menschgewordenen Gottes, das vom Kreuze rinnt. Das Kreuz – der blutbesprengte neue Altar! Und dieses Altares mystisches Bild ist der Tisch des letzten Abendmahles ebenso, wie jeder Altar der späteren

christlichen Opferfeier es sein wird. Das Blut, das am kommenden ‚Rüsttag‘ in der Kreuzeskeller seinem gemarterten Fleische erpreßt werden sollte, gab Christus beim Abendmahl *in mysterio* seinen Tischgenossen zu trinken im gewandelten Wein des ‚Segenskelches‘.

Es ist hier sehr bedeutsam, daß das Wort *háima* in den neutestamentlichen Berichten das *vergossene Blut* bezeichnet; es ist Bild des gewaltsam zerstörten Lebens, des Todes Christi. ‚Blut vergießen‘ ist nach alttestamentlich-jüdischem und griechischem Verständnis gleichbedeutend mit ‚töten‘. So meinen auch die neutestamentlichen Aussagen über das Blut Christi nicht die biologische Materie, sondern das vergossene, das *fließende Blut* als Wahrzeichen des gewaltsam vernichteten Lebens. *Háima* ist ein anderer Name für den ‚Tod Christi in seiner Heilsbedeutung‘<sup>54</sup>. Dieser Tod Christi, der Gottesmord war von seiten Satans und der von ihm Getriebenen, freie Liebes- und Opferhingabe aber von seiten des Gottes- und Menschensohnes, gründet den Neuen Bund, hebt die uralte Scheidewand auf, wirkt das neue liebende Gegenüber und Miteinander, ja Ineinander von Gott und Mensch, das Jahwe durch seiner Propheten Mund verheißen hatte (besonders Jer 31, 31 ff) und das alle Weinbergbilder der Vorzeit beschworen. „Dieser Kelch“, spricht der Mittler, „ist der Neue Bund in meinem Blute“ (Lk 22, 20).

Was in dieser Stunde geschehen ist – geschehen auch am Wein, dieser „Krone der Früchte“<sup>55</sup> –, möge Kyrillonas mit Worten aus seiner ersten Osterhomilie sagen; hinter der Sprache des gottbegeisterten Dichters steht urchristliche Paschatheologie mit ihrer Zusammenschau von Altem und Neuem Testament und den kultischen Opfergedanken etwa des Hebräerbriefes: „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. Vorher opferte er als Priester sich selbst, damit jene Fremdlinge nicht das Priesteramt an ihm ausüben sollten. Er verband die Mysterien wie zu einer Perlen schnur und hing sie sich um den Hals; er legte die Gleichnisse an seine Brust wie kostbare Berylle; mit den Chalcedonen der Vorbilder schmückte er seine Menschheit und trat herzu zum Opfer. Auf das Haupt setzte er sich die Krone der glorreichen Weissagung. 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. Die Verkünder

des Evangeliums zogen hinaus, um einzuladen, laut rufend: ‚Seht, der König teilt seinen Leib aus, kommt, esset das Brot der Gnade! . . . Ihr Durstigen, kommt, trinket das Feuer; ihr Toten, kommt, laßt euch das Leben wiedergeben!‘“ Als Judas hinausgegangen war, „da erhob sich unser Herr wie ein Held, stellte sich auf wie ein Gewaltiger, pflückte die Frucht wie ein Ackersmann, betete zu seinem Vater als der Erbe, blickte zum Himmel auf als dessen Schöpfer und öffnete die Schätze wie ein Mächtiger. Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, seine Glieder glichen den Lichtstrahlen. Seine Willenskräfte glühten gleich Glutöfen, seine Gedanken brannten gleich Lampen. Als Schöpfer ließ er sein Heil hervorströmen; als Heiland ordnete er die Oikonomia seiner Barmherzigkeit an. Er offenbarte das Verborgene, das zukünftig, und das Geheime, das verheißen war. 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 . . . Er erfaßte seinen Reichtum, ohne dessen zu bedürfen, und mischte sein Blut, ohne zu dürsten . . . Seine Gedanken waren wie Diakone, und seine Allmacht übte das wahre Priestertum aus . . . Er opferte und schlachtete sein eigenes Selbst, er spendete und preßte aus sein lebenverleihendes Blut. Er vollendete, was er begehrt, und vollbrachte, wonach er verlangt hatte . . .

Kommt, meine Lieben (spricht er), trinket mein Blut, welches das Blut des Neuen Bundes ist! Trinket den Becher der Flamme, das Blut, das alle, die es trinken, entflammt! Dies ist der Becher, durch welchen der erste Adam über seine Mühsale getröstet ward. Dies ist das Blut, durch welches das Blut der Opfertiere auf Erden ersetzt wird . . . Dies ist das Blut, durch welches Leib und Seele göttlich geheiligt werden. Dies ist der Becher, der herausblickte aus dem Becher Josephs, wenn dieser aus ihm weissagte (vgl. Gen 44, 5). Dies ist das Blut, durch das Friede und Eintracht zwischen Himmel und Erde hergestellt werden. Dies ist der Becher, in dem verborgen sind Barmherzigkeit und Gericht, Leben und Tod. Dies ist das Blut, um dessentwillen Gott kommen und das Blut seiner Lieben einfordern wird von denen, die es vergossen haben. So nehmet denn diesen Becher und trinket daraus, auf daß ihr eure Leiden vergesst; werdet trinken durch ihn und erlangt verborgene Kraft, so daß ihr unverzagt seid vor euern Verfolgern! Trinket daraus und tränket

die ganze Schöpfung eifrig damit! Durch seine Stärke werdet ihr Schlangen niederreten und durch seinen Empfang den Tod besiegen...<sup>56</sup>“

In dieser frühchristlichen Osterpredigt erstet das im Abendmahlssaal sakramental vorausgenommene Pascha des Herrn als die Fülle der Zeit und ihrer Heilserwartung. Christus vollendet als Hoherpriester des göttlichen Schlachtopfers die Heilsmysterien von Gesetz und Prophetie; die uralten Gleichnisse und Vorbilder umgeben ihn wie edles Geschmeide. Alle treffen sich in ihm, der ihrer aller Wirklichkeit ist. Der Segensbecher in der Hand des Herrn trägt das Blut des wahren Osterlammes, und dieses heilige Blut vollbringt das Werk, das vorgespielt wurde vom Blute des Lammes der Weisagung: Erlösung, Befreiung, Rettung — und Bündnis mit Gott. Das Paschalamm Gottes schlachtet in dieser ersten Eucharistiefeyer seinen eigenen Leib, um dem Schlachtmesser seiner Henker zuvorzukommen in der Freiheit der Liebe. Blut des Lammes, Blut der Traube — in diesem Becher der Versöhnung sind sie eins, eins als das wahre Heilsblut Christi, der die Urgestalt all seiner geschöpflichen Bilder und der Urträger all ihrer Namen ist. Er das Lamm, das sein Blut ergießt, und er auch die Traube, die er mit eigenen Händen auspreßt in den Segenskelch; schon füllt er ihn mit dem Blut, das bald die rohen Schergen am Kreuzholz auskeltern werden.

Dieser in Gottes Blut gewandelte Wein ist der in allen himmlischen und irdischen Begeisterungstränken mythisch vorgedeutete Feuertrank, der die wahre göttliche Trunkenheit des Geistes schenkt. Und er ist die gültige Opferspende, in der sich alles wahr begibt, was Juden und Heiden von der reinigenden und sühnenden Macht des Blutes gehnt haben (vgl. Hebr 9, 22). Er ist wahrhaft und wesenhaft *Gottesblut*, Tod und Leben in wunderbarer Umschlingung, der Lebenstrank aus dem Sterben des Gottes. Er ist das Blut des wahrhaftig erschienenen ‚Lösers‘, das die Ketten der Urfehde sprengt und die Erlösung schenkt, die es „ohne Blutvergießen nicht gibt“ (Hebr 9, 22); das die neue Welt ins Leben ruft, Unsterblichkeit gibt den Lebenden und Toten<sup>57</sup>. Dieser geweihte Wein ist das allein heiligende (vgl. Hebr 13, 12) Blut, Blut des ewigen Friedopfers, das Versöhnung stiftet zwischen Himmel und Erde, Blut, das alle Opfer der Vorzeit außer Kraft setzt, indem es ihre Zeichenhaftigkeit erfüllt (vgl. Hebr 9, 19 ff). Und dieser neue Wein war — in symbolischer, typischer Gegenwartigkeit — der ‚Trost‘ des Adams-

geschlechtes vom Urvater her durch alle Generationen, geheimnisvoll erscheinend im Heilstun prophetischer Gestalten wie Noe, Melchisedek<sup>58</sup>, Joseph oder David: Feuertrunk und Sorgenbrecher, Löser der Leiden und Kraftspender, der Sieg verleiht über Tod und Hölle.

Dies alles wirkt der neue Bundestrank, den Christus im Becher der *berákba* den Jüngern reicht; dieser Wein ist das ‚hier und jetzt‘ fließende Blut des Gekreuzigten, das neue *Bundesblut*, das Gott und Mensch zu tiefster Einheit bindet, aus absoluter „Liebesinitiative“<sup>59</sup> Gottes, doch nicht ohne das hingebende Ja des menschlichen Bundespartners. Der Neue und Ewige Bund ist geweiht — im Blute des Opfers am Kreuz. Christus ist der Opferpriester und das Opfer zugleich! Sein geschlachteter Leib auf dem Altar und sein Blut im Kelche sind jenes „bessere“, höhere Opfer, das dem „Himmlischen“, der österlichen Neuschöpfung geziemt und die materiellen Opfer ablöst, die einst den „Abbildern des Himmlischen“ angemessen waren (vgl. Hebr 9, 23). Dieser Opfernde, dessen gottmenschliche Erhabenheit Kyrillonas aufleuchten läßt, ist der Ewige Hohepriester, der nicht zu wiederholten Malen und nicht kraft „fremden Blutes“ ins Heilige geht, „nicht durch das Blut von Böcken und Jungstieren“, sondern ein für allemal kraft eigenen Blutes, durch das er unsere ewige Erlösung fand (vgl. Hebr 9, 12, 25). So wurde er uns der große „Mittler des Neuen Bundes“ (Hebr 9, 15; 12, 24) durch sein „Blut des Ewigen Bundes“ (Hebr 13, 20). Ja der Trank im Kelch des Mysteriums ist selbst, wie der Herr im Becherwort bei Lukas sagt, der Neue Heilsbund, das Gott und Mensch in tiefster Einheit Verbindende: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“ (Lk 22, 20). Mit leicht gewandeltem Wortlaut bezeugt das gleiche die Anaphora des Serapion von Thmuis: „Dies ist der Neue Bund, das heißt: mein Blut“<sup>60</sup>.

„Was der Herr beim letzten Abendmahl getan, als er — nach der Liturgie des Theodor von Mopsuestia — „mit seinen heiligen Aposteln dieses große und furchtbare und göttliche Mysterium beging“<sup>61</sup>, das hat er im Anamnesisbefehl seinen Jüngern und ihren priesterlichen Nachfolgern „zu seinem Gedächtnis zu tun“ befohlen, und damit hat er die Mysterien- und Gedächtnisfeier des christlichen Kultes eingesetzt. So überliefern es die Einsetzungsworte der

neutestamentlichen Berichte und gleicherweise die Brot- und Kelch- worte im Kanon aller christlichen Liturgien. „Da er im Begriff war, hinauszugehen in seinen freiwilligen und lebensschaffenden Tod“, sagt die kappadokische Anaphora<sup>62</sup>, und, mit betonter Ausrichtung auf das neue Pascha, die Liturgie von Konstantinopel: „Da er im Begriffe war, hingegeben zu werden für das Leben der Welt, beging er mit seinen Jüngern das Pascha nach dem Gesetze des Moses und feierte dann *sein* Pascha vor dem Tode, gemäß dem wir nach seiner Anordnung sein Gedächtnis vollziehen, bis er vom Himmel her seine Parusie erfüllt. Er nahm Brot in seine heiligen, unbefleckten, reinen Hände, segnete, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: ‚Nehmet hin und esset alle davon, dies ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Nachlassung der Sünden.‘ Ebenso nahm er auch den Kelch, mischte ihn aus Wasser und Wein, segnete ihn, kostete und gab ihn seinen Jüngern mit den Worten: ‚Nehmet hin und trinket alle daraus, dies ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes, das für die Vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Dies tut, bis ich komme! Sooft ihr nämlich dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, vollzieht ihr das Gedächtnis meines Todes‘<sup>63</sup>.“

Mit dem Auftrag seiner *Kultstiftung* überträgt also Christus seinen Jüngern das gleiche „Tun“<sup>64</sup>, das er soeben getan hat: das gleiche symbolische Begehen seines Erlösungstodes, seines neuen Pascha. Dieses Pascha aber ist nach einem prägnanten Wort des Hebräerbriefes einfachhin das „Blutvergießen“ des Erlösers (Hebr 11, 28), so wie einst im Alten Bunde das Lammesblut an den Türen der Israeliten das Symbolon für das Pascha des Gesetzes war. Der Segenskelch der Eucharistia ist somit Inbegriff der Opferschlachtung Christi und damit des ganzen Opfermysteriums, so daß Justinus Martyr und Tertullian von der Eucharistiefeyer einfach als vom „Gedächtnis seines Blutes“ sprechen<sup>65</sup>. Gedächtnis aber nicht bloß im Sinne subjektiven Erinnerens, sondern im kultisch-realen Sinn der wirkenden *memoria*, die Gegenwart setzt: der heilige Wein *ist* Christi Blut, denn er ist dessen Kultsymbol, Gedächtnissymbol, *repraesentatio*<sup>66</sup>. Der aus der Schöpfung genommene Wein, ‚Krone ihrer Früchte‘, ist kraft göttlicher Weihe und Wandlung der ‚Mittler‘ des Erlösungsbundes, ja selber der ‚Bund im Blute Christi‘, sakramentales Bild, das den Glaubenden in jeder Mysterienfeier an das einmalige Kreuzesopfer des Herrn bindet und innigst in dieses

Opfer einbezieht als einen mit Christus Sterbenden und Auferstehenden. So stehen Brot und Wein der Eucharistie wahrlich in der ‚Mitte‘ der kultischen Heilsverwirklichung; das Werk der Erlösung am Menschen geschieht *mediantibus speciebus*<sup>67</sup>: die Königsgaben der Natur sind durch unbegreifliche göttliche Hinneigung erhöht zu ‚Mittlerinnen‘ des von Christus gewirkten Heils, Mittlerinnen zwischen dem Heilbringer und den Heilempfangenden.

So offenbart sich im christlichen Kultsymbol der alle geschöpfliche Symbolik krönende „göttliche Symbolismus“<sup>68</sup>; hier ist der Gipfel und die Fülle in der Hierarchie der Symbole erreicht, denn das Bedeutende ist wesenhaft eins geworden mit dem Bedeuteten; daher kommen erst im christlichen Kultsymbol uralte Kernworte der Symbolsprache wie *figura, typus, similitudo*<sup>69</sup> zu ihrem prägnanten Vollsinn. Bei den geweihten Elementen des Mysteriums gibt es „kein Deuteln und Abschwächen“ mehr<sup>70</sup>, das Deutewort des Gottmenschen selbst hat ihren Sinn festgelegt. Er selbst hat dem Weine gegeben, reales Symbol seines Blutes zu sein. Vom vorausweisenden Sinnbild einer kommenden Heilswahrheit, das er – gleich vielen anderen Heilsbildern im Heidentum und erst recht in der alttestamentlichen Offenbarungswelt – war, wurde er im christlichen Mysterium erhöht zur „sinnvollen Erscheinungsform einer Wirklichkeit“<sup>71</sup>, des Opferblutes Christi.

Und so geschieht das gleiche, was in jenem ‚furchtbaren und großen und göttlichen Mysterium‘ beim letzten Abendmahl geschah, kraft des Herrenauftrags bei jeder Feier der Eucharistia bis ans Ende der Zeit. *Tradidit discipulis corporis et sanguinis sui mysteria celebranda* – „Er übergab seinen Jüngern die Mysterienfeier seines Leibes und Blutes“, das heißt: die mystische Begehung seiner Erlösungstat, sagt der römische Meßkanon am Gründonnerstag. Was der Herr getan, vollzieht kraft der priesterlichen Weihe, die ihn zum personalen Symbol des ewigen Hohenpriesters macht, und kraft des Wortes Christi der Priester: „Brot nimmt er, den Leib gibt er; Wein empfängt er, und Blut verteilt er“<sup>72</sup>. Der Wein im Segensbecher des Mysteriums ist das am Kreuze fließende Blut des wahren Weinstocks, das Erlöserblut, von dem die maronitische Liturgie bezeugt: „Das Blut unseres Herrn Jesus Christus fließt jetzt über Golgotha und schreit zum Himmel empor.“ Der eucharistische Wein *ist* das Blut des Weltensühners, in einer Wesensteilhabe und Wesenseinheit, die zu mystisch-wirklicher und wirkender Identität



wurde — *vi verborum*, „durch die Gewalt der Worte“ Christi, wie das Tridentinum sagt<sup>73</sup>.

Nur der Glaube freilich sieht das Wunder. Das leibliche Auge gewahrt nur die irdische Naturgestalt des Symbols, der Glaube aber dringt durch die sinnenfällige Erscheinung durch bis zu ihrer unsichtbaren, aber substantiellen Wirklichkeit. So sagt es das Kelchwort im Kanon unserer römischen Liturgie: „Dies ist der Kelch meines Blutes, des Neuen und Ewigen Bundes Glaubensmysterium...“<sup>74</sup> Das fleischliche Auge sieht Wein, die irdischen Sinne kosten Geschmack und Duft des Rebentranks, aber das Glaubensauge sieht Blut, und die inneren Sinne kosten die Blume des pneumatischen Krater, das kreuzentbundene Pneuma des Auferstandenen; die Glaubenden erfahren das *tremendum* und *fascinatum* des Heilskelches, wie es Isaak von Antiochien in seinem Gedicht über das Gastmahl, zu dem ihn der Glaube lud, bezeugt: „Ich sah einen gemischten Krug, der mit Blut gefüllt war statt mit Wein; und statt des Brotes war der geschlachtete Leib auf den Tisch gelegt. Ich sah das Blut und schauderte, ich sah den geopferten Leib, und Beben ergriff mich... Aus seinen (des Glaubens) Händen empfing ich und nahm statt des Weines das heilige Blut entgegen... Ich ergriff den Kelch und trank ihn bei seinem Gastmahl. Da traf mich aus dem Kelche das Aroma jenes Leibes, von dem ich genossen hatte. Und dasselbe, was ich vom Leibe gesagt hatte, daß er nämlich der Leib Gottes sei, ebendasselbe bezeugte ich nun auch vom Kelche, nämlich: ‚Dies ist das Blut unseres Erlösers‘“<sup>75</sup> Das Blut, in dem Gott sich ‚ganz und gar ausgeschüttet‘ hat — *ekchynnómenon!*

Das Unerhörte, aber auch das Fordernde dieser sakramentalen Einswerdung mit Christus stellt Paulus im ersten Korintherbrief den Gläubigen eindringlich ins Bewußtsein. Heidenchristen hat er da vor sich, die von ihrer religiösen Vergangenheit her sehr wohl darum wissen, daß Teilhabe am Opfermahl Gemeinschaft mit der Gottheit wirkt. Darum weist der Apostel bei aller Schärfe, mit der er die Scheidelinie zwischen heidnischem und christlichem Opfermahl zieht, zugleich auf die unübersehbare Analogie der Ideen hin: „Der Kelch der Segnung, den wir weihen, ist er nicht Gemeinschaft mit dem Blute Christi?... Ich will nicht, daß ihr Gemeinschaft habt mit den Götzen: Ihr könnt nicht den Kelch des Kyrios trinken und

den Kelch der Dämonen...“ (1 Kor 10, 16. 20 f). Die Christen der Martyrzeit unterschrieben mit blutigem Zeugnis den blutigen Ernst der Opfersymbolik hüben und drüben. Wäre sie im Paganismus leere Floskel gewesen, hätte es der Absage unter Einsatz des Lebens nicht bedurft. So aber stand der Christ der Frühzeit mit seiner ganzen Existenz in der zerreißenen Spannung zwischen Gott und Dämonie, die in der kultischen Symbolik von Opferspeise und Opfertrank das Gewissen zur Entscheidung zwang. Eben weil die dämonische ‚Gegenweihe‘ den gleichen Anspruch erhob wie die christliche Opferweihe, nämlich den Menschen physisch an die Kultgottheit zu binden, mußte der Jünger Christi sich diesem Anspruch versagen bis aufs Blut. So forderte gerade die Eucharistie die konsequente Verwirklichung jener Abkehr von Satan und den Götzen und jener Hinkehr zu Christus, die der Täufling in der Apotaxis und Syntaxis des Taufritus vollzogen hatte.

Was bei der Hinkehr zu Christus im Taufmysterium grundgelegt worden ist — die innigste Lebens- und Schicksalseinheit mit dem Herrn auf Grund ‚physischen‘ *Einswerdens* —, das vertieft die Eucharistie. Auch das Trinken des heiligen Weines ist kultisches Symbol für diese wesenhafte Einung. Die schlichte Lebensbetätigung des Trinkens wird hier in ihrem Sinn aufgedeckt „bis auf ihren tiefsten Grund, bis dorthin, wo sie an das Göttliche rührt“<sup>76</sup>. Das meinte auch Christus selbst, als er in Kapharnaum das Mysterium der Eucharistie verhielt und damit zugleich das Ziel, dem sie als kultisches ‚Mittel‘ dienen soll: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das aionische Leben, und ich werde ihn auf-erwecken am Jüngsten Tage. Mein Fleisch ist in Wahrheit<sup>77</sup> eine Speise, und mein Blut ist in Wahrheit ein Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ (Jo 6, 54–56).

Was in diesen Worten des Herrn beschlossen liegt, suchen die Väter auf mannigfache Weise in ihren Exegesen ans Licht zu heben. Der Segensbecher der Eucharistie ist der wahre *Unsterblichkeits-trank*, er verschmelzt Gott und Mensch in Christus zur Einheit und nährt dadurch sterbliches Leben zur Unverweslichkeit. Das zeigt zumal Irenäus: Schon hienieden senkt der „aus der Schöpfung genommene Kelch“, den das Wort des Herrn zum vergöttlichenden Heilstrank macht, in Leib und Blut des Empfängers den Keim der

Unvergänglichkeit, schon jetzt nährt er in uns den Auferstehungsleib und führt ihn – wie auch die ganze Schöpfung – der Verklärung entgegen, die sich vollenden wird bei der Auferweckung und offenbaren Neuschöpfung am Jüngsten Tag<sup>78</sup>.

Der zu Blut gewandelte Wein wirkt auch in Wahrheit, was die Menschheit von alters her in ihren Blutbünden und Blutverbrüderungen begehrte. Kyrill von Jerusalem hört die Gewährung aus der Verheißung Christi heraus: Die Eucharistie macht uns zum „Mitleib und Mitblut Christi“ (*syssomoi kai synhaimoi tou Christou*), sagt er in seinen mystagogischen Katechesen, zu seinen Leib- und Blutgenossen<sup>79</sup>. Drastisch fassen die Worte das alle natürliche Einung göttlich Übersteigende: Die Christi Fleisch und Blut empfangen, werden ihm so innig verbunden, daß sie *eines* Leibes und Blutes mit ihm werden, wahrhaft Zwei in Einem, in *einem* Leib. Hier ist der alttestamentliche Bundesgedanke voll verwirklicht, aber auch alles, was die alte Welt geahnt hat von Verbrüderung, Freundschaft und Vermählung zwischen Mensch und Mensch, ja zwischen Gott und Mensch – in der Kraft des Blutes. „Im Typos des Brotes wird dir der Leib gegeben, und im Typos des Weines wird dir das Blut gegeben“, sagt Kyrill später, „damit du teilhaftig werdest des Leibes und Blutes Christi, ein Leib und ein Blut mit ihm. So wirst du auch zum Christusträger . . . nach dem seligen Petrus: ‚Ihr werdet Teilhaber an der göttlichen Natur!‘ (2 Petr 1, 4)<sup>80</sup>.“

Welche Überhöhung des Menschseins, das hier erhoben wird zum Adel ‚göttlichen Geschlechts‘! Wie die *species* eins werden mit der Substanz des menschlichen Leibes, gewandelt in Fleisch und Blut und Leben des Empfängers, so wird der Kommunizierende auf pneumatische Weise eins mit Christus, aufgenommen und gewandelt zu innigster Wesenseinheit mit ihm, so sehr, daß beide nur mehr Einer sind nach dem Wort des Apostels: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, es lebt in mir Christus“ (Gal 2, 20).

Auch Johannes Chrysostomus hat den Gedanken, daß wir durch die Eucharistie zu Blutsbrüdern, Blutgenossen Christi werden, mit aller Glaubensglut verkündet: „So sollen wir denn von jenem Tische kommen wie feuerschnaubende Löwen, dem Teufel furchtbar geworden, wohl bedenkend, wer unser Haupt ist und welche Liebe er uns zeigte . . . ‚Euer Bruder wollte ich werden; ich teilte euer Fleisch und Blut um euretwillen; wiederum gebe ich euch dies Fleisch und das Blut, wodurch ich euer Blutsbruder wurde.‘ Dies Blut wirkt in

uns das blühende Königsbild, es erzeugt unbeschreibliche Schönheit, es läßt den Adel der Seele nicht welken, es netzt und nährt sie beständig . . . Die Dämonen fliehen, die Engel eilen herbei, wenn sie das Herrenblut sehen. Dieses Blut wusch, als es vergossen wurde, den ganzen Erdkreis rein<sup>81</sup>.“ Dann zeigt der Kirchenvater in einer großen heilsgeschichtlichen Schau, wie dieses Blut des Altares Christi schon in seinen alttestamentlichen Vorbildern mystisch gegenwärtig und mächtig war: „Dieses Blut“, sagt er mit der Überzeugtheit echt christlichen Symboldeutens, dieses Blut reinigte den verschlossenen Bezirk und das Allerheiligste, entsühnte den goldenen Altar, weihte den Priester, wusch vorbildhaft Sünden ab; ohne dieses Blut wagte der Hohepriester nicht, in den heiligen Raum einzutreten. „Wenn sein Vorbild schon so große Kraft hatte sowohl im Tempel der Hebräer wie mitten in Ägypten, als es auf die Türpfosten gestrichen wurde, dann erst recht die Wirklichkeit! . . . Wenn es schon im Vorbild solche Kraft hatte, wenn der Tod schon vor seinem Schatten so erschrak, wie hätte er dann die Wirklichkeit nicht fürchten sollen! Dieses Blut ist das Heil unserer Seelen, mit diesem wird die Seele gewaschen, verschönt, durchglüht; es macht unsern Geist strahlender als Feuer, die Seele glänzender als Gold; dieses Blut machte, als es vergossen wurde, den Himmel zugänglich . . . Dieses Blut wurde seit Urzeiten vorgebildet in den Opfern, in den Schlachtungen der Gerechten; es ist der Kampfpriest des Erdkreises, mit ihm erkaufte der Christus die Ekklesia, mit diesem schmückte er sie ganz . . . Die Teilhaber an diesem Blute stehen da mit den Engeln und Erzengeln und den oberen Mächten, umkleidet mit dem königlichen Gewande des Christus selbst und gewappnet mit pneumatischen Waffen<sup>82</sup>.“

Noch an anderen Stellen seiner Exegesen entzündet sich die Beredsamkeit des ‚Goldmundes‘ an dem Wunder der Blutgemeinschaft mit Christus durch den schauererregenden Kelch des Mysteriums. „Was da in diesem Kelche ist“, sagt er einmal, „ist dasselbe, was aus der Seite (des Herrn) rann, und an ihm haben wir teil. Kelch der Segnung nannte er (Paulus) ihn, weil wir, wenn wir ihn in Händen haben, ihn so besingen, indem wir staunen und uns entzücken über sein unsagbares Geschenk und ihn segnen (lobpreisen), weil er dieses sein Blut vergoß, damit wir nicht auf dem Irrwege blieben; und nicht nur vergoß er es, sondern gab uns allen Anteil daran. Wenn du also nach Blut Verlangen trägst, sagt er,

dann röte nicht den Altar der Götzen durch den Mord vernunftloser Tiere, sondern meinen Opferaltar mit meinem Blute. Was gibt es Schauererregenderes, was aber auch Liebenswerteres, sage mir<sup>83!</sup> Weiter führt der Kirchenlehrer aus, wie dieses Blut der höchste Erweis der Liebe Christi zu den Seinen ist, Gabe „seiner warmen Agape“ zu uns. Dieses Blut ist der Zeuge der erhabenen göttlichen Liebestat, vor der Engel und Mächte erzittern. In diesem Blute verbindet sich die Majestät Gottes dem Staubgebilde in einer Gemeinschaft, die nicht nur Teilgabe und Teilnahme, sondern Einswerden ist, Einheit von Leib und Blut, Vermischung und Verschmelzung, eine Verbindung von solcher Innigkeit, daß „nichts, auch nicht das Geringste, von einem leeren Zwischenraum übrigbleibt“<sup>84</sup>.

Aus Schrift, Liturgie und Väterwort hat sich uns als innerster Sinn christlicher Weinsymbolik der gottmenschliche Bund erschlossen. Er verwirklicht sich vom Kreuze her bis ans Ende der Zeit im Wachstum des Leibes Christi, in der Einheit Christi mit der Ekklesia, dem Erlösten und zur ‚Braut‘ erwählten Gottesvolk aus dem alten adamitischen Geschlecht. So ist dieser Neue Bund von Gott und Mensch in seinem innersten Wesen ein *hochzeitlicher* Bund, Braut- und Ehebund, Liebesbund. In ihm erfüllt sich die ganze hochzeitliche Bundesmystik, die sich schon im Alten Testament mit den Weinbergbildern verwoben hatte. Wir hörten ja, wie deren Thematik zutiefst ein ‚Thema der Liebe‘ zwischen Jahwe und Israel ist. Das Thema wird zum Gipfel geführt im Wein des Neuen Bundes, im Segensbecher der Eucharistia als dem für die Braut hingepopferten Blut des Gottessohnes. Dieser Blutwein kauft sie los und reinigt, wandelt und vergöttlicht sie, gibt ihr teil am Sterben und an der Verklärung des Herrn und nährt sie mit seinem Auferstehungsleben. Demnach ist der Wein der ‚Hochzeit des Lammes‘ Mysterienbild für das ganze *Pascha Domini*, das Fest der neuen und ewigen Bundesschließung im „liebervollen Blute“ (*pio cruore*)<sup>85</sup> des Lammes. Aber auch das Epiphaniestfest der Christenheit, das hohe Brautfest Christi und der Ekklesia mit seiner Antwort auf die Heilsahnungen hellenischer Weinsymbolik<sup>86</sup>, steht im Zeichen des Weines; nicht nur der Wandlung des Wassers in den hochzeitlichen Wein, sondern auch der Verquickung des Wassers selbst mit der Blutsymbolik des Weines. Das Brautbad der Kirche<sup>87</sup> ist ja Reinigung im Blute des

Erlösers. Die Ekklesia wird, wie wir schon hörten, nach Auffassung der Väter prophetisch erschaut in jenem Kleid, das der Messias nach Gen 49, 11 „im Blute der Traube wäscht“. Auch Origenes sieht diese Wahrsagung erfüllt in den Mysterien Christi: „Im Wein dieses Blutes, das heißt im Bad der Wiedergeburt, wird die Ekklesia von Christus gewaschen. Denn mitbegraben werden wir mit ihm durch die ‚Taufe in den Tod‘, und in seinem Blut, das heißt in seinem Tod, werden wir getauft.“ Die so Getauften aber gelangen alsdann „zum Sakrament des Traubenblutes“, zur Eucharistie, und so werden sie, die zunächst zum ‚Gewande‘ des Erlösers geworden sind, in immer tieferer Erfahrung des Mysteriums *ein* Leib und *ein* Blut, ja *ein* Pneuma mit dem Herrn<sup>88</sup>. So ereignet sich in der Eucharistie fürwahr der mystische *hieròs gámos* im Zeichen des neuen Weines, das heißt im „Blut jener Traube, die – in die Kelter der Passion geworfen – diesen Trank hervorbrachte“<sup>89</sup>.

Höchste Gabe der Liebe Christi an seine Ekklesia ist der Kelch des Mysteriums also, weil er die Frucht der *Passion* ist, der Leidens- und Todesbecher, den der Herr selbst geleert hat, um ihn uns als Lebenstrank reichen zu können – zu Tod und Leben. Er hat ja, wie Klemens von Alexandrien einmal sagt, ebenso wie den eucharistischen Trank „auch die Vollendung seines eigenen Leidens... ‚Kelch‘ genannt, den allein auszutrinken und zu leeren ihm aufgelegt war“<sup>90</sup>. Auch Cyprian von Karthago spricht in dem berühmten Brief an seinen bischöflichen Amtsbruder Caecilius von dieser tiefen Beziehung zwischen Leidenskelch und Mysterienkelch. „Wenn aber vom Blute der Traube die Rede ist“, sagt er im Anschluß an die oben erwähnte Segnung Judas (Gen 49, 11), „... was anders kann da gemeint sein als der Wein, der das Blut im Kelche des Herrn ist? Aber auch bei Isaias bezeugt der heilige Geist über das Leiden des Herrn das nämliche, indem er sagt: ‚Warum ist rot dein Gewand und sind deine Kleider wie beim Treten einer vollen und zerstampften Kelter?‘ (Is 63, 2) ... Des Weines wird doch sicherlich nur deshalb Erwähnung getan, damit unter dem Wein das Blut des Herrn verstanden und das, was später im Kelche des Herrn offenbar wurde, durch die Ankündigung des Propheten schon vorausgesagt werde. Auch vom Treten und Pressen der Kelter ist die Rede. Denn wie man nicht zum Genusse des Weines gelangen kann, wenn man nicht vorher die Traube zertritt und preßt, so könnten auch wir

nicht das Blut Christi trinken, wenn Christus nicht zuvor zertreten und gepreßt worden wäre und zuerst den Kelch geleert hätte, um ihn den Gläubigen zu kredenzen<sup>91</sup>."

Das Wort *propinare* — ‚kredenzen‘ —, das Cyprian hier gebraucht, besagt in seiner ursprünglichen Bedeutung ‚zutrinken‘. Der Herr hat den Unheilsbecher am Ölberg im Blutschweiß seiner Todesangst aus der Hand des Vaters hingenommen und ihn geleert bis zur Hefe, um so uns Verlorenen „Heil zuzutrinken“<sup>92</sup>. Und wenn er uns nun im Mysterium seinen Kelch kredenzt, so ist dieser das in Seligkeit gewandelte Leiden, der zu Leben gekreuzigte Tod des Herrn im Zeichen des Weines. Weil er für die Braut geblutet hat, kann Christus ihr in den Mysterien sein Blut als Morgengabe weihen: in der Taufe sie mit diesem Blute reinigen, in der Eucharistie aber sie einführen in das innerste ‚Weinhaus‘, wo er ihr sein Blut hingibt als Trank des Lebens. „Siehe“, sagt Kyrillonas, „in deiner Hand wird die Schöpfung gehalten, und die Welt ruht in deiner Liebe. Siehe, in deiner Kirche weilt dein lebenspendender Leib und bei deiner Braut dein heiliges Blut“<sup>93</sup>. Das Blut des Segenskelches ist das Testament seiner Agape, mit der er uns geliebt hat „bis zur Vollweihe“ — *eis télos* (Jo 13, 1). Geheimnisvoll erhebt dieses *télos* noch einmal im letzten Wort des sterbenden Gottmenschen: *Consummationem est — tetélestai* (Jo 19, 30). Dies war das Ende, die Vollendung, die Vollweihe der sich hinopfernden Gottesliebe. Mit jenem Wort hauchte der ‚Löser‘ nach dem letzten Trunk aus dem Bitterkelch sein Pneuma aus, um dann aus der durchbohrten Seite den lebenszeugenden Strom — Blut und Wasser der Mysterien — in den Kelch der Braut zu ergießen. „Aus seiner durchbohrten Seite mischte er seinen Becher mit dem heiligen Blute und reichte es ihr, damit sie es trinke und ihre vielen Götzen vergesse... Im Weine schlürfte sie ihn ein, damit die Welt erkenne, daß beide (Christus und die Kirche) eins geworden sind“<sup>94</sup>.

Daß beide eins geworden sind: das ist die Verwirklichung des *magnum desiderium* Gottes — im Blute Christi. Gott und Mensch, Jahwe und das neue Israel, Christus und die Erlösten werden so eins, daß sie nur noch Einer sind — ein Leib, ein Blut, ein Pneuma, wie wir es aus manchem Schrift- und Väterwort gehört haben. In die letzte mystische Konsequenz dieser Einheit leuchtet ein Wort des heiligen Augustinus hinein, das den Neophyten zeigt, wie Brot und

Wein der Eucharistie die Kirche und jedes ihrer Glieder zu dem machen, was sie in den konsekrierten Gaben empfangen: „Er hat uns in diesem Sakrament seinen Leib und sein Blut übergeben, zu denen er auch uns gemacht hat. Denn auch wir sind sein Leib geworden, und durch seine Barmherzigkeit sind wir das, was wir empfangen... Der Wein war in vielen Beeren, und jetzt ist er eins, einer in der Süßigkeit des Kelches, aber nach der Pressung der Kelter. Auch ihr seid nach jenem Fasten, nach den Mühen, nach der Demütigung und Zerknirschung nunmehr im Namen Christi gewissermaßen zum Kelch des Herrn gekommen. Ihr seid das, was hier auf dem Tische liegt, ihr seid hier im Kelch“<sup>95</sup>.

Brot und Wein auf dem Altar sind wahrhaft das Mysterium unserer Einheit mit Christus und untereinander. Wie das heilige Brot, so ist auch der Wein im Segensbecher unser Mysterienbild auf dem Herrentisch<sup>96</sup>, die wir ja Leib und Blut Christi, ‚Mit-Leib‘ und ‚Mit-Blut‘ mit ihm geworden sind.

Was hier durch das heilige Brot und den heiligen Wein geschieht, ist ein *Bleibendes*. Die Heilsbotschaft des Weines erschöpft sich nicht im Kultischen, sie weist durch das Sakrament hindurch und über es hinaus ins pneumatisch Seinshafte. Das Kultsymbol ist vom Herrn ja nur gestiftet für die Dauer dieser irdischen Zeit; in der vollen und bleibenden Vereinigung der himmlischen Welt hört es auf. Aber auch hienieden ist die sakramentale Vereinigung mit dem Herrn nur von kurzer Dauer, und wir würden immer neu in die Armut und Verlassenheit des Ohne-Christus-Seins zurückgeworfen, schenkte uns das Sakrament nicht ein Bleibendes, das mit der Auflösung der *species* nicht vergeht. In das ewig Währende dieser Einheit mit Christus aber will das Weinsymbol führen, hin zu dem pneumatischen Christus, der kraft ewiger Zeugung aus dem Vater der Logos und kraft seiner Heilstat „das Pneuma“ ist (vgl. 2 Kor 3, 17). Der kreuzentbundene Gotteshauch als Lebensprinzip des verklärten Gottmenschen ist es letztlich, was der Gläubige als Frucht des Opfers Christi in der Eucharistie zu bleibendem Besitz empfängt. Sie ist die verborgene sakramentale Mitteilung des gleichen himmlischen Glutweines, den der Auferstandene am Pfingstmorgen in offener und unvermittelter Wundertat ausgoß über die Jünger. „Sie sind voll des süßen Weines“, sagte nicht ohne Recht die verwunderte Menge (Apg 2, 13). „Neue Schläuche (vgl. Mk 2, 22) waren sie“, erläutert Augustinus; „der neue Wein wurde vom Him-

mel erwartet, und er kam; denn nun war ja die große Traube zerstampft und verklärt. Lesen wir doch in der Schrift: Vorher ‚war noch kein Geist da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war‘ (Jo 7, 39)<sup>97</sup>.“

Der am Kreuz gekelterte neue Wein aus der Marter der großen Traube ist also der Osterchristus selbst, der Kyrios, der das Pneuma ist. *Er* ist letzter Inhalt des Weinsymbols, wie *er* sich auch der ‚wahre Weinstock‘ nannte. Der Leidensbecher seiner Passion ward zum berausenden Trank seines Gotteslebens, seiner Weisheit und Gnosis, seiner Macht und seines wirkenden Wortes, der ganzen Fülle also, die er selber ist. „Welcher Wein“, sagt Jakob von Batnä im Hinblick auf das Ereignis des Pfingstmorgens, „vermag solche Gnosis beizubringen? Der Gekreuzigte ist es vielmehr, der sie mit seinem Wein zum Reden begeistert hat, und von ihm haben sie die neue Weisheit ohne Unterricht empfangen. Seht, der Traubensaft, den das Volk auf Golgotha ausgepreßt hat, er wallt in ihnen auf und lehrt sie alle Sprachen. Der neue Wein, den die Seite des Sohnes ergossen hat, ward ihnen zum Lehrmeister, belehrt und unterrichtet sie<sup>98</sup>.“

Von hier aus fällt neues Licht auf die tiefe Einheit von *Christusmysterium* und *Kultmysterium*, die sich im Weinsymbol darstellt. Der gleiche ‚süße Most‘, der am Pfingstmorgen die junge Kirche berauscht, ist der ‚gute Wein‘, den nach der Aberkiosinschrift der Glaube den Erlösten kredenzt, Pistis, die da „spendet guten Wein, Mischwein mit Brot“<sup>99</sup>. Hier wird nach Odo Casel in den beiden Gliedern ‚guter Wein‘ und ‚Mischwein mit Brot‘ sozusagen in einem Atemzuge die ganze Fülle der Weinsymbolik ausgeschöpft, indem zunächst des Logos-Christus, des pneumatischen Herrn, und dann der Eucharistie gedacht wird. So umfaßt die heilbringende ‚Spende‘ der in der Gestalt des Glaubens verkörpert Kirche das ganze Heilsmysterium einschließlich seiner kultischen Verwirklichung, die in den Lebensurgrund des pneumatischen Christus hinüberführt. Der eucharistische Trunk ist liturgisches Symbol, Mysterienbild jenes göttlichen Trankes, welcher der ewige Christus selber für die Seinen ist. Das Pneuma, das die Jünger am Pfingstmorgen trunken machte, das Leben des gekreuzigten und auferstandenen Gott-Logos selbst, glüht auch im Wein der Eucharistie, den Kyrill von Jerusalem daher den „pneumatischen Wein“ nennt<sup>100</sup>.

Denn dieser ist das kultische ‚Mittel‘, dem Menschen das Pneuma Christi zuzuleiten, es in ihm zu mehren und zu bestärken, ihm die bleibende Einwohnung des Herrn zu schenken. „Das eine, der Mischtrank, wird gereicht zum Glauben“, sagt darum Klemens von Alexandrien, „das andere (darin verborgen), das Pneuma, führt zur Unsterblichkeit<sup>101</sup>.“ Die kultisch-sakramentale und die pneumatische Deutung des Symbols sind wesentlich eins und ein Ganzes. Die Gabe des eucharistischen Weines ist das durch ihn dargestellte und vermittelte Pneuma, der Lebensodem Gottes, der Geistatem des auferstandenen Herrn. „Doppelt ist das Blut des Herrn: das eine ist körperlich, und durch dieses wurden wir vom Verderben erlöst; das andere ist pneumatisch, und mit diesem sind wir gesalbt; und dies heißt das Blut Jesu trinken: an der Unsterblichkeit des Herrn teilhaben; die Kraft des Logos aber ist das Pneuma, wie die des Fleisches das Blut<sup>102</sup>.“

Der göttliche Wein des Christusgeistes quillt nicht nur in der Eucharistie, sondern auch aus dem *Wort der Schrift*, dem anderen ‚Mischkrug der Weisheit‘. Die Offenbarungsschriften des Alten und Neuen Testaments sind die vollen Becher, ja in der Sprache des Hohenliedes die überströmenden ‚Brüste‘ Christi; aus ihnen trinken wir den Logos, der im Anfang bei Gott war<sup>103</sup>. „Wie das Herz sich am Wein ergötzt“, sagt Hippolyt von Rom, „so erfreuen die Testamente Christi.“ Gleich Kindern, die Milch saugen aus der nährenden Brust, trinken wir Leben aus diesen göttlichen Brunnen, denn „die Brüste Christi sind nichts anderes als die beiden Testamente“. So erläutert Hippolyt die Worte des Hohenliedes, die Brüste des Bräutigams seien besser als Wein<sup>104</sup>. „Wir lieben deine Brüste mehr als Wein“. Die beiden Testamente, sagen wir, mehr als Wein; der unerschöpfliche Wein aber ist von Christus... Die Brüste Christi sind die beiden Testamente, die da nüchtern machen die Vertrauenden<sup>105</sup>.“

Uralte mantische Symbolik des Weines, die ihrer Idee nach bis auf den sagenhaften Weinstock des Paradieses zurückgeht, kommt hier zur Erfüllung, geläutert und innig verwoben mit der dem Weine innewohnenden Liebesmystik. Im neuen Wein, der aus dem Gottmenschen selber fließt, erfüllt sich alles, was die mystisch-prophe-tische Zwiesprache des Hohenliedes vom Rebentrank gesungen hat. Mit Recht hat daher Christus sich den wahren Weinstock genannt,

denn er ist der Weinstock des neuen und ewigen Paradieses. In ihm ist die vergottende Weisheit und Erkenntnis (Gnosis) geborgen, deren Kraft die Urmenschen in der versagten Frucht an sich zu reißen wähten. Der ‚gute Kairos‘, den sie nicht abwarten konnten, die Zeitenfülle des Heilsplanes ist gekommen mit dem Advent Christi und seinem Kreuzespascha. Und nun sind die Brüste des zweiten Adam selber die Weinkammern, die da ‚besser sind als (irdischer) Wein‘, geheime Schatzkammern des entsiegelten Gottesherzens, in denen die Schätze der Weisheit und Gnosis aufbewahrt ruhen. ‚Guter Wein‘ sprudelte auch schon im Gotteswort des Gesetzes und der Propheten – der Wein Christi strömt ja, wie Hippolyt sagte, aus beiden Testamenten: ‚pneumatischer Wein‘ war es nach Origenes, den die heiligen Erzväter und Propheten ein-schenkten. Aber was jetzt aus den Brüsten des gegenwärtigen Bräutigams kommt, ist der vorzüglichere, bessere Wein, der bewahrt wurde für die Endzeit, wie das Wunder von Kana es vordedeutete<sup>106</sup>.

Dann zeigt Origenes aber auch, wie die Weinsymbolik mit dem ganzen Realismus des Kreuzes in die Tiefen der christlichen Existenz hineingreift. Was wir schon vom Wein der Eucharistie feststellten, daß er den Menschen zum Blutgenossen Christi macht, und das heißt, zu einem dem Christusschicksal innerst Vermählten, das legt hier Origenes an Hand der Hohenliedprophetie mystisch aus: Die blühende und traubentragende Rebe wächst in den Weingärten Engaddis; Engaddi aber bedeutet ‚Auge meiner Erprobung‘. Stufenweise vollzieht sich im Seelengrunde des inneren Menschen das Wachsen und Reifen des ‚wahren Weinstocks‘ Christus von der Blüte bis zur Traube, ja bis zum süßen Wein. Zunächst wird der liebliche Duft der Weinblüte den Grundstoffen der Seele beige-mischt, eingefloßt in die Gründe der menschlichen Existenz, damit sie so gekräftigt werde für die kommenden Bitterkeiten, Bedräng-nisse und Versuchungen, die um des Gottlogos willen über sie hereinbrechen werden. So wächst sie heran zur Süßigkeit der Frucht, bis die gereifte Seele zur Kelter geführt wird. Da erfährt sie nun an sich die volle Angleichung an das Christusgeschick: „Dort wird das Blut der Traube vergossen, das Blut des Neuen Testaments, das am Tage des Festes im Himmel getrunken werden soll“ beim Gast- und Freudenmahl der Ewigkeit. So schreitet der Gläubige Stufe um Stufe, Schritt um Schritt in Kraft des pneu-matischen Weines voran bis zur Vollendung, wie es denen geziemt,

„die, durch das Mysterium des Weinstocks und die Zypertraube eingeweiht, zur Vollendung geführt werden und sehnlich verlangen, den Kelch des Neuen Bundes zu trinken, den Jesus auf sich nahm“<sup>107</sup>.

Im dritten Buch des gleichen Kommentars gibt Origenes eine Deutung des mystischen ‚Weinhauses‘, in das die Braut des Hohenliedes geführt zu werden begehrt (Hl 2, 4). Sie richtet ihre Bitte an die Freunde und Vertrauten des Bräutigams, von denen sie eingeführt werden möchte in das Haus der Freude, wo man Wein trinkt und wo das Mahl bereitet ist. Denn sie, die schon das königliche Brautgemach gesehen hat, verlangt danach, auch zum königlichen Gastmahl einzugehen und den Wein der Freude zu genießen. Wir haben zuvor schon gesagt, daß unter den Freunden des Bräutigams die Propheten zu verstehen sind und alle, die den Logos Gottes kredenzt haben seit Anbeginn des Aions. Zu ihnen sagt die Ekklesia Christi oder die dem Gottlogos anhangende Seele mit Recht, man möge sie in das Weinhaus führen, das heißt dorthin, wo die Weisheit ihren Wein im Becher mischt... Dies ist das Weinhaus und das Haus des Gastmahls, bei dem alle, die ‚vom Aufgang und vom Untergang kommen, mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes zu Tische liegen werden‘ (Mt 8, 11). Zu diesem Haus und zu diesem Mahl führen die Propheten die Seelen hin, freilich nur jene, die sie hören und verstehen; aber es führen sie hin auch die heiligen Engel und die himmlischen Kräfte; sind sie doch ‚zum Dienst entsandt um derentwillen, die das Erbe des Heils empfangen‘ (Hebr 1, 14). Dies ist der Wein, für den jene Psalmen geschrieben sind, die ‚für die Weinkelter‘ betitelt werden (Ps 8; 80; 83). Dies ist der Wein von jenem Weinstock, der da spricht: ‚Ich bin der wahre Weinstock‘, der Wein, den der himmlische Vater als Winzer ausgepreßt hat. Dies ist der Wein aus jenen Rebzweigen, die in Jesus geblieben sind, nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel... Dies ist der Wein, von dem berauscht zu werden wünschenswert ist für die Gerechten und Heiligen alle. Ihn hat schon damals – glaube ich – Noe im Pneuma geschaut, und er wurde trunken, wie berichtet wird. Und David ruft voll Staunen über den Kelch dieses Gastmahls aus: ‚Wie herrlich ist dein berauschender Becher!‘ (Ps 22, 5). In dieses Weinhaus also eilt die Ekklesia oder jede einzelne Seele, verlangend nach dem, was vollkommen ist; sie will eintreten, will die Lehren der Weisheit und die Mysterien der Gnosis genießen wie wohlschmeckende Speisen und Freudenwein<sup>108</sup>.“

In diesem mystischen Weinhaus durchdringen sich nach den Worten des alexandrinischen Lehrers Zeit und Ewigkeit, Irdisches und Himmlisches; im Haus des neuen Weines ist die ganze Fülle des Heilsmysteriums gesammelt und zieht die Feiernden in Gott hinein. Es ist das Haus des himmlischen Freudenmahles, bei dem der Herr mit den Seinen den ‚Neuwein‘ trinkt; aber in die Wirklichkeit der jenseitigen Speisung und Tränkung reicht auch schon das Opfermahl des Mysteriums hinein ebenso wie das Mahl, das den Gläubigen im Logos der Schrift bereitet ist. Alle Sphären der Heilswirklichkeit durchdringen sich in Christus; und darum ist die Bitte der Braut, in das Weinhaus des Geliebten eingeführt zu werden, nach Prokop von Gaza im Tiefsten die Bitte: „Vermischet mich mit dem Leibe des Gesalbten“ – Eint mich dem Leibe Christi<sup>100</sup>!

Eine Prophetie dieses überströmenden Weinhauses klingt den Vätern auf im Wort des Psalmisten: „Sie werden trunken sein vom Überfluß deines Hauses“ (Ps 35, 9), vor allem auch in jenem Vers des 22. Psalms, an dem sich so oft das patristische Weinlob entzündet hat: „Mein berauschender Becher, wie herrlich ist er“ – *Calix meus inebrians, quam praeclarus est!* Noch in der Wandlung unseres römischen Kanons klingt uns dieses davidische Wort entgegen, wenn der Priester sich zur Weihe über den Segensbecher neigt – *accipiens et hunc praeclarum calicem*. Im ‚herrlichen Kelch‘ des Mysteriums, im Blut und Pneuma Christi, das er spendet, ist alle Prophetie des Weines erfüllt, auch die seiner gepriesenen Gabe, der *Berauschung*.

Die Trunkenheit hat ja, wie der Wein selbst, ihre Wertebenen und Bedeutungsschichten, vom animalisch-naturhaften bis zum hochgeistigen, ja göttlich-pneumatischen Rausch. Schon Philon von Alexandrien hat das erkannt und den irdischen Weinrausch in seiner Symbolkraft dienstbar gemacht für ein analoges höheres Geschehen: das Außersichsein der Seele, die auf der Höhe des mystischen Aufstiegs die Vereinigung mit Gott erfährt. Von der dionysischen Ekstase als der Folge zügellosen materiellen Weingenusses wendet Philon sich ab und einer erhabenen und ganz anderen, geistig-göttlichen Berauschung zu, in der die Bildkraft jener niederen zu geläuterter Wahrheit wird. Für diese heilige Ekstase hat Philon den innerlich-paradoxen Begriff der „nüchternen Trunkenheit“ (*nephálios méthe*), der „göttlichen und nüchternen Trunkenheit“

(*theia kai nephálios méthe*) geprägt<sup>110</sup>, und die Kirchenväter, vorab Origenes, nahmen ihn herüber in die Welt Christi und damit in den Glanz seiner vollen Wirklichkeit. Christus erst hat ja der Welt den ‚neuen Wein‘ gebracht, der diese himmlische Trunkenheit erregt, den klaren Rausch pneumatischer Ekstase, der die Tiefen und Weiten göttlicher Weisheit, verborgenen Schauens, übermenschlichen Lebens und leidentrückter Freude öffnet. Die nüchterne Trunkenheit Christi kennt nicht die Tragik des irdischen Rausches; sie entzündet nicht die Glut der Sinne und den fleischlichen Eros, sondern himmlische Agape; sie ist ja das reine Feuer jenes Weines, „der Jungfrauen sprießen läßt“ (Zach 9, 17 Vulg.) oder, nach der Version der Septuaginta, „der Jungfrauen seinen Duft – seine Blume – einhaucht“. Der Rausch dieses Weines zieht nicht nach unten, sondern erhebt zu lichtesten Höhen unverwelklichen Lebens. Christus führt nicht – wie Dionysos – durch irdischen Lebensrausch zum Tode, sondern durch den Tod zu aionischem Leben, „aionischer Trunkenheit“ (*méthe aiónios*)<sup>111</sup>.

Diese Trunkenheit des kommenden Aions und seines in den Gliedern Christi jetzt schon pulsierenden Lebens meint Paulus, wenn er den Gläubigen im Epheserbrief zuruft: „Werdet voll im Pneuma!“ (Eph 5, 18). Solcher Trunkenheit voll waren die Jünger am Pfingst morgen, waren die Propheten des Alten und Neuen Bundes, sind alle, die vom Gluthauch des Auferstandenen ergriffen und getrieben werden. Diesen Rausch meint auch der Sänger der 11. Ode Salomos, wenn er sagt: „Meine Trunkenheit war nicht die der Unwissenheit, sondern ich verließ die Nichtigkeit . . .“, – nicht die Trunkenheit des Erdenweins und betörender Lust, die den Geist verwirrt, sondern der göttlich durchlichtende Rausch der Weisheit und gotteinenden Gnosis. Ekstasis und Enthusiasmos – Außersichsein und Ingottsein, Heraustreten aus dem Irdischen und Eintreten in das Himmlische: das ist die Gabe des neuen Weins, und sein Mundschenk ist „der süß mundende Logos, der aus dem Menschlichen heraushebt, das Ingottsein und eine nicht unvernünftige, sondern göttliche Trunkenheit bewirkt“<sup>112</sup>.

Im Abendland war es vor allem der begeisterte Origenes-Jünger Ambrosius, der den philonischen Begriff der ‚nüchternen Trunkenheit‘ in die Verkündigung christlicher Weinsymbolik einbaute. Die *sobria ebrietas*, die *bona ebrietas* des Kelches Christi ist eines der Lieblingsmotive ambrosianischer Christumystik. In seinem Hymnus

*Splendor paternae gloriae* hat er wohl das schönste Lied auf die unberauschte Trunkenheit des pneumatischen Lebens gesungen.

*Christusque nobis sit cibus,  
potusque noster sit fides;  
laeti bibamus sobriam  
ebrietatem Spiritus.*

Der Herr und Christus sei uns Mahl,  
und unser Glaube sei uns Trank.  
Frohlockend laßt, des Pneumas voll,  
von ihm uns nüchtern-trunken sein!<sup>113</sup>

Auch in seinen exegetischen Schriften hat Ambrosius manches über die heilige Trunkenheit gesagt, die der Gekreuzigte und Verklärte in seinem Blut und Pneuma ausgießt über das erlöste Fleisch. „Es gibt auch einen Kelch“, sagt er einmal, „mit dem du das Innere des Geistes zu reinigen pflegst, einen Kelch nicht der alten Natur noch eines gewöhnlichen Weinstocks, sondern einen neuen Kelch, der vom Himmel auf die Erde gebracht wurde, ausgepreßt aus jener fremden Traube, die – wie die Traube vom Weinstock – im Fleische vom Holz des Kreuzes herabhing. Aus dieser Traube ist der Wein, der das Herz des Menschen erfreut, der die Nüchternheit berauscht, der den Dunst des Glaubens und der wahren Frömmigkeit ausströmt, der das Vollsein der Enthaltbarkeit eingießt“<sup>114</sup>.

In einer anderen Meditation über den ‚berauschenden Kelch‘ des Herrenblutes, des Pneumas und der Schrift, der kredenzt wird im Weinhaus der Ekklesia, sagt Ambrosius: Auf dem Tisch der Mysterien „steht auch der überschäumende Kelch, der so herrlich, so stark ist, . . . stark, weil durch ihn die Sünden abgewaschen und getilgt werden. Gut ist also die Trunkenheit des Heilskelches (*bona ergo ebrietas poculi salutaris*). Aber es gibt auch noch eine andere Trunkenheit – vom Überfluß der heiligen Schriften. Es gibt noch eine andere Trunkenheit – durch die Eingießung des heiligen Geistes. So schienen jene, die nach der Apostelgeschichte in verschiedenen Sprachen redeten, den Zuhörern voll des Weines zu sein. Das Haus ist also die Ekklesia, die Fülle des Hauses der Über-schwang der Gnaden, der Strom der Lust das heilige Pneuma“<sup>115</sup>.

Von hier aus fällt neues Licht auch auf die geheimnisvolle

Gestalt des trunkenen Noe. Ambrosius – wie vor ihm schon Irenäus und Cyprian – sieht in ihr das prophetische Bild des göttlichen Weinbringers Christus, des Stammvaters der neuen Menschheit und Herrn der neuen Weltzeit, der als wahrer ‚Tröster‘ und ‚Löser‘ des Adamsgeschlechtes einer neuen Schöpfung die göttliche Trunkenheit schenkt. Sein großer Typos war Noe, der „Heilbringer des Volkes, Führer der Weisheit, der den Weinstock pflanzte und berauscht wurde von seiner Frucht. Was anders nämlich ist der Weinstock als die Weisheit? So hat es uns David erschlossen, der Dolmetsch himmlischen Orakels, da er sprach: ‚Deine Gattin ist wie ein üppiger Weinstock im Innern deines Hauses‘ (Ps 127, 3). In Noe war die Fülle der Weisheit, die da erwartet wurde in Christus. Und so eilte er, erfüllt vom neuen Mysterium der Weisheit, uns ein unbekanntes Mysterium zu bringen, das noch kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hatte: Nackt lag er da und ergoß die unerhörten Becher der überschäumenden Weisheit, auf daß wir, des Alten vergessend, zu neuem Wandel und der neuartigen Nüchternheit ewigen Lebens auferständen, und daß so durch die Torheit der Verkündigung Gott erkannt würde, den diese Welt durch ihre Weisheit nicht erkannt hat. Daher wurde auch jener verflucht, der im Bild seines schlafenden und entblößten Vaters die ‚Torheit‘ verlachte; die ihm aber ehrfürchtige Scheu erzeugten, erlangten die Gnade des Segens. Ebenso werden auch jene, die meinen, den Tod des eingeborenen Sohnes Gottes, des Allvaters und Allschöpfers, unserm Glauben als einen Stein des Anstoßes oder einen Skandal vorwerfen zu müssen, durch die Bande ihrer Sünden gefesselt gehalten zu ewiger Qual des Fluches. Die ihn aber erfassen als den Lösepreis des ganzen Menschengeschlechtes, erfahren Hilfe durch den Schutz ewiger Kraft. Denn das Kreuz Christi ist den Juden ein Skandal, den Griechen Torheit, wie der Apostel sagt (1 Kor 1, 23 f); uns aber, die wir an den Herrn Jesus glauben, ist es Gottes Kraft und Weisheit“<sup>116</sup>.

Nach allem, was die Weinsymbolik uns gesagt hat über den Bund von Gott und Mensch, der sich in Christus und der Kirche verwirklicht, muß noch eines in der christlichen Tradition hoch geschätzten Gleichbildes dieser Einung gedacht werden. Es ist die Mischung von Wein und Wasser, die rituell in allen Meßliturgien vollzogen wird, in der römischen zu Anfang der Opferbereitung, in



anderen Liturgien schon zu Beginn der heiligen Handlung. Die Gewohnheit, den Wein mit Wasser zu mischen, entspricht wohl allgemeiner Trinksitte in den Mittelmeerländern; als Brauch der eucharistischen Kelchbereitung geht sie nach alter Überlieferung auf Christus selbst zurück. Von den Vätern wurde die Mischung gern allegorisch gedeutet, so von Klemens dem Alexandriner. Er erklärt, daß Gott in der Wüste zunächst das Wasser gab. „Später hat der heilige Weinstock die prophetische Traube getrieben... Die große Traube, das ist der Logos, der für uns ausgepreßt wurde, da der Logos wollte, daß das Blut des Weinstocks sich mit Wasser mische, wie ja auch sein Blut sich mischt mit unserem Heile. Zweifach ist das Blut des Herrn: das eine ist körperlich, und durch dieses sind wir vom Verderben erlöst worden; das andere ist pneumatisch, und mit diesem sind wir gesalbt. Und das Blut Jesu trinken heißt: teilnehmen an der Unsterblichkeit des Herrn... Ähnliche Mischungen sind der Wein im Wasser, das Pneuma im Menschen. Das eine, der Mischtrank, nährt zum Glauben; das andere, das Pneuma, führt zur Unsterblichkeit. Die Mischung von beiden aber, von Trank und Logos, heißt Eucharistie, die gepriesene und herrliche Gnade. Indem wir gläubig daran teilnehmen, werden Leib und Seele geweiht. Denn der Wille des Vaters mischt die göttliche Mischung, den Menschen, mystisch mit dem Pneuma und dem Logos. In Wahrheit ist nämlich das Pneuma mit der von ihm getragenen Seele verbunden und der Logos mit dem Fleische, um dessentwillen ‚der Logos Fleisch geworden ist‘<sup>117</sup>.“

Auch Irenäus sieht in der liturgischen Mischung von Wein und Wasser ein Symbol der Vereinigung von Gottheit und Menschheit, die in der Person des Gottmenschen hypostatisch gegeben ist und durch die Eucharistie gnadenhaft auch in uns gewirkt wird. Den gnostischen Ebioniten, die allen Weingenuß verwarfen und daher auch die Eucharistie mit Wasser allein, ohne Wein, feiern wollten, hält er die Tragweite ihres symbolwidrigen Tuns entgegen. Sie „leugnen die Mischung des himmlischen Weines und wollen nur das Wasser dieser Welt kennen, wenn sie Gott von der Vereinigung mit sich ausschließen. Sie verbleiben in dem Adam, der besiegt und aus dem Paradiese verstoßen wurde, und bedenken nicht, daß... am Ende der Zeiten das Wort des Vaters und der Geist Gottes, vereint mit der alten Substanz des adamitischen Geschöpfes, den Menschen zum Leben und zur Vollendung führt“<sup>118</sup>.“

Die Mischung von Wein und Wasser ist demnach kultisches Bild für die Einung von Logos und Pneuma mit dem Adamsfleisch, die, vorgebildet in der Schöpfung des Urmenschen, sich vollendete in Christus und sich fortsetzt in der Ekklesia als seinem pneumatischen Leibe. Wie die schon von Justinus Martyr<sup>119</sup> bezeugte kirchlich vorgeschriebene Mischung des eucharistischen Kelches Ausdruck christlicher Rechtgläubigkeit, so ist der gnostische Mißbrauch, die Eucharistie mit Wasser ohne Wein zu zelebrieren, für Irenäus Ausdruck der Häresie, welche die zentrale christliche Glaubenswahrheit der Menschwerdung Gottes und damit auch der Erlösung leugnet<sup>120</sup>.

Auch Cyprian von Karthago legt Gewicht auf die Symbolik der Mischung im eucharistischen Element. In seinem Brief an Bischof Caecilius verteidigt er gegenüber den Mißgriffen Unwissender den kirchlichen Brauch des gemischten Weinkelches, der auf die Stiftung des Herrn selbst zurückgeht, und begründet ihn: „Weil Christus uns alle trug, er, der auch unsere Sünden trug, so sehen wir, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, im Wein aber das Blut Christi dargestellt wird. Sooft nun im Kelche das Wasser sich mit dem Wein vermischt, wird das Volk eins mit Christus, und die Schar der Gläubigen wird mit dem, an den sie geglaubt hat, vereinigt und verbunden. Diese Vereinigung und Verbindung von Wasser und Wein geht nun im Kelche des Herrn in der Weise vor sich, daß sich diese Mischung nicht mehr voneinander trennen läßt. Deshalb wird auch nichts imstande sein, die Ekklesia... von Christus wieder zu trennen, sondern sie wird ihm stets anhängen, und ihre Liebe bleibt unzertrennlich. So aber kann beim Weißen des Herrenkelches Wasser allein ebensowenig dargebracht werden wie Wein allein. Denn wenn man nur Wein darbringt, dann bleibt das Blut Christi ohne uns; wenn es aber nur Wasser ist, dann bleibt das Volk ohne Christus. Wenn man aber beides mischt und durch Zusammengießen miteinander verbindet, dann kommt das geistliche und himmlische Mysterium zustande. So ist fürwahr der Kelch des Herrn weder Wasser allein noch Wein allein, sondern beides muß miteinander gemischt sein“<sup>121</sup>.“

Ebenso tief wie klar spricht von diesem Mysterium gottmenschlicher Einung in unserer römischen Meßliturgie das Gebet — ursprünglich eine Weihnachtsoration<sup>122</sup> —, das der Priester bei der Bereitung der Opfergaben spricht, wenn er dem Wein eine geringe Menge Wasser beimischt: „O Gott, du hast die Würde der mensch-

lichen Wesenheit wunderbar geschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt: Gib uns durch das Mysterium dieses Wassers und Weines, daß wir Teilhaber seien der Gottheit dessen, der geruhte, Teilhaber unserer Menschheit zu werden, Jesus Christus, dein Sohn, unser Herr . . .<sup>123</sup>“

Wie die Gebete anderer Liturgien zeigen, hat man im Mischtrank des Kelches auch das Wasser und Blut gesehen, das aus der Seite des Herrn am Kreuze floß<sup>124</sup>. Eine Symbolik ganz eigener Art wohnt der zweiten Mischung inne, die in der byzantinischen Kirche kurz vor der Kommunion des Priesters vorgenommen wird. Da gießt man in den konsekrierten Kelch etwas heißes Wasser, das sogenannte *zéon* (von *zéo* = sieden, kochen). In diesem feurigen Wasser sieht die Ostkirche das Symbol des heiligen Pneumas, das sich nach Bibel und Liturgie im Feuer ebenso wie im Wasser manifestiert<sup>125</sup>; es ist berauschende Feuerkraft und zugleich reinigendes, lebendiges Wasser, das mit unsterblichem Leben nährt, in der alle geschöpflichen Potenzen umfassenden Fülle seines Lebens wahrlich ein ‚Feuer-Wasser‘, wie wir in der kreatürlichen Ordnung ein solches auch im Weine erkannten. Rühren wir hier nicht auch an den tiefen Sinn des ‚Zeichens‘ zu Kana, der Wandlung des Wassers in Wein? Das kühle irdische Element des Feuchten, Bild der ‚adamitischen Substanz‘, der Schöpfung und vergänglichen Welt, wird durch den Gottmenschen umgewandelt und hinübergeführt in die Teilhabe an der Feuernatur des Pneumatischen, die sich im Weine ihr Symbol geschaffen hat. Von einem solchen Feuer-Wasser des Gottesgeistes, aus dem letztlich alle mantische Symbolkraft des Weines wie auch des Wassers herrührt, spricht das vierte Buch Esra (14, 39): „Siehe, ein voller Kelch wurde mir gereicht; er war gefüllt von einem Wasser, dessen Farbe dem Feuer gleich war. Da nahm ich und trank. Und als ich getrunken, entströmte meinem Herzen Einsicht, meine Brust schwoll von Weisheit, und meine Seele bewahrte die Erinnerung<sup>126</sup>.“

Die Synoptiker überliefern in ihren Berichten über das letzte Abendmahl ein geheimnisvolles Wort Jesu: „Ich werde von nun an nicht mehr von dieser Frucht des Weinstocks trinken, bis ich sie neu mit euch trinken werde im Reiche meines Vaters“ (Mt 26, 29; Mk 14, 25; Lk 22, 18). Die Erfüllung stand, als der Herr dies sprach, unmittelbar bevor. Im Mysterium des gleichen letzten Mahles nahm

er sie mystisch voraus, am Kreuze ging er durch den Tod wirklich in sie ein. Und sooft wir im Mysterium ‚den Kelch des Herrn trinken‘ und ‚seinen Tod verkünden‘, stehen wir mysterienhaft schon in jenem Tage, da ‚er wiederkommt‘. Mit dem Pascha des Herrn hebt das Fest des Reiches an, bei dem der Auferstandene mit den Seinen den Neuwein trinkt, und die irdische Kirche nimmt in jeder Feier des Leibes und Blutes Christi am himmlischen Freudenmahl und am Kelch des ‚*dauidischen Weinstocks*‘ teil.

So betete nach der Didache (9, 2) die urchristliche Gemeinde bei ihrer Danksagung über den Kelch: „Wir sagen dir Dank, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, den du uns kundtatest durch Jesus, deinen Liebling. Dir die Herrlichkeit in die Aionen.“ In David verkörperte sich für den Alten Bund das Idealbild des Königtums. Darum wurde auch der Messias erwartet als der neue und letzte David. Die neutestamentlichen Schriften weisen nachdrücklich auf die Erfüllung dieser Hoffnung in Christus hin, indem sie ihn aufweisen als den aus dem Geschlechte und der Stadt Davids Geborenen, den ‚Sohn Davids‘, den, der ‚die Schlüssel Davids‘ besitzt, das heißt sein Königtum innehat<sup>127</sup>. Der zweite Adam ist auch der neue und letzte, der wahre und vollkommene David, in beidem aber das Alpha und Omega der Heilsgeschichte. Und wie er sich den ‚wahren Weinstock‘ nannte, so ist er in und mit seiner Ekklesia, dem neuen Israel, auch die Erfüllung des ‚*dauidischen Weinstocks*‘, er, der nach Klemens von Alexandrien „den Wein, das Blut des Weinstocks Davids, ausgoß auf unsere verwundeten Seelen“<sup>128</sup>.

Gerade darin begann ja jene himmlische Trunkenheit, von der die Väter künden, uns Irdischen zur Gabe des Heilbringers zu werden, daß sie aufquoll aus der Entäußerung und Erniedrigung des fleischgewordenen Gottes, dem dunklen Wurzelgrund einer menschlichen Geschlechterreihe. So hat die Gabe des ‚neuen Weines‘ sich in gnadenvoller Analogie gebunden an das alte Gesetz des Reben-trankes. Die dunkle Erdenwurzel des Erlösungsweines und seiner lichten Trunkenheit ist die Kenosis der Inkarnation. Das liegt beschlossen in dem Wort des Origenes, daß wir „berauscht werden vom Blute des wahren Weinstocks, der aus der Wurzel Davids emporsteigt“<sup>129</sup>. Der Weinstock Davids ist Christus der Messias, der Sproß aus der Wurzel und dem Geschlechte des ersten David. Er hat uns den Weinstock Davids und den Kelch Davids<sup>130</sup> in sich

selber kundgetan, das heißt „ihn in seinen letzten Tiefen entschleiert und uns übergeben“<sup>131</sup>. Mit seiner Kirche ist er der „eine Weinstock“ der göttlichen Liebeserwählung<sup>132</sup>.

In diesem Einen – dem menschengewordenen Gott mit der gottvermählten Menschheit – ist das Verlangen der göttlichen Agape nach der Hingabe ihrer Kreatur erfüllt, das Christus am Vorabend seines Leidens in die Worte faßte: „Sehnlichst hat es mich danach verlangt...“ (Lk 22, 15). Der Kelch Christi, der ‚neue Wein‘ Christi ist die Seligkeit des Endes ohne Ende.

Wenn demgegenüber im Buch der Geheimen Offenbarung wiederholt über der berstenden Welt das unheimliche Bild eines göttlichen *Zornbeckers* aufscheint und dem Untergang des Alls das Zeichen des Entsetzens aufprägt, der Kelch des Zornweins, den schon die düsteren Gesichte der alttestamentlichen Propheten über die Widersacher Jahwes kommen sahen und den die Engel Gottes beim Endgericht aus vollen Schalen ausgießen über die todgeweihte Erde<sup>133</sup>, so haben auch diese Bilder teil an der vieldimensionalen Wirklichkeit der Weinsymbolik. Ihre apokalyptische Nachtseite gehört ebenso unübersehbar zum Ganzen der Heilsordnung wie die Hölle zum Himmel. Der Zornwein Gottes ist der ewige Todestrank der Kreatur, die sich Gott versagt, seine Liebe und sein Leben zurückgewiesen, sich aber berauscht hat am Sündenwein und am Becher der Unzucht<sup>134</sup>. Der Becher des göttlichen Rachegrimms ist sozusagen die höllische, satanische Erfahrung der Agape. Der Urböse und alle ihm Verfallenen trinken in diesem Zornwein nichts anderes als die – durch ihr eigenes Wollen – in Zorn und Gericht ‚gewandelte‘ wandellose Gottesliebe.

Den Erlösten aber schenkt sich diese Liebe ewig hin als der berauschte Neuwein des himmlischen Symposion. Das Wort des Herrn beim Abendmahl von diesem ‚neuen Wein im Reiche des Vaters‘ führt die Weinsymbolik in ihren Urgrund zurück, aus dem sie ihren Ausgang nahm. Gottes innerstes Leben ist, wie schon die alten Religionen es ahnten, der Urwein und ewige Rausch – ‚aionische Trunkenheit‘, wenn wir es noch einmal mit dem platonischen Wort sagen dürfen. Gottes Leben ist trunken, und darum will er auch die Kreatur in seinen göttlich-nüchternen Rausch hineinziehen. Das ist letzter Sinn aller, auch der christlichen Wein-

symbolik: Offenbarung und Mitteilung der göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit, an der „kein Glied nicht trunken ist“<sup>135</sup>.

Der Weg in diese Gottestrunkenheit aber geht durch die harte Nüchternheit des Kreuzes Christi hindurch. Er selbst, der den Becher geleert hat bis zur Neige, in der ungemilderten Wachheit seiner menschlichen Leidensfähigkeit, hat auch an die Seinen die schwerwiegende Frage gerichtet: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?“ (Mt 20, 22). Der Weg in den göttlichen Rausch führt durch das Pascha Christi – wie für den Herrn selber, so auch für seine Jünger, seine Glieder. Augustinus sagt es: „Die Traube ist kein Wein... vor der Pressung. So ist es auch mit den Menschen, die Gott seit Ewigkeit vorherbestimmt hat, gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines eingeborenen Sohnes, der allen voran in der Passion ausgepreßt wurde als die große Traube... Wer zum Dienst Gottes hinzutritt, der möge wissen, daß er zur Kelter gekommen ist. Er wird geschunden, zertreten, gepreßt, nicht damit er in dieser Welt zugrunde gehe, sondern damit er hinüberfließe in die Weinlager Gottes. Entkleidet wird er der Hüllen seiner fleischlichen Begierden wie die Traube ihrer Schalen. Solches widerfährt ihm in den Trieben des Fleisches, und darum sagt auch der Apostel: ‚Ziehete aus den alten Menschen mit seinen Werken und ziehet den neuen an‘ (Kol 3, 9 f). Das aber geschieht nicht ohne Pressung; und darum werden die Ekklesien Gottes in dieser Zeitlichkeit ‚Kelterern‘ genannt“<sup>136</sup>.

Die Martyrer aller christlichen Jahrhunderte bezeugen, wie die Blutsymbolik des Weines als echte Christumystik von ungezählten Gliedern des Herrenleibes zu Ende gelebt und durchlitten wird. Aber ein gleiches bezeugt auch jeder Christ, der im unblutigen Martyrium eines treu vollbrachten Lebens „den Glauben wie Blut hingießt über sein ganzes Leben bis zum Ausgang“<sup>137</sup>. So füllen sich bis ans Ende der Zeit die göttlichen Weinlager, wächst die himmlische Mahlgemeinschaft derer, mit denen der Herr den Neuwein trinkt im Reich des Vaters. „Jener Wein aber, der aus dem wahren Weinstock hervorgeht, ist immer neu. Immer nämlich wird durch den Fortschritt innerer Erfahrung neu die liebende Einsicht in Gottes Gnosis und Weisheit. Und darum sagte Jesus zu seinen Jüngern: ‚Neu werde ich ihn mit euch trinken im Reiche meines Vaters.‘ Denn beständig wird neu die Gnosis und Entschleierung des Geheimen und Verborgenen durch die Weisheit Gottes, nicht

nur für die Menschen, sondern auch für die Engel und die himmlischen Kräfte<sup>188</sup>."

Das himmlische Leben ist Fortschritt ohne Ende von Klarheit zu Klarheit, von Licht zu Licht, von Gnosis zu Gnosis, von Trunkenheit zu Trunkenheit; all dies ist eins — ist der ‚neue Wein‘ Christi. Und so meint das Wort „Kein Auge hat es gesehen . . .“ (Is 64, 4) nach Rabbi Jehoschuah ben Levi den „Neuwein, der seit den sechs Schöpfungstagen in seinen Trauben bereitgehalten wird“ für das Mahl der Seligen in der zukünftigen Welt<sup>189</sup>.

### 1. Korn und Ähre

Immer ist es die hohe Zeit im Jahr der Natur, wenn der Weizen bereitsteht zur Ernte; wenn der Wind durch die Ähren streicht, daß sie flüstern und wogen in lichtgoldenen Wellen, über die der Duft der Reife weht. Warum nur stimmt es so ernst, still durch ein Kornfeld hinzugehn, wenn es schweigend wartet, bis Ähre um Ähre vor dem Schnitter fällt? Was rührt uns da an, ahnungsschwer, fragenschwer?

Urgeheimnis der Frucht! Geheimnis der Natur, die ewig zu atmen scheint in den großen kosmischen Rhythmen von Hervorgang und Vergänglichkeit. Ist der Weizen reif, dann hat das Jahr seinen Zenit erstiegen, und das Leben der Vegetation beginnt sich wieder zum Abstieg zu wenden. Die Ähre aber — macht sie nicht schon in ihrer äußeren Erscheinung diese Bewegung des steigenden und wieder absinkenden Naturlebens mit? Reif geworden, fruchtgesegnet nimmt die steil Gewachsene die Gebärde der Todesbereitschaft an.

Einen langen Weg hat das Getreide hinter sich bis zu diesem Höhe- und Wendepunkt seiner Entwicklung. Herbst war es, als der Sämann über Land ging und den Samen streute; als die Erde, vom Messer der Pflugschar bereitet, im dunkeln Schoß die Saat empfing; als Korn um Korn in den Grund fiel und ‚sterben‘ mußte. Das war der Anfang und ist es Jahr um Jahr: Hingabe und Tod. „Mit Weinen gehen dahin, die ihren Samen streuen“ (Ps 125, 6). Aber aus der Vergängnis kommt neues Werden — und der Säende „weiß nicht wie“ (Mk 4, 27). Als „toter, schweigender Körper“ verwest das Korn im Staub<sup>1</sup>. Doch wenn der Winter ins Land zieht, steht bereits die neue Weizensaat in grünen Reihen da. Den langen Winter hindurch muß sie Kälte und Nässe aushalten. Kommt endlich der Frühling, so ist das dichte Gras schon kräftig bestockt. Mit dem Steigen der Sonne schießen die Halme hoch bis zu knabenhohem Wuchs, und wenn erst die feinen Knospen springen, tut auch der Wind sein Werk, damit das Blüten fruchte. Auf einmal aber ist es da — „das volle Getreide“ (Mk 4, 28)! Und unter der Last des Segens beginnt nun die Ähre sich zu neigen. Je schwerer

die Körner werden, desto mehr beugt sie sich zur Erde und wendet die Bewegung ihres Wachstums zum Ausgang zurück.

Der ‚Weg‘, den das Korn in seinem Schicksal geht – von alters her hat der Mensch ihn verstanden als Gleichnis der Bahn, die allem Naturleben vorgegeben ist. Denn sein Gesetz ist der ständige Kreislauf von Untergang und Wiederaufgang. Am Himmel beschreiben ihn die Gestirne, auf Erden geht ihn die Vegetation und alles animalische Leben. Gefälle und Aufschwung sind „die ewigen Peripetien des Lebens“ (van der Leeuw), und sehr deutlich sind sie wahrzunehmen im Dasein des Kornes.

Schicksal des Getreidekorns – Schicksal des Menschen! Ja, auch sie sind einander wunderbar verwandt. Schon sehr frühe Völker haben das gesehen. Wie beim Korn, so fängt es auch bei uns an: mit Zeugung und Geburt aus mütterlichem Schoß. Und wie beim Korn, so endet es auch beim Menschen: auch seiner wartet nach Blüte, Reife und Welken die Mutter Erde abermals – als Grabeschoß.

Darum liegt es dem Menschen so nahe, zunächst Zeugung und Geburt unmittelbar abgebildet zu sehen im Korn, das der Bauer sät, und im Schößling, der hervorbricht aus dem Ackerboden. Ein geheimnisvoller Gleichschritt verbindet die Vorgänge der Vegetation und des menschlichen Daseins. Bis heute sind auch in der Sphäre des Menschlichen Bildworte aus dem Bereich des Pflanzenlebens wie ‚Same‘, ‚Leibesfrucht‘, ‚Befruchtung‘, ‚Fruchtbarkeit‘ und ‚Unfruchtbarkeit‘ jedermann geläufig. Und bis in heutiges volkstümliches Denken hinein läßt sich verfolgen, wie innig ‚verwandt‘ durch eine uralte Symbolbeziehung etwa *Kind und Korn* einander sind. Das Kind ist ja in analoger Weise ebenso Frucht eines mütterlichen Schoßes wie das Korn im Reich des pflanzlichen Lebens. Getreide, *getraide* – ist es doch seinem Namen nach *getragide* (ahd.), *getregede* (mhd.), das heißt: das ‚Getragene‘, das gleich einem Kind im Mutterleib Getragene und Ausgetragene. Wie natürlich gleichen sie also einander, Kind und Korn! Darum wird in verbreitetem altem Brauchtum durch das ‚Wiegen‘ des Kindes in der Getreideschwinge (Liknon) gute Ernte begünstigt, weil bekanntlich auch das blühende Getreide, wird es vom Winde ‚gewiegt‘, zu reichlicher Frucht gedeiht. Bei Hochzeitsfeiern warf man über das Brautpaar Samen und Früchte und versprach sich von solcher Sitte Kindersegens für die Neuvermählten. Auf einer griechischen Gemme

ist über Eros und Psyche – beide sind verhüllt – eine solche Schwinge erhoben. Bedenkt man, daß die Verhüllung, die bei der Braut immer festgehalten wurde, einer Weihe an die Erdmutter gleichkommt, so ist auf dem Gemmenbild das Samenschütten über die „rituell in den Schoß der Erde Versenkte“ eine ausdrucksvolle Geste, die Kräfte der Fruchtbarkeit übertragen möchte. Die Schwinge soll dem Paar zu gutem Samen verhelfen, und das Kind, des Samens Frucht, wird von den Eltern bald wieder in das Liknon gelegt<sup>2</sup>.

Der kosmische Zusammenhang von Mensch und Getreide begreift in sich, daß die symbolische Gleichung ‚Kind und Korn‘ wie selbstverständlich als ihren Gegenpol die andere ‚Toter und Korn‘ bedingt. Geburt ist ja auch im Bereich des Kornes so zu verstehen, wie der ganzheitlich erlebende frühe Mensch sie sah: Ursprung, aufs engste verschlungen mit dem Tod, und Tod wiederum nur die andere Seite des Lebens, nicht sein Ende! Beide zusammen sind im Grunde nur das Doppelantlitz des Naturgeschehens, Bewegung und Gegenbewegung, Hebung und Senkung, Einatmen und Ausatmen im rhythmischen Gebaren des Seins. Wie ein Same wird der menschliche Leichnam dem Erdschoß übergeben, und das besagt für den frommen Heiden: mit der Hoffnung auf ein Auferstehen, vergleichbar jenem des Samenkorns. Man glaubte darum auch, daß die Toten unter der Erde Macht hätten, die Frucht heraufzusenden, und betete in diesem Sinn zu den Totengeistern und den Seelen der Ahnen. Im Symbolschmuck einer apulischen Grabvase, aufsprießenden Ähren, darf man daher ein Bild des Toten selbst erkennen<sup>3</sup>. In Attika und anderwärts war es Brauch, auf das frische Grab Korn zu säen, „damit dem Toten ein Schoß und eine Wiege bereitet werde wie die einer Mutter“<sup>4</sup>. Die alten Inder pflegten die gleiche Sitte. „Zu den Wurzeln der Pflanzen schlüpfen die Väter hin“, sagten die Brahmanen<sup>5</sup>. Wie der Mutterschoß der Erde den erstorbenen Samen verwandelt zu neuer Geburt gebiert, so, glaubte man, wird durch solche Riten und Bräuche die Erde bewogen, auch dem Toten zu neuem Leben zu verhelfen.

Riten ähnlicher Art sind weit verbreitet. In ihnen sucht der Mensch die Lebensmacht, die ihn im Kornsymbol anrührt, sich anzueignen. Nur so kann er sie ja handhaben, über sie verfügen, sie auch dem schlechthin Machtlosen, dem Toten, zuwenden. Solchem Bemühen diene die geschätzte ‚Panspermie‘, eine Speise aus gekochten Weizenkörnern und allerlei Samenfrüchten, die man beim Toten-

mahl den Trauergästen reichte und dann dem Verstorbenen im Grabe zuführte<sup>6</sup>. Riten dieser Art setzen echtes Symboldenken voraus, Wissen um die Wesensverwandtschaft zwischen Mensch und Korn. Aber sie zeigen auch, daß der Mensch am rein Naturhaften nicht genug hat, daß er nicht willens ist, den Naturzwang eines nicht zu durchbrechenden Kreislaufs ‚ewiger Wiederkehr‘ von Tod und Geburt in pflanzenhafter Gelassenheit hinzunehmen. Sein Geist, seine menschliche Würde bäumen sich auf wider das Joch dieser kosmischen Notwendigkeit. Daher das inbrünstige Verlangen nach einem rettenden Ausweg, der aus dem Rad des blinden Naturzwanges entkommen läßt. Es ist das eigentlich religiöse Anliegen des Menschen, das nach solchem Ausweg sucht. Daß dies bei den Alten aber mit Hilfe des Kornsymbols geschieht, zeigt, in welchem Grade die Kornfrucht ehemals ein ins Jenseits weisendes Heilsbild war.

Man denke nur an das kleine Ährenbüschel aus lauterem Gold, das fast unversehrt im Grab einer syrakusanischen Demeterpriesterin gefunden wurde. Die stilisierte Form des schwanken Halmes, an dem nicht eine, sondern drei Ähren mit zarten Grannen sitzen, sollte das kostbare Gebilde wohl betont über das rein Naturhafte erheben und auf den sakralen Sinn des Zeichens hinweisen. Das ‚Heilige‘ – die Alten suchten und sahen es ja in allen Dingen! Und so erschauerten sie auch vor der numinosen Macht im Korn; denn es kam ihnen zu aus der Hand einer mütterlichen Gottheit, die, wie schon die Erdsymbolik zeigte, gerade im Demeterkult höchste Verehrung genoß. Dieser göttlichen Erdmutter Zeichen ist wohl in dem goldenen Ährenstrauß jener Priesterin zu erkennen. Wie im Grab, mag ihre Hand ihn oft im Leben umschlossen haben, wenn die Mysterien der eleusinischen Gottheiten gefeiert wurden und die Macht in Ähre und Korn sich als ‚heilig‘ offenbarte. Nichts fiel ja an der eleusinischen Frömmigkeit so in die Augen wie die Ehrfurcht vor dem Korn, dem Geschenk der Demeter, und die an diesem Symbol sich heftende Hoffnung auf ein seliges Leben nach dem Tode.

Denn darum ging es im Kult der göttlichen Kornmutter (Demeter, Ceres) und des göttlichen Kornmädchens (Kore, Persephone), das nach der Kultlegende vom Unterweltsgott Pluton geraubt worden war und zur Rettung der an Demeters zürnendem Leid dahinwelkenden Erde aus dem Totenreich wieder ans Licht zurückkehrte.

Die Macht des Kornes sollte sich als Heilmacht erweisen durch die von Demeter selbst angeordnete jährliche Wiederhinstellung dieses mythischen Geschehens im Kult. Was einen Strom von Heilsuchenden – unter ihnen Männer wie Sophokles, Platon und Cicero – nach Eleusis, dem ‚Ort der Ankunft‘, rief, war ungleich Höheres als die Hoffnung auf naturhaft gesteigertes Leben im Diesseits und auf kosmische Wiedergeburt zu neuem sterblichem Dasein. Es war das Verlangen nach letzter ‚glücklicher Ankunft‘ am Ziel des menschlichen Lebens, nach des Isokrates Wort nichts Geringeres als „die frohe Hoffnung für die gesamte Ewigkeit“<sup>7</sup>.

Was konnte so kühne Zuversicht wecken? Durch das mit äußerster Strenge gehütete eleusinische Mysterienschweigen ist nur spärliche Kunde durchgesickert. Hippolyt von Rom überliefert als gewiß, das ‚Unaussprechliche‘ sei „das große und wunderbare und vollendete Schaumysterium“ gewesen: „eine im Schweigen gemähte Ähre“<sup>8</sup>. Eine geschnittene Ähre war die für Zeit und Ewigkeit heilmachende Schau auf der Höhe der Weihehandlung – in diesem Zeichen ließ der Hierophant in der tiefen Stille des von Nacht umfangenen Telesteriums, in das jählings klares Licht einfiel, ‚das Heilige erscheinen‘. Unzählige Ähren gibt es auf der Welt. Woher die Macht dieser einen?

Sie lag im Kulte begründet. Hier verdichtete sich in ihr jenes ‚unaussprechliche‘ Geheimnis von Eleusis, das an Persephone gebunden, ja das sie selber war. Sie, die Göttin der Unterwelt, schaute der Myste in der lichtumflossenen heiligen Ähre; in dieser Schau, in der die Weihehandlung gipfelte, geschah ihm das Rettende, das Hippolyt mit dem Wort Mysterium benennt. Ein ‚Schau-Mysterium‘ ereignete sich hier; es sollte das Emporsteigen der Kore aus dem Totenreich, ihre ‚Auferstehung‘, schaubar gegenwärtig machen und damit das Heil der Schauenden in dieser und der kommenden Welt verbürgen. Wer dieses Symbol der ‚kommenden‘ Göttin gesehen hat, darf hinweggehen in der seligen Gewißheit, „mit besserer Hoffnung zu sterben“<sup>9</sup>. Nach dem homerischen Hymnus an Demeter ist „glücklich der unter den Menschen auf Erden, der dies geschaut. Wer nicht in die heiligen Weihen eingeweiht wurde, wer keinen Anteil daran gehabt“ – er geht dahin, „ein Toter in dumpfer Finsternis“ (Vers 481). Die gepriesene Glückseligkeit der eleusinischen Mysten trägt demnach „eine existentielle Betonung. Das Glück wurde bei der Teilnahme an der Zelebration erlangt. Eine

Ungleichheit ist dadurch zwischen den Eingeweihten und den Un- eingeweihten entstanden: eine Scheidung hier und jetzt, durch welche eine Schar der Menschen glücklich geworden ist, während alle anderen unvollkommen und unsicher dem Tode entgegenziehen. Das Ende des Daseins hat zwei Gesichter angenommen. Das eine strahlt zurück und verleiht der Existenz einen besonderen Glanz. Das andere bleibt düster und gilt für die *anderen*: eine unübersch- bare, nicht charakterisierte Menge<sup>10</sup>."

Von der Feier in Eleusis her lichtet sich somit nicht nur der Sinn vieler Bestattungsriten auf, die sich des Kornsymbols bedienten. Bedenkenswert ist vor allem, was dieses faszinierende religiöse Phänomen für die Daseinsbewältigung des griechischen Menschen überhaupt bedeutete. Die eleusinischen Weißen „waren mehr als ein gewöhnliches Fest, sie umfaßten die Welt“. An ihrer Feier hing nach dem Glauben dieser Frommen nicht nur der Bestand des eigenen Volkes, sie hielten das ganze Menschengeschlecht zusammen. „Nicht nur mit der athenischen und der griechischen, sondern mit der menschlichen Existenz standen sie in Verbindung.“ Nach einer Erklärung des Vettius Agorius Praetextatus wäre das Leben, der *bios*, für die Hellenen ‚unlebbar‘ (*abiotos*), würden diese Mysterien einmal nicht mehr begangen<sup>11</sup>. Die Ähre der eleusinischen Weihe- nacht war für griechischen Glauben das hochheilige Symbol, an dem das Heil der Welt und die Ewigkeit der Eingeweihten hing.

Gewiß, das Geschehen um dieses kultische Symbol war nur ein traumhafter Schatten, den das Licht der wahren Heilstat wirft. Aber in Eleusis rief eine so große adventliche Heilserwartung gen Himmel, daß uns dämmern mag, warum der menschengewordene Gott nahe vor der Stiftung seines eigenen kultischen Mysteriums gerade dem hellenischen Menschen eine Antwort im Zeichen des Kornes gab, die ihm zu Herzen gehen mußte. „Die Stunde ist gekommen, da der Menschensohn verherrlicht werden soll. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und er- stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht“ (Jo 12, 23 f).

Einer der schauervollsten Augenblicke im Johannesevangelium: Bei seinem triumphalen Einzug in Jerusalem, während die herein- brechende Passion ihn schon umdüstert, kündigt der Herr in diesen Worten sein fruchtbares Sterben an. Ist es zuviel, wenn wir zu

glauben wagen, daß es dieses so große wie kleine Symbol des er- sterbenden Samens im Grunde nur gibt, weil der Sohn Gottes von Ewigkeit her als Menschensohn in den Tod gehen wollte? Daß auch Keimen und Sprießen der Saat nur da sind, weil der getötete Gott von den Toten auferstanden ist; weil er der Welt wirklich jene aus aller naturhaften Vergänglichkeit rettende Neugeburt ge- bracht hat, nach der die Menschenseele seit unausdenklicher Zeit in letzter Daseinsnot gerufen hatte? „Kein Wesen, Gott, vermag zu sein, als nur durch ein Bild deiner Vollkommenheit“ (Claudel). Auch Korn und Ähre sind letztlich nur da als ‚Bild seiner Voll- kommenheit‘, die erschienen ist in Christus; sie sind Bilder, die etwas von Christus und seinem unvergleichlichen Mysterium der Weltschöpfung und Weltrettung abzubilden haben: das Heil der Welt aus dem sich opfernden Heilbringer.

Es ist darum kein Zufall, daß Jesus jene sinnschweren Worte vom sterbend fruchtenden Weizenkorn zu den Griechen sprach, die zum Passa nach Jerusalem gekommen waren. Gerade sie mußten für das Korngleichnis wohl ansprechbar sein, kannten sie doch Eleusis und sein im Zeigen der Ähre sich vollendendes Mysterium. Gekommen waren sie, um Jesus zu sehen, und er entspricht ihrem Verlangen mit der diskret bedeutsamen Geste dieses Zuspruchs, in dem er dem inneren Blick eine ‚Schau‘ eröffnet durch das gerade ihnen ver- ehrungswürdige Heilssymbol. Er offenbart sich selbst, verhalten, aber nachdrücklich, als das von einer großen alten Sehnsucht er- wartete heilige Korn, „das erste Korn“, „das Ur-Korn“<sup>12</sup>. Er ist in die Welt gekommen und durch das Weltchicksal hindurchgegan- gen, um die Menschen zu der ewig beseligenden ‚Epoptie‘ seiner Gloriengestalt hinzuführen, in die seine noch einsame Menschlichkeit bald durch Kreuz und Grabesnacht verwandelt werden soll. In der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war (Jo 17, 5), sollen sie ihn dereinst schauen — „das pneumatische Korn, das an einer einzigen Stelle fiel und in aller Welt fruchtbringend erstanden ist“<sup>13</sup>.

Aus symbolischer Sicht hat aber jenes Wort Jesu an die ‚Hellenen‘ weit über die Grenzen des Griechentums hinaus weltgeschichtliche Bedeutung. Ist es doch Antwort auf eine abgründige Frage der gesamten Heidenwelt. Dort gab es ja ein Allgemeinwissen — alt- überliefert, aber unerklärt —, daß die Gabe des Ackers aus dem Opfer komme. Die Fruchtbarkeit der Pflanzen ebenso wie die Fort-

pflanzung der Menschen war für frühes Denken nichts Selbstverständliches; man glaubte, diese Vorgänge müßten ständig neu in Bewegung gesetzt werden. Dazu aber muß Blut fließen und Lebendiges sterben. Der primitive Mensch lebt in der nie beruhigten Angst, die nützlichen Kräfte der Welt, das Licht von Sonne und Mond und das Sprießen aus dem Erdreich, könnten sich einmal erschöpfen. Heftiger wird die Angst, wenn in den Perioden des Abstiegs das Leben der Natur zu erlöschen scheint. Vor allem aber quält solches Bangen den Menschen, wenn er fürchten muß, selber schuld zu sein an der Erschöpfung des Lebens, weil er die Erstlinge gepflückt, die reifen Früchte geerntet und also die Wachstumsmächte ‚beraubt‘ hat. Darum bringt man Erstlingsopfer dar, um die geheimnisvollen Kräfte zu versöhnen, damit sie dem Menschen gestatten, ihre Gaben ohne Gefahr zu verbrauchen. Riten dieser Art markieren oft den Anfang eines neuen Jahres – in vielen Kulturen begann es zur Frühlingszeit, also in der Periode kosmischer Erneuerung. Unwillkürlich drängt sich der Gedanke auf, wie zeichenhaft demnach die Christenheit ihr Fest der Auferstehung zur Frühlingszeit begeht, also am Jahresbeginn der großen Weltüberlieferungen. Um die gleiche Zeit des naturhaften Neuwerdens erwartete altchristliche Hoffnung die allgemeine Auferstehung alles Fleisches. Auch das biblische Passa wurde am Jahresbeginn im Frühling gefeiert, und so fiel in diese Zeit hinein bedeutsam Jesu Wort vom wiedererstehenden Weizenkorn. Wer spürte nicht untergründige Zusammenhänge! Heute noch besäen die Tataren – in Erinnerung an die Schöpfung, wie sie sagen – einen mit Erde gefüllten Krug, wie es überhaupt verbreitete Sitte war, zur Zeit der Frühjahrs-Äquinoktien Körner zu säen<sup>14</sup>.

Der Urtrieb im Menschen, das eigene Dasein und den Bestand der Welt dadurch aufrechtzuerhalten, daß man die pflanzliche, tierische und menschliche Fruchtbarkeit sicherte, lag anfänglich wohl allen Menschenopfern und den allmählich sie ersetzenden Tieropfern zugrunde, unter diesen vornehmlich dem des Stiers. Im Mythos des stiertötenden Mithras wird der Zusammenhang deutlich: Aus dem Rückenmark des erdolchten Opfers sprießt das Getreide hervor und aus seinem Blut der Weinstock. Auf der Marmorgruppe im Britischen Museum kommen aus der Wunde, in der noch der Dolch des Lichtgottes steckt, statt des Blutes drei volle Ähren hervor, anderswo endete der Stierschweif in Ährenbüscheln<sup>15</sup>.

Forscht man solchen Zusammenhängen nach, so zeigt sich, daß ein gewaltiges geistiges Ringen hinter jenen erschreckenden Menschenopfern stand, die in sehr früher Zeit bei der Ernte und zugunsten der Ernte geschehen sind. Man darf sie mit gutem Recht als ‚Regenerationsopfer‘ ansehen, als solche hatten sie den Sinn, eine rituelle Wiederholung der Schöpfung darzustellen. Eine in vielen Abwandlungen über die Welt verstreute Überlieferung besagt ja, aus dem gewaltsamen Tod eines göttlichen Wesens sei die Welt geworden; aus Fleisch und Blut des zerstückten Opfers seien vor allem die Kräuter, die Pflanzen und Feldfrüchte, das Korn, der Weinstock gewachsen. Im alten Ägypten faßte auch die Osiris-Religion den Weizen in diesem Sinn; man stellte hier Bilder des getöteten Vegetationsgottes aus Nilschlamm her und füllte sie mit Getreidekörnern; im Aufspalten der Körner wurde das Aufleben des Gottes und der mit ihm auferstehenden Natur geschaut. Hier wie in den Kulturen anderer Vegetationsgottheiten mit ähnlichem Schicksal – man denke etwa an Adonis, Attis, Tammuz oder an den neuerdings entdeckten Mythos und Kult der Hainuwele auf der Molukkeninsel Ceram – glaubte der Mensch die Lösung des großen Weltgeheimnisses gefunden zu haben: die Fruchtbarkeit, auf die er angewiesen ist, ist ein Geschenk aus der Hand des Todes. Sterben, Opfer ist die Voraussetzung des Wachstums von Getreide und jeglicher Frucht<sup>16</sup>. Die Opferung eines Menschen zur Erntezeit – das bedeutet: zur Erneuerung der in der Ernte sich offenbarenden Naturkraft – kommt also einer symbolischen Wiederhinstellung des Schöpfungsaktes gleich, der wie allem Gewächs, so auch dem Korn aus göttlichem Lebensopfer das Leben gegeben haben soll<sup>17</sup>.

Nicht nur für die Kernfrage des eleusinischen Geschehens sind derartige Mythen und Riten, wie man heute immer mehr erkennt, aufschlußreich; sie decken überhaupt die Abgründe der Kornsymbolik auf und dienen damit auch dem tieferen Verständnis jenes Herrenwortes vom Weizenkorn. Im Angesicht seines eigenen Sterbens und Auferstehens hat der Gottmensch sich dieses heilige Symbol, das als Gabe und Erscheinungsform einer sterbenden und auferstehenden Gottheit in vielen alten Religionen verehrt wurde, mit göttlichem Anspruch zu eigen gemacht. „Wer Korn sät, sät Heiligkeit“, sagte alte persische Weisheit<sup>18</sup>, ohne ahnen zu können, welchen Heiles und welches ‚Heiligen‘ Zeichen der Mensch mit jedem Korn seit je in die adventliche Erde säte.



Zeichen aber — das hellt der religiöse Hintergrund der Kornsymbolik auf — gerade auch als ‚Leidensbild‘! „Wer vermag die Plagen zu schildern, mit denen das Getreide geschlagen wird, wie viele Quälereien es über sich ergehen lassen muß?“ sagt Ephräm der Syrer. „Es wird geschunden, damit es seinen Quälern den Lebensunterhalt verschaffe<sup>19</sup>.“ Erinnern wir uns, daß Ephräm ein andermal sagte, der Schlüssel zur Schatzkammer der Symbole sei das Leiden und der Tod des Herrn — und die aus ihnen kommende Auferstehung. Das nämliche ist gemeint, wenn der syrische Dichter Kyrillonas erklärt, der Schöpfer habe „das Vorbild seines Leidens“ im Weizen geschaffen; er malt es im einzelnen aus: „Der Weizen bleibt still, wenn man ihn zermalmt, wie unser Herr, als man ihn richtete. Er schreit nicht, wenn man ihn tötet, sowenig wie unser Herr, als man ihn kreuzigte. Er überliefert sich der Hand, die ihn tötet, gleichwie unser Herr sich den Juden überlieferte. Er läßt seine Hülsen zurück, wie unser Herr die Leinentücher zurückließ bei seiner Auferstehung aus dem Grabe. Der Weizen schweigt, wenn man ihn zermalmt, er wird zur Leiche und lebt im Verborgenen wieder auf. Scheinbar ist er kläglich gestorben, aber in Wahrheit lebt und wächst er überschwenglich... Er trägt seine Kinder, und es steigen ihm auf die Schulter seine Töchter, die Weizenähren; sie ragen über sein Haupt hinaus. Ebenso trug auch unser Herr die Gefangenschaft der Toten und führte sie aus der Vorhölle heraus. Der Weizen wird zur Tenne gebracht wie der Herr nach Sion, und von da zur Mühle wie jener zum Kreuz.“ Und wie der Weizen durch Feuer zum Brot wird, „ebenso hat unser Herr seinen Leib auf den Tisch des Altares gelegt; es verzehrten ihn die Völker, die nach ihm hungerten, und erlangten dadurch Kraft, den Tod niederzutreten“<sup>20</sup>.

Wie vernehmlich reden für den, der die Sprache der Dinge versteht, die stummen Zeichen der Natur gerade in ihrer ‚Passion‘ vom Sinn des Weltleidens! Das Weizenkorn Christus ist ja auferstanden und hat ihre geheime Sprache enträtselt, hat dem Leiden in der Welt seine Sinnlosigkeit genommen, weil es endgültige Auferstehung brachte für alle, die seines Hinübergangs Gnade und damit auch den Sinn ihres eigenen Leidens ergreifen — wenigstens in jenem unwägbar Augenblick letzter Entscheidung, den Gott jedem Menschen einmal vorbehalten hat. Das irdische Korn aber ist Zeichen der österlichen Welt- und Lebenswende. „Wir sahen es nackt begraben“,

sagt Ephräm, „wir sahen es in Herrlichkeit erstehen. Ein verstummter Leichnam, der sich im Staub zu regen begann... Unbegreiflich ist seine Blöße, die von Herrlichkeit verschlungen wurde<sup>21</sup>.“ Ja unaßliches und doch so schlichtes Naturbild für den furchtbaren und menschlich gesehen widersinnigen Ratschluß Gottes, durch seinen Tod der Welt das Leben und Anteil an seiner Glorie zu geben! Ob jene Griechen in Jerusalem den Herrn verstanden haben? Die Schrift sagt nichts darüber. Das eine aber ist gewiß: Den abgründigen Sinn jenes Gleichnisses konnte der Messias nur aufdecken, indem er ihn blutig-konkret an seiner eigenen Menschlichkeit geschehen ließ; aufdecken zuinnerst aber auch nur denen, die mit ihm das menschliche ‚Kornsicksal‘ umfassen würden. Denn erst in der Passions- und Auferstehungsgemeinschaft von Gott und Mensch, wie Christus sie allen zugänglich gemacht hat, wird der von jeher geahnte Zusammenhang zwischen Tod und Frucht wahr und greift den Menschen wirklich über alle Vorstellung hinaus an: „Die Frucht des Leidens Christi ist das Leben aller, der Toten wie der Lebenden. Denn zum Samen des Lebens wurde der Tod des Christus“<sup>22</sup>.

Auf dieses welterlösende Geschehen hin sind Korn und Ähre eigentlich geschaffen. Es ist ihr ewiger Sinn, Bild zu sein für aller Menschen Rettung durch Christi Sterben und Auferstehen, wie es nach jenem Korngespräch vom Evangelisten Johannes in seinem historischen Vollzug berichtet wird, und wie es sich seither immerfort auf sakramentale Weise in den Mysterien der Kirche gegenwärtigt und dem Leben und Sterben des Christen als Grundgesetz eingepägt ist. Der wahre Erlöser deckt diesen lang vorgedeuteten Sinn von Korn und Ähre vollends auf. Und nachdem Eleusis mehr als ein Jahrtausend lang in blinder Ahnung die heilige Kornfrucht zu schauen gab, offenbart sich der ewige Logos mit Menschenlippen selbst als deren Urwirklichkeit.

Darum hat die junge Kirche das Symbol der Kornfrucht sehr heilig gehalten. War sie ihr doch in Wort und Bild Zeichen jener Brotbrechung und Weinverschüttung am Kreuz, bei der sie an den Altären als Zeugin und geheimnisvoll Mitvollziehende immerwährend zugegen sein durfte. Noch ein Dichter unserer Tage läßt den Zusammenhang unmittelbar erleben, angeregt durch ein altes Bild der ‚Kreuzabnahme‘:

.....

Korn, nicht irdisch gezeugt,  
 stürz aus dem Goldgrund! Zerbrich,  
 brich in die Tafel hinein!  
 Nackt übers Laken gebeugt,  
 mitten zerbrichst du das Brot,  
 schüttest den Wein.<sup>23</sup>

Für die frühen Christen war der Bezug von Kornfrucht und sakramentaler Speise so selbstverständlich, daß sie die Eucharistie im Symbol der Ähre darstellen konnten<sup>24</sup>. Wie es etwa die farbenfrohen Kornbilder in den Grüften der Katakomben zeigen, schmückten sie die Stätte ihrer Kultfeier mit Szenen der Weizen-ernte<sup>25</sup> und stimmten beim Opfermahl die Erntelieder aus den Psalmen an, die wir heute noch singen, wie ja auch Ähren als Symbolzier von Altargerät und Paramenten bis in unsere Tage beliebt sind. Auch das Psalmwort von der Speisung des Gottesvolkes mit Weizenmark (Ps 80, 17) blieb der Kirche liturgisches Danklied für das Brot des Herrentisches, und der Kommuniongesang am Fest eines Bekennerbischofs oder eines Kirchenlehrers meint mit dem Wort des Evangeliums vom „klugen und treuen Knecht“, welcher der Gottesfamilie „zur rechten Zeit das Maß Weizen“ reicht (Lk 12, 42), nichts anderes als das Brot der Opferspeise<sup>26</sup>.

All dies ist keine Spielerei mit einem Bild, das – so könnte man vielleicht einwenden – ebensogut durch das Bild des Brotes selbst ersetzt werden könnte. Nein, wo im Raum der Liturgie oder der kirchlichen Kunst zum Ähren- und Kornsymbol gegriffen wird, um das eucharistische Brot darzustellen, da haben diese Zeichen ihr besonderes Wort vom Mysterienbrot zu sagen, etwas, das dem Gläubigen nicht eindringlich genug ins Bewußtsein gerufen werden kann: daß er nämlich im Kosten dieses Brotes „den Tod des Herrn verkündet, bis er wiederkommt“ (1 Kor 11, 26). Dieses Todes Zeichen ist ja die Kornfrucht in einer vom Herrn selber deutlich betonten Weise. Das Brot ist Symbol in seinem Wesen als Speise, die Ähre aber als Frucht des erstorbenen Kornes. So vermag sie in ihrer ganz eigenen Sprache hinzudeuten auf den Untergrund der kultischen Brotspeise: das Sterben des Christuskornes. Diese Zeichenkraft von Korn und Ähre ist im Ganzen der Brotsymbolik nicht entbehrlich, wie auch der Weizen selbst nicht entbehrlich ist für

das Wunder des Sakraments. Denn ohne ihn „würden die Altäre leerstehen, ohne ihn könnte das heilige Pneuma nicht herabsteigen, ohne ihn könnte der Priester nicht das Sühnopfer darbringen, ja ohne ihn wäre kein Mensch imstande, die Gottheit zu besänftigen“, sagt Kyrillonas; in der Eucharistie „geht von ihm Sündenvergebung aus“ wie von der klaffenden Seite des Erlösers, an die das Bild der Ähre auch äußerlich gemahnt, „gespalten, aufgerissen und doch geschlossen“ wie sie ist<sup>27</sup>.

Die Erlösungsmacht des Urkorns ergreift am Tisch des Herrn nicht nur die Seele des Menschen, sondern auch seinen Leib; sie läßt ihn jetzt schon jene Umwandlung beginnen, die bei der Regeneration am Ende der Zeit (Mt 19, 28) offen erscheinen wird. Irenäus sagt es mit aller Bestimmtheit, daß die freudige Auferstehungshoffnung der frühen Christen von dem zum Mysterienbrot gewordenen Urkorn herrührt: „Wie das Weizenkorn, wenn es in die Erde gefallen ist und sich dort aufgelöst hat, durch die Kraft des allumspannenden Gottesgeistes vielfältig wieder hervorkommt, wie sie (Reben- und Kornfrucht) dann durch die Weisheit Gottes den Menschen zum Gebrauch dienen und, wenn sie das Wort Gottes empfangen<sup>28</sup>, zur Eucharistie werden, die Leib und Blut Christi ist, – ebenso werden auch unsere Körper, von dieser ernährt, dann in die Erde gesenkt und dort aufgelöst, zu ihrer Zeit wieder auf-erstehen; denn das Wort des Herrn wird ihnen die Auferstehung schenken in der Herrlichkeit Gottes des Vaters, der wahrlich das Sterbliche mit Unsterblichkeit bekleidet und dem Verweslichen die Unverweslichkeit schenkt<sup>29</sup>.“

Bedenkt man, welche Hoffnungen für diese und die kommende Welt die Gläubigen alter Religionen an Kornsymbol und Kornspeise geknüpft hatten, so kann man den hier so klar gesehenen Zusammenhang von Eucharistie und eschatologischer Wiedergeburt nur als eine großartige Vollendung großer Erwartungen hinnehmen. Hier stoßen wir auf den tragenden Grund urchristlicher Daseinsfreudigkeit. Die frühe Christenheit verankerte ihre Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches in der Macht der Eucharistie als des in Wahrheit „lebenbringenden Samenkorns“<sup>30</sup>.

Das zeigen die Worte des Irenäus sehr deutlich. Sie enthalten sozusagen die kultische Begründung jenes paulinischen Kornvergleichnisses, das der Apostel seinem ersten Brief an die Korinther ein-

geflochten hat. Sicher auch dies kein Zufall; waren doch gewiß die meisten derer, die in der korinthischen Urgemeinde Christen wurden, vorher Mitglieder der Mysterienbünde, ebenso wie jene Griechen, an die der Herr selbst zu Jerusalem sein Wort vom Weizenkorn richtete. „Aber was wird man sagen?“ schreibt Paulus. „Wie sollen die Toten auferstehen, mit was für einem Leibe kommen? Du Tor! Was du säst, wird nicht wieder lebendig, wenn es nicht gestorben ist; und was du säst, ist nicht der Körper, der erstehen soll, sondern ein nacktes Korn von Weizen oder was es gerade ist . . . So auch die Auferstehung der Toten. Gesät wird in Verweslichkeit, auferweckt wird in Unverweslichkeit. Gesät wird in Unansehnlichkeit, auferweckt wird in Herrlichkeit. Gesät wird in Schwäche, auferweckt wird in Kraft. Gesät wird ein sinnenhafter Leib, auferweckt wird ein pneumatischer Leib“ (1 Kor 15, 35–44). Unter dem Gesetz des sterbenden und auferstehenden Kornes steht also auch der Mensch, will Paulus sagen<sup>31</sup>, und Irenäus verdeutlicht: nach diesem Gesetz ergeht es dem Menschen ebenso, wie es auch dem ‚Korn‘ des Fleischesleibes Jesu erging, der in der Eucharistie zum sakramentalen Leibe wird und hier den Menschen mystisch-wirklich an das Christuskorn angleicht. Durch die eucharistische Speise wird der Christ selber zum ‚Christuskorn‘; einmal aber soll er im Vergehen seines irdischen Leibes durch die Macht der Mysterienspeise vollends hinübergewandelt werden in die Glorie der Auferstehung. So wird ihm sein bitteres Sterben, das Dunkel schnellen oder langsamen Erlöschens, zum Hinübergang mit Christus: Anfang und Aufgang des wahren neuen Lebens, dessen Keime durch das Brot der Unsterblichkeit schon jetzt im Gläubigen ruhen. Die Wesensverwandtschaft zwischen Mensch und Korn, wie wir sie in aller Kornsymbolik und in jedem Kornritus vorausgesetzt sahen, — hier ist sie konkret und übergroß erfüllt.

„Betrachte also die in den Furchen wie in Gräbern vergrabenen Samen“, so führt Johannes von Damaskus die paulinische Meditation weiter. „Wer ist es, der ihnen Wurzeln, Rohr, Blätter und Ähren und die feinsten Halme gibt? Ist es nicht der Schöpfer aller Dinge? Nicht der Befehl dessen, der alles geschaffen hat? Glaube daher, daß ebenso auch die Auferstehung der Toten durch Gottes Willen und Wink eintreten wird<sup>32</sup>.“ Und Kyrillonas sagt: „Der Weizen stößt seine Verwesung aus, sprießt empor und lebt aus und in sich selbst wieder auf. Ebenso wird auch dieser unser Leib nach seiner

Zerstörung wieder erneuert werden und auf ewig bleiben<sup>33</sup>.“ Es ist die vom Gottmenschen und seinem Apostel bestätigte uralte Kornsymbolik, die — wie hier — auch in ein paar Versen des Dichters Prudentius zu Wort kommt; in einem Hymnus auf die Toten sagt er anlässlich einer Grablegung:

*Sic semina sicca virescunt  
iam mortua iamque sepulta,  
quae reddita caespite ab imo  
veteres meditantur aristas.*<sup>34</sup>

Die trockenen Samen — erstorben,  
im Acker begraben, — schon sprießen  
sie neu aus der Tiefe, ergrünen  
und üben sich, Ähren zu tragen.

Noch in Schillers Lied von der Glocke klingen die alten Ideen nach:

Dem dunklen Schoß der heiligen Erde  
vertrauen wir der Hände Tat,  
vertraut der Sämann seine Saat  
und hofft, daß sie entkeimen werde  
zum Segen nach des Himmels Rat.  
Noch köstlicheren Samen bergen  
wir trauernd in der Erde Schoß  
und hoffen, daß er aus den Särgen  
erblühen soll zu schönern Los.

Ernte ohne Vergängnis, Geburt ohne Tod — das ist die Verheißung, die das Kornsymbol in Christus zu schauen gibt. Und dies schon hier und jetzt. Gegenwart ist das Erwartete bereits in den Mysterien der Kirche. Hier wächst, sichtbar für das Auge des Glaubens, aus dem Erstlingskorn unaufhaltsam die Frucht des Gottesvolkes<sup>35</sup>, reifen die „heiligen Körner“<sup>36</sup> zu unwägbarer Erntefülle. Weil das Weizenkorn Jesus sich begraben ließ, ist es nicht allein geblieben. Es ist erstanden — aber nicht in der alten Einsamkeit. Sein Sterben und Wiederaufstehen ist das Mysterium von Tod und Auferstehung „des wahren und vollendeten Leibes Christi“, der Kirche<sup>37</sup>, ist „die Erlösung aller Völker“; das nicht

<sup>31</sup> Rech II

irdisch gezeugte Korn gab sich hin, „um das Heil aller sprießen zu lassen“<sup>38</sup>. Wunderbar vermehrt um die Frucht seiner Vernichtung, die ‚Töchter‘ der Weizenähren mit ihrer Fracht an neuem Korn, erwuchs das Urkorn aus jenem Grab im Frühlinggarten. Österliches Mysterium – schon die Gestalt der Ähre zeigt es geheimnisvoll an! „Diese herrliche Ähre, diese Burg, die sich erhoben hat aus sich selber! Er (der Weizen) strebt empor aus der Mitte aller seiner Widersacher und schaut von der Höhe herab wie... unser Herr, als er aus dem Grabe auferstanden war... Sein kreuzförmiger Schaft trägt die Last, so daß sie nicht herabfällt... In die Erde geworfen, war er erstorben, aber der Erstorbene ist auferweckt worden, und er, der allein begraben ward, kommt im Geleit seiner Gefährten wieder zum Vorschein. Es umringen und umarmen ihn seine Kinder, Nachbarn, Geschwister und Freunde. So malt er das Vorbild der Auferstehung und verkündet denen, die ihn sehen: Gleichwie ich, der ich erstorben war, wieder aufgelebt bin, so werden auch die im Staub ruhenden Toten leben“<sup>39</sup>.

Noch eines kommt in diesem österlichen Mysterium der Ähre zur Vollendung: die weibliche Sinntiefe des Symbols, die sich gerade in den vorchristlichen Bereichen so bestimmend zeigte. Nach Ephräm dem Syrer ersteht das begrabene Korn aus der Scholle „wie eine gekrönte Braut“<sup>40</sup>, und Kyrillonas sieht es emporkommen „wie eine Mutter mit ihren Töchtern“<sup>41</sup>. Mag hier ein Nachhall der großen religionsgeschichtlichen Kornsymbolik mitschwingen – die wahre und lautere Gotteswirklichkeit des Bildes kommt auf den Menschen einzig zu in Christus. Denn in seinem Tod hat Gott selber sich für uns zur Mutter gemacht, indem er aus dem aufgerissenen Herzen des Sohnes als sichtbare Erscheinung seiner verborgenen Mütterlichkeit die Ekklesia hervortreten ließ. Wie schön haben die syrischen Dichter das angedeutet! Von der kultischen Kornsymbolik der griechisch-orientalischen Mysterien her ist unschwer zu sehen, wie konkret der von ihnen gebrauchte Vergleich zu verstehen ist. Als Christen kennen wir aber auch das ‚Telesterium‘, das ‚Weihehaus‘, in dem das alte Bild in die Wirklichkeit eingeht: das Zelt des neuen Gottesvolkes, den Altar des Kreuzopfers, an dem ohne Ende ‚heilige Hochzeit‘ und Christengeburt aus Tod und Auferstehung des Erlösers geschieht. Dies steht unausgesprochen im Hintergrund, wenn Kyrillonas seine Weizenmeditation zur österlichen Schau aus-

weitet: „Der Weizen gleicht einer Mutter mit ihren Töchtern, die... zum Tempel des Königs gebracht werden, damit sein Mysterium an ihnen geschehe... Die Jungfrau trägt... ihre Schwestern und Töchter, die sie geboren hat, zum Tempel des jungfräulichen Sohnes, dessen Vater und Mutter jungfräulich sind“<sup>42</sup>.

Hier im Weihehaus der ‚Kornmutter‘ Kirche geht unaufhörlich die alte Gleichung ‚Mensch – Korn‘ in ihre Fülle ein. Im Mysterium des christlichen Kultes wird der Glaubende dem Urkorn und seinem Schicksal angeglichen, mitsterbend, mitauferstehend. Leben aus dem Tode, ja Leben im Tode ist das Gesetz des Korndaseins, das zeichenhaft über der Existenz des Christen steht, weil es das Gesetz des Mysteriums Christi ist. Mystisch im Opfer des Altares, praktisch-konkret in allem, was der Alltag über den Menschen bringt, erlebt und erleidet er, was die sakramentale Angleichung an den ‚Weizen‘ Christus bedeutet: „Sieh doch, aus dem Korn des einen Christusleibes – welche Ernte von Märtyrern wuchs daraus empor“<sup>43</sup>! In irgendeiner Form, blutig oder unblutig, wird der Christ in der Kraft der eucharistischen Kornspeise zum ‚Zeugen‘. Aber gerade in dieser gelebten Angleichung an den Herrn nimmt er schon jetzt voraus, was ihm bereitet ist im Zeichen des Korngeschicks: Leben im ewigen Erntefest.

Dieses Ende – lassen es uns nicht die Erntebilder in den Katakomben, auf denen Schnitter und Putten das reife Korn mähen, leuchtend vor Augen treten, so wie sie einst den Christen der ersten Martyrerzeit zeigten, was ihnen im Erntegeschehen der Verfolgung bereitet war? Bergung in den „ewigen Scheuern“<sup>44</sup>, Erntefest des göttlichen „Bauern, dessen... Scheuer alle Mysterien in sich faßt“<sup>45</sup>!

Du riefst uns frühe an. Doch wir ergriffens spät.  
Dein Acker ist die Welt. Dein Korn, sind wir gesät.

.....

Das Feld ist vielerlei. Das Korn hat nicht gewählt  
und doch ein Drang in ihm dem Wurf sich einvermählt.  
Ob es in Dornesträuch, auf starrenden Granit,  
in fette Bodenschicht, auf dünnen Sand geriet,  
der Platz ist vorersehnt. Erharre, Korn, die Zeit!  
Treib deinen Keim. Was wird, es ist nicht dein Entscheid.  
Vertraue dich gewiß dem Schwung der Sämännshand.

wohin du fielst, da ist dein rechtes Ackerland.  
 Dann ward auch angesagt von jeder Sämerei,  
 daß sie ersterben muß, damit sie fruchtig sei.  
 So, Korn, stirb hin. Du bleibst im Dunkel nicht alleiñ,  
 des Säenden Geheiß wird dir Geleitschaft sein.  
 Sein Acker ist die Welt. Sein Korn, sind wir gesät.  
 Er rief uns frühe an. Doch wir ergriffens spät.  
 Schon wächst das Abendlicht. Das Dunstige wird klar  
 und hinter dieser Welt ein Andres offenbar.<sup>46</sup>

Die Kornsymbolik des Evangeliums meldet sich hier noch einmal gegenwartsnah zu Wort. Gerade Stimmen aus den Martyrerzeiten der Kirche – in einer solchen ist auch dieses Gedicht entstanden – haben schon früh erwiesen, wie das Kornsymbol dem Menschen hilft, sein Schicksal zu ‚durchschauen‘ und liebend anzunehmen. Tertullians berühmtes Wort nennt das Blut der Martyrer den „Samen der Christen“<sup>47</sup>. Der heiligen Agatha wird in einem inneren Gesicht ihr bevorstehendes Martyrium im Bilde des Dreschens gezeigt: wie der Dreschflegel die Ähren zerschlägt, so werden die Leiden der Verfolgung die Hülle des alten Menschen zerschlagen, damit das reife Korn für den Himmel befreit wird<sup>48</sup>. Und wieder anders sieht der greise Martyrerbischof Ignatius von Antiochien sein Blutzeugnis im Zeichen des Kornschicksals. Aus sehnlischem Verlangen, dem Christuskorn gleichförmig zu werden, ruft er auf der Fahrt nach Rom, wo im Kolosseum die Raubtiere auf ihn warten: „Weizen Christi bin ich; von den Zähnen der Bestien will ich zermahlen sein, um als reines Brot erfunden zu werden“<sup>49</sup>.

Eins dürfte aus solchen Beispielen wohl klar werden: Existentielles Denken und Leben aus dem Symbol, letztes Ernstnehmen des Symbols ist für den Christen Sache des Glaubens, ja Gradmesser seines Glaubens. Wo solcher Glaube dem Anspruch des Herrn begegnet, sind die heiligen Bild-Worte zu keiner Zeit ‚überholt‘. „O Weizenkorn, du unsere letzte Hoffnung, du Zuflucht in unserer Not“<sup>50</sup>!

## 2. Brot

Hat das einsame Weizenkorn gefruchtet, so muß zwar viel des Körnersegens wieder als Saat in die Erde; aber der weitaus größere Teil wird Brot, wandelt sich als Speise in höheres, in menschliches Leben und kommt so zu natürlicher Vollendung. Um als Brot des Menschen ‚Lebens-Mittel‘ zu sein, wächst ja der Weizen, auf das ‚liebe Brot‘ hin reift in der Ähre die vielfältige Frucht. Von Verwandlung zu Verwandlung geht das Korn seinen Weg bis in die Gestalt der kernhaften Speise, an der unser Leben vornehmlich hängt, wie das etwa noch die Brotbenennung ‚Laib‘ – einer Wurzel mit ‚leben‘ – oder das alte Wort ‚Brötung‘ als Name für den Lebenserwerb durchblicken lassen. Noch in manch anderen Wendungen sagt es unsere Sprache, wie sehr Brot der Inbegriff menschlichen Lebensunterhaltes ist; heute noch spricht man von den Mahlzeiten als vom Morgen- oder Abendbrot, vom Vesperbrot, von der Berufstätigkeit als vom Broterwerb oder Brotverdienen, klagt über die brotlosen Künste, über Brotverlieren und den Brotneid unguter Menschen und sieht den Arbeitgeber als Brotherrn an<sup>1</sup>.

Um Brot zu werden, muß das Weizenkorn untergehen und auf-erstehen. Nicht anders war es dem ‚Ur-Korn‘ Jesus bestimmt. Es fiel in die Erde und kam verwandelt aus ihr hervor, um „Brot vom Himmel“ zu werden, „das der Welt Leben gibt“ (Jo 6, 33).

*Wannen uns diz brôt sî kumen  
 daz uns sô sêre mach gevrumen,  
 swen des zuo horene wil gezemen,  
 der mach ez wol hie vernemen.  
 Der sâme wart alrêst gesât von deme,  
 der alle dinc hât beide geschaffen unde gestalt,  
 als er ihr aller hat gewalt,  
 daz ist der wîse acgermann: . . .  
 diz ist der veterliche got:  
 dô der irsach der werlde nôt,  
 dô wart sîn same her nieder gesant  
 an diz ellende lant  
 mit des heiligen geistes kraft,  
 von dem ein maget lîphaft und menschliche ein kint  
 emphiench . . . ?*

Woher dies Brot zu uns gekommen,  
 das alle Not von uns genommen, —  
 wem dies zu hören will geziemen,  
 der mag es wohl hier vernehmen.  
 Der Same ward zuerst von dem gesät,  
 der alle Dinge schuf und allem gab Gestalt,  
 hat er doch über alles Gewalt.  
 Dies ist der weise Ackersmann: . . .  
 es ist der väterliche Gott.  
 Als der die Welt ersah in ihrer Not,  
 da ward sein Same herniedergesandt  
 in dies elende Land  
 mit des heiligen Geistes Kraft,  
 von dem eine Magd leibhaft  
 und menschlich wahr ein Kind empfing.

Ja, um uns ‚Brot‘ zu werden, wurde der Sohn des Vaters aus heiligem Geist jungfräulich in den Schoß der Jungfrau — und, vom Haß des Unglaubens getötet —, in den Schoß eines Grabes ‚gesät‘. So wollte er aus erbarmender Menschenliebe das Gleichbild des Kornes vom Anfang bis zum Ende darleben. Sollte es nur ‚zufällig‘ geschehen sein, daß schon nach der Sünde im Paradies mit dem Erlöser fast zugleich das Brot von Gott genannt wird — Brot, dieser werktäglich nüchterne Ersatz für das verscherzte Festmahl vom Baum des Lebens? Brot, das Adam und seine Nachkommen fortan mit Schweiß und Plage der Erde abringen sollen und so — ohne es zu wissen — im Bußgehorsam für die ferne Zeit des Erbarmens bereiten dürfen: Mittel des irdischen Lebens, das zum Mittel himmlischen Lebens werden soll! Als endlich der verheißene Sproß des Weibes geboren wurde, ereignete sich dies in Bethlehem, der Stadt mit dem Namen ‚Haus des Brotes‘. Gott kommt und läßt sich als wimmerndes Kind in eine Futterkrippe legen, „um alle Gläubenden mit dem Weizen seines Leibes erquicken zu können“<sup>3</sup>. Wie sinnvoll also, wenn mittelalterliche Bilder Maria im Ährenkleid zeigen, wenn Konrad von Würzburg sie als ‚Weizengarbe‘ bezeichnet, wenn ihr göttliches Kind in der Krippe auf Ähren liegend abgebildet wird und wenn die orthodoxe Kirche der Gottesgebälerin am Verkündigungsfest zuruft: „Als ungepflügter Acker liebest du die göttliche Ähre sprießen!“

All dies weist darauf hin, daß das Kommen des Heilands schon in der Menschwerdung auf seine ‚Brotwerdung‘ ausgerichtet ist. Das Weizenkorn des Himmels ist in die Erde gefallen, um Brot zu werden für die verhungerte Welt, leib- und laibgewordenes Leben Gottes.

Denn Brot ist Leben. Es ist ja in unserem Kulturbereich der Inbegriff für alle Speise, die das Menschenleben nährt. Das weiß niemand besser als der Hungrige. Brot ist der schlichte Name für das, was unserer Leiblichkeit Urbedürfnis ist. Daß wir nicht leben können ohne Brot — niemand hat dafür mehr Verständnis als Gott, unser Schöpfer. Hat sein menschengewordener Sohn nicht selber im Vaterunser nach den unmittelbar auf Gott gerichteten Bitten als erste, die uns Menschen betrifft, jene ums tägliche Brot gelehrt — oder ums Brot ‚für den morgenden Tag‘, wenn wir der Übersetzung neuerer Interpreten folgen<sup>4</sup>?

Freilich, nicht bloß um den Leibeshunger zu stillen, heißt dieses menschen- und erdnahe Gebet des Herrn uns den Vater im Himmel um die Lebensnotdurft bitten. Keiner wußte ja so wie der Menschensohn um die Erwählung des Brotes, Gottes Werk und Mysterium zu dienen, keiner sah wie er seine Würde, Zeichen zu sein: Bild des dreieinen Lebensüberflusses, nach dem unsere abgründigste Bedürftigkeit verlangt. Daß dieses ‚Lebens Mittel‘ dem Herrn in allem Brot vor Augen stand, auch damals, als er seine Jünger das Vaterunser beten lehrte, legen die Väter unermüdlich nahe, wenn sie die Brotbitte des Herrengebetes so gern eucharistisch deuten<sup>5</sup>. Wie auch dürfte der Christ noch beim irdischen Genügen am ‚Brot allein‘ stehenbleiben, seit ihm die Weizenspeise zum heiligsten Symbol geworden ist — ‚Zusammenballung‘ des ewigen Gottlogos mit der vergänglichen Speise?

Und doch ist und bleibt der Verrat an der Würde des Brotes und damit das eigentlich un-menschliche Verhalten zum Brot Versuchung des Menschenseins bis ans Ende. Versuchung, die Adams Kinder sich von Geschlecht zu Geschlecht vererben, seit der Stammvater im unrechten Essen seiner Versuchung erlag. Gerade darum aber ist es so bedeutsam, daß der Erlöser sein öffentliches Auftreten vor der Welt damit beginnt, daß er ihr das rechte Verhalten zum Brote vorlebt, das gottgewollte Durchstehen der Spannung zwischen Brot und ‚Brot‘, wie es den zwei Dimensionen der menschlichen Natur entspricht. Der Herr lebt uns dieses Verhalten vor gerade dadurch,

daß er die menschlichste Versuchung eines nur sinnhaften Brotverlangens in äußerster Schwere auf sich nimmt: diese Qual des nach Brot schreienden Leibes, die schon dem Volk seiner Väter auf der Wüstenwanderung so hart zugesetzt hatte. Auch für Jesus war die erste ‚Einweihungsprobe‘ seiner Berufung, vielleicht die grausamste unter den drei satanischen Anfechtungen, eine unvorstellbare Versuchung des Hungers. Dem nach vierzig Tagen und Nächten des Fastens leiblich entkräfteten Mann, in dem das natürliche Nahrungsbedürfnis zuletzt unwiderstehlich sein Recht verlangt, malt der Versucher Farbe und Gestalt, Duft und Geschmack eines frischen Laibes vor die darbenden Sinne. „Hunger! Brot! Hier ist Brot, soviel du willst, sobald du ernstlich willst. Wenn du wirklich der Sohn Gottes bist, dann brauchst du bloß zu sagen, daß diese Steine Brot werden. Sage!“ Aber in der übermenschlichen Pein dieser Versuchung, die Macht des Wunders nur ein einziges Mal zur Selbsthilfe zu gebrauchen, setzt der Gottes- und Menschensohn dem „unwiderstehlichen mundwässernden Anreiz der Eßware Brot“ sein *scriptum est* entgegen: „Es steht geschrieben: Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt“ (Mt 4, 4). Mit dieser einzigen Waffe – einem Wort aus dem Deuteronomium (8, 3) – schlägt der hungernde Sieger den Feind und deckt zugleich das alte biblische Brotereignis in der Wüste als vorausweisendes Zeichen auf.

Die Probe, der sich hier der Messias in seiner ersten Auseinandersetzung mit Satan unterzieht, ist – wie gesagt – die schlechthin menschliche Gefährdung seit Adams Fall, Urversuchung, ‚vom Brot allein‘ leben zu wollen und darüber zu verkennen, daß Brot und jegliche Speise nur Bild-Wort ist für das Leben, das aus dem Munde Gottes kommt. In der Überwindung seiner Versuchung reißt der Retter den Menschen jäh zurück aus der lebenbedrohenden Gefahr einer widergöttlichen Brotgier. Für den Menschen in Gott ist Brot nie und nimmer ‚Brot allein‘; Brot – wie voll auch immer von würzigem Erdruch und herzhaftem Geschmack – ist das aus allen Dingen der Erde herausgehobene Zeichen für ein höheres ‚Brot des Lebens‘, das als Wort aus Gottes Munde kommt. Brot Gottes – Wort Gottes! Ja, auch Gottes Wort ist Brot, ist etwas ‚Eßbares‘, das dem Menschen eingehen soll wie eine Speise, daß er es ‚verschlinge‘ wie der Prophet die versiegelte Rolle; etwas, das er sich ganz und gar einverleiben soll wie das Brot mit Mund und Zähnen

und der schmeckenden Zunge. Brot und Wort! Er, der diese beiden gleich zu Beginn seines Heilswerkes blitzhell aufdeckt in ihrem gottgegebenen Bund und Bezug, ist ja selber *das Wort* und *das Lebensbrot* aus Gottes Mund, Gottes Wort in Person, des Vaters fleischgewordener Logos. Und also ist es ein sinnschweres Zeichen, daß Jesu ganzes öffentliches Leben und Wirken zwischen den beiden Szenen der Brotversuchung in der Wüste und der Brotbrechung beim letzten Mahl verläuft. Nur Er, der die Versuchung des Brotes bestanden hat, konnte zum Brotwart für den tödlichen Hunger der Erde werden, nur Er ihr einziges Lebensbrot.

Zwischen diesen beiden Begebenheiten am Anfang und am Ende des öffentlichen Lebens Jesu aber steht inmitten die sogenannte eucharistische Rede zu Kapharnaum mit der für irdischen Verstand so ärgerlichen Ankündigung jenes Brotes, das der Herr als sein eigenes Fleisch geben will. Die Menge, durch die wunderbare Brotvermehrung spontan an das Wunder in der Wüste erinnert, drängt sich an Jesus heran, jedoch nur – sein leiser Vorwurf macht es bewußt – aus Neugier und Eßlust, weil alle satt geworden sind. Er aber verweist es ihnen, nur irdisches Brot als solches bei ihm zu suchen. Er ist gesandt, sie mit besserer Speise zu nähren, ihnen das einzige Brot vollkommener Sättigung zu bereiten, das allen Hunger stillt. Und da sie ein Wunder ähnlich dem Brotregen des Manna von ihm verlangen, um ihm Glauben schenken zu können, offenbart er selber sich ihnen – anstößig genug – als das vom Himmel kommende Brot, das größere Wunder: „ICH BIN das Brot des Lebens . . . Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (Jo 6, 48–51). Ich selber, an den ihr, wie auch Johannes der Täufer tat, gleichsam im Namen des ganzen Alten Bundes die aus den Fernen prophetischer Überlieferung kommende Frage richtet: „Wer bist du?“, so wie eure Väter das Brot vom Himmel befragt haben: „Was ist das – *man hu?*“ – Ich selber bin das echte Manna, bin das Wirkliche jenes geheimnisvollen Brotes, das schon in seinem Namen eine einzige verwunderte Frage war. Ich bin es, die große Frage der Welt, das Brot fassungslosen Staunens, ja das Brot des Widerspruchs, der unerhörten göttlichen Herausforderung – „Diese Rede ist hart, wer kann sie hören?“ (Jo 6, 60). ICH BIN BROT – wirklich, wahrhaftig. Die es hören, fordern Erklärungen, er gibt keine, er besteht auf seinem hart hingestellten Wort, er verlangt den unglaublichsten Glauben. Sein

einziges ‚Beweis‘, sein unbegreifliches Entgegenkommen: er zeigt ihnen eine Wirklichkeit, die mit dem Bilde zusammenfällt.

Hier ist es geschehen: Gottes Mund hat sich durch den eigenen fleischgewordenen Logos klar und vernehmlich ausgesprochen über sein Denken vom Brot. Er hat es den Widerstrebenden vor den Kopf gesagt, was Brot für ihn ist, was er mit dem Brote plant, was Brot von ihm zum Menschen reden soll – alles Brot ein vernehmliches Wort, ein durchscheinendes Bild unausdenklicher Gottestat im Sohne. Um aber dieses ‚Bild‘ im Brot vollends unübersehbar und dieses ‚Wort‘ im Brot unüberhörbar zu machen, wurde, wie nach jener Vermehrung der fünf Gerstenbrote angesagt, das Wort selbst zum Brote – Brot auf dem Tisch irdischen Mahles. Törichte Weisheit der Liebe Gottes: dasselbe Brot, das unsern Leib ernährt, soll uns göttliche Speise werden – Gottes ‚Fleisch für das Leben der Welt‘. Am Vorabend seines Leidens hat der Herr jenes schockierende Versprechen von Kapharnaum eingelöst. *Das Wort wurde Brot* im Ritus des Abendmahls, als der Menschensohn sein höchstes Mysterium stiftete und jenen ‚Zusammenwurf‘ von Wort und Brot vollendete, den er am Anfang seines öffentlichen Weges begonnen hatte im Widerspruch gegen den ‚Zerwerfer‘. „Sooft ihr dies tut“, wird von dieser Stunde an durch das wirkende Wort des Kultes, wie es vom Herrn ausgegangen ist, irdisches Brot zum Leib des Logos gewandelt – das Wort wird Brot.

Dieses Geschehen im Abendmahlssaal ist die völlige Umkehrung und die erlösende Wiedergutmachung jenes verderbenbringenden Mahles am Beginn der Menschheitsgeschichte. Dem tödlichen Essen wird hier das lebendigmachende entgegengesetzt, der Speise, die Mittel des Zerfalls mit Gott gewesen, die Speise eines neuen und ewigen Bundes. Die Tischgemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf, die der göttliche Plan von Anfang an hat verwirklichen wollen, ist wiederhergestellt, die Speise, das Essen ist aus einem Unheilszeichen zum Heilszeichen geworden. Als solches hätte es ohne Adams Versagen bereits im Anbeginn Gottes höchstem Vorhaben mit uns dienen sollen. Muß es nicht auffallen, wie viel in den ersten Kapiteln der Genesis von der Speise und vom Essen die Rede ist? Von ihnen handelt Gottes erstes Gebot, ja sein erstes Wort, das er überhaupt an Adam richtet; und der Genuß der auf Zeit versagten Frucht wird den Stammeltern und ihrer ganzen Nachkom-

enschaft zum Verhängnis. Am Essen also, am rechten und un-rechten Essen, hängt das Schicksal der Welt. Denn das rechte oder falsche Essen ist Anerkennung oder Mißbrauch des Zeichens, das Gott in der Speise und im Akt des Essens gesetzt hat. Ist doch die von der Erde genommene Speise ursprünglich Symbol der dem Geschöpf sich hingebenden göttlichen Lebenskraft selbst. „Die aus der Erde hervorgewachsenen Pflanzen, die Kräuter und die Bäume sind Organe, sind gleichsam die Fingerspitzen Gottes. In ihnen berührt Gott die Welt und hält das Lebendige am Leben.“ So erst begreift man, daß ein Essen im Widerspruch zu dem Lebenswort aus Gottes Mund Mittel einer Weltkatastrophe von solchem Ausmaß werden konnte. „Durch eine Speise erlitt Adam den Tod“, sagt Anastasius der Sinaite<sup>8</sup>, und also kam der Tod in die Welt. Gerade darum aber ist es nicht von ungefähr, daß zusammen mit Gottes Verheißung des Retters auch sein erstes Wort vom Brote fällt. Denn der Verheißene selber ist ja das leibhafte Gottesleben, das Adam verloren hat, ist die einstweilen noch „allen Adamskindern verwehrte Speise, so daß sie, aus dem Paradiese verjagt, nun von der Erde, die sie bebauen, zu gewinnen suchen, was sie am Leben erhält“<sup>9</sup>.

Diese Zusammenhänge wahrzunehmen haben wir längst verlernt. Speise symbolisch zu sehen und Essen als Symbol zu vollziehen – wem ist es noch vertraut? Und doch sagt die Schrift es von Anfang bis zu Ende, daß ‚Brot‘ ein doppelsinniges und doppelwertiges Wort ist, das des Menschen zweierlei Nahrung meint, sinnliche und übersinnliche; daß Speisung zwar ein irdisch-stofflicher Vorgang ist, aber mit Gott zu tun hat und von Gott aus auf dem Weg über die körperlichen Sinne und Organe immer unsern ganzen Menschen erreichen will. Wir ahnen gar nicht mehr, was Gott uns tut, wenn er uns das tägliche Brot gibt; wir sehen nicht mehr, wie alles Brot der Erde vom Abendmahl her so ehrwürdig ist, daß ein russisches Sprichwort sagen kann: „Legt man Brot auf den Tisch, wird der Tisch zum Altar.“ In jeder Krume Brot rühren wir an das zarteste Geheimnis der erlösten Erde. Hat nicht darum Gott im Paradiese in seinen Richterspruch über Adam schon barmherzig das liebe Brot mit hineingenommen, dieses karge und doch von Tröstung übervolle Zeichen nunmehr vereinten Ringens von Gott und Mensch um Heil und Versöhnung? Der Retter und das Brot – von Anfang an gehören sie zusammen; und bis ans Ende der Zeit bleibt das Gottes-



zeichen Brot für den Menschen Anruf, den verderblichen Tisch zu verlassen, an dem er es sich im Schatten des Erkenntnisbaumes wohl sein läßt, und sich im Abendmahl — diesem Mahl am Abend der Welt — herauszuessen aus der Fremde, in die er sich durch falsches Essen hineingegessen hat; ja sich herauszuessen, so wie die Kinder Israels sich einst in der Exodusnacht beim Passamahl eilends aus dem Elend Ägyptens herausgegessen haben<sup>10</sup>.

Verzweifelte Versuche des gefallen Menschen, sich durch ein rettendes, heilmachendes Essen wieder in die verlorene Gottgemeinschaft hineinzuessen, — waren es nicht die Kultmähler um die Altäre, die sich allenthalben auf der verfluchten Erde erhoben? Daß der Mensch sich mit einem Gott vereinigen könne dadurch, daß er ihn oder Stücke von ihm ißt, erweist sich immer mehr als ursprünglicher religiöser Glaube. Wie der Wilde überzeugt ist, sich die Kräfte eines Tieres oder die überlegenen Fähigkeiten eines Menschen einverleiben zu können, indem er ihr Fleisch verzehrt, so auch lebt eine urgründige Gewißheit im Menschen, daß er göttlicher Macht und Lebenskraft teilhaft werden könne, indem er Göttliches ißt<sup>11</sup>. Man denke etwa an die schauerlichen Kultopfer der mexikanischen Azteken, die an den Festen ihres Hauptgottes Huitzilópoctli ein gewaltig großes Bild des Gottes aus Kuchenteig von gekochten Maiskörnern fertigten, die Statue mit Rauchwerk, Opferspenden und feierlicher Prozession verehrten, dann mit Pfeilen durchschossen und so für getötet erklärten. Der Oberpriester schnitt dem Bilde des toten Gottes das Herz aus und reichte es dem König zu essen, den übrigen Körper brachen die Unterpriester in Stücke und verteilten sie an alle Männer der Stadt zur Speisung. Man nannte diesen Ritus *teocualo* — ‚Gottessen‘ — und die mit dem heiligen Brot Gespeisten ‚Gotthüter‘. Die Lebenskraft des Gottes hatte sich ja, so war das feiernde Volk überzeugt, den Gläubigen im kultischen Mahl mitgeteilt, und so glaubten sie sich durch die göttliche Speise gotterfüllt und geheiligt<sup>12</sup>. Das Entsetzen der spanischen Mönche, die solche Riten im eroberten Mexiko antrafen und sie für teuflische Nachäffung der christlichen Eucharistiefeyer hielten, setzt uns nicht in Erstaunen.

Läßt dieser Ritus eines kultischen Opfermahles noch die Greuel der alten Menschenopfer durchblicken — in seiner gemilderten Form ist er immer noch ein Versuch, das blutige Opfer durch seine Abbildung im Teig zu vergegenwärtigen —, so begegnet eine

Liturgiefeyer mit Brot und Wasser (bzw. Brot und Wein oder einer Haomasaft-Mischung) und mit anschließender Kommunion der Opferspeise in der mazdäischen Religion wie auch im Mithraskult; schon die frühchristlichen Apologeten setzten sich mit der äußerlich auffallenden Analogie zum christlichen Opfermahl auseinander<sup>13</sup>. In Eleusis tranken die Mysteren den Kykeon, die aus Mehl, Wasser und Gewürz zum Trank bereitete Urform des Brotes; auch in diesem Gerstentrank glaubte der Mensch die rettende Gabe göttlichen Lebens zu empfangen, nicht nur sich selber zum Heil, sondern auch als Pfand eines weltoffenen Bundes mit der Gottheit, die den Kosmos durch die Weihen immer aufs neue davor bewahrt, vom Chaos überwältigt zu werden.

Als unser Herr bei seinem letzten irdischen Mahl die Eucharistie einsetzte, hat er also offensichtlich auf ein uraltes kultisches Symbolpaar zurückgegriffen<sup>14</sup>, gerade weil Sinn und Gebärde dieses seines kultstiftenden Tuns weltumspannend und welterlösend, darum aber auch im umfassendsten Sinne weltzugewandt waren. Ja er geht in dieser Stunde, da er sich anschickt, das rituelle Tieropfer und überhaupt alles blutige Opfer ein für allemal abzuschaffen, auf Brot und Trank als die wahrscheinlich noch ältere Form von Opfer und Opfermahl zurück, wie sie am reinsten verwirklicht war in jener erhabenen Liturgie, die in patriarchalischer Vorzeit Melchisedek, der ‚Priester des höchsten Gottes‘, im Königstal mit Abraham gemeinsam vor dem Allerhöchsten beging. Die Darbringung des geheimnisvollen ‚Königs der Gerechtigkeit‘, der gleichsam zeit- und elternlos nur zu diesem einzigen priesterlichen Akt aus dem Dunkel in die Geschichte hervorzutreten scheint, erweist sich in der Stunde des Abendmahls und seither bei jeder neuen Begehung des Abendmahls als „das Selbstopfer Christi in der Form der Präfiguration“<sup>15</sup>.

Das eine nämlich ist schon bei all den mannigfachen Vorformen rituellen Gottessens entscheidend, daß — in welcher Weise auch immer — die Voraussetzung für das *Mahl* ein *Opfer* bildet. Wie ernst dabei, rein formal, die Parallele zum christlichen Kultmahl zu nehmen ist, sieht man deutlich bei Paulus: „Blickt hin auf das Israel dem Fleische nach! Sind nicht die, welche die Opfer essen, in der Gemeinschaft des Altares? Was will ich nun damit sagen? Daß das Götzenopfer etwas ist? Oder daß der Götze etwas ist? Nein — ich sage: Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen und

nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr Gemeinschaft mit den Dämonen habt. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tisch des Herrn Anteil haben und am Tisch der Dämonen“ (1 Kor 10, 18–21). So einzigartig und unvergleichlich das Mysterium des christlichen Kultes in seinem Gehalt auch ist, so bestürzend neu, – es reicht doch in seinen Formen ins Unvordenkliche, in früh- und vorgeschichtliche Fernen zurück. Wie hätte es sonst von Menschen dieser Erde verstanden werden können? Und doch muß gerade um seines alleinigen Wirklichkeitsgehaltes willen, um des absoluten Anspruchs willen, den der wahre Gott auf den Menschen geltend macht, zwischen den Vorformen und der endgültigen Form nun eine klare Trennungslinie gezogen werden. Denn die Gottgemeinschaft, die der Mensch im Opfermahl der Eucharistie mit Christus und durch ihn mit dem Vater eingeht, duldet nicht, daß der Mensch am heidnischen Altar fortan noch Gemeinschaft eingeht mit den Dämonen. Wichtig ist dabei für unsern Zusammenhang die paulinische Feststellung, daß Essen von einer Opfermahlzeit Gemeinschaft wirkt mit dem Altar, und das heißt mit dem Gott, dem der Altar geweiht ist. Grundsätzlich gilt diese Feststellung für den Opferritus der Israeliten ebenso wie für die heidnischen Kulte. Die Anknüpfung wäre unmöglich oder völlig sinnlos, „wenn nicht auch schon das heidnische Opfermahl sein verborgenes Wahrheitsmoment hätte; denn in der Sprache der eindeutigen Lüge könnte Gott unmöglich reden . . . Es lebt noch ein Rest von echtem Gottesdienst im heidnischen Götzendienst, und eben hier an diesen Rest knüpft die Offenbarung an, hier wird es ihr möglich, ihre Wahrheit im Gleichnis auszudrücken<sup>16</sup>.“

In dem denkwürdigen Augenblick aber, da der Herr in seiner Kreuzigung die ‚Selbstopferungen‘ göttlicher Urwesen, wie sie der ahnungsreiche Menschengestalt in den verschiedensten Mythen dargestellt hatte, in geschichtlicher Wahrheit und Wirklichkeit einlöst und damit aufhebt, sind alle die alten Vorformen – auch die höherstehenden, weil dem Gott der Offenbarung geltenden, Opferriten des israelitischen Tempelkultes – unwiderruflich abgetan. Und ebenso ist seit jener *coena*, in welcher der Herr das Mysterium des gebrochenen Brotes und des vergossenen Blutweines als Kultmahl des Neuen Bundes einsetzt, das vielförmige alte Ritual ‚sakramental‘ empfangener Opferspeisen endgültig aufgehoben<sup>17</sup>. Das heilige Brot und der heilige Trank der Eucharistie sind nunmehr die einzige

Speise leibhafter *communio* zwischen Gott und Mensch, auf Grund der blutigen Selbstopferung des Gottmenschen Jesus am Kreuz. Die „ans Kreuz geheftete Nahrung des Lebens“<sup>18</sup> – nichts anderes ist das zu Kapharnaum verheißene Brot – Gottes Fleisch für das Leben der Welt! Das Brot des Altares ist „Kreuzesspeise“, „Opferfrucht“ (O. Casel). Wirklich, das christliche Kultmysterium ist der schauervollste Ritus von Opfer und Mahl – vollzogen aber im ‚humansten‘ Stil mittels der edlen Symbole menschlicher Kultur.

„Opfer das Alpha und Omega der Welt, Opfer der Gott in Person, Opfer der Eingang und Opfer der Ausgang, Opfer die Schöpfung und Opfer die Erlösung. Opfer die unteilbare Einheit und Selbigkeit des Opfernden und des Geopferten! ‚Ahmend‘ wird es in zahllosen Riten begangen, selten auf menschliche, öfters auf allzu menschliche, auf un- und widermenschliche Weise, je nach Reife, Wert und Rang derer, welche dieses Ritual . . . zu vollziehen pflegen . . . In durchgängiger Übereinstimmung damit geben sich bereits die Großgötter des Rig Veda, in denen wir die ältesten Gottheiten überhaupt vermuten dürfen, . . . als derlei Selbstopferer zu erkennen: Agni, Vaishvâra, Purusha, Prajâpatri und ‚König Soma‘<sup>19</sup>.“ Und die Opfermahlriten geben – oft in primitiver Sinnhaftigkeit – von Geschlecht zu Geschlecht die erschütternde Ahnung weiter: daß der Tod eines Gottes nötig ist, damit der Mensch leben kann.

Gott hat gewartet, bis seine ‚Zeit‘ gekommen war, diese Ahnung zu geschichtlicher Wahrheit werden zu lassen. Da hat er das nicht nur im religiösen Bereich, sondern auch im Naturgeschehen vielfältig Vorgebildete in die vollkommene Wirklichkeit übergeführt. Denn so ist es ja um die Welt bestellt: „Nicht nur die Phänomene des Sterbens und Geborenwerdens, sondern auch die des Fruchtbringens, Ernährens und Essens haben ihr letztes Urbild in dem das All rekapitulierenden Gott-Menschen, für den und nach dessen Bild sie alle vom Schöpfergott erdacht und in der Welt verwirklicht worden sind, damit er uns, einmal aus Liebe zu uns als Mensch geboren und am Kreuz gestorben, seinen eigenen Leib und sein eigenes Blut zum wahren ‚Brot des Lebens‘ und zum ‚Trank der Ewigkeit‘ austeilen könne<sup>20</sup>.“

Gerade davon sind Weizenkorn und Brot sprechendes ‚Bild‘ und ‚Wort‘. Auch das Brot hat es in sich, daß es Zeichen eines so

schauervollen Vorgangs werden konnte, wie ihn seine kultische Verwendung vergegenwärtigend darstellt. Nicht nur in der ‚Leidensgeschichte‘ seiner Entstehung aus dem Weizenkorn, sondern auch als die naturhafte Speise ‚Brot‘ ist es zwar Lebens-Bild und Lebens-Mittel, aber ein solches, das immer auch hinweist auf den dunklen Untergrund des Lebens: den Tod. Denn das Brotessen selbst, in dem sich der Mensch die Nährkraft des Laibes einverleibt, geht nicht anders vor sich als durch eine Zerstörung der Brotsgestalt. Sie wird zerbrochen, zerschnitten, zerstückelt, zerkaut und schließlich von den Körpersäften vollends zersetzt. Das ist freilich im Grunde Schicksal jeder Speise; alles Essen setzt ja in gewissem Sinn ein Opfer voraus. Ich glaube nicht, sagt Paul Claudel, „daß es im irdischen Paradies keine reißenden Tiere gab und daß sich die Löwen an Obst und Gemüse gütlich taten. Da ihre Vollkommenheit darin besteht, Schafe zu fressen, und die Vollkommenheit der Schafe darin, von ihnen gefressen zu werden, so werden die einen den andern nicht gefehlt haben. Und wer weiß, ob dieses Gesetz, wonach die Lebewesen nur leben können, indem sie sich gegenseitig verschlingen, nicht ein dunkles Bild des Opfers ist und der Kommunion<sup>21</sup>.“

Beim Brot tritt dieser Vorgang der ‚Zerstörung‘ deutlich zutage in der alten häuslichen Sitte, daß der Laib beim Mahl durch die Hand des Hausherrn zerbrochen wird. Die heile Gestalt des einen Brotes wird vernichtet, damit die vielen um den Tisch Gescharten davon essen und so zur Tischgemeinschaft verbunden werden können. Bei vielen Völkern war dieser bedeutsame Akt der Brotbrechung geheiligtes Vorrecht des Familienvaters. Wer aus seiner Hand ein Stück Brot empfangen und gegessen hat, gehört zur Lebensgemeinschaft der Familie. Die Gebärde ist so charakteristisch, daß unsere Sprache nach ihr sogar den Namen des Brotes geformt hat. Die wesentliche Vorstellung scheint dabei — nach Grimms Auffassung — ähnlich wie bei Brocken und Brosame das Brechen gewesen zu sein; der Name Brot besagt: die *gebrochene* Speise.

Was im Weizenkorn begann, setzt sich also im Brote fort: die Bestimmung, aus der Einzelheit zur Vielheit zu werden, — um viele zu erfassen, sich an viele verspenden zu können und sie so zu einer Einheit über aller Vereinzelnung zusammenzubinden. Unergründlich dieser ‚Drang‘, der nach alten Mythologien sogar den Schöpfergott zum Selbstopfer für die Welt bewogen haben soll, — man glaubte

ja in vielen Religionen, die Schöpfung sei geworden aus der Zerstückelung eines freiwillig geopfertem göttlichen Leibes.

Der Brot ritus des christlichen Mysteriums geht, alles Erwarten himmelhoch übersteigend, auf diese Weltahnung ein. Die Brechung, die Zerstückelung des Brotes wird in der Hand des Gottmenschen zum erhabensten Symbol. „Er nahm“, heißt es, „Brot, brach es danksagend und sprach: Nehmet, esset! Das ist mein Leib“ (Mt 26, 26; vgl. Mk 14, 22). Indem er aber das Brot bricht, verteilt und darüber spricht: „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (Lk 22, 19; vgl. 1 Kor 11, 24), tut der Herr, was er im Grunde immer getan hat: er gibt, indem er sich hingibt. Er gibt sich hin<sup>22</sup>. Das allermenschlichste Tun wird Sakrament, wo der ewige Logos es als wirkendes Bild seines Lebensopfers vollzieht. Wenn Symbol im ursprünglichsten Verständnis als *dei corpus* umschrieben werden kann, das heißt, als „Verleiblichung und damit Gegenwärtigmachung unsichtbarer göttlicher Mächte, zu denen man nunmehr hier und jetzt Zugang hat“<sup>23</sup>, so ist hier das vollendete Symbol erreicht — Brot, über dem der menschengewordene Gott selber spricht: ‚Dies ist mein Leib‘, *dei corpus* im buchstäblichen Sinn. Das Bildsein der Kreatur hat hier seine höchste Vollendung gefunden. Das Zeichen trägt die bedeutete Gegenwart, — ‚Zeichen‘ also nicht in irgendeinem abgeschwächten Sinn, sondern Zeichen des gegenwärtigen Leibes und damit der Person Christi<sup>24</sup>, und zwar des sich Hinopfernden: „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.“ Das vom Logos verwandelte Brot ist sakramentales Symbol dessen, der in der Brotbrechung am Vorabend seines Leidens das Opfer schon als freiwillig vollzogenes hinstellt, noch ehe die Schergen auf der Schädelstätte sein menschliches Leben zerbrechen können. „Unser Herr opferte seinen Leib zuerst selbst, und erst nachher opferten ihn die Menschen... 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. Die Verkünder des Evangeliums zogen hinaus, um laut rufend einzuladen: ‚Seht, der König teilt seinen Leib aus, kommt, esset das Brot der Gnade!...‘ Auf Grund des Brotes, das umsonst verteilt wird, kann kein Mensch mehr Hungers sterben... Die Menschen sind Tischgenossen Gottes geworden... 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... Er betete und sagte Dank über seinen Leib. Er opferte und schlachtete sein eigenes Selbst... Dies ist die Frucht, nach deren Genuß Adam verlangt hatte, um Gott zu werden<sup>25</sup>."

Um nichts weniger als um die Befriedigung dieses Adams-wunsches – in der Weise, wie Gott sie dem Menschen ewig zuge-dacht hatte – handelt es sich in der Speisung am Herrentisch; denn unablässig gibt hier seit jenem letzten und ersten Abendmahl Gottes Sohn seinen eigenen Leib im Brot zu essen. Göttliche Selbstmit-teilung geschieht, Folge göttlicher Selbstopferung. Um den Men-schen „teilhaft der göttlichen Natur“ (2 Petr 1, 4) zu machen, beugt sich der Gott des Himmels ganz und gar dem Gesetz der irdischen Speise, der allgewöhnlichsten ‚Eßware‘ Brot. Er läßt sich als Laib zerbrechen, zerstückeln, verteilen, von der Hand in den Mund legen, „kauen“ (Jo 6, 54), verschlingen. „Mein Herz und mein Fleisch jauchzen hin zum lebendigen Gott“, heißt es ja im Psalm (83, 3). Der Mensch hungert und dürstet nach Gott mit allem, was in und an ihm ist. Er will ihn essen und trinken, bis er ganz voll von ihm ist. Von Gott selbst kommt ihm dieses Verlangen, denn es ist nur der Hunger und Durst, den das göttliche Hingabever-langen braucht, um sich ganz verschwenden zu können – *desiderio desideravi*. Brot und Wein dienen Gott dazu, „besessen und ver-schlungen zu werden. In ihnen hat Er Sich zur Hingabe gemacht, in ihnen hat Er Sich zugänglich gemacht für unser Fleisch<sup>26</sup>.“ Er macht sich zu einer Speise, von der nicht nur unsere Seele, unser Geist, unser Pneuma, sondern auch „unser Fleisch und Blut sich nähren“; denn diese Nahrung ist „des fleischgewordenen Jesus Fleisch und Blut“<sup>27</sup>. Im Gottessen der Tischgenossen Jesu verwirklicht sich menschlich-übermenschlich das Zeichenhafte von Essen, Mahl und Speisung: Das materielle Essen bezeichnet und bewirkt die Spei-sung... mit übernatürlichem Leben<sup>28</sup>.

Leben – *zoé* – bedeutet ja, schon natürlich gesehen, nicht nur das Leben als Existenz, sondern auch das, was man ißt. ‚Aufessen‘ will man die *zoé*<sup>29</sup>, um leben zu können. In diesem ganz konkreten naturgegebenen Sinn hat Christus das Essen zum Symbolritus des Erlösungskultes gemacht. Er selber, die personhafte göttliche *zoé*, wollte uns das werden, ‚was man ißt‘, unsere Speise, unser ‚Lebens-Mittel‘, unser tägliches Brot – und gerade dadurch unser bleibendes Leben. Er wollte als *zoé* unser ganzes Menschsein, unser Wesen

in seiner Totalität, erreichen und durchdringen, damit wir nach Adams berechtigtem Wunsch zu sein und zu leben vermöchten ‚wie Gott‘. „Nicht nur unsere Seele, nicht nur unser Geist verlangen nach Gott, sondern unser Herz, unsere Eingeweide, all unsere aktiven und passiven Kräfte, stoffliche und geistige, unser ganzes Sein. Es fordert von Ihm ein Mittel, zu Ihm zu gelangen. Dieses Mittel ist die Eucharistie... Unser Magen nimmt das Brot (des Sakraments) nicht besser auf als unser Herz, das unserm törichtem Verstand vorausseilt, sich ihm voranwirft und zur Eucharistie nicht nur ohne jeden Zweifel geht, sondern mit einer Gier und einem leidenschaftlichen Verlangen, weil es sich um eine Nahrung handelt, die von unserm ganzen Wesen begehrt wird. Die in den Stand der Gnade erhobene Natur spricht vor ihrem Schöpfer wie aus sich selbst heraus – und gegen jeden Einwand taub – mit einem Ungestüm, das uns außer Fassung bringt. Hier waltet das genaue Gegenteil von philosophischen Vernunftschlüssen... Hier wendet sich Wesen unmittelbar an Wesen<sup>30</sup>.“ Wer den Sohn hat, hat das Leben, sagt Johannes (1 Jo 5, 12); er hat die *zoé* des Vaters, Gottes ‚eßbares Leben‘. „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank... Wie ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mich ißt, durch mich leben“ (Jo 6, 55. 57). Der Sohn selber, und in ihm der Vater, ist „der Duft des Freuden-mahles“ an unseren Altären „und sein herzerfreuender Ge-schmack“<sup>31</sup>.

Gegen jene unchristliche und unbiblische Leibfeindlichkeit, die seit den Tagen der Gnostiker nicht aufgehört hat, die Materie böse zu nennen, ist die Eucharistie Gottes eigener klarer Widerspruch. Ver-söhnend aufgerichtet zwischen Gott und Welt, Geist und Stoff, ist ihr ‚liebes Brot‘ immerfort das Zeichen, in dem sich der Gegensatz „zwischen dem Niederst-Sinnlichen und dem Höchst-Geistlichen schlichtet, ja aufhebt“<sup>32</sup>. Mit Recht sagt Teilhard de Chardin: „Sage nicht länger: ‚Die Materie ist verdammt, die Materie ist schlecht!‘... Das entscheidende Wort meiner Befreiung: ‚Dies ist mein Leib.‘“ Nein, die Materie ist es, „die dich tragen wird bis hin zu Gott“<sup>33</sup>. Wunderbares Paradoxon des eucharistischen Brotes, diese „so materialistische und deshalb sogar in den Augen der Apostel Ärgernis erregende Erfindung, die unser geistiges Wesen auf dem Wege über unser materielles Wesen nährt“<sup>34</sup>! Solche Erfüllung uralter Symbolik von Essen und Brot war vorher nicht möglich;

denn kein anderer als der fleischgewordene Gott durfte Brot ‚seinen Leib‘ nennen. Und auch er mußte dazu nach dem Heilswillen des Vaters ‚seine Stunde‘ abwarten, die Stunde seiner Hinopferung als Bedingung dafür, daß sein Opfer im Mysterium zum Mahl werden konnte.

Dieses Brotbrechen nach dem Geheiß des scheidenden Meisters zu seinem Gedächtnis zu tun, wird fortan Lebensmitte der Kirche sein (vgl. Lk 24, 30–35; Apg 2, 42. 46; 20, 7. 11; 27, 35; Did. 14, 1) und ‚Brot bereiten‘ – *árton poieîn*<sup>35</sup> – ihr vorzüglichstes Tun; das Brot des Altars ‚bereiten‘ in der kultischen *actio*, die als Gedächtnis des von Christus Vorgetanen von der Urgemeinde mit keinem Namen lieber benannt wurde als mit dem der *klásis tou ártou*, der ‚Brechung des Brotes‘. Denn dies ist die Gebärde, die „das Mysterium auftut“<sup>36</sup>. Das Zerbrocken des Brotlaibes soll bis ans Ende Zeichen dafür sein, daß hier und jetzt am Herrentisch der Leib des Herrn ‚hingegen wird für die Vielen‘, die als ‚viele Frucht‘ aus dem Sterben des göttlichen Korn hervorgegangen sind, – „Vervielfältigung, die zugleich eine ständige Zurückwendung zur Einheit bedeutet“<sup>37</sup> im pneumatischen Herrenleib, der Kirche.

„Denn was ist dieses Brot? Leib Christi. Was werden die (an diesem Brot) Teilhabenden? Leib Christi“<sup>38</sup>. Die Gemeinschaft um den Altar, ja die ganze Gemeinschaft der Erlösten ist das eine Brot, von dem Paulus spricht (1 Kor 10, 17), wie Augustinus unermüdlich wiederholt. „Willst du den Leib Christi verstehen, dann höre den Apostel, der zu den Gläubigen sagt: ‚Ihr seid Christi Leib und Glieder‘ (vgl. 1 Kor 12, 27). Wenn ihr also Leib und Glieder Christi seid, dann liegt euer Mysterium auf dem Herrentisch, ihr empfangt euer eigenes Mysterium“<sup>39</sup>. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr Amen. Und indem ihr antwortet, unterschreibt ihr es. Du hörst ‚Leib Christi‘, und du antwortest ‚Amen‘. Sei du ein Glied am Leibe Christi, damit dein Amen auch Wahrheit sei! Weshalb im Brote? Wir wollen hier nichts vom Eigenen bringen, sondern den Apostel hören, der von diesem Sakramente sagt: ‚Ein Brot, ein Leib wir vielen‘ (vgl. 1 Kor 10, 17). Versteht das und freut euch! Einheit, Wirklichkeit, Hingabe, Liebe! Ein Brot! Was ist das eine Brot? ‚Ein Leib die vielen!‘ ... Seid das, was ihr da seht! Nehmt in Empfang, was ihr seid“<sup>40</sup>!

Augustinus dürfte mit solcher Deutung noch anspielen auf das

eine runde, meist kreuzförmig gekerbte Brot, das zu seiner Zeit auf dem heiligen Tisch lag und als Leib des Herrn in Brocken an die Gemeinde verteilt wurde. Anschaulich stellte jener alte häusliche Brottritus das Gottesgeheimnis des Abendmahles dar. Die bindende Kraft der einen Speise formt die vielen Vereinzelten in pneumatischer Weise zu dem, was das Brot sakramental ist: zu dem einen Leib des Herrn, zur wohlgegliederten Gemeinschaft der Gottesfamilie. Darum sagt Paulus: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leibe Christi? Weil ein Brot ist, deshalb sind wir vielen ein Leib; denn alle haben wir teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10, 17). Nicht so unmittelbar erscheint der Bezug von Bild und Wirklichkeit in der späteren Praxis, da die dünnen Hostien jede für sich wie ein abgerundetes Ganzes aussehen; aber die dargestellte Realität ist dort wie hier die gleiche.

Nicht weniger ernst als die Symbolik des einen Brotes hat man auch die der Brot-‚Bereitung‘ in der Väterzeit genommen. Augustinus wirft selbst die Frage auf: „Warum vollzieht sich dieses Mysterium mit Brot? ... Ein einziger Leib, aus vielen gebildet. Bedenkt, daß Brot nicht aus einem einzigen Korn bereitet wird, sondern aus einer großen Menge von Körnern. Während des Exorzismus wart ihr gleichsam unter dem Mühlstein, bei der Taufe wurdet ihr mit Wasser durchtränkt. Und dann ist heiliger Geist über euch gekommen wie das Feuer, das den Teig gar macht. Seid denn, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid“<sup>41</sup>!

Der Werdegang der natürlichen Speise ist also Gleichnis der ‚Bereitung‘, deren auch die Einheit des Gottesvolkes bedarf. Eingeleitet wird sie in den vorbereitenden Riten des Katechumenats, weitergeführt in Taufe und Firmung, vollendet durch die Eucharistie. Nirgends so real wie hier wird auch dieses ‚Brot‘, das die eine Ekklesia ist, ‚bereitet‘, der mystische Herrenleib, der aus dem Opfer Christi Leben und Einheit empfängt; ‚bereitet‘ durch das Mysterium des Brotes selbst, sooft der Herr in sein Wort ‚Dies ist mein Leib‘ die Tischgemeinschaft der Mahlfeiernden miteinbezieht und diese durch die Teilhabe an dem einen geweihten Brot eins werden mit Haupt und Mit-Gliedern. Ja so innig und wesenhaft eins, daß die Sprache der Theologie die Eucharistie *sacramentum unitatis ecclesiae* nennt<sup>42</sup>, das „Sakrament der kirchlichen Einheit“. Das Gott und Menschheit zusammenfügende Brot ist der Wurzelgrund katholischer Einheit. „Teilhabe heißt sie“ (die Opferspeise), sagt

Johannes von Damaskus. „Denn durch sie nehmen wir an der Gottheit Jesu teil. *Gemeinschaft* heißt und ist sie wirklich. Denn durch sie haben wir Gemeinschaft mit Christus und werden seines Fleisches und seiner Gottheit teilhaftig. Durch sie treten wir aber auch untereinander in Gemeinschaft und Verbindung. Denn wir alle, die wir an dem einen Brote teilhaben, werden *ein* Leib und *ein* Blut Christi und untereinander Glieder, da wir mit Christus zu einem Leibe eingeworden sind<sup>43</sup>.“

Dieses Einswerden von Gott und Mensch in Christus und seiner Kirche macht den letzten Sinn des Brotbrechens am Altare aus. Hier, wo der Herr als *paterfamilias* den Seinen im Brot den eigenen Leib zur Speise bricht, entsteht die ungeahnte Tisch-, Brot- und Leibgemeinschaft mit Gott, an die keine menschliche Vorstellung heranreichen konnte. Der Notschrei einer mit Gott und sich selbst zerfallenen Menschheit – „Herr, mach uns eins!“, – am Tisch des einenden Lebensbrottes findet er Erhöhung. *In uno estote, unum estote, unus estote* – „Seid in dem Einen, seid Eins, seid Einer<sup>44</sup>!“

Freilich – das ‚Leidensbild‘ der Brotbereitung sagt es mit aller Deutlichkeit: die Einheit des Laibes wie des mystischen Laibes wird nicht ohne Schmerz und Leid und Vernichtung vorläufiger Gestalt. Wer nicht vereinzelt bleiben will, wer aus einem einsam verlorenen Menschenkorn zum Brot werden will in der Gottheit der Ekklesia, muß zum Schicksal der Brotbereitung ‚bereit‘ sein. Denn das Brot des Mysteriums ist ‚Denkmal der Passion‘ Gottes, aus der allein die Einheit der Menschen wächst. Dieses Brot greift nach dem Leben des Empfängers und will es sich ganz gleichförmig machen. Es will das ganze menschliche Dasein zu einer grenzenlosen und endlosen Kommunion mit dem Herrn machen. Es will das Sakrament des gelebten ‚Lebens in Christus‘ sein. Wer in Leibes- und Blutgemeinschaft mit dem Herrn steht, muß nach einem Wort des Nikolaos Kabasilas „auch Gesinnungsgemeinschaft mit ihm haben“<sup>45</sup>. Es gilt, „dieses unser Brot zu essen im Schweiß unseres Angesichtes, denn für uns wurde es gebrochen“<sup>46</sup>. Es verkündet nach Paulus den *Tod* des Herrn, bis er wiederkommt, und liefert auch den alten Menschen in uns von Tag zu Tag diesem Tode aus. „Wenn das heilige Brot den neuen Menschen einführt, dann wirft es den alten mit der Wurzel hinaus“<sup>47</sup>.“ Es stellt die ganze christliche Existenz unter das im kultischen Brotbrechen erfahrene *mysterium mortis* – wahrlich, „es genügt nicht, daß ich beim

Sterben kommuniziere. Lehre mich, Herr, zu kommunizieren, indem ich sterbe<sup>48</sup>.“ Alles Leid, jeder Schmerz, jeder Verzicht, jeder Tod, in dem ein Mensch sich selber ganz verliert, darf einmünden in das Opfermahl. Das ganze Christenleben soll im Kraftfeld des Mysteriums stehen – eine einzige Todes- und Lebenseinheit mit dem Herrn. „Deshalb müssen wir die Worte, die der Priester vor der Wandlung über Brot und Wein spricht, über unserem Leben wiederholen und jeder für sich beten“<sup>49</sup>, damit sich unser Innerstes und damit eine kleine Zelle der Welt verwandle.

Denn nur durch den Menschen hindurch ergreift die verwandelnde Macht der Eucharistie das All. Brot und Wein sind die Symbole der Symbole, die Exponenten des Kosmos. In diesen erwählten Kreaturen wird die ganze Welt, aus der sie zur höchsten Liturgie vom Gottmenschen herausgenommen werden, miterwählt, mitergriffen und mithineingenommen in den Dienst am Aufbau des Laibes Christi – der Ekklesia. Um ihretwillen ist alles Geschaffene da. Von ihr geht die Weihe des Mysteriums auf alles Geschaffene über. Vom Opfer Christi auf Golgotha und seiner Gegenwart in den Mysterien der Kirche, vor allem in der Eucharistiefeyer, geht die Heiligung der ganzen Schöpfung aus. Sooft das Brot gebrochen und damit die menschliche Mahlgemeinschaft zum ‚einen Leib‘ gebunden wird, wächst die Weihe der Menschenwelt und des Kosmos in die kommende Vollendung. „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (Jo 6, 51).

Leben! Jede Speise ist und bezeugt und gibt es, sei es auch auf dem Weg eines ‚Todes‘. Im höchsten Sinn ist die Kreuzspeise des Altares „Brot ewigen Lebens“ (Meßkanon). Im Essen des gebrochenen Brotes, das zum „Mit-Leib Christi“ macht – *σύσσωμοι... τοῦ Χριστοῦ*<sup>50</sup> –, erlangen wir Anteil an der lebenspendenden Trinität, „vermischt“ sich Gott mit der hilflosen Natur des Menschen, „damit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit das Menschliche mitvergöttlicht würde“, und „sät in alle, die an die Heilsordnung der Gnade glauben, sich selbst ein mittels des Fleisches“, das in der Broterscheinung west; so hat der sterbliche Mensch durch das eucharistische Lebensbrot schon hier und jetzt teil an Gottes Unsterblichkeit<sup>51</sup>.

Denn die Kraft der Mysterienspeise durchdringt nicht nur die Seele, sondern auch den Leib, sie will den ganzen Menschen, weil

und wie Gott den ganzen Menschen will, von der Schöpfung her, von Ewigkeit her. Der Mensch, der nur als ganze Person, mit Leib und Seele, Mensch ist, soll durch das Lebensbrot in Gott leben und Gott in ihm. Schon nährt das Gottessen der Kommunion<sup>52</sup> verborgen in uns den Verklärungsleib. Die göttliche Speise gleicht uns Gott und seinem Leben an, verwandelt den Essenden in das, was er ißt, und nährt ihn zu der ihr eigenen Unvergänglichkeit. Sie flößt sich dem verweslichen Fleische ein als „Arznei der Unsterblichkeit, ein Gegengift gegen den Tod, damit der Mensch ewig in Jesus Christus lebe<sup>52</sup>. „Was ist jenes Gegengift?“ fragt Gregor von Nyssa – und antwortet: „Nichts anderes als jener Leib, der sich mächtiger zeigte als der Tod, der auch für uns zum Quell des Lebens wurde. Denn wie ein wenig Hefe nach den Worten des Apostels den ganzen Teig sich angleicht, so verwandelt auch der von Gott unsterblich gemachte Leib, wenn er in den unseren kommt, diesen ganz und gestaltet ihn in sich um. Anders aber kann er nicht in den Leib kommen, denn daß er als Speise und Trank den Eingeweiden sich mitteilt<sup>53</sup>.“

Wie kann man also sagen, so führt schon Irenäus gegen die leibfeindlichen Gnostiker, die die Auferstehung des Fleisches leugnen, die Eucharistie ins Feld, – wie kann man sagen, unser Fleisch sei nicht „des ewigen Lebens fähig, jenes Fleisch, das vom Leibe und Blute des Herrn ernährt wird und ein Glied von ihm ist! Denn, so sagt ja der selige Paulus in seinem Brief an die Epheser (5, 30): ‚Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebein‘, und er sagt dies nicht von einem pneumatischen und unsichtbaren Menschenwesen – der Geist hat ja weder Gebein noch Fleisch –, sondern von der Beschaffenheit des echten Menschen, der aus Fleisch und Sehnen und Knochen besteht und auch von diesem Trank, der Christi Blut ist, genährt und von diesem Brot, das sein Leib ist, unterhalten wird<sup>54</sup>.“

Drastischer als solche Väterstimmen es tun, läßt sich kaum klar machen, daß die eucharistische Speise wirkt, was sie bedeutet: sie nährt unsern Leib mit Gottes Fleisch und darum mit ewigem Leben. „Ich bin dein Ernährer“, läßt Klemens von Alexandrien den Herrn sagen, „ich gebe mich selbst dir zum Brote, und wer dieses schmeckt, erfährt den Tod nicht mehr<sup>55</sup>.“ Und Ephräm der Syrer betet zum Meister: „Dein Brot tötet den Fresser, der uns zu seinem Brot machte. Dein Kelch vernichtet den Tod, der uns schlürfte.

Wir aßen dich, Herr, wir tranken dich – nicht um dich zu vertilgen, sondern um durch dich zu leben<sup>56</sup>.“

Todüberwindendes Lebensbrot! Über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg greift seine Macht in die Ewigkeit. Die am Brotbrechen teilhaben, nehmen hier die himmlische *Communio Sanctorum* voraus, denn der Laib des Sakraments bindet zur Einheit des ganzen mystischen Leibes Christi, wie es das Kommuniongebet der Urgemeinde in der Didache bezeugt. Das Symbol und Unterpfand der Gemeinschaft aller Erlösten in Händen haltend, wußte die junge Kirche nichts anderes mehr zu erbitten, als daß die Parusie das Einssein der Menschenfamilie in Christus vollende: „Wie dieses gebrochene Brot auf den Hügeln zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde gesammelt werden in dein Reich... Es komme die Gnade und es gehe dahin diese Welt<sup>57</sup>.“

Bis dahin ist und bleibt Brotbrechen das Zeichen wechselseitigen Erkennens zwischen Christus und seiner Ekklesia. Wie sie ihren Herrn von Mahl zu Mahl an dieser Gebärde erkennt, so wird auch sie, wenn sie bis ans Ende seinem Vermächtnis treu bleibt und inmitten einer berstenden Welt „verharrt beim Brechen des Brotes“<sup>58</sup>, von ihm in der Liebe letzten Einswerdens ‚erkannt‘. Das Mahl wird Vermählung. Im Zeichen des Brotes läßt sich der Erlöser „zerbrechen, um alle zu erfüllen“<sup>59</sup>, – zu erfüllen, wie der Bräutigam die Braut, der Gatte die Gattin mit seiner Liebe und seinem Leben in ganzer Hingabe erfüllt. Liebe und Sättigung haben ja etwas innerlich Verwandtes, das zeigt sich nicht nur bei den Kindern.

Wenige wissen  
das Geheimnis der Liebe,  
fühlen Unersättlichkeit  
und ewigen Durst...<sup>60</sup>

Was jede Liebe dunkel vorausahnt – im ‚Liebesmahl‘ der Brotbrechung schenkt es sich dem Menschen unausdenklich: Einswerden mit Gott – Gottessen, Gottvermählung. So haben die Väter die Eucharistie gesehen, als das hochzeitliche Mahl der Vermählung von Christus und Ekklesia, Gott und Mensch. „Ich zeige dir meine Liebeskraft auch durch das, was ich litt“, so gibt Johannes

Chrysostomus dem Herrn das Wort. Deinetwegen „entäußerte ich mich der Herrlichkeit, verließ den Vater, kam zu dir, der du mich haßtest; ich lief dir nach und auf dich zu, um dich festzuhalten; ich einte und verband dich mit mir, ich sprach: Iß mich, trinke mich! . . . Ich verbinde mich nicht nur einfach mit dir, sondern lasse mich von dir umarmen, werde gekaut, in kleine Stücke zerlegt, damit die Verbindung, Vermischung und Einigung ganz innig sei . . . Ich will nicht, daß noch etwas zwischen uns stehe; ich will, daß aus zweien eins werde<sup>61</sup>.“ Nur die unauslöschliche göttliche Leidenschaft, mit dem Menschen als ihrem geliebten Du eins zu werden, unvergleichlich inniger eins als der menschliche Bräutigam mit der Braut, der Gemahl mit der Gattin, konnte das eucharistische Wunder schaffen. Der Augenblick des sakramentalen Essens zwar ist kurz, die Brotsgestalt des geliebten Herrn vergeht; aber die Einigung im Pneuma bleibt – „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ (Jo 6, 56).

„Wie die menschliche Liebesmacht, wo sie mächtiger wird und das Tragevermögen übersteigt, die Liebenden außer sich bringt, so hat auch Gottes Liebesverlangen nach dem Menschen ihn ent-äußert“<sup>62</sup> – bis zur Fleischwerdung, bis zum Kreuztod, bis zur Brotwerdung. Und wir Menschen? Unsere Antwort?

Wir haben ein Brot, das *Danksagung* heißt.<sup>63</sup>

### 1. Ölbaum – Ölweig – Olive

Es ist gewiß kein Zufall, daß Christus sein Erlösungswerk im engeren Sinn, von der Passion bis zur Himmelfahrt, im Ölgarten begann und auf dem Ölberg vollendete. Hier bei den uralten Bäumen, den silbrigen Quellen des Salböls, wollte der Gottmensch das Werk auf sich nehmen und krönen, durch das er im Vollsinn zum Messias werden sollte. ‚Messias‘ (*mašiah*) besagt ja: der ‚Gesalbte‘. Unter diesem Namen war der im Paradies Verheißene die große Erwartung des Alten Bundes; unter dem gleichen, wenn auch in der griechisch-lateinischen Form weiterlebenden Namen verehrt der Neue Bund den Gekommenen, der alle Erwartung erfüllt hat. Der Messias des Alten und der Christus des Neuen Bundes sind Einer, der Geistgesalbte Gottes, der einzige Mittler der Geretteten, die sich nach ihm ‚Christen‘, das heißt gleichfalls ‚Gesalbte‘ nennen.

Darum also ist es eine Geste voll Symbolkraft, daß der Messias auf dem Ölberg zu seiner Passion aufbricht und dort auch als der Erhöhte zum Himmel aufsteigt. Denn zu Namen und Wesen Christi und des Christen haben die ehrwürdigen Ölbäume nach Gottes bilderfreudigem Planen eine geheimnisreiche Beziehung. Unter diesen Bäumen, deren Frucht das Schicksal der Traube teilt und nur durch Pressung und Zerstörung zum linden Salböl wird, lag der Gottmensch in Todesangst hingestreckt, während die Kelter des väterlichen Willens ihm den Blutschweiß aus den Poren preßte. Hier schon – und vollends am Kreuz – weihte das Blut Jesu den Ölbaum und seine Frucht zu ihrem Dienst in der kommenden Heilsordnung. Wein und Öl, die guten Spenden aus Traube und Olive, Weinstock und Ölbaum, – sie wurden ja erwählt, sakramentale Gleichbilder des Blutes Christi und des blutgeborenen Geistes zu werden) durch den die Getauften Anteil an ihrem ‚Gesalbten‘ erlangen und der Güter seines Reiches innwerden sollten. Es wird sich zeigen, in welchem gültigen Sinn das vierte unter den Kultsymbolen, das heilige Öl – Gabe der letzten Erntefrucht des Jahres –, die Gabe der Vollendung auch in der sakramentalen



Ordnung ist. Gott hat sie uns in Liebe bereitet am Holz des Ölbaums.

Im Buch der Richter erzählt Jotam die Fabel von den Bäumen, die sich einen König salben wollten. Als ersten kürtten sie den Ölbaum. Der aber hielt ihnen entgegen: „Stockt mir denn mein Fett, womit man Gott und Menschen ehrt, daß ich hingehen sollte, über den Bäumen zu schwanken?“ (Ri 9, 9).

Gut kennzeichnet diese Parabel das Ansehen der Olive in der alten Mittelmeerkultur. Der Baum fühlt sich selbstbewußt als das, was er weithin ist: der König unter den Bäumen des Südens<sup>1</sup>. Nicht nur geben sein mächtiger, knorriger Wuchs und das Alter Hunderter von Jahren, die er erreicht, ihm majestätische Würde; nicht nur machen das immergrüne Blätterkleid und der Reichtum seiner Früchte ihn zum Fürsten unter den Bäumen. Sein Adel beruht vor allem in seiner kostbaren Fettigkeit. Hat doch der edle Baum die Kraft, den Tau des Himmels und die Säfte der Erde in die fette Feuchte zu wandeln, die seine Früchte vor den wilden auszeichnet. Die ‚Fettigkeit‘ ist Reichtum und Auszeichnung dieses Edelings unter den Hölzern. Sie ruht als verborgener Lebenssaft im Stamm, steigt in die Zweige und sammelt sich in den grünen, zuletzt schwarzblauen Beeren, wird in ihnen von Licht und Hitze durchglüht und so zur herbstlichen Reife geführt. Um dieser begährten Kraft seines Fettes willen rühmt die Kirche den Ölbaum als lebenspendendes Wesen, wenn sie im Prozessionsgesang vor der Chrisamweihe vom Öl singt:

Fruchtschwer von nähendem Lichte gebar der Baum es zum  
Weihen.

Hier bringt's in Ehrfurcht das Volk dar dem Erlöser der  
Welt.<sup>2</sup>

Erinnern wir uns schon jetzt der Analogien, die im Bereich der Symbole das Öl mit dem *Lebenswasser* verbinden! Das Öl wird im mythischen Denken ja geradezu als eine Variante des Lebenswassers angesehen<sup>3</sup>. Die alte Verbindung von Baum und Wasser des Lebens scheint gerade im Ölbaum und seiner Frucht zu geheimnisvoller Einheit zu werden. Das vom Himmel kommende Wasser ist in den Baum selbst eingegangen, mit seinen Wurzeln hat er es aufgesogen und in seine eigene Substanz verwandelt. Als Blutsaft kreist

es in seinen Adern, macht seine Früchte schwellen, geht von Wandlung zu Wandlung durch alle Phasen seines Schicksals und schließlich in die gewaltsame Vernichtung des Fruchtleibes ein, aus der es neugeboren wird zur wasserhellen Klarheit des licht- und feuertragenden Öles. Wunderbares Bild des Pneumas, dieses lebendigen Wassers, das im höheren Bereich ebenso vielgestaltiges Leben weckt wie das kreatürliche Wasser in der Natur: das weiß wird in der Lilie, rot in der Rose, purpurfarben in den Violett und Hyazinthen, anders im Palmbaum und anders im Weinstock, in der Rebe zu Wein und in der Olive zum Öl!<sup>4</sup>

All dies spielt mit herein, wenn die Christenheit von alters her im Ölbaum das ehrwürdige Bild des Christus und seiner Ekklesia gesehen hat. Schon Paulus bezieht das seiner Umwelt vertraute Naturbild in sein Kerygma ein: Im Römerbrief (11, 16 ff) läßt er es — freilich in einer eigenwilligen symbolkräftigen Abwandlung — der jungen Gemeinde die Frohbotschaft von der Kirche aus Juden und Heiden verkünden. Beide waren vorher getrennt — hier das edle, dort das wilde Gewächs; durch die Pfropfung aber wurden sie zu der einen edlen Olive, durch die das Leben Christi pulst.

Zuerst hatte sich das Gotteseerbarmen auf *Israel* gesenkt. Das erwählte Volk des Alten Bundes war nach dem Wort des Apostels der edle Ölbaum Gottes. Seine ‚heilige Wurzel‘, so deuten die Väter das biblische Gleichnis, waren die Patriarchen, ihr Glaube aber heiligte die ganze Pflanzung. Aus solcher Wurzel sproßten Stamm und Zweige des Baumes — die Auserwählten von den Ersten bis zu den Letzten, alle aber in der Kraft der ‚Fettigkeit‘, die schon seit Urzeit in mystischer Gegenwart der Gesalbte Gottes selber, der Christus ist<sup>5</sup>. Aus anderer Sicht ist der Logos Gottes der himmlische Tau und Regen, der nach ewigem Plan leibhaftig auf die Erde herabkam, und der Ölbaum *Israel* sog das Lebenswasser aus der Höhe in sich auf. Wunderbar vermählte sich da der Gottestau dem irdischen Stoff. Er ging in die Natur des Baumes ein, blieb aber in seiner göttlichen Wesenheit dessen kostbarste Substanz: der ‚fette‘ Saft, der das Erdengewächs belebt und ihm den Adel und die Fruchtbarkeit gibt, deren der wilde Ölbaum entbehrt. Zuletzt gab der himmlisch-irdische Lebenssaft sich uns hin als des Ölbaums heilige Frucht: Christus, das wahre Salböl der Welt, das im Alten Bund prophetisch vorgebildet war<sup>6</sup>.

Der Ratschluß des Gotterbarmens aber hatte in die geliebte Pflanzung auch das spätbegründete Geschlecht der *Heiden* einbezogen. Nicht ohne sie wollte er seinen Baum zur vollen Entfaltung gedeihen lassen. Als der Messias auf Erden erschien, war für den edlen Ölbaum Israel die Fülle seiner Zeit gekommen. Da hat der ewige Vater ihn als weiser Gärtner neu kultiviert, um ihn ertragreicher zu machen<sup>7</sup>. Viele seiner Zweige — jene, die sich der ‚Fettigkeit‘ Christi nicht erschlossen, — hat er ausgehauen und Wildzweige an ihre Stelle gepflanzt (Röm 11, 17 ff). Nun trägt die heilige Wurzel der Patriarchen und Propheten neues Leben, das zwar in den von Natur unedlen und untauglichen Wildreisern der Heiden Frucht bringt, aber durch Gottes Güte vollen Anteil erhielt am Fett des Edelholzes. Der Saft des Christuslebens nährt auch die eingepropften fremden Reiser. Ja im eigentlichen Sinne ist der Gottmensch selber der heilige, fruchtstrotzende Wurzelstamm, in den sie eingesenkt wurden, denn er ist ja das innerste Leben des Gottesvolkes. „Ich weiß keine andere Wurzel, die heilig sein könnte“, sagt Origenes, „und keinen anderen Erstling als unsern Herrn Jesus Christus. Denn er ist der Erstling des Alls, . . . der Erstgeborene aller Kreatur. Dieser Wurzel wird jeder, der das Heil findet, eingepropft, und aus diesem heiligen Erstling kommt Heiligung für die ganze Masse des Menschengeschlechts. Wahrlich, der heilige Wurzelstock gibt den Zweigen, die in ihm bleiben, die Fettigkeit der Heiligung; denn durch sein heiliges Pneuma belebt er die in ihm Bleibenden, durch sein Wort kultiviert er sie, durch seine Weisheit läßt er sie blühen und überreiche Frucht tragen im Überfluß aller Tugendkraft. So gilt von ihnen das Wort der Weisheit: ‚Ich aber bin wie ein fruchtbarer Ölbaum im Hause des Herrn<sup>8</sup>. . . Immer also sind alle, die als Fremdlinge zum Glauben und Lebenswandel Israels kamen, eingepflanzt worden dem Christus, dem wahren Israel<sup>9</sup>.“

So erkennt die Kirche im Ölbaum und im natürlichen Vorgang der Pfropfung das Mysterium der gott-menschlichen *Einheit*. Da sieht sie, wie ihr ‚Leib‘ aus Juden und Heiden zusammenwuchs und immer noch weiter zusammenwächst; wie die Ungezählten, die vorher getrennt und entzweit und einander artfremd waren, miteinander verwachsen zur Einheit Christi, der seiner Kirche innerstes Leben ist; der als Pneuma ihren Leib durchpulst wie der nährenden Saft den Ölbaum, und in dem die Sprossen der Ekklesia ruhen wie

die eingewachsenen Zweige im Stamm. Mag sich auch der Vorgang der Veredelung, von dem Paulus ausgeht, in der Praxis anders abspielen — man pflöpft ja edle Reiser auf die wilde Wurzel und nicht umgekehrt —, die Symbolkraft der Aussage wird durch das Ungewöhnliche eher noch gesteigert. Dem Apostel geht es in seinem Vergleich ja nicht um einen Naturvorgang, sondern um ein paradoxes Gottesgeschehen, das wider die Natur ist, ihre Grenzen und Möglichkeiten sprengt; nicht um ein Zusammenwirken von Mensch und Natur, sondern um das souveräne Gnadenwirken Gottes, das alle irdischen Analogien übersteigt<sup>10</sup>.

Die wunderbare Erhöhung und Veredelung seiner Existenz, die sich im Bild von Ölbaum und Wildreis darstellt, erfährt also der Mensch durch sein Eingefügtwerden in den pneumatischen Leib Christi, der die Ekklesia ist, das wahre und neue Israel. Sie geschieht im Mysterium der christlichen Einweihung mit seinem heiligen Bad und seinen Salbungen. Es ist Widerhall der paulinischen Verkündigung, wenn die frühe Überlieferung, wo sie vom heiligen Öle spricht, die Eingliederung in Christus gern das *Einpflöpfen* in den Ölbaum nennt, „in den Ölbaum der fruchtbaren Süßigkeit“, wie Sedulius sagt<sup>11</sup>. Er sieht dieses Eingepflöpftwerden als Werk der Firmsalbung mit dem heiligen Chrisam an, — nicht als ob sie allein oder speziell die Einverleibung in das *corpus Christi* wirkte, sondern weil sie in inniger Einheit mit der Taufe diese Eingliederung vollendet. Die *ganze* Christenweihe wirkt das Wunder; sie pflanzt den wilden Ölsprossen in den heiligen Christusbaum ein, damit ihm die Fettigkeit Christi bis ins Mark des Lebens dringe<sup>12</sup>. Schon bei der vorbereitenden Salbung mit dem Katechumenenöl betet daher die syrische Kirche, der Täufling möge „in den guten Ölbaum eingepflanzt werden in der heiligen katholischen und apostolischen Kirche“<sup>13</sup>, das heißt, der Mensch, der die Metanoia — weg von Satan, hin zu Christus — vollzogen hat, möge nun durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Salbung mit heiligem Chrisam ein ‚Mensch in Christus‘ werden. Weil an diesem Ganzen der Initiation die vorbereitenden Riten Anteil haben, belehrt auch Kyrill von Jerusalem in der Osterwoche seine Neophyten über die Salbung, die sie vor der Taufe empfangen, mit Worten, die das Erfahrene vom Ölbaum her deuten: „Ihr wurdet entkleidet und vom Scheitel oben bis ganz unten mit Exorzismusöl gesalbt, und ihr

wurde teilhaftig des edlen Ölbaums Jesus Christus. Aus dem wilden Ölbaum ausgehauen, seid ihr in den edlen Ölbaum eingepflanzt worden und habt Anteil gewonnen an der Fettigkeit des wahren Ölbaums<sup>14</sup>.“

Dieses In-Christus-Sein des neuen Menschen — was anders ist es als der Friede, die *pax*, die unser ‚Gesalbter‘ in seinem Kreuzessieg erkämpft und am Auferstehungstag als den Inbegriff der Erlösung seinen Jüngern gebracht hat? Denn dieser Friede ist, wie das lateinische Wort *pax* in seiner Herleitung von *pango* (‚fügen‘) dartut, gerade jenes Zusammengefügtsein und Eingefügtsein mit und in Christus, auf dem die Einheit der Erlösten mit Gott und untereinander beruht. So gehört die ganze Tiefe und Weite der Wirklichkeit, die das Wort ‚Friede‘ umschließt, zu Recht mit hinein in die Frohbotschaft des Ölbaums. Schon in der Antike band sich an ihn die strahlende *Friedens-* und *Siegessymbolik*; Sieg und Friede gehören ja eng zusammen. Ein Ölweig oder Ölkranz war heiliger Siegeslohn, aber auch symbolisches Zeichen, daß der Träger die friedvolle Gemeinschaft mit Göttern oder Menschen erbat oder sie gefunden hatte. Vom wilden Ölbaum pflückte man die zierlicheren Blätter und Früchte wegen gern die Zweige für die Kränze der Sieger in den olympischen und pythischen Spielen. Ein Amphithale, das heißt ein Knabe, der noch Vater und Mutter hatte und daher in seiner vom Tod noch nicht berührten Existenz Bild des blühenden Lebens war, schnitt sie mit goldenem Messer vom heiligen Ölbaum<sup>15</sup>. Auch dem Triumphator trugen bei der ruhmreichen Heimkehr aus der Schlacht Diener und Gefolgsleute Ölweige voraus. Und wie den Sieg, so kündeten diese Zweige auch des Sieges Segensfrucht, den Frieden, der die Menschen untereinander und mit der Gottheit zur Einheit bindet. „Die milde friedliebende Olive“, sagt Hermann Diels, sinnbildet „die *pax* deorum. Wie der linde Saft des Baumes einen Hauptbestandteil der chthonischen *meiligmata* bildet“, der versöhnenden Opferspenden an die Unterweltsmächte, „so ist der Ölweig in der Hand, der Ölkranz im Haar das Symbol der gesuchten und erlangten Versöhnung mit der Gottheit der Tiefe<sup>16</sup>.“

Die wahre Gottversöhnung und der wirkliche Friede, den die alten Zeichen vorgeedeutet hatten, konnten der Welt nur im Kreuzessieg ihres Heilbringers Jesus Christus errungen werden. Darum eilte ihm, wie Ephraim der Syrer sagt, bei seinem Einzug in Jerusalem

die Olive freudig entgegen. Von den Händen der Hebräerkinde und der jauchzenden Menge geschwenkt, vor ihn hin auf die Wege gestreut, neigten die Zweige des Ölbaums sich vor dem, der da kam, um von überallher die Symbole zu erfüllen. Insgeheim fügten sie sich zur Krone für den Weltkönig, der getötet werden und eben dadurch über den Tod triumphieren sollte<sup>17</sup>. Daher ist nunmehr in der geheilten Welt der Ölweig zum Bild jenes Sieges und jenes Friedens geworden, den Christus für die friedlose Erde am Kreuz gefunden hat. *Pax vobis* — „Friede mit euch“, war das erste Grußwort des Auferstandenen an die Seinen, als er ihnen am Abend des Ostertages in seinem Geistateme den Gottesfrieden zuhauchte<sup>18</sup>. Der im Tode siegende Sühner hatte das Werk vollbracht, das den wesenhaften Frieden der neuen Menschheit begründete: die Einheit aller, die ihm eingefügt werden und in denen er wohnt als die leibhafte *pax aeterna*. Er selbst ist diese gott-menschliche Versöhnung, die Zweig und Blatt des Ölbaums seit Urzeit verkünden, — „er unser Friede, der aus zweien eines gemacht hat“ (Eph 2, 14). An der zerrissenen Menschenpflanzung hat er das Zeichen des Pfropfreises wahrgemacht, als er sterbend den trennenden Zaun zwischen Juden und Heiden niederlegte und die durch Adams Schuld verfeindeten Erdenvölker durch das Band seines Blutes in sich zu dem „einen neuen Menschen“ (Eph 2, 15) fügte. Schon in den Tagen der Sintflut leuchtete dieses friedebringende Überwinden über dem Untergang auf, als die Gerichtswasser „den Ölweig vor sich gaben wie der Tod den Gesalbten“. Und als er gekommen war, aller Zeichen wahre Gestalt, „da zog der Ölbaum seine Bildschönheit aus und übergab sie dem Christus“<sup>19</sup>.

Wenn die Christen von alters her die Grabstätten ihrer Toten gern mit Siegeskranz und Friedensweig schmücken, so meinen diese stummen Zeichen letztlich wohl immer den vollendeten Sieg und Frieden, den der Heimgegangene erst in seiner demütigsten Niederlage, in seinem bittersten Kampf — im Sterben — gefunden hat. Und doch sind die Bilder vom Ölbaum immer auch Gegenwartszeichen, Symbole eines Wirklichen, das zwar seinem Wesen nach jenseitig ist, sich aber durch die Mysterien Christi in der Kirche insgeheim jetzt schon begibt. So stellt eines der beliebtesten Katakombenbilder, die *Noe-Taube*, die den Ölweig zur Arche bringt, die Gottesgaben von Sieg und Frieden in engste Beziehung

zur sakramentalen Christenweihe. Denn die Sintflut ist in der Deutung der Väter Typus der Taufe und die herabfliegende Taube mit dem Ölblatt Symbol des Gottesgeistes, der in der heiligen Firmung die Taufe vollendet<sup>20</sup>. Der Zweig im Schnabel der Taube zeigt die Heilsgüter an, die das Pneuma schenkt: die Siegeskraft über die Dämonen<sup>21</sup>, den Gottesfrieden innigster Einheit durch Christus mit dem Vater und der ganzen Christenfamilie, die „von oben geschenkte Versöhnung“<sup>22</sup>, ja die „Sohnesannahme der ganzen Welt“<sup>23</sup>. Alle diese wunderbaren Gaben empfängt der Mensch aus seiner kultischen Neuschöpfung in Taufe und Firmung, von denen besonders die Firmung das geistpendende Mysterium ist. So ist die Taube mit dem Ölzweig letztlich ein Doppelbild des einen Christuspneumas, und der Ölzweig der Noetaube ließ schon über den Sintflutwassern die Gnade des Öles aufleuchten, das in den Initiationsmysterien des Neuen Bundes dereinst das Werk des Wassers besiegeln sollte. In diesem Sinne deutet Fulgentius das alte Heilsbild, was er in der Flut, der Taube und dem Ölzweig schaut, ist die kultische Wirklichkeit: „eine Taufe, ein Pneuma, ein Sakrament des Chrisma“<sup>24</sup>.

Hier wird deutlich gesagt, daß der Ölbaum und sein Zweig im christlichen Symboldenken immer schon auf die geweihte Frucht hinweisen, um derentwillen der Baum geschaffen wurde. Denn Gott ließ, wie die Präfation der römischen Chrisamweihe sagt, schon im Anbeginn „Ölbäume aus der Erde aufwachsen, damit ihre Frucht dem heiligen Chrisam diene“<sup>25</sup>. Der Schöpfungsplan blickte bereits auf den Heilsplan und seine Vollendung durch die Mysterien der Kirche hin. Erst in der Frucht also, im Öl des Sakraments, kommt die Friedens- und Siegesymbolik des Baumes und Zweiges ans Ziel. Das heilige Öl vermittelt die Einwohnung und die Gaben des Geistes, die der Zweig der Noetaube vordeutete; den Typus verwirklicht das Sakrament. Die heiligen Salbungen ‚fügen ein‘ in den Stamm des Christusbaumes und begründen die wahre *pax*; sie sichern dem Neugeweihten, wenn er glaubend in der Kraft des Mysteriums kämpft, den Sieg über Satan und den unverwelklichen Kranz. Denn das sakramentale Öl ist die „Kraft des Holzes, in der die Menschen, die sie anzogen, ihre Widersacher besiegen“, das heißt, in der sie über die höllischen Mächte triumphieren; und darum bringt man dieser gottragenden Kreatur ehrfürchtigen Lobpreis dar: „O du Frucht, die du die Siegenden krönst“<sup>26</sup>!

Wenn in der christlichen Initiation gerade die Firmung und somit das geisttragende Salböl die Mitteilung und Stärkung des göttlichen Lebens im Menschen vollendet, dann versteht man noch besser die Symbolbeziehung des Öles zu Lebenswasser und Lebensbaum, die sich im Ölbaum zu konkreter Gestalt verdichtet. Denn nach mythischer Naturanschauung ist er der Baum, der selber eingetreten ist in den rastlosen Kreislauf des Lebenswassers zwischen Höhe und Tiefe, Tiefe und Höhe. Ihm taut das geheimnisvolle Naß nicht nur aus der Blätterkrone nieder, quillt nicht nur äußerlich empor am Fuße seiner Wurzel, sondern es ist in seine eigene Natur eingegangen und hat sich in ihr gewandelt zur Saftfülle der ‚fruchtbaren Süße‘ und Fettigkeit. Als Spender dieser nährenden Substanz – eines ‚Lebenswassers‘ in anderer Gestalt – gilt der ölträchtige Baum daher in hervorragender Weise als eine Erscheinungsform des mythischen *Lebensbaumes*. Ihren schönsten Ausdruck fand diese Vorstellung wohl in der jüdischen Legende, die auch die altchristliche Symbolik beeinflusst hat. Sie sieht im Ölbaum den heiligen Lebensbaum des Paradieses, in dem christliche Glaubensschau später das Bild des Kreuzes Christi, ja des ‚zum Leben gekreuzigten‘ Erlösers selbst erkannte.

In den altjüdischen Paradieseserzählungen ist der Lebensbaum ein Wundergewächs, das aller Bäume Art und Frucht in sich trägt. „Jener Baum hat nicht seinesgleichen an Schönheit und Duft und ist herrlicher als alle Kreatur“, heißt es von ihm im slawischen Henochbuch. Sein Laub ist wie Gold und Purpur, und sein Gezweig bedeckt das ganze Paradies. Von allen Baumgewächsen und von allen Früchten trägt er etwas in sich<sup>27</sup>. Er ist auch Ölbaum<sup>28</sup>, und das ‚Öl des Lebens‘ oder ‚Öl der Barmherzigkeit‘, das er beständig herabträufeln läßt, hat die Kraft, Schmerzen und Tod hinwegzunehmen, – wie ja auch eine volksetymologische Deutung die griechischen Bezeichnungen von Ölbaum und Öl, *elaia* und *elaion*, mit *éleos*, ‚Erbarmen‘, zusammenbringt<sup>29</sup>. Nach diesem barmherzigen Lebensöl verlangt Adam in seiner Todeskrankheit, und er schickt seinen Sohn Seth zum Paradies, um es ihm zu holen. Aber dem verstoßenen Menschen ist, wie das apokryphe ‚Leben Adams und Evas‘ ergreifend schildert, diese wohltätige Gottesgabe verweigert. Adam muß sterben, ohne das Lebensöl des Paradieses und damit Heilung erlangen zu können<sup>30</sup>.

Frühchristliches Symboldenken hat in dieser alten Überlieferung

vom Öl des paradiesischen Lebensbaumes die verschleierte Wahrheit entdeckt, die erst in Christus zum Vorschein kam. In den Weihen Christi rinnt das heilende Öl der Barmherzigkeit vom wahren Lebensbaum, der das Kreuz ist. Was die jüdische Legende nicht wußte, weiß der Christ: daß der verklärte Gottmensch allen Adamskindern den Zugang zum Öl vom Baume des Lebens geöffnet hat. „Wenn 5500 Jahre erfüllt sind, wird der liebevollste Gottessohn Christus auf die Erde kommen, . . . und das Öl seiner Barmherzigkeit wird sein im Geschlechte derer, die aus dem Wasser und dem heiligen Geist zum ewigen Leben geboren werden sollen“, so fügt eine christliche Überarbeitung dem vielgelesenen Leben Adams und Evas ein Wort der Verheißung an, das zugleich Deutewort ist<sup>31</sup>. Auch die pseudoklementinischen Rekognitionen (I, 45) stellen die alte legendäre Überlieferung in das Christuslicht hinein. Sie erzählen, wie Christus als erster die Salbung mit dem Öl vom Lebensbaum empfing. Und seit er selbst zum Gesalbten und König des Alls bestellt ist, salbt er auch alle seine Gläubigen mit dem wahren ‚Öl vom Lebensbaum‘, nämlich mit dem heiligen Pneuma, zu aionischem Leben: „Obwohl er der Sohn Gottes war und der Urgrund des Alls, wurde er Mensch; diesen aber salbte der Vater als ersten mit dem Öl, das vom Baume des Lebens genommen war. Von diesem Salböl her wird er ‚der Gesalbte‘ genannt. Danach aber salbt er selber die Gottliebenden, wenn sie in sein Reich kommen, . . . mit dem gleichen Öl, damit auch ihr Licht leuchte und damit sie, vom heiligen Pneuma erfüllt, mit der Unsterblichkeit beschenkt werden.“

Die unsichtbare Erfüllung mit dem Gottesgeist und ihr Bild, die sichtbare Salbung mit dem heiligen Öl im ‚Reiche Christi‘, das heißt in der Kirche, — dies ist letztlich gemeint in der alten Sage vom paradiesischen Öl. ‚Lebensöl‘ ist Christi heiliges Öl, weil es dem Wiedergeborenen die Vollkraft göttlicher Sohnschaft schenkt und in sein sterbliches Fleisch schon den Keim der Unsterblichkeit senkt. ‚Öl der Barmherzigkeit‘ ist es, weil es Gottes Erbarmen ausströmt, das vom Sündentod heilt und die Schmerzen des fluchbeladenen Erdendaseins verklärt zu himmlischer Seligkeit. Somit bewahrt sich in den heiligen Ölen, die von der Mutter Kirche aus dem Saft des Ölbaums bereitet werden, die schöne Barmherzigkeitssymbolik, die den leidenden Menschen in der Ölfrucht von jeher getröstet hat. Die alten Christen sahen daher in den heiligen Ölen die sichtbar

gewordene Salbung vom Lebensbaum. So lebendig war diese Vorstellung ehemals, daß die Bäume des Ölbergs den Dichter Prudentius sogleich an den himmlischen Lebensbaum gemahnen, — aus seinen Blättern sieht er bei der Himmelfahrt des Herrn, des Siegers und Friedensstifters, über die ganze Welt das heilige Salböl rinnen, den Regen des Pneumas:

*Montis oliviferi Christus de vertice sursum  
ad patrem rediit signans vestigia pacis,  
frondibus aeternis praepinguis liquitur umor,  
qui probat infusum terris de chrismate donum.*<sup>32</sup>

Christus kehrt vom Gipfel des ölbaumtragenden Berges heim zum Vater und bahnt im Aufstieg die Wegspur des Friedens.

Fetteste Feuchte träufelt aus immer grünenden Zweigen, zeigt uns an, daß die Gabe des Chrisma die Welt überströmte.<sup>32</sup>

Wieder erhebt sich das urzeitliche Bild des Lebensbaumes, aus dessen Krone das Lebenswasser — hier in der Erscheinungsform des Öles — zur Erde sickert. Der geheimnisträchtige Baum bedeutet im Grunde nichts anderes als das Leben, das in letzter Fülle und Wahrheit Gott selber ist, und so erscheint er in den klementinischen Rekognitionen als Urquell der Salbung des Gottmenschen. Dieser aber, der ganz vom Leben der Trinität Erfüllte, das lautere Wesensbild des lebendigen Vaters, ist Quelle des Lebens für die geheilte Menschheit und somit — wie die Symbolik von Baum und Lebensbaum schon erwiesen hat — selber wiederum das Urbild des Lebensbaumes. *Christus* ist der wahre Lebensbaum, der inmitten unserer Erde „aufwuchs“<sup>33</sup>, der auch im Tode den Saft des Lebens nicht verlor<sup>34</sup> und uns die Lebensfrucht darreicht: seinen Leib, sein Blut und sein heiliges Pneuma. Der Logos wuchs auf, sagt Klemens von Alexandrien, „und trug Frucht, indem er Fleisch wurde, und gab Leben denen, die seine Güte schmeckten; nicht ohne das Kreuz wurde er uns bekannt, denn unser Leben wurde ans Holz gehängt, auf daß wir zum Glauben kämen“<sup>35</sup>. Hat der Herr sich nicht selber als den wahren ‚Lebensbaum‘ geoffenbart, als er auf seinem Weg nach Golgotha, mit der Last des Todesholzes auf den Schultern, sich ‚das grüne Holz‘ nannte (Lk 23, 31)? So hat Hilarius von

Poitiers das Wort des Todgeweihten verstanden: „Er hat nicht verschmäht, uns zu zeigen, daß in ihm die Kraft des seligen Lebensbaumes ruht. Als er zum Kreuze ging, sagte er nämlich: ‚Wenn sie dies am saftreichen Holze tun, was wird dann am trockenen geschehen?‘ Durch das Bild des saftreichen Holzes deutete er an, daß nichts in ihm der Dürre des Todes unterworfen sei<sup>36</sup>. Ja das ist gerade das Lebenswunder dieses göttlichen Baumes, daß er im Tode den Tod besiegt, daß er den Tod für die Welt in Leben gewandelt hat. Als der Herr am Holze hing, da wurde der Todesbaum uns zum Lebensholz unvergänglicher Blüte und Frucht. Im Leiden und Sterben hat der himmlische Öl- und Lebensbaum uns die heilende Spende getragen; weil er den Tod überwand, grünt der Baum nun in ewig sieghaftem Leben. Darum preist eine frühchristliche Osterhomilie das Kreuz und den Kreuzsieger in untrennbarer Einheit: ‚Dieser Baum ist für mich ewiges Heil, von ihm nähre ich mich, von ihm esse ich; in seinen Wurzeln wurzele ich, mit seinen Ästen dehne ich mich, an seinem Lufthauch erquickte ich mich . . . Mit seinen Blüten blühe ich, an seinen Früchten ergötze ich mich . . .<sup>37</sup>.“

Auf diesen mystischen Baum blickt die Weihende Kirche, wenn sie betet, ihr heiliges Öl „möge von jenem Ölbaum genommen sein, von dem das gute Öl kommt“<sup>38</sup>. Ihn meint auch jenes Wort vom ‚grünen Holz‘, mit dem die römische Krankenölweihe den Herrn als Lebensbaum und Urquell des heilenden Öles bezeichnet, wenn sie fleht: „Sende herab, wir bitten dich, Herr, deinen heiligen Geist . . . in die Fettigkeit dieses Öles, das du aus dem ‚grünen Holz‘ zur Erquickung von Seele und Leib hervorzubringen geruhetest . . .<sup>39</sup>.“ Im irdischen Ölbaum, der das sichtbare Öl „zum Weihnen gebar“, strahlt hier Christus auf als der immergrüne Lebensbaum, der des sakramentalen, geisterwählten Öles Ursprung ist. Denn von ihm geht der Gotteshauch aus, der die Kreatur zum *sacramentum* macht; sein Geschenk ist auch die Heilsordnung der Mysterien, in der uns das Öl göttliches Pneuma vermittelt. In diesem umfassenden Sinn ist also *Christus* der große *Ölbaum* Gottes<sup>40</sup>.

Zugleich ist der ‚Baum‘, von dem das heilige Öl der Christenheit fließt, in der Sprache der Liturgie aber auch der Baum des heiligen *Kreuzes*; das ist für die alte Kirche selbstverständliche Konsequenz seiner Christussymbolik. Wenn daher in den Weihegebeten das

sakramentale Öl ‚Frucht des Holzes‘ genannt wird, so hat dieses Wort immer seinen symbolischen Doppelklang: Die Frucht des natürlichen Holzes ist kraft der Weihe nunmehr Frucht des Kreuzholzes, vollgereift im Feuer der Christuspassion. Denn da wird die Ölfrucht „reif“ und „glühend vom Ansturm des Logos“, da läßt sich seine siegesstarke Macht herab in das bereitete Öl. Da gibt sich die ganze Süßigkeit zu schmecken, die das bittere Leiden des Herrn uns gebracht hat; liebenswert werden die herben Blätter des Ölbaums, weil sie die sehr süße Frucht umhüllen und bergen. Da vergißt man, daß die Olive hartfleischig, rau und von unansehnlichem Äußern war, über der köstlichen Milde des in der Zerstörung aus ihr gepreßten Öles. Da weiß man, daß die Todesqual dieser Frucht nur Durchgang zum Heile war, zu einem verklärten, lichtvollen Dasein, in dem sie sich barmherzig und lebenspendend verströmt. Und man preist Baum und Frucht als Symbol und Freude der Mühseligen<sup>41</sup>, weil die aus dem Leid erblühende Freude das Maß der Mühe unendlich übersteigt.

Dies alles künden die Thomasakten in einer *laus olei*, die dort als Weihe über dem Öl des Initiationsmysteriums gesprochen wird und allen Glanz frühchristlicher Ölsymbolik ausstrahlt: „O reife Frucht unter allen Früchten, keine andere kommt dir gleich! O du sehr barmherzige! O du vom Ansturm des Logos glühende! Du Kraft des Holzes, in der die Menschen, die sie anzogen, ihre Feinde besiegen! O du, die du die Siegenden krönst! Symbol und Freude der Mühsal Leidenden! Die du den Menschen das Heil als Frohbotschaft brachtest! Die du Licht zeigst denen, die im Dunkel sind! In deinen Blättern bitter, aber schön durch deine sehr süße Frucht! Zum Ansehen rau, aber zart im Genuß. Du scheinst schwach, aber du trägst im Überschwang der Kraft die alles überschauende Macht. Jesus, es komme deine sieghafte Kraft und lasse sich nieder auf dieses Öl, wie sie sich damals niederließ auf das ihm verwandte Holz – und deine Kreuziger konnten das Wort dieser Kraft nicht ertragen. Es komme nun auch deine Gabe, kraft deren du deine Feinde anbliesest<sup>42</sup>, und sie wichen zurück . . . Möge sie wohnen in diesem Öl, über dem wir deinen heiligen Namen nennen<sup>43</sup>.“

Alles, was zum Lobe des Ölbaums und seiner geweihten Frucht gesagt werden kann, steigt in diesem Gebet der Danksagung auf. Es rühmt den irdischen Ölbaum und seine Spende, erkennt in ihm aber sein Mysterium: den lebendigen siegenden Christus, der sich

in den Bildern der Schöpfung zu schauen gibt und sie in seinen Sakramenten hineinnimmt in das Werk seiner Allerlösung und Gottvermählung.

In Athen war es ehemals Sitte, bei der Geburt eines Knaben einen Ölschößling als *Schicksalsbaum* zu pflanzen<sup>44</sup>. Wir hörten schon früher, welche untergründigen Beziehungen für archaisches Denken Baum und Menschenleben verbinden. Auch der Sänger des Alten Bundes sieht sein Leben im Bilde des Ölbaums, dieses fettstrotzenden, unverwüstlichen Lebensholzes der südlichen und östlichen Länder: „Ich aber bin wie ein fruchtreicher Ölbaum im Hause Gottes“ (Ps 51, 10). Hier freilich spricht mehr als kosmische Mystik, hier spricht religiöse Erfahrung eines in Gott Geborgenen und prophezeit noch größeres kommendes Gottesheil. Der Gebetsruf gilt jenem wahren und ewigen ‚Ölbaum‘, als den wir Christus, den Gesalbten, und die ihm geeinte Menschheit erkannt haben. Er gilt aber auch jedem Erlösten, der durch Taufe und Salbung an dem Ölbaum Christus Anteil gewinnt. So haben die Väter jenes Psalmwort verstanden, und das liegt in der Konsequenz des Naturbildes ebenso wie der Heilssymbolik des Ölbaums. Was am Herrn urbildlich geschehen ist, pflanzt sich fort im Geschick eines jeden ihm Eingepfropften. So wird der ewige Ölbaum Christus in Wahrheit zum Schicksalsbaum eines jeden Menschen, der ‚in Christus‘ ist, — er der Große, der die Phasen des kleinen menschlichen Weges in sich vorbildet und bestimmt. Eins mit dem Gesalbten, in und mit ihm ein ‚zweiter Christus‘, ist auch der Getaufte und Gefirmte ein ‚Ölbaum‘ geworden, wie Kyrill von Jerusalem sagt, „ein pneumatischer, lichttragender Ölbaum“<sup>45</sup>, der dem Bruder darreicht den „Zweig des Lichts“<sup>46</sup>. Wie ein Siegel auf ein Christenleben, das solcherweise ganz unter dem Gesetz des mystischen Ölbaums stand, ist es demnach, wenn Gläubige alter und neuer Zeit einem Verstorbenen das Bild des Ölbaums auf den Grabstein setzen<sup>47</sup>. Das Heilszeichen auf der christlichen Ruhestatt bezeugt, daß der Mensch nun eingegangen ist in das vollendete Geschick der geistströmenden Christus-Olive, die seinen Weg bestimmt hat von der Geburt bis zum Tode. Nun hat der Mitgesalbte des göttlichen Gesalbten heimgefunden in die *pax aeterna* des Friedensbringers. Und wie der Ölbaum selbst sich vollendet in der gekelterten und geläuterten Frucht, so auch der Mensch ‚in Christus‘.

Die Ölernte ist die letzte Ernte des Jahres; Spätherbst, wofern nicht schon früher Winter ist es, wenn von den ernstblickenden geduldigen Bäumen unter dem Hieb hart zuschlagender Stangen die schwarzblaue Beerenfrucht fällt und aus der Kelter die erste Klarheit des Öles fließt, dieses begehrte Fett — doppelt kostbar, weil Gott es der Erde sparsamer zugemessen hat. Ölernte und Ölkelterung — Bild der Vollendung des Menschenlebens, seiner Wandlung in die Seinsweise des Pneumas. Alle Teilhabe an den Christusleiden, die Schläge des Schicksals, die bluterpressende Kelterqual von Leibes- und Seelenschmerz, Entkräftung, Verfolgung, Hinschwinden und Sterben, — alle Gnade solcher Heimsuchung ist mystisches Keltergeschehen und wird für den Glaubensgehorsamen Weg in die Verklärung. Tröstlich sagt es Augustinus: Die Kelter preßt des Ölbaums Frucht, das Christenherz; aber durch die Vernichtung führt sie hinüber in das himmlische Sein, in den zarten Duftstrom des göttlichen Wehens — *suaviter fragrat unguentum*<sup>48</sup>.

## 2. Öl

„Der Name des Öles — ein Schatten ist er des Namens Christi . . . Wie ein Spiegel ist das Öl. Ich mag es betrachten, von welcher Seite ich will, überall zeigt es mir Christus<sup>1</sup>.“ Wie ein ‚Antlitz‘ (Ephräm) gab schon der Ölbaum sein Bild zu erkennen, den ‚Gesalbten‘, dessen Name vom Salböl genommen ist. Sooft die Kirche im Pfingsthymnus *Veni Creator Spiritus* den Geist des Vaters und des Sohnes als *spiritalis unctio* besingt, nennt sie dieses himmlische ‚Salböl‘ und damit die ‚Salbung‘ im göttlichen Sinn, die den Menschensohn Jesus zum Messias macht. Salböl und Salbung berühren sich ja schon im irdischen Bereich so eng, daß man sie mit Recht als Eines sehen und benennen kann; denn es ist das Wesen des Salböls, zu salben. Was aber ist eigentlich Gesalbtheit? Ein Paradox, könnte man sagen, oder ein Wunder; denn es ist Armut, die überströmt ist von einer geschenkten Fülle.

Alles, was der Gesalbte durch die Salbung empfing, hat seinen eigenen Kräften gemangelt. Nur *weil* man schmutzig, müde, schwach und elend ist, salbt man sich ja. Man greift zum Salböl, um das eigene Unvermögen zu ergänzen durch die Kraft und Schönheit,

die diesem Gottesgeschöpf innewohnen. Man streicht etwas von dem goldenen Leuchten feinen Öles auf Stirn und Gesicht, und siehe — nun trägt auch der Mensch Anmut durch der Salbe milden Glanz; das Licht des Öles wandelt sein Antlitz. Man salbt sich an den Gliedern, und der Duft der Salbung gibt sich dem Körper zu eigen, selbst das Innere atmet ihn ein. Wohltuend spürt der ganze Mensch, wie die Lebensenergien, die das Öl aus Sonnenglut und Erdsaft in sich aufgesogen hat, sich mitteilen. Die Erschöpfung schwindet, dem kranken Leib, der schmerzenden Wunde schenkt das Öl barmherzig seine eigene sanfte Ruhe, es kühlt das Fieber, lindert die Schmerzen, heilt das wunde Fleisch mit der Kraft seiner Fettigkeit. Dem Stumpfen gibt es sein Licht, seinen Wohlgeruch; seine weiche Klarheit löst den Schmutz, seine Geschmeidigkeit überwindet Härte und Widerstand, glättet das Rauhe und Spröde. So schenkt das Öl allem, was es berührt, salbend ‚Anteil‘ an seinem eigenen Sein. Salbung ist also Mitteilung eigener, Gesalbterwerden Empfangen fremder Fülle. Darauf weisen schon die Sprachen einiger Völker hin. Im Phönikischen, Hebräischen, Aramäischen, im Syrischen und Arabischen sind ‚Salben‘ und ‚Austeilen‘ ein Wort, ‚Salböl‘ bedeutet hier dasselbe wie ‚Los‘, ‚Anteil‘<sup>2</sup>.

Im ganzen Umfang ihrer Bedeutung aber ist die irdische Salbung Gleichnis der *Gottessalbung*. Auch diese setzt die Armut des Gesalbten voraus. Sie bedeutet so sehr, daß der Gesalbte entbehrte, was die Kraft der Salbung ihm mitteilt, daß die Väter betonen, der Christusname des Herrn sei ein „Name seiner Niedrigkeit“<sup>3</sup>; nur seiner menschlichen Natur nach könne Jesus der Gesalbte genannt werden. „Warum heißt Christus der Gesalbte?“ fragt der griechische Kirchenschriftsteller Theodor Abu Kurra. Die Antwort: „Weil Gott ihn mit heiligem Pneuma salbte.“ ‚Wer aber ist der Gesalbte, der Gott-Logos oder der Mensch?‘ ‚Fern sei es, daß wir sagten, der Gott-Logos sei gesalbt worden; der Gesalbte war vielmehr der Mensch“<sup>4</sup>.“ Das gleiche sagt Augustinus in seiner Auslegung des 44. Psalms: „O du, der du Gott bist, es salbte dich dein Gott! Gott wird von Gott gesalbt... Und dieser Gott war, damit er gesalbt werden konnte, Mensch. Mensch aber so, daß er Gott war. Und Gott so, daß er Mensch zu sein nicht verschmähte. Wahrer Mensch und wahrer Gott... Gott ward also Mensch, und so wurde Gott gesalbt; denn Gott war Mensch und wurde zum ‚Christus“<sup>5</sup>.“

In der Armut des Menschseins leuchtet die Fülle, die der Christusname nennt, um so heller: die Niedrigkeit der Menschennatur wird von dem salbenden Gott so völlig durchdrungen und überströmt, daß sie — obwohl die echte menschliche Natur bleibt — vergöttlicht ist. Das ward offenbar, als der Mensch Jesus durch Passion und Auferstehung im Schoße der Trinität die Verklärung fand, die auch seine Menschennatur ganz mit der göttlichen Glorie durchtränkte<sup>6</sup>. So ist der Christusname wesenhaft an das Heilswerk gebunden — Fülle Gottes, die sich ergoß in den bis zur Vernichtung Entleerten! „Nachdem der Sohn Gottes sich... mit dem ganzen Salböl der Gottheit in unser Fleisch ergossen hatte, ward er (der dem Logos hypostatisch geeinte Mensch) auf Grund des Salböls Christus genannt. Und er, der solcherart von Gott überströmt, dem Gott auf solche Weise eingegossen ist, er ist der alleinige Urheber dieses Namens?“

Es gibt ein Ereignis im Leben Jesu, das der alten Kirche als Vorwegnahme jener Endverherrlichung im Schoß der Dreifaltigkeit galt: die Herabkunft des Geistes bei der Jordantaufe. Die Überlieferung nennt auch dieses geheimnisvolle Geschehen ‚Salbung‘ und liebte es von jeher mit großer Verehrung, nicht nur im Hinblick auf den Herrn selber, sondern auch, weil es Urbild der inneren Salbung aller ‚Christen‘ ist.

Denn was dem Herrn am Jordan zuteil wurde, geschah ihm um der Ekklesia willen. Aus der Fülle und Vollmacht Christi schenkt die Kirche ihren getauften Kindern durch das Sakrament *ihrer* Geistölsalbung Anteil an der Salbung des Hauptes. Wie am Jordan Geistöl und väterliche Rechte zusammen das Mysterium der Salbung Jesu bewirkten und das Wort des Vaters es vollendete, so geschieht hier gnadenhaft ein Gleiches am Christen. Der Bischof salbt den Getauften unter Auflegung seiner Rechten und erhebt dieses Tun durch sein heiliges Wort aus der Sphäre des bloß Natürlichen zum Sakrament. Die Handauflegung als Symbol der Lebensübertragung, der pneumatischen Zeugung; die Salbung mit duftendem Chrisam als Bild der Stärkung mit göttlichem Leben, — beide zusammen sind mit dem Wort des salbenden Bischofs die wirkenden Zeichen des Firmaments geworden.

Wieder stehen wir hier vor dem Unbegreiflichen, daß der allmächtige Gott sein heilendes Werk am Menschen nicht tun will



ohne den Diakonat der Kreatur. Mit solcher Huld neigt sich der Schöpfer, der körperloses Pneuma ist, seinen stofflichen Geschöpfen zu, daß er auch ihnen Anteil geben, sich gleichsam von ihnen helfen lassen will beim Schaffen seiner erlösenden Liebe. Eins der zu höchstem Dienst ersehenen Geschöpfe ist das Öl. Eine Vertiefung in Wesen und Wirkung dieser Kreatur, die aus der Fülle des Gesalbten Namen und Heilung bringt, dürfte daher nützlich sein.

Eine Erzählung aus dem nicht biblischen altjüdischen Schrifttum berichtet davon, wie der Erzvater Henoch vor den Thron Gottes entrückt wurde. Er fürchtete aber die herrlichen Engelmächte, und das Angesicht Gottes konnte er in seiner menschlichen Schwäche nicht schauen. Da sprach Gott zu Michael:

Nimm Henoch  
und ziehe ihm die irdischen Kleider aus!  
Salbe ihn mit lindem Öl  
und kleide ihn in die Gewänder der Glorie!  
Und Michael zog mir meine Gewänder aus  
und salbte mich mit lindem Öl.  
Und dieses Öl war mehr als strahlendes Licht;  
seine Salbung glich süßem Tau,  
sein Duft der Myrrhe  
und sein Glanz den Sonnenstrahlen.  
Als ich mich besah,  
war ich wie einer der Glorreichen  
ohne Unterschied.<sup>8</sup>

Was das leuchtende, duftende Salböl auf Erden am Leib der Sterblichen wirkt, ist nur ein Schattenbild der Wundermacht jenes himmlischen ‚Salböls‘. Ist schon das Öl der Menschenwelt Lichtstoff und Nahrung des Lichtes, – in einem unvergleichlich höheren Sinn erweist sich das himmlische Salböl als strahlender Glanz und wandelt den Erdenleib des Patriarchen in die Lichtnatur der Engel. So ist diese „Gloriensalbe“<sup>9</sup> etwas Überirdisches in irdischem Bild, Teilhabe an jenem erhabensten ‚Salböl‘, als das Schrift und Tradition *Gott selbst* in seinem Leben und Wesen verehren.

Wie kaum ein anderes Symbol vermag also das Geschöpf Öl etwas vom Geheimnis göttlicher *Hingabe* zu künden und darzustellen. Spiegelnder Abglanz ist es jener ungeschaffenen Narde, die

ihre Süßigkeit im Himmel und auf Erden ausgießt. Dem Herzen des Vaters entquillt dieses urbildliche Öl, duftet wesensgleich im Sohn wie im Geist und erfüllt die Himmel mit ewiger Wonne. Aber aus unbegreiflicher Güte verlangte es, sich auszuschütten in das Gefäß der Schöpfung, ja ins Dunkel der gefallenen Menschennatur, und darum trug der Sohn, „sich entleerend“ (Phil 2, 7 f), es in seinem menschlichen Leibe zu den Adamskindern. „Ausgegossenes Salböl“ (HI 1, 3) nennt ihn daher die Schrift, ja „entleertes Salböl“ (*oleum exinanitum*) – ihn, den Agapesohn, der in erbarmender Liebe ‚außer sich‘ geriet und sich im Erguß opfernder Hingebung ausleerte bis zum letzten menschlichen Blutstropfen am Kreuz. Von diesem himmlischen Öl sagt Ambrosius: „Immer war dieses Salböl. Es war beim Vater, es war im Vater. Es duftete nur den Engeln und Erzengeln – gleichsam im Gefäß der Himmel. Da öffnete der Vater seinen Mund und sprach: ‚Siehe, ich habe dich gesetzt zum Zeugnis meines Wesens, zum Licht der Völker, daß du mein Heil seiest bis an die Grenzen der Erde‘ (Is 49, 6). Da stieg der Sohn herab – und alles ward voll vom neuen Duft des Wortes. Das Herz des Vaters ließ aufwallen ‚das gute Wort‘ (Ps 44, 2); der Sohn verströmte den Wohlgeruch, der heilige Geist hauchte ihn, und er goß sich den Herzen aller ein. Denn ‚die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist‘ (Röm 5, 5). Aber zunächst hielt der Sohn den Duft noch in seinem Leibe wie in einem Gefäß gefangen; er wartete nämlich, bis seine Zeit da war . . . Dann kam die Stunde: Er öffnete den Mund des Gefäßes und goß das Salböl aus, als die Kraft von ihm ausging<sup>10</sup>.“ Der Christos wurde zum Chrisma, der Gesalbte selber zu Salböl und Salbung.

Nicht schon durch die Menschwerdung des Wortes geschah dies alles, nicht da schon wurde uns die Gabe des Gottesgeistes, die das Liebesleben der ganzen Trinität in sich trägt, ins Herz gegossen. Das Pneuma war zunächst auf die gottmenschliche Person Jesu beschränkt. In der menschlichen Natur des Erlösers ruhte die „Erstlingsgabe des Salböls“<sup>11</sup> Gottes – gehalten wie in einem kostbaren Gefäß. Das meint der Evangelist mit seinem geheimnisvollen Wort: „Noch war kein Pneuma da“ – nämlich als Gabe an die Welt –, „weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (Jo 7, 39). Dann aber kam die ewig gesetzte Stunde, da das Gefäß zerbrach und, wie Ambrosius sagt, „die Kraft von ihm ausging“: das Pneuma, der Lebensodem, den der Mund des Sterbenden dem Vater zurückgab und in die

Schöpfung aushauchte; der göttliche Atem, den der Mund des Auferstandenen den Seinen im Friedensgruß des Osterabends in die Herzentiefe goß. Aus seiner durchbohrten Seite quoll diese entfesselte Lebenskraft, als der Gekreuzigte – wie ein Balsamstrauch verwundet – im Blutwasserstrom die letzte Spende seiner bis in den Tod sich entleerenden Liebe hergab. Diese völlige Selbstentleerung hat Gregor von Nazianz vor Augen, wenn er im Pneuma Christi das ‚entleerte Salböl‘ des 44. Psalms erkennt. „Auch ich“, sagt er, „habe mein Salböl, aber eines, mit dem nur Priester und Könige gesalbt werden, das reichlich und kostbar zusammengesetzt und unsertwegen ‚entleert‘ worden ist. . . O daß es mir vergönnt wäre, den Wohlgeruch dieses Salböls vor Gott zu verbreiten!<sup>12</sup>“ Erst die Stunde, da sich am Kreuz die Kenosis des Sohnes vollendete, hat den Geistodem Christi zur Gabe an die Kirche gemacht. Nun ist er für die Seinen ‚da‘, weil Jesus verherrlicht ist. Spende entfesselter göttlicher Selbstverschwendung – entbunden am Kreuz! Darum preisen die Thomasakten das geisttragende Öl, dieses sakramentale Bild jenes himmlischen Lebensstromes: „O heiliges Öl, uns zur Heiligung gegeben! Verborgenes Mysterium, in dem uns das Kreuz gezeigt wurde! . . . Du bist der Sproß der Güte!<sup>13</sup>“

Es fragt sich nun zunächst noch, wie sich denn der Geist, diese Salbung voll Wohlgeruch, die der Herr seinen Jüngern bereitet hat, als Öl offenbart, wenn er in die Herzen der Christen eingegossen ist. Nicht nur dadurch, daß er seine Gaben verströmt, wie das irdische Öl seine Kräfte. Nein, er erfüllt das Zeichen in tieferem Sinn. Der Geist selber ist lebendige Gabe. Das Pneuma ist das Sich-Mittelnde schlechthin, also Urbild und höchste Fülle dessen, was das geschaffene Salböl in seinem innersten Wesen meint. Ausgegossen vom Vater, Gabe des Sohnes vom Kreuze her (vgl. Apg 2, 33), verströmt es sich selbst aus freier Liebe und trägt dem Menschen das Erbarmen der ganzen Dreifaltigkeit zu. Dieses nie versiegende Öl ist *Gabe* und *Gott* zugleich. „Die Gabe des heiligen Geistes ist nichts anderes als der heilige Geist. . . Er wird als Gabe Gottes so gegeben, daß er sich auch selber gibt als Gott. . . Es obwaltet da nicht der Abstand eines gegebenen Dinges und die Herrschaft derer, die es geben, sondern es herrscht Einheit des Gegebenen und der Gebenden!<sup>14</sup>“ Der Gottesgeist als Gabe ist also höchstes persönliches, geschenktes und zugleich sich verschenkendes Leben.

Was dieses göttliche Öl im Menschen wirkt, ist echte vollendete Analogie der irdischen Salbung und ihrer Wirkung. Das Gottesöl verströmt auch in seinen wirkenden Gaben sich selbst. Sie alle: die Gnade, die Freude, der Friede, die Gotteserkenntnis und jene charismatischen Fähigkeiten, die das Pneuma zuweilen verleiht, sind Entfaltungen seines Wesens, und darum werden auch sie symbolisch als ‚Öl‘ bezeichnet. Das gilt zumal von der heiligen Liebe<sup>15</sup>, die der Geist uns eingießt als innerste Kraft der heiligen Dreifaltigkeit<sup>16</sup>.

Das Pneuma teilt dem Gläubigen also innerstes göttliches Leben mit und zieht ihn in das liebende Sichverschenken der drei göttlichen Personen hinein, nicht nur in einem vorübergehenden Akt, sondern bleibend, sofern der Mensch sich nicht verschließt. Der Evangelist und ‚Theologe‘ Johannes bezeichnet diese bleibende Einwohnung des Pneumas mit dem griechischen Wort *chrisma*, das ebenso wie *unctio* das Öl mitsamt seiner Wirkung nennt. Meine Kindlein, sagt er (1 Jo 2, 20. 27), „auch ihr habt Chrisma vom Heiligen. Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch.“ Sie formt den Christen gnadenhaft zum ‚Sohne‘, zum Abbild dessen, der uns die Gabe des Geistes schenkte und selber die Erstlingsgabe der väterlichen Salbung trägt.

Freilich ist diese ‚Salbung mit Gott‘ ein unaussprechliches, ganz innerliches Mysterium. Unsichtbar und unfaßbar wirkt der Geist sein Wandlungswerk im menschlichen Seelengrund. Und doch hat sich das Unstoffliche ein Zeichen geschaffen, in dem es faßlich wird: die Salbung mit stofflichem, aber ganz in die Welt Gottes erhobenem Öl. „Die geistliche Salbung ist der Gottesgeist selbst; ihr Sakrament ist die sichtbare Salbung“, sagt Augustinus<sup>17</sup>. Das heißt, sie ist deren echtes und wirkendes Symbol.

Damit stehen wir wieder vor dem Unergründlichen. Wie jedes Kultsymbol der Kirche, ist auch ihr heiliges Öl ein Wunder, das die Grenzen irdischer Möglichkeiten sprengt. Daß irdisches Öl Gott mitteilt, liegt ganz und gar jenseits seiner natürlichen Kräfte. Wie kann dieses Geschöpf Gottes Leben und Herrlichkeit schenken, wie kann es in der Kraft Christi reinigen, göttlich heilen, da es doch bloße Kreatur ist?

Wie das möglich wird, dürfte dem leichter glaubhaft sein, der einmal der Ölweihe durch den Bischof am Gründonnerstag in der uns heute als *Missa Chrismatis* wiedergeschenkten Weihemesse<sup>18</sup> beiwohnte und erlebt hat, was hier mit dem Geschöpf Öl in der

Eucharistiefeier geschieht. Da hörte er, wie die Kirche den schaffenden Geist selber in das Öl hineinruft, und er hat mit glaubendem Herzen gespürt, daß er kommt. Er hat gesehen, wie Bischof und Klerus das geweihte Öl mit Kniefall, Verneigung und Kuß verehren, und er vernahm den ehrfürchtigen Zuruf: „Sei begrüßt, heiliges Öl! Ave, heiliges Chrisma!“ Er fühlte sich ergriffen von der Osterfreude, die diese Feier ausstrahlt, und überwältigt von der offenbaren Gegenwart des Gottesgeistes. Wer das alles erlebt hat, der ‚weiß‘; daß dieses geweihte Öl Gott in sich trägt. Er hat erfahren, was schon der heilige Bischof Kyrill von Jerusalem über das Firmöl, das heilige Myron, in den mystagogischen Katechesen der Osterwoche sagte: „Wie das Brot der Eucharistie nach der Epiklese<sup>19</sup> des heiligen Pneumas nicht mehr einfaches Brot ist, sondern Leib Christi, so ist auch dieses heilige Myron nach der Epiklese<sup>20</sup> nicht mehr bloßes oder sozusagen gewöhnliches Myron, sondern es ist Gnadengabe Christi und bringt heiliges Pneuma durch die Gegenwart seiner Gottheit hervor<sup>21</sup>.“

Gabe des Messias also ist das heilige Öl, und es trägt in sich die Wirkkraft göttlichen Lebens, um sie dem Menschen aus dem ‚Gesalbten‘ – dieser Schatzkammer aller pneumatischen Kräfte – mitzuteilen. In den *drei heiligen Ölen*, deren die Kirche sich bedient, hat sich der Geist Christi ein dreifach lebendiges Bild seiner wirkenden Gegenwart geschaffen; von jedem dieser drei gilt Ephräms Wort: „Das Öl – in Namen und Werk präfiguriert es den Christus“<sup>22</sup>, ja im kultisch geweihten Öl wird aus der natürlichen Präfiguration die sakramentale *figura*. Das Katechumenenöl läutert und bereitet zum Mysterium der Taufe; das Chrisma bestärkt das neue Leben des Täuflings; das Krankenöl spendet heilende Gnade. Sind die kultischen Öle auch in der Art ihrer Verwendung und in ihrer Weihe verschieden, so trägt doch jedes in der barmherzigen Fettigkeit seiner Natur die Glut des Weihenden Wortes. Jedem gilt der Lobpreis, den die Thomasakten dem Tauföl spenden: „O du reife Frucht unter allen Früchten! . . . O du sehr barmherzige! O du vom Ansturm des Logos glühende<sup>23</sup>!“

Das *Katechumenenöl* hat die lichte Macht der Reinigung. Wie sich die Alten vor dem Bade salbten, um Schweiß und Schmutz zu entfernen, und nachher, um sich durch die köstlich belebende Kraft der Salbe zu erquickern, so kennt auch die Kirche Salbungen vor und

nach dem Taufbad. Vor der Taufe braucht sie das Katechumenenöl, um durch die heilige Salbe die Reinigung vom unsichtbaren Schmutz der Sünde vorzubereiten, die das Taufsakrament an der Seele wirkt. Von jeher hoffte ja der Mensch, innere Entsühnung und Heiligung zu erlangen, wenn er sich salbte. Darum waren die Höhepunkte und Wendungen des menschlichen Lebens – Geburt, Mannbarkeit, Hochzeit und Tod – durch rituelle Salbungen ausgezeichnet. Es war Pflicht der Pietät, dem Toten die letzte Entsündigung durch Ölsalbung zu sichern. Solcher Pflicht glaubte man auch für das jenseitige Leben des Verstorbenen zu genügen, wenn man ihm Ölkrüge als Totengabe mitgab oder auf den Grabstein meißelte. Gewissen Göttern durfte man weder nahen noch Hulderweise von ihnen erbitten, ohne daß man sich durch Salbung entsühnt hatte<sup>24</sup>. Auch Götterbilder, Altäre und Kultgeräte wurden immer von neuem durch Öl gereinigt. Schon im alttestamentlichen Gesetz hat Gott an diese Ahnungen und Bräuche der Völker angeknüpft; er verfügte für den Hohenpriester und die Könige, die in besonders nahe Beziehung zum Heiligen treten sollten, durch die Salbung mit dem „hochheiligen“ Salböl des Moses (Ex 30, 22 ff) eine Reinigung und Heiligung, die in prophetischer Symbolik Vorbild des messianischen Heiles war, wie es sich im Neuen Bunde durch die kultischen Salbungen der Kirche mitteilt. Schon das erste ihrer drei heiligen Öle ist also ein Zeichen mit sehr alter Vorbildung, die seinen Dienst am inneren Menschen besser verstehen hilft.

Eine frühe Kirchenordnung sagt: „Das Öl wird vom Bischof zum Nachlaß der Sünden und zur Bereitung auf die Taufe geweiht, . . . so daß der Gesalbte, von aller Gottlosigkeit gelöst, der Einweihung würdig werde nach dem Gebot des Eingeborenen<sup>25</sup>.“ Diese Bereitung aber ist ein Kampf. Denn der Schmutz der Sünde, die anhaftende Gottlosigkeit weichen vor der lösenden Kraft des Öles nicht so leicht wie der Schweiß von der Hand und der Flecken vom Kleid. Es haust ja überall da, wo Sünde ist, ein anderer: die unheimliche, unsichtbare Macht, die sich behaupten will, wo Christus noch nicht voll zur Herrschaft gekommen ist. Diese widrige Macht, Satan, der große Unreine, weicht nur in hartem Ringen, und jeder, der zur Taufbereitung gesalbt wird, rüstet zum Wettkampf mit ihm. Aber der Sieg wird schon bei der Weihe des heiligen Öles grundgelegt. Sie ist nämlich ein feierlicher Bannspruch, der den Bösen aus dem Öl ‚hinausflucht‘ und im mächtigen Namen der Trinität ihm befiehlt,

diese Kreatur für Christus freizugeben. Der Exorzismus ist für das Katechumenenöl und seine Gnadenwirkung so charakteristisch, daß die Alten es schlechthin ‚Exorzismusöl‘, *oleum exorcizatum*, nannten, während es heute allgemein *oleum catechumenorum* heißt. Der ältere Name weist stärker darauf hin, daß es den Einfluß Satans, unter dem der Katechumene noch steht, in der Kraft Christi brechen soll. Der Exorzismus macht das Öl im göttlichen Sinne rein, weil er den Unreinen aus ihm verjagt. So nämlich betet der Bischof über dem Katechumenenöl: „Ich beschwöre dich, Gottesgeschöpf Öl, im Namen Gottes des allmächtigen Vaters und im Namen Jesu Christi und des heiligen Geistes. Durch dieses Nennen der ungeteilten Dreiheit und einig wirkenden Gottheit weiche von dir die ganze verkehrte Macht des Widersachers; alle alte Bosheit des Teufels, jeder gewalttätige Angriff, jeder versteckte und unsichtbare Teufelspuk werde vernichtet und von dir vertrieben. Mögest du, für die göttlichen Mysterien gereinigt, denen, die von dir gesalbt werden sollen, zur Sohnesannahme dem Fleische wie dem Geiste nach und zum Nachlaß der Sünden gereichen, damit ihr Leib geheiligt sei, um die ganze Gnade des Gottesgeistes zu empfangen<sup>26</sup>.“ Der göttliche Name, der über dem Katechumenenöl genannt, und die göttliche Gegenwart, die durch ihn beschworen wird, glühen in dem geheiligten Geschöpf wie eine „gewaltige Flamme“, die Satan schreckt und vertreibt. „Das exorzisierte Öl empfängt durch die Epiklese Gottes und das Gebet solche Kraft, daß es nicht nur die Spuren der Sünde ausbrennt und wegwischt, sondern auch alle unsichtbaren Mächte des Bösen in die Flucht jagt“, sagt Kyrill von Jerusalem<sup>27</sup>. So teilt das göttlich gereinigte Öl sein Wesen mit: es läutert Leib und Seele des Täuflings machtvoll für die kommende Gnade der Gotteskindschaft.

Herrlicher als das Öl der Bereitung und Läuterung ist das sehr heilige *Chrisma* – die Ostkirche nennt es meist *Myron* – durch die Weihe, die ihm zuteil wird, und die Gnade, die es wirkt. Schon im alltäglichen Leben der Alten war der Dienst des Öles vor dem Bade schlicht und kurz. Es löst den Schmutz und Staub, wird abgerieben und im Wasser fortgespült. Aber die Kraft des Öles, mit dem man sich nach dem Waschen salbt, hat bleibende Wirkung; sie vollendet die Erquickung des Bades zu einer wirklichen Erneuerung des natürlichen Lebensgefühls. Wer aus dem kalten Wasser steigt,

braucht des Öles belebende Wärme; und anderseits – wer den Körper großer Sonnenhitze aussetzen muß, braucht den Schutz des Öles vor dem Sonnenbrand. Die Fettigkeit der Salbe macht die Glieder elastisch. Ihr Duft ist erquickend. Ihr Schimmer macht froh. Man fühlt sich nach Bad und Salbung wie ‚neugeboren‘. Die tibetische Medizinphilosophie weiß um die geradezu ‚vergeistigende‘ Wirkung der Einsalbung. Entfettung, Transpiration, Durchatmung und Salbung stellen „einzelne Etappen immer weiterer Durchdringung des menschlichen Organismus durch das Erste Prinzip ‚Chi‘ dar, das ebenso Luft oder Atem wie Geist bedeutet“<sup>28</sup>.

Wie genau ist doch das Bild ‚Öl‘ auf die Wirklichkeit abgestimmt, die es be-deuten darf! Und doch übersteigt die Wirklichkeit das Bild um ein Unendliches, wenn das heilige Chrisma nach dem Taufbad das neue Leben des Christen durch die Gabe des heiligen Geistes vollendet. Die Salbung ist Symbol des ewigen Lebens<sup>29</sup>. In der alten Kirche waren Taufe und Firmung eng vereint, daher erlebte der Neophyt viel stärker die Symbolkraft der Salbung mit dem Lebensöl. Ihm war das Chrisma noch spontan erfahrbar als die Salbung mit dem Glorienleben des auferstandenen ‚Gesalbten‘, als österliches ‚Freudenöl‘, zumal die ganze Initiation durch die drei großen Grundsakramente – Taufe, Firmung und Eucharistie – eingefügt war in die große Nacht des Herrenpascha. In unvergängliche Worte hat der große Mystagoge Kyrill von Jerusalem gefaßt, wie hier das Geschöpf Öl dem Mysterium des Erlösers dient:

„Da ihr nun Christi teilhaftig geworden seid“, so deutet der Bischof in der Osterwoche seinen Neugetauften das Geschehene, „werdet ihr mit Recht ‚Christi‘, das heißt ‚Gesalbte‘ genannt. Und von euch spricht Gott: ‚Faßt meine Gesalbten nicht an‘ (Ps 104, 15). Zu Gesalbten aber wurdet ihr, als ihr das Gegenbild des heiligen Pneumas empfiaget, und alles geschah an euch im Bilde, da ihr Bilder des Gesalbten seid. Jener badete im Jordanfluß und gab von dem Wohlgeruch der Gottheit dem Wasser mit; und als er aus diesem emporstieg, da kam das heilige Pneuma wesenhaft über ihn, das Gleiche ruhte über dem Gleichen. Ebenso wurde auch euch, als ihr aus dem Born des heiligen Wassers emporstieget, das Chrisma gegeben, das Gegenbild jenes ‚Chrisma‘, mit dem Christus gesalbt wurde. Dies aber ist das heilige Pneuma, von dem auch der selige Isaias in seiner Prophetie aus der Person des Herrn sprach: ‚Das Pneuma des Herrn ist über mir, denn er hat mich gesalbt; den

Armen die Frohbotschaft zu bringen, hat er mich gesandt.' Mit körperlichem Öl oder Myron wurde Christus vor den Menschen nicht gesalbt, sondern der Vater, der ihn zum Heiland der ganzen Welt bestimmt hatte, salbte ihn mit heiligem Pneuma . . . Und wie Christus in Wirklichkeit gekreuzigt und begraben und auferweckt wurde, ihr aber bei der Taufe gewürdigt worden seid, im Gleichbilde mit ihm mitgekreuzigt und mitbegraben zu werden und mitaufzuerstehen, so ist es auch bei dem Chrisma. Jener wurde mit dem geistigen Öl der Freude gesalbt, das heißt mit dem heiligen Pneuma, das Freudenöl heißt, weil es die Quelle pneumatischer Freude ist. Ihr aber wurdet mit Myron gesalbt und wurdet so Teilhaber und Genossen des Gesalbten. Sieh aber zu, daß du nicht etwa meinst, jenes Myron sei eben Myron und nichts mehr . . . Es ist Gabe Christi und bringt heiliges Pneuma durch die Gegenwart seiner Gottheit hervor. Symbolisch wird es auf deine Stirn und auf deine anderen Sinne gestrichen, und mit dem sichtbaren Myron wird der Leib gesalbt; mit dem heiligen und unsichtbaren Pneuma aber wird die Seele geweiht<sup>30</sup>."

„Man sieht also“, sagt noch Jahrhunderte später der Byzantiner Nikolaos Kabasilas, „wie Christus sich uns eingießt und sich mit uns vermischt, wie er aber auch uns verändert und umwandelt auf sich selber hin, wie einen Wassertropfen, den man in einen grenzenlosen Ozean von Myron geschüttet hat. Und die Macht des Myron, in das wir hineinstürzen, ist so groß, daß es uns nicht einfach nur duftend macht, uns auch nicht nur Myron atmen läßt, daß es vielmehr unseren ganzen Zustand zum Wohlgeruch jenes Myron werden läßt, das unseretwegen ausgegossen wurde. Es heißt ja: ‚Christi Wohlgeruch sind wir‘ (2 Kor 2, 15)<sup>31</sup>.“

Das Öl, das solche Gnade trägt, muß unter Danksagung geweiht werden und hieß in altchristlicher Zeit darum geradezu ‚Danksagungsöl‘, ‚Öl der Eucharistie‘. In danksagendem Hochgebet mischt die lateinische Kirche dem Chrisam das unsichtbare Feuer des göttlichen Geistes bei, so daß es zum mystischen „Feueröl“ wird<sup>32</sup>; sie erfüllt die duftende Fettigkeit des Firmöls, das man mit Balsam, im Osten noch mit anderen Duftessenzen vermischt, mit dem himmlischen Wohlgeruch des Namens und Wesens Christi. Mitten im Lobpreis der Präfation jener Weihmesse am Gründonnerstag beginnt der Bischof in der Kraft Christi zu handeln. Er ruft den Geist des Herrn auf das Chrisma herab, damit er dieses mit seiner

Gegenwart erfülle. Feierliche Majestät atmen die Worte der Epiklese: „Dich also bitten wir, Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, durch Jesus Christus deinen Sohn unsern Herrn: Ruhe, die Fettigkeit dieses Geschöpfes durch deine Segnung zu heiligen und ihr die Kraft heiligen Geistes beizumischen. Mitwirken möge die Macht deines Gesalbten, nach dessen heiligem Namen das Chrisma benannt wird.“

Das Rufen der Kirche ist machtvoll. Sie *nennt* das heilige Pneuma, und es *kommt* und erfüllt das Öl mit seiner Gegenwart, besiegelt es mit dem Namen und Wesen des Christus, der den Alten aus dem Wort Chrisma immer entgegenklang. „Durch den Namen Christi wird es bereitet“, sagt Optatus von Mileve; „ehe dies geschieht, ist das Öl einfach in seiner Natur; es wird köstlich, wenn es durch den Namen Christi Wohlgeruch empfängt<sup>33</sup>.“ Wohlgeruch – auch er ein anziehendes Bild des Odems Christi; schon in der Ursprache der Offenbarung sind ja die Worte für Pneuma und Duft – *ruah* und *reah* – eines Wortstammes. So ist es nur folgerichtig, wenn nach Paulus die Mitgesalbten des Gottmenschen ihr inneres Leben dadurch offenbaren, daß sie den „Wohlgeruch Christi“, den „Duft der Gotteserkenntnis“ aushauchen (2 Kor 2, 14 f). Es haben ja, wie Ambrosius den paulinischen Gedanken bestätigt, die Wiedergeborenen im mystischen Salböl den Duft der Auferstehung vom Herrn empfangen<sup>34</sup>.

Der *Duftcharakter* des kultischen Öles ist daher nichts Nebensächliches, sondern gehört zum Wesen seiner Symbolik. Schon zu Zeiten des alten Priestertums in Israel wurde in der ‚Priesterweihe‘ der Geist der Heiligung mitgeteilt durch ein wohlriechendes Öl, das „zusammengesetzt war nach der Kunst des Wohlruhmischers“ (Ex 30, 22 ff; vgl. 29, 7; Lev 8, 12). Die Kirche steht heute noch in dieser alten Tradition. Wohlriechendes Öl, eben das heilige Chrisma oder Myron, ist auch bei der Christenweihe durch Taufe und Firmung sinnenfälliges Zeichen dafür, daß göttlicher Geist vom Menschen Besitz ergreift, wie die Kirche überhaupt alles, was sie durch Salbung weihet – heilige Gefäße und Geräte, im Orient mancherorts sogar die Neuvermählten –, mit dem Duft geweihten Öles berührt<sup>35</sup>. Der Chrisam durchtränkt den in der Taufe Wiedergeborenen mit dem Lebenshauch des österlichen Sohnes. Diese duftende Salbe ist in Wahrheit das von göttlichem Leben leuchtende „Lebensöl“, wie die alten Ägypter das Öl ihrer Königssalbung zu

nennen liebten<sup>36</sup>. Das Lebensöl der Kirche gibt Anteil an der Würde pneumatischen Königtums, Priester- und Prophetentums, wie das die Weihepräfation über dem Chrisam in großer Symbolschau entfaltet. Selber Bild der Einung göttlicher und menschlicher Natur in Christus<sup>37</sup>, führt das Chrisma auch den Menschen in die Einheit mit Gott.

Diesem Einswerden dient auch das geweihte Duftöl, das der Priester bei der Weihe des Taufwassers in den Brunnen mischt. Wie alle sakrale Mischung ist auch diese ein lebensteigernder, schöpferischer Akt, der dem gott-menschlichen Bunde gilt, der Rückführung des Menschen in die verlorene Einheit mit Gott und der endzeitlichen Aufhebung aller dämonischen Spaltung und Gegensätzlichkeit. Die heilige Mischung von Wasser und Öl, diesen beiden Bildern göttlichen Lebens, nimmt zeichenhaft die kommende All-einheit voraus, die vollendet sein wird, wenn über der neuen Erde der neue Himmel leuchtet und nur noch die einende Liebe herrscht. Durch das Werk des heiligen Öles beginnt diese Gnade des Endes schon jetzt, verborgen, mitten im Zerfall einer zerrissenen Welt; denn „das Myron ist ausgegossen, und sein Wohlgeruch erfüllt das All; wir brauchen nur noch zu atmen. Ja mehr noch: auch die Möglichkeit zu atmen wurde vom Heiland geschaffen . . . Nicht nur ausgegossen hat er das Myron, sondern auch das Geruchsorgan dafür gegeben<sup>38</sup>.“

Derselbe Gottesgeist, der in der Firmung wirkt, schenkt im *Krankenöl* vollkommene Heilung. Aus langer Erfahrung weiß der Mensch, daß das Öl „ein Trost bei Schmerzen und nach großer Anstrengung“<sup>39</sup> ist. Die uralte Friedenssymbolik der Ölfrucht gründet ja nicht zuletzt in dieser beruhigenden, stillenden, besänftigenden, innere und äußere Harmonie wirkenden Kraft des Öles. Wie es die unruhige See glättet, erregtes und heftig bewegtes Wasser stillt und ausgleicht, weil es spezifisch leichter und in seiner Dickflüssigkeit weniger erregbar als das Wasser ist, so läßt es die Wirkung seiner natürlichen Gabe auch den Menschen in der Krankheit an Leib und Seele erfahren<sup>40</sup>. Wie sehr es den Alten als ein Heilmittel von universaler Mächtigkeit galt, zeigt das babylonische Wort *asû*, das den „Arzt“ schlechthin als den „Ölkundigen“ kennzeichnet<sup>41</sup>.

Und doch suchte der Mensch, wenn er sich in seinen Leiden mit Öl salbte oder salben ließ, mehr zu erlangen, als nur von den

augenblicklichen Schmerzen gelöst zu werden. Er wollte *ganz* heil sein, er wollte durch die Ölsalbung auch seinen inneren Menschen von den dämonischen Einflüssen befreien, denen er sich ausgesetzt fühlte. Die Alten glaubten ja, daß Krankheit von den Dämonen herrührte, die von den Leidenden Besitz ergriffen hätten und sie quälten.

Auch diese Vorstellung birgt einen echten Kern. Wir glauben zwar zu wissen, daß körperliche Leiden ‚natürliche Ursachen‘ haben; tatsächlich aber ist doch Satan die Ursache auch für die physische Krankheit in der Welt. Als er Adam verführte, verwundete er ihn an Leib und Seele; und nur weil die Seele des fallenen Menschen durch die Sünde Satan hörig, von ihm besessen wurde, ward auch der Leib den Gebrechen und dem Tod unterworfen. Als unser Herr auf Erden erschien, erwies er sich gerade dadurch als ‚Heiland‘ der Menschennatur, daß er diese körperliche und geistige Herrschaft Satans, die uns krank machte, brach. Er heilte zahllose Kranke, aber er machte als wahrhaft göttlicher Arzt mit und vor dem Leibe die leidende Seele gesund. Ehe er die körperliche Gesundheit verlieh, erweckte er in dem Heilungsuchenden die Kraft zum Glauben, der die Seele aus den Fesseln des Bösen löste<sup>42</sup>. Darum sind seine Heilwunder Machtzeichen, die offenbaren, daß in ihm das vollendete Heil der Welt erschienen ist. Die Jünger verkündeten das Evangelium dieses Heilbringers nicht zuletzt durch die symbolische Tat, daß sie aus der Vollmacht des Meisters durch Ölsalbungen „viele Kranke heilten“ (Mk 6, 13); denn so erwiesen sie, daß der Retter nahe, gegenwärtig war, da er in ihnen sein Heilandswerk schon vollbrachte.

Ein unvergleichlich Salböl bist du, Heiland,  
der du, in Gnade völlig ausgegossen,  
die Welt gereinigt hast.  
Erweise Mitleid und Erbarmen dem,  
der, gottgeschenkten Glaubens dir vertrauend,  
die Wunden seines Fleisches salbt.<sup>43</sup>

So betet die griechische Kirche im Ritus der Krankenölung und bekennt damit, wessen Bild sie im heiligen Öl verehrt. Was am Herrn sichtbar war, ist ja nach Leos des Großen Wort in die Sakramente übergegangen. Diese andere Gegenwart des Herrn heilt

nunmehr in den Salbungen der Kirche. Wenn das Öl sich barmherzig auf den Körper träuft, senkt sich Christus in die Seele des Gesalbten, heilt die Wunden, die Satan ihr schlug, und nimmt so die tiefste Verwundung der Menschennatur, die Trennung von ihrem Gott, durch seine heilende Gegenwart hinweg. Daß es ihn mit Gott versöhnt, mit Gott erfüllt, ist also die eigentliche Heilung, die das Krankenöl am Leidenden wirkt.

Was dieses letzte der drei heiligen Öle vor seinen beiden Schwestern auszeichnet, ist, daß seine Weihe vom Ritus zeichenhaft in größere Nähe zum Todesopfer des Herrn gerückt ist als die der anderen Öle. Jene werden nach der Kommunion des Bischofs, dieses aber wird mitten im Meßkanon geweiht, ehe die Worte der großen Schlußdoxologie gesprochen werden. Der geschlachtete Leib des Herrn liegt noch auf dem Altar, das Blut Christi fließt noch, wenn dem Krankenöl in der Weihe der göttliche Odem eingehaucht wird. So kann es — das stellt der Ritus gleichsam in betonter Geste dar — im Sakrament der Salbung die Leidenden und Sterbenden aus dem Todessieg des Erlösers stärken. Er selbst hat auf die enge Beziehung des Salböls zu seinem Leiden und Sterben hingewiesen, als Maria von Bethanien ihm wenige Tage vor seinem Ende die kostbare duftende Narde über die Füße goß. Sie war ihm symbolische Vorwegnahme jener Salbung, die man alsbald — allgemein orientalischem Brauch zufolge — an seinem Leichnam vornehmen würde. Hippolyt von Rom sagt darum: „Myrrhen und Aloe bedeuten den Tod . . . ‚Mit besten Salben.‘ Das meint sein Sterben, das der Lebendigmachende ankündete, als er sagte: ‚Salbet meinen Leib mit dieser Salbe, das bedeutet: zu meinem Begräbnis‘<sup>44</sup>.“

Die Kraft des ‚vollendeten Salböls‘ durchdringt Leib und Seele und bleibt im Innern des Menschen. Oft wirkt sie äußere Genesung, vor allem aber verhilft sie zur inneren Gesundung. Sie stellt das Gottesbild im Menschen wieder her, so daß Origenes die Salbung mit diesem heiligen Öl einer zweiten Taufe vergleicht<sup>45</sup>; und die Weiheoration deutet darauf hin, daß diese letzte Salbung auch die Gnade jener ersten wieder aufleuchten läßt, die uns „zu Priestern, Königen, Propheten und Zeugen machte“.

So schenkt das Krankenöl, auch wenn es das Fleisch nicht heilen sollte, doch Heilung des inneren Menschen. Das Weihegebet im ‚Testament unseres Herrn Jesus Christus‘, in dem noch die Vorstellung von Christus als dem göttlichen Ölbaum durchschimmert,

nennt es im Aufblick zu ihm „Symbol deiner Fettigkeit“, „Vollendung deiner wohltuenden Erbarmung“<sup>46</sup>. Es ist wahrhaft „Salbung himmlischen Heiles“, das heißt Salbung mit und zu himmlischem Heil, und darum — ‚vollendetes Salböl‘. Auf diese letzte Gnade der Erlösung blickt der Apostel, wenn er auf Geheiß des Herrn mahnt: „Ist jemand unter euch krank? Er rufe die Presbyter der Gemeinde, und sie sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn, und das Gebet des Glaubens wird den Kranken heilen; der Herr wird ihn aufrichten. Und wenn er Sünden getan hat, wird ihm verziehen werden“ (Jak 5, 14 f).

Was diese vollendete Salbung im Menschen vollbringt, faßt das Weihegebet der griechischen Kirche über dem Krankenöl dankend zusammen: „Du ohne Ursprung und Nachfolge, Heiliger der Heiligen, du hast deinen Eingeborenen gesandt, alle Krankheit und Schwäche unserer Seelen und Körper zu heilen. Sende herab dein heiliges Pneuma und heilige dieses Öl! Laß es diesem deinem Diener, der nun gesalbt wird, vollen Nachlaß seiner Sünden bringen und ein Erbunterpfand des Himmelreiches sein! . . . Du schenkst ja Vergebung der Sünden durch deinen Knecht Jesus Christus . . . Doch gefiel es ihm nicht, uns durch Blut zu reinigen, sondern er hat uns im heiligen Öl das Bild seines Kreuzes geschenkt, auf daß wir Christi Herde würden, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, von ihm gereinigt in Wasser und heiligem Pneuma . . . Laß uns Diener des neuen Bundes deines Sohnes sein für dieses Öl, das ich (der Weihende) durch sein kostbares Blut gewinnen werde, damit wir alle weltlichen Begierden ablegen, der Sünde sterben, der Gerechtigkeit leben und anziehen unseren Herrn Jesus Christus, wenn wir uns salben mit der Heiligung, die wir an diesem Öl zu wirken beginnen. Es werde dieses Öl, o Herr, Öl des Jubels, Öl der Heiligung, ein königliches Gewand, ein starker Panzer, eine Wehr gegen alles teuflische Tun, ein unantastbares Siegel, Jauchzen des Herzens und ewige Freude. So mögen auch die mit dem Öl der Wiedergeburt Gesalbten ihren Gegnern furchtbar sein und im Glanz deiner Heiligen ohne Makel und Runzel leuchten. Mögen sie aufgenommen werden in deine ewigen Ruhestätten und den Kampfpriestertum der himmlischen Berufung empfangen. Dir kommt es ja zu, dich unser zu erbarmen und uns zu retten, Christus unser Gott; und dir die Herrlichkeit, dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Pneuma, jetzt und immer und in die Aionen. Amen“<sup>47</sup>.

Das Gebet zeigt noch einmal den ganzen Weg auf, den Gott ging, um die Menschheit zu retten; es nennt die Gottesankunft im Fleisch, das erlösende Geschehen in Taufe und Firmung und endlich die Erneuerung des heiligen Siegels durch das Krankenöl. In allen heiligen Salbungen berührt und rettet den Menschen Christi Blut. Durch dieses Blut versöhnt, übt Gott Schonung, fordert im Heilswerk nicht des Menschen schuldiges Blut, sondern heilt ihn durch das heilige Öl, das ‚das Bild des Kreuzes‘ in sich trägt.

Alle drei heiligen Öle sind somit Spiegel und Träger des Geistes, dieses erbarmenden Gotteslebens, das Christus in seine Kirche verströmt. Wer diese drei erkannt hat, weiß, daß die Kirche, wo immer sie das heilige Pneuma ‚geistige Salbung‘ nennt, in diesem Namen auch des sakramentalen Bildes gedenkt und dankt für das sichtbare wie für das verborgene Öl zugleich.

Du heißest Tröster, Paraklet,  
des höchsten Gottes Hochgeschenk,  
lebend'ger Quell und Liebesglut  
und Salbung heil'ger Geisteskraft.<sup>48</sup>

Alle drei heiligen Öle sind aber auch Kultzeichen der Besitzergreifung des *ganzen* Menschen durch das göttliche Leben. Das könnte nicht besser dargestellt werden als durch die gliedweise Salbung des menschlichen Körpers und seiner einzelnen Sinnesorgane, wie sie gerade in der frühkirchlichen Praxis allen drei Salbungen eigentümlich war. In alter Zeit war ja die Salbung der Stirn, die bei der Firmung mit feierlicher Handauflegung gespendet wird, nur die Vollendung der Chrismasalbung des ganzen Leibes nach dem heiligen Bad. Denn ursprünglich wurde bei allen sakramentalen Salbungen der ganze Körper gesalbt. Kein Fleckchen am Leibe des Christen sollte unberührt bleiben von der Salbung mit dem Gottesgeist. Es versteht sich, daß der Bischof die Neugetauften nicht alle selbst salben konnte. Das taten die Priester und Diakone als seine Gehilfen; Frauen wurden aus Schicklichkeitsgründen von den Diakonissinnen gesalbt. Auch die Salbung mit dem Katechumenenöl vor der Taufe ‚began‘ der Bischof nach dem Zeugnis des Pseudo-Dionysius mit einer ‚dreifachen Besiegelung‘ des Täuflings; dann übergab er ihn den Priestern zur weiteren Ganzsalbung.

Heute wird der Leib des Christen nicht mehr vollständig, sondern nur an einigen Stellen mit dem heiligen Öle gesalbt. Doch Stirn und Scheitel, die mit dem Chrisam, Brust und Schulterblätter, die mit dem Katechumenenöl, und die Sinnesorgane des Leidenden, die mit dem Krankenöl bezeichnet werden, stehen für den ganzen Menschen. Auch unser heutiger Ritus ist Zeichen dafür, daß das Pneuma die ganze Person des gesalbten Menschen durchtränkt und in seinem Innersten haftet<sup>49</sup>, auch wenn die Spuren der äußeren Salbung längst verschwunden sind.

Die Gnadenwirkung, die der Geist durch die drei heiligen Öle mitteilt, ist nach dem Wort des Pseudo-Dionysius „ganz unaussprechlich“<sup>50</sup>. Es ist nur ein Stammeln, wenn Liturgie und Väter doch versuchen, das Unsägliche menschlichem Begreifen faßlich zu machen. ‚Entsöhnung und Heiligung‘ nennen sie die heilige Salbung, ‚Stählung im Kampf mit Satan‘, ‚Heilung‘ oder ‚Gabe‘, ‚Siegel und Hoffnung des kommenden Lebens‘. Solche Aussagen sind nicht leere Bilder. Sie gründen in der natürlichen Wirkung des Öles, sind durchtränkt von den religiösen Sehnsüchten, die der Mensch an die Wirkung der Salbung knüpfte, und tragen im Bereich Christi jene überfließende Gewähr der Erwartung in sich, die nur der im heiligen Öl gegenwärtige Gott schenken kann.

Von der reinigenden, heilenden und heiligenden Gnade der drei geweihten Öle war schon eingehender die Rede. Sehr alt ist aber auch der Glaube, daß die Salbung dem Menschen geheimnisvolle Kräfte für den *Kampf* verleihe. Klemens von Alexandrien berichtet, daß das Öl zum Kampf anfeuere: wenn sich in der Arena Kämpfer salbten, die schon ganz mutlos seien, so würden sie durch die Salbung angetrieben, den Kampf mit neuer Kraft zu Ende zu führen<sup>51</sup>. Ursprünglicher noch ist es, daß sich Ringer und Kämpfer mit dem Fett starker Tiere einreiben, um deren gewaltige Stärke auf den eigenen Körper zu übertragen. Unsere nordische Sage erzählt, daß Siegfried unverwundbar wurde, als er im Blut und Fett des erlegten Drachen badete und sich damit salbte<sup>52</sup>. In solchen Vorstellungen lebt ein Verlangen, das ernst zu nehmen ist, mag man auch überzeugt sein, daß es sich durch irdische ‚Salben‘ nicht oder nur sehr begrenzt erfüllen läßt.

Die Kirche aber hat Macht, ihren Kindern diese begehrte Widerstandskraft wider überlegene, übermenschliche Gewalt mit-



zuteilen. Wenn sie den Menschen am ganzen Leibe salbt, zieht sie das Pneuma Christi als schützende Hülle über das verwundbare Fleisch und erfüllt zugleich die Seele mit der Kraft des gegenwärtigen Gottes. Schon die Bereitung des Katechumenenöls ist ein Sieg Christi über den Satan; und die Salbung mit diesem Öl feuert den Täufling an, in die Arena der neuen Existenz einzutreten und auch in seinem persönlichen Schicksal den Zweikampf mit dem Widersacher mutig aufzunehmen<sup>53</sup>. Darum werden nach Ambrosius die Katechumenen schon vor der Taufe gesalbt zu „Ringkämpfern Christi“<sup>54</sup>. Das heilige Öl vertreibt die Dämonen, bricht ihre Herrschaft über den Menschen und gibt dem Gesalbten die Siegeskraft des „edlen Ölbaums Jesus Christus“<sup>55</sup>.

In der Firmungsalbung aber wird dem Getauften der Geist des Herrn vollends wie eine ‚Rüstung‘ um Leib und Seele gelegt, als ein Panzer, der viel sicherer vor tödlicher Verwundung schützt, als jene sagenhafte Hornhaut Siegfrieds das im irdischen Sinn vermochte. „Fülle der Gabe heiligen Pneumas und Panzer des Glaubens und der Wahrheit“, läßt ein griechischer Ritus<sup>56</sup> den Firmenden beten, wenn er das Herz des Firmlings mit Chrisam bezeichnet, und Kyriell von Jerusalem sagt von der altchristlichen Ganzsalbung: „Dann würdet ihr an der Brust gesalbt, damit ihr anzöget den Panzer der Gerechtigkeit und festen Stand hättet wider die Listen des Teufels. Denn wie Christus nach der Taufe und nachdem der Geist über ihn gekommen war, hinausging und den Feind niederrang, so seid auch ihr nach der Taufe und der mystischen Salbung mit der Waffenrüstung des heiligen Pneumas angetan, steht wider die Macht des Gegners und kämpft sie nieder, wenn ihr sagt: ‚Alles vermag ich in dem, der mich stark macht, in Christus‘<sup>57</sup>.“ Nun kann der junge Christ getrost den Kampf mit dem unsichtbaren Angreifer wagen; der Böse wird dem, der die Firmungsalbung in sich bewahrt und sich von ihr treiben läßt, das neue Leben nicht nehmen können, weil die Rüstung des Herrn ihn schützt und die dynamische Kraft in seinem Innern dem Widerpart überlegen ist. „Wie die Kriegsordnung verlangt, daß der Feldherr jeden, den er in die Zahl seiner Soldaten aufnimmt, ... auch mit den entsprechenden Waffen für den kommenden Kampf ausrüstet, so ist auch für den Getauften jene Weihe (die Firmung) ein Bewehren. Man hat ihn zum Soldaten gemacht, also muß man ihm auch die Hilfsmittel zum Kriegsdienst geben ... Weil wir in dieser Welt

das ganze Leben lang durch unsichtbare Feinde und Gefahren hindurch müssen, werden wir in der Taufe zum Leben wiedergeboren, nach der Taufe aber zum Kampf gefirmt. In der Taufe werden wir abgewaschen, nach der Taufe mit Kraft gestärkt. Wenn auch denen, die sofort hinübergehen, die Gnade der Wiedergeburt genügt, so brauchen doch jene, die am Leben bleiben, die helfende Bestärkung der Firmung. Die Wiedergeburt rettet diejenigen, die alsbald schon in den Frieden der seligen Welt aufgenommen werden; die Firmung wappnet und rüstet alle, die für die Kämpfe und Kriege dieser Welt zurückbleiben<sup>58</sup>.“

Auch das Geschenk *bleibenden Lebens* hatte die Menschheit durch geheimnisvolle Ölsalbungen zu erlangen gehofft. Weil das Öl den Erschöpften neubelebt, stellten Juden und Heiden sich vor, die Gottheit könne wohl durch ein wunderbares Öl zu einem Leben salben, das den Tod überwindet. Altjüdische Mystik ersann die Legende vom Lebensöl, das vom paradiesischen Baum des Lebens träufelte und dem Patriarchen Henoch ewiges Leben gab, von ölfließenden Quellen in Eden, und lange noch erhielt sich im frommen Glauben des christlichen Volkes der alte Glaube, daß einer der vier Paradiesesströme aus Öl, dieser anderen Erscheinungsform des Lebenswassers, bestanden habe<sup>59</sup>. In den Mysterien des sterbenden und wiederauflebenden Attis gab eine Ölsalbung den Heiden Gewißheit, daß sie auch am Leben des ‚geretteten‘ Gottes Anteil hätten. Hatten die Mysterien in der nächtlichen Totenfeier den dahingerafftten Gott beklagt und sich satt geweint, so wurde still in den Kreis der Trauernden ein tröstendes Licht hereingetragen. Ein Priester salbte ihnen den Hals und flüsterte:

Getrost, ihr Mysterien, da der Gott gerettet ist!  
Auch uns wird aus den Leiden Heil erblühen.<sup>60</sup>

Die alten Christen wußten, daß über sie gekommen war, was Juden und Heiden ersehnt hatten. Das Chrisma war ihnen das wirkliche „Öl vom Baum des Lebens“ und die Salbung mit dem Geist des österlichen Herrn jene Wirklichkeit, die der Attismyste vergeblich suchte; denn das Chrisma allein ist Salbung mit dem Gottesleben des Einzigen, der vom Tode zum Leben auferstanden ist. „Die Salbung Christi gibt die Herrschaft der Himmel“, sagt der

altchristliche Apologet, dem wir den Bericht über jene heidnische Mysteriensalbung verdanken. „Diese Salbung löst die verweslichen Glieder des Menschen aus den Schlingen des Todes“<sup>61</sup> – ein Gedanke, der heute noch in der römischen Chrisamweihe anklingt, wo es heißt, daß bei der Firmung „heilige Salbung aufgegossen und die Verwesung der ersten Geburt verschlungen“ werde<sup>62</sup>.

Aber sind dies nicht doch nur leere Bilder? Wie kann eine Salbung mit Öl den Tod hinwegnehmen, dem wir doch naturnotwendig unterliegen, und uns schon hier auf Erden das Leben des Himmels geben?

Sie kann und tut es, weil sie die Kraft des auferstandenen Gottmenschen auf unsere sterblichen Leiber ausgießt und unserer Seele zum innersten Besitz den mitteilt, der das unsterbliche Leben des Himmels ist. Und wenn Er einmal die Gnade seiner Gegenwart im Sakrament verliehen, die Fülle des trinitarischen Lebens in ein Menschenherz ergossen hat, dann hört er – wenn das Geschöpf sich nicht versagt – in Ewigkeit nicht mehr auf, sich zu verschenken. Im Pneuma besitzt der Christ tatsächlich, wenn auch verborgen, schon jetzt und hier das Leben des Himmels und den Keim der Auferstehung und kommenden Unsterblichkeit. Der Geist ist des anderen Lebens Beginn, seine ‚Anfangsgabe‘, die unaufhaltsam zur Vollendung drängt.

Eindringlich bezeugt das ein arabisch überlieferter ostkirchlicher Firmritus. Wenn der Firmende dort die Schläfen, die Ohren und die Nase des jungen Christen mit dem Myron bezeichnet, spricht er in je wechselnder Formel vom Ewigkeitsgehalt dieser zeitlichen Gebärde: „Salbung, die da ist Anfangsgabe des himmlischen Reiches“, und noch einmal: „Salbung, die da ist Teilhabe am Leben der Unsterblichkeit“, und wiederum: „Heilige Salbung zum ewigen Leben.“ Die Salbung der Brust nennt er das „Kleid des erworbenen Reiches“ und meint damit, daß der Gefirmte mit dem „makellosen“ und „unvergänglichen Kleid“, in welches das Myron seinen Leib und seine Seele hüllte, das Glorienleben des Reiches „angezogen“ hat<sup>63</sup>.

Selige Gewißheit, daß die Geistsalbung dem Gefirmten den Himmel schenkt! Das Himmelreich ist in euch – war nicht dies die frohe Botschaft des Herrn? Das Mysterium der Salbung setzt seinem Wort das Siegel auf. Darum kann nun Ambrosius seine Neugeweihten belehren, sie seien nach der Taufe von Gott dem Vater selbst „im ewigen Leben“ gesalbt worden<sup>64</sup>. „Du kamst zum

Bischof; was sagte er dir? ‚Gott, der allmächtige Vater, der dich aus Wasser und heiligem Geist neu zeugte und dir deine Sünden nachließ, er selbst salbe dich im ewigen Leben.‘ Sieh zu, *wo (ubi)* du gesalbt wurdest: ‚Im ewigen Leben.‘ Ziehe dieses Leben nicht jenem vor! Wenn etwa plötzlich ein Feind kommt, wenn er dir deinen Glauben nehmen will, wenn er mit dem Tode droht, so daß einer schon schwankend werden könnte – dann sieh zu, was du wählst! Wähle nicht das, worin du ‚nichtgesalbt‘ bist, sondern wähle das, worin du gesalbt bist! Ziehe das ewige Leben dem zeitlichen vor! Durch Christus unsern Herrn. Amen<sup>65</sup>.“

Wirklich, der Christ gehört nicht mehr dieser Welt, in der er arm und ‚ungesalbt‘ war. Er ist Bürger der anderen, die ihn mit dem Reichtum des Reiches überschüttet. Gott hat ihn gereinigt, ihn heilig, heil und unverwundbar gemacht, wenn er nur die Gnade des heiligen Salböls nicht verschüttet. Gott selbst ist ihm ins Herz gegossen, und die Glorie des Auferstandenen leuchtet in dem Gefäß seines Leibes. „Teilhaber ewigen Lebens und Mitbesitzer der himmlischen Herrlichkeit“<sup>66</sup>, Salbenträger des Chrisma – erkenne, o Christ, deine Würde!

Taufrisch

erwies sich einstmals des Ofens Lohe.

Nun aber weiht

geistliche Salbung vom Ölbaum

frohlockende Menschen.

Gepriesen bist du im Tempel

deiner Herrlichkeit, Herr!<sup>67</sup>

Die kultische Salbung weist und führt hinüber in die rein pneumatische, jenseitige Tiefe des Lebens. Das sakramentale Öl ist Zeichen und Mitteilung jener bleibenden Geistsalbung, die der heilige Evangelist Johannes in seinem ersten Briefe meint: „Auch ihr habt Chrisma von dem Heiligen und wisset alles . . . Das Chrisma, das ihr von ihm empfangen habt, *bleibt in euch*, und ihr habt nicht nötig, daß euch einer belehre. Vielmehr: wie sein Chrisma euch über alles belehrt, so ist es wahr und nicht Lüge, und wie es euch belehrt hat, darin bleibet. Und nun, Kinder, bleibet darin, damit, wenn er sich offenbart, wir Zuversicht haben und uns nicht schämen müssen vor ihm bei seiner Parusie“ (1 Jo 2, 20–28). Was

altchristliche Apologet, dem wir den Bericht über jene heidnische Mysteriensalbung verdanken. „Diese Salbung löst die verweslichen Glieder des Menschen aus den Schlingen des Todes“<sup>61</sup> – ein Gedanke, der heute noch in der römischen Chrisamweihe anklingt, wo es heißt, daß bei der Firmung „heilige Salbung aufgegossen und die Verwesung der ersten Geburt verschlungen“ werde<sup>62</sup>.

Aber sind dies nicht doch nur leere Bilder? Wie kann eine Salbung mit Öl den Tod hinwegnehmen, dem wir doch naturnotwendig unterliegen, und uns schon hier auf Erden das Leben des Himmels geben?

Sie kann und tut es, weil sie die Kraft des auferstandenen Gottmenschen auf unsere sterblichen Leiber ausgießt und unserer Seele zum innersten Besitz den mitteilt, der das unsterbliche Leben des Himmels ist. Und wenn Er einmal die Gnade seiner Gegenwart im Sakrament verliehen, die Fülle des trinitarischen Lebens in ein Menschenherz ergossen hat, dann hört er – wenn das Geschöpf sich nicht versagt – in Ewigkeit nicht mehr auf, sich zu verschenken. Im Pneuma besitzt der Christ tatsächlich, wenn auch verborgen, schon jetzt und hier das Leben des Himmels und den Keim der Auferstehung und kommenden Unsterblichkeit. Der Geist ist des anderen Lebens Beginn, seine ‚Anfangsgabe‘, die unaufhaltsam zur Vollendung drängt.

Eindringlich bezeugt das ein arabisch überlieferter ostkirchlicher Firmritus. Wenn der Firmende dort die Schläfen, die Ohren und die Nase des jungen Christen mit dem Myron bezeichnet, spricht er in je wechselnder Formel vom Ewigkeitsgehalt dieser zeitlichen Gebärde: „Salbung, die da ist Anfangsgabe des himmlischen Reiches“, und noch einmal: „Salbung, die da ist Teilhabe am Leben der Unsterblichkeit“, und wiederum: „Heilige Salbung zum ewigen Leben.“ Die Salbung der Brust nennt er das „Kleid des erworbenen Reiches“ und meint damit, daß der Gefirmte mit dem „makellosen“ und „unvergänglichen Kleid“, in welches das Myron seinen Leib und seine Seele hüllte, das Glorienleben des Reiches „angezogen“ hat<sup>63</sup>.

Selige Gewißheit, daß die Geistsalbung dem Gefirmten den Himmel schenkt! Das Himmelreich ist in euch – war nicht dies die frohe Botschaft des Herrn? Das Mysterium der Salbung setzt seinem Wort das Siegel auf. Darum kann nun Ambrosius seine Neugeweihten belehren, sie seien nach der Taufe von Gott dem Vater selbst „im ewigen Leben“ gesalbt worden<sup>64</sup>. „Du kamst zum

Bischof; was sagte er dir? ‚Gott, der allmächtige Vater, der dich aus Wasser und heiligem Geist neu zeugte und dir deine Sünden nachließ, er selbst salbe dich im ewigen Leben.‘ Sieh zu, *wo (ubi)* du gesalbt wurdest: ‚Im ewigen Leben.‘ Ziehe dieses Leben nicht jenem vor! Wenn etwa plötzlich ein Feind kommt, wenn er dir deinen Glauben nehmen will, wenn er mit dem Tode droht, so daß einer schon schwankend werden könnte – dann sieh zu, was du wählst! Wähle nicht das, worin du ‚nichtgesalbt‘ bist, sondern wähle das, worin du gesalbt bist! Ziehe das ewige Leben dem zeitlichen vor! Durch Christus unsern Herrn. Amen<sup>65</sup>.“

Wirklich, der Christ gehört nicht mehr dieser Welt, in der er arm und ‚ungesalbt‘ war. Er ist Bürger der anderen, die ihn mit dem Reichtum des Reiches überschüttet. Gott hat ihn gereinigt, ihn heilig, heil und unverwundbar gemacht, wenn er nur die Gnade des heiligen Salböls nicht verschüttet. Gott selbst ist ihm ins Herz gegossen, und die Glorie des Auferstandenen leuchtet in dem Gefäß seines Leibes. „Teilhaber ewigen Lebens und Mitbesitzer der himmlischen Herrlichkeit“<sup>66</sup>, Salbenträger des Chrisma – erkenne, o Christ, deine Würde!

Taufrisch  
erwies sich einstmals des Ofens Lohe.  
Nun aber weiht  
geistliche Salbung vom Ölbaum  
frohlockende Menschen.  
Gepriesen bist du im Tempel  
deiner Herrlichkeit, Herr!<sup>67</sup>

Die kultische Salbung weist und führt hinüber in die rein pneu- matische, jenseitige Tiefe des Lebens. Das sakramentale Öl ist Zeichen und Mitteilung jener bleibenden Geistsalbung, die der heilige Evangelist Johannes in seinem ersten Briefe meint: „Auch ihr habt Chrisma von dem Heiligen und wisset alles... Das Chrisma, das ihr von ihm empfangen habt, *bleibt in euch*, und ihr habt nicht nötig, daß euch einer belehre. Vielmehr: wie sein Chrisma euch über alles belehrt, so ist es wahr und nicht Lüge, und wie es euch belehrt hat, darin bleibet. Und nun, Kinder, bleibet darin, damit, wenn er sich offenbart, wir Zuversicht haben und uns nicht schämen müssen vor ihm bei seiner Parusie“ (1 Jo 2, 20–28). Was

das mystische Salböl am Christen vollbracht hat – es machte ihn christusförmig –, das bleibt in ihm. Freilich, die Gabe ist nun *die* Aufgabe seines Lebens geworden. Und wie das Öl Symbol seines neuen Lebens ist, wie er vom Chrisma her seinen Christennamen empfangen hat, so wird er auch von den Augen des ewigen Richters einmal am ‚Öl‘ erkannt – oder am Öl-mangel verkannt, und das heißt gerichtet werden. Das ist ja auch der Sinn der Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen. Das Öl, das über ihr ewiges Schicksal entscheidet, die endzeitliche Scheidung zwischen Mensch und Mensch, ist das Pneuma, das die Liebe Gottes selber ist.

Gerade dies meint Augustinus, wenn er im Anschluß an jenes eschatologische Gleichnis sagt: „Wonach werden wir angesehen? Wonach werden wir unterschieden? Nach dem Öl! Etwas Großes ist die Wirklichkeit, deren Bild das Öl ist, etwas sehr Großes“, nämlich „der überragende Weg“ der Liebe, von dem Paulus (1 Kor 12, 32; 13, 1 ff) spricht. Dieser hohe, überragende Weg wird dargestellt durch das Öl. „Denn das Öl übersteigt alle Flüssigkeiten. Gieße Wasser ein, und gieße Öl dazu, – das Öl schwimmt obenauf. Ob du die Reihenfolge einhältst, ob du sie vertauschst, das Öl bleibt Sieger. ‚Die Liebe fällt nie‘<sup>68</sup>.“ *Caritas numquam cadit* – so gibt Augustinus hier das Pauluswort von der nie endenden, nie unterliegenden heiligen Agape wieder. Die aus Gott geborene Liebe, die das Pneuma im Menschen wirkt, ja die das Pneuma selber ist, bleibt immer siegend obenauf, ist nicht ‚unterzukriegen‘, ebenso wenig wie das Öl von den schwereren Flüssigkeiten. So ist diese Kreatur ein Gleichnis jenes wunderbaren Lebensgrundes, der das im Sakrament der Salbung gezeugte ‚bleibende‘ Leben und Lieben Gottes im Menschen ist.

„Nachdem ihr des heiligen Chrisma gewürdigt worden seid, werdet ihr Christen genannt, so daß der Name zu der Wiedergeburt stimmt“, sagt Kyrill von Jerusalem in seinen mystagogischen Katechesen zu den glücklichen Trägern der Christenweihe<sup>69</sup>. Das Öl steht am Anfang der christlichen Existenz, prägt sie in Wesen und Namen zur Christusform, und wiederum steht es bedeutsam an dieses Lebens Ende. Nicht nur im Sakrament der Vollendung, der Todesweihe, sondern als der in der inneren Tiefe gewachsene bleibende Besitz, an dem der christusförmige Mensch vom Vater als Kind erkannt, vom Richter begnadet und in den ewigen Hochzeits-

saal eingelassen wird. Über des Lebens Ausgang und des Menschen Ewigkeit entscheidet das Öl in der brennenden Lampe. Die Taufe hat dieses göttliche Öl in ihn eingegossen, hat das Leben des Geistes in ihm gezeugt, die Firmung hat es in Fülle gegeben. Sie ist daher die Vollweihe, die ‚Vollendung‘ (*teleiosis, perfectio*) der Gottesgabe im Menschen<sup>70</sup>. Zur letzten Offenbarung dieser Vollendung aber führt den Christen wiederum das heilige Öl, nämlich im Sakrament der letzten Salbung, von dem Peter Lippert gesagt hat: „Das Gnadenlicht der Krankenölung ist das letzte Licht, das da leuchtet am dunklen Ort“; gleich wird sein Schein erbleichen vor dem Aufgang des ewigen Morgens, vor dem alle Schleier sakramentaler Gestalten zerreißen. Dann braucht es keine Brunnen der Gnade mehr, weil die Seele eintaucht in das ewige Meer selber; dann braucht es keine Zeichen mehr, die führend am Wege stehen, denn das Kind Gottes ist heimgekommen<sup>71</sup>.“

ANHANG

## ANMERKUNGEN

## IV.

## WIND UND ATEM

- <sup>1</sup> S. Stehmann, Der Wind (Das Gleichnis [Berlin 1955], 73 f).
- <sup>2</sup> Augustinus, In Ps. 103, sermo I 12 f.
- <sup>3</sup> Ioannes Damasc., Expos. 2, 8.
- <sup>4</sup> Ebd. Zum Aufbau der Weltbaustoffe, von unten nach oben immer leichter, vgl. auch Augustinus, De Genesi ad litt. 2, 6–8; 3, 5–8. „Die Luft ist beinah etwas Unkörperliches“, sagt Anaximenes. Nach Job. Chrysostomus ist sie ein Mittelding zwischen körperlichen und unkörperlichen Substanzen, jedenfalls ein Körper von äußerst feiner Beschaffenheit (In Ioann. hom. 26, 1. 2; Hom. de Samaritana [Mont. VIII 53 ff inter spuria]).
- <sup>5</sup> Seneca, Nat. quaest. 5, 6; Plinius, N. h. 2, 47 f.
- <sup>6</sup> Ambrosius, Exam. V 4, 10.
- <sup>7</sup> Vgl. W. Müller, Die blaue Hütte, 78 f.
- <sup>8</sup> Vgl. Chantepie, II 70 f.
- <sup>9</sup> Ebd., 70 f. 37.
- <sup>10</sup> Vgl. etwa Mundaka Upanishad 2, 1. 3; ferner O. Kern, Orphicorum Fragmenta, Nr. 168. Näheres bei H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (1930).
- <sup>11</sup> Vgl. Chantepie, I 290.
- <sup>12</sup> Vgl. M. Eliade, Die Religionen, 115 f. 71. 79. 68–70; J. Huizinga, Homo ludens (Hamburg 1939), 220.
- <sup>13</sup> Vgl. Ioannes Chrysost., In Ps. 103, n. 2; Hieronymus, In Ps. 103, 3; Cassiodor, In Ps. 17, 11; Ioannes Chrysost., In Ps. 134, n. 3.
- <sup>14</sup> Vgl. J. Guillet, Der Odem Jahwes (Leitgedanken der Bibel [Luzern 1954], 251 ff).
- <sup>15</sup> Vgl. Eliade, Die Religionen, 115 f.
- <sup>16</sup> Vgl. Zimmermann, Wind (Bächtold-Stäubli IX 629 ff, bes. 635 f); Eliade, 115 f.
- <sup>17</sup> Varro, Ling. lat. I 32; Plinius, N. h. 10, 166; 8, 166; Eckstein, Wind-Ei (Bächtold-Stäubli IX 658).
- <sup>18</sup> Vgl. Brhadadâryaka Upanishad III 7, 2; Atharva-Veda X 2, 13; XI 4, 15; Näheres bei Eliade, 211.
- <sup>19</sup> Vgl. J. Duchesne-Guillemin, Symbolik des Parsismus, 70 f; Chantepie, I 274. 277. 290 f.
- <sup>20</sup> Buch Henoch 18, 1–5; 72, 5 (GCS 5, 47. 92).
- <sup>21</sup> Rig-Veda 10, 129; vgl. Huizinga, a. a. O., 174.
- <sup>22</sup> Vgl. Eliade, 480.
- <sup>23</sup> Hippolyt, Elenchos 5, 19; 10, 11.
- <sup>24</sup> Frgm. 2 (Diels VS I 95).
- <sup>25</sup> Vgl. Hippolyt, Elenchos VI 37, 7.
- <sup>26</sup> Zur Entsprechung von Wind und Atem vgl. auch Chantepie, II 68 f; Rühle, Wind (RGG V [1931] 1950 f); J. und W. Grimm, Dtsch. Wörterbuch, IV (Berlin 1897) 2626 unter ‚Geist‘.

- <sup>27</sup> Vgl. *F. Rüsche*, Pneuma, Seele und Geist. Ein Ausschnitt aus der antiken Pneumalehre (Th Gl 23 [1931], 608).
- <sup>28</sup> Vgl. *Aristoteles*, H. a. 6, 29; De gener. anim. c. 2; Näheres bei *J. H. Waszink*, Beseelung (RAC II 176-183).
- <sup>29</sup> Vgl. Aitareya Brahmana II 6, 13; vgl. *Eliade*, Die Religionen, 287; *Plato*, Phaed. 70 A. 77 B. 80 D; *E. Rohde*, Psyche, I 248 f; II 264.
- <sup>30</sup> Vgl. *C. von Korvin-Krasinski*, Die Tibetische Medizinphilosophie (Zürich 1953) 191. 316. 343. 357; *A. Wünsche*, Die Sagen vom Lebensbaum 136.
- <sup>31</sup> Vgl. *Chantepie*, II 251 f.
- <sup>32</sup> Vgl. *Rüsche*, a. a. O., 608 f.
- <sup>33</sup> Nibel. 2212, 4.
- <sup>34</sup> Vgl. *Rüsche*, 611 f.
- <sup>35</sup> Näheres bei *Guillet*, a. a. O.
- <sup>36</sup> Vgl. ebd., 275; *L. Dürr*, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient (Leipzig 1938), 146-149.
- <sup>37</sup> Vgl. *Chantepie*, II 71.
- <sup>38</sup> *A. Waag*, Kleine deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts (<sup>2</sup>1916), 16; zit. n. *W. Betz*, Die frühdeutschen *Spiritus*-Übersetzungen und die Anfänge des Wortes „Geist“ (LM XX [1957], 50).
- <sup>39</sup> Vgl. *Betz*, a. a. O., 48-55.
- <sup>40</sup> Bei *Eckermann*, III 164; vgl. *Grimm*, Wörterbuch, a. a. O., IV 2626 f. 2659 f. 2674; im Ganzen über ‚Geist‘ 2623 ff.
- <sup>41</sup> *Cyrrill. Al.*, In Ioann. II 3, 7 f. (PG 73, 245); vgl. auch *Ioannes Chrys.*, In Ioann. hom. 26, 1 f.
- <sup>42</sup> *Severianus Gabal.*, De mundi creatione or. 1, 4.
- <sup>43</sup> *Augustinus*, De Genesi imperf. lib. c. 17.
- <sup>44</sup> *M. Luther*, Declamationes in Genes. (1527), WA. Bd. 24, 16 ff; zit. n. *W. Vischer*, Das Christuszeugnis, I 53.
- <sup>45</sup> *Ephraem Syr.*, 306-373. Vgl. auch Schatzhöhle 1, 3-7 (Rießler 942).
- <sup>46</sup> *Basilius*, Hex. 2, 6.
- <sup>47</sup> *Ambrosius*, Exam. 1, 29.
- <sup>48</sup> Zur Einheit von Atem und Wort vgl. etwa Ps 147, 18; Is 11, 4; Ps 33, 6; vgl. *Guillet*, a. a. O., 258.
- <sup>49</sup> Vgl. *Guillet*, 263 ff.
- <sup>50</sup> Vgl. *Eliade*, Die Religionen, 66.
- <sup>51</sup> Vgl. *Guillet*, a. a. O., 275.
- <sup>52</sup> *Ch. Tresmontant*, Biblisches Denken, 122. Vgl. zum Vorstehenden auch *Guillet*, 263 ff; *F. Diekamp*, Kath. Dogmatik II (Münster <sup>6</sup>1930), 89 ff; *M. Schmaus*, Kath. Dogmatik II (München <sup>3-4</sup>1949), 277 ff.
- <sup>53</sup> *Severianus Gabal.*, De mundi creatione or. 5, 4 f; vgl. auch *Ioannes Chrys.*, In Genes. hom. 12, 5; *Irenaeus*, Adv. haer. V 1, 3.
- <sup>54</sup> *Ps.-Chrysostomus*, In s. Pascha 6 (Montf. VIII 271 inter spuria).
- <sup>55</sup> *Goethe*, Westöstl. Diwan, Buch des Sängers, Talismane:  
Im Atemholen sind zweierlei Gnaden:  
Die Luft einziehen, sich ihrer entladen;  
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;  
So wunderbar ist das Leben gemischt.

- Du danke Gott, wenn er dich preßt,  
Und dank' ihm, wenn er dich wieder entläßt.
- <sup>56</sup> *Origenes*, In Genes. hom. 1, 13.
- <sup>57</sup> *Cassiodor*, In Ps. 30, 6. Vgl. auch *H. Beck*, Aktcharakter, 268 ff: Schöpfung als *spiratio*.
- <sup>58</sup> *Hieronymus*, In Ps. 103, 30.
- <sup>59</sup> *Hieronymus*, In Ps. 147, 18.
- <sup>60</sup> *Ioannes Chrys.*, In Ioann. hom. 85, 2.
- <sup>61</sup> *Hippolyt*, De Pascha hom. 6, zit. n. *O. Casel* (JLw 14, 25). Zur Autorschaft vgl. oben „Baum“, Anm. 144.
- <sup>62</sup> *Cyrrill. Al.*, In Ioann. 12 (PG 74, 710); vgl. auch *Ioannes Chrys.*, In Ioann. hom. 25, 1.
- <sup>63</sup> *Cyrrill. Al.*, In Ioann. 5, 2 (PG 73, 750 ff), nach einer Übers. von *O. Casel*.
- <sup>64</sup> *Cyrrill. Al.*, In Ioann. 12 (PG 74, 712-716). Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei 13, 24.
- <sup>65</sup> Ebd. (PG 74, 717).
- <sup>66</sup> ‚Stürmer‘ und ‚Schönweher‘ nannten die Griechen die beiden Söhne des Boreas. Vgl. *Zimmermann*, a. a. O., 655.
- <sup>67</sup> *Ioannes Chrys.*, In Acta Apost. hom. 4, 2.
- <sup>68</sup> Vgl. *Anastasius Sin.*, Hex. I (PG 89, 862).
- <sup>69</sup> *Augustinus*, In Ps. 138, n. 10.
- <sup>70</sup> *Cyrrill. Al.*, In Ioann. 4 (PG 73, 604).
- <sup>71</sup> *Origenes*, Klageliederkommentar Nr. 116 (GCS 6, 277); vgl. In Cant. hom. 2, 6 und lib. 3 (GCS 33, 50 f. 182); *Basilius*, De spir. s. 19, 48; *Ambrosius*, In Ps. 118 III 18.
- <sup>72</sup> *P. Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 126.
- <sup>73</sup> *Origenes*, Klageliederkomm. Nr. 116 (GCS 6, 277).
- <sup>74</sup> *W. Bergengruen*, Ballade vom Wind (Die heile Welt 6).
- <sup>75</sup> *Esra-Apokalyipse*, Vis. 6, 1 ff. = 4 Esdr 13, 2 ff. (GCS 32, 173. 175).
- <sup>76</sup> *Withof*; vgl. *Grimm*, a. a. O., 2625.
- <sup>77</sup> *Plinius*, N. h. 16, 25.
- <sup>78</sup> *R. A. Schröder*, Im halben Eise.
- <sup>79</sup> Vgl. *E. Lohmeyer*, Vom göttlichen Wohlgeruch (1919), 23. 26 ff.
- <sup>80</sup> *Leben Adams und Evas*, c. 38 (Kautzsch II 526).
- <sup>81</sup> Vgl. *Lohmeyer*, 27.
- <sup>82</sup> Vgl. *Hippolyt*, Elenchos V 19, 2-6; X 11, 2-4.
- <sup>83</sup> Vgl. *Lohmeyer*, 43.
- <sup>84</sup> *E. Beck*, Ephräms Hymnen über das Paradies. Übers. u. Kommentar (Stud. Anselm. XXVI [Rom 1951], 125).
- <sup>85</sup> *Ephraem*, De Parad. hymn. 11, 14.
- <sup>86</sup> *Ephraem*, Carm. Nisib. 50, 10; vgl. 79, 19.
- <sup>87</sup> Vgl. *Gregor. Nyss.*, In Cant. hom. 10 (PG 44, 984 f).
- <sup>88</sup> *Hippolyt*, Komm. z. Hohenlied (GCS 1, 374).
- <sup>89</sup> Ebd. (GCS 1, 371).
- <sup>90</sup> *Ambrosius*, De virginitate 10, 54.
- <sup>91</sup> *Ambrosius*, De virginibus I 8, 47; Comm. in Cant. 4, 53.
- <sup>92</sup> Nach dem Aberglauben fegt und putzt der Wind mit dem Besen die

Weltkugel (vgl. *Zimmermann*, 637). Zur Vorstellung einer Läuterung der Seelen durch den Wind vgl. *Chantepie*, II 479.

<sup>93</sup> Vgl. *Origenes*, In Ez. hom. I, 11-14.

<sup>94</sup> Auf die umfassende negative Seite der Windsymbolik, des Nordwinds oder des heißen Südwindes, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. etwa *A. Humpers*, Typhon (DS V 1, 566 f); ferner *H. Rabner*, Antenna crucis II (ZkTh 66 [1942], Heft 2-3, bes. 100 f).

<sup>95</sup> *Cyrill. Al.*, Hom. pasch. 2, 3.

<sup>96</sup> Vgl. etwa im AT: Ez 3, 12. 14; 8, 3; 11, 1. 24; 43, 5 u. ö.

<sup>97</sup> Vgl. etwa Ez 1, 12. 20; 37, 1-14; Mk 1, 12; Lk 4, 14; Apg 10, 38; Röm 15, 13; 1 Kor 2, 4; 1 Th 1, 5 u. ö.

<sup>98</sup> Vgl. *Cyrill. Hier.*, Cat. myst. 2, 3; Procat. c. 9.

<sup>99</sup> *Ioannes Diaconus*, Ep. ad Senarium c. 3.

<sup>100</sup> Vgl. *Seruius*, Georg. I 165; Aen. VI 741; *O. Casel* in *JLw* 13, 246 f; *Kruse*, Liknites (PW 13, 536-538). ‚Liknaphoros‘ neben ‚Liknophoros‘.

<sup>101</sup> Vgl. *Vergil*, Aen. VI 740 f; Dante, Div. Comm., Inferno 5, 73-142; *L. Deubner*, Attische Feste (Berlin 1932) 121; *J. G. Frazer*, The Golden Bough, IV 277 ff; *J. Schwabe*, Archetyp 137-139; *Chantepie*, II 479.

<sup>102</sup> *A. Dieterich*, Mithrasliturgie, 121; der griech. Text S. 4, 7 ff; vgl. auch *S. Eitrem*, Die vier Elemente in der Mysterienweihe, 56 f. 39 ff.

<sup>103</sup> Vgl. *Ephraem Syr.*, In sec. adv. dom. n. Jesu Christi (ed. Graec.-lat. [Romae 1743], 195); *Ps.-Dionysius Areop.*, De eccl. hier. 2, 6; *F. J. Dölger*, Der Exorzismus, 118 ff.

<sup>104</sup> Vgl. *Cyrill. Hier.*, Cat. myst. 1, 4.

<sup>105</sup> *Augustinus*, Sermo 122. Vgl. *F. J. Dölger*, Die Sonne der Gerechtigkeit, 24 ff. 49 ff.

<sup>106</sup> Vgl. *H. Schlier*, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar (Düsseldorf 1957), 102 ff. 290 ff.

<sup>107</sup> Cod. lat. Monac. 3909 Bl. 156. Vgl. *A. Franz*, Das Rituale von Sankt Florian aus dem 12. Jh. (1904), 159.

<sup>108</sup> Weiteres bei *Dölger*, Der Exorzismus, a. a. O.

<sup>109</sup> Vgl. Apocalypsis Ioannis 15. 16 (Tischendorf [1866] 82. 83).

<sup>110</sup> *Ambrosius*, De myst. 3, 9.

<sup>111</sup> Benedictio fontis. Text nach dem Sac. Gelas. I 44 (PL 74, 1110 f). Ursprünglich heißt es „... durch die geheime Beimischung seines Lichtes...“ (*luminis*, nicht *numinis*!). Vgl. auch *Tertullian*, De bapt. 4, 4.

<sup>112</sup> *Ambrosius*, In Ps. 118 XVII 9.

<sup>113</sup> *Ambrosius*, In Ps. 118 XII 24.

<sup>114</sup> *W. Bergengruen*, Mit tausend Ranken (1960), 77 f.

#### FEUER

<sup>1</sup> Vgl. *J. Grimm*, Deutsche Mythologie I (Tübingen 1953) 500.

<sup>2</sup> Vesper-Hymnus von Pfingsten: *Veni Creator Spiritus*.

<sup>3</sup> Vgl. etwa *Vergil*, Aen. 2, 523; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 45.

<sup>4</sup> *Augustinus*, De civ. Dei 12, 4.

<sup>5</sup> Vgl. *Chantepie*, I 38; *E. Rohde*, Psyche, II 145 ff; *Freudenthal*, Feuer

(Bächtold-Stäubli II 1932 f); *Van der Leeuw*, a. a. O., 46; *F. Rüsche*, Pneuma, Seele und Geist (Th Gl 23 [1931], bes. 609 ff; 613 ff); vgl. auch *Augustinus*, De civ. Dei 8, 5.

<sup>6</sup> *Heraklit* Fr. 30 (Diels VS I 158).

<sup>7</sup> Vgl. *Grimm*, a. a. O., I 463.

<sup>8</sup> Vgl. *Ambrosius*, Exam. 2, 12; In Ps. 38, n. 15.

<sup>9</sup> *Hippolyt*, Elenchos III 6, p. 4 ff. (Wendland).

<sup>10</sup> Vgl. etwa *Rohde*, a. a. O.; *F. Cumont*, Astrology and Religion among the Greeks and Romans (1912); *Rüsche*, a. a. O.

<sup>11</sup> Vgl. *Chantepie*, II 221.

<sup>12</sup> Ebd., 223.

<sup>13</sup> Vgl. *Chantepie*, I 38; *Grimm*, I 523.

<sup>14</sup> *W. Galand*, Das Srautasūtra des Apastamba (1921), 144.

<sup>15</sup> Vgl. *Van der Leeuw*, a. a. O., 46; *Chantepie*, I 38. 47. 50.

<sup>16</sup> Vgl. *Chantepie*, II 236. 211. 216; *J. Duchesne-Guillemain*, Symbolik des Parsismus, 46. 51 ff.

<sup>17</sup> *Ovid*, Fast. 6, 289-294. — Vgl. *Lactantius*, Inst. 1, 12; *Augustinus*, De civ. Dei 4, 10. — Bezüglich Delphi vgl. *J. N. Sepp*, Das Heidentum, III 206. — Zur alten Idee von der Jungfräulichkeit des Feuers vgl. auch *Lactantius*, a. a. O., der sich auf *Cicero*, De nat. deor. II 24, 64, bezieht; *Plutarch*, Numa 9.

<sup>18</sup> *Sepp*, a. a. O., III 47 f.

<sup>19</sup> Vgl. zum einzelnen *Van der Leeuw*, a. a. O., 43 f; *Chantepie*, II 45 bis 47. 322. 449 f. Hestia ist die griechische Göttin des Herdfeuers. Zur Entsprechung von Hestia und Vesta vgl. *Cicero*, De nat. deor. II 27, 67.

<sup>20</sup> Auch die Vestapriesterin versieht ihren heiligen Feuertempel in Vertretung der Königin als Hausherrin des Staatswesens. Bezeichnenderweise ist ihre Kleidung die Hochzeitstracht der römischen Braut. Kraft symbolischer Ehe gilt die unter Todesstrafe zur Jungfräulichkeit Verpflichtete als ‚Gattin‘ des *Pontifex maximus*, der bei ihrer Einführung in den priesterlichen Dienst zu ihr spricht: „Ich ergreife dich, Geliebte“ (vgl. *Chantepie*, II 449 f).

<sup>21</sup> *Livius*, XXVI 27, 14.

<sup>22</sup> Vgl. *Van der Leeuw*, a. a. O., 44 f.

<sup>23</sup> Vgl. *M. Eliade*, Das Heilige, 18 f; *Van der Leeuw*, a. a. O., 44.

<sup>24</sup> Im einzelnen vgl. *Grimm*, a. a. O., I 502 ff; bes. 511 ff; *Chantepie*, II 617 f; *Eliade*, Die Religionen, 469; *E. L. Ehrlich*, Die Kultsymbolik im Alten Testament, 37. 57; *J. Schwabe*, Archetyp, 135 ff; *A. Kuhn*, Die Herkunft des Feuers, 45 ff.

<sup>25</sup> Vgl. zum Vorstehenden *O. Casel*, Zur Feuerweihe (JLw 2, 90 f); *Casel*, Die Liturgie als Mysterienfeier, 79 f; *Eliade*, 451. 457; *Grimm*, I 508; *Van der Leeuw*, a. a. O., 44.

<sup>26</sup> *Vergil*, Aen. 7, 71. — Feuererzeugung durch Brenngläser soll schon von den alten Griechen zur Entzündung des delphischen Feuers geübt worden sein. Vgl. *B. Schmidt*, Die Feier des heiligen Feuers, 106; *Plutarch*, Numa 9; Feuererzeugung durch Auffangen der Sonnenstrahlen in tönernen oder metallenen Gefäßen.

<sup>27</sup> *Plutarch*, Numa 9.



- <sup>28</sup> Vgl. *Chantepie*, II 611. 627; *Grimm*, a. a. O., I 508.
- <sup>29</sup> Vgl. *Van der Leeuw*, a. a. O., 45.
- <sup>30</sup> Vgl. *Grimm*, I 502 ff; *Chantepie*, II 425. Siehe auch Chr 28, 3 und 33, 6, wo es gerügt wird, daß die Könige Achaz und Manasses nach heidnischem Brauch ihre Söhne durchs Feuer gehen ließen; ferner Dt 18, 10; Ez 20, 31; 4 Kö 16, 3.
- <sup>31</sup> *Grimm*, a. a. O., I 519.
- <sup>32</sup> *Chantepie*, II 236; vgl. 250 f.
- <sup>33</sup> *Ovid*, Fast. IV 785 f.
- <sup>34</sup> Vgl. den homerischen Hymnus auf Demeter 240 ff.
- <sup>35</sup> *Gregor. Naz.*, Or. 4 c. Julianum I 70 (PG 35, 592).
- <sup>36</sup> Vgl. *F. J. Dölger*, Die religiöse Brandmarkung in den Kybele-Attis-Mysterien (AChr I [1929], 66-72); *Dölger*, Die Sphragis der Mithras-Mysterien (AChr I 88-91); *Sepp*, a. a. O., II 436. 457 f; *S. Eitrem*, Die vier Elemente in der Mysterienweihe, 39-59, bes. 53. 55 f. - Zur reinigenden Kraft des Feuers vgl. auch *E. Rohde*, Psyche, I 31; II 101.
- <sup>37</sup> Vgl. 2. Aufzug, 28. Auftritt. Zum Ganzen vgl. *A. Rosenberg*, Die Symbolik von Mozarts Zauberflöte (Symbolon III, 64 ff).
- <sup>38</sup> Vgl. *Apuleius*, Met. 11, 23; *Eitrem*, a. a. O., 52 f.
- <sup>39</sup> Vgl. *Chantepie*, II 222; *Sepp*, a. a. O., II 162-164; *A. Kaegi*, Festschr. zur 39. Philologenvers. (1887), 40 ff; *Duchesne-Guillemain*, a. a. O., 57 ff.
- <sup>40</sup> *Cicero*, De div. I 23, 47. Vgl. auch *Ovid*, Met. 9, 250 ff.
- <sup>41</sup> *Pomponius Mela*, De situ urbis 3, 7.
- <sup>42</sup> *Strabo*, Geographica XV 1, 73. Vgl. *F. J. Dölger*, Der Feuertod ohne die Liebe. Antike Selbstverbrennung und christlicher Martyrium-Enthusiasmus (AChr I 254-270). - Vgl. auch die Verbrennung des Kaiserbildes bei der Apotheose des Herrschers. Sie war in der Antike das Symbol seiner Vergöttlichung. Vgl. *Th. Michels*, Verbrennung und Apotheose bei Augustinus, Quaest. in Num. c. 19 (Vom christl. Mysterium, 94-96).
- <sup>43</sup> *Goethe*, Westöstlicher Diwan, Buch des Sängers, Selige Sehnsucht.
- <sup>44</sup> Vgl. *Tertullian*, Ad martyres 4; *Diodorus Siculus*, Biblioth. hist. 19, 34. Zu diesen und weiteren Zeugnissen aus der Antike vgl. *Dölger*, a. a. O., 261-263; 268 f. Vgl. auch *Schwabe*, a. a. O., 321-323.
- <sup>45</sup> Weitere Beispiele solcher Selbstopfer bei *Sepp*, II 156-158; vgl. auch *Chantepie*, II 46; *A. Hillebrandt*, Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somawehe (Sitzungsberichte der Kgl. Bay. Akademie d. Wiss., Philos.-hist. Klasse Jg. 1917, 8. Abhandlg. [1917]).
- <sup>46</sup> Vgl. *Chantepie*, I 110. 516; II 253. Zum Feuer in der jüd. Eschatologie vgl. *Strack-Billerbeck*, IV 2, 1029 ff.
- <sup>47</sup> Dies eine Bezeichnung der Waberlohe nach Tund. 54, 58; vgl. *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, I 500. - Eine Beschreibung des von der 'Waberlohe' umgebenen Paradieses findet sich u. a. bei *Isidor von Sevilla*, Etymologien, Lib. XIV c. 3.
- <sup>48</sup> Vgl. *R. Guardini*, Landschaft der Ewigkeit, 71. 53-55.
- <sup>49</sup> *Aischylos*, Der gefesselte Prometheus. Vgl. auch *Lukian*, Prometheus oder der Kaukasus.
- <sup>50</sup> *Lasaulx*, Prometheus, 3; zit. n. *Sepp*, III 27. Zu den Mythen von der Herabkunft des Feuers und vom Feuerbringer vgl. *A. Kuhn*, Die Herab-

- kunft des Feuers. - Christus ist „nicht ein Prometheus in der Revolte gegen die Götter, sondern Gott, in der Revolte gegen die Sünde“ (*P. Chauchard*, Naturwissenschaft, 174).
- <sup>51</sup> *Augustinus*, De Trin. 2, 11; vgl. Sermo 71, 19.
- <sup>52</sup> *Jakob von Batnä*, Ged. über das Sprachenwunder am Pfingstfest (BKV 6, 276, Landersdorfer).
- <sup>53</sup> *Gregor. Naz.*, Carm. lib. I, sectio II 1, 132 (PG 37, 532).
- <sup>54</sup> *Jakob von Batnä*, a. a. O.
- <sup>55</sup> Ebd. (BKV 6, 278. 277).
- <sup>56</sup> *Cyrrillonas*, Zweite Hom. über das Pascha Christi (BKV 6, 42 Landersdorfer).
- <sup>57</sup> *Clemens Al.*, Strom. I 164, 4.
- <sup>58</sup> Vgl. u. a. *Kuhn*, a. a. O., 35 ff.
- <sup>59</sup> *Origenes*, In Lev. hom. 1, 4.
- <sup>60</sup> *Augustinus*, De Genesi ad litt. 2, 6.
- <sup>61</sup> Logion Jesu, bei *Origenes*, In Jer. 20, 3.
- <sup>62</sup> *Ambrosius*, In Ps. 118 XVIII 22.
- <sup>63</sup> *Cyrrill. Al.*, C. Julian. 10 (PG 76, 1029-1032).
- <sup>64</sup> Ebd. (PG 76, 1034).
- <sup>65</sup> *Ambrosius*, In Ps. 118 XVIII 19 f.
- <sup>66</sup> *Hippolyt*, Daniel-Kommentar II 30. 32-34 (GCS I, 98. 104-108).
- <sup>67</sup> 1. Oration der Feuerweihe in der Osternacht.
- <sup>68</sup> Vgl. *Eusebius*, Vita Constantini 4, 22 (GCS 7, 125).
- <sup>69</sup> Vgl. zum Vorstehenden *B. Schmidt*, Die Feier des heiligen Feuers, 85-118; *R. Hartmann*, Arabische Berichte über das Wunder des heiligen Feuers (Palästina-Jahrbuch XII [1916], 76-94); *K. Schmaltz*, Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten (Palästina-Jahrbuch XIII [1917], 53-99).
- <sup>70</sup> Wohl erst seit dem 6. Jh. Vgl. *Schmaltz*, a. a. O., 92.
- <sup>71</sup> *Schmaltz*, a. a. O., 76.
- <sup>72</sup> Vgl. *Iustinus M.*, Dial. 88, 3; *F. Sühling*, Die Taube, 2. 192 ff; *C. M. Edsman*, Le baptême de feu, bes. Teil II (im Kult).
- <sup>73</sup> *Ephraem*, De Epiph. hymn. 10, 11.
- <sup>74</sup> *Assemani*, II 215.
- <sup>75</sup> Ebd., 248.
- <sup>76</sup> Vgl. *Cyrrill. Al.*, In Luc. 3, 16 (PG 72, 520).
- <sup>77</sup> *Cyrrill. Al.*, In Matth. 3, 11 (PG 72, 372).
- <sup>78</sup> Vgl. Acta Theclae c. 34; *Amphilochius*, Vita S. Basillii c. 4 (Rosweyd 155); Acta S. Marinae; reichliches Material bei *Edsman*, a. a. O.
- <sup>79</sup> *Assemani*, II 325. 333. Als 'Jordan' wurde vielfach auch der Taufbrunnen bezeichnet.
- <sup>80</sup> *Assemani*, II 268. 283.
- <sup>81</sup> *Origenes*, In Ez. hom. 13, 2.
- <sup>82</sup> Dagegen zeigte sich bereits in gnostisch-häretischen Kreisen der Frühzeit die Tendenz, das Täuferwort buchstäblich zu deuten und die Feuer-taufe in konkreter kultischer Form zu vollziehen. Vgl. hierzu verschiedene Studien von *F. J. Dölger*: Die Sphragis als religiöse Brandmarkung im Einweihungsakt der gnostischen Karpokratianer (AChr I 73-78); Ein Zeug-

nis Zwingli über das Fortleben der Feuertaufe oder Brandmarkung bei den Christen „in India“ (AChr I 83-87); Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum (AChr I 202-211); vgl. auch *Edsman*, a. a. O.

<sup>88</sup> Vgl. *E. Renaudot*, Liturg. orient. collectio (Frankfurt 1847), II 30.

<sup>84</sup> *Kyrrillos von Skythopolis*, Das Leben des hl. Euthymios c. 28.

<sup>85</sup> *Ps.-Chrysostomus* (= *Hippolyt?*), In s. Pascha hom. 6 (Montf. VIII 269 inter spuria); *Ps.-Chrysostomus*, In s. Pascha hom. 2 (ebd., 255).

<sup>86</sup> *Cyrrillonas*, Erste Hom. über das Pascha Christi (BKV 6, 37 Landersdorfer).

<sup>87</sup> Vgl. *Strack-Billerbeck*, II 603 f. Zum Vorkommen des Motivs bei Philon sowie in der heidnisch-gnostischen Literatur vgl. *H. Lewy*, *Sobria Ebrietas*, 12.

<sup>88</sup> Vgl. *S. Feldhohn*, Die blühende Wüste, 123. 131 f. 144.

<sup>89</sup> *Ambrosius*, Ep. 67, 9.

<sup>90</sup> *Augustinus*, In Ps. 65, n. 17.

<sup>91</sup> *Cyrrill. Hier.*, Procat. c. 9.

<sup>92</sup> *Cyrrill. Al.*, In Mal. c. 34 (PG 72, 333-336).

<sup>93</sup> *Cyrrill. Al.*, In Luc. 12, 49 (PG 72, 752-756).

<sup>94</sup> *Origenes*, In Lev. hom. 5, 3.

<sup>95</sup> *M. Eberhard*, Das heilige Feuer (Kanzelvorträge Bd. III [Trier 1878], 256).

<sup>96</sup> Lk 12, 49. In diesem Sinne wird das Herrenwort oft von den Vätern zitiert. Nach dem Urtext eigentlich: „... und was will ich noch, wenn es schon brennt!“ Aus der Fortsetzung der Worte Jesu geht dann hervor, daß er erst noch mit einer Leidenstaufe getauft werden muß, ehe er das Feuer vom Himmel auf die Erde werfen kann.

<sup>97</sup> *Origenes*, In Lev. hom. 9, 9; vgl. auch *Origenes*, In Lev. hom. 9, 8; In Ez. hom. 1, 3 und 1, 13.

<sup>98</sup> Vgl. *Origenes*, In Is. hom. 1, 4 und 4, 4-6; *Ps.-Ambrosius*, In Apocalypsim Expos. 2 (PL 17, 849 f).

<sup>99</sup> Mt 25, 41; vgl. *Origenes*, In Is. hom. 4, 5 f.

<sup>100</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 96, 7.

<sup>101</sup> *Origenes*, In Ez. hom. 5, 1.

<sup>102</sup> *Augustinus*, In Ps. 65, n. 16.

<sup>103</sup> *Origenes*, In Ez. hom. 1, 13.

<sup>104</sup> *Cyrrill. Hier.*, Procat. c. 15.

<sup>105</sup> Vgl. *A. Fridrichsen*, Würzung mit Feuer, 36-38.

<sup>106</sup> *Martyrium Polycarpi* 15 (PA I<sup>2</sup>, 322 f, Funk). — Zum christlichen Martyrium durch Feuer vgl. u. a. *F. J. Dölger*, Der Flammentod des Martyrers Porphyrios in Caesarea Maritima (AChr I 243 ff), mit zahlreichen Beispielen und Berichten.

<sup>107</sup> Ps 65, 12; vgl. *Ambrosius*, In Ps. 118 XX 12.

<sup>108</sup> Vgl. *M. R. James*, A new text of the Apocalypse of Peter, JThSt 12 (1910/11), 383. Vgl. ALW I (1950) 331.

<sup>109</sup> So die Schlüsse mehrerer Exorzismen in der römischen Liturgie, auch bei der Wasserweihe und im Taufritus; vgl. auch das *Libera me* der Messe für die Verstorbenen, Missale Rom. — Zahlreiche Belege zur Idee der Feuertaufe in der Eschatologie n. altchristl. Quellen bei *Edsman*, a. a. O.

<sup>110</sup> *Cyrrill. Al.*, Hom. 14 (PG 77, 1072); vgl. auch *Cyrrill. Hier.*, Cat. 15, 21; *Clemens Al.*, Excerpta ex Theodoto 52. 38; *Eusebius*, Hist. eccl. VI 4, 3.

<sup>111</sup> Vgl. *Edsman* nach ALW I 331.

<sup>112</sup> *Ambrosius*, Exam. 4, 10.

<sup>113</sup> Vgl. *Edsman*, a. a. O.

<sup>114</sup> Ebd. nach ALW I 329.

<sup>115</sup> *L. Boros*, *Mysterium mortis*, 147 f.

<sup>116</sup> *Dante*, Div. Comm., Inferno 3, 6.

<sup>117</sup> *P. Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, 185.

#### SONNE

<sup>1</sup> *A. de Saint-Exupéry*, Der kleine Prinz (Düsseldorf 1956), 18. 19.

<sup>2</sup> Vgl. *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, II 619.

<sup>3</sup> Zit. bei *F. J. Dölger*, Sol Salutis, 387.

<sup>4</sup> *R. W. Williamson*, Religious and Cosmic beliefs of Central Polynesia (1933), I 118; II 218 f.

<sup>5</sup> Vgl. *H. Usener*, Kleine Schriften, IV (1913), 386 ff; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 47 f. 54.

<sup>6</sup> Vgl. *A. Erman*, Die Religion der Ägypter, 17-19; *Jessen*, Helios (PW 8, 58-93); *Dölger*, a. a. O., 346-348.

<sup>7</sup> Vgl. *Grimm*, a. a. O., 617.

<sup>8</sup> Nach *K. Kerényi*, Vater Helios (Eranos X [1944], 121 f); über die Beziehungen zwischen Sonne und Königtum vgl. *Ph. Wolff-Windegg*, Die Gekrönten, 167 ff.

<sup>9</sup> *A. Scharff*, Ägyptische Sonnenlieder (Berlin o. J.), 62.

<sup>10</sup> Vgl. *H. Schäfer*, Die Religion und Kunst von El-Amarna (Berlin 1923), 14.

<sup>11</sup> Vgl. *Erman*, a. a. O., 110 f. — In der Zeit Echnatons zeigen die Bilder der Königsfamilie über dieser die rotglühende Sonnenscheibe, von der sich zahlreiche Strahlen gleich ebenso vielen Armen zum König und den Seinen herabsenken. Die Strahlen laufen unten in Hände aus, die diese Menschen umfassen, sich helfend und stützend an ihre Kronen und Häupter legen oder ihnen das Lebenszeichen an die Nase führen. Vgl. *G. Steindorff*, Die Kunst der Ägypter (Leipzig 1928), 19. 239. 240. 241; *Schäfer-Andrae*, Die Kunst des Alten Orients (Berlin 1942), Tafel XII; S. 374.

<sup>12</sup> *Schäfer*, Die Religion und Kunst von El-Amarna, a. a. O., 14 und 375. 382; *Schäfer*, Kunstwerke aus El-Amarna (o. J.), II. Bd., Tafel 4. 5. 7. Tafel 1. 2; *Schäfer*, Von ägyptischer Kunst (Leipzig 1930), Tafel 51, 1.

<sup>13</sup> Vgl. die Übersetzungen bei *Schäfer*, Die Religion und Kunst von El-Amarna, a. a. O., 55 f; *Scharff*, a. a. O., 61 ff; *Erman*, a. a. O., 111-113.

<sup>14</sup> Vgl. *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (ed. Mullach), I 518; vgl. *H. Rahner*, Griechische Mythen, 127 f; vgl. ferner *Jessen*, Helios, a. a. O., 58. 73. 86. — Der Chor der Thebaner in Sophokles' Antigone grüßt Helios als „Auge des goldenen Tages“ (vgl. Vers 100 ff).

<sup>15</sup> Nach *A. Weiher*, Homerische Hymnen (o. J.), 121; vgl. auch die

Übers. bei K. Kerényi, a. a. O., 118 f. — Zu den religionsgeschichtlichen Formen des antiken Sonnenkultes in ihrer verwirrenden Fülle vgl. u. a. die Beiträge in *Eranos* X (1944); ferner die bei M. Eliade, *Die Religionen*, 545-552, angegebene Literatur.

<sup>16</sup> Vgl. F. J. Dölger, *Lumen Christi* (AChr V 2 ff.); *Dölger*, *Sol Salutis*, 58 ff. — Zu Sonnenwagen, Sonnenpferden und Sonnenschiff vgl. auch *Jessen*, a. a. O., 58 ff.; *Eliade*, a. a. O., 171; *W. Kirfel*, *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus*, 59 f.; *J. Duchesne-Guillemain*, *Symbolik des Parsismus*, 83 ff.; *H. R. Engler*, *Die Sonne als Symbol*, 70 ff. 204 ff.

<sup>17</sup> *Lukian*, *Über den mimischen Tanz*, c. 17.

<sup>18</sup> Vgl. *Dölger*, *Sol Salutis*, 22 f.

<sup>19</sup> *Philon*, *Quis rer. div. haeres* 88 (Cohn-Wendland III 21); vgl. auch *H. Rahner*, *Der spielende Mensch*, 65 f.

<sup>20</sup> *Plutarch*, *Numa* c. 14; *Marcellus* c. 5; vgl. *Dölger*, a. a. O., 56-58. 29.

<sup>21</sup> *Aelian*, *Poikile historia* 5, 6 (73 Hercher); vgl. *Dölger*, a. a. O., 139 f.

<sup>22</sup> *J. N. Sepp*, *Das Heidentum*, III 75-77.

<sup>23</sup> Vgl. *W. J. Perry*, *The Children of the Sun* (London 1927); *Eliade*, a. a. O., 159 f.; *Sepp*, a. a. O., III 75 ff.; *Van der Leeuw*, *Phänomenologie*, 51.

<sup>24</sup> *Jaiminiya* Up. *Brähmana* III 10, 4; vgl. *Eliade*, 172 f.

<sup>25</sup> *Dante*, *Div. Comm.*, *Paradiso* 22, 116.

<sup>26</sup> Vgl. *O. Gilbert*, *Spekulation und Volksglaube in der jonischen Philosophie* (ARW 13 [1910], 329); *E. Rohde*, *Psyche*, II 311 f. 145 ff.; *Cumont-Gebrich*, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (Leipzig 1914), 154; *F. Süßling*, *Die Taube*, 166-168.

<sup>27</sup> *Apuleius*, *Met.* 11, 23.

<sup>28</sup> Ebd., 11, 21.

<sup>29</sup> Ebd., 11, 24. — Vgl. zum Vorstehenden *O. Casel*, *Zur Kultsprache des heiligen Paulus* (ALw I [1950], 31 f).

<sup>30</sup> *Firmicus Mat.*, *De err. prof. rel.*, 18, 1.

<sup>31</sup> Vgl. *Eliade*, *Die Religionen*, 160-163.

<sup>32</sup> Vgl. *H. Rahner*, *Griechische Mythen*, 131.

<sup>33</sup> Altchristlicher Lichthymnus, heute noch ostkirchlicher Vesper-Hymnus. Vgl. *F. J. Dölger*, *Lumen Christi*, a. a. O., 13 f.

<sup>34</sup> Zit. nach *J. Tyciak*, *Der Mysteriengedanke im byzantinischen Offizium* (In: *Vom christlichen Mysterium*, 177).

<sup>35</sup> Vgl. *Rahner*, a. a. O., 172-199, auch zum Folgenden; ferner *H. Usener*, *Das Weihnachtsfest* (Bonn 1911), 348 ff.

<sup>36</sup> *Ephraem Syr.*, *De Nativ. hymn.* 6 (Lamy II 498).

<sup>37</sup> *Ephraem*, *De Epiph. hymn.* 1 (Lamy I 10).

<sup>38</sup> Zit. n. *Rahner*, a. a. O., 192.

<sup>39</sup> *H. Hetzel*, *Christliche Ikonographie I* (1894), 418; vgl. zum Vorstehenden etwa *Cyrril. Hier.*, *Catech.* 4, 10; *Hieronymus*, *In Matth.* 4, 27.

<sup>40</sup> Vgl. *Eph* 4, 8 f.; *1 Petr* 3, 19; 4, 6; *Offb* 1, 18.

<sup>41</sup> *Evangelia apocrypha* (ed. Tischendorf 1876), 391 f.

<sup>42</sup> *Ps.-Epiphanius*, *Hom. auf den Großen Sabbat* (PG 43, 440. 441).

<sup>43</sup> *Melito von Sardes*, *Frgm. einer Schrift 'Über das Taufbad'*. Vgl. *E. J. Goodspeed*, *Die ältesten Apologeten* (1914), 310 f.

<sup>44</sup> *Clemens Al.*, *Protr.* 11, 114.

<sup>45</sup> *Zeno Veron.*, *Tract.* 2, 38.

<sup>46</sup> Vgl. *Dölger*, *Sol Salutis*, 378. Zu *chaire phôs* und ähnlichen Formeln antiker Sonnen- und Lichtbegrüßung vgl. *Dölger*, *Lumen Christi*, a. a. O., 2 ff.

<sup>47</sup> *Ps.-Augustinus*, *Sermo* 164, 2 (PL 39, 2067); vgl. *Rahner*, a. a. O., 152.

<sup>48</sup> *Anecdota Maredsolana* III 2 (1897), 418 Morin; vgl. *Dölger*, *Sol Salutis*, 371.

<sup>49</sup> Vgl. dazu *S. Zenker*, *Das immerwährende Pascha*. (In: *Vom heiligen Pascha*, 221-236.)

<sup>50</sup> *Iustinus M.*, *Apol.* 1, 67.

<sup>51</sup> Vgl. *H. R. Engler*, *Die Sonne als Symbol*, 80 ff. — Die Tendenz des Buches, Christus mit der kosmischen Sonne zu identifizieren und das Christentum als rein natürlichen Sonnenmythos neben vielen anderen herauszustellen, müssen wir jedoch nachdrücklich zurückweisen.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 127 f.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 66 f. 289.

<sup>54</sup> *Ps.-Athanasius*, *De passione et cruce Domini* 30 (PG 28, 273).

<sup>55</sup> *H. Fischer*, *Die kosmurgische Symbolik der Sonnen-Erde-Stellung* (*Symbolon* III 89 ff), 96.

<sup>56</sup> Vgl. *J. Schwabe*, *Archetyp und Tierkreis*, 139.

<sup>57</sup> *L. Ziegler*, *Menschwerdung*, I 107.

<sup>58</sup> Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 139 f. 255 f. 382; *W. Gordan*, *Das Buch des Rates*, 56 ff. 78 ff. 194-196; *E. Reisner*, *Der Dämon und sein Bild* (1947), 215. 217.

<sup>59</sup> Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 316-320. 159 f.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 160 ff.

<sup>61</sup> *Zeno Veron.*, *Tract.* II 9, 2. Vgl. hierzu auch *F. J. Dölger*, *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona*. Christus als wahre und ewige Sonne (AChr VI 1-56).

<sup>62</sup> *Prudentius*, *Cathemerinon*, 5, 127-132 (CSEL 61, 30), übers. v. *Rahner*, a. a. O., 163.

<sup>63</sup> *Zeno Veron.*, *Tract.* 2, 49.

<sup>64</sup> *Eusebius*, *In Ps.* 67, 34 (PG 23, 720).

<sup>65</sup> *Ioannes Damasc.*, *Expos.* 4, 12.

<sup>66</sup> *Canon 1 der Doctrina Apostolorum*; vgl. *Dölger*, *Sol Salutis*, 172.

<sup>67</sup> Vgl. die Übers. von *I. Wajnberg* in: *C. Schmidt*, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. Ein kath.-apostol. Sendschreiben des 2. Jahrhunderts (Leipzig 1919), 56.

<sup>68</sup> Vgl. *Dölger*, *Die Sonne der Gerechtigkeit*, 1 ff.

<sup>69</sup> *Gregor. Nyss.*, *De vita Macrinae* (PG 46, 984).

<sup>70</sup> Vgl. *Dölger*, *Sol Salutis*, 258 ff.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 247 ff.

<sup>72</sup> *Methodius*, *Conv.* 11, 285.

<sup>73</sup> *Ignatius M.*, *Ad. Rom.* 2, 2.

<sup>74</sup> *Cyrril. Hier.*, *Cat. myst.* 1, 2. 4.

<sup>75</sup> So in der syrischen Liturgie; vgl. *Rahner*, a. a. O., 169, Anm. 3.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 176.

<sup>77</sup> *Clemens Al.*, *Protr.* IX 84, 2.

<sup>78</sup> Hieronymus, In Amos III 6, 14.

<sup>79</sup> Severianus Gabal., De mundi creatione or. 5, 5 (PG 56, 477).

<sup>80</sup> Vgl. hierzu O. Casel, Kultmysterium, 119 ff; Aem. Löhr, Abend und Morgen ein Tag. Die Hymnen der Herren- und Wochentage im Stunden- gebet (Regensburg 1955); Tyckiak, Der Mysteriengedanke im byzantinischen Offizium, 179-181.

<sup>81</sup> Hippolyt, De Antichristo 61 (GCS 1, 2, 207 f); zit. n. B. Ebel, Auf- gang der Kirche. Eine Verkündigung über Maria in der Bildersprache der Väter (LM XV 35 f). Hier auch Näheres über die patristische Deutung dieses Bildes auf Maria. - Zum Logos als Sonne bzw. Sonnenstrahl vgl. F. J. Dölger, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christl. Altertums (AChr I 271-290).

<sup>82</sup> Vgl. Van der Leeuw, a. a. O., 51.

<sup>83</sup> Vgl. Num 25, 4; Jos 8, 29; 10, 26; 2 Kö 21; Sepp, a. a. O., II 161; A. Jeremias, Handbuch, 169.

#### MOND

<sup>1</sup> Vgl. L. Klages, Vom kosmogonischen Eros (München 1922), 170 f.

<sup>2</sup> Origenes, Genesisfragmente (PG 12, 84).

<sup>3</sup> Selene von *sélas* = Lichtglanz; vgl. J. B. Hofmann, Etym. Wörter- buch des Griechischen (München 1949), 309; Gundel, Mond (PW 16, 76-105), 77. Zur gleichen Bedeutung von *Luna* vgl. A. Walde, Lat. etym. Wörterbuch, I (Heidelberg 1938) 833 f; Cicero, De nat. deor. 2, 27.

<sup>4</sup> Gedicht von Nishiyama Soin (1605-82). Vgl. G. Coudenhove, Voll- mond und Zikadenklänge, 8.

<sup>5</sup> Vgl. H. Köster, Symbolik des chinesischen Universismus, 77.

<sup>6</sup> Nach A. Weiher, Homerische Hymnen (o. J.), 132 f.

<sup>7</sup> So *mâs* (Sanskrit), *mah* (avestisch), *mab* (altpreußisch), *menu* (litau- isch), *mêna* (gotisch), *mâni* (altnord.), *mâne* (schwed.), *maane* (dän.), *môna* (ags.), *moon* (engl.), *mane*, *maan* (ndl.), *mên* (griech.), *mensis* (lat., zu *metiri* gehörig). Die Wurzel, die den Mond bezeichnet, ist die älteste sich auf die Sternwelt beziehende indoarische Wurzel: *me*, das im Sanskrit zu *mâmi* = 'ich messe' wird. Vgl. M. Eliade, Die Religionen, 180 f; Grimm, Deutsch. Wörterbuch, VI (1885), 2497 ff. mit weiteren Bei- spielen. Vgl. ferner Stegemann, Mond (Bächtold-Stäubli VI 477-534), 483 f.

<sup>8</sup> Vgl. Eliade, a. a. O.; A. Jeremias, Das Alte Testament, 411-414, 270 ff.

<sup>9</sup> Vgl. Eliade, a. a. O.; A. Jeremias, Handbuch, 246 f. 165 ff. 359.

<sup>10</sup> *Fecisti lunam ad tempora signanda* (Psalterium Pianum). In Palästina zählte man nach Mondmonaten von 28 und 29 Tagen sowie nach Mond- jahren von 354 Tagen. Näheres bei Jeremias, a. a. O., 165 ff.

<sup>11</sup> Linker Ginza 3, 42 (Lidzbarski 570). - Zu Tacitus vgl. Germania 11: *nec dierum numerum, ut nos, sed noctium computant. . . nox ducere diem videtur.*

<sup>12</sup> Vgl. A. Jeremias, Handbuch, 165.

<sup>13</sup> Vgl. Eliade, a. a. O.; Stegemann, a. a. O., 480 f.

<sup>14</sup> Vgl. Stegemann, 503-505.

<sup>15</sup> Vgl. Chantepie, I 578. 505. 512. 546; A. Jeremias, Handbuch, 358. 361. 168. 359; J. Grimm, Deutsche Mythologie, II 588-590; H. Rabner, Myste- rium Lunae (ZkTh 64 [1940], 3. Heft, S. 122. 125); M. Lurker, Symbol, 74.

<sup>16</sup> Zusammentreffen, Sichverbinden; hier Doppelbedeutung von 'Neu- mond' und ehelicher Vereinigung.

<sup>17</sup> Aristoteles, De gener. anim. 4, 10 (777 B). - Vgl. Grimm, Mytho- logie, 594-596; Chantepie, II 357. 412. 327; Stegemann, 485 ff; Tacitus, Germania 11; Proklos zu Hesiods *érg.* 780; Schwenn, Selene (PW 2. Reihe II 1136-1144; 1138-1140); Rabner, Mysterium Lunae (ZkTh 63 [1939], 3. Heft, 318-325).

<sup>18</sup> Eliade, Das Heilige, 106.

<sup>19</sup> Varro, De ling. lat. 5, 69.

<sup>20</sup> Aus dem Sin-Hymnus, zit. bei Chantepie, I 457-549.

<sup>21</sup> H. Trilles, Les Pygmées de la forêt équatoriale (Paris 1932), 112 f.

<sup>22</sup> Vgl. Eliade, Die Religionen, 189 f.

<sup>23</sup> Aitareya Brâhmana VIII 28, 15 und Rig-Veda I 105, 1.

<sup>24</sup> Vgl. Eliade, a. a. O., 186 f. 192. 180-216. Zur alten Vorstellung vom Mondwasser vgl. F. J. Dölger, Der Einfluß des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum (AChr 4 [1934], 95-109) 101. 105-107; Rabner, Griechische Mythen, 206 f.

<sup>25</sup> Vgl. Eliade, a. a. O., 204.

<sup>26</sup> J. G. Frazer, The belief in immortality, I (1913) 68.

<sup>27</sup> Vgl. die bei Eliade, 201 f. angeführte Literatur; ferner Rabner, Mysterium Lunae (ZkTh 64, 3. Heft, S. 122-125).

<sup>28</sup> Vgl. P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, III (Münster 1931), 757 f; Plutarch, De Iside, 18; Eliade, Die Religionen, 204-206; J. Schwabe, Archetyp, 543 ff. 400 ff.

<sup>29</sup> E. Neumann, Zur Psychologie des Weiblichen (Zürich 1953), 73.

<sup>30</sup> M. König, Das Weltbild des eiszeitlichen Menschen (Marburg 1954), 109. 111; zit. n. O. Schilling, Das Mysterium Lunae, 25.

<sup>31</sup> Vgl. Schilling, a. a. O., 13 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Firmicus Mat., Math. V, praef. (Kroll-Skutsch II 3), und Trilles, a. a. O., 112. 115 f.

<sup>33</sup> Plutarch, De facie in orbe Lunae 26 (Bernardakis V 463).

<sup>34</sup> Plutarch, a. a. O., 30 (Bernardakis V 472).

<sup>35</sup> Vgl. Schwenn, a. a. O., 1136-1144; Gundel, a. a. O., 76-105; Eliade, a. a. O., 197 f. 211; ferner die Parallelen in orientalischen Mythologien bei A. Jeremias, Handbuch, 331.

<sup>36</sup> Trilles, a. a. O.

<sup>37</sup> Vgl. Cicero, De nat. deor. 2, 27; Augustinus, De civ. Dei 4, 11; 7, 2.

<sup>38</sup> Aus dem Traktat Lu Shî Ch'un Ts'iu, zit. bei Eliade, Ewige Bilder, 162 f.

<sup>39</sup> *klôthes* (Homer, Od. 7, 197); vgl. Plato, Staat 621 A: Klotho als Spinnerin des Schicksals.

<sup>40</sup> Vgl. die bei Eliade, Die Religionen, 210-213, angeführte Literatur.

<sup>41</sup> Augustinus, Sermo 222.

<sup>42</sup> Philo, De spec. leg. 1, 85 (Cohn V 18).

- <sup>43</sup> *Augustinus*, a. a. O.  
<sup>44</sup> *Cicero*, De republ. VI 17, 17; De nat. deor. 2, 21; vgl. *F. J. Dölger*, Die Sonne der Gerechtigkeit, 50 f; *Rabner*, *Mysterium Lunae* (ZkTh 64, a. a. O., 122-125); *Eliade*, Die Religionen, 214-216. ..  
<sup>45</sup> Vgl. hierzu *O. Casel*, Zur Kultsprache des heiligen Paulus, 36 ff.  
<sup>46</sup> *Augustinus*, Sermo 361, 10 (PL 39, 1605).  
<sup>47</sup> *Theophilus Ant.*, Ad Autolycom 2, 15 (Otto, VIII 100).  
<sup>48</sup> *Boethius*, Philos. Cons. I m. 5 (CCL 94, 11), im Anschluß an die Übers. von Büchner (o. J.), 16.  
<sup>49</sup> Vgl. *Rabner*, Griechische Mythen, 200-225; *Rabner*, *Mysterium Lunae* (ZkTh 63, a. a. O., 311-349. 428-442; ZkTh 64, a. a. O., 61-80. 121-131).  
<sup>50</sup> *Plutarch*, De facie in orbe Lunae, 30.  
<sup>51</sup> Frgm. 15 (vgl. Diels VS I 244).  
<sup>52</sup> *Empedokles*, Frgm. 47 (vgl. Diels VS I 331).  
<sup>53</sup> *Firmicus Mat.*, Math. I 4, 9; I 10, 4 (Kroll-Skutsch I 13. 38).  
<sup>54</sup> *Ambrosius*, Exam. IV 7, 29.  
<sup>55</sup> Frgm. 40 (vgl. Diels VS I 329); vgl. auch *Gundel*, a. a. O., 87, 103.  
<sup>56</sup> *Athanasius*, Frgm. in Matth. (PG 27, 1388); vgl. *Dölger*, Der Einfluß des Origenes, a. a. O. (AChr IV 101).  
<sup>57</sup> *Ambrosius*, Exam. IV 8, 32.  
<sup>58</sup> Vgl. *Lurker*, a. a. O., 74.  
<sup>59</sup> Vgl. *F. X. Kraus*, RE II 766 f; *Rabner*, Griechische Mythen, 206-215.  
<sup>60</sup> So auf einer frühen Miniatur; vgl. *H. Swarzenski*, Vorgotische Miniaturen der ersten Jahrhunderte deutscher Malerei (Leipzig 1927), 43; vgl. *Rabner*, a. a. O., 214. 496. Der lateinische Text:  
*In gremio Matris residet Sapientia Patris  
 Luna fovet Solem cui Sol dedit ipse nitorem.*  
<sup>61</sup> Weihnachtshymnus aus dem 13. Jh.: *In rosa vernat lilium...* (Analecta Hymnica 20 [Leipzig 1895], 69), 2. Strophe des Hymnus. Übersetzung nach *F. Wolters*, Hymnen und Sequenzen (Berlin 1914) 172.  
<sup>62</sup> Vgl. *Origenes*, In Num. hom. 23, 5.  
<sup>63</sup> *Gregor Naz.*, Poemata de semetipso I 38, 17 f (PG 37, 1326).  
<sup>64</sup> *Cyrril. Al.*, Glaphyr. in Genes. 6 (PG 69, 329).  
<sup>65</sup> *Ambrosius*, Exam. IV 8, 32.  
<sup>66</sup> *Ambrosius*, Ep. 18, 24.  
<sup>67</sup> *Ioannes Eydos*, De mensibus 4, 80; vgl. *Rabner*, Griechische Mythen, 207. Zur 'feuchten Natur des Mondlichts' vgl. *Origenes*, In Matth. 13, 6 (GCS 40, 193); Näheres bei *Dölger*, a. a. O. (AChr IV 95-109). Der Mond „hält Feuer und Wasser“, sagt ein alter babylonischer Hymnus auf den Mondgott Sin von Ur (vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 306).  
<sup>68</sup> *Methodius*, Conv. 8, 8. 5. 6.; der Text ist zum Teil übersetzt bei *O. Casel*, Das Mysteriengedächtnis (JLw 6, 144-146).  
<sup>69</sup> *Clavis Melitonis* 3, 6, zit. n. *Rabner*, Griechische Mythen, 214.  
<sup>70</sup> *Anastasius Sin.*, Hex. V (PG 89, 913).  
<sup>71</sup> Vgl. *Anastasius Sin.*, Hex. IV (PG 89, 900).  
<sup>72</sup> *Iustinus M.*, Apol. 1, 61 (Otto I 166).  
<sup>73</sup> *Methodius*, Conv. 8, 15. 16.

- <sup>74</sup> *Zeno Veron.*, Tract. II 43, 1 f.  
<sup>75</sup> *Ambrosius*, Exam. IV 8, 32.  
<sup>76</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 10, 4; *Ambrosius*, Exam. IV 2, 7.  
<sup>77</sup> *Ambrosius*, a. a. O., IV 8, 31.  
<sup>78</sup> *Origenes*, In Num. hom. 23, 5.  
<sup>79</sup> Vgl. hierzu *Rabner*, a. a. O., 217 f.  
<sup>80</sup> *Zeno Veron.*, Tract. I 16, 8.  
<sup>81</sup> Vgl. *A. Jeremias*, Handbuch, 166.  
<sup>82</sup> Vgl. Num 10, 10; *A. Jeremias*, a. a. O., 167 f.  
<sup>83</sup> Vgl. hierzu *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 411.  
<sup>84</sup> Zur Beziehung der Mondsymbolik zu der Dogmatik des Osterfestes bei *Ambrosius* und *Augustinus* vgl. *Rabner*, *Mysterium Lunae* (ZkTh 63, a. a. O., 433-436).  
<sup>85</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 103, sermo 3, 19.  
<sup>86</sup> *Cyrril. Al.*, Glaphyr. in Genes. 4 (PG 69, 224).  
<sup>87</sup> Vgl. *Macrobius*, Somnium Scipionis I 21, 33.  
<sup>88</sup> *Augustinus*, Ep. 55, 6. 10 mit Berufung auf Ps 88, 38.  
<sup>89</sup> Vgl. *Augustinus*, a. a. O.  
<sup>90</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 71, c. 10.  
<sup>91</sup> *Methodius*, Conv. 8, 5.  
<sup>92</sup> *Anastasius Sin.*, In Hex. IV (PG 89, 895. 896).  
<sup>93</sup> Vgl. *Theodoret von Cyrus*, Praef. zum Hohenliedkomm. (PG 81, 177).  
<sup>94</sup> *Anastasius Sin.*, In Hex. 12 (PG 89, 1076); zit. n. der Übers. von *Rabner*, Griechische Mythen, 223. Vgl. auch die textkritischen Bemerkungen zum griech. Urtext der Stelle bei *Rabner*, *Mysterium Lunae*, a. a. O., 349.

## MORGENSTERN

- <sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden: *Rehm*, Hesperos (PW VIII 1250-1257); *Gundel*, De stellarum appellatione et religione Romana (RVV III 2 [1907]).  
<sup>2</sup> *Boethius*, Trost der Philos., 4, 6 (Büchner-Klingner 127).  
<sup>3</sup> *Basilius*, Hex. 2, 7.  
<sup>4</sup> *Augustinus*, De civ. Dei XXI 8, 2.  
<sup>5</sup> *Ps.-Ambrosius*, Hymn. mat. (PL 17, 1194).  
<sup>6</sup> *Hieronymus*, In Is. 14, 12.  
<sup>7</sup> *Paulinus Nol.*, Carm. 19, 221-224.  
<sup>8</sup> Exsultet, ältere Textform. Vgl. *O. Casel*, Der österl. Lichtgesang der Kirche (Lit. Zeitschr. 1931/32, S. 185).  
<sup>9</sup> Aus der altröm. Laus cerei, Sac. Gelas. (80 Wilson); vgl. *Casel*, a. a. O., 181.  
<sup>10</sup> Griechische Liturgie.  
<sup>11</sup> *Hilarius*, Hymn. spur. I (CSEL 65, 4 p. 245 f).  
<sup>12</sup> *Gregor. Naz.*, Or. 40, 5.  
<sup>13</sup> *Gregor. Naz.*, Or. 44, 3.  
<sup>14</sup> Vgl. *J. M. Scheeben*, Die Mysterien des Christentums (Freiburg 1925), 33; *H. Beck*, Der Aktcharakter, 318 f.  
<sup>15</sup> *Gregor. Naz.*, Or. 45, 5.

- <sup>16</sup> *W. Vischer*, Das Christuszeugnis, I 55.  
<sup>17</sup> Vgl. ebd., 54.  
<sup>18</sup> *Gregor Naz.*, Or. 44, 3.  
<sup>19</sup> *Vischer*, a. a. O., 52. 55 f.  
<sup>20</sup> Ebd., 55.  
<sup>21</sup> Nach *Gregor Naz.*, Or. 45, 6; 45, 5; 44, 3; 40, 5.  
<sup>22</sup> *Gregor Naz.*, Or. 40, 5. Vgl. auch *Clemens Al.*, Paed. I 6, 28.  
<sup>23</sup> Vgl. *W. Pape*, Gr.-dtsh. Wörterbuch II (<sup>3</sup>1908), 1323. Zur wurzelhaften Verwandtschaft von *ho phós* und *id phós* vgl. *J. G. Hofmann*, Etym. Wörterbuch des Griechischen (München 1949), 408 f. und 391.  
<sup>24</sup> Vgl. *Clemens Al.*, Protr. XI 113, 2, und *Vischer*, a. a. O., 60.  
<sup>25</sup> *Gregor Naz.*, Or. 40, 5.  
<sup>26</sup> Vgl. *Hilarius*, a. a. O.: *Cuius sermonis lumine* ...  
<sup>27</sup> Offensichtlich im Lichte des Herrenwortes: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10, 18); vgl. *Hieronimus*, In Ez. 10, 31; In Is. 6, 14 u. a.  
<sup>28</sup> *Gregor Naz.*, Or. 45, 5.  
<sup>29</sup> Hebr 1, 14; vgl. *Gregor Naz.*, Or. 44, 3.  
<sup>30</sup> *Gregor Naz.*, Or. 36, 5.  
<sup>31</sup> *Gregor Naz.*, Or. 45, 5.  
<sup>32</sup> *Scivias* I 2; vgl. *M. Böckeler*, *Wisse die Wege* (Berlin 1928), 212 f. und Tafel 19.  
<sup>33</sup> *Augustinus*, De civ. Dei XIV 11, 2.  
<sup>34</sup> *Hieronimus*, In Is. 6, 14.  
<sup>35</sup> *Scivias*, 3, 1. Vgl. *M. Böckeler*, a. a. O., 212. 216.  
<sup>36</sup> *Augustinus*, Serm. p. Maur. rep. (ed. Morin) I 246.  
<sup>37</sup> Ebd., I 684 f.  
<sup>38</sup> Os 4, 5 nach einer alten Lesart, zit. von *Augustinus* (Morin I 684).  
<sup>39</sup> Vgl. *Augustinus*, De Genesi ad litt. 11, 31.  
<sup>40</sup> *Gregor Naz.*, Or. 45, 5.  
<sup>41</sup> *Vischer*, a. a. O., 55 f.  
<sup>42</sup> *Ps.-Ambrosius*, In Apoc. 22, 16 (PL 17, 967).  
<sup>43</sup> Credo der heiligen Messe.  
<sup>44</sup> Ps 109, 3 (Vulg.). – Neuerdings ist man wieder auf die Übers. der LXX bzw. Vulg. für diese im Urtext schwierige Stelle zurückgekommen. Vgl. *S. Grün*, Psalmengebet im Lichte des Neuen Testaments (Regensburg 1959), 432–437.  
<sup>45</sup> *Synesius*, Hymn. 9, 30 f (PG 66, 1614). – Vgl. das Lied von *Angelus Silesius*:  
Morgenstern der finstern Nacht,  
der die Welt voll Freuden macht!  
.....  
Du erleuchtest alles gar,  
was jetzt ist und kommt und war;  
voller Pracht wird die Nacht,  
weil dein Glanz sie angelacht ...  
<sup>46</sup> *Scivias*, II 2; *Böckeler*, a. a. O., 120.  
<sup>47</sup> *Christus aeternus* (*Ambrosius*, In Luc. 10, 8).

- <sup>48</sup> *Böckeler*, a. a. O., Tafel 10.  
<sup>49</sup> Vgl. *F. Diekamp*, Kath. Dogmatik II (Münster <sup>3-5</sup>1921), 67.  
<sup>50</sup> *Ambrosius* zugeschrieben (PL 17, 1194).  
<sup>51</sup> *Hippolyt von Rom*, Osterpredigt (nach einer Übers. von O. Casel in JLv 14, 24–28). Zur Autorfrage vgl. oben *Baum*, Anm. 144.  
<sup>52</sup> Vgl. *Origenes*, In Ioann. 1, 13.  
<sup>53</sup> Vgl. Job 11, 17 (Vulg.) und *Gregor M.*, Moral. 10, 34.  
<sup>54</sup> *Zeno Veron.*, Tract. II 50. Zur Lesart *genitali* ... *occasu* vgl. BKV 10, 310, Anm. 3 (Bigelmair).  
<sup>55</sup> *Hieronimus*, In Iob 38 (PL 26, 760 f).  
<sup>56</sup> *Gregor M.*, Moral. 38, 75.  
<sup>57</sup> *Hippolyt*, a. a. O.  
<sup>58</sup> *Ps.-Ambrosius*, In Apoc. 2, 28 (PL 17, 786).  
<sup>59</sup> Vgl. Anm. 55.  
<sup>60</sup> *Gregor Naz.*, Or. 40, 36.  
<sup>61</sup> *Origenes*, In Ez. hom. 13, 2.

## V.

## PERLE

- <sup>1</sup> Vgl. *E. Sauer*, Symbolik des kath. Kirchengebäudes (SR VI), 92; *H. Schade*, Hinweise zur frühmittelalterl. Ikonographie (Das Münster, 11. Jg. [1958], Heft 11–12, 389–392).  
<sup>2</sup> Vgl. *Megasth.* bei *Arrian.*, Ind. 8, 8 ff; ferner *Arrian.*, Ind. 8, 13; im einzelnen vgl. *Rommel*, *Margaritai* (PW XIV 1682–1702), 1686.  
<sup>3</sup> Vgl. *Plinius*, N. h. 9, 106; 37, 204.  
<sup>4</sup> Vgl. *Plinius*, N. h. 9, 112. 123; Näheres bei *Rommel*, a. a. O., 1683–1685. 1694.  
<sup>5</sup> *Sueton*, Div. Julius c. 50. Vgl. zur Perle auch *O. Keller*, Die antike Tierwelt II, 552–560.  
<sup>6</sup> *Plinius*, N. h. 9, 117; vgl. im einzelnen *Rommel*, 1694 f; ferner *Babelon*, *Margarita* (DS III 2, 1595 f); *Hauck*, *margarites* (ThWNT IV 475 f).  
<sup>7</sup> *Plinius*, N. h. 9, 107 f. 115, mit Berufung auf Alexander Polyhistor und *Sudines*; *Physiologus* 44 (Lauchert 35 f. 274 f). – Vgl. *H. Usener*, Die Perle (Vorträge und Aufsätze [1907], 219–231), 222; *O. Casel*, Die Perle als religiöses Symbol (BM 6. Bd. [1924], 321–327); *M. Eliade*, *Ewige Bilder*, 183.  
<sup>8</sup> *Aelian*, N. a. 10, 13; *Isidor von Charax* bei *Athen.* III 93; vgl. *Usener*, 222 f.  
<sup>9</sup> *Gertrud von Le Fort*, Gedichte (Wiesbaden 1958), 18.  
<sup>10</sup> *Plinius*, N. h. 9, 107.  
<sup>11</sup> Vgl. *Usener*, a. a. O., 223–226.  
<sup>12</sup> Vgl. im einzelnen *Eliade*, *Ewige Bilder*, 167 f; *Eliade*, *Die Religionen*, 496 f.  
<sup>13</sup> *B. Karlgreen*, Some fecundity symbols in ancient China (Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, Nr. 2 [Stockholm 1930], 1–54), 36; vgl. auch *Eliade*, *Ewige Bilder*, 166 f.

- <sup>14</sup> Näheres bei *Eliade*, ebd., 164 ff; Die Religionen, 496 f.
- <sup>15</sup> ‚Perle‘ ist einer der Namen, die ‚Gold‘ bedeuten; s. Anm. 16.
- <sup>16</sup> Zit. bei *Eliade*, Ewige Bilder, 165 f. — Zur Gleichsetzung von ‚Mond‘ und ‚Soma‘ in diesem Text: Der Mond gilt im indischen Mythos als Urquell der „in Ewigkeit Heilung wirkenden Götterspeise“, des Soma-Trankes. Vgl. *Eliade*, a. a. O., 183. Näheres dazu bei *A. Kubn*, Die Herabkunft des Feuers.
- <sup>17</sup> Zit. bei *L. Klages*, Vom kosmogonischen Eros, 94.
- <sup>18</sup> Weiteres bei *Eliade*, a. a. O., 172 f.
- <sup>19</sup> Ebd., 176 mit Berufung auf Streeter und Jackson.
- <sup>20</sup> Vgl. *Eliade*, a. a. O., 177 f; Die Religionen, 497 f.
- <sup>21</sup> Vgl. *W. Müller*, Die blaue Hütte, 69 ff; *Eliade*, Ewige Bilder, 170.
- <sup>22</sup> *Eliade*, ebd. 184.
- <sup>23</sup> Vgl. *Müller*, a. a. O., 52 f. 41 ff. 68 ff.
- <sup>24</sup> Vgl. ebd., 52 f. 79.
- <sup>25</sup> *A. Skinner*, Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux (New York 1911), 62; zit. bei *Müller*, 79. 82.
- <sup>26</sup> *L. Ginza*, III 5 (Lidzbarski 514); vgl. *R. Ginza*, XII 4; XV 1. 16; *L. Ginza*, III 58 (Lidzbarski 274. 300. 362. 363. 590; ferner 515. 517); vgl. hierzu auch *O. Casel*, a. a. O., sowie *R. Reitzenstein*, Das iranische Erlösungsmysterium (1921); *G. Quispel*, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition (Eranos 1953 [1954], 233).
- <sup>27</sup> *Eliade*, Ewige Bilder, 188.
- <sup>28</sup> Symb. in Matth. II 492; zit. n. *O. Casel*, a. a. O., und *Stählin* zu *Clemens Al.*, Paed. II 118, 5-9 (GCS 12, 228).
- <sup>29</sup> *Ephraem der Syrer*, Hom. ‚Wider die Häretiker‘ (ed. Assemani [1743] t. 2 p. 263); vgl. *Usener*, a. a. O., 221. Hierzu und zum Folgenden siehe auch *O. Casel*, a. a. O. — Nach dem äthiopischen Physiologus 44 entsteht die Perle auf geschlechtlose Weise dadurch, daß der Vogel Bergânô oder Bergânâ — er ist das Bild der Perlmuschel, deren zwei Schalen den Flügeln eines Vogels gleichen — aus dem Meere gen Osten aufsteigt und mit geöffnetem Munde den Tau des Himmels und das Licht der Gestirne in sich hineintrinkt. Die Perle wird gedeutet als Symbol des aus der Jungfrau geborenen, vom Heiligen Geist gezeugten Heilands; die beiden ‚Flügel‘ des Vogels bzw. der Muschel aber sind das Bild der beiden Testamente. — Vgl. hierzu, wie auch zur mariologischen Deutung der Perle, u. a. *E. Euringer*, Das Hohelied des „Bundes der Erbarmung“. Aus dem Äthiopischen übers. und erläutert (Oriens Christianus 35 [1938], 85 ff); *F. Lauchert*, Geschichte des Physiologus, 35.
- <sup>30</sup> Vgl. *Ephraem*, a. a. O., 268. 267; *Usener*, 221. 22. — Zum Thema der jungfräulichen Geburt bei Ephraem und überhaupt vgl. *K. Rahner*, Virginitas in partu (Kirche u. Überlieferung, hrsg. von J. Betz und H. Fries [1960], 52-80).
- <sup>31</sup> *Clemens Al.*, Paed. II 118, 4.
- <sup>32</sup> Aus: Des nestor. Patriarchen Elios III. Abu Halim Gebete zu den Morgengottesdiensten der Herrenfeste, zum ersten Male hrsg., insbes. erklärt und untersucht von *G. Dietrich* (1931), 50 f.
- <sup>33</sup> *Ps.-Gregor. Thaum.*, Hom. I in adnunt. (PG 10, 1152).

- <sup>34</sup> *Ps.-Gregor. Thaum.*, Hom. II in adnunt. (PG 10, 1157); vgl. *Usener*, 227.
- <sup>35</sup> *Athanasius*, Quaest. aliae nr. 19 (Ed. Maur. II 341 f).
- <sup>36</sup> *Ephraem*, a. a. O., 265; vgl. *Usener*, 220.
- <sup>37</sup> *Augustinus*, Quaest. septemdecim in Matth. nr. 13, zu Mt 13, 45 f (Ed. Maur. III 2, 1665).
- <sup>38</sup> *Athanasius*, a. a. O.
- <sup>39</sup> *Hieronimus*, In Ev. Matth. II 13, 45 f (PL 26, 94 f).
- <sup>40</sup> *Gregor. Naz.*, Or. 39, 16 (PG 36, 353). Vgl. *Ephraem*, De Fide hymn. 82, 11.
- <sup>41</sup> *Ephraem*, De Fide hymn. 84 (= De Margarita IV), 15 (Beck).
- <sup>42</sup> *Arrian.*, Ind. 8, 11; *Plinius*, N. h. 9, 111; *Aelian*, N. a. 15, 8.
- <sup>43</sup> Mt 3, 17: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ (*eudókese*). Der Zusammenhang des griech. Textes legt nahe, daß Origenes hier sagen will: „Dieser ist mein geliebter Sohn, in dem meine Glorie leuchtet.“ Das Wortspiel *dóxa* — *eudókese* ist offenbar beabsichtigt und von der wurzelhaften Verwandtschaft beider Worte her auch berechtigt, wenschon das Lichtmotiv, das in der ntl. *dóxa* stark mitschwingt, in der durchgängigen Bedeutung von *eudokéo* keine Rolle spielt.
- <sup>44</sup> *Origenes*, In Matth. 10, 7-10 (GCS 40, 6-11).
- <sup>45</sup> Physiologus 44 (Lauchert 274 f).
- <sup>46</sup> Acta Ioannis 109.
- <sup>47</sup> *Dante*, Div. Comm., Paradiso 2, 34.
- <sup>48</sup> *Ps.-Gregor. Thaum.*, Hom. I in adnunt. (PG 10, 1149).
- <sup>49</sup> *Gregor. M.*, In Evang. I 11, 2.
- <sup>50</sup> *Clemens Al.*, Strom. I 16, 3.
- <sup>51</sup> *Gregor. Naz.*, Carm. lib. I sectio I 27 (PG 37, 500).
- <sup>52</sup> Vgl. *Euringer*, a. a. O., 85 f.
- <sup>53</sup> *Ps.-Hilarius*, Ep. ad Abram filiam (PL 10, 549-552); zur Echtheitsfrage vgl. *O. Bardenhever*, Geschichte der altkirchl. Literatur III (Freiburg 1923), 387.
- <sup>54</sup> Vgl. *C. M. Edsman*, Le baptême de feu.
- <sup>55</sup> *Ps.-Makarius*, Hom. 23, 1.
- <sup>56</sup> *Clemens Al.*, Paed. II 118, 4 f; vgl. II 63, 5: „Die Perle ist Symbol des Logos.“
- <sup>57</sup> *Ephraem*, zit. nach *Edsman*, a. a. O., 197.
- <sup>58</sup> *Ephraem*, De Fide hymn. 82 (= De Margarita II), 4 ff (Beck).
- <sup>59</sup> *F. C. Conybeare*, Rituale Armenorum. Transl. A. J. Maclean (Oxford 1905); vgl. *P. Lundberg*, La typologie baptismale, 171.
- <sup>60</sup> *Ephraem*, De Fide hymn. 85 (= De Margarita V), 1 ff (Beck).
- <sup>61</sup> Vgl. *Brehms Tierleben* X (1893), 443 ff.
- <sup>62</sup> *Ephraem* über die Asketen und Mönche, zit. nach *Edsam*, a. a. O., 198.
- <sup>63</sup> *Ps.-Macarius*, Hom. 15, 51.
- <sup>64</sup> *Augustinus*, Quaest. septemdecim in Matth. nr. 13 (Ed. Maur. III 2, 1666); vgl. auch *Ioannes Chrys.*, In Matth. hom. 47, 2.
- <sup>65</sup> *Ps.-Macarius*, Hom. 43, 2.
- <sup>66</sup> *Ps.-Ambrosius*, Sermo 54, 2 (PL 17, 714).

- <sup>67</sup> Hieronymus, Ep. 22, 8.  
<sup>68</sup> Vgl. PG 55, 531 f.  
<sup>69</sup> Ephraem, De Fide hymn. 81 (= De Margarita I), 1 ff (Beck).  
<sup>70</sup> Ebd. Hymn. 83 (= De Margarita III), 1 ff; vgl. 84 (= De Marg. IV), 1 ff (Beck).  
<sup>71</sup> Ephraem, De Fide hymn. 86, 15.  
<sup>72</sup> Clemens Al., Strom. I 55, 3 f; vgl. Origenes, In Jesu Nave hom. 21, 2; In Exod. hom. 13, 1; Selecta in Psalmos, zu Ps 20 (Lommatzsch XII 79); Athanasius, De virginitate 9.  
<sup>73</sup> Leo M., Sermo 74, 2.  
<sup>74</sup> Anastasius Sin., In Hex. III (PG 89, 880).  
<sup>75</sup> Cyrillonas, Erste Hom. über das Pascha Christi (vgl. BKV 6, 31 Landersd.).  
<sup>76</sup> Augustinus, De coniug. adult. 1, 33; In Ps. 9, 14; Athanasius, Apol. c. Arian. 11; zur Bezeichnung der Hostie als ‚Perle‘ bei den Syrern und Griechen vgl. F. A. Jungmann, Missarum Sollemnia II (Freiburg 1948), 44.  
<sup>77</sup> Origenes, In Genes. hom. 10, 1.  
<sup>78</sup> Vgl. Dante, Div. Comm., Paradiso 22, 28 f.  
<sup>79</sup> Zit. n. W. Bacher, Nizamis Leben und Werke (Diss. Göttingen 1871), 57; vgl. R. Gelpke, Das astrologische Weltbild in Nizamis Heft Peiker (Symbolon II, 64).  
<sup>80</sup> Vgl. W. Schulte, Dokumente der Gnosis (Jena 1910), 14.  
<sup>81</sup> A. Rosenberg, Unbekannte Worte Jesu (München 1954), 74. — Das alte mythische Motiv vom Kampf mit dem Drachen, diesem Bild der finsternen Mächte, des dämonischen Chaos, um die Rettung der ‚Perle‘ scheint auch in der altchristlichen Georgslegende noch fortzuleben. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die vom Ritter Georg befreite Jungfrau und Königstochter, die dem Drachen zum Fraß bestimmt war und die er nach seiner siegreichen Rettungstat ihren Eltern wieder zuführt, Margarita (Perle) heißt.  
<sup>82</sup> Athanasius, De virginitate 24; exhort. ad sponsam Christi 12.  
<sup>83</sup> Cassian, Conl. 11, 2.  
<sup>84</sup> Ignatius M., Ad Eph. 11, 2.  
<sup>85</sup> Vgl. Neugriechische Märchen, hrsg. von P. Kretschmer (1919), 157 ff; bes. 164 f; ferner F. A. Schmid-Noerr, Das Licht der Gefangenen. Mythische Erzählungen (München 1947), 269 ff.

## VI.

## SALZ

- <sup>1</sup> Plinius, N. h. 31, 102; vgl. A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890), 306.  
<sup>2</sup> Vgl. Chantepie, I 276; F. Schwabe, Archetyp, 231.  
<sup>3</sup> Vgl. W. Menzel, Christliche Symbolik II, 306 f.  
<sup>4</sup> Plinius, N. h. 31, 88.  
<sup>5</sup> Vgl. Plinius, N. h. 31, 88 f; zum Salz als Sold und Steuer vgl. auch 1 Makk 10, 29; Esdr 7, 21 f; Ch. Lécrivain, Salarium (DS IV 1012-1014).

- <sup>6</sup> Vgl. A. Kirchgässner, Die mächtigen Zeichen, 122 f.  
<sup>7</sup> Vgl. Vergil, Georg. 3, 394 f; Plinius, N. h. 31, 88; Blümner, Salz (PW 2. Reihe I 2075-2099).  
<sup>8</sup> Vergil, Georg. 3, 396.  
<sup>9</sup> Vgl. Galenus, De sanit. 1, 7; Hieronymus, In Ez. 4, 16 (PL 25, 127); Olbrich, Salz (Bächtold-Stäubli, VII 902. 903). Salzstreuen ins Grab auch in der alten westgot. Liturgie (vgl. F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, 95 f).  
<sup>10</sup> Mitteilung der Saline Reichenhall vom 26. Juli 1961.  
<sup>11</sup> Vgl. Hilarius, In Matth. 4, 10.  
<sup>12</sup> Vgl. Plinius, N. h. 31, 98.  
<sup>13</sup> Herodot, II 61; vgl. auch Plutarch, Quaest. conv. I 9, 3 p. 627 C; Strack-Billerbeck, I 234.  
<sup>14</sup> Vgl. Basilius, De virgin. 9.  
<sup>15</sup> Vgl. ebd.; Tacitus, Ann. 13, 57; zu Salz als Mittel gegen Impotenz vgl. Olbrich, a. a. O., 914.  
<sup>16</sup> Brockes, IX 84; vgl. Grimm, Dtsch. Wörterbuch VII (1893), 1709.  
<sup>17</sup> Vgl. das Märchen „So lieb wie das Salz“ (Unser Ätti erzählt. Märchen und Schwänke aus den Oberrheinlanden, hrsg. von J. Künzig [1943], 40-42).  
<sup>18</sup> Vgl. P. S. Buck, Und weiter führt der Weg nach Westen (<sup>6</sup>1952), 260. 76.  
<sup>19</sup> W. Bergengruen, Die heile Welt, 168.  
<sup>20</sup> Chândogya-Upanishad 6, 13 (Deussen 168).  
<sup>21</sup> Vgl. Kirchgässner, a. a. O., 195; D. Forstner, Die Welt der Symbole, 172.  
<sup>22</sup> Vgl. Blümner, a. a. O., 2091-2093.  
<sup>23</sup> Cicero, De amicitia 19, 67.  
<sup>24</sup> Vgl. Olbrich, a. a. O., 916.  
<sup>25</sup> Vgl. Forstner, a. a. O., 172.  
<sup>26</sup> Vgl. M. Besnier, Sal (DS IV 1010).  
<sup>27</sup> Procopius, De bell. Pers. I 4, 9.  
<sup>28</sup> Vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit, 140 f.  
<sup>29</sup> Vgl. Olbrich, a. a. O., 909 f.  
<sup>30</sup> Vgl. D. Feuchtwang, Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien (Monatsschrift f. Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 54 und 55 [1910-1911]. Neue Folge [2. Serie], XVIII und XIX, S. 538).  
<sup>31</sup> Vgl. Strack-Billerbeck, II 22.  
<sup>32</sup> Vgl. Philo, De spec. leg. I 289.  
<sup>33</sup> Zur mola salsa vgl. Plinius, N. h. 18, 2; salsae fruges bei Vergil, Aen. 2, 133; Blümner, 2094; C. Koch, Mola salsa (PW XV 2516 f).  
<sup>34</sup> Homer, II. 9, 214; vgl. auch Plutarch, Quaest. conv. V 10, 1. 3 p. 684 F. 685 D.  
<sup>35</sup> Platon, Tim. 60 E.  
<sup>36</sup> Vgl. Tacitus, Ann. 13, 57.  
<sup>37</sup> Vgl. A. Feremias, Das Alte Testament, 441; Chantepie, II 417.  
<sup>38</sup> Hieronymus, In Ez. 4, 16 (PL 25, 127 f). Vgl. auch Acta Ioannis 109 (Lipsius-Bonnet II 1, 207); Anastasius Sin., In Hex. V (PG 89, 918).



- <sup>39</sup> Vgl. *Plinius*, N. h. 31, 98, und *Cyrrillonas*, 1. Hom. über das Pascha Christi (BKV 6, 32 Landersdorfer).
- <sup>40</sup> Vgl. *Caesarius*, Sermo 126, 1-2 (CCL 103, 521 f).
- <sup>41</sup> *Hieronymus*, In Matth. I 5, 13 (PL 26, 35).
- <sup>42</sup> Vgl. *Caesarius*, a. a. O., c. 3.
- <sup>43</sup> Vgl. *Ioannes Chrysostomus*, In Matth. hom. 15, 6.
- <sup>44</sup> Vgl. ebd., 15, 7.
- <sup>45</sup> Tract. Sopherim 15, 8; vgl. *Strack-Billerbeck*, I 235; II 23.
- <sup>46</sup> *Jakob von Batnä*, Ged. über das Sprachenwunder am Pfingstfest (BKV 6, 284 Landersdorfer).
- <sup>47</sup> Ebd., 386.
- <sup>48</sup> *Irenaeus*, Adv. haer. IV 31, 3.
- <sup>49</sup> Ebd., IV 33, 9. Zu jener Legende von der stets wunderbaren Wiederherstellung der Verstümmelten vgl. *Ps.-Tertullian*, Sodoma, Vers 114-124, bes. 123 f (Oehler II p. 773). Vgl. auch *H. de Lubac*, Katholizismus 246 f.
- <sup>50</sup> Vgl. *Origenes*, C. Cels. 8, 70; In Ioann. VI 59, 303 (GCS 10, 168).
- <sup>51</sup> *Macarius*, Hom. 1, 5.
- <sup>52</sup> Vgl. *Philo*, De spec. leg. I 289.
- <sup>53</sup> *Hilarius*, In Matth. 4, 10.
- <sup>54</sup> Vgl. *Gregor. M.*, Reg. past. 2, 4 (PL 77, 31); Ep. lib. I Ind. IX ep. 25 (PL 77, 473); Ep. lib. VII Ind. XV ep. 32 (PL 77, 890).
- <sup>55</sup> Vgl. *Gregor. M.*, Reg. past. 3, 22 (PL 77, 89); In Ez. I hom. 8, 8 (PL 76, 858).
- <sup>56</sup> BKV 58, 447.
- <sup>57</sup> *Gregor. M.*, In Evang. lib. I hom. 17, 9.
- <sup>58</sup> Vgl. *Athanasius*, Vita Antonii c. 73 (PL 26, 945).
- <sup>59</sup> Vgl. *Sulpicius Severus*, Dial. 2, 10.
- <sup>60</sup> *Origenes*, In Gen. hom. 17, 7 (Lomm. VIII 295).
- <sup>61</sup> Vgl. *Cyrrill. Al.*, Hom. pasch. 2, 4.
- <sup>62</sup> Zu Mk 9, 49 vgl. *A. Fridrichsen*, Würzung mit Feuer, 36-38.
- <sup>63</sup> Vgl. *Origenes*, In Num. hom. 17, 12.
- <sup>64</sup> Vgl. *Origenes*, In Ioann. VI 59, 303.
- <sup>65</sup> Vgl. Ps 106, 33 f; Dt 29, 22; Soph 2, 9.
- <sup>66</sup> Vgl. *Plutarch*, De Is. et Os. 32.
- <sup>67</sup> Vgl. *Plutarch*, Quaest. conv. VIII 8, 2; *F. J. Dölger*, Ichthys II 55 f. 58.
- <sup>68</sup> Vgl. *Böhl*, Theol. Tijdschr. (1916), 204 f.
- <sup>69</sup> Ann. VI 78 f; vgl. *Jeremias*, a. a. O., 339 f.
- <sup>70</sup> Vgl. *Jeremias*, a. a. O., 339 f. 803.
- <sup>71</sup> Vgl. ebd., 337.
- <sup>72</sup> Vgl. *Origenes*, In Gen. hom. 5, 2.
- <sup>73</sup> *Cyrrill. Hier.*, Cat. myst. 1, 8.
- <sup>74</sup> Vgl. *Origenes*, In lib. Jesu Nave hom. 19, 4.
- <sup>75</sup> Vgl. *Augustinus*, Conf. 1, 11.
- <sup>76</sup> Vgl. *Kirchgässner*, a. a. O., 461.
- <sup>77</sup> Vgl. *Olbrich*, 900 ff; *Menzel*, Symbolik, II 306.
- <sup>78</sup> Zur weiter gefaßten Bedeutung von *sacramentum* in der christlichen Frühzeit vgl. etwa *J. Huhn*, Die Bedeutung des Wortes *sacramentum* bei dem Kirchenvater Ambrosius (1928). Siehe dazu auch *JLw* 8, 356 f.

- <sup>79</sup> *Sacr. Gelas. I* 31 Muratori (PL 74, 1084 f).
- <sup>80</sup> Vgl. Anm. 78.
- <sup>81</sup> *Sacr. Gelas. I* 31 (PL 74, 1085), heute im Taufritual des Pont. Rom.
- <sup>82</sup> Vgl. hierzu *F. J. Dölger*, Der Exorzismus, 94 f.
- <sup>83</sup> So nach Berach 40 a; vgl. *Dölger*, a. a. O., 95; *A. Franz*, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, I 227.
- <sup>84</sup> *Prudentius*, C. Symmach. I 202 f (CSEL 61, 226).
- <sup>85</sup> Vgl. *C. Koch*, Mola salsa (PW XV 2516 f).
- <sup>86</sup> Vgl. *Dölger*, Der Exorzismus, 96 ff.
- <sup>87</sup> *Sacr. Gelas. I* 32 (PL 74, 1085) und Pontif. Rom.
- <sup>88</sup> *Origenes*, In Ez. hom. 6, 6.
- <sup>89</sup> Vgl. *Origenes* ebd.; *Hieronymus*, In Ez. hom. 4, 16, kommt zu ähnlichen Gedanken vom antiken Brauch der Salzeinreibung Neugeborener her.
- <sup>90</sup> So in einem Exorzismus der ‚Großen Salz- und Wasserweihe‘ aus dem 12. Jh.: „... Geschöpf Salz, ... dem Gott die Kraft der Sonne und des Feuers beigegeben hat, damit du, bewehrt durch den Geist, mit himmlischer Flamme den Feind und Satan verfolgest...“ (*Franz*, a. a. O., I 187).
- <sup>91</sup> Vom Taufsatz gesagt in einer Rubrik des Gelasianum (Muratori I 593); vgl. *Franz*, a. a. O., I 226.
- <sup>92</sup> Vgl. *Franz*, ebd., 155.
- <sup>93</sup> Weihe des Wassers am Herrentag, Exorzismus salis (Missale Rom.).
- <sup>94</sup> Vgl. *L. Ziegler*, Menschwerdung, II 355 f. 372; *C. von Korvin-Krainski*, Mikrokosmos und Makrokosmos, 32.
- <sup>95</sup> Vgl. *Ephraem*, De Paradiso hymn. 6, 21. 22.
- <sup>96</sup> *Ephraem*, De Fide hymn. 12, 1.
- <sup>97</sup> *R. Hagelstange*, Salz (Zwischen Stern und Staub).

## HONIG

- <sup>1</sup> *Plinius*, N. h. 11, 31.
- <sup>2</sup> *Vergil*, Georg. 4, 1; vgl. die alte Vorstellung noch bei dem christlichen Dichter *Claudianus Mamertus*, Ep. ad Sapaudum (CSEL 11, 205).
- <sup>3</sup> Vgl. *Seneca*, Ep. 84, 4; *Aristoteles*, H. a. 5, 19; *Theophrast*, Frgm. 190; *Plinius*, N. h. 11, 30; Sibyll. Orakel 3, 746 (Rießler 1036); Näheres bei *M. Schuster*, Mel (PW XV 364 f); *W. Gundel*, De stellarum appell. et relig. Romana (RGVV 3, 2 [1909] 45. 115); *Olck*, Biene (PW III 438 f).
- <sup>4</sup> Vgl. *Geldner*, Vedismus und Brahmanismus (Bertholet, Religionsgesch. Lesebuch IX [Tübingen 1928]), 22; *Eckstein*, Honig (Bächtold-Stäubli, IV 290).
- <sup>5</sup> Vgl. *Vergil*, Georg. 4, 149-152; *Callimachus*, Hymn. in Iovem 10, 46-54; *Apollonius Rhodius*, IV 1130-1136; *Lactantius*, Inst. I 22; weitere Belege bei *H. Usener*, Milch und Honig, 177-195. Zu Milch und Honig als Nahrung des Götterkindes vgl. auch *O. Gruppe*, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, II (München 1906), 819. 824-826; *Schuster*, a. a. O., 364 f. 370. 374. — Honig als *theion*; *Didymus*, Geop. XV 3, 1.
- <sup>6</sup> *Euripides*, Bacch. 142 f; vgl. auch 708 ff; *Himerios*, 13, 7; vgl. *O. Casel*, Die Liturgie als Mysterienfeier, 26 f; *Horaz*, Carm. II 19, 12.

<sup>7</sup> Vgl. *Pindar*, *Pyth.* 107 f; *Ovid*, *Met.* I, 111 f; I, 89 f; *Strabo*, XI 7; *Vergil*, *Ecl.* 4, 30; *Georg.* I, 131; *Horaz*, *Epod.* XVI 47; *Homer*, *Hymn.* auf *Hermes* 562; *Porphyrius*, *De antr. nymph.* 16.

<sup>8</sup> Vgl. *Homer*, *Ilias* 19, 38; *Od.* 5, 93; *Euripides*, *Bacch.* 144; *Vergil*, *Georg.* 4, 163 f; *Aen.* I, 462 f; *W. H. Roscher*, *Nektar und Ambrosia* (Leipzig 1883), 42-44. 10; *W. Robert-Tornow*, *De apum mellisque apud veteres significatione* (Berlin 1893), 88; *G. Lafaye*, *Miel* (DS III 1701-1706); *Wernicke*, *Ambrosia* (PW I 1809-1811).

<sup>9</sup> Vgl. *Chantepie*, II 27 f.

<sup>10</sup> Vgl. *Rigveda* VI 20, 3; VIII 69, 6. *Madhu*, Sanskritwort, entspricht unserem ‚Met(h)‘, dem altgermanischen Honigwein.

<sup>11</sup> Belege bei *A. Kuhn*, *Die Herabkunft des Feuers*, 141 f; alle Formen gehen zurück auf eine Urform *mathu(s)*, deren *th* in *dh* übergang.

<sup>12</sup> Vgl. *Kuhn*, a. a. O., 141 f. 223-228; *Madhu*, *méthy*, *Met(h)* usw. gehen zurück auf den Grundbegriff ‚Mischung‘; die Süßigkeit ist erst die sekundäre Bedeutung. – Auch auf den Wein trifft die Grundbedeutung des Mischtrankes zu, da er ja in der Regel mit Wasser gemischt getrunken wurde.

<sup>13</sup> Vgl. *Strabo*, XI 509; *Aelian*, *N. a.* 5, 42; *Theocr.*, 25, 15; *Tibull*, I 3, 45; Näheres bei *Olck*, a. a. O., 438. Zur Vorstellung vom Baumhonig, der süßlichen Ausschwitzung gewisser Bäume, vgl. *Schuster*, a. a. O., 364 f. 370-374.

<sup>14</sup> *Ovid*, *Met.* I, 111 f.

<sup>15</sup> *Vergil*, *Ecl.* 4, 130.

<sup>16</sup> Vgl. *J. Schwabe*, *Lebenswasser und Pfau*, 151.

<sup>17</sup> Vgl. *Theophrast*, *Frgm.* 18; *Kuhn*, a. a. O., 117. 115 ff; *W. Mannhardt*, *German. Mythen* (1858), 553 A 2; *Eckstein*, a. a. O., 290.

<sup>18</sup> Vgl. *A. Wünsche*, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, 137.

<sup>19</sup> Vgl. *Porphyrius*, *De antr. nymph.* 18; *F. Cumont-G. Gehrlich*, *Die Mysterien des Mithra*, 145.

<sup>20</sup> Vgl. *Schwabe*, a. a. O., 147. 151; ferner *Indische Märchen*, hrsg. von *Hertel* (1921), *Einl.* S. 5.

<sup>21</sup> Vgl. *Wünsche*, a. a. O., 140. 137.

<sup>22</sup> *Augustinus*, *Sermo* 23, 12.

<sup>23</sup> *Sanhed.* f. 100, 1.

<sup>24</sup> Vgl. *J. N. Sepp*, *Das Heidentum*, II 197.

<sup>25</sup> Vgl. *A. Jeremias*, *Das Alte Testament*, 674. 401.

<sup>26</sup> *V Esra* 2, 19 (*Hennecke* 393).

<sup>27</sup> Vgl. *Analect. Bolland.* XII p. 26. 16; ferner *Usener*, a. a. O., 401. 403.

<sup>28</sup> Vgl. *Deutsche Volkheit* (1927), 22.

<sup>29</sup> Vgl. *J. Schwabe* in *Symbolon* II, *Nachträge zu Symbolon* I, S. 186.

<sup>30</sup> *K. Preisendanz*, *Zaub.* I 5, 20; zit. bei *Michaelis*, *méli* (*ThWNT* IV 557); vgl. auch *Pap.* I 20, *Parthey*; *Schuster*, a. a. O., 380; ferner *A. Dieterich*, *Mithrasliturgie*, 171.

<sup>31</sup> Vgl. *Homer*, *Hymnus auf Hermes*, 559 f; *Pindar*, *Olymp.* VI 73 f; *Pausanias* VI 2, 5; *Horat.*, *Carm.* IV 2, 27; *Ep.* I 19, 44 u. a.

<sup>32</sup> *Plutarch*, *De Is. et Os.* 68.

<sup>33</sup> Vgl. *Plinius*, *N. h.* 11, 55; *Cicero*, *De divin.* I 36, 78; II 31, 66.

<sup>34</sup> Vgl. *Philostr.*, *Imag.* 2, 12; *Pausanias* IX 23, 2; Weiteres bei *Usener*, a. a. O., 400 f. – Vgl. auch *Pindar*, *Frgm.* 14 (*Wolde* 237): „Süßer denn Honigwaben . . . ist meine Stimme.“

<sup>35</sup> *Platon*, *Ion* 534 A.

<sup>36</sup> Vgl. *Homer*, *Hymnus auf Hermes*, 558-563; *Pindar*, *Pyth.* 4, 60; *Sibyll.* *Orakel* 4, 2 (*Rießler* 1039).

<sup>37</sup> Vgl. etwa *Homer*, *Ilias* 23, 170 f; *Od.* 24, 67 f; 11, 27; 10, 519; *Euripides*, *Orest.* 114 f; *Lukian*, *Charon* 22, 519; *Usener*, 403. 405 f; *E. Rohde*, *Psyche*, I 16 f; *Sepp*, a. a. O., II 346 f; *Schuster*, a. a. O., 379 ff; *Michaelis*, a. a. O., 557.

<sup>38</sup> Vgl. *Plinius*, *N. h.* 22, 108; *Schuster*, a. a. O., 377.

<sup>39</sup> Vgl. *Herodot.* I 198.

<sup>40</sup> Vgl. *Strabo*, XIV.

<sup>41</sup> *Nicephoras* 10, 46; vgl. *Kraus*, *RE* I 669. Zur Bestattung Alexanders in einem Sarg mit Honig vgl. auch *Ph. Wolff-Windegg*, *Die Gekrönten*, 262.

<sup>42</sup> Vgl. *Eckstein* 296 f.

<sup>43</sup> Vgl. *Sepp* II 346 f.

<sup>44</sup> Vgl. *ebd.*, 349.

<sup>45</sup> *Nektar* und *Ambrosia* sind ursprünglich dasselbe, und auch später, nach ihrer Differenzierung in *Speise* und *Trank*, erscheinen oft noch beide als flüssig. Vgl. *Roscher*, a. a. O., 25 ff; *Wernicke*, a. a. O., 1811.

<sup>46</sup> Vgl. *Lukian*, *Göttergespräche*, IV 5. Näheres bei *Wernicke*, 1809.

<sup>47</sup> Zum Vorstehenden vgl. *J. Grimm*, *Deutsche Mythologie*, I 264; *Schwabe*, *Lebenswasser und Pfau*, a. a. O., 151. – Hinzu tritt noch eine weitere Sinnverflechtung; denn *br-otoi* sind die ‚Sterblichen‘ auch, weil ihr Lebenssaft der *brōtos* ist, das schwere, erdhaftige, dickflüssige, zähe Blut, das *haima*, das sich aus der irdischen Todesspeise nährt. In den Adern der Götter aber kreist der leichtflüssige, feinstoffliche *ichōr* unsterblichen Lebens, der sie für die Menschen geradezu als ‚Blutlose‘ – *á-br-otoi*, *an-haimones* – erscheinen läßt, darum aber auch als die ‚Unsterblichen‘, die von *Nektar* und *Ambrosia* ewig lebenden *á-mbr-otoi*.

<sup>48</sup> Vgl. *F. J. Dölger*, *Die erste Nahrungsaufnahme des Kleinkindes als Begründung seines Lebensrechtes nach Brauch und Satzung der alten Germanen und nach der Volksmeinung der Antike* (*ACHr* V 225-231; das Zitat 225 f).

<sup>49</sup> Zum Vorstehenden vgl. *Dölger*, a. a. O., und *H. Usener*, *Milch und Honig*, a. a. O., 415; *Schuster*, a. a. O., 381.

<sup>50</sup> Vgl. *Grimm*, a. a. O., 264.

<sup>51</sup> Vgl. *Usener*, a. a. O., 415 f; *Schuster*, a. a. O., 381.

<sup>52</sup> *Brihadáranyaka-Upanishad* VI 4, 25 (*Deussen* 519 f).

<sup>53</sup> Weitere Belege bei *Kuhn*, a. a. O., 122.

<sup>54</sup> Vgl. *Diod.* 5, 61; *Porphyrius*, *De antr. nymph.* 15; zum Honig im Mithraskult vgl. auch *Cumont-Gehrlich*, *Die Mysterien des Mithra*, a. a. O., 145; *Dieterich*, a. a. O., 170 f; *Schuster*, a. a. O., 379; *Hopfner*, *Mysterien* (oriental.-hellenist.) (PW XVI 1343 f).

<sup>55</sup> Vgl. *A. Jeremias*, a. a. O., 96.

<sup>56</sup> Vgl. *Usener*, 403 ff; *Dieterich*, a. a. O., 170 f; *H. Hepding*, Attis, seine Mysterien und sein Kult (RGVV 1 [1903], 197).

<sup>57</sup> Vgl. *L. Klages*, Vom kosmogonischen Eros (München 1922), 141; *Porphyrius*, De antro nymph. 15 f.

<sup>58</sup> Vgl. *Usener*, a. a. O.; *Dieterich*, a. a. O., 170 f.

<sup>59</sup> Samson oder Simson (von *šemeš* = Sonne) ist der Sonnenhafte, Sonnige, der Sonnenmensch.

<sup>60</sup> Vgl. oben „Löwe“, I 168 ff., und „Biene“, I 314 f.

<sup>61</sup> *Sal. Franck* in der 126. Kantate J. S. Bachs. Vgl. zum Vorstehenden auch *Sepp*, a. a. O., II 346; zur Deutung des Simsonrätsels vom Honig aus dem Löwen auf Christus vgl. auch *Paulin von Nola*, Ep. 23, 16.

<sup>62</sup> Vgl. Ex 3, 8, 17; 13, 5; 33, 3; Lev 20, 24; Num 13, 27; Dt 6, 3; Jos 5, 6; Jer 11, 5; 32, 22; Bar 1, 20; Ez 20, 6, 15.

<sup>63</sup> Vgl. Aristeasbrief (Rießler 207); Esr V 2, 19 (Rießler 314); *Philo*, 15, 4; 21, 9 (Rießler 764, 778).

<sup>64</sup> Der Ambrosiustext findet sich: In Luc. II 71, 72.

<sup>65</sup> Vgl. dazu *Eckstein*, a. a. O., 293.

<sup>66</sup> Vgl. Joseph und Asenath 16, 8 f. (Rießler 518). Asenath war die Tochter Pentephres, eines Priesters zu Heliopolis und Satrapen des Pharaos; er war zugleich Oberhaupt aller Satrapen und Fürsten Pharaos und dessen Berater.

<sup>67</sup> Joseph und Asenath 16, 14 (Rießler 519).

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 16, 17 ff (Rießler 519 f).

<sup>69</sup> *Origenes*, In Ez. hom. 7, 4.

<sup>70</sup> Vgl. *Origenes*, In libr. Iudic. hom. 5, 2.

<sup>71</sup> *Augustinus*, Conf. IX 4, 11.

<sup>72</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 51, 18.

<sup>73</sup> Vgl. *Kirchhoff*, Osterjubil. II 8 f.

<sup>74</sup> Vgl. *Origenes*, In Num. hom. 27, 12.

<sup>75</sup> Vgl. *Origenes*, In Is. hom. 2, 2.

<sup>76</sup> *Origenes*, ebd.

<sup>77</sup> Vgl. *Hieronymus*, In Iob c. 20 (PL 26, 669); vgl. auch In Ps. 118, Mem (PL 26, 1198).

<sup>78</sup> Vgl. Dt 32, 13; Ps 80, 17; *Homer*, Ilias 2, 87 f; 12, 167 f; *Maximus Tyr.*, 27, 6; *Schuster*, a. a. O., 367.

<sup>79</sup> *Hieronymus*, In Ps. 80 (PL 26, 1062); In Ez. 4, 16 (PL 25, 136 f); vgl. *Gregor. M.*, in Evang. II 26, 3.

<sup>80</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 51, 1. Das Zitat ist entnommen aus *Homer*, Ilias I 249.

<sup>81</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 118 XXII 7; *Athanasius*, In Ps. 118, 103; In Ps. 117, 12; *Ambrosius*, In Ps. 118 XIII 25; De bono mortis 5, 20.

<sup>82</sup> Vgl. *Ps.-Augustinus*, Sermo 173, 2.

<sup>83</sup> *Ps.-Augustinus*, Sermo 173, 4.

<sup>84</sup> *Gregor. M.*, Moral. XV 16, 20.

<sup>85</sup> Vgl. *Michaelis*, 559.

<sup>86</sup> Vgl. *Gregor. M.*, In Evang. II 24, 5. — Der Honig, den die ‚Bienen Christi‘ sammeln, ist „das Mysterium seiner Fleischwerdung, seiner Passion und seiner Auferstehung . . . Als Bild dessen hat der Herr nach seiner Auf-

erstehung vor den Augen seiner Apostel auf deren Bitte hin (Honig) gegessen und ihnen das übrige zu essen gegeben, um darzutun, daß er sie seiner Freude und seines (himmlischen) Mahles teilhaftig mache“ (*Aponius*, In Cant. VII [Bottino-Martini 139 f]).

<sup>87</sup> Vers 148 der benedictiones; vgl. Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft Zürich, III 111; *Eckstein*, a. a. O., 293.

<sup>88</sup> Vgl. hierzu Ps 18, 11; 118, 103 und *Hippolyt*, Fragmente zu Ezechiel (GCS 2, 184).

<sup>89</sup> *Origenes*, In Num. hom. 21, 1; 26, 4.

<sup>90</sup> Vgl. Haupt-Zeitschrift, VIII 280, 145; Argovia 1886, 103; Grimm, Dtsch. Wörterbuch, IV 2, 1788; *Eckstein*, a. a. O., 293.

<sup>91</sup> *Augustinus*, In Ps. 117, c. 12.

<sup>92</sup> *Ambrosius*, In Ps. 118 XVII 11.

<sup>93</sup> Vgl. PG 89, 852. Zur Urbedeutung von *sapere* und *sapientia* als ‚Schmecken‘ vgl. auch *C. von Korvin-Krasinski*, Der Mensch als Mikrokosmos in der symbolischen Anthropologie des tibetischen Lamaismus (Symbolon I 106, 110).

<sup>94</sup> *Gregor. M.*, In Ez. I 10, 13.

<sup>95</sup> Vgl. ebd. und *Ambrosius*, In Ps. 118 XIII 22. Vgl. auch *Gregor. Nyss.*, In Cant. hom. 9 (PG 44, 960, 968); hom. 14 (PG 44, 1084).

<sup>96</sup> *J. Paul*, Tit. V 151; vgl. *Grimm*, a. a. O., IV 2, 1786. Zur Bedeutung des Honigs in der Liebessymbolik vgl. u. a. *Eckstein*, 289–310. Im Brauchtum wurde der Braut mancherorts der Mund mit Honig bestrichen (ebd.).

<sup>97</sup> Vgl. *Ambrosius*, In Ps. 118 XVII 11; vgl. auch *Hieronymus*, In Ps. 118, Mem (PL 26, 1198).

<sup>98</sup> Vgl. *Gregor. M.*, In Cant. 4, 15; vgl. *Ambrosius*, In Ps. 118 XIII 22 f.

<sup>99</sup> Vgl. *Ambrosius*, De virginitate 98; De virginibus 1, 40.

<sup>100</sup> Vgl. *Ambrosius*, De virginitate 98.

<sup>101</sup> 4. Resp. der Vigilien vom Sonntag Laetare (Brev. mon.); vgl. 2. u. 3. Resp. am Montag nach Laetare (ebd.).

<sup>102</sup> Vgl. Ep. Barnab. 6, 13 f. 17; ähnlich in den Canones Hippolyti, XIX 144, 148.

<sup>103</sup> Vgl. *A. Franz*, Die kirchl. Benediktionen, I 597.

<sup>104</sup> *Tertullian*, Adv. Marc. 1, 14; vgl. auch *Hieronymus*, Dial. c. Lucif. c. 8 (PL 23, 164): der Honig wird gereicht *ad infantiae significationem*.

<sup>105</sup> Vgl. *Tertullian*, De cor. 3; *Hieronymus*, a. a. O., und andere; vgl. die Zeugnisse bei *Franz*, a. a. O., 594 f. 598 ff.

<sup>106</sup> Vgl. *Tertullian*, De cor. 3; *Hieronymus*, a. a. O.

<sup>107</sup> Vgl. Canones Hippol. XIX 148.

<sup>108</sup> Ägypt. Kirchenordnung = Apostol. Überl. Hippolyts XVI 22 (Funk II 111); vgl. Didasc. Apostol. Frgm. Veronens. (Hauler 112); Epist. Barnab. 6, 13, 17.

<sup>109</sup> 2. Resp. der Weihnachtmetten, Brev. mon.

<sup>110</sup> *Prudentius*, Cathem. 11, 73–76; vgl. die schöne Übers. des Hymnus von *C. Bamberg* im Weihnachtsbrief der Abtei v. Hl. Kreuz, Herstelle (1948), 26 f.

<sup>111</sup> *Aponius*, In Cant. III (Bottino-Martini 61).

<sup>112</sup> *P. Claudel*, Religion, 16.

<sup>113</sup> Die Teilhabe des liturgischen Milchkonigbechers an der Würde der Eucharistie trug ihm bei den Alten die Namen *sacramenti genus* oder auch *sacramentum* ein – freilich in dem damals noch offenen, weiten, fließenden Sinn des Wortes, für uns Spätere nach theologischer Festlegung der Begriffe zu fassen als ‚Sakramentale‘. Vgl. *Ioannes Diaconus*, Ep. ad Senarium c. 12; vgl. auch *Franz*, a. a. O., I 600.

<sup>114</sup> Vgl. *Rosweyd*, Vitae Patrum, 114 f.

<sup>115</sup> Vgl. *F. J. Dölger*, Ichthys, II 512 f.

<sup>116</sup> Vgl. den griechischen Text etwa bei *G. Rauschen*, Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima (FIP Fasc. VII [1914], 22–23), oder *Dölger*, Ichthys, II 508 ff.

<sup>117</sup> Vgl. *Cyrrill. Hier.*, Cat. myst. 5, 20; Constit. Apost. VIII 13, 16 (Funk I 518). Die eucharistische Verwendung des Psalmverses ist schon angedeutet 1 Petr 2, 3; vgl. auch *Clemens Al.*, Strom. V 66, 3. Vgl. LThK I 860. – Vgl. hierzu auch *J. Ziegler*, Dulcedo Dei (1937), 16 ff.

<sup>118</sup> Vgl. *Assemani*, III 114.

<sup>119</sup> Sac. Leon. X 24 (PL 55, 40 f). – Der Honig hat somit eine kultische Würde, die sich aus seiner Nähe zum Altar, zum Mysterium ergibt. Konnte er ja wegen seiner Beziehung zu Taufe und Eucharistie in der Osternacht und an der Pfingstvigil *pro infantum mysterio*, das heißt zum Gebrauch bei der christlichen Initiation, am Altar geopfert werden. Er erhielt hier, wie gesagt, eine eigene Benediktion, wie dies für die afrikanische Kirche durch ein Karthagisches Konzil des Jahres 397 eigens festgelegt wird, um den Milchkonigbecher vom eucharistischen Kelch zu unterscheiden. Vgl. Concil. Carth. III can. 24; *Heuser*, Honig (Kraus RE I 668); *K. J. von Hefele*, Konziliengeschichte, III 43, 8; *Eckstein*, 295 f. – Gerade diese Segnung und Weihe des Honigs im Kanon der Mysterienfeier beweist seine hohe Geltung in der alten Kirche. Vgl. *J. A. Jungmann*, Missarum Sollemnia, II 315, 317. Seit dem 13. Jh. hat die Segnung von Milch und Honig (in der röm. Liturgie schon früh vor dem Gebet *per quem haec omnia* des Kanons Segnung der Naturalien, darunter auch Milch und Honig) jede Beziehung zu den Neophyten wie auch zum Canon Missae verloren. Milch und Honig sind Elemente des Osterfestmahles geworden, dessen Gerichte man segnen läßt. Vgl. *P.-M. Gy*, Die Segnung von Milch und Honig, 208.

<sup>120</sup> Vgl. *Franz*, a. a. O., I 598; im Leonianum für die Pfingstvigil vermerkt, aber ebenso für Pascha anzunehmen, das im Leonianum fehlt, da der überlieferte Text erst mit April einsetzt.

<sup>121</sup> Vgl. *Franz*, a. a. O., I 600.

<sup>122</sup> *Gy*, a. a. O., 211.

<sup>123</sup> So in der jüngeren Fassung dieses Taufritus in den Canones Hippolyti c. 19, 15 (Riedel 213).

<sup>124</sup> Vgl. hierzu *J. A. Jungmann*, Missarum Sollemnia, I 20 f; *Gy*, a. a. O., 211 f.

<sup>125</sup> *Ioannes Diac.*, Ep. ad Senarium c. 12 (J. Mabillon, Museum Italicum I 2 [1687] 75).

<sup>126</sup> *Theodor Abukara*, Opusc. 6; zit. bei *M. Scheeben*, Die Mysterien des Christentums (1925), 373.

<sup>127</sup> Vgl. *C. von Korvin-Krasinski*, Die geistige Erde, 54 f.

<sup>128</sup> Vgl. *Schuster*, a. a. O., 367 f. 370 f.

<sup>129</sup> *Prudentius*, Cathem. V 93–96.

<sup>130</sup> *Cyprian*, De zelo et livore c. 17.

## MILCH

<sup>1</sup> Vgl. hierzu etwa *K. Wyß*, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (Gießen 1914), 45 f.

<sup>2</sup> Vgl. Ex 3, 8, 17; 13, 5; 33, 3; Lev 20, 24; Num 13, 27; 14, 8; 16, 13 f; Dt 6, 3; 11, 9; 26, 9, 15; 27, 3; 31, 20; Jos 5, 6; Jer 11, 5; 32, 22; Bar 1, 20; Ez 20, 6, 15; Joel 4, 18.

<sup>3</sup> Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 674.

<sup>4</sup> Vgl. *Clemens Alex.*, Paed. I 41, 2 f. Für die Familie der Lebenswasser-Varianten verweisen wir auf das in den Aufsätzen über Lebenswasser, Wein, Öl, Honig, Gesagte. Vgl. auch *J. Schwabe* in Symbolon II 188.

<sup>5</sup> Vgl. *Eckstein*, Milch (Bächtold-Stäubli, VI 245).

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 246–251.

<sup>7</sup> Vgl. etwa *G. Schwab*, Die Sagen des klass. Altertums, I (Düsseldorf 1953) 89.

<sup>8</sup> Vgl. *Aeschylus*, Pers. 609 ff.

<sup>9</sup> Vgl. *Euripides*, Bacch. 704 ff; vgl. 142; zur symbolischen Affinität von Milch, Wasser, Honig, Wein, Öl vgl. *Clemens Al.*, Paed. I 50, 3–51, 1.

<sup>10</sup> Vgl. die Belege bei *Wyß*, 48 f.

<sup>11</sup> Vgl. Philostr. v. soph. I 19; *Platon*, Ion 534 A; *Moschus*, III 31 (Moschos war ein jüngerer Zeitgenosse Theokrits); *Wyß*, a. a. O., 51 f.

<sup>12</sup> Vgl. *Brahma-Upanishad* 4 (Deussen 660. 684 f).

<sup>13</sup> Vgl. die Belege bei *Eckstein*, a. a. O., 257.

<sup>14</sup> *Ovid*, Fast. IV 151.

<sup>15</sup> Vgl. *K. Bühler-Oppenheim*, Milch und Milchtiere im Kult (Ciba-Zeitschr. Nr. 84, Bd. 7 [Wehr/Baden 1957], 2791. 2799); *Eckstein*, 259.

<sup>16</sup> Vgl. *Ovid*, Fast. IV 153 f: *Cum primum cupido Venus est deducta marito, / Hoc (lac) bibit: ex illo tempore nupta fuit.*

<sup>17</sup> Wir geben hier frühe christl. Exegese, nicht moderne Deutung des Hl wieder.

<sup>18</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 49, 1–3.

<sup>19</sup> Ebd., I 39, 2.

<sup>20</sup> Ebd., I 40, 2.

<sup>21</sup> Ebd., I 40, 1.

<sup>22</sup> Ebd., I 40, 2; vgl. *Pastor Herm.*, Vis. IV 3, 5.

<sup>23</sup> Vgl. *Wyß*, a. a. O., 39 ff.

<sup>24</sup> Vgl. *A. Dieterich*, Eine Mithrasliturgie, 101; *Schwab*, a. a. O., 142; *Schlier*, *gála* (ThWNT I 645).

<sup>25</sup> Vgl. *Sallust*, De deis 4; *Porphyrius*, De antr. nymph. 28; *Macrobius*, In Cic. Somn. Scip. I 12; *Schlier*, a. a. O., 645; *Wyß*, a. a. O., 52 ff; *F. Cu-mont*, La Grande Inscription Bachique du Metropolitan-Museum II. Commentaire religieux de l'Inscription. Planches XXX-XXXIII (American Journal of Archeology XXXVII [1933], 259).

- <sup>26</sup> Vgl. *Chantepie*, II 496; *Wyß*, a. a. O., 53 f.
- <sup>27</sup> Die Texte bei *O. Kern*, *Orphicorum Fragmenta*, 32; vgl. *Wyß*, 54; ferner *Cumont*, a. a. O., 259.
- <sup>28</sup> Vgl. *Dieterich*, a. a. O., 170 f. mit Hinweis auf *S. Reinach*: „L'Initiation l'a transformé en dieu, mais en dieu enfant; elle ne l'a pas seulement sanctifié, mais rajeuni“ (Rev. archéol. XXXIX [1901], 202 ff).
- <sup>29</sup> *Zeno Veron.*, Tract. II 63 (PL II, 494).
- <sup>30</sup> *Clemens Al.*, Quis div. salv. 37.
- <sup>31</sup> Vgl. *Leo M.*, Sermo 74, 2.
- <sup>32</sup> Vgl. *Tertullian*, Ad mart. c. 1; *De Waal*, Milch (Kraus RE II), 394.
- <sup>33</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ep. Ioann. tract. 3, 1.
- <sup>34</sup> *Assemani*, II 343.
- <sup>35</sup> Vgl. *O. Casel*, Die Liturgie als Mysterienfeier, 54.
- <sup>36</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 42, 1-3; vgl. auch *Ambrosius*, De virginibus I, 31.
- <sup>37</sup> *Clemens Al.*, a. a. O., I 49, 4-50, 1. Der letzte Satz ist ein von *Clemens* angeführtes Zitat aus *Homer*, Ilias 14, 113.
- <sup>38</sup> *Aponius*, In Cant. 8 (Bottino-Martini [1843], 157).
- <sup>39</sup> Ebd., 9 (181).
- <sup>40</sup> Vgl. ebd., 1 (11 f).
- <sup>41</sup> *P. Claudel*, Religion, 690.
- <sup>42</sup> Vgl. Canon. eccl. c. 74 (Hauler 112); Const. Eccl. Aeg. 16, 22 (Funk II 111).
- <sup>43</sup> Vgl. Canones Hippolyti Arab. 19, 15 (Riedel 213).
- <sup>44</sup> *Ioannes Diac.*, Ep. ad Senarium c. 12 (PL 59, 405); zum ganzen Ritus vgl. *A. Franz*, Die kirchl. Benediktionen, I 594-601; *O. Casel*, Die Liturgie als Mysterienfeier, 93 f. Vgl. auch oben „Honig“, II 258 ff.
- <sup>45</sup> *Zeno Veron.*, Tract. 2, 42.
- <sup>46</sup> Vgl. DACL 13, 2371 ff, fig. 9935.
- <sup>47</sup> *Zeno Veron.*, Tract. 2, 32.
- <sup>48</sup> *Hippolyt*, Can. 19, n. 15.
- <sup>49</sup> *Irenaeus*, Adv. haer. III 24, 1.
- <sup>50</sup> Vers auf dem Türsturz der römischen Kirche S. Lorenzo in Damaso, wo er nach dem Lorscher Codex Vat. Pal. 833 zu lesen stand; vgl. *O. Casel*, Antike und christl. Tempelaufschriften (JLw 10, 143-145), 144.
- <sup>51</sup> Vgl. *De Waal*, Milch (Kraus RE II 394 f); *Heuser*, Mulctra (Kraus RE II 450 f); *Leclercq*, Lait (DACL VIII 1, 1065).
- <sup>52</sup> Vgl. Passio Pauli Ap. 16 (Lipsius-Bonnet I 40).
- <sup>53</sup> Vgl. *De Waal*, a. a. O.; *Prudentius*, Perist. X 700.
- <sup>54</sup> Vgl. hierzu *V. Warnach*, Wort und Sakrament im Aufbau der christl. Existenz (LM XX [1957] 68-90).
- <sup>55</sup> Vgl. *Ignatius M.*, Ad Trall. 5, 1.
- <sup>56</sup> *Clemens Al.*, Strom. 5, 66.
- <sup>57</sup> *Origenes*, In Genes. 4, 6; vgl. In Libr. Iudic. hom. 6, 2.
- <sup>58</sup> Vgl. *Schlier*, gála (ThWNT I 644 f).
- <sup>59</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 36, 1 ff.
- <sup>60</sup> *Clemens Al.*, a. a. O., 36, 1; vgl. auch *Th. Schermann*, Die Abendmahlsliturgie der Neophyten nach ägypt. Quellen vom 2. bis 6. Jh. (ZkTh 36 [1912], 464-488).

- <sup>61</sup> *Hippolyt*, Komm. zum Hohenlied (GCS I, 344); vgl. *Hippolyt*, Aus dem Komm. zum Evang. des Joh. und zur Auferweckung des Lazarus (GCS 2, 215).
- <sup>62</sup> *Augustinus*, In Ioann. tract. 3, 1.
- <sup>63</sup> *Augustinus*, Sermo 25, 1.
- <sup>64</sup> *Augustinus*, In Ep. Ioann. tract. 3, 1.
- <sup>65</sup> Vgl. *Warnach*, a. a. O.
- <sup>66</sup> Vgl. *Ignatius M.*, Ad Philadelph. 5. Vgl. zum Vorstehenden *Schlier*, a. a. O., 644 f; zum sakramentalen Charakter des Evangeliums siehe *Warnach*, a. a. O.
- <sup>67</sup> *Irenaeus*, Adv. haer. IV 38, 1 f; vgl. auch III 24, 1.
- <sup>68</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 30, enarr. I, sermo 1, 9.
- <sup>69</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 130, c. 9-11.
- <sup>70</sup> Vgl. zum Vorstehenden *Clemens Al.*, Paed. I 34, 3-37, 3.
- <sup>71</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 35, 3.
- <sup>72</sup> *Homer*, Ilias 22, 83.
- <sup>73</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 43, 3-44, 1.
- <sup>74</sup> Vgl. Jer 18, 13 f (LXX); *Ambrosius* wendet den Sinn des Textes frei ins Positive.
- <sup>75</sup> *Ambrosius*, De virginibus I 22. - Vgl. auch *Ephraem*, De Nativ. hymn. 11, 4.
- <sup>76</sup> Vgl. dazu etwa die herrlichen Ausführungen bei *Clemens Al.*, Paed. I 25 ff.
- <sup>77</sup> Vgl. etwa *Vergils* IV. Ekloge! Eingehend handelt über das Thema u. a. *E. Norden*, Die Geburt des Kindes (<sup>2</sup>1930).
- <sup>78</sup> Vgl. dazu *Ch. Péguy*, Das Mysterium der Unschuldigen Kinder (Wien 1958), 148 ff.
- <sup>79</sup> *Thomas-Evangelium* c. 18; vgl. *W. C. von Unnik*, Evangelien aus dem Nilsand (Frankfurt 1960), 163.
- <sup>80</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 36, 5.
- <sup>81</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 45, 1-47, 3.
- <sup>82</sup> *Gregor. Nyss.*, In Cant. hom. 1 (PG 44, 785).
- <sup>83</sup> Vgl. *Augustinus*, In Ps. 143, c. 2.
- <sup>84</sup> Hrsg., übers. und mit Bemerkungen versehen von *S. Euringer* (Oriens Christianus 34, Heft 1, 85).
- <sup>85</sup> Vgl. Passio SS. Perp. et Felic. 4; *O. Hagemeyer*, Ich bin Christ, 94.
- <sup>86</sup> Vgl. *F. J. Dölger*, Ichthys II 512 f; *Iustinus M.*, Apol. I 65, 3; 67, 5; *Cyprian*, De lapsis c. 22, 26; *Tertullian*, De idolol. 7; *Cyrill. Hier.*, Cat. myst. 5, 21; *Hagemeyer*, 208 f.
- <sup>87</sup> GCS I 292.
- <sup>88</sup> Vgl. die Akten der afrikan. Martyrer *Montanus* und *Lucius* c. 8; *Hagemeyer*, 142.
- <sup>89</sup> Vgl. *Gregor. Nyss.*, In Cant. hom. 2 und 7 (PG 44, 785. 937).
- <sup>90</sup> *Gregor. Nyss.*, In Cant. hom. 2 (PG 44, 785).
- <sup>91</sup> *Ovid*, Fast. 4, 151.
- <sup>92</sup> Vgl. *Hoch-Ivanka*, Sakramentalmystik, 15.
- <sup>93</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 40, 2; vgl. *Pastor Hermae*, Vis. IV 3, 5.

## VII.

## WASSER: I. WASSER DER WIEDERGEURT

- <sup>1</sup> Taufritus des Jakob von Batnä in Sarug (vgl. Assemani II 325);  
1. Resp. der Vigilien von Annuntiatio B. M. V. (Brev. mon.).
- <sup>2</sup> *Tertullian*, De bapt. 9.
- <sup>3</sup> Der ursprüngliche Text hat *luminis* statt *numinis* (vgl. Sac. Gelasian., 85 Wilson). Vgl. E. J. Lengeling, Die Taufwasserweihe der röm. Liturgie. Vorschlag zu einer Neuformung. In: W. Dürig, Liturgie, Gestalt und Vollzug (München 1963), 208, Anm. 105.
- <sup>4</sup> *Gratia* bezeichnet hier das vom Geist befruchtete Wasser, die Ekklesia selbst. Man kann *gratia* aber auch als Ablativ verstehen und *mater* als Apposition zu *ecclesia*. Vgl. Lengeling, a. a. O., 208, Anm. 106.
- <sup>5</sup> Vgl. M. Eliade, Die Religionen, 220 f.; A. Dyroff, Zur griech. und german. Kosmogonie (Anaximandros, Pherekydes und Völuspa). In: ARW 31 (1934), 105-123.
- <sup>6</sup> *Hippolyt*, Ref. I 1, 1; vgl. hierzu Diels, VS I 68 ff.
- <sup>7</sup> *Ambrosius*, In Luc. 10, 48.
- <sup>8</sup> *Plutarch*, Aquane an ignis sit utilior (Bernardakis VI 1-10).
- <sup>9</sup> Vgl. *Chantepie*, I 570. 105 f. 514. 543 f.; *Eliade*, a. a. O., 221. — „Die Vorstellung des Thales, daß die flache Erdscheibe wie ein Schiff auf dem Ozean schwimmt, war zu seiner Zeit Gemeingut der Kulturnationen“ (E. Oder, Ein angebliches Bruchstück Demokrits über die Entdeckung unterird. Quellen. Philol. Suppl. VII [1899], 271). Vgl. *Seneca*, Nat. quaest. III 14: *ait enim (Thales) terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii*.
- <sup>10</sup> Bhaviçyottarapûrâna 31, 14; zit. bei *Eliade*, a. a. O., 217.
- <sup>11</sup> Vgl. hierzu M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers, 21 ff. 28 ff.; *Chantepie*, I 482. 288. 543 ff.; II 228. 441; *Eliade*, a. a. O., 234 f.; 238 f.
- <sup>12</sup> *Varro*, De ling. lat. 5, 61.
- <sup>13</sup> Vgl. W. F. Otto, Dionysos 156; *Ninck*, a. a. O., 13; M. Lurker, Symbol, 69.
- <sup>14</sup> Vgl. *Eliade*, 221 f.; A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, 136 f.
- <sup>15</sup> *Seneca*, Nat. quaest. III 7. 3. *Aqua viva* oder *nativa* im Gegensatz zur *aqua coelestis* oder *collectiva*, dem Wasser meteor. Ursprungs, das in Regen und Niederschlägen vom Himmel strömt und in der Erdoberfläche versickert.
- <sup>16</sup> Man beachte das Fortleben des Bildes in Redewendungen wie ‚her-vorbrechen‘, ‚das Licht der Welt erblicken‘, ‚aus dem Mutterschoß entspringen‘, ‚seinen Ursprung nehmen‘ (vgl. *Ninck*, 15 f.).
- <sup>17</sup> Vgl. *Ninck*, a. a. O., 10 ff.
- <sup>18</sup> Vgl. ebd., 5-15.
- <sup>19</sup> *Goethe*, Der Fischer.
- <sup>20</sup> Vgl. *Ninck*, 12-15; *Otto*, a. a. O., 156.
- <sup>21</sup> Vgl. *Ninck*, 21-23. 28.
- <sup>22</sup> *Basilius*, Hex. 4, 6.
- <sup>23</sup> A. von Humboldt, Kosmos, II (1857), 29.

- <sup>24</sup> *Ambrosius*, Exam. 3, 21 f.
- <sup>25</sup> Vgl. L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele III (<sup>2</sup>1932), 1392.
- <sup>26</sup> Vgl. *Ninck*, a. a. O., 31.
- <sup>27</sup> Quellennachweis bei *Ninck*, 6 f.; vgl. ferner *Panzer*, Wasserhölle (Bächtold-Stäubli, IX 194); *Stemplinger*, Brunnen (ebd., I 1679 f.).
- <sup>28</sup> Vgl. *Lidzbarski*, 71. 88. 153. 158 u. ö.
- <sup>29</sup> *Hesiod*, Theog. 805. 397.
- <sup>30</sup> Vgl. *Ninck*, a. a. O., 37-46; *Chantepie*, I 600. 604. 514.
- <sup>31</sup> Vgl. *Ninck*, 37-46. 105.
- <sup>32</sup> Siehe Baruch-Apokalypse, Vis. VI (GCS 32, 281-313).
- <sup>33</sup> Vgl. *Chantepie*, I 569. 557.
- <sup>34</sup> Vgl. *Eliade*, a. a. O., 217; zum Wasser als Element der Verwandlung siehe *Ninck*, 138 ff.
- <sup>35</sup> Vgl. *Eliade*, 225; G. van der Leeuw, Phänomenologie, 177. 320.
- <sup>36</sup> Vgl. *Van der Leeuw*, 320 ff.; L. Deubner, Lustrum, 127 ff.; H. Usener, Kleine Schriften, IV 117 f. — Zur Idee der Reinigung vgl. auch A. Kirchgässner, Die mächtigen Zeichen, 524 ff.; F. J. Dölger, Segenswasser als religiöse Sicherung... (AChr I 221-228).
- <sup>37</sup> Vgl. V. Warnach, Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6 (ALw III 2 [1954], 336).
- <sup>38</sup> *Cyrril. Hier.*, Procat. c. 15.
- <sup>39</sup> Pastor Hermae, Sim. IX 16, 4.
- <sup>40</sup> Vgl. hierzu O. Casel, Altchristlicher Kult und Antike (JLw 3, 12 f.); Casel, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie (JLw 6, 116 ff.); ferner *Warnach*, a. a. O., 286-366, bes. 302 ff.
- <sup>41</sup> *Cyrril. Hier.*, Cat. myst. II 5 ff.
- <sup>42</sup> Vgl. *Warnach*, a. a. O., 299.
- <sup>43</sup> *Gregor. Naz.*, Or. 40, 25 (PG 36, 393).
- <sup>44</sup> Syrischer Ritus (Assemani II 220).
- <sup>45</sup> *Tertullian*, De bapt. 11.
- <sup>46</sup> Ebd., c. 19.
- <sup>47</sup> *Constit. Apost.* VII 22, 2 (Funk 406).
- <sup>48</sup> Vgl. Bild und Besprechung in C. Bamberg, Osterliche Kirche (Osterbrief der Abtei v. Hl. Kreuz, Herstelle, 1960), 3-11.
- <sup>49</sup> Vgl. *Ambrosius*, De myst. 7, 35.
- <sup>50</sup> Syrischer Ritus (Assemani II 217. 226 f.).
- <sup>51</sup> *Ps.-Athanasius*, De Pascha (PG 28, 1080 f.).
- <sup>52</sup> *Ioannes Chrysost.*, In Ioann. hom. 25, 2.
- <sup>53</sup> *Constitut. Apost.* III 17, 1. 3 (Funk 211-213).
- <sup>54</sup> Ebd., VII 43, 5 (Funk 450).
- <sup>55</sup> *Athanasius*, Quaest. in Ep. Pauli 92 (PG 28, 753).
- <sup>56</sup> *Eliade*, Die Religionen, 228.
- <sup>57</sup> *Ps.-Iustinus M.*, Quaest. et resp. ad Orthod. 137 (PG 66, 1390); *Ioann. Chrysost.*, a. a. O.
- <sup>58</sup> *Cyrril. Hieros.*, Cat. myst. 2, 4. Vgl. auch *Clemens Al.*, Strom. 4, 160; *Augustinus*, Sermo 119, 4; *Rupertus v. Deutz*, De Spir. S. 3, 9 (PL 167, 1648 f.). Weitere Texte bei K. H. Schelkle, Taufe und Tod (Vom christlichen Mysterium, 9-20).

<sup>59</sup> Gen 3, 19; vgl. *Ambrosius*, De sacr. II 6, 17.

<sup>60</sup> *Ambrosius*, De sacr. II 6, 19.

<sup>61</sup> *Gregor. Nyss.*, Große katechet. Rede c. 35. — Zum Verständnis des Textes sei darauf hingewiesen, daß im alten Taufritus neben völliger Immersion auch die andere Praxis bestand, nach welcher der Täufling bis zu den Knien im Wasser stand, während das Wasser über seinen Kopf gegossen wurde. Die Begießung war — ebenso wie das Untertauchen — reales Symbol der völlig ernstgemeinten ‚Ertränkung‘. — Vgl. noch das Fortleben der alten Analogie von Taufbegräbnis und Erdbegräbnis in der *Benedictio Coemeterii* des Pontificale Romanum: „... Gewähre allen, die in der heiligen Taufe mit dir begraben wurden und nach dem Lose des Fleisches hier begraben werden, im Vertrauen auf deine Auferstehung... zu ruhen...“

<sup>62</sup> *Augustinus*, In Ioann. tract. 80, 3.

<sup>63</sup> Vgl. *Oepke*, *bápto*, *baptizo* (ThWNT I 527 ff); *E. Fascher*, Taufe (PW II. Reihe IV, bes. 2501-2504).

<sup>64</sup> Vgl. *L. Klages*, Der Geist als Widersacher der Seele, II (1932) 1405; — bei aller Distanz von Klages!

<sup>65</sup> Nach unveröffentlichten Konferenzen von *O. Casel* zu *Ambrosius*, De mysteriis.

<sup>66</sup> Vgl. *Ambrosius*, De interp. Iob et David II 4, 14.

<sup>67</sup> *Cyrill. Hier.*, Cat. 3, 11.

<sup>68</sup> Vgl. *Strack-Billerbeck*, IV 934.

<sup>69</sup> Vgl. *Chantepie*, I 107; *Ninck*, a. a. O., 43; *Eliade*, a. a. O., 221. 239-244; *Eliade*, Das Heilige, 29. 33 f. 79 f.

<sup>70</sup> Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 387. — Zur Dämonie des Wassers vgl. *H. Rabner*, Antenna crucis II: Das Meer der Welt (ZkTh 66 [1942], 2.-3. Heft, 89-118); ferner *Eliade*, Die Religionen, 235. 198-200; *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, III 170 f; *Anastasius Sin.*, In Hex. I (PG 89, 862 ff).

<sup>71</sup> Taufwasserweihe aus der Taufordnung des Jakob von Batnä in Sarug (Assemani, II 338).

<sup>72</sup> *Ambrosius*, In Luc. II 91. — Zum Bild des ‚Emporhebens‘ der Schöpfung aus der Urflut vgl. etwa *Basilius*, Hex. 2, 4: „Die Erde war unsichtbar (Gen 1, 1). Was ist die Ursache? Sie hatte den Abyssos über sich. Was aber heißt ‚Abyssos‘? Eine Wassermasse, deren Tiefe nicht zu ergründen ist.“ — Vgl. auch *Ambrosius*, Exam. 1, 30.

<sup>73</sup> Vgl. *Chantepie*, I 523; *Ninck*, a. a. O., 138 ff (Wasser und Verwandlung); *Eliade*, Die Religionen, 244. 246. 224; *Eliade*, Ewige Bilder, 189 ff.

<sup>74</sup> Vgl. *A. Jeremias*, a. a. O., 142.

<sup>75</sup> Wahrscheinlich denkt Justin hier an Is 54, 8 f. Zur Abwandlung des Textes vgl. *Otto*, II 487, Note zur Stelle.

<sup>76</sup> *Iustinus M.*, Dial. 138, 1 f. Zu Schöpfung und Sintflut als Tauftypen vgl. auch *Ambrosius*, De myst. 3, 9-11; De sacr. 2, 1. — Vgl. ferner *H. Rabner*, Symbole der Kirche, 272 ff.

<sup>77</sup> Epist. Barnabae 11, 8.

<sup>78</sup> Vgl. auch *Ps.-Ambrosius*, Sermo 47, 2 (PL 17, 700); *Hippolyt*, Arab. Fragmente zum Pentateuch. Frgm. IV zu Gen 8, 1 (GCS 2, 91).

<sup>70</sup> *Ambrosius*, De myst. 3, 10 f.

<sup>80</sup> *Ambrosius*, De myst. 3, 14.

<sup>81</sup> *Tertullian*, De bapt. c. 9. — Zur Darstellung der Taufvorbilder im Alten und Neuen Testament vgl. *Ambrosius*, De myst. 3, 9-5, 26; De sacr. I 4, 12-6, 24; II 1, 1-6, 19.

<sup>82</sup> Vgl. etwa *Origenes*, In Ex. hom. 4, 6 als eines von vielen Väterzeugnissen, die den Stab des Moses als Typus des Kreuzes Christi deuten.

<sup>83</sup> *M. Eberhard*, Kanzelvorträge, III (Trier 1878) 86.

<sup>84</sup> *Jakob von Batnä*, Ged. über die Decke vor dem Antlitz des Moses (BKV 6, 351-353 Landersdorfer). — Zum Durchzug durch das Rote Meer als Tauftypus vgl. auch *F. J. Dölger*, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christl. Taufe (AChr II 63-69).

<sup>85</sup> Constit. Apost. VII 43, 3 (Funk 448. 449).

<sup>86</sup> *Ambrosius*, De sacr. II 2, 6.

<sup>87</sup> *Ignatius M.*, Ad Eph. 18, 2.

<sup>88</sup> IV Esdr 5, 5; Epist. Barnabae c. 12, 1.

<sup>89</sup> *Ambrosius*, De myst. 4, 20.

<sup>90</sup> *Iustinus M.*, Dial. 13, 1.

<sup>91</sup> Vgl. *Van der Leeuw*, a. a. O., 322. 324 f.

<sup>92</sup> *Hieronymus*, In Is. 1, 16 (PL 24, 55).

<sup>93</sup> *Augustinus*, In Ioann. tract. 11, 4.

<sup>94</sup> Vgl. *Ambrosius*, De myst. 3, 12; De sacr. I 6, 20-22; *Cyrill. Hier.*, Cat. myst. 1, 3.

<sup>95</sup> *Augustinus*, Sermo 352, 3.

<sup>96</sup> *Augustinus*, Sermo hab. in diebus oct. Pasch. 1 (ed. Morin, Serm. p. Maur. rep. 350 f). — Zum Durchzug durch das Rote Meer als Tauftypus vgl. auch *Ambrosius*, Ep. 19, 2; *Ephraem*, In Epiph. hymn. 1, 6 (I 7 Lamy). Weitere Zeugnisse für die Taufe als das vom Blute Christi getränkte Wasser bei *O. Casel*, Mysteriengegenwart (JLW 8, 160 f) und *J. Quasten* (Flor. Patr. Fasc. VII Pars III p. 119 f). — Siehe ferner oben Anm. 84.

<sup>97</sup> *Cyrill. Hier.*, Cat. myst. 2, 2.

<sup>98</sup> Vgl. *Tertullian*, De bapt. 3, 5.

<sup>99</sup> Vgl. *Cyrill. Hier.*, Cat. 3, 5 f.

<sup>100</sup> *Van der Leeuw*, 80. Vgl. auch *Goethe*, Werthers Leiden, I, am 12. Mai.

<sup>101</sup> Vgl. Text und Besprechung bei *F. J. Dölger*, Ichthys, II 252-262.

<sup>102</sup> *Van der Leeuw*, 75; vgl. *O. Kern*, Die Religion der Griechen, I (Berlin 1926) 89.

<sup>103</sup> Vgl. *Grimm*, Deutsche Mythologie, III 167.

<sup>104</sup> Vgl. *A. Jeremias*, a. a. O., 416.

<sup>105</sup> Vgl. *H. Rabner*, Das Meer der Welt (s. oben Anm. 76).

<sup>106</sup> Vgl. *M. Eberhard*, a. a. O., 108.

<sup>107</sup> Nach *Anastasius Sin.*, In Hex. II (PG 89, 871).

<sup>108</sup> *Leo M.*, Sermo 24: In Nat. Dom. 4, 3 (PL 54, 206).

<sup>109</sup> *Leo M.*, Sermo in Nat. Dom. 5 (PL 54, 211).

<sup>110</sup> *Leo M.*, Sermo 64, 6 (PL 54, 356). Weitere Texte bei *F. J. Dölger*. Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte an der Lateranensischen Basilika aus der Zeit Xystus' III. (432-440) und die Symbolik des Taufbrunnens bei *Leo dem Großen* (AChr II 252-257).

- <sup>111</sup> Vgl. den lateinischen Wortlaut bei *Dölger*, a. a. O., 252.  
<sup>112</sup> Siehe Anm. 3.  
<sup>113</sup> Siehe Anm. 89.  
<sup>114</sup> *Augustinus*, C. Julian. VI 19, 62.  
<sup>115</sup> Nach unveröffentlichten Konferenzen von *O. Casel*.  
<sup>116</sup> *Ps.-Augustinus*, De symbolo ad catechumenos (PL 40, 659).  
<sup>117</sup> Vgl. *F. J. Dölger*, Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe (AChr II 70-79, bes. 75 ff).  
<sup>118</sup> Näheres bei *H. Rabner*, Griechische Mythen, 114 f; *P. Lundberg*, La typologie baptismale, 167 ff.  
<sup>119</sup> Vgl. *Assemani*, II 132. 136 f. 147. 166 f. 172 f. 197. 218. 228 u. ö. Siehe ferner *O. Casel*, Glaube, Gnosis und Mysterium (JLw 15, 225 f), im Anschluß an *Ambrosius*, De myst. 3, 8 und De sacr. 1, 18 f.  
<sup>120</sup> Syrischer Ritus (Assemani II 338).  
<sup>121</sup> Vgl. *O. Casel*, Die Taufe als Brautbad der Kirche (JLw 5, 144-147); *H. Franck*, Hodie caelesti sponso iuncta est Ecclesia. Ein Beitrag zur Geschichte und Idee des Epiphaniestages (Vom christl. Mysterium, 192-226); vgl. auch *Methodius*, Symposion 3, 8.  
<sup>122</sup> Vgl. *R. Bauerreiss*, Arbor vitae, 48-50; *Rabner*, a. a. O., 116 f. Vgl. auch *Ambrosius*, De sacr. I 6, 22 (Christus als Lichtsäule).  
<sup>123</sup> Zum 'brennenden Wasser' des Jordan bei der Taufe Christi vgl. *Iustinus M.*, Dial. 88. Näheres bei *C. M. Edsman*, Le baptême de feu, bes. II. Teil; vgl. auch *Ph. Rech*, Die Taufferfahrung der alten Christenheit (Lebendiges Zeugnis, Heft 14 [Paderborn, Juli 1952], bes. 48-50).  
<sup>124</sup> Taufordnung des Jakob von Batnä in Sarug (Assemani, II 324 f).  
<sup>125</sup> Ebd. (Assemani, II 316 f).  
<sup>126</sup> *Paulin. Nol.*, Ep. 32, 5 (CSEL 29, 1, 279).  
<sup>127</sup> *Cyrill. Hier.*, Procat. c. 15.  
<sup>128</sup> Vgl. *Rech*, a. a. O., 42 f. 50 f. 53 f.  
<sup>129</sup> *Assemani*, II 332 f.  
<sup>130</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 6, 26, 1; vgl. auch *Rech*, a. a. O., 47 ff.  
<sup>131</sup> Vgl. *Anastasius Sin.*, In Hex. I (PG 89, 870).  
<sup>132</sup> *Assemani*, II 342.  
<sup>133</sup> Ebd., II 343.  
<sup>134</sup> *Funk*, II 181-183.  
<sup>135</sup> Vgl. *Tertullian*, De bapt. 8; *Ambrosius*, De myst. 3, 9.  
<sup>136</sup> Auch das *accubuit* der lat. Übersetzung zeigt, wie symbolkräftig hier das konkrete Wort für 'Begattung' gewählt ist.  
<sup>137</sup> *Assemani*, II 340.  
<sup>138</sup> *Ambrosius*, De myst. 3, 14.  
<sup>139</sup> Vgl. das Wort der sonntäglichen Wasserweihe: *creatura tua, mysteriis tuis serviens*... (Miss. Rom.).  
<sup>140</sup> *Tertullian*, De bapt. 1.  
<sup>141</sup> Vgl. *Cyrill. Hier.*, Cat. 3, 3.  
<sup>142</sup> 'Epiklese' ist hier die Nennung der Trinität in der Taufformel oder der ganze Taufritus mit der Wasserweihe (vgl. JLw 3, 100-102; 173-175; JLw 4, 169-178).  
<sup>143</sup> Vgl. *Cyrill. Hier.*, Cat. 3, 4.

- <sup>144</sup> Vgl. *Van der Leeuw*, a. a. O., 326 f.  
<sup>145</sup> *Augustinus*, In Ioann. tract. 80, 3. Vgl. *O. Casel*, Das christliche Kultmysterium, 64 ff; *Casel*, Die Liturgie als Mysterienfeier, 84-89. Siehe auch *Gregor von Nyssa*, Große Katechese c. 35 f.  
<sup>146</sup> Vgl. *Rabner*, a. a. O., 105 f.  
<sup>147</sup> *Tertullian*, De bapt. 2.  
<sup>148</sup> *Cyrill. Hier.*, Procatech. c. 16.  
<sup>149</sup> Vgl. *Kirchgässner*, a. a. O., 526.  
<sup>150</sup> Vgl. *Iustinus M.*, Apol. 1, 61; siehe oben Anm. 130!  
<sup>151</sup> Vgl. *Gregor. Naz.*, Or. 40, 1-3 (PG 36, 360 f); *Theodor von Mopsuestia*, Taufkatechese (Woodbrooke Studies VI ed. Mingana p. 44 ff).  
<sup>152</sup> Vgl. *Anastasius Sin.*, In Hex. III (PG 89, 879 f); vgl. *Ambrosius*, Exam. III 1 ff.  
<sup>153</sup> Vgl. *Anastasius Sin.*, a. a. O. (PG 89, 882).

## WASSER: 2. LEBENSWASSER

- <sup>1</sup> *A. de Saint-Exupéry*, Die Wüste ist hart (Düsseldorf 1950), 67.  
<sup>2</sup> *Goethe*, Faust II, 2, 8435-8443.  
<sup>3</sup> Vgl. Sir 29, 28 Vulg.  
<sup>4</sup> *Plinius*, N. h. 31, 1.  
<sup>5</sup> 'Erquickend' gehört zur indogerm. Wurzel *guele* - 'leben'; lat. *vivo*-o; griech. *záo*, *biomai*; got. *qius*; engl. *quick*. Vgl. *Walde*, Etym. Lex. d. lat. Sprache, a. a. O.: *vivo*; ferner *M. Ninck*, Die Bedeutung des Wassers, 26 f.  
<sup>6</sup> Vgl. engl. *quick* = schnell; Quecksilber, frz. *vif-argent* = stets bewegliches, fließendes Silber; Quecke = üppig aufschießendes Kraut (vgl. *Ninck*, 27. 31).  
<sup>7</sup> Vgl. *A. Wünsche*, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, 146.  
<sup>8</sup> Vgl. *Wünsche*, a. a. O., 128.  
<sup>9</sup> Zur Analogie von Wasser und Blut vgl. auch *C. G. Jung*, Eine antike Parallele zum Wandlungsmysterium (Eranos 1941/42 [1942], 106 f).  
<sup>10</sup> Vgl. *W. Müller*, Die blaue Hütte, 78 f.  
<sup>11</sup> Vgl. etwa aus Grimms Märchen: Das Lebenswasser; Der König vom goldenen Berg; Der Königssohn, der sich vor nichts fürchtet. Ferner: Die Zwillingbrüder (Griech. Märchen aus: *Noreck*, Die Märchenquelle); Sonne, Mond und Morgenstern (Neugriech. Märchen, hrsg. von P. Kretschmer [1919], 257 ff); Der Goldäpfelbaum und die Höllenfahrt (ebd., 267 ff); das griechische Glaukos-Märchen jüngerer Fassung (vgl. hierzu *Ninck*, a. a. O., 32 ff); Das Lebenswasser des Ka=ne (Südseemärchen, hrsg. von P. Hambruch [1921], 282 ff); Sina (ebd. 254-259); weitere Beispiele bei *Wünsche*, a. a. O., 140 ff: Das Lebenswasser in den Märchen der Völker.  
<sup>12</sup> Vgl. *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 40 f. 320 f.  
<sup>13</sup> Vgl. ebd., 80 f; *Chantepie*, II 494.  
<sup>14</sup> Vgl. *Chantepie*, I 557. 569; *M. Eliade*, Die Religionen, 223 f; *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 96 ff; *Wünsche*, a. a. O., 129 f. 147.  
<sup>15</sup> Vgl. Henoch 22, 2. 9 (GCS 5, 53).



- <sup>16</sup> Vgl. *M. Ninck*, Die Bedeutung des Wassers, 31-37.  
<sup>17</sup> Vgl. *Van der Leeuw*, a. a. O., 40.  
<sup>18</sup> Vgl. *Cumont-Gebriich*, Die orientalischen Religionen, 118 f. 274 f., Anm. 92.  
<sup>19</sup> Vgl. *Cumont-Gebriich*, a. a. O., 274 f. Vgl. auch *P. Foucart*, Les mystères d'Éleusis (Paris 1914), 421-431.  
<sup>20</sup> Vgl. *Eliade*, a. a. O., 228-230.  
<sup>21</sup> Zum *refrigerium* vgl. *Cumont-Gebriich*, 118 f. 176 f.; *E. Rohde*, Psyche, II 390 ff.; *A. Dieterich*, Nekyia, 84 ff.  
<sup>22</sup> Vgl. *Eliade*, a. a. O., 229: orphische Inschrift (Eleutherne).  
<sup>23</sup> Vgl. *Eliade*, a. a. O., 229 f.  
<sup>24</sup> Kausitaki Upanishad 1, 3.  
<sup>25</sup> Vgl. *Wünsche*, a. a. O., 123 ff.; *Eliade*, a. a. O., 223 f. 321;  
 7. *Schwabe*, Lebenswasser und Pfau, zwei Symbole der Wiedergeburt (Symbolon I, 151; vgl. ebd., II, 185-190).  
<sup>26</sup> Vgl. *Schwabe*, a. a. O., (Symbolon I, 143 ff.); *Schwabe*, Archetyp, 313 ff. 324 ff. 329 ff.  
<sup>27</sup> Vgl. *Schwabe*, Lebenswasser und Pfau, a. a. O., 148-150.  
<sup>28</sup> Vgl. *Schwabe*, ebd., 164 f. 150.  
<sup>29</sup> Vgl. *Wünsche*, a. a. O., 128. 130.  
<sup>30</sup> R. Ginza (Lidzbarski, 32).  
<sup>31</sup> Vgl. *Wünsche*, a. a. O., 135.  
<sup>32</sup> Vgl. *Schwabe*, Lebenswasser und Pfau, 143 ff.; *Eliade*, Die Religionen, 321 f.; vgl. auch das Gedicht „Das Wasser des Kane“ (Südseemärchen, hrsg. von Hambruch [1921], 287 f).  
<sup>33</sup> R. Ginza (Lidzbarski, 44).  
<sup>34</sup> Aus: Hymnus novelli Christiani (Assemani, III 116 f).  
<sup>35</sup> Vgl. *Gregor. M.*, Antiphonarium (Thomasius V 94); *Th. Michels*, In albis paschalibus (Der Weg der Kirche [1926], 125); Näheres bei *C. Bamberg*, Cultor Dei memento: LM 33/34 [1963/64], 74 ff und Anm. 17).  
<sup>36</sup> Vgl. *Assemani*, II 336 f.; Taufwasserweihe des Missale Rom.: *fons vitae*; *Ps.-Cyprianus*, Hymn. de Pascha (CSEL III 3, 305-308).  
<sup>37</sup> *Tertullian*, De bapt. 1.  
<sup>38</sup> *Gregor. Naz.*, Or. 40, 10 (PG 36, 370).  
<sup>39</sup> Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 97; Handbuch, Abb. 215; *Schwabe*, a. a. O., 145 ff.; *Eliade*, Die Religionen, 322.  
<sup>40</sup> Vgl. *Strack-Billerbeck*, II 492.  
<sup>41</sup> So nach dem Traktat Sukka aus spätjüd. Zeit. Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 648.  
<sup>42</sup> Suk. V 1; vgl. *E. L. Ehrlich*, Kultsymbolik im Alten Testament, 56; vgl. ebd., 53 ff.  
<sup>43</sup> *Taan.*, 25 b; vgl. *Ehrlich*, ebd., 58.  
<sup>44</sup> Vgl. *L. Ziegler*, Menschwerdung, I 124. 122 ff.  
<sup>45</sup> Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 398 f. 403. 494.  
<sup>46</sup> Vgl. *Ninck*, a. a. O., 17.  
<sup>47</sup> Vgl. *Strack-Billerbeck*, IV 933 f. Vgl. auch ebd., III 406-408.  
<sup>48</sup> Vgl. *Strack-Billerbeck*, II 434 f.  
<sup>49</sup> *Cyprian*, Ep. 63, 8.

- <sup>50</sup> Tract. Origenis de libris S. Script. 15 (ed. Battifol 165); zur Verfasserfrage vgl. *H. Rahner*, Flumina de ventre Christi (Biblica 22 [1941], 389 f).  
<sup>51</sup> Vgl. *Hippolyt (?)*, In Pascha hom. 2 (PG 59, 727); es ist dies gleichsam die kurz gefaßte Theologie von Hippolyts Osterpredigten. Vgl. *Rahner*, a. a. O., 370. Zur Autorfrage siehe „Baum“, Anm. 144.  
<sup>52</sup> Zu den zwei Traditionslinien in Verständnis und Exegese dieses Textes vgl. *H. Rahner*, a. a. O. (Biblica 22, 269-302; 367-403).  
<sup>53</sup> *Hieronymus*, Tract. in Ps. 149 (Morin 313); vgl. *Rahner*, 393.  
<sup>54</sup> *Ambrosius*, De Spir. s. I 16, 156 f. Zur Lesart *de Jesu internis* statt *de Jesu in terris* und zum patrist. Hintergrund des Textes vgl. *Rahner*, 395 ff.  
<sup>55</sup> Aus dem Evangelium der Nazaräer, dem sog. Hebräerevangelium. Der Text ist überl. bei *Hieronymus*, In Is. 4, zu Is 11, 2 (PL 24, 145).  
<sup>56</sup> *Novatian*, De Trin. 29 (PL 3, 973).  
<sup>57</sup> *Ambrosius*, In Ps. 1, 33.  
<sup>58</sup> *Ignatius M.*, Ad Rom. 7, 2.  
<sup>59</sup> Weihnachtspräfation.  
<sup>60</sup> *H. Khunrath*, Vom Hylealischen Chaos (1597), 274. 275; vgl. *Jung*, a. a. O., 107.  
<sup>61</sup> Fragment I (GCS I 2, 211).  
<sup>62</sup> Vgl. *Hippolyt*, In s. Pascha hom. 6 (PG 59, 743); vgl. *JLw*, 14, 24 und oben: „Baum“, Anm. 144.  
<sup>63</sup> Vgl. *Ziegler*, a. a. O., 129.  
<sup>64</sup> Ebd., 130.  
<sup>65</sup> Vgl. *O. Heimig*, Der Ordo des heiligen Mönchs, „Schema“ in der syr. Kirche (Vom christlichen Mysterium [1951], 162).  
<sup>66</sup> *Hippolyt*, Danielkommentar I 17 (im Anschluß an GCS I 1, 29).  
<sup>67</sup> Vgl. *Irenaeus*, Adv. haer. III 17, 2.  
<sup>68</sup> Vgl. *Ps* 113, 3. 5; ferner *Pred* 1, 7: „Von wo die Flüsse geflossen, dahin kehren sie zurück, um wieder zu fließen.“  
<sup>69</sup> Vgl. dazu *A. Rosenberg*, Die christliche Bildmeditation, 88-91.  
<sup>70</sup> *Irenaeus*, Adv. haer. IV 33, 15.  
<sup>71</sup> Vgl. *Rahner*, a. a. O., 372.  
<sup>72</sup> *Irenaeus*, Adv. haer. III 24, 1.  
<sup>73</sup> *Irenaeus*, Äthiopisch erhaltenes Homilienfragment (Jordan, TU 36, 3, S. 105); vgl. *Rahner*, a. a. O., 374.  
<sup>74</sup> *Cyrril. Al.*, In Is. 4, 2 (PG 70, 921).  
<sup>75</sup> *Mart. Lugd.* bei *Eusebius*, Hist. eccl. I 1, 22 (GCS 9, 410).  
<sup>76</sup> *Iustinus M.*, Dial. 114, 4.  
<sup>77</sup> Vgl. *Kirchhoff*, Osterjubil, I 242. 243.  
<sup>78</sup> 4. Sonnt. n. Ostern; vgl. *Kirchhoff*, I 239 ff.  
<sup>79</sup> Ebd., 263.  
<sup>80</sup> Idiomelon auf die Samariterin (*Kirchhoff*, I 241).  
<sup>81</sup> Ebd., 295.  
<sup>82</sup> *Cornelius a Lap.* zu Jo 4, 14 (In IV Evang. tom. II 306).  
<sup>83</sup> Mittpfingsten = Mittwoch der 4. Woche nach Ostern. *Kirchhoff*, I 201 ff.  
<sup>84</sup> Stichera auf die Samariterin. Vgl. *Kirchhoff*, I 254.

<sup>85</sup> Vgl. oben „Honig“, Anm. 99; ferner P. M. Gy, Die Segnung von Milch und Honig in der Osternacht (Paschatis Sollemnia, 211).

<sup>86</sup> Kirchhoff, 217.

#### WASSER: 3. WASSER DER WEISHEIT

<sup>1</sup> Vgl. „Lebenswasser“, Anm. 9.

<sup>2</sup> Stichera auf die Samariterin an Mittpfingsten. Vgl. Kirchhoff, I 206.

<sup>3</sup> Vgl. J. Schwabe, Lebenswasser und Pfau, 146.

<sup>4</sup> Vgl. Chantepie, I 543 f. 570.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., II 22.

<sup>6</sup> Vgl. Pfister, Kultus (PW XI 2178 f.); M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers, 101. Zum Ganzen vgl. Ninck, 47 ff: Wasser und Weissagung; 100 ff: Die Bedeutung des Wassers in den Nachtzuständen.

<sup>7</sup> Nach Jamblichos, De myst. 3, 11 (Parthey 123 ff).

<sup>8</sup> Jamblichos, De myst. 3, 11 (Parthey 124).

<sup>9</sup> Tacitus, Annal. 2, 54.

<sup>10</sup> Jamblichos, a. a. O. (Parthey 124 f).

<sup>11</sup> Nach O. Casel im Anschluß an Ch. Picard, Éphèse et Claros (Recherches sur les Sanctuaires et les Cultes de l'Ionie du Nord [1922], 112 f).

<sup>12</sup> Vgl. Ninck, a. a. O., 92-95.

<sup>13</sup> Vgl. Apuleius, Met. 6, 14.

<sup>14</sup> Ambrosius, De Spir. s. I Prol. c. 16.

<sup>15</sup> Zum Vorstehenden vgl. Ninck, bes. 75 ff; M. Eliade, Die Religionen, 231-234; A. Jeremias, Handbuch, 39-41; Jamblichos, a. a. O. (Parthey 123 f).

<sup>16</sup> W. Kirfel, Symbolik des Hinduismus, 155. 41.

<sup>17</sup> Vgl. Platon, Phaedr. 244 A.

<sup>18</sup> Vgl. Schwabe, a. a. O., 146; Schwabe, Archetyp, 339 ff; Eliade, a. a. O., 313-316; M. Lurker, Symbol, 70.

<sup>19</sup> Vgl. Ninck, a. a. O., 47 ff.

<sup>20</sup> Vgl. E. Rohde, Psyche, II 389 f. - Zur umgekehrten Auffassung in der indisch-orphischen und davon beeinflussten Literatur vgl. J. Schwabe, Archetyp, 364. 363 f.

<sup>21</sup> Henoch 48, 1 (Kautzsch II 263 f).

<sup>22</sup> Vgl. Strack-Billerbeck, II 435 f. 483. 492 f.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu H. Lewy, Sobria ebrietas (Gießen 1929), 3 ff.

<sup>24</sup> Philon, Quod omnis probus liber sit 13 (VI 3 Cohn).

<sup>25</sup> Vgl. 1 Kor 10, 4 und dazu Strack-Billerbeck, III 406-408.

<sup>26</sup> Acta Thomae c. 25 (Lipsius-Bonnet, II 2, 140); zum Ausdruck „ambrosische Quelle“, „ambrosisches Wasser“, vgl. Lewy, a. a. O., 90 f.

<sup>27</sup> IV Esra Vis. VII 6, 3-6 (= Vulg. 14, 38-41); vgl. GCS 32, 199 f; GCS 18, 424 f; ferner Lewy, 94 f; Lurker, a. a. O., 139.

<sup>28</sup> Zu den zwei Traditionslinien in der Lesung und Auslegung von Jo 7, 37 f vgl. H. Rahner, Flumina de ventre Christi (Biblica 22 [1941], 269-302. 367-403).

<sup>29</sup> S. Aldhelmus, Poema de aris B. M. XII apostolis dedicatis XI (PL 79, 295); vgl. DACL I 886 f.

<sup>30</sup> Kontaktion und Oikos aus dem Kanon des Theophanes auf die heiligen Väter (Kirchhoff, Osterjubil, II 130).

<sup>31</sup> Vgl. Origenes, In Genes. hom. 13, 3 (GCS 29, 118); hom. 12, 5 (ebd. 112 f).

<sup>32</sup> Gen 25, 11 (LXX).

<sup>33</sup> Vgl. Origenes, In Genes. hom. 13, 4; 11, 3; 10, 3 (GCS 29, 119, 105 f. 96 f); In Cant. III (GCS 33, 206); In Num. hom. 12, 1 (GCS 30, 93 f. 96); weitere Texte bei Rahner, a. a. O., 275 ff.

<sup>34</sup> R. Guardini, Landschaft der Ewigkeit, 59. Vgl. Dante, Div. Comm., Purgat., 31, 94 ff; Parad., 30, 85 ff.

<sup>35</sup> Clemens Al., Strom. II 7, 3-8, 1. Zum Ausdruck ‚Gebell‘ vgl. Platon, Leg. 12, 967 CD. Zur Bedeutung von Spr 5, 15 f in der patrist. Lehre vom lebendigen Wasser vgl. Rahner, a. a. O., 280 ff.

<sup>36</sup> Clemens Al., Strom. VII 104, 3 f.

<sup>37</sup> Anastasius Sin., In Hex. praef. (PG 89, 851).

<sup>38</sup> Methodius, Conv. 4, 3.

<sup>39</sup> Vgl. das 2. Resp. der Vigilien am Fest des hl. Johannes (27. Dez., Brev. mon.); ferner H. Rahner, De Dominici pectoris fonte potavit (ZkTh 55 [1931], 103-108).

<sup>40</sup> Vgl. Origenes, In Cant. I (GCS 33, 111).

<sup>41</sup> Vgl. Cyrill. Al., In Ioann. II (PG 73, 300); In Is. V 2 (PG 70, 1220); IV 2 (PG 70, 920 f).

<sup>42</sup> Vgl. Gregor. Nyss., Hom. 9 (PG 44, 977); Or. in bapt. (PG 46, 593).

<sup>43</sup> Vgl. Ambrosius, In Ps. 45, 12; De Noe et arca 19, 70; De Isaac 1, 2.

<sup>44</sup> Der „himmlische Fisch“ ist Christus. Zum altchristl. Fischsymbol vgl. F. J. Dölger, Ichthys, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, V Bde. (Münster 1928-1943).

<sup>45</sup> Vgl. Dölger, Ichthys, II 508 ff.

<sup>46</sup> Vgl. Hippolyt, Komm. zum Hohenlied (GCS I 373).

<sup>47</sup> Thomas-Evangelium c. 7 (W. C. von Unnik, Evangelien aus dem Nil-sand [Frankfurt 1960], 171).

<sup>48</sup> De vita Martini IV 250-253 (CSEL 16, 91); zit. bei F. J. Dölger, Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christl. Taufe (AChr II, 77).

#### WEIN: 1. WEINBERG UND WEINSTOCK, TRAUBE UND KELTER

<sup>1</sup> Plinius, N. h. 14, 9 f. - Zur Überlieferung Erkenntnisbaum = Weinstock vgl. u. a. Apokalypse des Abraham 23, 5 f; griech. Apokalypse des Baruch 4, 8 ff; ferner M. Förster, Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lat. Fragment des sog. slaw. Henoch (ARW XI [1908], 518 f).

<sup>2</sup> Vgl. F. von Bassermann-Jordan, Geschichte des Weinbaues (Frankfurt 1907), 3 ff; K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines, 3.

<sup>3</sup> Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament, 88 f. 95.

<sup>4</sup> Apokalypse des Baruch (griech.) 4, 8 ff (Rießler 43 f); W. Meyer, Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus (Abh. Bayer. Ak. Wiss. 16, 2 [1882], 110); Jacoby, Kreuzbaum, Kreuzholz (Bächtold-Stäubli, V 494 f);

*Ambrosius*, Exam. 3, 72: *Non ergo Noe auctor est vitis, sed plantationis. Neque enim nisi eam reperisset ante generatam, plantare potuisset.* — Die Vorstellung vom paradisi. Lebensbaum als Weinbaum lebt noch bei *Anastasio Sin.*, In Hex. VII (PG 89, 945).

<sup>5</sup> Apokalypse des Baruch 4, 15 (Rießler 44). — Die dunkle Vorstellung eines Zusammenhanges der Verführung durch die Schlange mit dem Rebensaft als der Frucht des Erkenntnisbaumes könnte vielleicht auch hinter dem eigentümlichen Text aus dem Buch der Sprüche stehen: „Sieh den Wein nicht an, wie er rötlich funkelt, wie er im Becher blinkt; glatt gleitet er ein. Doch am Ende beißt er dich wie eine Schlange und spritzt Gift aus wie der Basilisk. Deine Augen sehen tolle Dinge, und dein Herz redet Verkehrtes. Du bist wie einer, der in der Höhlung der Woge liegt, wie einer, der oben im Mastkorb sitzt“ (Spr 23, 31-34). Viel Böses, viel Unheil kommt aus dem Rebensaft, der nach jener alten Tradition durch des verführten Menschen Schuld zur Sündenfrucht des Anfangs geworden ist. In einer wunderbaren göttlichen Paradoxie aber ‚heilt‘ Gott in Christus durch ‚eben das, was verwundet hat‘, nach jenem alten Axiom: *Sanat quae sauciat ipsa.*

<sup>6</sup> Epilogi Prophetarum et prologi Evangelii (*Battifol*); vgl. *Rießler*, a. a. O., Vorwort.

<sup>7</sup> AAA II 1, 217 (Lipsius-Bonnet).

<sup>8</sup> Vgl. oben „Baum“, I 388 ff.

<sup>9</sup> *J. Guillet*, Leitgedanken der Bibel (Luzern 1954), 243.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu *M. Schmaus*, Kath. Dogmatik, II (München 3-4 1949), 254.

<sup>11</sup> Vgl. Chrysostomus-Liturgie, Kommuniongesang.

<sup>12</sup> *Guillet*, a. a. O. — Zum Weinberg vgl. auch *Calderóns* Auto, Der Weinberg des Herrn.

<sup>13</sup> Is 63, 1-6, übers. von Buber.

<sup>14</sup> Sanhedrin 70 a; vgl. *M. Eliade*, Die Religionen, 324 f.

<sup>15</sup> Vgl. *Eliade*, ebd.; *Jeremias*, a. a. O.

<sup>16</sup> Vgl. *Jeremias*, a. a. O.

<sup>17</sup> Weish 1, 14 (LXX).

<sup>18</sup> Vgl. R. und L. Ginza (Lidzbarski 327. 196. 429. 573; siehe ferner ebd.,

59. 301. 551. 556); vgl. auch *Eliade*, a. a. O., 325.

<sup>19</sup> Vgl. *Jeremias*, a. a. O., 272. 816.

<sup>20</sup> Vgl. *Cyrrill. Al.*, In Ioann. lib. X 2 (PG 74, 341).

<sup>21</sup> Vgl. *Ioannes Chrys.*, In Ep. I ad Cor. hom. 8, 4.

<sup>22</sup> *Augustinus*, In Ioann. tract. 80, 1 f.

<sup>23</sup> *Cyrrill. Hier.*, Cat. 1, 4.

<sup>24</sup> Vgl. Jo 14, 10 f. 20; 15, 4-7. 9 f; 17, 21.

<sup>25</sup> Der Dichter denkt wohl an Is 5, 2; Mt 27, 48; Mk 15, 36; Jo 19, 29 f.

<sup>26</sup> *Cyrrillonas*, Zweite Hom. über das Pascha Christi (BKV 6, 44-46).

<sup>27</sup> *Zeno Veron.*, Tract. 2, 27; vgl. 2, 45.

<sup>28</sup> *Zeno Veron.*, Tract. 2, 28.

<sup>29</sup> *Ambrosius*, Exam. 3, 50-52. Vgl. auch *Basilius*, Hex. 5, 6: „Er will auch, daß wir den Nächsten mit den Umarmungen der Liebe gleichwie mit Ranken umfassen und davon nicht ablassen, damit wir immer den Zug nach oben haben und wie an Bäumen gezogene Weinstöcke bis zu den höchsten Gipfeln emporsteigen.“

<sup>30</sup> *Ambrosius*, In Luc. 9, 29-33.

<sup>31</sup> *Iustinus M.*, Apol. 1, 32.

<sup>32</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 15, 3.

<sup>33</sup> *Clemens Al.*, Paed. II 19, 3; vgl. Strom. V 48, 8: „Das letzte aber ist ... der ‚funkelnde Wein‘ (Homer, Ilias I, 462), nämlich das Blut des Weinstocks, welcher der Logos ist ...“

<sup>34</sup> *Augustinus*, In Ps. 8, 2.

<sup>35</sup> Vgl. *Plinius*, N. h. 14, 16 f. *Uva passa* oder *acina passa* (*acinus passus*) ist eigentlich die getrocknete Traubenbeere, die Rosine. *Plinius* versteht den lateinischen Namen im Sinne von ‚Geduldsbeere‘; so heißen sie, weil sie so viel erdulden müssen: *patientia nomen acinis dat passis* — „die Geduld gibt den gedörrten Beeren ihren Namen“ (N. h. 14, 16 f.). Er leitet *acina passa* von *patior*, *passus* ab; nach anderen ist es herzuleiten von *pando*, *passus* — zum Trocknen ausbreiten. Vgl. die Anm. zur Stelle in der Übers. von *Ph. H. Külb* (Röm. Prosaiker in neuen Übersetzungen, hrsg. von C. N. v. Osiander u. G. Schwab, Bd. 180 [1853]).

<sup>36</sup> Vgl. *M. Eberhard*, Kanzelvorträge, III (Trier 1878), 345. Ähnlich berichtet schon *Plinius* von Reben, deren Trauben kleine Knaben an Größe übertreffen, im Innern Afrikas (N. h. 14, 14). Von der Schönheit dieser südlichen Trauben sagt *Plinius*: „Hier leuchten sie wie Purpur, dort schimmern sie wie Rosen oder glänzen in grüner Farbe; gewöhnlich jedoch sind die weißen und schwarzen; wie Brüste strotzen die Geisduften (*bumasti*); die Fingertrauben haben lang gedehnte Beeren“ (N. h. 14, 15).

<sup>37</sup> *Hippolyt*, Arabische Fragmente zum Pentateuch, Frgm. XVII (GCS 2, 104 f.).

<sup>38</sup> Vgl. *M. Lurker*, Symbol, 22.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.; *H. Leclercq*, Pressoir (DACL XIV 1731-1734). Vgl. auch *G. Binding*, Moselfahrt aus Liebeskummer (Potsdam 1941), Bild S. 30 (aus der Kreuzkapelle auf dem Berg des Weindorfes Ediger a. d. Mosel), das wohl „in solcher winzerhaft-drastischen Gewalt eine ortseingeborene Vorstellung und diesem Lande allein gehörig ist“ (S. 31). „Christus steht, Hände und Füße vom Kreuz gelöst, aber mit Leib und Haupt noch kühn mit dem Kreuzesstamm verbunden, der von hinten ins Bild ragt, über der Kelter. Das Blut des Heilands fließt aus den Nagelwunden der Hände und Füße in die Kelter und mischt sich dem Wein“ (S. 31).

<sup>40</sup> Vgl. Kol 1, 26; Eph 3, 3-11; *O. Casel*, Zur Kultsprache des heiligen Paulus (ALW I 24. 38. 54).

<sup>41</sup> Vgl. *Hieronymus*, Comm. in Is. Proph. lib. XVII c. 63, 1-6 (PL 24, 609-613); *Cyrrill. Al.*, In Is. V 5, c. 63 (PG 70, 1381-1385).

<sup>42</sup> *Ambrosius*, In Luc. 9, 24.

<sup>43</sup> *Ambrosius*, De Spir. s. 1, 1.

<sup>44</sup> *Augustinus*, In Ps. 83, 1. Text s. „Wein“, II 465.

<sup>45</sup> *Ambrosius*, In Luc. 9, 25.

<sup>46</sup> *Cassiodorus Senator*, zit. n. *H. Rahner*, Mater Ecclesia (Einsiedeln 1944), 103.

<sup>47</sup> Vgl. Eph 3, 10 f; siehe oben Anm. 40.

<sup>48</sup> Vgl. Apokalypse des Baruch 2-4 (GCS 32, 252-257).

<sup>49</sup> Nach dem Urtext: „Nepthali ist eine frei schweifende Hinde; er weiß schöne Worte zu setzen“ (Echter Bibel).

<sup>50</sup> Es handelt sich um Mal 4, 2. — *Hippolyt* spielt hier mit dem Wort-sinn von *aphiemi* = loslassen, wachsen lassen, aus den Fesseln entlassen.

<sup>51</sup> *Hippolyt*, Über die Segnungen Jakobs (TU 38, 1 [Leipzig 1911], 38 f.).

<sup>52</sup> *Anastasius Sin.*, In Hex. VII (PG 89, 945).

<sup>53</sup> *Venantius Fortunatus*, Hymnus *Crux benedicta nitet*, 17 f (vgl. *A. S. Walpole*, Early Latin Hymns [Cambridge 1922], 181). Vgl. auch *Niceta*, p. 4 (ed. Burn): ... *ad crucem Christi convertere, ut eius vitis, quae in cruce pependit, dulcedine recreeris* (bei *Walpole* ebd.); *Ambrosius*, In Ps. 47, c. 4.

<sup>54</sup> *Rorans e cortice nectar*, nach einer Kreuzhymne des *Venantius Fortunatus* (vgl. *Walpole*, 177). Ähnlich auch in seinem Kreuzhymnus *Vexilla Regis*, 25 f: *fundis aroma cortice, vincis sapore nectare* ... (*Walpole*, 177).

<sup>55</sup> *Analecta Hymnica* 53 (Leipzig 1911), 96.

<sup>56</sup> Canticum nach der 3. Lesung der Osternacht.

<sup>57</sup> *Ambrosius*, De Is. vel an. 4, 29.

<sup>58</sup> R. Ginza (Lidzbarski, 121).

#### WEIN: 2. WEIN

<sup>1</sup> Aus dem Hölderlinschen Fragment ‚Die Muße‘; vgl. *J. Pieper*, Muße und Kult (München 1955), 55.

<sup>2</sup> *Aristoteles*, Frgm. 530 (Rose); vgl. auch *Catos* Spruch: *Multa cadunt inter calicem supremaque labra* (überl. bei Gell. als Wort *Catos*, XIII 17, 1). Vgl. *Th. Klauser*, Becher, A I 8 (RAC II 47).

<sup>3</sup> Vgl. *A. Jeremias*, Das Alte Testament, 450.

<sup>4</sup> *A. Kirchgässner*, Die mächtigen Zeichen, 135.

<sup>5</sup> Sir 31, 35 (Vulg.); vgl. auch *Ambrosius*, Exam. 3, 49; De Noe et arca 109: *vinum causa delectationis datum*; ferner In Ps. 118 XIII 24.

<sup>6</sup> Zur Heilkraft des Weines vgl. etwa *Homer*, Ilias 9, 705 f; *Plinius*, N. h. 23, 2-58; 14, 116-118. Weiteres bei *K. Kircher*, Die sakrale Bedeutung des Weines, 74 f. 91 ff.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu *L. Deubner*, Attische Feste (Berlin 1932), 93-151.

<sup>8</sup> *Varro*, De ling. lat. 6, 21.

<sup>9</sup> *Plinius*, N. h. 14, 77.

<sup>10</sup> *Plinius*, N. h. 14, 58.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu *F. Rüsche*, Blut, Leben und Seele (Paderborn 1930); *J. H. Waszink*, Blut (RAC II 459-473).

<sup>12</sup> Vgl. *Kircher*, a. a. O., 74-87.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 82-87.

<sup>14</sup> *Herodot*, Hist. lib. 4, 70.

<sup>15</sup> *Herodot*, ebd., 3, 11.

<sup>16</sup> Vgl. *Platon*, Kritias 119 B - 120 A.

<sup>17</sup> *Sallust*, De con. C. 22; vgl. *Kircher*, 83. Weiteres zum Blutbund

bei *H. L. Strack*, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit (München 5-1900). — Nach dem Glauben der Mithrasmythen reicht Mithras der Seele des Toten den Unsterblichkeitstrank: *Wein*, gemischt mit dem Blut des getöteten Urstiers (vgl. *E. Wüst*, Mithras [PW 15, 2, 2141]).

<sup>18</sup> So bei den ‚krassen Fächsen‘ von Helmstedt und Leipzig; sie ließen aus dem aufgeritzten Arm etwas Blut in den Becher rinnen und leerten diesen kniend. Vgl. *Strack*, a. a. O., 24.

<sup>19</sup> Zu den einzelnen Modifikationen dieses Brauches vgl. *Kircher*, 80 f.

<sup>20</sup> Vgl. *Kircher*, a. a. O., 68.

<sup>21</sup> Vgl. *Plutarch*, De Is. 6. Über Wahnsinn und Rausch durch Blutge-  
nuß vgl. *Kircher*, 82. — Gigantenblut schäumt auch im Met Quasir der nordischen Edda; der Met wurde bereitet aus dem mit Honig vermischten Blut des erschlagenen Quasir. Vgl. *J. N. Sepp*, Das Heidentum, II 319.

<sup>22</sup> *Plinius*, N. h. 14, 58.

<sup>23</sup> Vgl. *Clemens Al.*, Paed. I 47, 1; *Porphyrius*, De abst. 4, 6; *Servius*, Aen. 4, 512.

<sup>24</sup> Vgl. *Clemens Al.*, Strom. VII 52, 3; Protr. 26, 2. Vgl. auch *Chantepie*, II 399.

<sup>25</sup> *W. F. Otto*, Dionysos, 88.

<sup>26</sup> *Nonnus*, 12, 170.

<sup>27</sup> *Euripides*, Die Bakchen 6 (nach der Übers. von H. v. Arnim).

<sup>28</sup> Vgl. *Pindar*, Frgm. 85; *Herodot*, II 146; *Otto*, a. a. O., 62 ff. — Zur Zerreißen und Verschlingung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen siehe *O. Kern*, Orph. Frgm., 110. 227 ff.

<sup>29</sup> *Diodor*, 4, 5; *Oppian*, Cyneq. 4, 287; vgl. *Otto*, a. a. O., 133.

<sup>30</sup> *Nonnus*, 21, 222; vgl. auch *Ovid*, Met. 4, 12.

<sup>31</sup> Schol. T. Ilias 14, 319; vgl. *Otto*, a. a. O., 73. 172.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu *Otto*, 142 ff; zur Herkunft des Gottestranke aus Wasser und Feuer in den Mythen der Völker: *A. Kuhn*, Die Herabkunft des Feuers.

<sup>33</sup> Dionysos als Euanthes, der ‚Schönblühende‘, oder Anthios, der ‚Blühende‘ (vgl. *Athenaios*, 11, 465 a; *Pausanias*, I 31, 4).

<sup>34</sup> *O. Kern*, Orph. Frgm., 233. 213.

<sup>35</sup> Vgl. *Heraklit*, Frgm. 15 (Diels): „Hades und Dionysos sind einer und derselbe...“ Weiteres bei *Otto*, a. a. O., 173.

<sup>36</sup> Vgl. *Pausanias*, 6, 26 ff; *Athenaios*, 1, 34; *Plinius*, N. h. 2, 231; 31, 16. Weitere Zeugnisse bei *Otto*, a. a. O., 90 f.

<sup>37</sup> Homerische Hymnen, griech. und deutsch, hrsg. von *A. Weiber* (o. J.), 113.

<sup>38</sup> Vgl. *Eckstein*, Wein (Bächtold-Stäubli, IX 292), mit Berufung auf *Reuterskiöld*, Speisesakramente, 132.

<sup>39</sup> Vgl. *Otto*, a. a. O., 62. 103; *Ovid*, Met. 4, 11.

<sup>40</sup> Vgl. *Euripides*, Bacch. 443 ff. 616 ff. 298 f: Dionysos „ist ein Prophet, und der bakchische Taumel ist des prophetischen Geistes voll“. *Homer*, Ilias 14, 325 wird Dionysos *chárma brotoísín* genannt — „Wonne den Sterblichen“. Vgl. ferner die weiteren Zeugnisse bei *Otto*, 89 f. 103, auch zur Bedeutung des Dionysos in der Mantik.

<sup>41</sup> *Horaz*, Carm. 3, 21.

<sup>42</sup> Vgl. *A. Jeremias*, a. a. O., 157.

<sup>43</sup> Vgl. *J. N. Sepp*, Das Heidentum, II 316.

<sup>44</sup> *Plinius*, N. h. 2, 231; 31, 16.

<sup>45</sup> Zur Vornehmheit und Unnahbarkeit der Mainade auf den antiken Vasenbildern und in der Dichtung vgl. *Furzwängler-Reichhold*, Taf. 143 bis 145; *Euripides*, Bacch. 314 ff. 682 ff.; *Nonnus* 14, 363; 15, 80 ff.; 33, 368 ff.; 35, 209 ff. — „Des Silens, der lüstern nach ihr greift, achtet die Bakchantin nicht; das Bild des Dionysos, den sie liebt, steht lebendig vor ihrer Seele, und ihn sieht sie, obwohl er fern ist; denn die Blicke der Bakchantin schweben zum Äther empor und sind doch vom Geist der Liebe erfüllt“ (*Philostr.*, Imag. II 17, 7); vgl. *Otto*, a. a. O., 161. — Siehe auch *O. Casel* zu *W. F. Otto*, Dionysos (JLw 13, 241-245).

<sup>46</sup> Vgl. hierzu *A. Kubn*, a. a. O.

<sup>47</sup> Vgl. *Athenaeus*, 5, 1; *Pollux*, 8, 111; *Sepp*, a. a. O., II 318.

<sup>48</sup> Nach *Nonnus*, 12, 160 ist der Wein das irdische Abbild des himmlischen Nektars.

<sup>49</sup> Vgl. zum Vorstehenden *Kuhn*, a. a. O., 134 ff. 147. 221-228; *Sepp*, a. a. O., II 318 ff.; *M. Eliade*, Die Religionen, 190. 321; *Kirchgässner*, a. a. O., 286. 299.

<sup>50</sup> Vgl. *J. Duchesne-Guillemain*, Symbolik des Parsismus, 63.

<sup>51</sup> Vgl. *Sepp*, a. a. O., II 324 f.; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie, 342.

<sup>52</sup> Zuerst bezeugt im Buch der Jubiläen 49, 6: „Und ganz Israel saß (in Ruhe), indem es das Passahfleisch aß und Wein trank“ (Kautzsch II 117).

<sup>53</sup> *Pes* 10, 2; vgl. *Behm* über das Passamahl nach den rabbinischen Quellen (ThWNT, III 732 f.); *Strack-Billerbeck*, IV 62; über die vier Becher vgl. ebd., IV 57 ff. Vgl. auch den Exkurs „Ein altjüdisches Gastmahl“ (*Strack-Billerbeck* IV 611-639).

<sup>54</sup> Vgl. *Behm*, *háima*, *háimatekchysia*, (ThWNT I 171-176); ferner *J. H. Waszink*, Blut (RAC II 459-473).

<sup>55</sup> Vgl. *Augustinus*, De civ. Dei 7, 21.

<sup>56</sup> *Cyrrillonas*, Erste Hom. über das Pascha Christi (BKV 6, 31. 36-38, Landersdorfer).

<sup>57</sup> Vgl. *Jakob von Batnä*, Ged. über die Messe für die Verstorbenen (BKV 6, 312): „Mit diesem Opfer entsühnt der Priester alle Verstorbenen, denn es hat eine Kraft in sich, den Tod zu besiegen und seinen Sitz zu zerstören. Beim Geruche des Lebens, der von dem erhabenen Opfer ausgeht, versammeln sich alle Seelen, sie kommen herbei, um entsühnt zu werden. Und an der Auferstehung, die der Leib des Sohnes Gottes ausströmen läßt, atmen die Verstorbenen Tag für Tag das Leben ein und werden dadurch gereinigt.“ — „Das Blut des Gekreuzigten träufelt Auferstehung auf die Seelen und verleiht ihnen die Kraft, zu ihm zu kommen“ (ebd., 308).

<sup>58</sup> Zu Melchisedek als Typus Christi und seines Opfers vgl. *Cyprian*, Ep. 63, 4; *C. Bamberg*, Melchisedek (Erbe und Auftrag, 40. Jg. [1964], 1, 5-21).

<sup>59</sup> *O. Kuss*, Der Brief an die Hebräer (RNT 8 [1953], 72).

<sup>60</sup> *Funk*, II 174.

<sup>61</sup> Vgl. *F. Hamm*, Die liturg. Einsetzungsberichte. Im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht (LQF 23 [1928], 30).

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 25 f.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>64</sup> Zur kultischen Bedeutung von *poiein*, *agere* als Term. der Opfersprache vgl. *O. Casel*, *Actio* in liturgischer Verwendung (JLw 1, 35-39). Vgl. auch *O. Casel*, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie (JLw 6, bes. 132 ff).

<sup>65</sup> *Iustinus M.*, Dial. c. Tryph. 70; *Tertullian*, De an. 17. Vgl. *Casel*, a. a. O. (JLw 6, 134 f).

<sup>66</sup> Zu *repraesentare*, *repraesentatio* vgl. *Casel*, a. a. O. (JLw 6, 135 ff); zum kultischen Sinngehalt von ‚Gedächtnis‘ (*anamnesis*, *memoria*) siehe *Casel*, a. a. O. (JLw 6, 114-204); *Casel*, Das christl. Kultmysterium, 42. 46 ff. 79. 85; ferner *J. Betz*, Die Eucharistie, I 1, 243 ff.

<sup>67</sup> Vgl. *O. Casel*, Mysteriengegenwart (JLw 8, 198).

<sup>68</sup> *A. Vonier* bei *Casel*, a. a. O. (JLw 8, 180).

<sup>69</sup> Vgl. hierzu *O. Casel*, Das Mysteriengedächtnis, 135 ff. 161 ff.; *Betz*, a. a. O.

<sup>70</sup> *O. Casel*, Mysteriengegenwart, 181.

<sup>71</sup> *O. Casel*, Das Mysteriengedächtnis, 135.

<sup>72</sup> *Baläus*, Ged. auf die Einweihung der Kirche in Kenneschrin (BKV 6, 65).

<sup>73</sup> Sessio XIII 3.

<sup>74</sup> Vgl. *Hamm*, a. a. O., 32. Zur Übersetzung „des Neuen und Ewigen Bundes Glaubensmysterium“ vgl. ebd., 75 f.

<sup>75</sup> *Isaak von Antiochien*, Drittes Ged. über die Menschwerdung des Herrn (oder Homilie über den Glauben) (BKV 6, 139 f).

<sup>76</sup> *Van der Leeuw*, a. a. O., 341 f.

<sup>77</sup> Im Gegensatz zu den heidnischen Opfern, die nur Schattenbilder, wofern nicht Zerrbilder der Wahrheit waren.

<sup>78</sup> Vgl. *Irenaeus*, Adv. haer. V 2, 1-3.

<sup>79</sup> *Cyrrill. Hier.*, Cat. myst. 4, 1.

<sup>80</sup> *Cyrrill. Hier.*, Cat. myst. 4, 3.

<sup>81</sup> *Ioannes Chrys.*, In Ioann. hom. 46, 3.

<sup>82</sup> *Ioannes Chrys.*, a. a. O., 46, 3 f.

<sup>83</sup> *Ioannes Chrys.*, In Ep. I ad Cor. hom. 24, 1.

<sup>84</sup> Ebd., 8, 4.

<sup>85</sup> Exsultet der Osternacht.

<sup>86</sup> Vgl. *O. Casel* zu *W. F. Otto*, Dionysos (JLw 13, 241-245).

<sup>87</sup> Vgl. „Wasser der Wiedergeburt“, II 340 ff.

<sup>88</sup> *Ps.-Origenes*, In Genes. hom. 17, 8 (Lommatzsch VIII 294); nach *Baehrens* (vgl. GCS 29, p. XI und XXVIII ss.) stammt diese 17. Genesis-Homilie nicht von Origenes.

<sup>89</sup> *Origenes*, In Matth. comm. ser. 85 (GCS 38, 196). Vgl. *Aponius*, In Cant. 3 (Bottino-Martini 52): Die große Traube aus dem verheißenen Land „wurde die Speise und der Trank der Kirche durch das Sakrament seines (Christi) Leibes und Blutes“.

<sup>90</sup> *Clemens Al.*, Paed. I 46, 1.

<sup>91</sup> *Cyprian*, Ep. 63, 6 f.

<sup>92</sup> Christus ist gekommen, „um den Völkern des ganzen Erdkreises den

neuen Kelch ewigen Heiles zuzutrinken“ – *novum salutis aeternae calicem propinare* (*Maximus Taur.*, Hom. 23 [PL 57, 275]). Das aber konnte und sollte er nach dem Heilsratschluß des Vaters nicht vor seiner Passion und Verherrlichung. Mit dem Wort an Maria bei der Hochzeit zu Kana: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“, sagt daher Maximus, „verhieß er jene glorreiche ‚Stunde‘ seiner Passion und den Wein unserer Erlösung“ (ebd.).

<sup>93</sup> *Cyrrillonas*, Bittgesang über die Heuschreckenplage (BKV 6, 20).

<sup>94</sup> *Jakob von Batnä*, Ged. über die Decke vor dem Antlitz des Moses (BKV 6, 349).

<sup>95</sup> *Augustinus*, Sermo Denis 6, 1 f (Serm. p. Maur. rep. [ed Morin], 30).

<sup>96</sup> Vgl. *Augustinus*, Sermo 272.

<sup>97</sup> *Augustinus*, Sermo 267, 1 f.

<sup>98</sup> *Jakob von Batnä*, Ged. über das Sprachenwunder am Pfingstfest (BKV 6, 279).

<sup>99</sup> Pistis kredenzt nach der Aberkiosinschrift „guten Wein, Mischwein mit Brot“. Nach *O. Casel* bezieht sich diese Stelle nicht lediglich auf die Eucharistie (so *Dölger*, *Ichthys* II 486 ff), sondern es ist anzunehmen, daß sich der 1. Teil des Verses auf den pneumatischen Christus, der 2. Teil auf die Eucharistie bezieht, die hier in das Ganze des Christumysteriums eingebaut ist.

<sup>100</sup> *Cyrrill. Hier.*, Cat. myst. 4, 8.

<sup>101</sup> *Clemens Al.*, Paed. II 20, 1.

<sup>102</sup> *Clemens Al.*, Paed. II 19, 4; vgl. I 15, 3; II 19, 3.

<sup>103</sup> Vgl. *Origenes*, In Cant. lib. III (GCS 33, 218). Über den Wein als Symbol für den Logos der Schrift, der Lehre und Erziehung vgl. auch *Origenes*, In Ioann. I 30, 206 (GCS 10, 37); *Clemens Al.*, Strom. V 48, 8.

<sup>104</sup> Hl 1, 3. Vgl. auch 4, 10; 7, 8–10, wo der Bräutigam das Bild auf die Braut anwendet.

<sup>105</sup> *Hippolyt*, Frgm. zum Hohenlied (im Anschluß an die Übers. in GCS 1, 344 f); vgl. auch *Ambrosius*, In Ps. 1, c. 33.

<sup>106</sup> *Origenes*, In Cant. lib. I (GCS 33, 92–97. 111); vgl. auch *Origenes*, In Ep. ad Rom. 10, 14; *Ps.-Origenes*, In Genes. hom. 17, 9 (Lomm. VIII 295 f); s. oben Anm. 88.

<sup>107</sup> Vgl. *Origenes*, In Cant. lib. II (GCS 33, 170–172); vgl. auch *Augustinus*, In Ps. 83, 1.

<sup>108</sup> *Origenes*, In Cant. lib. III (GCS 33, 184 f); vgl. auch In Cant. hom. 2, 7 (GCS 33, 51).

<sup>109</sup> *Procopius*, Comm. in Cant. 1, 2 (XVII 261 C M.); zit. n. GCS 33, 184.

<sup>110</sup> Vgl. *H. Lewy*, *Sobria ebrietas*, 3 ff.

<sup>111</sup> *Platon*, Rep. II 363 D.

<sup>112</sup> *Origenes*, In Ioann. I 30, 205 f (GCS 10, 37).

<sup>113</sup> Übers. von *Aem. Löhr*, *Abend und Morgen ein Tag* (Regensburg 1955), 683.

<sup>114</sup> *Ambrosius*, De fide, 1, 135. Vgl. auch *Ambrosius*, In Ps. 118 XV 28.

<sup>115</sup> *Ambrosius*, In Ps. 35, c. 19; vgl. In Ps. 118 XI 14. XIII 24. – Weitere Texte bei *Lewy*, 117 ff.

<sup>116</sup> *Ambrosius*, In Ps. 39, c. 6; vgl. auch De Noe et arca 107 ff; *Cyprian*, Ep. 63, 3; *Hilarius*, Tract. myst. 1, 15.

<sup>117</sup> *Clemens Al.*, Paed. II 19, 3–20, 1.

<sup>118</sup> *Irenaeus*, Adv. haer. V 1, 3.

<sup>119</sup> *Iustinus M.*, Apol. 1, 65 f.

<sup>120</sup> Vgl. hierzu *O. Casel*, Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr.

<sup>121</sup> *Cyprian*, Ep. 63, 13. – Zur häret. Eucharistiefeier mit bloßem Wasser (ohne Wein) vgl. auch *Clemens Al.*, Strom. I 96, 1 f.

<sup>122</sup> Vgl. *Sacr. Leon.* (ed. Feltoe) 159, 9. – Vgl. hierzu *C. Bamberg*, *Teilhabe* (Weihnachtsbrief d. Abt. v. Hl. Kreuz [1951], 26–33).

<sup>123</sup> So die heutige Fassung nach dem Missale Rom.

<sup>124</sup> Zu den weiteren traditionellen und symbolischen Motiven, die hinter der heiligen Mischung stehen, vgl. *J. A. Jungmann*, *Missarum Sollemnia*, II 45–48; *Kirchgässner*, a. a. O., 464 ff, bes. 480–483.

<sup>125</sup> Vgl. *Kirchgässner*, a. a. O., 482 f.

<sup>126</sup> IV Esra 14, 39 f (vgl. *Kautzsch* II 400). Vgl. hierzu *A. Rosenberg*, *Bildmeditation*, 90.

<sup>127</sup> Mt 9, 27; 21, 9; 22, 42–44; Mk 11, 10; Lk 2, 11; Röm 1, 3 f; Offb 3, 7.

<sup>128</sup> *Clemens Al.*, *Quis dives salvetur* 29, 4.

<sup>129</sup> *Origenes*, In libr. lud. hom. 6, 2 (GCS 30, 500).

<sup>130</sup> Zum ‚Kelch Davids‘ vgl. etwa Ps 22, 5; 15, 5; 115, 4 (13). Weil David der Schöpfer dieser Psalmen ist, galt der hier besungene Kelch den Juden als der ‚Kelch Davids‘.

<sup>131</sup> *O. Casel* in ungedruckten Konferenzen.

<sup>132</sup> Vgl. IV Esra 3, 23 (*Rießler* 263).

<sup>133</sup> Vgl. etwa Jer 25, 15 f. 27 f; Is 51, 17. 22; Jer 49, 12; Ez 23, 31–35; Hab 2, 16; Ps 74, 9; Kl 4, 21; Psalmen Salomos 8, 15 (*Rießler* 890); Offb 14, 10; 16, 19; 19, 15; Näheres bei *Seesemann*, *oinos* (ThWNT V 166 f). Vgl. auch *S. Grün*, *Kelch*, B II 7 (RAC II 59–62).

<sup>134</sup> Vgl. Offb 17, 2; 18, 3. Hierzu vgl. *L. Ziegler*, *Menschwerdung*, II 45 ff.

<sup>135</sup> *G. W. F. Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede. Zit. n. *Otto*, a. a. O., 50.

<sup>136</sup> *Augustinus*, In Ps. 83, 1. Zur Kelter als Bild des Martyriums (*torcularia = martyria*) vgl. In Ps. 8, 3.

<sup>137</sup> *Clemens Al.*, Protr. IV 15, 3.

<sup>138</sup> *Origenes*, In Cant. lib. III (GCS 33, 186).

<sup>139</sup> Vgl. *Strack-Billerbeck*, I 992.

#### BROT: 1. KORN UND AHRE

<sup>1</sup> *Ephraem Syr.*; De Fide hymn. 43, 2.

<sup>2</sup> Vgl. *A. Dieterich*, *Mutter Erde*, 33 f. 101–103; *M. Eliade*, *Die Religionen*, 382 ff. – Die nämliche Grundidee steht auch hinter dem Gebrauch der Schwinge in der als ‚Neugeburt‘ verstandenen Einweihung in die Mysterien, etwa die eleusinischen und dionysischen.

- <sup>3</sup> Vgl. P. Wolters, Gestalt und Sinn der Ähre in antiker Kunst (Die Antike 6 [Berlin 1930], 295 ff).
- <sup>4</sup> Cicero, De leg. II 25, 63.
- <sup>5</sup> Nach Oldenburg, Rel. des Veda, 582; zit. bei Dieterich, a. a. O., 49.
- <sup>6</sup> Vgl. Chantepie, II 415.
- <sup>7</sup> Isocrates, Panegy. IV 28.
- <sup>8</sup> Hippolyt, Ref. V 8, 39. Vgl. K. Kerényi, Die Mysterien von Eleusis (Zürich 1962), 10 ff; F. Noack, Eleusis (1927), Textband 243.
- <sup>9</sup> Cicero, De leg. II 14, 36.
- <sup>10</sup> Kerényi, a. a. O., 29; 39. 19 ff; vgl. W. F. Otto, Der Sinn der eleusinischen Mysterien (Eranos 1939 [1940], 83-112).
- <sup>11</sup> Nach Zosimus, Hist. nov. IV 3, 3; vgl. Kerényi, a. a. O., 26 f.
- <sup>12</sup> Augustinus, Sermo 305, 2.
- <sup>13</sup> Athanasius, In Matth. 12, 1 f.
- <sup>14</sup> Vgl. Eliade, a. a. O., 396 f; Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr, 94 ff.
- <sup>15</sup> Vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra (Leipzig 1923), 122; J. Schwabe, Archetyp und Tierkreis, Abb. 15 und S. 37 f. Wahrscheinlich wurde in Persien wie in vielen anderen Ländern ein Stier jährlich geopfert, um das Wachstum des Getreides zu sichern (vgl. Cumont, a. a. O., 222, Anm. 10).
- <sup>16</sup> Vgl. A. Erman, Die Religion der Ägypter (Berlin 1934), 40; Kerényi, a. a. O., 93 f; A. E. Jensen, Hainuwele - Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram (Frankfurt a. M. 1939).
- <sup>17</sup> Vgl. Eliade, Die Religionen, 390 ff; Chantepie, II 242.
- <sup>18</sup> Vgl. Chantepie, II 242.
- <sup>19</sup> Ephraem, De virg. 11, 10.
- <sup>20</sup> Cyrillonas, Zweite Hom. über das Pascha Christi (BKV 6, 43 f).
- <sup>21</sup> Ephraem, De Fide hymn. 43, 2; vgl. Clemens Rom., Ad Cor. I 24, 1 bis 5; Tertullian, De resurr. carn. 12; Minucius Felix 34, 11 f.
- <sup>22</sup> Cyrill. Al., In Ioann. VII (PG 74, 85).
- <sup>23</sup> F. Hoffmann, Dunkles Segel (Lahr 1959), 36.
- <sup>24</sup> Vgl. DACL I 2, 2199, Abb. 708: Bronzering mit Ähre zwischen zwei Fischen.
- <sup>25</sup> Vgl. J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg i. Br. 1903), Tafelband, Taf. 32, 2; 34; 142, 2; Textband 530-532; 297 f; vgl. auch F. X. Kraus, Roma Sotterranea, II, Fig. 15.
- <sup>26</sup> Communio an den Festen eines Conf. Pont. sowie an Dom. XI und XII p. Pent.; Fer. II p. Pent.; Intr. Corp. Christi.
- <sup>27</sup> Cyrillonas, Über den Weizen (BKV 6, 50. 53).
- <sup>28</sup> Gemeint ist die konsekrierende Kraft des göttlichen Wortes im Meßkanon.
- <sup>29</sup> Irenaeus, Adv. haer. V 2, 3.
- <sup>30</sup> Cyrill. Al., In Luc. (PG 72, 912).
- <sup>31</sup> Verwandte Gedanken finden sich bei den Rabbinen. Synhedrin 90 b heißt es, Rabbi Meir habe der Königin Kleopatra auf eine Frage zur Antwort gegeben: „Ich weiß, daß die Toten auferstehen werden, denn es heißt (Ps 72, 16): „Sie werden aus der Stadt hervorblühen wie die Pflanzen

- aus der Erde.“ Die Königin fragte weiter: „Werden sie aber nackt auferstehen oder mit Gewändern?“ „Gewänder“ ist hier bildlicher Name für den „Leib“. Der Rabbi antwortet: „Dies ist vom Leichten auf das Schwere, von einem Weizenkorn zu folgern: wenn das Weizenkorn, das nackt begraben wird, in viele Gewänder gehüllt hervorkommt, um wie viel mehr die Gerechten...!“ (Vgl. Strack-Billerbeck, III 475; Kerényi, 16).
- <sup>32</sup> Ioannes Damasc., Expos. IV 27.
- <sup>33</sup> Cyrillonas, a. a. O. (BKV 6, 54).
- <sup>34</sup> Prudentius, Hymn. circa exequias def. (Cath. X 121-124: CSEL 61).
- <sup>35</sup> Vgl. Origenes, In Ex. 1, 4.
- <sup>36</sup> Augustinus, Sermo 305, 1 f.
- <sup>37</sup> Origenes, In Ioann. X 228 ff; vgl. Augustinus, a. a. O.
- <sup>38</sup> Vgl. Maximus Taur., Hom. 60 (PL 57, 367-369); Hieronymus, Brev. in Ps. 66 (PL 26, 1071).
- <sup>39</sup> Cyrillonas, Über den Weizen (BKV 6, 52. 53).
- <sup>40</sup> Ephraem, De Fide hymn. 43, 2.
- <sup>41</sup> Cyrillonas, a. a. O. (BKV 6, 49).
- <sup>42</sup> Ebd.
- <sup>43</sup> Ps.-Ambrosius, Sermo 59, 5.
- <sup>44</sup> Vgl. dazu O. Casel, Martyrium und Mysterium in den römischen Sakramentarien (JLw 2, 18-39).
- <sup>45</sup> Ephraem, De virg. 11, 11.
- <sup>46</sup> W. Bergengruen, Das Korn im Acker (Die heile Welt, 135).
- <sup>47</sup> Tertullian, Apol. 50.
- <sup>48</sup> Acta Sanctorum, Febr. 3, 616.
- <sup>49</sup> Ignatius M., Ad Rom. 4, 1.
- <sup>50</sup> Rupertus Tuit., In Ioann. X (PL 169, 660); vgl. W. Kables, Geschichte als Liturgie (Münster i. W. 1960), 75.

## BROT: 2. BROT

- <sup>1</sup> Vgl. J. Grimm, Deutsch. Wörterb., II 399 ff. - Im Englischen meinen Lord und Lady ursprünglich den ‚Brotwart‘ = Brotherrn und die ‚Brotkneterin‘ = Brotherrin. - Vgl. auch Tb. Klauser, J. Hausleiter, S. Stujber, Brot (RAC II 611 ff).
- <sup>2</sup> Krolew. Vat. uns. 2969; zit. bei A. Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens, 25.
- <sup>3</sup> Gregor. M., In Evang. hom. 8 (PL 76, 1106).
- <sup>4</sup> Vgl. Foerster, epiousios (ThWNT II 587 ff); L. Ziegler, Menschwerdung, II 8 ff; F. J. Dölger, „Unser tägliches Brot“ (AChr V 201-210).
- <sup>5</sup> Reichliche Zeugnisse bei J. P. Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers (Paderborn 1911).
- <sup>6</sup> Ziegler, a. a. O., II 22.
- <sup>7</sup> E. Reisner, Der Dämon und sein Bild (Berlin 1947), 143.
- <sup>8</sup> Vgl. Anastasius Sin., In Hex. VII (PG 89, 942-944).
- <sup>9</sup> Nicolaus Cus., De vis. Dei 21.
- <sup>10</sup> Vgl. Reisner, a. a. O., 175.

- <sup>11</sup> Viele Beispiele bei *J. Frazer*, *The Golden Bough*, II 318 ff; vgl. *A. Dieterich*, *Eine Mithrasliturgie*, 100.
- <sup>12</sup> Vgl. *C. G. Jung*, *Das Wandlungssymbol in der Messe* (Eranos 1940/41), 95 f; *J. N. Sepp*, *Das Heidentum*, II 328 f.
- <sup>13</sup> Vgl. *Iustinus M.*, *Apol. I 66*; *Tertullian*, *Apol. 47*; *De praescr. haeret.*
- <sup>40</sup> Näheres bei *O. Casel*, *Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr*, 154 ff; vgl. auch *F. Cumont*, *Die Mysterien des Mithra*, 145 f.
- <sup>14</sup> Vgl. *J. Schwabe*, *Archetyp und Tierkreis*, 329.
- <sup>15</sup> *Jung*, a. a. O., 86 f.
- <sup>16</sup> *Reisner*, a. a. O., 174.
- <sup>17</sup> Vgl. dazu die Sekret vom 7. Sonntag n. Pf.; ferner *Ziegler*, a. a. O., I 341.
- <sup>18</sup> Aus den Predigten des *Nikolaus von Kues*. Vgl. *G. Heinz-Mohr* und *W. P. Eckert*, *Das Werk des Nicolaus Cusanus* (Köln 1963), 39.
- <sup>19</sup> *Ziegler*, a. a. O., I 346 ff.
- <sup>20</sup> *C. von Korvin-Krasinski*, *Mikrokosmos und Makrokosmos*, 227.
- <sup>21</sup> *P. Claudel*, *Religion*, 57.
- <sup>22</sup> Vgl. *F.-J. Leenhardt*, *Ceci est mon Corps* (Neuchâtel-Paris 1955), 40.
- <sup>23</sup> Vgl. *O. Casel*, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, 235.
- <sup>24</sup> Vgl. *Leenhardt*, a. a. O., 36.
- <sup>25</sup> *Cyrillonas*, *Erste Hom. über das Pascha Christi* (BKV 6, 31 ff).
- <sup>26</sup> *Claudel*, a. a. O., 72.
- <sup>27</sup> *Iustinus M.*, *Apol. I 66*.
- <sup>28</sup> Vgl. *O. Casel*, *Die Messe als Mysterienhandlung* (BM V [1923], 25-101 f).
- <sup>29</sup> Vgl. *Homer*, *Od. 16, 429*; *K. Kerényi*, *Die Mysterien von Eleusis* (Zürich 1962), 12.
- <sup>30</sup> *Claudel*, a. a. O., 70, 93.
- <sup>31</sup> *Nicolaus Cus.*, *De vis. Dei 20*.
- <sup>32</sup> *Ziegler*, a. a. O., II 119.
- <sup>33</sup> *Teilhard de Chardin*, *Hymne de l'Univers*, 67 f.
- <sup>34</sup> *P. Chauchard*, *Naturwissenschaft und Katholizismus* (Olten 1962), 165.
- <sup>35</sup> Vgl. *Iustinus M.*, *Dial. 41, 70*; *O. Casel*, *Die Eucharistielehre*, 169 ff; *Das Mysteriengedächtnis* 134 f; *Actio in liturgischer Verwendung* (JLW 1, 34-39).
- <sup>36</sup> Vgl. *H. de Lubac*, *Katholizismus als Gemeinschaft*, 84.
- <sup>37</sup> *Ebd.*, 86.
- <sup>38</sup> *Ioannes Chrysostomus*, *In Ep. I ad Cor. hom. 24, 2* (PG 61, 200).
- <sup>39</sup> Das heißt: euch selbst im Mysterienbild.
- <sup>40</sup> *Augustinus*, *Sermo 272*.
- <sup>41</sup> *Augustinus*, *Sermo 272*; vgl. *Sermo 227; 229*; *In Ioann. tract. 26, 13*; *Zeno Veron.*, *Tract. II 44, 1*. Weitere Belege bei *de Lubac*, a. a. O., 84 ff.
- <sup>42</sup> *Summa Sententiarum*, tr. 6, c. 2 (PL 176, 139); vgl. weitere Texte bei *Lubac*, a. a. O., 81 ff.
- <sup>43</sup> *Ioannes Damasc.*, *Expos. 4, 13*.
- <sup>44</sup> *Augustinus*, *In Ioann. tract. 12, 9*.
- <sup>45</sup> Vgl. *Buch VI* (Hoch-Ivanka 159).

- <sup>46</sup> *Ebd.* *Buch IV* (Hoch-Ivanka 124).
- <sup>47</sup> *Ebd.* *Buch IV* (Hoch-Ivanka 120).
- <sup>48</sup> *Teilhard de Chardin*, *Der Göttliche Bereich*, 92.
- <sup>49</sup> *Ebd.*, 173 f.
- <sup>50</sup> *Cyrill. Hier.*, *Cat. myst. 4, 1, 3*.
- <sup>51</sup> Vgl. *Gregor. Nyss.*, *Orat. catech. 37* (PG 45, 97).
- <sup>52</sup> *Ignatius M.*, *Ad Ephes. 20, 2*.
- <sup>53</sup> *Gregor. Nyss.*, a. a. O., 37 (PG 45, 94).
- <sup>54</sup> *Irenaeus*, *Adv. haer. V 2, 3*. Vgl. auch *O. Casel*, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 55 ff.
- <sup>55</sup> *Clemens Al.*, *Quis dives salvetur 23, 4*.
- <sup>56</sup> *Ephraem Syr.*, *De Fide hymn. 10, 17 f*.
- <sup>57</sup> *Did. 9, 4 f*. Vgl. das ähnliche Gebet in der Anaphora des *Serapion von Thmuis* (Funk II 174).
- <sup>58</sup> Vgl. *Ap. 2, 42; 20, 7*; *Did. 14, 1*. Vgl. auch *E. von Severus*, *Brotbrechen* (RAC II 620 ff).
- <sup>59</sup> *Ioannes Chrys.*, a. a. O.
- <sup>60</sup> Vgl. *Ziegler*, a. a. O., I 343.
- <sup>61</sup> *Ioannes Chrysostomus*, *In Ep. I ad Tim. hom. 16* (PG 62, 586).
- <sup>62</sup> *Nikolaos Kabasilas*, *Buch VI* (Hoch-Ivanka 161).
- <sup>63</sup> *Origènes*, *C. Cels. VIII 57*.

## ÖL: 1. ÖLBAUM, ÖLZWEIG, ÖLIVE

- <sup>1</sup> *Columella V 8, 1*.
- <sup>2</sup> 2. Strophe des Hymnus *Audi iudex mortuorum*. Vgl. *C. Blume*, *Die Hymnen des Thesaurus Hymnol. H. A. Daniels u. anderer Hymnen-Ausgaben*, I (Leipzig 1908), 80 f.
- <sup>3</sup> Vgl. *J. Schwabe*, *Lebenswasser und Pfau*, 151 ff.
- <sup>4</sup> Vgl. *Cyrill. Hier.*, *Cat. 16, 12*; *Epiphanius*, *Ancoratus c. 66*.
- <sup>5</sup> *Hieronymus*, *In Ep. ad Rom. c. 11* (PL 30, 697); vgl. auch *Clemens Al.*, *Strom. VI 117 ff*.
- <sup>6</sup> Vgl. *Epiphanius*, *Ancoratus c. 66*.
- <sup>7</sup> Von dem in der Antike üblichen Verfahren, einen edlen Ölbaum durch Einpfropfen von Wildzweigen ertragreicher zu machen, berichten *Palladius*, *De re rust. IV 8, 2*; *Geoponica 9, 8*.
- <sup>8</sup> *Ps 51, 10*. Der Getaufte ist kraft seiner Teilhabe an Christus selbst mystischer Ölbaum im Hause Gottes, im Paradiese Gottes (vgl. *Cyrill. Hier.*, *Cat. 1, 4*). *Olivae fructiferae* sind vor allem die Apostel (vgl. den Introitus an den Vigiltagen der Apostelfeste).
- <sup>9</sup> *Origènes*, *In Ep. ad Rom. 8, 10*.
- <sup>10</sup> Nach unveröffentlichten Konferenzen von *O. Casel* zum Römerbrief; vgl. auch *S. Pease*, *Ölbaum* (PW XVII 2007).
- <sup>11</sup> *Sedulius*, *Paschale opus 5, 17* (CSEL 10, 288).
- <sup>12</sup> Vgl. *Paulinus Nol.*, *Ep. 19, 2*.
- <sup>13</sup> Vgl. *Assemani*, I 240, 255.
- <sup>14</sup> *Cyrill. Hier.*, *Cat. myst. 2, 3*.



- <sup>15</sup> Vgl. A. Oepke, *Amphithaleis* im griechischen und hellenistischen Kult (ARW 31 [1934], 42-56). Über die religiöse Bedeutung des Ölbaumes, seiner Sieges- und Friedenssymbolik vgl. Pease, a. a. O., 1998 ff, bes. 2015 ff; J. Köchling, *De coronarum apud antiquos vi atque usu* (1914); F. X. Kraus, RE II 526; Besnier, *Olea, Oleum* (DS IV 165).
- <sup>16</sup> H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, 120; vgl. Pease, a. a. O., 2021. Vgl. auch P. Wolters, *Gestalt und Sinn der Ähre*, 298 ff und Abb. 8.
- <sup>17</sup> Vgl. *Ephraem Syr.*, *De virg.* 6, 8.
- <sup>18</sup> Vgl. Jo 20, 20-22 und hierzu D. Eickhoff, *Der Ostergruß des Herrn (Vom heiligen Pascha, 179-188)*.
- <sup>19</sup> *Ephraem*, *De virg.* 7, 13; 5, 16.
- <sup>20</sup> Vgl. etwa die Präfation der Chrisamweihe am Gründonnerstag im Pont. Rom.
- <sup>21</sup> Vgl. *Hilarius*, *Tract. myst.* 1, 14.
- <sup>22</sup> *Didymus Al.*, *De trinit.* 2, 14. Vgl. auch *Tertullian*, *De bapt.* 8; *Paulin. Nol.*, *Ep.* 49, 10; *Hieronymus*, *Ep.* 69, 6.
- <sup>23</sup> *Ioannes Chrys.*, *In Matth.* 12, 3.
- <sup>24</sup> *Fulgentius*, *Sermo* 45 (PL 65, 910).
- <sup>25</sup> Präfation der Chrisamweihe, a. a. O.
- <sup>26</sup> *Acta Thomae* 157 (Bonnet).
- <sup>27</sup> *Slawischer Henoch* 8, 3 (Rezension A); vgl. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter* (31926), 488.
- <sup>28</sup> Darüber mit genauem Quellennachweis: *Bousset*, a. a. O., 284, 488.
- <sup>29</sup> Vgl. Pease, a. a. O., 2021; O. Gruppe, *Gr. Myth.*, 880, 5.
- <sup>30</sup> Vgl. *Leben Adams und Evas*, 38, 36 (Rießler 677-679).
- <sup>31</sup> Christlicher Einschub zu Vers 42 aus: *Evangel. Nicodemi II sive Descensus Christi ad inferos c. 3* (ed. Tischendorf, *Evangelia apocrypha* p. 393).
- <sup>32</sup> *Prudentius*, *Ditoch.* 173-176 (CSEL 61, 446).
- <sup>33</sup> Vgl. *Clemens Al.*, *Strom.* V 72, 2 f.
- <sup>34</sup> *Hilarius*, *Tract.* in Ps. 1, 9, 13.
- <sup>35</sup> *Clemens Al.*, a. a. O.
- <sup>36</sup> *Hilarius*, a. a. O., c. 9.
- <sup>37</sup> *Hippolyt*, *De Pascha hom.* 6 (nach JLw 14, 25 ff); zur Autorfrage vgl. oben: *Baum*, *Anm.* 144.
- <sup>38</sup> Vgl. *Kanon 103 des Basilius* (Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* [Leipzig 1900], 279).
- <sup>39</sup> *Weihe des Krankenöls am Gründonnerstag*, *Pontif. Rom.*
- <sup>40</sup> Christus und das Pneuma als die beiden unüberschaubar großen Ölbäume Gottes bei *Methodius von Olymp*, *Symposion*, 10, 6. Über Christus als Ölbaum vgl. auch F. X. Kraus, RE II 525.
- <sup>41</sup> Nach *Augustinus* ist die Pressung der Olive Symbol der Leiden des Christen in der Kelter Gottes (vgl. *In Ps.* 80, 1; *Sermo* 15, 9; 19, 6; 81, 2; *De civ. Dei* I 8, 2). Ölernte und Ölkelter auf Sarkophagen und in den Katakomben sind aus der Antike übernommenen Todessymbol (vgl. F. Gerke, *Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit* [Berlin 1940], 109 f), nach den genannten Vätertexten aber mit dem Sinn der christlichen *passio* erfüllt.

- <sup>42</sup> Weil dem Öl exorzisierende Kraft erfleht wird, überträgt man den Ritus des Anblasens, mit dem der Exorzist Satan besiegte, auf den Herrn, der seine Häsher zurückweist.
- <sup>43</sup> *Acta Thomae*, 157 (Bonnet).
- <sup>44</sup> Vgl. Pease, a. a. O., 2022.
- <sup>45</sup> *Cyrrill. Hier.*, *Cat.* 1, 4.
- <sup>46</sup> *Hieronymus*, *Ep.* 69, 6.
- <sup>47</sup> Vgl. H. Leclercq, *Olivier* (DACL XII 2060 f); F. X. Kraus, RE II 525 f.
- <sup>48</sup> *Augustinus*, *De civ. Dei* I 8, 2.

## ÖL: 2. ÖL

- <sup>1</sup> *Ephraem Syr.*, *De virg.* 4, 7; 7, 14.
- <sup>2</sup> Vgl. A. S. Pease, *Ölbaum* (PW XVII 2016).
- <sup>3</sup> Vgl. *Gregor. Naz.*, *Orat. theol.* 4, 21.
- <sup>4</sup> *Op.* 33; griech. Text in den *Notae Cotelarii* 43 (PG 1, 1234).
- <sup>5</sup> *Augustinus*, *In Ps.* 44, 19. Vgl. auch *Nikolaos Kabasilas*, *Buch III* (Hoch-Ivanka 90 f).
- <sup>6</sup> Vgl. *Gregor. Naz.*, a. a. O.; *Hieronymus*, *Brev. in Ps.* 44 (PL 26, 958).
- <sup>7</sup> *Petrus Chrysologus*, *Sermo* 60 (PL 52, 367).
- <sup>8</sup> *Slaw. Henochbuch* 22 (Rießler 459 f).
- <sup>9</sup> *Ebd.*, 56, 2 (Rießler 469).
- <sup>10</sup> *Ambrosius*, *De virginitate* 11, 63 f.
- <sup>11</sup> *Origenes*, *C. Cels.* VI 79.
- <sup>12</sup> *Gregor. Naz.*, *Or.* 5, 35. Der Gedanke an die Passion verbindet sich hier mit dem unsichtbaren und dem sakramentalen Salböl zugleich.
- <sup>13</sup> *Acta Thomae* 121 (Bonnet 230 f).
- <sup>14</sup> *Augustinus*, *De Trin.* 15, 36.
- <sup>15</sup> Vgl. *ebd.*, 15, 32; *Origenes*, *In Lev. hom.* 4, 9 f.
- <sup>16</sup> Vgl. *Anm.* 10.
- <sup>17</sup> *Augustinus*, *In Ep. Ioann. ad Parth. tract.* 3, 5.
- <sup>18</sup> Nach den ältesten Kirchenordnungen wurden Chrisam und Katenchumenenöl als wahre *sacramenta paschalia* in der Osternacht bei der Tauffeier geweiht, für die sie bestimmt waren. Später, im Jahre 400 (1. Synode von Toledo), wurde die Ölweihe in die letzte Eucharistiefeyer vor Pascha verlegt und so ein Stück Osterwirklichkeit mehr auf den Gründonnerstag übertragen. Die alte *Missa chrismalis* mit der Ölweihe findet sich im *Sacramentarium Gelasianum* (ed. Muratori, PL 74, 1099 ff), das die älteste Quelle unserer heutigen Ölweihe ist. Seit der liturgischen Neuordnung der Karwoche im Jahre 1955 ist uns die *Missa Chrismatis* mit der Ölweihe am Morgen des Gründonnerstags wiedergeschenkt. Vgl. zum Vorstehenden O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christl. Osterfeier* (JLw 14, 23 f. 36 f. 47 f. 51); F. J. Dölger, *Öl der Eucharistie* (AChr II 184 ff); S. Zenker, *De praeteritis ad nova transimus*. Zur erneuerten Feier der Ölweihe (*Anima*, Jg. 1956, Heft 4, 415 ff); S. Zenker, *Die Ölweihe am Gründonnerstag (Vom heiligen Pascha 90-101)*.

<sup>19</sup> Das ist hier der Meßkanon, der die Wesensverwandlung bewirkt (vgl. O. Casel, Neue Beiträge zur Epiklesenfrage, JLW 4, 173 f).

<sup>20</sup> Hier bedeutet das die Chrisamweihe, die das Öl durch feierliche Herabrufung des Geistes heiligt.

<sup>21</sup> Cyrill. Hier., Cat. myst. 3, 3.

<sup>22</sup> Ephraem, De virg. 7, 12.

<sup>23</sup> Acta Thomae 157. Näheres zu den heiligen Ölen bei E. Vykoukal, Öle (LThK<sup>1</sup> 7, 702-704); B. Löwenberg und H. Schauerte, Öle (LThK<sup>2</sup> 7, 1143-1145).

<sup>24</sup> Vgl. F. J. Dölger, Der Exorzismus, 157.

<sup>25</sup> Constit. Apost. 7, 42.

<sup>26</sup> Pontif. Rom., Weihe des Katechumenenöls.

<sup>27</sup> Cyrill. Hier., Cat. myst. 2, 3.

<sup>28</sup> C. von Korvin-Krasinski, Die geistige Erde (1960), 96.

<sup>29</sup> Vgl. Ps.-Dionysius, De eccl. hier. IV 3, 11.

<sup>30</sup> Cyrill. Hier., Cat. myst. 3, 1-3.

<sup>31</sup> Nikolaos Kabasilas, Buch III (Hoch-Ivanka 113).

<sup>32</sup> Vgl. Augustinus, Sermo 227. Vgl. auch Dölger, Öl der Eucharistie, a. a. O.

<sup>33</sup> Optatus Milev., 7, 4.

<sup>34</sup> Vgl. Ambrosius, De myst. 6, 29.

<sup>35</sup> Vgl. Th. Maertens, Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis (Die Welt der Bibel V [Düsseldorf 1959], 9); ferner das Kapitel „Mischung“ bei A. Kirchgässner, Die mächtigen Zeichen, bes. 473 ff, und „Salbung“, ebd. 516 ff; F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung (Wien 1905), 69 ff; Ph. Hofmeister, Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Das östliche Christentum, Neue Folge Heft 6/7 [Würzburg 1948] 25 ff; F. Cabrol, Huile (DACL VI 2, 2777 ff).

<sup>36</sup> Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament, 490.

<sup>37</sup> Vgl. W. Menzel, Christliche Symbolik, II 167 f; Hofmeister, a. a. O., 25 ff.

<sup>38</sup> Nikolaos Kabasilas, Buch II (Hoch-Ivanka 57); vgl. auch Clemens Al., Paed. II 65.

<sup>39</sup> Ps.-Ambrosius, Sermo 31, 2; vgl. Methodius, Conv. 10, 2.

<sup>40</sup> Vgl. u. a. Plinius, N. h. 2, 234; Pease, a. a. O., 2459; Menzel, a. a. O., 168.

<sup>41</sup> Vgl. A. Jeremias, a. a. O., 799.

<sup>42</sup> Vgl. Mt 9, 22, 28; Mk 10, 52; Apg 14, 8; S. Zenker, Das Sakrament der Krankenölung (Lebendiges Zeugnis, Heft 10 [Paderborn 1951], 28-50).

<sup>43</sup> 4. Ode im griech. Ritus der Krankenölung; vgl. P. Matzerath, Buße und heilige Ölung in der byzantinischen Kirche (Paderborn 1940), 21.

<sup>44</sup> Hippolyt, Komm. z. Hohenlied (GCS I 1, 373).

<sup>45</sup> Vgl. Origenes, In Lev. hom. 2, 4.

<sup>46</sup> Testam. D. n. J. Chr. (Rahmani 49).

<sup>47</sup> Akolouthia tou hagiou elaiou. In: Hagiasmatáron to méga, Eklogai ek tou Megálon Euchologíou (1936), 182 f.

<sup>48</sup> 2. Strophe des Hymnus Veni Creator Spiritus, übers. von Aem. Löhr.

<sup>49</sup> Vgl. die Krankenöweihe des Pontif. Rom.

<sup>50</sup> Ps.-Dionysius, De eccl. hier. II 3, 8.

<sup>51</sup> Vgl. Clemens Al., Paed. II 66, 2. Zur Bedeutung des Öles in den antiken Kulturen und Religionen vgl. A. S. Pease, Oleum (PW 17, 2, 2454 ff); Hempel und Wißmann, Salbung (RGG V 80-82).

<sup>52</sup> Der Nibelunge nôt 900-902; Thidrekssaga Kap. 1; Hürnen Seyfrid 9 ff; vgl. O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen (RVV 11, 1. Heft S. 55).

<sup>53</sup> Vgl. Ps.-Dionysius, a. a. O., II 3, 6.

<sup>54</sup> Ambrosius, De sacr. 1, 4.

<sup>55</sup> Cyrill. Hier., Cat. myst. 2, 3; vgl. 103. Kanon des Basilius (Riedel 279).

<sup>56</sup> Euchologium Barberinum; vgl. Dölger, Firmung, 86.

<sup>57</sup> Cyrill. Hier., Cat. myst. 3, 4.

<sup>58</sup> Eucherius von Lyon zugeschriebene Pfingsthomilie (Maxima Bibl. vet. Patrum 6, zit. bei Assemani III 85 f); derselbe Wortlaut in der ps.-isidorischen Ep. ad Hisp. Ep. des Papstes Melchiades (PL 130, 240).

<sup>59</sup> Vgl. E. Schlee, Die Ikonographie der Paradiesesflüsse (1937), 4. 35-44; Slaw. Henoch c. 6, 1.

<sup>60</sup> Vgl. Firmicus Maternus, De err. prof. rel. 22.

<sup>61</sup> Ebd., 23.

<sup>62</sup> Präfation der Missa chrismalis am Gründonnerstag.

<sup>63</sup> Assemani III 65. Das Bild vom Gewand findet sich auch in der alten Präfation der Missa chrismalis.

<sup>64</sup> So muß nach dem Textzusammenhang die Formel *in vita(m) aeterna(m)* aufgefaßt werden. Da im Spätlateinischen das *m* der Akkusativendung nicht gesprochen wurde, hat der Akk. oft die Bedeutung des Ablativ (vgl. Thes. Ling. Lat. unter „in“ Vol. III 1, bes. 794 ff).

<sup>65</sup> Ambrosius, De sacr. II 7, 24.

<sup>66</sup> Chrismaweihe im Pontif. Rom.

<sup>67</sup> Die Kanongesänge im Orthros der byzant. Kirche zum Weihegedächtnis der Auferstehungskirche in Jerusalem. Vgl. die Übers. von R. Hombach (Enkainia 165).

<sup>68</sup> Augustinus, Sermo 93, 5; zu *oleum* = *misericordia* vgl. auch Origenes, In Lev. hom. 4, 9 f.

<sup>69</sup> Cyrill. Hier., Cat. myst. 3, 5.

<sup>70</sup> Vgl. O. Casel, Die heilige Firmung in der Christenweihe (Das Wort in der Zeit [1934], Heft 12, 7-16).

<sup>71</sup> Vgl. Lebendiges Zeugnis, Heft 10 (Paderborn 1951), 50.

# HILDEGARD VON BINGEN

## GESAMTAUSGABE

### WISSE DIE WEGE

„Scivias“. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler. 35 Kodextafeln in achtfarbigem Offsetdruck. 5. Aufl., 430 S., Ln., S 178.—, DM 29.50, sfr 34.10.

### HEILKUNDE

„Causae et Curae“. Das Buch von dem Grund und Wesen der Heilung von Krankheiten. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von H. Schipperges. 2. Aufl., 336 S., 1 Bildtafel, Ln., S 117.—, DM 19.50, sfr 20.50.

### NATURKUNDE

„Physica“. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung. Nach den Quellen übersetzt von Peter Riethe. 176 S., Ln., S 105.—, DM 17.50, sfr 18.40.

### WELT UND MENSCH

Das Buch „De operatione Dei“. Aus dem Genter Kodex übersetzt und erläutert von H. Schipperges. 360 S., 16 Kodextafeln in vierfarbigem Offsetdruck, Ln., S 198.—, DM 33.—, sfr 34.80.

### BRIEFWECHSEL

Nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von Adelgundis Führkötter. 280 S., 1 Faltkarte, 1 Handschrift-Faksimile, Ln., S 180.—, DM 29.80, sfr 31.—.

### DIE LIEDER DER HL. HILDEGARD VON BINGEN

werden als nächster Band der Gesamtausgabe voraussichtlich 1967 erscheinen.

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 menschengewordene „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 Kulturhereichen, 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 Stonchenge, England (um 1500 v. Chr.). Foto: Dr. G. Gerster, Zürich. Umschlaggestaltung: L. Staudacher.