

Robert Wentz, Salzburg

Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese

1. Einführung

Für den christlichen Gottesdienst ist die Vermittlung von Heil von zentraler Bedeutung.¹ Die Frage, wie man sich diese Heilsvermittlung vorzustellen hat, beschäftigt nicht nur seit jeher die Theologie; sie wirkt sich auch auf das Verständnis von Liturgie und deren Vollzug aus.² Es gilt, den „breiten garstigen Graben“ (G. E. Lessing) zwischen den in der Heiligen Schrift bezeugten – und seit langem vergangenen bzw. für die Zukunft verheißenen – Heilstaten Gottes einerseits und der je aktuellen liturgischen Feier andererseits zu überbrücken.³

Eine zentrale theologische Kategorie ist in diesem Zusammenhang die liturgische Anamnese, durch die im Gottesdienst Anteil an den vergangenen und zukünftigen Heilstaten Gottes gewährt wird. Dabei scheint sich der Vollzug des Gedächtnisses, wie er uns in der Bibel – und hier vor allem im Alten Testament – begegnet⁴, in der Zeit der Patristik gewandelt zu haben. Vereinfachend könnten diese Perioden folgendermaßen charakterisiert werden: Brachte der alttestamentliche Gottesdienst Israel *bei Jahwe* ins Gedächtnis⁵, so schwindet diese Dimension in der Frühen Kirche zunehmend aus dem Bewusstsein jener, die die Liturgie deuten⁶. Dabei schließen die verschiedenen Deutungssysteme nicht schon a priori diesen Aspekt des Gedächtnisses aus, auch wenn dies auf den ersten Blick so scheinen mag – wie etwa in der östlichen Liturgiedeutung, in der das Gedächtnis bald *mimetisch* verstanden wird, „[. . .] in deren Rahmen alle Riten zu bildhaften Medien der Gegenwart

¹ Die heilsvermittelnde Rolle der Liturgie darf natürlich nicht ausschließlich und in Konkurrenz zu anderen Grundvollzügen der Kirche gesehen werden.

² Zu dieser Thematik fand am 12./13.10.1998 in Salzburg ein Expertengespräch statt. Thema der Veranstaltung: „Liturgie als Heilserereignis?“. Die Referate und die anschließenden Diskussionen sind publiziert in: *HID* 53 (1999) 1–80.

³ Zumindest hat dies für all jene Konzeptionen Geltung, die in der Liturgie mehr sehen als eine bloße Applikation einer durch den Vollzug eines Ritus vermittelten Gnade.

⁴ Wichtige Aspekte biblischen Gedenkens habe ich dargelegt in: R. WENTZ, „Herr, gedenke deines Bundes!“ Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese. In: *HID* 52 (1998) 203–219, bes. 205–211.

⁵ Vgl. G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München [1960] 1987, 255: „Sucht man in der atl. Kultsprache nach einer entsprechend allgemeinen Formel für die Bedeutung, die der Kultus für Israel hatte, so könnte man sagen, daß er Israel bei Jahwe ins Gedächtnis bringt.“

⁶ Vgl. z. B. PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De eccl. hier.* III. C: PG 3, 428 B (dt. Übers. nach: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Hg. G. Heil. In: *BGrL* 22 [1986] 111): „[. . .] der in höchstem Sinn göttliche, gemeinsame, friedvolle Empfang des einen und selben Brotes und Kelches gibt ihnen das Gesetz gotterfüllter Einmütigkeit im Verhalten, weil sie ja einund dieselbe Nahrung genossen haben, und erweckt in ihnen die geheiligte Erinnerung an das göttliche Mahl als dem Prototyp der Zeremonie“ (Hervorhebung vom Verf.). Es gab jedoch im Gottesdienst der Alten Kirche auch die Bitte um das Gedenken Gottes: Zahlreiche Beispiele finden sich in frühen Anaphora-Gebeten, vgl. R. WENTZ (s. Anm. 4) 212–215.

Christi und der Mysterien des Heils werden; der Gottesdienst bildet im einzelnen die historischen Heilstaten, ja die ganze eschatologische Wirklichkeit, ab oder, besser gesagt, im Ritus nach und gibt dem schauend Teilnehmenden Anteil an ihnen, zieht ihn in sie hinein“⁷. Die daraus folgende sog. „allegorische“ Liturgieerklärung war ein in der Alten Kirche verbreitetes Deutungsmuster, das sich u. a. von der damals üblichen Schriftauslegung herleiten lässt. Denn die liturgische Feier wurde „[. . .] wie die Bibel als *eloquentia salutaris Dei* verstanden wurde. Gott sprach im Vollzug des Gottesdienstes wie in der Heiligen Schrift in *sacramento* [. . .]“⁸.

Im Folgenden soll die Frage untersucht werden, ob und inwiefern sich altkirchliche „allegorische“ Liturgieerklärungen von der sog. „biblischen Typologie“ unterscheiden⁹ und welche Auswirkungen dies auf das Liturgieverständnis – und insbesondere auf den Gedächtnischarakter liturgischen Feierns – hat. Schließlich war und ist die christliche Liturgie bekanntlich reich an typologischen Anspielungen auf die Heilige Schrift (vgl. z. B. das Exsultet in der Osternacht). Welcher Stellenwert kommt ihnen jedoch im liturgischen Vollzug noch zu, wenn die biblische Typologie in der modernen Bibelwissenschaft zunehmend in eine Krise geraten ist, von der die Liturgiewissenschaft scheinbar noch kaum Notiz genommen hat?¹⁰

2. Die Krise der biblischen Typologie

2.1 Neue Diskussionsanstöße zur biblischen Typologie

Ausgangspunkt für die neuere Diskussion über die biblische Typologie war die bahnbrechende Dissertation von Goppelt.¹¹ Er gab darin eine Definition der Typologie und grenzte sie zugleich von einer symbolischen¹² und allegorischen¹³ Betrachtungsweise ab:

⁷ R. MESSNER, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West. In: ZKTh 115 (1993) 284–319, hier 289.

⁸ B. STUDER, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung. In: *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*. Rom 1999 (StAns 127) 97–127, hier 118.

⁹ Nach E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*. Roma 1988 (BELS 46) begnügten sich die Kirchenväter im 4. Jh. nicht mehr mit der biblischen Typologie, wenn sie den sakramentalen Realismus erklären wollten: „[. . .] questi Padri della chiesa non si accontentano più della tipologia biblica, quando sono in presenza del problema del realismo sacramentale; in questo senso: la tipologia viene vista come insufficiente a fondare le ragioni del realismo dei sacramenti“ (7).

¹⁰ Auch wenn in neueren Arbeiten die traditionelle Unterscheidung zwischen typologischer und allegorischer Betrachtungsweise relativiert wird, so bleibt m. E. zu fragen, ob hier nicht mit verschiedenen Auffassungen von „Typologien“ gearbeitet wird.

¹¹ Vgl. L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gütersloh 1939 (Nachdruck Darmstadt 1969).

¹² Vgl. ebd. 19: „Werden jene Objekte oder Darstellungen als Ausdruck einer allgemeinen Wahrheit verstanden, steht also Faktum und Idee gegenüber, dann sprechen wir von symbolischer Deutung.“

¹³ Vgl. ebd. 19: „Gegenstand der allegorischen Auslegung sind nicht die Fakta oder auch der Wort-sinn einer Darstellung als ganzer, sondern ihre Begriffe und Wendungen. Sie sucht in ihnen, sie als Metaphern auffassend, ‚neben dem buchstäblichen Sinn des Textes oder bisweilen auch unter völligem Ausschluß desselben eine andere, hiervon verschiedene und vermeintlich tiefere Bedeutung‘ [. . .]. Die Geschichtlichkeit des Berichteten und damit der Wortsinn des Textes ist für die Allegorie gleichgültig, für die Typologie [. . .] Grundlage.“

„Gegenstand typologischer Deutung können nur geschichtliche Fakta, d. h. Personen, Handlungen, Ereignisse und Einrichtungen, sein, Worte und Darstellungen nur insofern, als sie von solchen handeln. Eine typologische Deutung dieser Objekte liegt vor, wenn sie als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen d. h. ‚Typen‘ [18/19] kommender, und zwar vollkommenerer und größerer Fakta aufgefaßt werden.“¹⁴

Ausgangspunkt und Ziel der Typologie sei die *Heilsgegenwart*.¹⁵ Die Typologie setze nach Goppelt eine Heilsgeschichte voraus, weshalb man bzgl. der verschiedenen Deutungsweisen in der hellenistischen Welt auch nicht von eigentlicher Typologie reden könne.¹⁶ Die typologische Betrachtungsweise sei für ihn im Grunde keine hermeneutische Methode, „[. . .] welche nach bestimmten Regeln Deutungen ermittelt, sondern eine pneumatische Betrachtungsweise, welche im Blick auf die Heilsvollendung von Fall zu Fall in der vorlaufenden Heilsgeschichte deren Typen erkennt“¹⁷. In der weiteren Entwicklung – bereits bei den Apostolischen Vätern und hier besonders im Barnabasbrief – sieht Goppelt den Übergang zu einer veräußerlichten Typologie mit gekünstelten Schriftbeweisen.¹⁸

Goppelts Werk löste eine Flut von zustimmenden und ablehnenden Stellungnahmen aus.¹⁹ In späteren Arbeiten präzierte Goppelt seine Ausführungen und ging auf zahlreiche Einwände ein. Dem Vorwurf, viele „Typen“ des AT seien im Grunde nichts anderes als geschichtliche Analogien, begegnete er mit dem Hinweis auf die in diesen Typen bezeugte Beziehung Gottes zu den Menschen, „[. . .] die eine entsprechende, aber zugleich eschatologisch gesteigerte, vollendete Gottesbeziehung ankündigen, positiv oder antithetisch. Der Ankündigungscharakter beruht auf der Verheißungstreue Gottes“²⁰. Anders als etwa im ersten Clemensbrief, in dem es bloß um allgemeine geschichtliche Analogien gehe, werde vom Typos „[. . .] nicht eine Regel für alles weitere Handeln Gottes entnommen; es wird vielmehr als Hinweis auf ein entsprechendes Handeln Gottes an der Gemeinde der Endzeit, der Kirche, verstanden. Dabei ist die Entsprechung nicht nur in äußeren Ähnlichkeiten der Vorgänge, sondern vor allem in der Wesensgleichheit von Gottes Handeln zu suchen“²¹.

¹⁴ Ebd. 18f.

¹⁵ Vgl. ebd. 243.

¹⁶ Vgl. ebd. 20, Anm. 1: „Die griechische Welt kennt wohl symbolische und allegorische Mythen-deutung, aber keine Typologie; denn diese setzt eine Gottesgeschichte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voraus. [. . .]“

Der Hellenismus wie überhaupt die außerbiblische Welt kennt nur die Vorstellung der Wiederkehr des goldenen Zeitalters und der sich wiederholenden Geschichte [. . .], nicht aber von Gott gesetzte Typen, die auf eine wirklich größere Vollendung weisen.“

¹⁷ Ebd. 244.

¹⁸ Vgl. ebd. 245.

¹⁹ Einen guten Überblick bietet H. HAAG, Typologisches Verständnis des Pentateuch? In: Studien zum Pentateuch. FS W. Kornfeld. Wien 1977, 243–257 (Lit.!). Eine zusammenfassende Darlegung der verschiedenen Strömungen in der Bibelwissenschaft zum Verhältnis zwischen Altem u. Neuem Testament bietet H. REVENTLOW, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert. Darmstadt 1983 (EdF 203), zur Typologie vgl. bes. 16–38.

²⁰ L. GOPPELT, Theologie des Neuen Testaments. Hg. J. Roloff. Göttingen [1976] ³1985, 384. Vgl. ebd. 385: „Die *Korrespondenz zwischen Verheißung und Erfüllung* und die typologische Entsprechung zwischen atl. und ntl. Geschehen wie auch die allgemeine Beziehbarkeit atl. Worte auf die christliche Situation, die in diesem Rahmen steht, bekunden die Selbigkeit von Gottes Handeln.“

²¹ L. GOPPELT, τύπος κτλ. In: ThWNT 8, 246–260, hier 251. Vgl. auch ebd. 259f: „Die Typologie erweist sich demnach gerade am Hb als eine spezifisch bibl. Betrachtungsweise, die das mythisch-kosmische Analogiedenken der Antike, sowohl die zyklische Analogie zwischen den Weltepochen wie die vertikale Analogie zwischen der oberen u. unteren Welt, durchkreuzt u. aufhebt, indem sie

Am Beispiel der Wüstenwanderung Israels (vgl. 1 Kor 10,1–13) folgere Paulus keine Lehre, vielmehr werde durch den Blick in die bisherige Gottesgeschichte zurück die gegenwärtige Situation der Gemeinde beleuchtet²² und die Wesensgestalt des Handelns Gottes deutlich²³.

Eine gewisse Weiterentwicklung im Diskurs brachte die Bestimmung der Typologie bei von Rad²⁴: „Nicht darum kann es sich handeln, irgendwelche Personen oder Gegenstände oder Institutionen in ihrer objektiven, gewissermaßen statischen Gegebenheit als Typen zu deklarieren.“²⁵ Vielmehr war Israel durch Gottes Reden und Handeln immer schon in gewisser Weise in ein Spannungsverhältnis von Verheißung und Erfüllung gestellt. Die Typologie bestehe daher vor allem in geschichtlichen Abläufen und Entwicklungen, die für die gesamte Existenz Israels vor Jahwe so charakteristisch seien. Die Spannung von Verheißung und Erfüllung finde sich nicht nur zwischen Altem und Neuem Testament; auch innerhalb des Alten Testaments gebe es Erfüllung von Verheißung, die aber zugleich über sich hinausweise auf Zukünftiges.²⁶

Die Position von Rad's wurde längst nicht von allen Exegeten geteilt²⁷; einer der profiliertesten Kritiker war Fohrer²⁸: Er wendet sich gegen die Typologie als hermeneutische Methode, da sie die behauptete prophetische Perspektive – vom Typos wird auf ein zukünftiges Handeln Gottes geschlossen – im Grunde auf den Kopf stelle:

„Man sieht im Alten Testament das Christusgeschehen nach dem Grundsatz der Analogie und unter Ausrichtung auf die Zukunft typologisch vorgebildet, wobei das Christusgeschehen als eschatologische, unüberbietbare Größe gegenüber dem Typus im Verhältnis der Steigerung oder der antithetischen Andersartigkeit steht. Im Alten Testament selbst spielt solche Typologie freilich keine Rolle. Belege, die man manchmal dafür beibringt, z. B. die Parallelisierung der erhofften Befreiung aus dem Exil mit dem Exodus aus Ägypten durch Deuterocesaja, besagen etwas völlig anderes. Es sind keine typologischen Motive, sondern Entsprechungsmotive, die meist in der eschatologischen Prophetie begegnen. Sie sollen die unbekannte und unvorstellbare Zukunft veranschaulichen und ausmalen. Sie gehen davon aus, daß es gewiß typische Begebenheiten und auch ein sich wiederholendes Handeln Gottes gibt; aber typisch ist eben nicht typologisch. Denn in der Typologie wird gerade umgekehrt

beiden Ausdrucksmittel entnimmt. Dieses Analogiedenken überwuchert immer wieder die Typologie, sobald die kosmisch-mythische Reflexion mächtiger wird als die heilsgeschichtliche Wortoffenbarung. So drängt sich das zyklische Analogiedenken in der Apokalyptik des palästinensischen Judt u das vertikale bei Philo hervor, beides aber alsbald auch im nachapostolischen Christentum. Auf diese Weise wird vom Ende her die Struktur des typologischen Denkens u seiner Entwicklung durchsichtig. Seine eigtl Wurzel ist tatsächlich das heilsgeschichtliche Vollendungsdenken. Es ist Ausdruck der Gewißheit, daß das durch das geschichtliche Handeln Gottes unter dem Wort gesetzte Gottesverhältnis Israels trotz aller Fehlschläge in neuen u doch entsprechenden Heilserweisungen Gottes universal zum Ziel kommt.“

²² Vgl. ebd. 251.

²³ Vgl. L. GOPPELT, Apokalyptik und Typologie bei Paulus. In: ThLZ 89 (1964) Sp. 321–344, hier 335: „Aus dem Typos wird nicht eine Lehre gezogen, sondern geschlossen, daß Gott und wie Gott in der Endzeit handelt. Dem Typos wird nicht ein einzelnes in Korinth zu erwartendes Eingreifen Gottes entnommen, sondern die Wesensgestalt seines Handelns, die die Gemeinde der Endzeit zu erwarten hat [. . .].“

²⁴ Vgl. G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München [1960] ⁹1987, bes. 380–412.

²⁵ Ebd. 395.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. den Überblick bei HAAG (s. Anm. 19) 251–255.

²⁸ Vgl. v. a. G. FOHRER, Das Alte Testament und das Thema „Christologie“. In: EvTh 30 (1970) 281–298.

eine frühere Gestalt oder Begebenheit der Vergangenheit nachträglich und rückblickend auf etwas Gegenwärtiges und schon Bekanntes bezogen. Es ist ein Verfahren, das ebenso wie die Allegorie eine besonders in der Spätantike übliche Art der Deutung alter Schriften war. Mit der Antike ist es vergangen und abgetan.²⁹

Im Gegensatz zur vielfach gängigen Auffassung, das Alte Testament sei Erwartung und Verheißung, das Neue Testament deren Verwirklichung, verweist Fohrer auf eine gewisse „Strukturverwandschaft“ in der Gotteserfahrung zwischen beiden Testamenten und sieht das Zentrum des AT in der Gottesherrschaft und der Gottesgemeinschaft. In der Person Jesu seien diese zentralen Gedanken des Alten Testaments weitergeführt und für seine Zeit – in eschatologisch-apokalyptischer Art – aktualisiert worden.³⁰

Eine weitere kritische Stellungnahme zur Typologie liegt bei Haag vor.³¹ Die unbestrittene Tatsache, dass es im Neuen Testament typologische Deutung des Alten Testaments gegeben habe, dürfe nicht dazu führen, diese Methode auch für heute verbindlich zu erklären.³²

„Man muß sich ja immer vor Augen halten, daß die Prediger des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters vor einer doppelten Aufgabe standen: einerseits die gesamte Christusverkündigung aus dem Alten Testament zu begründen (da dieses die einzige Bibel der damaligen Kirche war), andererseits in der Polemik mit den Juden die Erfüllung und gleichzeitige Außerkraftsetzung des Alten Testaments nachzuweisen.“³³

Das Schema Verheißung/Erfüllung, das der Typologie zu Grunde liege, sei schon deshalb problematisch, „[. . .] weil es schwer fällt, auch nur eine einzige Verheißung zu nennen, die sich wirklich erfüllt hat. Die Erfüllung muß mehr in den Text hineingelesen werden, als sie aus ihm herausgelesen werden kann (und das haben die neutestamentlichen Schriftsteller in der Tat getan)“³⁴. Haag schlägt vor, anstelle von Typologie von „Motivgeschichte“ zu reden, wodurch besser zum Ausdruck gebracht werden könne, dass Gott und Mensch in ähnlichen Situationen immer wieder ähnlich handeln. Außerdem ließen sich viele Analogien dadurch erklären, dass im Wachstumsprozess der Heiligen Schrift spätere biblische Schriftsteller sich an literarische Vorbilder hielten und biblische Gestalten ihr Leben nach dem Vorbild früherer Gestalten ausrichteten. Dies gelte besonders für Jesus selbst. Er habe es als seine Sendung erkannt, in seinem Leben das Bild des leidenden Gottesknechtes von Deuterocesaja nachzuleben:

„So gesehen ist es berechtigt zu sagen, daß sich Ereignisse des Alten Testaments im Neuen und vor allem in der Gestalt Jesu Christi erfüllt haben, nicht aber in der Weise, daß diese Erfüllung im nachhinein ins Alte Testament hineingelesen wird. Der Prozeß verläuft in Wirklichkeit umgekehrt. Die betreffenden Ereignisse sind im Alten Testament nicht von Gott gefügt worden, weil sie sich in Christus erfüllen *sollten* (wie die Typologie will), sondern sie *haben* sich in Christus erfüllt, weil sie im Alten Testament vorhanden waren und dort von Gott so gefügt worden sind. Das wäre meines Erachtens das richtige Verständnis von Typologie. Weil dieses Wort aber vorbelastet ist, dürfte es, um Mißverständnissen vorzubeugen, klüger sein, es ganz zu meiden.“³⁵

²⁹ Ebd. 293.

³⁰ Vgl. ebd., bes. 294–298.

³¹ Vgl. HAAG (s. Anm. 19) bes. 256f.

³² Vgl. ebd. 256: „Die Typologie hat mit Exegese deshalb nichts zu tun, weil sie nichts zur Erhebung des vom Verfasser intendierten Textsinnes beitragen kann. Die theologische Aussage z. B. von Isaakopfer und Mannaspende ist in sich schlüssig. Sie gewinnt nichts, sie wird nicht deutlicher und verständlicher durch den Hinweis auf das Kreuz Christi und die Eucharistie.“

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. 257.

2.2 Hermeneutische Bemerkungen zur biblischen Typologie

Bei der biblischen Typologie handelt es sich um eine Interpretationsart, in der vergangene Gestalten und Begebenheiten auf gegenwärtige Gestalten und Begebenheiten bezogen werden, um die Gegenwart (und Zukunft!) im Licht der Tradition zu deuten.³⁶ Dabei scheint folgende Differenzierung hilfreich³⁷:

- (1) Werden die zeitlich vorausgehenden Stiftungen endzeitlich überboten (bzw. kritisch-antithetisch aufgehoben) so kann man von Typologie als Überlieferungsgeschichtlicher Hermeneutik sprechen: Vgl. z. B. Mt 12,38–41 (Zeichen des Jona – „Hier ist mehr als Jona“); Joh 3,14f (Erhöhung der Schlange in der Wüste – Erhöhung des Menschensohnes am Kreuz); Joh 6,31–33. 49–51a (Manna in der Wüste – wahres Brot vom Himmel); Hebr 9,13f (Blut von Böcken und Stieren – Blut Christi); antithetisch: Röm 5,12–19 (Adam, der alte Mensch – Christus, der neue Mensch; vgl. auch 1 Kor 15,45–49);
- (2) Von dieser antithetisch ausgerichteten Typologie lässt sich die synthetisch-heilsgeschichtliche Typologie unterscheiden, bei der es stärker um die Entsprechung von Weissagung und Erfüllung geht³⁸: Vgl. z. B. den synoptische Rahmen der Geschichte Jesu (v. a. die „Erfüllungszitate“ bei Mt);
- (3) Inhaltliche Entsprechungen und Ähnlichkeiten in Verhältnissen und Funktionen wurden auch als „Typologien“ bezeichnet; sachgemäßer wäre es aber, hier von „Analogie“ o. ä. zu sprechen.³⁹ Dazu gehören auch jene Schriftstellen, die von einem „typischen“ Handeln Gottes sprechen: Vgl. z. B. Jes 43,14–21; 51,10 (Heimführung aus Babel analog zur Herausführung aus Ägypten); Vgl. z. B. Röm 4,23f (So wie Gott Abraham sei-

³⁶ Vgl. J. CAHILL, *Hermeneutical Implications of Typology*. In: CBQ 44 (1982) 266–281, hier 267: „Typology [. . .] is but one specific mode of the larger category of interpretation, one in which a present event, person, situation, or thing suggests a likeness to an event, person, situation, or thing of the past. [. . .] That is to say that the Bible is permeated with reinterpretations of a past tradition in the light of a new experience. The saving data preserved in the tradition are constantly applied to the contemporary. This involves both translation and interpretation. So typology, as one form of interpretation, is rooted not simply in the universal experience where one sees new meaning in a past event in the light of a present experience but rather in the hermeneutical nature of the biblical books. For the basic impetus in the writing and assembling of the biblical books is to understand present experience in the light of a past tradition by reinterpreting the past tradition so that it is relevant to the contemporary situation.“

³⁷ In Anlehnung an die – leicht modifizierte – Einteilung von G. SCHUNACK, τύπος. In: EWNT 3 [1983] 892–901, hier 899f. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die angeführte Einteilung der biblischen Typologie nicht alle Aspekte innerbiblischer Deutungsmuster und Interpretationsarten berücksichtigt. So lässt sich z. B. die Deutung des Golgotageschehens durch Psalm 22 in keines der oben aufgelisteten Schemen unterbringen.

³⁸ Schunack fügt ebd. hinzu: „Mangelnde strikte Unterscheidung zwischen ‚typologischer‘ Auslegung und heilsgeschichtlich konzipierter Entsprechung von Weissagung und Erfüllung beeinträchtigt nicht wenige Äußerungen zum Thema ‚Typologie‘ [. . .].“

³⁹ Vgl. J. SCHREINER, *Das Alte Testament verstehen*. Würzburg 1999 (NEB.AT Ergänzungsband 4) 159–174, hier 167: „Man sollte aber Typologie und Analogie unterscheiden. Entsprechung ist in beiden Fällen gegeben; sie ist jedoch von jeweils anderer Art. Typologisch im eigentlichen Sinn darf sie genannt werden, wenn konkrete Gegebenheiten rückblickend einander gegenübergestellt werden, also vom Antitypos her und für ihn eine zusätzliche Verstehenshilfe gesucht und gewonnen wird. Mit der Analogie werden Ähnlichkeiten von schriftlichen Überlieferungen in Sprache, Struktur, Verfahrensweise und Inhalt festgestellt bei einem Vergleich, der sowohl von der einen wie von der anderen Seite ausgehen kann.“

- nen Glauben anrechnete, so auch den Christen⁴⁰); 1 Kor 10,1–11 (Wüstenwanderung Israels als warnendes Beispiel)⁴¹;
- (4) Eine weitere Form der Typologie begegnet im hellenistischen Judentum (und hier vor allem bei Philo⁴²): Es handelt sich um eine „[. . .] spekulativ-kosmologische Auffassung, daß die Welt der irdisch-sinnlichen Dinge entsprechend dem Verhältnis eines Abbilds zu seinem Urbild geschaffen sei“⁴³. Ex 25,9.40 (Gott zeigt Mose ein Bild des zu errichtenden Heiligtums⁴⁴; vgl. auch Apg 7,44; Hebr 8,5); Weish 9,8 (Tempel als Abbild des himmlischen Urbildes); Hebr 8,5 (Priester dienen einem Abbild und Schatten der himmlischen Dinge⁴⁵); Hebr 9,23f (irdisches Abbild – himmlisches Urbild⁴⁶).

⁴⁰ Vgl. H. MÜLLER, Vorbild. In: TBLNT 2, 1331–1333, hier 1332: „Die hier von Paulus entwickelte ‚typologische‘ Methode besteht also in der analogen Aufeinanderbeziehung von konkreten Geschichtszusammenhängen im Sinne der ‚Vor-ab-bildung‘ gegenwärtigen oder zukünftigen eschatologischen Geschehens durch analoge at. Ereignisse. Darin kommt zugleich ein wesentliches theol. Anliegen des Paulus zur Sprache. Denn Gottes Handeln in der Geschichte wird hier in seiner Ordnung, in der Bindung an seine Zusagen sichtbar gemacht.“

⁴¹ Vgl. CAHILL (s. Anm. 36) 272: „All of these historical occurrences are *typoi* (10:6), not by external similarity but as instances of the way God once behaved and will act again. All that events happened to the Israelites *typikos* (10:11) which is a plurisignificative adverb translatable by ‘typically’, according to what one should expect from God both in the past and now at the end time.“

⁴² Vgl. GOPPELT (s. Anm. 11) 59f: „Philos System durchzieht die aus dem Platonismus stammende Grundanschauung, daß die sinnlich wahrnehmbare Welt Ausdruck und Abdruck einer übersinnlichen Ideenwelt ist. Gott hat, wie Philo in Gen 1 berichtet findet, zuerst eine gedachte Welt geschaffen, welche die Ideen (*ιδέαι*), die Vorbilder (*παραδείγματα*) oder Urbilder (*ἀρχέτυποι*) aller Einrichtungen dieser sichtbaren Welt enthält. Kein Ding dieser Welt ist ohne ein unkörperliches Vorbild geschaffen (Op Mund 19.130). Diese sichtbare Welt ist *ἀπεικόνισμα* (Op Mund 16), *ἀπαύγασμα* (Plant 50), *μίμημα* (Plant 50) jener Welt. Sie könnte auch *τύπος* jener Welt genannt werden, da die Ideenwelt als ihre *σφραγίς* und oft als ihr *ἀρχέτυπος* bezeichnet wird.“

⁴³ SCHUNACK (s. Anm. 37) 899. Vgl. auch E. GRÄSSER, An die Hebräer. Zürich 1993 (EKK XVII/2) 90: „Das Dependenzverhältnis von oberer und unterer Welt, d. i. die Vorstellung, daß ‚alle irdischen Dinge und alles irdische Geschehen ... in himmlischen Vorbildern vorgezeichnet‘ sind [. . .], ist der ‚Grundgedanke der altorientalischen Weltanschauung‘. Er ist sehr alt und jüdischem Denken, vor allem dem apokalyptischen und rabbinischen, vertraut.“

⁴⁴ Vgl. GOPPELT (s. Anm. 21) 258: „Nach Philo Leg All III 102; Vit Mos II 74. 141 verhalten sich die Mose gezeigten Vorbilder zu der Stiftshütte wie die himmlische Ideenwelt im Sinne Platos zu der irdischen Erscheinungswelt.“ Vgl. die differenzierte Sicht von B. EGO, Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum. 1989 (WUNT 2/34) 59, Anm. 87: „[. . .] das Motiv des himmlischen Tempels ist zunächst von der Vorstellung eines himmlischen Tempelplans zu trennen. [. . .] Von diesem Aspekt her sind auch all jene Versuche zurückzuweisen, die das Motiv des himmlischen Heiligtums mit der platonischen Ideenlehre verknüpfen [. . .]. Zwar kann eine gewisse Nähe zur platonischen Vorstellung nicht geleugnet werden; während es aber dort um eine Welt abstrakter Ideen geht, werden die himmlischen Vorbilder nach rabbinischem Denken ganz gegenständlich-real verstanden [. . .]. Dies schließt eine spätere Rezeption der Vorstellung im Sinne der platonischen Ideenlehre nicht aus [. . .].“

⁴⁵ Allerdings läßt Hebr „[. . .] entgegen frühjüdischer und rabbinischer Textauslegung das irdische Heiligtum vom Urbild her nicht auf-, sondern abgewertet sein [. . .].“ (GRÄSSER [s. Anm. 43] 90).

⁴⁶ Vgl. SCHUNACK (s. Anm. 37) 900f: „Eindeutig ist im Hebr das Entsprechungsschema ‚himmlisches Urbild – irdisches Abbild‘ bewußt gewähltes hermeneutisches Mittel, freilich nicht im Dienst ‚vertikal‘ entworfener, kosmologischer Heilslehre, sondern in ‚typologischer‘ Funktion: Das eschatologisch unüberbietbare, einmalige Opfer des wahren Hohepriesters und Mittlers wird im jetzt geschehenen Ereignis des Todes Jesu vergegenwärtigt, das (deshalb!) die atl. Heilssetzungen endgültig

Die typologische Interpretation der Heiligen Schrift basiert letztlich auf der Überzeugung, dass scheinbar zufällige Ereignisse in der Vergangenheit von der schöpferischen Macht Gottes zeugen und Bedeutung für die gegenwärtige Situation gewinnen.⁴⁷ Für die neutestamentlichen Autoren stand dabei das leitende Interesse im Vordergrund, einen geschichtlichen Zusammenhang, eine Entsprechung im Handeln Gottes zu „entdecken“ und dies als „fortlaufend gewirkte Heilsgeschichte zu begreifen“⁴⁸, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt und ihre Erfüllung gefunden hatte. Die typologische Deutung war zugleich legitimierende Hilfe für das Selbstverständnis der frühen Christen:

„Nur weil die Typologie eine Spielform des Weissagungsbeweises war, konnte sie sich bei den kirchlichen Schriftstellern des 2. bis 4. Jahrhunderts einen so dominierenden Platz sichern. ‚Weissagung‘, ‚Prophetie‘ war ja der große gemeinsame Nenner, auf den in dieser Zeit alle Schriften des Alten Testaments gebracht wurden.

Die Typologie stellte für die frühe Kirche nicht nur die einzige Möglichkeit dar, ihre Identität zu sichern, sie verschaffte ihr auch die nötige Legitimation. Daß man dabei alle sich bietenden Gelegenheiten ausschöpfte, um das Alte Testament auf Christus zu deuten und ihm dadurch Gegenwartswert zu verleihen, war selbstverständlich.“⁴⁹

Aus heutiger Sicht ist jedoch die typologische Betrachtungsweise unter anderem aus folgenden Gründen in die Krise geraten:

- Die im Alten Testament vorgefundenen „Typen“ sind nach Auffassung vieler Exegeten historisch oft fragwürdig; was bleibt aber noch von der Typologie, wenn ihr der geschichtliche Boden entzogen wird?
- Die typologische Interpretation ist keine Auslegungsmethode, die feste Regeln und klare Maßstäbe hat; es bleibt letztlich dem Einfallsreichtum der Ausleger überlassen, passende „Typen“ zu finden.⁵⁰
- Das Schema Verheißung (AT) / Erfüllung (NT) wird dem Verhältnis beider Testamente zueinander letztlich nicht voll gerecht. Denn schon das Alte Testament „[. . .] bringt mit seiner weit ausgreifenden Zukunftserwartung – Verkündigung des Friedens bzw. Heils an die Völker (Sach 9,10; vgl. Jes 42,1–4; 49,1–6), Anerkennung des einen Gottes durch alle (45,6.23 u. a.), Beendigung des Blutvergießens (2,2–4; 11,6ff u. a.), ja Vernichtung des Todes (25,8) u. a. – gleichsam einen eschatologischen Vorbehalt zum Ausdruck“⁵¹.

tig aufhebt und in dieser Aufhebung zu seinen sprachlichen ‚Abbildern‘ und geschichtlichen ‚Ab-schattungen‘ macht.“

⁴⁷ Vgl. CAHILL (s. Anm. 36) 275: „Typology [. . .] is basically an imaginative vision of history and historical process ultimately grounded on the conviction of the creative power of a God who speaks and acts. [. . .]“

Typology sees seemingly random events as intelligible by a vertical connection to a creative God. To perceive the connection between a past and present event still requires the risk of a spiritual insight or venture, the perception of a spiritual as opposed to a carnal meaning.“

⁴⁸ SCHREINER (s. Anm. 39) 166.

⁴⁹ HAAG (s. Anm. 19) 246.

⁵⁰ Vgl. F. FESTORAZZI, *Antico Testamento*. In: *Nuovo Dizionario di teologia*. [A cura di] G. Barbaglio – S. Dianich. Mailand 1994 [1988] 14–24, hier 18: „Dobbiamo però dire che il problema non è ancora stato sufficientemente chiarito e le obiezioni a tali soluzioni non sono senza fondamento, soprattutto per una certa mancanza di criteri ermeneutici oggettivi che le possono fondare.“

⁵¹ W. H. SCHMIDT, *Ansätze zum Verstehen des Alten Testaments*. In: *EvTh* 47 (1987) 436–459, hier 442.

Die angeführten Gründe zählen zu den Haupteinwänden, warum die Typologie in der heutigen Exegese kaum noch konsensfähig ist. Sie sind überdies mitverantwortlich, dass die traditionelle Unterscheidung zwischen allein sachgemäßer Typologie und willkürlicher Allegorie brüchig geworden ist:

„Eine Auslegung sei typologisch, wenn sie die Erfüllung einer alttestamentlichen Prophetie im Neuen Testament aufzeige, wie bei der christologischen Interpretation des Alten Testaments, wenn z. B. die Gestalt des Isaak auf Christus gedeutet wird. Als solche sei die Typologie von Anfang an in der Schriftauslegung der Alten Kirche als authentische Weiterführung der prophetischen Tradition zu beobachten. Die Allegorie dagegen sei eine spätere Fehlentwicklung, die die exegetische Methode des alexandrinischen Juden Philo in die christliche Schriftauslegung übernehme. Sie sei bestrebt, die Wahrheit der Bibel nach dem Vorbild der zeitgenössischen hellenistischen Philosophie zu vermitteln. Die Allegorie sei daher nicht an Entsprechungen zwischen Ereignissen des Alten und des Neuen Testaments im Sinne einer heilsgeschichtlichen Interpretation interessiert; hier würden vielmehr durch allerlei Wortklaubereien Analogien hergestellt, die philosophische Einsichten als den tieferen Sinn der biblischen Heilsgeschichte ausgaben. Die allegorische Methode sei der Tribut, den die (v. a. alexandrinischen) Theologen ihrer metahistorisch-platonisch geprägten Kultur zollten. Daß diese Unterscheidung einer eigenständigen typologischen Methode von einer allegorischen weder mit der Terminologie noch mit der Hermeneutik der Alten Kirche zu vereinbaren ist, ist oft genug herausgestellt worden.“⁵²

Nun gibt es zwar gute Gründe, die darauf hinweisen, dass die allegorische Auslegung aus der hellenistischen Welt auch für das Neue Testament und die Frühe Kirche bestimmend geworden ist.⁵³ Es bleibt allerdings die *Funktion* der Allegorese zu berücksichtigen, die – als bildhafte Redeweise – übrigens auch dem Alten Testament nicht völlig fremd war. Letztlich ging es ja den altkirchlichen Autoren nicht um diese oder jene Auslegungsmethode, sondern vielmehr um den Glauben an den schöpferischen Gott, der in der Geschichte wirkt:

⁵² C. JACOB, Zum hermeneutischen Horizont der Typologie: Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese. In: Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159) 103–111, hier 105.

⁵³ Hier bleibt der Einfluss Philos nicht zu unterschätzen, vgl. K. HOHEISEL, Art. Hermeneutik. In: RAC 14 (1988) 722–771, hier 750: „Sicher ist jedenfalls, u. damit wird er seine christl. Nachfolger beeinflussen, daß er in die Exegese grundsätzlich eine aus zwei Elementen bestehende Unterteilung einführt: den Literalisinn u. den allegorischen Sinn, die unter verschiedenen Namen auftreten.“ Vgl. auch H. REVENTLOW, Epochen der Schriftauslegung. Band 1: Vom Alten Testament bis Origenes. München 1990, hier 45: „Aber Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes, das Philo häufig gebraucht, ist für griechisches Denken nur in einem das Sichtbare überschreitenden Bereich zu finden. Nach dem platonischen System ist das der Bereich der Ideen, die das eigentliche Wesen der Dinge und in der höchsten Idee des Guten zugleich den ethischen Aspekt umfassen. Wenn also die Schriften Mosis die Wahrheit enthalten, müssen sie, da ihr Wortlaut von der Begrifflichkeit griechischer Philosophie weit entfernt ist und scheinbar von ganz anderen, der sichtbaren Welt zugehörigen Dingen redet, so ausgelegt werden, daß die hinter diesem Wortlaut verborgene, eigentliche Aussage der Texte zum Vorschein kommt. Diese ans Licht zu bringen, leistet die allegorische Exegese. Dabei ist es Philos Überzeugung, daß Mose allen Philosophen weit überlegen sei, da Gott ihm auf sein Gebet hin in der Schau des Universums einen Abdruck der Kräfte seines unsichtbaren Seins gewährt hat (De Specialibus legibus I, § 41 ff.).“ Vgl. auch GOPPELT (s. Anm. 11) 60f: „Der Wortlaut der Gottesprüche gleicht nach Philo dem Schatten der Körper, die durch den Wortlaut veranschaulichte Bedeutung aber den tatsächlich vorhandenen Gegenständen. Als ‚Schatten‘ aber werden öfters auch die irdischen Abbilder der Ideenwelt bezeichnet. Danach bedeutet also das Aufsuchen des allegorischen Sinnes gewissermaßen dasselbe wie das Vordringen von den anschaulichen Abbildern zu den geistigen Urbildern. [...]“

Für Philo kommt also das Allegorisieren einem Vordringen von der sichtbaren Welt in die höhere Ideenwelt, von den Abbildern (τύποι) zu den Urbildern (ἀρχέτυποι) gleich.“

sowohl in biblischer Zeit, als auch heute. Wenn daher durch allegorische Schriftauslegung versucht wurde, in bzw. hinter einer Erzählung oder einem Text einen tieferen Sinn aufzuspüren⁵⁴, so ging es in der Regel um *Aktualisierung* der Heiligen Schrift für die jeweilige Zeit⁵⁵:

„Wer sich zu einseitig auf die Frage nach den Schriftsinnen festlegt, läuft vor allem Gefahr, die Hauptsache zu vergessen, die Tatsache nämlich, dass die christlichen Autoren der Antike im Gebrauch und in der Auslegung der Bibel in erster Linie die Aktualisierung eines heiligen Textes intendierten. [. . .]“

Mit anderen Worten, wenn wir uns diese Hauptintention des patristischen Gebrauches der Bibel klar vor Augen halten, verliert die Unterscheidung von Buchstabe und Allegorie weitgehend an Bedeutung. Es handelte sich nämlich in beiden Fällen um eine Aktualisierung eines religiösen Textes. Ob Buchstabe oder Allegorie, es ging immer um das *pro nobis*, um den Nutzen und die Erbauung.⁵⁶

Im Folgenden soll anhand ausgewählter Texte „mystagogischer Katechesen“ der Frage nachgegangen werden, welche Formen „biblischer Typologie“ (vgl. oben S. 219–220) bzw. welche weiteren bildlichen Deutungsweisen (Allegorese, Mimesis, . . .) in den „allegorischen“ Liturgieerklärungen angewendet wurden (Kap. 3) und welchen Gedächtnischarakter sie den liturgischen Feiern zuschreiben (Kap. 4).

3. Liturgiedeutung in mystagogischen Katechesen

In Anlehnung an bereits Gesagtes sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass für die Patristik ganz allgemein Typologie und Allegorese Deutungsmuster für Schrift und Liturgie sind, die auf einen *aktuellen Bezug* zur gegenwärtigen Situation – und zur persönlichen Heilsgeschichte der Gläubigen⁵⁷ – abzielen. Dabei gilt für andere altkirchliche Autoren

⁵⁴ Vgl. z. B. CAHILL (s. Anm. 36) 273f.

⁵⁵ Insofern müsste das Urteil von Vagaggini differenzierter ausfallen und dürfte nicht bloß bei der äußeren Textgestalt stehen bleiben, vgl. C. VAGAGGINI, *Storia della salvezza*. In: *Nuovo Dizionario di teologia*. [A cura di] G. Barbaglio – S. Dianich. Mailand 1994 [1988] 1514–1536, bes. 1521–1525, hier 1522: „Questi [sc. padri], influenzati spesso dall'allegorismo ellenistico [. . .], sotto il pretesto dell'unità della bibbia e dei suoi quattro sensi, danno non di rado l'impressione di credere legittimo il riferire qualsiasi altra realtà cristiane, morali, sacramentali, spirituali od escatologiche, sulla sola base di similitudini talvolta del tutto estrinseche ed accidentali, quando non si tratti di semplici giochi di parole.“ Vgl. auch M. SKEB in seiner Einleitung zu Paulinus von Nola, *Epistulae*. Briefe. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1998 (FC 25) 41f: „Festzuhalten bleibt auch hier, daß der Zielpunkt dieser allegorischen Ketten durchgängig nicht etwa der Versuch ist, die Bibel zu erklären, sondern das konkrete asketische Leben der Briefpartner in der Gegenwart mit Hilfe von Bildern zu deuten. [. . .] In fast allen Fällen geht es um aktualisierende Christus-Allegoresen alttestamentlicher Personen, die geleitet sind von einem lebenspraktischen Gegenwartsinteresse und die Gegenwart quasi-antitypisch in ein Gesamtbild der Heilsgeschichte hineinstellen.“

⁵⁶ STUDER (s. Anm. 8) 101f. Vgl. auch U. H. J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser*. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. Göttingen 1994, 68 (zit. nach Schreiner [s. Anm. 40] 173): „Grundsätzlich ist die Allegorese also der Versuch, Texte einer fernen Vergangenheit, die in einer Religion oder Kultur kanonischen Rang haben und deren Wortlaut darum unangetastet bleiben muß, dadurch in ihrem Ansehen zu erhalten, daß ihren unverständlich oder obsolet gewordenen sprachlichen Ausdrücken eine neue Bedeutung unterlegt wird, die nicht der Vorstellung des Textes und seines Autors, sondern derjenigen seines Auslegers entstammt.“

⁵⁷ Vgl. JACOB (s. Anm. 52) 108: „Das bedeutet aber, daß sich ganze Abschnitte der ambrosianischen Schriftauslegung, für die man bisher kein Auslegungsprinzip anführen konnte, nach Entschlüsselung der rhetorischen Allegorie insofern als typologisch erweisen, als die biblische Heilsgeschichte“

Ähnliches wie für Ambrosius, der „[. . .] den Bogen seiner heilsgeschichtlichen Interpretation nämlich nicht nur vom Alten zum Neuen Testament, sondern darüber hinaus bis in die Gegenwart der Kirche spannt“.⁵⁸

3.1 Die Jerusalemer Mystagogischen Katechesen⁵⁹

Vergleicht man nun die Art und Weise, mit der in den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen die liturgischen Vollzüge bzw. Einrichtungen gedeutet werden, mit dem oben S. 219f. angeführten Schema biblischer Typologie, so lässt sich unschwer feststellen, dass in den Katechesen diese biblisch-typologischen Deutungsmuster durch teils andere bildliche Interpretationsarten erweitert wurden (s. unten).

*Typologie als überlieferungsgeschichtliche Hermeneutik*⁶⁰

In der Heilsgeschichte des Alten Bundes wurden von Gott „Typen“ gesetzt, die durch den Mitvollzug der am eschatologischen Heil Anteil gebenden Liturgie überboten werden: So entspricht und überbietet die in der Taufe geschehende Wirklichkeit (ἀλήθεια) – nämlich die Sendung Christi zur Rettung der Welt von der Sünde – jene Sendung des Mose zur Befreiung Israels aus Ägypten. Die Herausführung aus dem Sklavenland ist Vorbild (τύπος) für das Geschehen in der Taufe. Ebenso ist das Blut des Lammes auf den Türpfosten der Israeliten Typus des Blutes Christi, des unschuldigen Lammes, und der Untergang des ägyptischen Tyrannen im Meer ist Typus für das Ertränken des Dämons im Taufwasser.⁶¹

Ausgangspunkt dieser biblisch-typologischen Deutungsweise ist meist der äußere Vollzug der liturgischen Handlung. In der Erklärung des Ablaufs und der Bedeutung des in der liturgischen Feier geschehenden Heils werden alttestamentliche Typen „entdeckt“, die als vor-bildliches Handeln Gottes verstanden und nun eschatologisch überhöht werden. So wird die Salbung Aarons und Salomos als Symbol (σύμβολον) jener Salbung gesehen, mit der die Täuflinge gesalbt werden. „Bei diesen geschah das allerdings vorbildhaft [τυπικῶς] – für euch dagegen ist es nicht vorbildhaft, sondern wirklich [ἀληθῶς].“⁶²

schichte in Entsprechung zu der persönlichen Heilsgeschichte der Gläubigen gesetzt wird; ein geschichtliches Ereignis wird auf ein anderes geschichtliches Ereignis (*analogia in factis*) bezogen. Allerdings wird der ursprünglich für die Typologie vorgegebene Rahmen ‚Altes Testament – Neues Testament‘ gesprengt; der Antitypos liegt im gegenwärtigen sakramentalen Leben der Kirche.“

⁵⁸ Ebd. 106. Vgl. auch C. JACOB, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand. Frankfurt 1990 (Theophaneia 32) 179: „Der mystische Sinn all dieser Schriftstellen liegt in deren Relevanz für die Gegenwart, für uns hier und heute. Diese biblischen Vorbilder und Typoi sprengen das AT-NT Schema. Sinn und Berechtigung einer solchen ‚Typologie‘ liegen nicht im Lesen des AT aus der Perspektive des NT, sondern im Lesen der Schrift aus der Perspektive (der Initiationspraxis und des sakramentalen Lebens) der Kirche, die für uns hier und heute das Heil, von dem die Schrift spricht, wirklich werden läßt.“

⁵⁹ Die folgenden deutschen Übersetzungen sind entnommen aus: CYRILL VON JERUSALEM, *Mystagogicae catecheses* = *Mystagogische Katechesen*. Übers. u. eingeleitet v. G. Röwekamp. Freiburg i. Br. [u. a.] 1992 (FC 7). Ob die mystagogischen Katechesen von Cyrill oder doch von seinem Nachfolger Johannes verfasst wurden, ist in der Forschung umstritten; vgl. zur Verfasserfrage G. RÖWEKAMP, ebd. 8–15.

⁶⁰ Vgl. Form (1) oben S. 219.

⁶¹ Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, *catech. myst.* 1,3.

⁶² Ebd. 3,6.

*Allegorese*⁶³

Anknüpfungspunkt für die allegorische Betrachtungsweise ist ebenfalls der konkrete liturgische Vollzug, der allerdings nicht unmittelbar auf das in der Heiligen Schrift bezeugte Heilshandeln Gottes bezogen wird. So wird etwa mit der Absage an den Teufel die Mahnung verbunden, sich nicht mehr wie Lot's Frau umzudrehen zur „salzigen, unverträglichen Lebensweise“⁶⁴. Hier wird also der sichtbare gottesdienstliche Vollzug auf dem Hintergrund einer warnenden biblischen Beispielerzählungen gedeutet.

Ebenso kann für die allegorische Deutung im sichtbaren Ablauf einer Handlung die Darstellung einer unsichtbaren Wirklichkeit zum Ausdruck kommen, wenn z. B. das Ausziehen des Gewandes bei der Taufe ein Bild (εἰκὼν) für das Ausziehen des alten Menschen mit all seinen Werken darstellt.⁶⁵

*Mimesis*⁶⁶

Bei dieser Interpretationsart werden liturgische Riten als mimetischer Nachvollzug bestimmter Aspekte des biblischen Heilsdramas verstanden. So werden etwa in der Initiationsfeier die Täuflinge Christus gleichgestaltet, sie werden dem Leib Christi eingegliedert. Dies geschieht u. a. durch Nachahmung der Nacktheit Christi: Die Täuflinge ahmen in ihrer Nacktheit den nackten Christus am Kreuz sowie Adam im Paradies nach. Sie haben nämlich das Gewand, d. h. den alten Menschen mit seinen falschen Begierden, ausgezogen und schämten sich wie Adam ihrer Nacktheit nicht.⁶⁷

Durch die Nachahmung der Leiden Christi werden die Täuflinge ebenso Anteil an seinem Heil erhalten. Deshalb werden sie zum Taufbrunnen geführt wie Christus vom Kreuz zum Grab. Nach dem Bekenntnis des Glaubens an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist werden sie dreimal im Wasser unter- und wieder aufgetaucht und deuten so im Symbol (διὰ συμβόλου) die drei Tage und drei Nächte Christi im Grab an.⁶⁸

Der Verfasser resümiert als zentralen Gedanken: Die Nachahmung geschieht im Bild, das Heil aber in Wirklichkeit:

„Seltsames und sonderbares Erlebnis: Wir starben nicht wirklich [ἀληθῶς], wir wurden nicht wirklich begraben, wir sind auch nicht wirklich als Gekreuzigte auferstanden, sondern die Nachahmung geschah im Bild [ἐν εἰκόνι ἢ μίμησις], das Heil aber in Wirklichkeit [ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία]. Christus wurde tatsächlich gekreuzigt, tatsächlich begraben und ist wirklich auferstanden – und all das hat er uns gnädig geschenkt, damit wir, die wir durch Nachahmung Anteil an seinen Leiden erhalten haben [ἵνα μιμήσῃ τῶν παθῶν αὐτοῦ κοινωνήσαντες], in Wirklichkeit das Heil gewinnen.“⁶⁹

Die Taufe ist Abbild (ἀντίτυπος) der Leiden Christi, an denen man durch Nachahmung Anteil gewinnt.⁷⁰ Bei Christus geschah alles wirklich (ἀληθῶς), er hat in Wirklichkeit und

⁶³ Unter Allegorese wird im Folgenden jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge bzw. Einrichtungen auf einen theologischen bzw. ethischen Gedanken bezogen werden.

⁶⁴ CYRILL VON JERUSALEM, catech. myst. 1,8.

⁶⁵ Vgl. ebd. 2,2.

⁶⁶ Unter Mimesis wird im Folgenden jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge als Nachahmung biblischer Gestalten bzw. Geschehnisse gesehen werden.

⁶⁷ Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, catech. myst. 2,2.

⁶⁸ Vgl. ebd. 2,4.

⁶⁹ Ebd. 2,5.

⁷⁰ Ebd. 2,6: ἐν μίμῃσιν ἔχον τὴν κοινωνίαν.

nicht zum Schein (ἐν ἀληθείᾳ καὶ οὐκ ἐν δοκίῃσει) gelitten, „für uns aber gibt es ein Gleichbild [ὁμοίωμα] des Todes und der Leiden – vom Heil jedoch kein Gleichbild, sondern die Wirklichkeit“.⁷¹

Ebenso wie Christus sind die Getauften Gesalbte (χριστοὶ) geworden, weil sie in der Salbung das Abbild (ἀντίτυπον) des Heiligen Geistes empfangen haben. Alles geschieht an den Initianden bildlich (εἰκονικῶς), weil sie Bilder (εἰκόνες) Christi sind.⁷²

3.2 Aus den Katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia⁷³

Vergleicht man die verschiedenen Deutungsweisen bei Theodor von Mopsuestia mit dem biblisch-typologischen Schema auf S. 219f, so fällt auf, dass nur die Interpretationsform der Analogie zur – wenn auch relativ seltenen – Anwendung gelangt.

Analogie⁷⁴

Auch wenn hier die Grenzen zur Deutungsweise der Mimesis teilweise fließend sind, so scheint doch bei Theodor die Analogie stärker als der Nachvollzug das Verständnis der liturgischen Handlung zu leiten. Es geht mehr um inhaltliche Entsprechungen und Ähnlichkeiten, wenn etwa die Taufe Jesu am Jordan als Vorbild (τύπος) der christlichen Taufe verstanden wird. Denn in ihr ist vorbildhaft (τυπικῶς) vorgezeichnet, was nun an den Initianden geschieht.⁷⁵ Und so wie Jesus, als er aus dem Wasser stieg, die Gnade des Heiligen Geistes empfangt, so muss auch der Täufling in der (postbaptismalen) Salbung die Besiegelung mit dem Heiligen Geist empfangen.⁷⁶

Allegorese⁷⁷

Die allegorische Deutung verwendet Theodor v. a. dazu, einzelne liturgische Zeichen in ihrer Bedeutung für das Christsein der Täuflinge herauszustellen. Dabei steht meist die Überzeugung im Vordergrund, dass durch das Taufgeschehen der Übergang in ein neues Leben erfolgt, etwa wenn die (präbaptismale) Salbung der Stirn als ein Prägema, als ein Zeichen dafür gedeutet wird, dass man nun gebrandmarkt ist als Schaf Christi und als Soldat gemustert für den himmlischen König⁷⁸, oder wenn Theodor im anschließenden Aufstehen von den Knien jene Lebenswende verdeutlicht sieht, in der „du den alten Sturz hinter dich gelassen und nichts mehr mit der Erde und den irdischen Dingen gemein hast“⁷⁹. Sogar das auf dem Kopf ausgebreitete Linnen kann diesem paränetischen Ziel dienstbar gemacht

⁷¹ Ebd. 2,7: σωτηρίας δὲ οὐχ ὁμοίωμα, ἀλλὰ ἀλήθεια. Vgl. auch ebd. 3,2: „Christus ist wirklich [ἀληθῶς] gekreuzigt und begraben worden und auferstanden; euch wird bei der Taufe die Würde zuteil, im Gleichbild [ἐν ὁμοιώματι] mitgekreuzigt und mitbegraben zu werden und mit aufzuerstehen.“

⁷² Vgl. ebd. 3,1.

⁷³ Die für unser Thema wichtigen Texte zur Taufe und zur Eucharistie finden sich in den Homilien 12–16; deutsche Übersetzung nach: THEODOR VON MOPSUESTIA, Katechetische Homilien. Übers. u. eingeleitet v. P. Bruns. Bd. 2. Freiburg i. Br. [u. a.] 1995 (FC 17/2).

⁷⁴ Vgl. Form (3) oben S. 219.

⁷⁵ Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, hom. cat. 14,22–24.

⁷⁶ Vgl. ebd. 14,27.

⁷⁷ Zur Charakterisierung der Allegorese vgl. oben Anm. 63.

⁷⁸ Vgl. ebd. 13,17.

⁷⁹ Ebd. 13,19.

werden: Es offenbart die Freiheit, zu der man berufen ist; denn vorher stand man – gleichsam gefangen und als Sklave – nackt da.⁸⁰

Anders als in den Jerusalemer Katechesen deutet Theodor das Ablegen der Kleider nicht in erster Linie als ethische Mahnung, den alten Menschen mit all seinen Werken abzulegen, sondern für ihn ist die Kleidung des Täuflings zunächst ein Hinweis auf die Sterblichkeit, weshalb man sie vor der Taufe ablegen muss⁸¹; dagegen sieht er im Gewand des Priesters „einen Hinweis [. . .] auf die Neuheit jener Welt, wohin du durch dieses Sakrament (μυστήριον) gelangen sollst“⁸².

Eine ethische Mahnung verbindet Theodor mit der Deutung des Abwaschens der Hände in der Eucharistie: Sie soll alle daran erinnern, sich dem Opfer mit reinem Gewissen zu nahen.⁸³

*Sinnbild (τύπος) als Teilhabe an den Verheißungen*⁸⁴

Diese Interpretationsweise ist für Theodor wohl die am stärksten ausgeprägte Art, liturgische Vollzüge zu deuten. In der Liturgie „verbergen“ sich Zeichen und Sinnbilder des eschatologischen Heils: So ist die Taufe ein Sinnbild (τύπος) für die Auferstehung, für jene Wiedergeburt also, die sie sinnbildlich in sich birgt und an der man zeichenhaft Anteil erhält.⁸⁵ Sinnbildlich wird man durch die Taufe begraben, um im Glauben Anteil an der Auferstehung zu erlangen.⁸⁶

Auch wenn diese Deutungsweise teilweise an jene der Mimesis erinnert, so bleibt doch der Unterschied festzuhalten, dass hier viel stärker das Wirken des Heiligen Geistes betont wird. Die Zeichen (σημεῖα) und Sinnbilder (τύποι) führen zu den bezeichneten Wirklichkeiten durch die Wirkweise des Heiligen Geistes: Die Wiedergeburt wird im Sakrament (μυστήριον) sakramental (μυστικῶς) vollzogen und gewährt Teilhabe (κοινωνία) an den künftigen Gütern.⁸⁷

Hinter jedem liturgischen Zeichen kann für Theodor grundsätzlich eine Heilsverheißung stehen, an welcher man durch den Heiligen Geist bereits jetzt Anteil erhält. So ist die (präbaptismale) Salbung am ganzen Körper Zeichen (σημεῖον) für das unzerstörbare Gewand der Unsterblichkeit, das man durch die Taufe zu bekommen erwartet⁸⁸, oder das strahlende Taufgewand Zeichen (σημεῖον) „jener aufblitzenden und strahlenden Welt und jenes Lebenswandels und jener Weise, zu der du schon jetzt sinnbildhaft (τυπικῶς) hinübergewechselt bist“⁸⁹. Die Taufgewänder werden noch benötigt, weil die Teilhabe an der Auferstehung sakramental (ἐν μυστηρίοις) und sinnbildhaft geschieht⁹⁰, und auch die (postbaptisma-

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. ebd. 14,8.

⁸² Ebd. 14,14.

⁸³ Vgl. ebd. 15,42.

⁸⁴ Darunter wird jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge als Teilhabe an den christlichen Glaubensverheißungen gesehen werden.

⁸⁵ Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, hom. cat. 14,4; 14,22; 14,28; 15,5.

⁸⁶ Vgl. ebd. 14,25; 15,6.

⁸⁷ Vgl. ebd. 14,6. Vgl. auch ebd. 14,7: „In den Sinnbildern (τύποι) und Sakramenten (μυστήρια) dieser künftigen Güter gibt er dir durch die Gabe des Heiligen Geistes Teil an seiner Erstlingsgabe, sobald du getauft wirst.“

⁸⁸ Dies alles vollzieht sich an den Täuflingen durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes, vgl. ebd. 14,8.

⁸⁹ Ebd. 14,26.

⁹⁰ Ebd.

le) Salbung gewährt sinnbildhaft (τυπικῶς) schon jetzt den Genuss künftiger Güter⁹¹. Ebenso werden die Gläubigen in der Eucharistie sinnbildlich (τυπικῶς) mit der Gnade des Heiligen Geistes ernährt⁹², der sakramentalen (μυστικῶς) Speise der Unsterblichkeit⁹³: „In der Erwartung, dies [sc. das bleibende, unsterbliche Leben] zu empfangen, vollziehen wir die Teilhabe (κοινωνία) an diesem Geheimnis (μυστήριον), von dem, so meinen wir, uns die feste Hoffnung auf jene künftigen Güter zuteil wird.“⁹⁴

*Der irdische Gottesdienst als Bild (εἰκόν) der himmlischen Liturgie*⁹⁵

Wenn Theodor das gottesdienstliche Geschehen als Bild der himmlischen Liturgie sieht, dann scheint es bei ihm weniger um kosmologische Urbild-Abbild-Spekulationen zu gehen. Vielmehr werden in der Liturgie gleichsam Bilder jener himmlischen Wirklichkeit vollzogen, die den Gläubigen verheißen ist. Der Priester vollzieht also in Sinnbildern (τύποι) und in Zeichen (σημεῖα) die himmlischen Dinge; er soll ein Bild (εἰκόν) jenes himmlischen Gottesdienstes vollziehen – was unmöglich wäre, wenn wir nicht das Bild (εἰκόν) jener himmlischen Dinge hätten.⁹⁶ Der Opferdienst ist ein Gleichbild (ὁμοίωμα) der himmlischen Wirklichkeiten⁹⁷, wobei die Diakone ein Sinnbild (τύπος) für die unsichtbaren, dienenden Mächte⁹⁸ sind, während der Priester das Bild Christi abbildet⁹⁹:

„Dabei lassen wir uns durch diesen (Dienst) zu dem anleiten, was kommen soll, gleichsam als ein gewisses Bild (εἰκόν) vom unaussprechlichen Heilswalten (οἰκονομία) in Christus, unserem Herrn, wodurch wir Schau und Schatten jener Geschehnisse erhalten. Deshalb bilden wir durch den Priester gleichsam in einem gewissen Bildnis (εἰκόν) Christus, unseren Herrn, in unserem Sinn ab [...].“¹⁰⁰

3.3 Ambrosius: „De sacramentis“ – „De mysteriis“¹⁰¹

Auch bei Ambrosius lassen sich verschiedene Formen bildlicher Liturgiedeutung ausmachen, wobei der hohe Anteil an allegorischer Interpretation auffällt.

⁹¹ Vgl. ebd. 14,27.

⁹² Vgl. ebd. 15,3; 15,5; 15,7.

⁹³ Vgl. ebd. 15,6.

⁹⁴ Ebd. 15,9. Vgl. auch ebd. 15,18: „Wie also die wahre Wiedergeburt jene ist, die wir durch die Auferstehung erwarten – die (sakramentale) Wiedergeburt hingegen vollziehen wir sinnbildlich (τυπικῶς) und sakramental (μυστικῶς) in der Taufe –, (so) ist die wahre Unsterblichkeitsspeise jene, die wir zu empfangen hoffen, die uns dann im Geschenk des Heiligen Geistes wahrhaft zuteil werden wird. Jetzt hingegen werden wir gleichsam sinnbildlich mit der Unsterblichkeitsspeise genährt, welche uns, sei es in den Sinnbildern (τύποι), sei es durch die Sinnbilder (τύποι), in der Gnade des Heiligen Geistes zuteil geworden ist.“

⁹⁵ Darunter wird jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge als Bild der himmlischen Liturgie gesehen werden. Zum Unterschied von Form (4) oben S. 220 vgl. unten Kap. 4.

⁹⁶ Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA, hom. cat. 15,15; 15,19.

⁹⁷ Vgl. ebd. 15,20.

⁹⁸ Vgl. ebd. 15,21; 15,24; 15,25.

⁹⁹ Vgl. ebd. 15,21: „Und da unser Herr Christus sich selber für uns als Opfer darbringt und so für uns tatsächlich zum Hohenpriester geworden ist, gibt es *das Bild (εἰκόν) jenes Priesters, was der, der jetzt am Altar steht, abbildet, wie wir es uns vorzustellen haben.*“

¹⁰⁰ Ebd. 15,24.

¹⁰¹ Die deutsche Übersetzung ist entnommen aus: AMBROSIUS, De sacramentis = Über die Sakramente. De mysteriis = Über die Mysterien. Übers. u. eingeleitet v. J. Schmitz. Freiburg i. Br. [u. a.] 1990 (FC 3).

*Typologie als überlieferungsgeschichtliche Hermeneutik*¹⁰²

Die göttliche Heilstat des Exodus wird im Geschehen der Taufe eschatologisch überboten, denn jene, die durch das Taufwasser gehen, werden nicht sterben wie jene in der Wüste, sondern wieder auferstehen.¹⁰³ Der Durchzug durch das Rote Meer war deshalb ein Vor-Bild (*figura*) für die Taufe, weil dort „unsere Väter alle in der Wolke und im Meer getauft wurden“ (vgl. 1 Kor 10,1f). Was an jenen als Vor-Bild (in *figura*) geschah, geschieht bei der Taufe in Wirklichkeit (in *veritate*).¹⁰⁴

Ebenso ist das Manna in der Wüste als Vor-Bild dem Leib Christi vorausgegangen (*figura ... praecessit*)¹⁰⁵, es ist Schatten des Leibes Christi; das Wasser aus dem Felsen ist Schatten des Blutes Christi:

„Das Manna stammte vom Himmel, dieser (*sc.* der lebenspendende Leib) ist über dem Himmel; jenes gehörte dem Himmel an, dieser aber gehört dem Herrn der Himmel; jenes war dem Verderben ausgesetzt, wenn es bis zum folgenden Tag aufbewahrt wurde, dieser aber widersteht jeglichem Verderben, so daß, wer ihn in gläubiger Gesinnung genießt, nicht verderben kann. Für jene (*sc.* die Juden) floß aus dem Felsen Wasser (vgl. Ex 17, 5f), für dich aus Christus Blut (vgl. Joh 19,34). Jenen löschte das Wasser nur eine Zeitlang den Durst, dich aber befeuchtet das Blut auf ewig. Der Jude trinkt und hat wieder Durst, du aber kannst keinen Durst mehr bekommen, wenn du getrunken hast. Jenes (geschah) im Schatten, dieses (geschieht) in der Wirklichkeit [*illud in umbra, hoc in veritate*].“¹⁰⁶

*Analogie*¹⁰⁷

Inhaltliche Entsprechungen des Handelns Gottes werden bei dieser Deutungsweise nicht auf die biblische Heilsgeschichte beschränkt, sondern auch auf die gegenwärtige Heilszeit bezogen: So wie z. B. die Auferstehung Jesu eine Wiedergeburt gewesen ist, so ist es auch jene Auferstehung aus dem Taufbrunnen.¹⁰⁸ Allerdings scheint bei Ambrosius meist nicht der liturgische Vollzug, sondern eine theologische Überzeugung die Auslegung zu leiten: So kann er die biblische Erzählung, wie aus dem Wasser Lebewesen hervorgebracht wurden (vgl. Gen 1,20f), als anschaulichen Vergleich dafür anführen, dass so auch die Initianten im Taufwasser wiedergeboren werden.¹⁰⁹ Weil Gott durch das Wasser nicht nur Leben hervorbringt, sondern in der Heilung des Blinden durch Waschung im Teich Schiloach (vgl. Joh 9,1–7) auch sehend macht, kann Ambrosius in diesem göttlichen Eingreifen auch das Mysterium der Taufe vor-gebildet sehen.¹¹⁰ Wenn Gott auf Bitten Elias hin sichtbares Feuer geschickt hat, damit die Israeliten glaubten, dann wird er dies auch jetzt für die Chris-

¹⁰² Vgl. Form (1) oben S. 219.

¹⁰³ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 1,12. Ebenso wird die Sintflut als Vor-Bild (*figura*) der Taufe gesehen, da in ihr ein Gerechter gerettet wird und der Sünde stirbt. Umgekehrt gilt für Ambrosius: „Stellt nicht die Taufe eine Sintflut dar, in der alle Sünden getilgt und nur der Geist und die Gnade des Gerechten wiedererweckt werden?“

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 1,6,20.

¹⁰⁵ Vgl. 4,25.

¹⁰⁶ AMBROSIIUS, de myst. 48. Vgl. auch ebd. 49: „Bedeutsamer ist nämlich das Licht als der Schatten, die Wirklichkeit [*veritas*] als das Vor-Bild [*figura*], der Leib des Schöpfers als das Manna vom Himmel.“

¹⁰⁷ Vgl. Form (3) oben S. 219.

¹⁰⁸ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,2.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. 3,3.

¹¹⁰ Vgl. ebd. 3,11. Ebenso stellt der Teich Betesda ein Vor-Bild (*figura*) für die Taufe dar. Dort kam jedes Mal, wenn sich das Wasser bewegte, ein Engel herunter; auch in den Taufbrunnen steigt die göttliche Kraft herab (vgl. AMBROSIIUS, de myst. 23).

ten tun; für sie wirkt allerdings unsichtbares Feuer, da sie bereits gläubig sind.¹¹¹ Schließlich sieht Ambrosius in der (postbaptismalen) Salbung einen Hinweis auf die Salbung Aarons, da auch die Täuflinge zum Königtum Gottes und zum Priestertum gesalbt werden.¹¹²

*Das vorbildliche Handeln Jesu*¹¹³

Bei dieser Deutungsweise geht Ambrosius vom liturgischen Vollzug aus und findet darin entsprechende biblische Vorbildhandlungen Jesu, etwa wenn der Bischof die „Öffnung“ (apertio) bei den Katechumenen in der Weise vollzieht wie Jesus dem Taubstummen im Evangelium Ohren und Mund berührte.¹¹⁴ Ebenso entspricht die Fußwaschung nach der Taufe dem Beispiel Jesu.¹¹⁵

*Allegorese*¹¹⁶

Die allegorische Auslegung dient Ambrosius in gleicher Weise dazu, die durch die liturgischen Feiern bewirkte geistliche Wirklichkeit auf die konkrete Situation der Täuflinge hin zu deuten. So wurden den Katechumenen z. B. zur Namensgebung (nomenclatio) bei der Anmeldung zur Taufe von Christus die inneren Augen geöffnet, damit sie mit den leiblichen Augen nicht bei den körperlichen Dingen stehen bleiben.¹¹⁷

In seiner allegorischen Deutung stellt Ambrosius zahlreiche Verbindungen zwischen liturgischer Handlung und biblischen Erzählungen her. Die biblischen Bilder, die Ambrosius zur Auslegung heranzieht, bilden dabei häufig den Ausgangspunkt seiner Deutungen:

- Ebenso wie die bittere Quelle von Mara süß wurde, als Mose ein Stück Holz hineinwarf, so wird das Taufwasser erst durch den Lobpreis des Kreuzes zur süßen Gnadenquelle.¹¹⁸
- Der Stab Aarons, der verdorrt war und später wieder zu blühen begann, deutet auf das Geschehen bei der Taufe: „Auch du warst verdorrt und hast durch das Wasser aus der Quelle wieder zu blühen begonnen. Du warst aufgrund der Sünden verdorrt, du warst aufgrund von Irrtümern und Vergehen verdorrt, aber du hast bereits angefangen, Frucht zu tragen [. . .].“¹¹⁹
- Die Täuflinge sind durch die Abwaschung der Sünden erneuerte Adler (vgl. Ps 43,4) geworden.¹²⁰
- Der Durchzug durch das Rote Meer ist ein Bild (figura) für die Taufe, in der die Schuld und der Irrtum untergeht, während die Frömmigkeit und die Unschuld unbeschadet hindurchgehen.¹²¹

¹¹¹ Vgl. AMBROSIIUS, de myst. 27. Vgl. ebd.: illis in figura, nobis ad conmonitionem.

¹¹² Vgl. ebd. 30.

¹¹³ Darunter wird jene Deutung verstanden, bei der liturgische Vollzüge auf das Vorbildhandeln Jesu bezogen werden. Im Unterschied zur Mimesis betrifft der Nachvollzug nicht die Initianten, sondern den Bischof (bzw. Priester).

¹¹⁴ AMBROSIIUS, de sacr. 1,2. Aus Dezenzgründen wird allerdings statt des Mundes die Nase berührt, vgl. ebd. 1,3.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 3,4.

¹¹⁶ Zur Charakterisierung der Allegorese vgl. oben Anm. 63.

¹¹⁷ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,12.

¹¹⁸ Vgl. AMBROSIIUS, de myst. 14.

¹¹⁹ AMBROSIIUS, de sacr. 4,2. Vgl. ähnlich 4,4: Hier wird der Wohlgeruch des Rauchopferaltars mit dem „Wohlgeruch“ der Neugetauften verglichen, bei denen sich kein üblicher Geruch eines Irrtums oder Vergehens befinde.

¹²⁰ Vgl. ebd. 4,7.

¹²¹ Vgl. AMBROSIIUS, de myst. 12.

– Der Umstand, dass der Geist bei der Taufe Jesu wie eine Taube herabkam, ermahnt die Neugetauften, arglos zu sein wie die Taube (vgl. Mt 10,16).¹²²

Dabei bleibt die paränetische Absicht des Ambrosius zu berücksichtigen: Er verwendet die allegorische Methode nicht dazu, eine für alle Zeiten gültige Erklärung der liturgischen Handlung anzubieten, sondern es geht ihm v. a. um die Veranschaulichung der in den Initiationsfeiern geschehenden geistigen Wirklichkeit für die Täuflinge; etwa wenn er das weiße Taufgewand als Zeichen dafür deutet, dass die Hüllen der Sünde ausgezogen und das reine Gewand der Unschuld angelegt wurde.¹²³

Die Deutung kann entweder von einer liturgischen Handlung *oder* von einem theologischen Gedanken ausgehen, wobei sich beides nicht immer genau voneinander trennen lässt. Als Beispiel dafür, wenn die Interpretation von einer liturgischen Handlung ausgeht, kann man die Fußwaschung anführen: Die Füße werden gewaschen, um das Gift der Schlange, das über die Füße gegossen worden ist (vgl. Gen 3,1–6.15), abzuwaschen.¹²⁴ Dagegen leitet im folgenden Beispiel ein theologischer Gedanke die Interpretation: Der Täufling hängt – weil er in der Taufe mitgekreuzigt wurde – an Jesu Nägel, damit ihn der Teufel nicht wieder vom Kreuz Christi herunternehmen kann.¹²⁵ Der alte Mensch wird beim Untertauchen der Sünde gekreuzigt, aber für Gott auferstanden.¹²⁶ Ob beim folgenden Beispiel die liturgische Handlung oder der theologische Gedanke des Mitsterbens und Mitaufstehens die Auslegung leitet, lässt sich nicht eindeutig entscheiden, weil der konkrete Taufvollzug bei Ambrosius nicht restlos geklärt ist¹²⁷: Da das Wasser von der Erde stammt, kann der Mensch in der Taufe lebendig sterben; so wird das himmlische Urteil (vgl. Gen 3,19) vollstreckt und es bleibt Raum für die himmlische Wohltat.¹²⁸

*Mimesis*¹²⁹

Die Deutung der Liturgie als Nachahmung des Geschicks Jesu findet sich auch bei Ambrosius, wenn auch in geringerem Ausmaß als dies in den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen der Fall war: Im Untertauchen wird das Sinnbild (*similitudo*) des Todes und des Begräbnisses empfangen, man wird mit Jesus mitgekreuzigt: „Es handelt sich also um einen Tod, jedoch nicht in der Wirklichkeit des körperlichen Todes, sondern im Sinnbild.“¹³⁰ Das Siegel der Salbung macht den Täufling Christus ähnlich, damit er als sein Abbild (*forma*) aufersteht und nach seinem Vorbild (*figura*) lebt.¹³¹

¹²² Vgl. ebd. 25.

¹²³ Vgl. ebd. 34.

¹²⁴ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,7. Vgl. auch AMBROSIIUS, de myst. 32, wo Ambrosius in der Fußwaschung die Beseitigung der ererbten Sünden sieht, während in der Taufe die eigenen Sünden nachgelassen werden.

¹²⁵ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 2,23; vgl. ebd.: „Es halte dich der Nagel Christi, den die Schwäche der menschlichen Natur herauszieht.“

¹²⁶ Vgl. ebd. 6,7.

¹²⁷ Vgl. B. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Regensburg 1989 (GdK 7,1) 72f.

¹²⁸ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 2,19.

¹²⁹ Zur Charakterisierung der Mimesis vgl. oben Anm. 66.

¹³⁰ AMBROSIIUS, de sacr. 2,23: sed non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine.

¹³¹ Vgl. ebd. 6,7.

*Sinnbild (τύπος) als Teilhabe an den Verheißungen*¹³²

Die Taufe ist für Ambrosius ein Sinnbild (similitudo) des Todes und der Auferstehung.¹³³ Man empfängt die Sakramente in Form eines Sinnbildes (in similitudinem), die Gnade aber und die Kraft in der wirklichen Natur.¹³⁴

4. Bildliche Liturgiedeutung und ihre Auswirkung auf den Gedächtnischarakter liturgischer Feiern

Der kurze Überblick der eben behandelten mystagogischen Katechesen hat gezeigt, dass die bildliche Liturgiedeutung mehr Formen kennt, als dies das oben S. 219–220 angeführte Schema biblischer Typologie vermuten lässt. Aber auch in den einzelnen Katechesen werden nicht immer dieselben Deutungsweisen angewandt, vielmehr lassen sich spezifische Unterschiede erkennen. Einige signifikante Punkte sollen hier zur Sprache gebracht werden:

- In den *Jerusalemener Mystagogischen Katechesen* ist die *Mimesis* – im Vergleich zu den anderen Katechesen – stark ausgeprägt. Die Vermutung legt sich nahe, dass hier u. a. das Jerusalemener Lokalkolorit mit den Stätten der Wirksamkeit Jesu und seiner Passion eine wichtige Rolle gespielt hat.¹³⁵ Durch die liturgischen Feiern geschieht bildhafte *Nachahmung* des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu – das Heil aber wird wirklich vermittelt (ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία).¹³⁶ Das Verhältnis von Nachahmung und Teilhabe scheint auf dem Deutungshintergrund der zeitgenössischen platonischen Philosophie plausibel zu sein.¹³⁷

„So wie zwischen Urbild und Abbild ein Verhältnis der Nachahmung (μίμησις) und Teilhabe (μέθεξις) besteht, haben auch die ‚Bilder‘ der Mysterien Anteil an ewiger Wahrheit [. . .]. Ihr symbolischer Nachvollzug schenkt somit (immer noch) Anteil am Göttlichen.“

Mit Hilfe der platonischen Vorstellung von μίμησις, μέθεξις und ὁμοίωσις können auch die Sakramente neu und besser verstanden werden: Das Urbild, die Geschichte Jesu, wird im Sakrament nachgeahmt. Dieses hat und schenkt Anteil am Urbild. So werden im 4. Jahrhundert die Sakramente zum Mittel der Angleichung an Gott.¹³⁸

- Bei *Theodor von Mopsuestia* fällt auf, dass er zwar auch die Teilhabe an den Heilsverheißungen durch Zeichen und Sinnbilder vermittelt sieht, zugleich aber das Wirken des

¹³² Zur näheren Bestimmung dieser Deutungsweise vgl. oben Anm. 84.

¹³³ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,2: „So entsteht also auch in der Taufe, da sie ein Sinnbild des Todes ist, wenn du untertauchst und dich wieder erhebst, ohne Zweifel ein Sinnbild der Auferstehung.“

¹³⁴ Vgl. ebd. 6,3: sed verae naturae gratiam virtutemque consequeris.

¹³⁵ Vgl. RÖWEKAMP (s. Anm. 59) 80–82. Zur Jerusalemener Liturgie im 4. Jh. vgl. auch EGERIA, Itinerarium = Reisebericht. Mit Auszügen aus De locis sanctis = Die heiligen Stätten v. Petrus Diaconus. Übers. u. eingeleitet v. G. Röwekamp unter Mitarbeit v. D. Thönnies. Freiburg i. Br. [u. a.] 1995 (FC 20).

¹³⁶ Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, catech. myst. 2,5.

¹³⁷ Vgl. MAZZA (s. Anm. 9) 188: „Se prendiamo in esame Cirillo, ci accorgiamo che tutto il vocabolario tecnico che, con grande precisione, egli usa a questo proposito, è già tutto presente nel *Fedone* di Platone.“

¹³⁸ RÖWEKAMP (s. Anm. 59) 75. Neben der platonischen Philosophie weist Röwekamp ebd. 70f auch auf die antike „Paideia“-Vorstellung hin, die für das rechte Verständnis der Nachahmung wichtig ist: „Die Erkenntnis und Nachahmung des in Christus erschienenen göttlichen Urbildes des Menschen macht diesem ähnlich, schenkt die im Sündenfall verlorene ursprüngliche ‚Ähnlichkeit‘ zurück. Dabei ist diese Nachahmung, ähnlich wie bei Plato, nicht (nur) ethisch zu verstehen. Man ist davon überzeugt, daß die ‚Erkenntnis‘ des Urbildes und die Übung den Menschen innerlich verwandelt. Sie schenkt Anteil an den göttlichen Eigenschaften durch Nachahmung. Darin besteht somit die christliche ‚Paideia‘: Das Urbild Christus ermöglicht die ‚Umkehr‘, die Hinwendung zum wahren Bild des Menschen. Er erzieht, verwandelt die Christen auf sich hin und macht sie sich ähnlich.“

Heiligen Geistes sowie die Differenz zwischen sakramentaler Teilhabe und eschatologischer Vollendung stärker herausstellt. Charakteristisch für Theodor ist seine Deutung des irdischen Gottesdienstes als *Bild der himmlischen Liturgie*. Dabei scheint dies bei ihm keine kosmologische Spekulation über ein Urbild-Abbild-Schema zu sein, sondern diese Deutung dient der Schau eschatologischer Verheißungen.

- In den Katechesen des Ambrosius ist ein überdurchschnittlich hoher Anteil *analoger* und *allegorischer* Liturgiedeutung auszumachen. Ambrosius betont immer wieder, nicht bloß beim äußeren Zeichen stehen zu bleiben, sondern mit den inneren Augen, den Augen des Glaubens, auf die geistige Wirklichkeit zu achten¹³⁹, denn „die Zeichen sind für die Ungläubigen, der Glaube für die Gläubigen bestimmt“¹⁴⁰. Hier deutet sich bereits – im Gegensatz zum östlichen Bildverständnis – ein anderer Zugang zum Bild an.¹⁴¹

Kehren wir zur Ausgangsfrage unserer Überlegungen zurück: Wie kann der „garstige Graben“ zwischen den (vergangenen und zukünftigen) Heilstaten Gottes und der je aktuellen liturgischen Feier überbrückt werden? Welche Antworten geben darauf die oben angeführten mystagogischen Katechesen im Vergleich zur biblischen „Lösung“?

Wie ich bereits früher auszuführen versucht habe¹⁴², werden im biblischen, v. a. alttestamentlichen Verständnis, durch das (liturgische) Gedächtnis Jahwe seine Heilstaten und Heilsverheißungen gleichsam vor Augen gestellt, um *ihn* an die volle Einlösung seiner Zusagen zu „erinnern“. Teilhabe am Heil geschieht nicht einfach durch kultische Überbrückung bzw. Auflösung der Zeitdimension, sondern durch *Aneignung*: Das geschichtliche Eingreifen Jahwes wird sowohl in der Geschichte des Volkes Israel wie auch in der je eigenen persönlichen Lebensgeschichte erfahren.¹⁴³ Aufgrund von Heilserfahrungen werden vergangene Verheißungen als erfüllt erkannt¹⁴⁴ und wird Hoffnung für die Zukunft ge-

¹³⁹ Vgl. AMBROSIIUS, de sacr. 3,12: „Betrachte auch du die Augen deines Herzens! Du hast die körperlichen Dinge mit den leiblichen Augen gesehen; was aber in den Bereich der Sakramente gehört, konntest du mit den Augen des Herzens bisher nicht sehen.“ Vgl. auch AMBROSIIUS, de myst. 15.

¹⁴⁰ AMBROSIIUS, de sacr. 2,4. Vgl. auch ebd. 2,5,14: „Du hast gehört, daß er wie eine Taube herabgekommen ist. Warum wie eine Taube? Damit die Ungläubigen zum Glauben gerufen würden. Am Anfang mußte es ein Zeichen sein. Später muß es die Vollendung sein.“ Bzgl. der Zungen wie von Feuer vgl. ebd. 2,15: „Was bezeichnet das anderes als die Herabkunft des Heiligen Geistes? Er wollte sich den Ungläubigen auch körperlich zeigen, das heißt körperlich durch ein Zeichen, geistlich durch das Sakrament. [...] Uns aber wird schon ein Hinweis auf den Glauben geboten, da am Anfang für die Ungläubigen Zeichen geschahen, wir jedoch im Vollalter der Kirche die Wirklichkeit nicht im Zeichen, sondern im Glauben erfassen müssen.“ Vgl. auch AMBROSIIUS, de myst. 22: „Es stieg also ein Engel hinab, und zum Zeichen dafür, daß ein Engel hinabgestiegen war, bewegte sich das Wasser. Das Wasser bewegte sich der Ungläubigen wegen; ihnen (entsprach) das Zeichen, dir (entspricht) der Glaube. Für sie stieg ein Engel hinab, für dich der Heilige Geist. Für sie bewegte sich Geschaffenes, für dich wirkt Christus, der Herr der Schöpfung.“

¹⁴¹ Vgl. AMBROSIIUS, de myst. 25: „Das Geschaffene kann nicht die Wirklichkeit (veritas) sein, sondern nur ein Bild (species), das leicht vergeht und wechselt.“

¹⁴² Vgl. WENTZ (s. Anm. 4) 205–211.

¹⁴³ Hier spielt das „(Wieder)erkennen“ des geschichtlichen Eingreifens Gottes eine wichtige Rolle, auch für die Entwicklung einer „Heilsgeschichte“.

¹⁴⁴ Vgl. SCHREINER (s. Anm. 39) 161: „Gottes Wort bewegt die Geschichte. Das ist auch die Auffassung, die in den Patriarchenerzählungen vertreten wird und sie in der großen durchgehenden Linie verbindet. Es ist verheißendes Wort, das an die Väter Israels ergeht. Nachkommen und Landbesitz sagt ihnen der ‚Gott der Väter‘, als der sich Jahwe ihnen offenbart, zu. Von den göttlichen Zusagen wäre nicht zu berichten, wenn nicht Erfüllung geschehen wäre. Von ihr, die durch die Errichtung

schenkt. Im lobpreisenden Gedenken der Heilstaten Jahwes und in der vertrauensvollen Bitte um *sein* „Gedenken“ – nämlich um Erfüllung bzw. Vollendung seiner Heilszusagen – geschieht „Aneignung“ des Heils, ein Sich-betreffenlassen – und Betroffenheit – durch Gottes Wirkmacht und seine heilschaffende Gegenwart.¹⁴⁵

Auch in den mystagogischen Katechesen geht es um Aneignung des Heils, allerdings werden hier die Akzente anders gesetzt:

- Während im biblischen Gedenken die geschichtlichen (Heils)taten Jahwes Anlass und Grund für Lobpreis und Bitte sind, wird nun die Liturgie v. a. als bildliche Darstellung des Handelns und des Geschickes Jesu verstanden.¹⁴⁶ Für die östlichen mystagogischen Katechesen (vgl. oben 3.1 und 3.2) gilt das im Ritus dargestellte Bild als *notwendiges* Medium des heilsvermittelnden Gedächtnisses¹⁴⁷, während sich bei Ambrosius bereits Anzeichen erkennen lassen, dass das „äußere Zeichen“ und die im Zeichen zum Ausdruck gebrachte Wirklichkeit nicht mehr jene enge Verbindung wie im Osten aufweisen.
- Die in überlieferten Hochgebetstexten durchaus vorhandenen Zeugnisse der Bitte um das Gedenken *Gottes*¹⁴⁸ scheint sich in den oben angeführten mystagogischen Katechesen auf das Gedenken der an der Liturgie *Teilnehmenden* zu beschränken.¹⁴⁹

des gesamtisraelitischen Königtums eingetreten war, schaut Israel in den alten Überlieferungen in die Zeit davor zurück. Das Leitmotiv für die Darstellung der Väterzeit ist die genannte Verheißung Gottes.“

¹⁴⁵ Vgl. 1 Kön 8,56–57.59a: „Gepriesen sei der Herr, der seinem Volk Israel Ruhe geschenkt hat, wie er es versprochen hat. Von all den herrlichen Verheißungen, die er durch seinen Knecht Mose verkündet hat, ist nicht eine hinfällig geworden. Der Herr, unser Gott, sei mit uns, wie er mit unseren Vätern war. Er verlasse uns nicht und verstoße uns nicht. [. . .] Mögen diese Worte, die ich flehend vor dem Herrn, unserem Gott, gesprochen habe, ihm Tag und Nacht gegenwärtig bleiben.“ Vgl. auch Jos 23,14f: „[. . .] von all den Zusagen, die der Herr, euer Gott, euch gegeben hat, ist keine einzige ausgeblieben; alle sind sie eingetroffen, keine einzige ist ausgeblieben. Wie aber bisher jede Zusage, die der Herr, euer Gott, euch gegeben hat, eingetroffen ist, so wird der Herr, euer Gott, künftig jede Drohung gegen euch verwirklichen [. . .].“

¹⁴⁶ An dieser Stelle sei nochmals daran erinnert, dass es hier nicht um die tatsächlich gefeierte Liturgie, sondern um das Verständnis der Verfasser der mystagogischen Katechesen geht. Zweifellos hatte jedoch das theologische Verständnis auch Auswirkungen auf die spätere Gestalt der Liturgie.

¹⁴⁷ Vgl. MESSNER (s. Anm. 7) 422f: „Für das Verständnis der östlichen allegorischen Liturgieerklärung hat sich uns das Konzept des Bildes als Schlüssel erwiesen. Im Anschauen des Bildes tritt der Betrachter ein in die Gegenwart der im Bild abgebildeten Wirklichkeit, erhält teil an ihr; in der Feier der bildhaften Liturgie hat die Gemeinde Anteil an den in ihr abgebildeten Mysterien des Heils. Das Bild und der bildhafte Ritus sind heilswirksame Verkündigung des im Bild vergegenwärtigten eschatologischen Geschehens; das Bild hat anamnetische Funktion.“

¹⁴⁸ Vgl. WENTZ (s. Anm. 4) 212–215.

¹⁴⁹ Zumindest lässt sich dies für Theodor v. Mopsuestia aus den folgenden Stellen schließen (Hervorhebungen vom Verf.): „Denn wenn wir erst einmal in der Wirklichkeit (ἐν πράγμασι) selbst sind, dann brauchen wir keine Zeichen (σημεῖα) mehr, die die Erinnerung an jenes künftige Geschehen wecken sollen“ (hom. cat. 15,3); „Wir alle aber vollziehen überall und zu jeder Zeit beständig das Gedächtnis dieses Opfers, da wir uns, sooft wir von diesem Brot essen und aus diesem Kelch trinken, den Tod unseres Herrn in Erinnerung rufen bis zu seinem Kommen“ (vgl. 1 Kor 11,26). Jedem also, wenn dieser furchtgebietende Opferdienst vollzogen wird, müssen wir uns in unserem Sinne vorstellen gleichsam mit Einbildungskraft, daß wir wie der sind, der im Himmel ist (sc. Christus), und durch den Glauben die Schau der himmlischen Dinge in unseren Verstand einprägen [. . .] Wir denken dabei daran, daß Christus im Himmel ist, [. . .] daß er es ist, der auch jetzt sinnbildlich (ἐν τύποις) dahingeschlachtet wird. So sollen wir ihm mit unseren Augen glauben, im Gedenken an jenes Geschehen jetzt zum Betrachten angeregt werden, daß er wiederum stirbt und aufersteht und in den Himmel auffährt, damit wir das schauen, was schon früher für uns einmal stattgefunden

Abschließend soll noch eine kurze Bemerkung bzgl. des typologischen Denkens, das die gesamte Liturgie durchzieht, angeführt werden:

Wenn etwa im Vesperhymnus des Osterfestes die Taufe verglichen wird mit dem Durchzug durch das Rote Meer oder der Befreiung aus der Knechtschaft Pharaos, so steht die Liturgie hier einerseits fest in der Tradition der Kirchenväter: Die Bezugnahme der Taufe auf alttestamentliche „Typen“ geschieht aufgrund der Bedeutung des in den „Typen“ zum Ausdruck kommenden Heilshandelns Gottes für die Gegenwart.

Andererseits zeigt das Problembewusstsein der heutigen Bibelwissenschaften in Bezug auf die „Typologie“ – insbesondere was die Geschichtlichkeit vieler „Typen“ betrifft – ebenso eindrucksvoll, dass in Zukunft nicht einfach in der bisherigen Selbstverständlichkeit auf biblische „Typen“ zurückgegriffen werden kann. Nimmt man die Funktion des typologischen Bezuges auf das Handeln Gottes für die Gegenwart ernst, dann dürfen Erkenntnisse zur Geschichtlichkeit mancher „Typen“ nicht unberücksichtigt bleiben.

hat“ (hom. cat. 15,20); „Notwendigerweise müssen *wir* auch jetzt, da dieser schauererregende Dienst vollzogen wird, *denken*, daß es sich dabei um ein gewisses Bild (εἰκὼν) für den Dienst jener unsichtbaren Mächte handelt, den die Diakone (διάκονοι) darstellen [. . .]“ (hom. cat. 15,21); „[. . .] *wir* vergewissern uns durch diesen sakramentalen (μυστικός) Dienst im Glauben an das, was uns gezeigt worden ist“ (hom. cat. 15,24); „Durch die Diakone (διάκονοι) aber, die den Dienst am Geschehen vollziehen, *prägen wir in unseren Verstand* die unsichtbaren, dienenden Mächte (vgl. Hebr 1,14) ein [. . .]“ (hom. cat. 15,24); „Wenn nämlich [. . .] das Opfer hervortritt, das dargestellt werden soll, dann müssen *wir denken*, daß der zum Leiden hingeführte Christus, unser Herr, hervortritt“ (hom. cat. 15,25); „Deswegen werden auch *wir* jetzt zum Gedenken an das Leiden unseres Herrn durch diese Dinge herangezogen“ (hom. cat. 15,29).