

## Die biblische Symbolik der Taufe nach Aussage der Väter und der Liturgien

Man wird kaum erwarten, hier eine vollständige Typologie der Taufe zu finden. Eine derartige Darstellung würde die Ausmaße und Möglichkeiten eines Zeitschriftenbeitrages übersteigen. Außerdem ist in unseren Tagen diese Arbeit schon geleistet.<sup>1</sup> Dagegen scheint es – sowohl vom pastoralen als auch vom theologischen Standpunkt aus – angebracht, sich an die Feier der Taufe zu halten und von da ausgehend die einzelnen Symbole zu durchleuchten. Eine solche, weniger umfangreiche Untersuchung ist eine unerläßliche Voraussetzung für jede eingehendere Überlegung über die Symbolik dieses Sakramentes. Als Ausgangspunkt dient hier also der Ablauf der Tauffeier und zwar in der speziellen Form der Erwachsenentaufe. Wir werden die Schrift, die Väter und die liturgischen Gebete befragen, daß sie uns die Bedeutung der Riten und von da aus die Bedeutung des Sakramentes erhellen.

Natürlich hat sich auch die Tauf liturgie entwickelt. Auf der einen Seite ist sie heute bedeutend komplexer als im apostolischen Zeitalter, auf der anderen Seite einfacher und kürzer als in der Zeit vom 5. Jahrhundert bis zum Mittelalter. Nichtsdestoweniger enthält sie heute noch die Dialoge, die den Schritt des Taufbewerbers zum Ausdruck bringen, und hat die symbolischen und sakramentalen Riten bewahrt: Bezeichnung mit dem Kreuz, Salbung, Exorzismen, Ritus des Wassers. So zeigt die Taufe heute trotz der Umgestaltungen, die sie erfahren hat, noch deutlich ihre zweifache Dimension als sakramentale Handlung der Kirche und als Schritt des Menschen. So betrachtet, können wir sie als Ausgangspunkt nehmen, um eine Symbolik der Taufe als Ritus des Bundes und als Sakrament der Wiedergeburt zu entwerfen.

### 1. Die Taufe – Ritus des Bundes

Es fällt auf, daß die Verpflichtungen, die der Katechumene eingeht – die Absage an Satan und das Bekenntnis des Glaubens – liturgisch besonders hervorgehoben werden. Tatsächlich erscheinen sie nämlich zweimal: einmal bei der Eröffnung der Katechumenenliturgie und ein zweites Mal in dem entscheidenden Augenblick unmittelbar vor dem Ritus des Wassers. Diese Tatsache findet sich bereits im 10. Jahrhundert in dem Sakramentarium von Fulda bestätigt und erhält im 16. Jahrhundert Allgemeingeltung durch das Römische Ritual Gregors XIII. Doch schon im 3. Jahrhundert gibt es diese zweimalige Verpflichtung in Afrika – in Karthago – und möglicherweise auch in Alexandrien. Tertullian erinnert nämlich daran, daß der Katechumene «zweimal den Götzen absagt»,<sup>2</sup> ein erstes Mal «unter der Hand des Bischofes»,<sup>3</sup> – und ein Abschnitt aus Origenes' Exhortatio ad Martyrium läßt sich allem Anschein nach ebenfalls im Sinne einer dem eigentlichen Taufritus vorausgehenden Abschwörung «zu Beginn des Katechumenates»<sup>4</sup> und einer zweiten Absage im engeren Sinne «im Augenblick des Bundesschlusses mit Gott», das heißt im Augenblick der Taufe selbst,<sup>5</sup> interpretieren. Es ist also durchaus möglich, daß das Rituale Romanum Gregors XIII. nur eine alte Praxis wieder zu Ehren bringt. Doch wie es sich damit auch verhalten mag: Durch diese Wiederholung erhält der Schritt des Menschen ein größeres Gewicht, und seine Bedeutung wird klarer herausgestellt.

Tatsächlich bedeuteten für die Väter des 3. und 4. Jahrhunderts die Absage an den Dämon und das Bekenntnis des Glaubens einen Bündnis schluß mit Gott.<sup>6</sup> Dabei konnte der liturgische Ausdruck ohne

weiteres variieren. Im Westen genügte das dreifache Bekenntnis des Glaubens allein schon, um die positive Verbundenheit mit Jesus Christus auszudrücken. Der Osten verlangte nach einer Formel, die diese Verpflichtung in eine formelle Antithese zum Bruch des Menschen mit Satan stellte. So erklärte der Katechumene und blickte dabei nach Westen: «Ich sage mich los von dir, Satan, deiner Pracht, deinem Kult und deinen Engeln»; dann wendete er sich nach Osten und fügte hinzu: «Und ich binde mich an dich, Christus!»<sup>7</sup> Doch diese Unterschiede waren zweitrangig. Der hl. Hieronymus sah keine Schwierigkeit darin, sich in der Sprache der orientalischen Liturgie von Jerusalem auszudrücken.<sup>8</sup> Und in Antiochien erklärte Johannes Chrysostomus, um seinen Katechumenen die Bedeutung ihrer Geste zu erläutern, in ihnen vertrauten Begriffen, die noch durch Anklänge an den Apostel Paulus unterstrichen wurden: «Wir alle haben mit Christus einen Vertrag geschlossen, – nicht mit Tinte geschrieben, sondern mit dem Geist, nicht mit der Feder, sondern mit unserem Wort. . . Wir haben die Oberherrschaft Gottes bekannt; wir haben der Tyrannei Satans entsagt. Da ist die Unterschrift, da ist die Abmachung, da ist der Vertrag!»<sup>9</sup> Jeder Christ begriff, daß diese Verpflichtung seinem Geist ständig gegenwärtig bleiben mußte.

Allerdings brachte die Konzeption dieses «Bundesschlusses», verglichen mit dem des Alten Testaments, verschiedene Neuheiten: das spontane Handeln des Katechumenen, der individuelle Charakter seines Schrittes, ein bei dieser Gelegenheit im Hintergrund sichtbar werdender Pakt mit Satan. Doch diese neuen Züge müssen im Rahmen der Theologie des Bundes verstanden werden. Der Primat der göttlichen Initiative wird nicht verkannt: Die Katechumenen werden befragt, und es ist Gott, der sie durch die Worte der Kirche in Frage stellt. Der hl. Augustinus sagt es ihnen: «Das ist ein Abkommen, das Gott mit Euch eingeht!»<sup>10</sup> Und wenn im Unterschied zum Alten Testament jeder Einzelne persönlich seine Antwort gibt, dann weil die Zugehörigkeit zum Gottesvolk sich nicht mehr auf die natürliche Abkunft gründet, sondern auf einen persönlichen Glauben. Auf jeden Fall aber geht es letztenendes darum, dem Volke Gottes anzugehören: Indem der Katechumene die Reihen Satans verläßt, nimmt er unter den Jüngern Christi Platz. Die soziale Dimension des Paktes ist offenkundig.

Ebenso klar ist sein Zusammenhang. Das geht ganz besonders aus dem Dialog zwischen

dem Zelebrans und dem Katechumenen hervor. Alles erinnert darin an die Erneuerungen des Bundes: Gn 35, 1–2; Dt 27, 4–26 und ganz speziell, worauf bereits Origines aufmerksam gemacht hat,<sup>10a</sup> die in Jos 24 berichtete Feier. Für die Zeit der Patriarchen war die Homilie Josues, welche die göttlichen Befreiungstaten ins Gedächtnis ruft, ein Symbol des Glaubens. Ihr folgten Fragen, in denen die Gebote und Verpflichtungen des Bundes formuliert waren: entweder dem einzigen Gott allein und ausschließlich dienen, oder irgendeine andere Pseudo-Gottheit wählen. Israel protestiert und bekennt seine Treue. Daraufhin fordert Josue eine praktische Folgerung: die Verpflichtung, alle fremden Götter wegzuschaffen, und das Herz an den Gott der Väter zu binden. Alles spielte sich dabei also nach einem liturgischen Rhythmus ab: Ermahnung, Dialog, Bekenntnis der Treue und Bruch (mit dem Feind).

Im übrigen ist es bekannt, wie dieses Schema der Bundeserneuerung, das sich auf eine Theologie des Wortes gründet und auf dieser Grundlage entwickelt hat, zur Zeit Christi die Predigt bei den Proselyten inspirierte und ebenso die Qumranliteratur des «Neuen Bundes». Am Ende dieser nach Art des Themas von den «zwei Wegen» angelegten Katechese folgte ein Initiationsritus. In dieselbe Linie stellten auch die Apostel ihre Predigt und zweifellos nicht minder ihre Liturgie. Röm 10, 6–8 erneuert die Beschwörung von Dt 30, 11–14. Eine Anzahl von Apostelbriefen baut ihre Ermahnungen nach einem Schema von Bruch und Anhängerschaft auf.<sup>11</sup> Und die Ansprachen in der Apostelgeschichte sprechen von einer Entscheidung und einem Übergang: von der Finsternis zum Licht, vom Reiche Satans zum Reiche Gottes.<sup>12</sup> Der Taufritus fügt sich in ganz natürlicher Weise in eine Liturgie des Bundes ein.

Doch im Alten Testament trug dieser Bund einen ehelichen Charakter. Der Bundesschluß in der Wüste war ein Eheschluß Gottes mit Israel gewesen. Für Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien ist der Vertrag, den die Katechumenen mit Christus schließen, auch ein Ehevertrag. Ihre Verpflichtung ist nicht nur die eines Soldaten, der sich in die Stammrolle seiner Truppe einschreiben läßt, wie es das antiochenische Vokabular durch die Worte *ἀπόταξις* und *ὄνταξις* nahelegt.<sup>13</sup> Denn in Antiochien selbst erläuterte Chrysostomus die Absage an Satan, indem er sich auf den Hochzeitspsalm 45 (44) berief. Er erklärte die «Absage an Satan» durch die Einladung des

Messias an seine Braut: «Höre, meine Tochter, ... vergiß dein Volk und das Haus deines Vaters.»<sup>14</sup> In der gleichen Weise verfährt Cyrill in Alexandrien.<sup>15</sup> Der Taufvertrag ist ein Vorspiel für die mystische Hochzeit. Mit diesem Thema beginnt Chrysostomus seine Taufhomilien.

Diese Interpretation des Bundesschlusses als Ehevertrag ließ sich praktisch in einen traditionellen Zusammenhang einbauen. Tatsächlich gehörten nämlich Vertrag und Bad zum semitischen Hochzeitsritual; so konnte die Initiationsliturgie in ihrer Ehesymbolik ganz ungezwungen und selbstverständlich von den Verpflichtungen zum eigentlichen Taufritus übergehen. Damit war die Einheit gesichert. Das liegt auch zweifellos dem zu Grunde, was Paulus in der schönen Stelle Eph 5, 25–27 andeutet, wo durch eine Sinnverschiebung das durch den Bräutigam gereinigte Bad der Kirche zu dem «Wasserbad im Worte» wird, das den Christen heiligt, das heißt zur Taufe. Chrysostomus hatte also eine besonders glückliche Hand, als er gerade dies zitierte. In seiner Tauf liturgie konnte die Interpretation des Bundesschlusses im Sinne eines Eheschlusses auf diese Weise als Angelpunkt zwischen dem Ritus des Vertragsschlusses und dem Ritus der Immersion dienen.

Das ist auf jeden Fall die Rolle, die sie in den syrisch-antiochenischen Liturgien spielt. Von der Segnung des Taufbeckens an wird das Ehemotiv immer deutlicher sichtbar: Das Taufbecken ist ein «Mutterschoß» und wird wie die Kirche mit dem schönen Titel «Mutter des Lebens»<sup>16</sup> begrüßt. Die Neugetauften werden beglückwünscht als «Söhne der Kirche und der Taufe».<sup>17</sup> Doch vorher, zu Beginn dieser Liturgie, ist die Kirche die Braut. Die Hymnen zeigen sie, wie sie am Ufer des Jordans ihren Bräutigam sucht, der noch verborgen ist, und den ihr der Täufer Johannes zeigen wird: «Staunen ergriff mich am Ufer des Jordan, und ich schaute ein Wunder, als der Bräutigam erschien in all seiner Herrlichkeit, um die Hochzeit (*hlula*) mit der Braut zu bereiten und sie zu heiligen... Die Braut erstrahlte im Glanz, doch wußte sie noch nicht, wer der Bräutigam war, der sie erwartete... Da gab sich der Bräutigam selbst zu erkennen und stieg zu Johannes in den Fluß hinab.»<sup>18</sup>

Dennoch läßt sich vom biblischen Standpunkt aus der «Neue Bund», dessen Sakrament die Taufe ist, nicht auf eine einfache Bundeserneuerung nach dem alten Stil zurückführen. Daraus erklären sich auch in der Taufe die ersten Elemente einer liturgischen Ergänzung: Exorzismus und Salbung.

Kennzeichen des Neuen Bundes ist die «eschatologische Krisis». Jesu Predigt steht zwischen seiner Versuchung und der Finsternis seiner Passion und ist eine Zeit des offenbaren Widerspruches zwischen Christus und Satan, der in früheren Zeiten latent war. In diesem Zusammenhang erhielt die Entscheidung für den Glauben an das Evangelium ihre Bedeutung als Wagnis und Befreiung. Und die Exorzismen bei der Taufe stellen sich offenbar als Folge und Reaktion auf diesem biblischen Zusammenhang dar. Es genügt nicht, daß die Liturgie die Reichtümer der Annahme an Kindes Statt verleiht; sie muß auch, um ihren Preis sichtbar zu machen, die eschatologische Spannung zum Ausdruck bringen, die ihren Erwerb gekennzeichnet hat. Die Exorzismen als solche sind also unerlässlich, um dem Ritus des Bundesschlusses durch die juridische Knappheit seines Dialogs hindurch in vollem Umfang die biblische Wahrheit der Stunde zu geben, die er neu- und nacherleben läßt, die Wahrheit des Überganges von der Finsternis zum Reich Gottes, von der Sklaverei zur Freiheit.

Dadurch findet der Ritus des Bundesschlusses auch seine menschliche Wahrheit, denn für den Katechumenen eröffnet sich im Glauben eine neue Welt, jedoch nicht ohne alle Furcht und Sorge. Der letzte Exorzismus bringt ihm die Hilfe der Kirche. So vergegenwärtigt die koptische Liturgie dem Täufling, indem sie ihn niederknien läßt, daß die Kraft ihm von dem zufließt, dem ein Name gegeben ist, der über alle Namen ist und vor dem jedes Knie sich beugt – selbst in der Unterwelt.<sup>19</sup> So wird er, wenn er vor ihm kniet, immer Sieger sein.

Was die Salbung anbetrifft, die lange Zeit ohne eine andere Formel als die des Exorzismus erteilt wurde,<sup>20</sup> so ist sie zunächst mit der Absage und dem Exorzismus verbunden. Sie trägt übrigens ursprünglich auch diesen Namen. Ihr Zweck ist also, gegen die Versuchung zu stärken: «Der Feind wagt nicht, in ein Antlitz zu schauen, wenn er den Blitz erstrahlen sieht, der aus dieser Salbung hervorleuchtet und ihn blendet.»<sup>21</sup> Die Symbolik ist also dieselbe wie die der Salbung durch die Jünger, die zur Verkündigung der Frohbotschaft ausgesandt sind,<sup>22</sup> oder des Priesters, der den Aussätzigen reinigt.<sup>23</sup>

Doch erhält diese Salbung eine zusätzliche Bedeutung, die ihren Platz an der Nahtstelle zur Zeit des Evangeliums hervorhebt. Selbst die lateinische Liturgie hat sich nicht mit der Formel der apostolischen Tradition begnügt; sie hat eine andere eingeführt, die auf die Themen der postbaptismalen

Salbung vorausgreift: «Ich salbe dich... in Christus Jesus unserem Herrn für ... das ewige Leben.» Die Bedeutung ist damit positiv geworden. Noch mehr war das in Jerusalem der Fall. Denn nach Cyrills Aussage tut diese erste Salbung kund, daß der Katechumene «vom wilden Ölbaum abgerissen und auf den edlen Ölbaum aufgepfropft ist und daß er begonnen hat, an dem Ölreichtum des wahren Ölbaumes teilzunehmen».<sup>24</sup> Damit gleicht sie sich der biblischen Stunde der Bekehrung und den beiden Vorgängen des Ritus des Bundesschlusses an: sie trennt und sie vereint. Nachdem diese Symbolik einmal von Cyrill näher erklärt war, ist sie in die liturgischen Formeln Syriens und Ägyptens übergegangen: «N... ist mit dem Öl der Wonne gegen jede Nachstellung des Feindes gezeichnet und um aufgepfropft zu werden auf den guten Ölbaum der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.»<sup>25</sup>

## 2. Die Taufe – Sakrament der Wiedergeburt

Der Ritus des Vertragsschlusses, der in so ausdrucksstarker und anschaulicher Weise den Glauben des Täuflings und seinen Willen zum Eintritt in die Kirche zum Ausdruck bringt, konstituiert aber nicht das Sakrament. Wie groß auch seine Bedeutung gerade in der Liturgie der Erwachsenentaufe sein mag, – den ersten Platz muß er dem Ritus des Wassers abtreten, der lange Zeit in der ganzen Christenheit in einer vollständigen oder partiellen Immersion bestand, wie dies noch heute im Osten der Fall ist.

Dieser Ritus besitzt eine ihm von Natur aus anhaftende Bedeutung, die – zeitlich und logisch – vor ihm bestand. Das Bad, das physisch den Leib reinigt und erneuert, symbolisiert die Reinigung, die Vergebung der Schuld und die Erneuerung des Geistes. Nachdem aber Jesus dieses Symbol als Zeichen des Initiationssakramentes für seine Jünger gewählt hatte, erhielt es darüber hinaus einen vollkommen neuen Symbolsinn.

Auf Christus bezogen, wurde es zunächst als mystische Identifizierung mit seinem Leiden und seiner Auferstehung verstanden. So lautet die Lehre des hl. Paulus. Jesus selbst hatte seinen Tod als eine Taufe dargestellt und angekündigt<sup>26</sup> und von dem, der sein Jünger sein wollte, gefordert, daß er sein Kreuz auf sich nehmen und ihm folgen solle: Damit hatte er den Weg dieses Symbolsinnes betreten. Die Väter, denen es so sehr auf die Identifizierung mit

Christus ankam, haben daran festgehalten. «Du bist gebadet und dadurch mit Christus begraben worden», erklärt der hl. Ambrosius, «... es ist also ein Tod, – nicht in der Realität des leiblichen Todes, sondern im Symbol. Wenn du also gebadet bist, nimmst du die Gleichförmigkeit mit seinem Tod und Begräbnis an».<sup>27</sup> Im Orient faßte Narsai diese Gedanken in einer verallgemeinerten Form zusammen: «Der Tod und das Leben, das ist das Mysterium der Taufe.»<sup>28</sup> Ebenso aber sprach auch der Ritus aus sich selbst: Man brauchte nur zu sehen, wie der Täufling im Taufbecken verschwand, wenn er untergetaucht wurde. Der Katechet brauchte nur die Erläuterung dazu zu geben. In Jerusalem in der Auferstehungsbasilika, nicht weit vom Heiligen Grab entfernt, erinnerte er an die drei Tage, die Jesus im Grabe geruht hatte, und die er in der dreifachen Untertauchung symbolisiert sah.<sup>29</sup> In allgemeinerer Form hoben die Väter die beiden wesentlichen Momente hervor: das Eintauchen und das Auftauchen. Das gilt besonders für Antiochien: «Wenn ich getauft bin», erklärte Theodor von Mopsuestia, «indem ich mein Haupt in das Wasser eintauche, so empfangen ich den Tod unseres Herrn Christus und sein Begräbnis, die ich zu empfangen verlange, und dadurch bekenne ich in Wahrheit auch die Auferstehung unseres Herrn; während ich mich beim Emporsteigen aus dem Wasser in einer bildhaften Form bereits als Auferstandenen erachte.»<sup>30</sup> Wie man sieht, ist eine solche Symbolik ganz besonders geeignet, die Früchte des Ostermysteriums zum Ausdruck zu bringen, die durch die Taufe mitgeteilt werden: Verzeihung der Sünden, Sieg über den Tod und die Verderbnis. Eben dadurch aber ist sie ganz wesentlich christologisch.

Die trinitarischen Fragen, mit denen der Zelebrans lange Zeit hindurch die dreifache Immersion begleitete, störten diese christologische Ausrichtung nicht. Sie verbanden den Ritus des Wassers mit dem Bundesschluß, um die Taufe als Sakrament des Glaubens offenbar zu machen. Es ist vielmehr der, im übrigen im Orient sehr alte Gebrauch der beiden Taufformeln,<sup>31</sup> der die christologische Symbolik in einem trinitarischen Sinne abgewandelt hat und auf liturgischem Gebiet die komplementäre Symbolik der Wiedergeburt vorbereitet. Denn wenn er von der Kirche im Namen der drei göttlichen Personen, die über ihm angerufen sind, die Taufe empfangen hat, ist der Katechumene nicht mehr allein Christus gleichgestaltet, sondern von der Dreieinigkeit an Kindes Statt angenommen

und von der Kirche aufgenommen. Er tritt ein in die Gemeinschaft der Söhne Gottes.<sup>32</sup>

Daher stammt die komplementäre Symbolik der Wiedergeburt. Die vorhergehende Symbolik ließ dadurch, daß sie ihn dem Mysterium des Todes und der Auferstehung gleichförmig machte, den Katechumenen über die zentrale Zäsur der Geschichte hinweggehen: Sie entriß ihn der Solidarität mit dem ersten Adam und pflanzte ihn in den neuen Menschen ein, um aus ihm ein neues Geschöpf zu machen. Die Symbolik der Wiedergeburt dagegen ist unmittelbar auf den Himmel hin geöffnet. Sie ist vertikal und theologal. Im Namen der Dreieinigkeit verleiht sie dem Täufling Annahme an Kindes Statt. Sie beruft sich im übrigen auf die formelle Lehre Jesu: «Niemand kann in das Reich Gottes eingehen, wenn er nicht aus dem Wasser und dem Geist geboren wird.»<sup>33</sup> Die Taufe ist also eine Geburt, eine Neugeburt, wie es Nikodemus sofort begriffen hat. Und der Titusbrief kann sie mit Recht als «das Bad der Wiedergeburt» feiern.<sup>34</sup>

Die Kirchenväter und östlichen Liturgien entfalteten und vertieften diese Grundsymbolik. Das Baptisterium ist nach dem Pseudo-Dionysius «die Mutter der Annahme an Kindes Statt».<sup>35</sup> Das Taufwasser ist ein «Mutterschoß»<sup>36</sup>, und der Neugeburt ist «ein Sohn, der gezeugt ist aus den Wassern im Namen der Dreieinigkeit».<sup>37</sup> Wenn er ihm entsteigt, «umarmt ihn die ganze Welt und gibt ihm ihren Kuß wie einem Neugeborenen».<sup>38</sup> Diese bildlichen Darstellungen voll der mütterlichen Zärtlichkeit der Kirche, brauchen keinen Wandel zu bedeuten. Sie enthalten eine Theologie, die eine syrisch-antiochenische Taufordnung mit der ewigen Zeugung des Sohnes verknüpft: «Das Wort Gottes, das in leidensunfähiger und unaussprechlicher Form vom Vater gezeugt ist, ... hat dem Menschengeschlecht die Neugeburt aus dem Wasser und dem Geist gegeben, das leuchtende Gewand der Taufe, das erhabene Gewand der Annahme an Kindes Statt, die Verwandtschaft mit dem Vater und dem Geist.»<sup>39</sup> Das Ziel der Menschwerdung ist erreicht: In seinem erstgeborenen Sohn hat der Vater sich Adoptivkinder geschaffen.

Auf Grund ihrer Bedeutung sollte diese Symbolik an einem neuen, gänzlich unerwarteten Platz in der Liturgie auftauchen: bei der Weihe des Taufwassers. Und da es sich nicht allein darum handelt, neugeboren zu werden, sondern ganz speziell «von oben her» geboren zu werden, genügt das Wasser allein nicht, der Geist ist notwendig.<sup>40</sup> Schon vom Ende des 2. Jahrhunderts an läßt der Ritus zur

Weihe des Taufwassers entgegen allem Dualismus die Einheit der Taufe aus dem Wasser und dem Geist, so wie Christus sie gewollt hat, offenkundig und sichtbar werden. Gewiß verkennen die Väter nicht die natürliche Würde und den natürlichen Wert des Wassers.<sup>41</sup> Doch sagt Tertullian: «Es nimmt nicht am Mysterium unserer Heiligung teil, wenn Gott nicht über ihm angerufen worden ist.»<sup>42</sup> So ist dies bald die allgemein verbreitete Praxis, die der Osten mit großer Eindringlichkeit hervorhebt.<sup>43</sup> Die Kraft des Taufwassers wird dem Wirken des Heiligen Geistes und der Epiklese der drei Personen zugeschrieben. «Das Wasser reinigt nicht ohne den Geist.»<sup>44</sup> «Der Pontifex verwendet heilige Formeln und Segnungen, er bittet, die Gnade des Heiligen Geistes möge über das Wasser kommen und es so bereiten, daß es im Hinblick auf dies alles vollkommen ist.»<sup>45</sup>

Daher die herrlichen Konsekrationsgebete, die vom 4. und 5. Jahrhundert an in der Tauf-Euchologie auftauchen. Sie haben das große Verdienst, durch den eucharistischen Gebetstyp, den sie übernehmen, die Symbolik des Wassers herauszuarbeiten und die Wirkungen der Taufe besser zu betonen, als irgend ein anderer Teil der Liturgie. Sie stellen eine Zusammenfassung der patristischen Taufkatechese dar. Die koptische Liturgie hat uns ein berühmtes Beispiel davon erhalten.<sup>46</sup> Sein erster Teil ist eine groß angelegte Vergegenwärtigung der göttlichen Ökonomie mit dem Wasser: Schaffung der Erde über den Wassern; Zusammenziehung des Wassers, das eingeschlossen und im Namen des Herrn versiegelt wird; Kampf Gottes, der das teuflische Ungeheuer über dem Wasser vernichtet; seine rettende und heilende Allmacht, die bis in die Entfesselung der Sintflut hinein erstrahlt. Die Anamnese erfolgt dann in detaillierterer Form. Sie zeigt, wie Gott von den Wassern des Abgrundes gefürchtet wird. Durch die Vermittlung des Moses hat er die Fluten geteilt, um den Israeliten den Durchgang freizumachen und sie durch seine Vermittlung zu taufen. Durch Josue hat er erneut über die Fluten triumphiert. Zur Zeit des Elias hat er durch das Wasser das Brandopfer gereinigt, das vom Feuer verzehrt werden sollte. Durch Elias hat er die Erneuerung in der Taufe angekündigt und Naaman im Jordan geheilt. An dieser Stelle angelangt, schließt die Erinnerung mit den vom Geist des Evangeliums inspirierten Worte: «Denn du bist allmächtig, und bei dir ist nichts unmöglich.» Danach beginnt die Epiklese: «Tue dich kund, sieh auf dieses Wasser, dein Geschöpf: gewähre ihm die

Gnade des Jordan, die himmlische Kraft und Stärke: verleihe ihm durch das Kommen deines heiligen Geistes die Segnung des Jordan. Gib ihm die Kraft, Wasser zu sein, das belebt, Wasser, das heiligt, Wasser, das von der Sünde reinigt, Wasser des Bades der Wiedergeburt, Wasser der Annahme an Kindes Statt.» So wird das Wasser nicht mehr den Tod bringen, sondern das Leben.

Es bleibt ein letztes Symbol, das der Stellung, die den Getauften Christus gleichförmig macht, ihn teilnehmen läßt an der Salbung der Könige, der Propheten und der Priester des Alten Testaments, als Glied des königlichen und priesterlichen Geschlechtes. Dieses Motiv verbindet sich mit einem anderen, das im Christen durch die Wirkung seines Namens einen Gesalbten erblickt.<sup>47</sup> Vom dogmatischen Standpunkt betrachtet, ist die eine wie die andere Idee alt und dem Osten und Westen gemein.

Seien wir nicht überrascht über die Verschiedenheit, die wir hier und dort bei ihrem liturgischen Ansatzpunkt beobachten können. Im Westen ist die Idee mit einer alten Tradition verknüpft, die von Tertullian bis Ambrosius, Augustinus und Maximus von Turin, ja bis ins Mittelalter hinein reicht und die priesterliche Würde an die postbaptismale Salbung knüpft.<sup>48</sup> Der Osten dagegen hat zwei vollkommen andere Interpretationen. Cyrill von Jerusalem verweist auf die Salbung bei der Firmung,<sup>49</sup> eine Auffassung, die man bei Nikolas Kabasilas,<sup>50</sup> Simeon von Thessalonich<sup>51</sup> und vermutlich bei Germanus von Konstantinopel<sup>52</sup> wiederfinden sollte. In Syrien hat sich von Ephräm an<sup>53</sup> die liturgische und theologische Tradition auf die präbaptismale Salbung der Katechumenen konzentriert, eine Interpretation, die sich über Syrien hinaus bis zu Hesychius von Jerusalem,<sup>54</sup> ja selbst bis Nikolas Kabasilas erstreckt, der damit die beiden orientalischen Traditionen vereinigt.<sup>55</sup> Kurzum: die liturgische Basis dieses Themas ist ebenso breit wie ungleichartig.

Woher rühren diese Differenzen? Die Kürze und Knappheit der Salbungsformel mag der Anlaß dafür gewesen sein, nicht aber der Grund. Wir müssen nach anderen Gründen suchen. Die Auffassung der Byzantiner kann von ihrer Firmformel inspiriert sein, die diese Salbung zu einem «Siegel» macht, und durch die Bedeutung des Chrisam, die von Cyrill von Jerusalem näher erläutert und von den Weihegebeten weiter entwickelt wird. Diese letzte Begründung gilt auch, wiewohl in einem anderen Sinne, für die lateinische Tradition. Wie aber steht es mit der syrisch-antiochenischen Tradi-

tion? Will sie die Verpflichtung der Taufe hervorheben, indem sie der Salbung der Katechumenen im Vorausgriff die Bezeichnung und Bedeutung des «Öles der Wonne» beilegt? Oder will sie – noch spezieller – den ehelichen Aspekt besonders herausstellen, den wir oben entwickelt haben? – oder die priesterliche Deutung wie sie Origenes nahelegen könnte?<sup>56</sup> Oder sollte diese Vorzugsstellung der Katechumenensalbung ein Echo der jüden-christlichen Tradition sein, welche dieser Salbung bei der Initiation der Proselyten den Platz der Beschneidung zuweist?<sup>57</sup> Oder sollte sie ein Zeichen für die Unsicherheit der Orientalen über den wesentlichen Ritus der Firmung sein? – Um ehrlich zu sein: Wir wissen es nicht.

Sicher ist dagegen, daß auf diese oder jene Weise die Väter und die Liturgien sich nicht damit begnügt haben, an die Teilnahme der Getauften an der priesterlichen Salbung Christi zu erinnern, sondern ihnen auch die der Propheten, der Könige und der Priester zuerkennen. Vom Alten Testament her setzt sich die Ordnung des Volkes Gottes in das Neue Testament hinein fort und erweitert sich. Hier haben wir ein gemeinsames theologisches Thema, und dieses ist, obwohl es vom Ritus der Firmung beeinflußt wird, zunächst und in erster Linie auf die Taufe ausgerichtet. Das hat auch die syrisch-antiochenische Liturgie selbst begriffen. Denn kurz bevor der Katechumene in das Taufbecken getaucht wird, salbt man ihn am ganzen Leib. Der Zelebrans spricht die Worte des Messias- und Hochzeitspsalms: «... drum salbt dich Gott, dein Gott mit wonniglichem Öle, mehr als deine Mitgenossen: mit Myrrhe und Aloë erquickten deine Kleider dich...»<sup>58</sup> Inzwischen singen die Diakonen folgenden Hymnus: «Mit heiligem Öle, so bestimmt es Gott, soll er (Moses) Aaron salben, damit dieser geweiht sei: mit heiligem Öl sollen geläutert werden die jungen Lämmer, die zur Taufe gekommen sind. Mit diesem Öl sind die Priester, Propheten und Könige geweiht, die sich rühmlich hervorgetan und die Krone getragen haben: mit diesem Öl sind die schlichten Lämmer gesalbt, die Söhne des Vaters im Himmel werden. Das Bild ist uns von Moses in der Wüste vorgezeichnet, und sein Mysterium ist uns – vollendet – von König David überliefert: Hier werden in der Kirche die kleinen Lämmer gezeichnet, die zur Taufe gekommen sind.»<sup>59</sup>

So ist die Feier der Taufe, betrachtet im Rahmen der Katechumenenliturgie, eine Zusammenfassung des Planes Gottes und der Ordnung des

Bundes. Hier liegt die Hauptquelle ihrer Symbolik. Man erkennt ihren Reichtum und ihre Dynamik ebenso wie ihre pastoralen Möglichkeiten. Doch damit nicht genug: Unter theologischem Gesichtspunkt betrachtet, veranlaßt das Verhältnis, welches die Liturgie des Vertragsschlusses und den Ritus des Wassers unterscheidet und zu einer Einheit zusammenfaßt, zu einem weiteren Nachden-

ken über die Struktur dieses Sakramentes. Es steht in größerer Nähe als es scheinen mag zum Sakrament der Buße und der Ehe und stellt sich als Vollzug eines Schrittes von seiten des Menschen dar, dem Gott zuvorgekommen ist durch einen heilswirksamen Akt Christi als Erfüllung des ersten Bundes im Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung in der Taufe.

<sup>1</sup> Bekannt sind die Werke von P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Uppsala 1942); J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950); *Bible et Liturgie: Lex orandi* 11 (21951).

<sup>2</sup> Tertullian, *De Spectaculis*, XIII, 1: CChr, Ser. lat. I, 239.

<sup>3</sup> Tertullian, *De corona*, III, 2: ebd. II, 1042.

<sup>4</sup> Origenes, *Exhortatio ad martyrium*, 17: PG 11, 584 C.

<sup>5</sup> Ebd. 585 A.

<sup>6</sup> aaO.; In *Numeros hom. XII*, 4: PG 12, 695–666 (Sources chrét. 29, 255–256); *Cyrill von Jerusalem, Katechese III*: PG 425–428; *Gregor von Nazianz, Oratio XL*, 8: PG 36, 368; *Didymus von Alexandria, De Trinitate II*, 13: PG 39, 689–691; *Johannes Chrysostomus, Huit catéchèses baptismales inédites II*, 21–22: Sources chrét. 50 (A. Wenger) 145; III, 20; III, 162–163; IV, 31–32; IV, 198 bis 199; *Theodor von Mopsuestia, Les Homélie catéchétiques XII*, 26–27: *Studi e Testi* 154 (R. Tonneau und R. Devresse) 363–365; XIII, 4; ebd. 373; *Tertullian, De Pudicitia IX*, 16: CChr Ser. lat. II, 1298; *Hieronimus, In Amos VI*, 13: PL 25, 1068; *Augustinus, Sermo 226 «Ad competentes»*, II, 2: PL 38, 1077; *Caesarius von Arles, Sermo XII*, 4: CChr Ser. lat. CIII, 60–61.

<sup>7</sup> *Johannes Chrysostomus, Ad Colossenses hom. VI*: PG 62, 342. A. Wenger hat die verschiedenen Formeln des Chrysostomus in seiner Einleitung zu den *Huit catéchèses baptismales inédites* (Sources chrét. 50, 81–82) zusammengestellt.

<sup>8</sup> aaO.: PL 25, 1068.

<sup>9</sup> *Huit catéchèses baptismales inédites III*, 20 (Sources chrét. 162–163).

<sup>10</sup> *Sermo 226, «Ad competentes» II*, 2: PL 38, 1077.

<sup>10a</sup> Vgl. *Ann. 4 u. 5*.

<sup>11</sup> *Gal 5*, 16–25: Widerspruch zwischen dem Geist und dem Fleisch. *Eph 4*, 22: Der Mensch muß die erste Form seines Lebens aufgeben und den alten Menschen ausziehen; *4*, 24: Den neuen Menschen anziehen; *5*, 1–2: Dem Weg der Liebe und dem Beispiel Christi folgen; *6*, 11: Die Waffenrüstung Gottes anlegen. Vgl. *Kol 3*, 8 ff.

<sup>12</sup> *Apg 14*, 15; *26*, 18.

<sup>13</sup> *Constitutiones Apostolorum VII*, 12, 1–2: *Funk I*, 444–445. Vgl. *Ann. 7*.

<sup>14</sup> *Huit catéchèses baptismales inédites I*, 9–10, aaO. 112–113.

<sup>15</sup> In *Psalmum XLIV*: PG 69, 1043–1044.

<sup>16</sup> Die Severus von Antiochien zugeschriebene Taufordnung. *J. Assemani, Codex liturgicus Ecclesiae universalis II* (Paris 21902) 286.

<sup>17</sup> Ebd. 344.

<sup>18</sup> Ebd. I, 241.

<sup>19</sup> *Phil 2*, 9–10; *J. Assemani aaO. I*, 161; *H. Denzinger, Ritus Orientalium I* (Graz 21961) 199.

<sup>20</sup> Auch in den Taufordnungen X, XI, XII von Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus I*, cap. I, 18 (Antwerpen 1763) 70–72. Vgl. Die Apostolische Tradition des hl. Hippolyt, 21, hrsg. von B. Botte (Münster/Westf. 1963) 46.

<sup>21</sup> *Johannes Chrysostomus aaO. (Anm. 6) II*, 23 (Sources chrét. 146–147).

<sup>22</sup> *Mk 6*, 13; vgl. *Jak 5*, 14; vgl. *Euchologie des Serapion XXII*: *Funk, Didascalia et Constitutiones Apostorum II* (Paderborn 1905) 184–185.

<sup>23</sup> *Lv 14*, 17–18; *J. Assemani aaO. II*, 241; *H. Denzinger aaO. (Anm. 19) I*, 294.

<sup>24</sup> *Mystagogische Katechese III*, 3: PG 33, 1080 A.

<sup>25</sup> *J. Assemani aaO. I*, 240 und 254–255; *H. Denzinger aaO. I*, 273, 284. – In Ägypten ist die Formel indikativisch: «Ich salbe dich mit dem Öle der Wonne...» (*J. Assemani aaO. 163*; *H. Denzinger aaO. I*, 200). – Die Byzantiner haben dagegen die ursprüngliche orientalische Formel unverändert beibehalten: «Der Diener Gottes N... wird mit dem Öle der Wonne gesalbt, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit» (*J. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum (Venedig 21730) 290*). – Die Maroniten haben sie bereichert, doch nach der Art des Theodor von Mopsuestia (*Homilie XIII*, 17) erwähnen sie nur den positiven Aspekt, die Aufnahme in die Herde Christi: «Als Lamm in der Herde Christi ist N... gezeichnet, der sich der Taufe genah hat, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» (*J. Assemani aaO. II*, 316; *H. Denzinger aaO. I*, 341).

<sup>26</sup> *Lk 12*, 50.

<sup>27</sup> *De Sacramentis II*, 20 u. 23: Sources chrét. 25 bis, 86–88.

<sup>28</sup> *Homilie XXII [A. Mingana, Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina I (Mossoul 1905) 364; engl. Übers.: R. Connolly, Texts and Studies VIII/1 (1909) 41; franz. Übers.: A. Guillaumont, Poème de Narsai sur le Baptême: Orient Syrien I (1956) 201]*.

<sup>29</sup> *Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechese II*, 4: PG 33, 1080C; aaO. (Anm. 6); *Homilie XIV*, 5: *Studi e Testi* 145, 413.

<sup>30</sup> *Homilie XIV*, 5: aaO. 413.

<sup>31</sup> Es ist bekannt, daß die Taufformeln: «Ich taufe dich...» oder «N. wird getauft...», beide aus dem Orient stammen. – Vgl. E. Whitaker, *The History of the Baptismal Formula: JEH* 16 (1965) 1–12.

<sup>32</sup> Wie es der hl. Ambrosius in *De Sacramentis* geschrieben hat, sind Neugeburt und Auferstehung ein einziges. «Als der Sohn vom Tode auferstand, ließ die Stimme des Vaters sich vernehmen: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!“... «Diese Erneuerung des Taufbrunnens ist also auch eine Neugeburt» (*III*, 2: Sources chrét. 25 bis, 90).

<sup>33</sup> *Jo 3*, 5.

<sup>34</sup> *Tit 3*, 5.

<sup>35</sup> *Ἡ μύησις τῆς νόθευτας* (Pseudo-Dionysius, *Hier. Eccl. II*, 7: PG 3, 396).

<sup>36</sup> *Ephräm, De Virginitate VII*, 7–8: *CSCO Ser. Syr. 95*, 26 bis 27. *Narsai aaO.*, *Hom. XXII* (A. Mingana, aaO. 358; R. Connolly, aaO. 34; A. Guillaumont, aaO. 192).

<sup>37</sup> *Brevis ordo baptismi*, die dem Severus von Antiochien zugeschrieben wird (*J. Assemani aaO. II*, 300; vgl. *H. Denzinger aaO. I*, 308 oben).

<sup>38</sup> *Narsai, Homilie XXI* (A. Mingana aaO. 346; R. Connolly aaO. 52; franz. Übers.: P. Brouwers, *Premier poème de Narsai sur le Baptême (Memra XXI): Mélanges de l'Univ. St. Jos. de Beyrouth XXI/3* (1965) 194).

<sup>39</sup> *Ordo baptismi pro pluribus* (*J. Assemani aaO. II*, 254–255; *H. Denzinger aaO. I*, 298–299).

<sup>40</sup> *Jo 3*, 3.

<sup>41</sup> Nach Tertullian «verdient (es selbst) seine sakramentale Funktion» (*De Baptismo III*, 1: Sources chrét. 35, 67).

<sup>42</sup> Ebd. IV, 4: Sources chrét. 35, 70.

<sup>43</sup> Vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (Rom 1947) 170.

<sup>44</sup> *Ambrosius, De Mysteriis IV*, 19: Sources chrét. 25 bis. 164–165.

<sup>45</sup> Theodor von Mopsuestia, Homilie XIV, 10: aaO. 425.

<sup>46</sup> J. Assemani aaO. II, 170–173; H. Denzinger aaO. I, 205–206 (ein kürzerer Text findet sich bei A. Baumstark, Eine ägyptische Meß- und Tauf liturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts: Oriens Christianus I (1901) 38–41).

<sup>47</sup> Man begegnet diesem Motiv schon bei Theophilus von Antiochien, A Autolykos I, 12: Sources chrét. 20, 85.

<sup>48</sup> Tertullian, De Baptismo, VII, 1–2: Sources chrét. 55, 76; Ambrosius, De Mysteriis VI, 30: Sources chrét. 25 bis, 172–173; Augustinus, De Trinitate XV, 26, 46: PL 42, 1093; Maximus von Turin, De Baptismo: PL 57, 778–779; Leidradus, Liber de sacramento Baptismi VII: PL 99, 863–865, usw.

<sup>49</sup> Mystagogische Katechese III, 1 u. 6: PG 33, 1088–1089 A u. 1093 A.

<sup>50</sup> De vita in Christo, lib. III: PG 150, 569 AB u. 580 C.

<sup>51</sup> De Sacramentis, cap. XLIII: PG 155, 185 D–188 C; cap. LXXIII, ebd. 244–245. – Es handelt sich um die nach der Taufe vorgenommene Salbung, also, ihrer Liturgie nach, um die Firmung (248 A).

<sup>52</sup> Rerum Eccl. contemplatio: PG 98, 385 C–388 C.

<sup>53</sup> Hymni de oleo et oliva, XXVII, 5: «Oleum sacerdotio affine, sicut Joannes, sacerdotis filius, viam parat ad baptismum.» (Lamy II, 802).

<sup>54</sup> In Leviticum lib. II, in Lv 8, 14–17: PG 93, 880 B; in Lv 14–18: ebd. 956 D.

<sup>55</sup> De vita in Christo, lib. II: PG 150, 529 CD. Es ist offenbar, daß diese Auffassung von der Formel der Katechumenensalbung inspiriert ist: «Der Diener des Herrn N... ist mit dem Öl der Wonne gesalbt...», denn es ist ausdrücklich auf Ps 45 (44), 8 verwiesen: «Gott, dein Gott, hat dich mit dem Öl der Wonne gesalbt...»

<sup>56</sup> Sein Zeugnis besitzt einiges Gewicht, denn seine Reisen und sein Aufenthalt in Cäsarea ermöglichten ihm, die syrische Liturgie kennenzulernen, und der Einfluß seiner Schriften reichte über Ägypten hinaus. Sein Kommentar zum Buche Leviticus macht darauf aufmerksam, daß verzichten auf alles, was man besitzt, und

Christus anhängen, eine priesterliche Handlung, ein Ganzopfer ist (In Leviticum hom. IX, 9: PG 12, 521 CD). Das aber tut der Katechumene durch seine Taufversprechen.

<sup>57</sup> Bei der Initiation der Proselyten ging die Beschneidung der Taufe voraus. Es ist daher möglich, daß die Salbung der Katechumenen als eine Spiritualisierung des «Siegels» der Beschneidung erschien. Die ostsyrische Tauf liturgie hat gerade im Augenblick der Salbung der Katechumenen einen Hymnus, der an die Beschneidung erinnert: «Unter den Nationen hatte er ein Volk ausgesondert durch das Siegel der Beschneidung. Jetzt hat er durch das Siegel der Salbung die Nationen von dem Volk getrennt. Denn zur Zeit, als die Nationen in die Irre gingen, hatte er das Volk aus ihnen ausgesondert; jetzt aber, da das (auserwählte) Volk in die Irre gegangen ist, hat er die Nationen davon getrennt» (J. Assemani aaO. II, 241; H. Denzinger aaO. I, 294).

<sup>58</sup> Ps 45 (44), 8.

<sup>59</sup> J. Assemani aaO. II, 234–235; H. Denzinger aaO. I, 286.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

---

## LOUIS LIGIER

Geboren am 13. August 1911 in Lons-le-Saunier (Frankreich), Jesuit, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und doktorierte in Theologie. Er ist Professor für östliche Sakramentenliturgie am Orientalischen Institut in Rom und veröffentlichte: *Péch  d'Adam et p ch  du monde. Bible-Kippur Eucharistie*, 2 Bände (1960f) und arbeitet vor allem an der *Nouvelle Revue de Th ologie* mit.