

Geschichtsbegriff und Wirkungspotential der Typologie

Welchen Sinn hat der Zusammenhang von Schriftauslegung und Geschichtstheologie?

VON TOBIAS MAYER

Im Oktober 1935 wird an der Universität Marburg der Romanist Erich Auerbach (1892–1957) aufgrund seiner jüdischen Abstammung suspendiert. Er emigriert kurz darauf mit seiner Familie. Im Istanbul Exil, wo er mit vielen anderen Wissenschaftlern ähnlichen Schicksals an der Modernisierung des Universitätssystems unter Atatürk mitwirkt, entsteht sein Hauptwerk *Mimesis*. Zunächst aber widmet sich der Exilant einer Studie unter dem Titel *Figura*¹. Die Arbeitsbedingungen dafür sind nicht optimal, steht ihm doch kaum Literatur zur Verfügung, außer seiner „Privatbibliothek und einem alten Migne, den ich in einem italienischen Kloster in Galata fand“². *Figura* ist eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, die insbesondere auf den „realprophetischen“ Gebrauch des titelgebenden Begriffs bei den Kirchenvätern fokussiert. Inwiefern er mit diesen Forschungen auch auf die zeitgeschichtlichen Kräfte reagiert, lässt sich aus Auerbachs Korrespondenz allenfalls andeutungsweise erahnen. Er schreibt 1938, der Aufsatz war schon fertiggestellt, an einen Freund über sein intellektuelles Ringen: Die „Aufgabe ist nicht all das Böse, was geschieht, zu begreifen und zu verdauen [...] als vielmehr einen Ausgangspunkt für die geschichtlichen Kräfte zu finden, die ihm entgegensetzen wären“³. Vielleicht, so interpretiert ihn der Antijudaismus-Forscher David Nirenberg, hat Erich Auerbach diesen Ausgangspunkt in der figurativen Sichtweise gefunden, gemäß der „die historische Wahrheit des ‚Alten‘ Israel neben der geistigen Wahrheit des ‚Neuen‘ überdauerte, statt von ihr abgeworfen oder zurückgelassen zu werden“⁴.

Nachfolgende Überlegungen wenden sich Spielarten ‚geistiger Schriftauslegung‘ (das heißt einer typologisch-figurativen und allegorischen) und deren

¹ E. Auerbach, *Figura*, in: *ArRom* 22 (1938) 436–489, hier 450–474, wiederabgedruckt in: *Ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, herausgegeben von G. Konrad, Bern/München 1967, 55–92, hier 65–82.

² E. Auerbach, Brief an Karl Vossler vom 28.4.1939, in: *Und wirst erfahren wie das Brot der Fremde so salzig schmeckt. Erich Auerbachs Briefe an Karl Vossler 1926–1948*, mit einem Nachwort herausgegeben von M. Vialon, Warmbronn 2007, 26f., hier 27. Die Erlaubnis zur Benutzung der Bibliothek mit den Kirchenväterausgaben Mignes erteilte der apostolische Delegat Angelo Giuseppe Roncalli.

³ E. Auerbach, Brief an Traugott Fuchs vom 22.10.1938, in: *Ders.*, *Die Narbe des Odysseus. Horizonte der Weltliteratur*, herausgegeben und eingeleitet von M. Bormuth, Berlin 2017, 139–141, hier 139.

⁴ D. Nirenberg, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, aus dem Englischen von M. Richter*, München 2015, 467. In Auerbachs Aufsatz lassen sich allenfalls implizite Reaktionen auf die nationalsozialistische Ideologie ausmachen. Vgl. M. Bormuth, *Einleitung. Erich Auerbach – Ein Philologe im Exil*, in: *Auerbach, Die Narbe*, 7–25, hier 20.

„geschichtstheologischer“ Situierung zu. Die kontextuelle Beschreibung der Renaissance und Ambivalenz dieser Auslegungsweisen im 20. Jahrhundert (1) bietet die Grundlage für die These, dass hier stets an eine spezifische Theologie der Geschichte angeknüpft wird und damit eine Verteidigung des ‚historischen Haftpunkts‘ impliziert ist. Über die herkömmliche und weitgehend hinfällige Unterscheidung von Typologie und Allegorese hinaus wird dieser geschichtliche Impetus gedeutet als ein Versuch, an der Referentialität der biblischen Bildrede und an deren sich geschichtlich artikulierendem Erfahrungsgrund zumindest im Modus des Postulats festzuhalten. Auf diese erste Erkundung folgen zwei knappe Versuche, der Fragwürdigkeit der Allegorese auf die Spur zu kommen. Zunächst (2): Wie verhält sich die hellenistische Genese des Topos zu seinem christlichen Geltungsanspruch, der das Pathos der ‚Neuheit‘ in Anspruch nimmt? Anschließend an die qualitative Unterscheidung von klassischer Mythenallegorese und geistiger Schriftauslegung werden (3) einige Ausblicke auf mögliche Spielräume und Wirkungspotentiale typologisch-figurativer Hermeneutik gewagt.⁵

1. Konjunktur von Typologie und Allegorese – und die Sorge um die Geschichte

Nicht wenige würden heute wohl der Aussage zustimmen: „Nichts ist so überholt [...] wie die Allegorese von gestern.“⁶ Dass die Allegorese als eine Lesart, die einen ‚anderen‘ (ἄλλως – *allos*) Sinn als ‚eigentlichen‘ identifiziert, ein Legitimationsproblem hat, ist kein neuer Standpunkt. Die Vorstellung, ein Text enthalte einen verborgenen Sinn, der, um zu seiner wirklichen Bedeutung vorzudringen, mit interpretatorischer Kompetenz entziffert werden könne und müsse, wird seit längerem als literaturtheoretisch unzeitgemäß empfunden. In ihrer Polemik *Against Interpretation* schreibt Susan Sontag: „Interpretieren heißt die Welt arm und leer machen – um eine Schattenwelt der ‚Bedeutungen‘ zu errichten.“⁷ Der Philosoph Hans Blumenberg kritisiert die Allegorese als eine Weise, den Mythos in Vernunft zu überführen, also Mythen nur als „Verbergungsformen“ der Wahrheit zu betrachten: „Allegorese zu betreiben“ als Destruktion vorvernünftiger Inhalte, sei „für die Philosophie bis in das letzte, wenn nicht sogar bis in unser Jahrhundert hinein“⁸ eine fatale Versuchung gewesen. Gut gelitten ist die Allegorese als hermeneutische Form also nicht, steht sie doch für eine Interpretationswut,

⁵ Für vertiefende Ausführungen zu diesem Themenfeld verweise ich auf meine 2018 abgeschlossene Dissertationsschrift (*Typologie und Heilsgeschichte. Konzepte theologischer Reform bei Jean Daniélou und in der ‚Nouvelle théologie‘*), die voraussichtlich 2019 erscheinen wird.

⁶ M. Tilly, *Allegorisch lesen?*, in: ZNT 33 (2014) 41–45, hier: 44. Auf diese scharfe Kritik antwortet ein emphatisches Plädoyer: M. Reiser, *Allegorisch lesen!*, in: ZNT 33 (2014) 46–50.

⁷ S. Sontag, *Gegen Interpretation (Against Interpretation)*, in: *Dies.*, Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen, Frankfurt am Main 1982, 11–22, hier 14.

⁸ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979, 56.

die sich den Text aneignet, seine Spannungen auflöst, ihn dadurch fassbar, handlich, passend macht. In seinem Vorwort zu *Der Herr der Ringe*, einem Werk, das – weitgehend während des Zweiten Weltkriegs verfasst – immer wieder als Allegorie der Zeitgeschichte gedeutet wurde, schreibt J. R. R. Tolkien, er habe „eine herzliche Abneigung gegen Allegorie“, da sie der Freiheit der Leser entgegenstehe.

Und wie hält es die Theologie mit Typologie und Allegorese? Schon in der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts hieß es deutlich: „Wer keine Typos annimmt weil er weder Beweise davon, noch Beyspiele in der alten katholischen Kirche findet: der entberet gar nichts.“⁹ Henri de Lubac stellte 1947 fest, der Begriff der Allegorie rufe „heute fast unweigerlich die Vorstellung eines dem Glauben zuwiderlaufenden Irrealismus hervor, der sich mit einer Verachtung der historisch-kritischen Wissenschaft verbindet, die unserem aufgeklärten Bewußtsein ins Gesicht schlägt“¹⁰. Und kurz nach dem Zweiten Vatikanum konstatierte ein aufmerksamer Beobachter: „Die Väter sind weit in die Vergangenheit entrückt, ein unbestimmter Eindruck von allegorischer Exegese bleibt zurück und hinterlässt einen schlechten Geschmack, zugleich freilich ein Gefühl der Überlegenheit.“¹¹ Andererseits gibt es, insbesondere vom rezeptionsästhetischen Trend in der Literaturwissenschaft inspiriert, seit einiger Zeit Versuche, eine geistige, übertragene Schriftauslegung auch unter den Bedingungen der Gegenwart möglich zu machen.¹² Zunächst sei ein Blick auf die Problemgeschichte der Allegorese im 20. Jahrhundert geworfen.

Seit den 20er und 30er Jahren kommt es zu einer verstärkten literaturwissenschaftlichen Allegorie-Forschung; zugleich, und damit verbunden, setzt auch der Diskurs über die Typologie ein. Man kann folgende frühen Vorstöße nennen: die Arbeiten des Mediävisten Friedrich Ranke zur Allegorie in der Minnedichtung, den Aufsatz des Germanisten Julius Schwietering

⁹ J. S. Semler, in: A. A. Sykes, Paraphrasen des Briefs an die Hebräer, aus dem Englischen übersetzt und mit vielen Anmerkungen von J. S. Semler, Halle 1779, 86 Anm. 96.

¹⁰ H. de Lubac, „Typologie“ und „Allegorese“, in: *Ders.*, Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von R. Voderholzer, Freiburg i. Br. 1999, 265–317, hier 309 (frz. Erstveröffentlichung in: RSR 34 [1947] 180–226).

¹¹ J. Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148 (1968) 257–282, hier 258.

¹² Vgl. exemplarisch (in chronologischer Reihenfolge): Ch. Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: Th. Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung?, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1992, 13–74; Ch. Jacob, Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, ebd. 131–163; U. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994; B. Studer, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung, in: *Ders.*, Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche, Rom 1999, 97–127; M. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik, Tübingen 2007; L. Schwienhorst-Schönberger, Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn, in: BiKi 63 (2008) 179–183; G. Braulik, L'esegesi anticostamentaria e la liturgia. Nuovi sviluppi negli ultimi decenni, Rom 2014.

Typologisches in mittelalterlicher Dichtung sowie eine Studie von C. S. Lewis über die Minneallegorie, dann Erich Auerbachs wirkungsreichen Aufsatz *Figura* und die Studien von Wolfgang Stammler.¹³ Das Trauerspiel-Buch Walter Benjamins mit seinen Überlegungen zur Allegorie erscheint zwar schon 1928, wird aber erst viel später rezipiert. Auch der Germanist Friedrich Ohly gehört in diese Reihe.¹⁴ Nicht nur von Seiten der Literaturwissenschaft steigt das Interesse am Problemkomplex, auch die theologischen Arbeiten zum Thema setzen ein: Leonhard Goppelts Studie *Typos* fällt darunter, aber auch auf je eigene Weise Arbeiten von Hugo und Karl Rahner, Erik Peterson, später Rudolf Bultmann und Gerhard von Rad¹⁵; in Frankreich chronologisch zuerst Henri de Lubac und Jean Daniélou, weiters Louis Bouyer und Yves Congar.¹⁶

Korrespondierend zur ‚Allegorie‘ als poetischer Form taucht nun erstmals, im Kontext der Allegrieforschung, der hermeneutische Begriff ‚Allegorese‘ auf.¹⁷ Das neue Interesse am Thema muss daher die Vertrautheit mit der Terminologie von Allegorie/Allegorese/Typologie erst noch gewinnen. Das Problem der Konkurrenz der beiden Begriffe und Methoden Typologie und

¹³ F. Ranke, Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan [1925], in: *Ders.*, Kleine Schriften, herausgegeben von H. Rupp/E. Studer, Bern/München 1971, 13–30; J. Schwietering, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung [1925], in: *Ders.*, Philologische Schriften, herausgegeben von F. Ohly, München 1969, 269–281; C. S. Lewis, The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition, Oxford 1936 (¹⁹⁶⁶); W. Stammler, Allegorische Studien, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 17 (1939), 1–25; W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Berlin 1928. – Vgl. zur Übersicht: W. Haug, Einleitung zum ersten Tag, in: *Ders.* (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979, 1–11, hier 2.

¹⁴ Ohlys Habilitationsschrift zur Geschichte der abendländischen Hoheliedauslegung wurde 1944 eingereicht, konnte aber erst 1958 erscheinen. Er hat später zahlreiche und bedeutende Arbeiten zur Typologie vorgelegt. Vgl. F. Ohly, Typologie als Denkform der Geschichtsbeachtung, in: V. Bohn (Hg.), Typologie, Frankfurt am Main 1988, 22–63, sowie die drei wichtigen Aufsätze Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (1958), Synagoge und Ecclesia (1966) und Halbbiblische und außerbiblische Typologie (1976), gesammelt in: F. Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977. Zu Wirkung, Umfeld und Biographie Ohlys vgl. W. Harms/W. Högbe, Friedrich Ohly. Vergegenwärtigung eines großen Philologen, Stuttgart 2014.

¹⁵ L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939; H. Rahner, Antenna Crucis I. Odysseus am Mastbaum, in: ZKTh 65 (1941) 123–152; sowie die erst posthum veröffentlichte Dissertation Karl Rahners von 1936, E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34, in: K. Rahner, Spiritualität und Theologie der Kirchenväter, bearbeitet von A. R. Batlogg/E. Faruggia/K.-H. Neufeld, Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1999, 1–84; E. Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen, Salzburg 1933; R. Bultmann, Ursprung und Sinn der typologischen Methode, in: ThLZ 75 (1950) 205–212; G. v. Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments, in: EvTh 12 (1952/53) 17–33.

¹⁶ H. de Lubac, Glauben aus der Liebe, Freiburg ³1992, 145–188; zuerst erschienen als *Ders.*, Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris 1938; *ders.*, „Typologie“ und „Allegorese“, J. Daniélou, Le signe du temple, où, de la présence de Dieu, Paris 1942; *ders.*, Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles, in: RSR 33 (1946) 402–430; L. Bouyer, Liturgie et exégèse spirituelle, in: MD 7 (1946) 27–50; Y. Congar, L'Ancien Testament témoin du Christ, in: La Vie intellectuelle 17 (1949) 335–343.

¹⁷ Vgl. R. Suntrup, Art. Allegorese, in: RLW³ 1 (1997) 36–40, hier 37.

Allegorese prägt im Folgenden die Forschungsgeschichte. Eine Opposition, die, so schreibt der Germanist Walter Haug, vor allem „im Gefolge von Erich Auerbach und in der Neuen Theologie“¹⁸ wichtig wurde. Tatsächlich akzentuieren die Wiederentdecker der Typologie – neben Daniélou und Lubac vor allem Auerbach sowie die Bibelwissenschaftler Goppelt und von Rad – diese stets in ihrem Gegensatz zu einer Allegorese spezifischen Zuschnitts und unterstreichen mit Nachdruck die *geschichtliche Grundlage der typologischen Denkfigur*. Warum und mit welchen Konsequenzen?

Zunächst bietet sich eine etwas plakative Parallelisierung zur Situation des antiken Christentums an: Die frühchristlichen Apologeten behaupteten sich mittels der Hermeneutik eines übertragenen figuralen Schriftsinnes auch gegen die „Verächter und Entleerer“¹⁹ des Alten Testaments. Dabei sind die theologiegeschichtlichen Kampfplätze schwer zu überschauen: „Heiden kritisierten Heiden wegen ihrer Mythenallegorese, christliche Apologeten und Polemiker machten sich die Argumente jener Kritiker zu eigen, Heiden polemisierten wiederum gegen die Christen wegen ihrer Zuflucht zur allegorischen Biblexegese, Philon [...] musste sich [...] von Christen das Eindringen der Allegorese in die Kirche vorwerfen lassen.“²⁰ Manche Häretiker, etwa Markion, verwarfen die Allegorese, andere wurden gerade wegen ihr verurteilt. Die sogenannten Antiochener kritisierten die Allegorese der sogenannten Alexandriner, diese wiederum hatten andere häretische Strömungen im Visier.²¹

Dieser Kampf der Alten Kirche mit Gnosis und markionitischen Strömungen sei nur ein Vorgeschmack der „Schwierigkeiten, die der wissenschaftliche Fortschritt und die Entwicklung einer ‚unabhängigen Exegese‘“²² heute erzeugen, so die Diagnose Henri de Lubacs 1941 in einem Aufsatz. Denn in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist eine mehrfache Infragestellung des Alten Testaments zu beobachten, angesichts derer ein neues Interesse an Typologie und Allegorese entsteht. Weist diese Konjunktur Analogien zu den ersten christlichen Jahrhunderten auf? Die wachsenden Schwierigkeiten, so Lubac, hätten im Inneren der Kirche eine „echte ‚Krise‘ des Alten Testaments“²³ provoziert. Das Alte Testament ist zur Verlegenheit, in Adolf von Harnacks Worten zu „einem schweren Kreuz für die Kirche

¹⁸ Haug, Einleitung, 10.

¹⁹ Auerbach, *Figura*, 76.

²⁰ M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Br. 2007, 152.

²¹ Vgl. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 152f.

²² H. de Lubac, *Un nouveau „front“ religieux. Israël et la foi chrétienne [1941–1942]*, in: *Ders., Résistance chrétienne au nazisme, sous la direction de J. Prévotat*. Préface, introductions et notes de R. Bédarida, Paris 2006, 151–193, hier 187.

²³ Ebd. – Zu den prophetischen Gestalten und Publikationen der jüdisch-christlichen Freundschaft in Frankreich vgl. den Überblick von M. Sevegrand, *Israël, vu par les catholiques français (1945–1994)*, Paris 2014, 5–25.

geworden“²⁴. Die Frage, auf die die christliche Hermeneutik seit jeher eine Antwort bieten wollte, stellte sich nach wie vor und in neuer Dringlichkeit.

Rückblickend beschreibt Gerhard von Rad das Problem der alttestamentlichen Zunft dieser Zeit so: Das „Ethos eines unbestechlichen historischen Erkennens“ ging zu Lasten der Fähigkeit, im Ernstfall „in statu confessionis [...] öffentlich, ja im politischen Raum sich zum Alten Testament zu bekennen“.²⁵ Im Hintergrund steht, dass die alttestamentliche Wissenschaft seit dem 19. Jahrhundert als historische, aber kaum noch als genuin theologische Disziplin wahrgenommen wurde.²⁶ Sie habe „sozusagen allgemein aufgehört [...], theologisch statt historisch-genetisch zu fragen“, stellt Karl Barth 1927 in seinem Entwurf einer *Christlichen Dogmatik* fest.²⁷ Hermann Gunkel bemerkt zur selben Zeit, dass die Biblische Theologie nunmehr durch die Religionsgeschichte Israels ersetzt werde.²⁸ Nur wenige erkannten die „bis in die politische Sphäre reichenden Gefahren eines rein historischen Verständnisses des Alten Testaments, das in der protestantischen Exegese der 20er und auch noch weitgehend der 30er Jahre dominierte“²⁹. Die Warnung Erik Petersons von 1928 mutet daher prophetisch an: Ohne eine aktualisierende christliche Lektüre des Alten Testaments werde dieses das rein historische Dokument der Juden bleiben, und dann werde „jene christlich-völkische Bewegung schwerlich aufzuhalten sein, die das Alte Testament im Kanon der Kirche getilgt wissen will“³⁰. Es bedürfe also einer Auslegung, die nicht nur historisch vorgehe, sondern eine „pneumatische und weissagende Tiefe“³¹ erreiche.

Seit Ende der 30er Jahre hatte Lubac Studien zum typologisch-allegorischen Denken vorgelegt.³² Im bereits erwähnten Aufsatz von 1941, der vom intellektuellen Widerstand gegen den Nationalsozialismus zeugt, stellt er fest, dass der Übergriff auf den Schatz der Heiligen Schrift heute kaum noch die Gemüter erregt, obwohl diese Angriffe ins Zentrum der Bibel zielten.

²⁴ A. v. Harnack, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*. Sechs Vorlesungen, Gotha 1927, 35.

²⁵ Gerhard von Rad über Gerhard von Rad (1966), zitiert nach R. Rendtorff, *Christologische Auslegung als „Rettung“ des Alten Testaments? Wilhelm Vischer und Gerhard von Rad*, in: *Ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1991, 81–93, hier 81.

²⁶ Vgl. Rendtorff, *Christologische Auslegung*, 81.

²⁷ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*; Band 1: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927*, herausgegeben von G. Sauter, Zürich 1982, 329.

²⁸ H. Gunkel, *Art. Biblische Theologie und biblische Religionsgeschichte. I.: des AT*, in: *RGG² 1 (1927)*, 1089–1091, hier 1090 f.

²⁹ B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 580: „Die Tragweite dieses Problems kam vielen Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft erst zum vollen Bewußtsein, als sie sich 1933 völlig ungerüstet den Angriffen der ‚Deutschen Christen‘ auf das Alte Testament ausgesetzt sahen.“

³⁰ E. Peterson, *Dogmengeschichte des Altertums* (unveröffentlichtes Manuskript), 43, zitiert nach Nichtweiss, *Erik Peterson*, 580.

³¹ E. Peterson, *Vorlesung über die Geschichte der alten Kirche* (unveröffentlichtes Manuskript), zitiert nach Nichtweiss, *Erik Peterson*, 579.

³² Lubac, *Glauben aus der Liebe*.

Die Vorstellung, Mose und die Propheten seien Christus vorangegangen und hätten ihn vorbereitet, werde inkriminiert.³³ Lubac betont dagegen noch einmal die christologische Lesart des Alten Testaments, welches unlösbar zur christlichen Bibel gehöre. Es gelte nichts Geringeres zu verteidigen als das Wort Gottes selbst.³⁴ Gegen den Versuch, das semitische Alte Testament von einem angeblich ‚arischen‘ Neuen zu trennen, will Lubac festhalten an der „unlösbaren Verbindung unserer beiden Testamente“: Das Neue ist der Interpretationsschlüssel für das Alte, das wiederum das Fundament des Neuen ist.³⁵ Die Geschichte des Handelns Gottes im Alten Bund ist unsere Geschichte, Abrahams Glaube ist unser Glaube, die großen Männer Israels sind unsere Väter – so bekennt Lubac nachdrücklich.³⁶

Dieses Plädoyer für das Alte Testament war eng mit einer typologisch-heilsgeschichtlichen Lesart, mit Kategorien wie Verheißung, Erfüllung und Präfiguration verbunden. Ähnliches gilt für Leonhard Goppelts *Typos*, der nach wie vor bekanntesten Studie zum Phänomen der Typologie. Goppelt verstand seine 1938/39 eingereichte Dissertation als Beitrag zur Diskussion um die Beibehaltung des Alten Testaments durch christologische Hermeneutik, wie er rückblickend festhält.³⁷ Angesichts der „Angriffe auf das AT vom völkischen Standpunkt aus“³⁸, widmet sich Goppelt der nach wie vor „unzulänglich“³⁹ gelösten Anfrage Adolf von Harnacks an die Theologie, wie sie es denn nun mit dem Alten Testament halte.

Es gab also theologische Versuche einer christlichen Hermeneutik des Alten Testaments, die sich explizit gegen den Antisemitismus und die völkische Kritik an der jüdischen Bibel wandten; dennoch eignet ihnen eine gewisse Ambivalenz. Erik Petersons Ablehnung der ‚rein historischen‘ Perspektive auf die Heilige Schrift („jüdische Häresie“) und sein Hinweis auf die überlegene Auslegung der Kirche, die im Gegensatz zur Synagoge das „wahre Israel“⁴⁰ sei, zeigen dies exemplarisch. So wenden sich auch die 1933 gehaltenen Adventspredigten des Münchener Kardinals Michael Faulhaber deutlich gegen den völkisch-neuheidnischen Geist und dessen Angriffe auf das Alte Testament. Um jedoch die Heilige Schrift vor dem Zugriff der Anti-

³³ Vgl. Lubac, Un nouveau „front“, 188.

³⁴ Vgl. ebd. 190.

³⁵ Ebd. 189.

³⁶ Vgl. ebd. 190. Der Aufsatz mündet in den Ausspruch Pius' XI.: „Spirituellement, nous sommes des Sémites!“ (191).

³⁷ Vgl. L. Goppelt, Vorwort zum Nachdruck, in: *Ders.*, *Typos*. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Darmstadt 21966, V.

³⁸ Goppelt, *Typos*, 1 Anm. 1.

³⁹ Ebd. 3.

⁴⁰ Erik Peterson, zitiert nach *Nichtweiss*, Erik Peterson, 579. Die Zitate stammen aus verschiedenen Versionen seines Aufsatzes „Die Kirche aus Juden und Heiden“; vgl. zum Verhältnis *synagogé* und *ekklesia* bei Peterson: *Cb. Stoll*, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne, Paderborn 2017, 309 f. ‚Antijüdische‘ Anklänge finden sich freilich auch in *H. de Lubac*, Die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche, in: *Ders.*, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 3–261, hier 24; 83 f.; 108; 124.

semiten in den Schoß der christlichen Interpretation zu retten, ist Faulhaber bereit, das Alte Testament den Juden zu entreißen: Die „Abneigung gegen Juden von heute darf nicht auf die Bücher des vorchristlichen Judentums übertragen werden“⁴¹. Israel sei durch das Christusereignis aus dem Offenbarungsgeschehen ausgeschlossen, Gottes Bund mit ihm aufgekündigt. Das Christentum als legitimer Alleinerbe der Heiligen Schrift der Juden bewahre nun diesen Schatz in den eigenen schützenden Mauern, so Faulhaber.

Es zeigt sich, dass die Verteidigung des Alten Testaments nicht selten nur bis zu den Grenzen der christlichen Glaubensgemeinschaft reichte. Ablehnung des Antisemitismus bewahrte nicht vor Antijudaismen. Die Vorstellung einer christlichen Aufbewahrung der Schriften des Alten Testaments war oft mit Vorstellungen von Be- und Enterbung und ‚Substitution‘ verbunden. Rolf Rendtorff hat kritisch vom damaligen Versuch der „Rettung“ des Alten Testaments gesprochen. Zugleich merkt er an, dass angesichts des Aufrufs der „Deutschen Christen“, der in der Sportpalastkundgebung im November 1933 und der Forderung, sich „vom Alten Testament und seiner jüdischen Lohnmoral“⁴² zu befreien, gipfelte, jeder Einspruch gegen die Schmähung der jüdischen Bibel positiv hervorzuheben sei.⁴³

Doch wie steht es um die *Funktion des geschichtlichen Impetus* der typologisch-figurativen Denkweise? Könnte man diesen nicht auch als ein Korrektiv gegen den latenten christlichen Antijudaismus begreifen? David Nirenberg hat dies im Blick auf Erich Auerbach vermutet.⁴⁴ Auerbach deutet die Typologie beziehungsweise Figuraldeutung als eine Interpretationsweise, die geschichtlich vorgeht, die „etwas Wirkliches, Geschichtliches“ auf „etwas anderes, ebenfalls Wirkliches und Geschichtliches“⁴⁵ bezieht. Abzulehnen sei dagegen ein allegorischer Spiritualismus, der die geschichtliche Realität des Alten Testaments in Frage stelle.⁴⁶ Der Begriff *Figura* meint eine geschichtliche und prophetische Realität des Alten Bundes mit vorausweisender Dynamik. Ohne näher expliziert zu werden, sind ‚Wirklichkeit‘ und ‚Geschichtlichkeit‘ hier Kriterien für den Wahrheitsgehalt der figurativen Deutung. So heißt es bei Auerbach: „Moses ist nicht minder innergeschichtlich und wirklich, weil er *umbra* oder *figura* Christi ist, und Christus, die Erfüllung, ist keine abstrakte Idee, sondern innergeschicht-

⁴¹ M. v. Faulhaber, Judentum, Christentum, Germanentum. Adventspredigten, gehalten in St. Michael zu München 1933, München [o. J.], 19.

⁴² Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944, herausgegeben von J. Beckmann, Gütersloh 21976 [1948], 38 (zitiert nach Rendtorff, Christologische Auslegung, 82).

⁴³ Vgl. dazu Rendtorff, Christologische Auslegung, 82–86. In diesem Lichte seien auch die profilierten Bemühungen Wilhelm Vischers zu lesen: W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments; Band 1: Das Gesetz (Zollikon-Zürich 1934); Band 2: Die Propheten, 1. Hälfte: Die früheren Propheten (Zollikon-Zürich 1942).

⁴⁴ Vgl. Nirenberg, Anti-Judaismus, 467.

⁴⁵ Auerbach, *Figura*, 65.

⁴⁶ Vgl. ebd. 66.

lich und konkret.⁴⁷ Die erfüllende Deutung vom Neuen her impliziert also keine Delegitimierung der alten, figurativen und geschichtlichen Realität. Die Figuraldeutung folgt einer besonderen Struktur, „die den geschichtlichen Vorgang bewahrt, indem sie ihn enthüllend deutet, und die ihn nur dadurch deuten kann, daß sie ihn bewahrt“⁴⁸.

Geschichtlichkeit ist bei Auerbach ein entscheidendes Strukturmerkmal der Figuraldeutung. Die „beiderseitige Innergeschichtlichkeit“⁴⁹ grenzt die realprophetische *figura* von der „abstrakten“⁵⁰ Allegorie ab. „[B]eide Pole einer typologischen Figur bewahren ihre historisch reale Konkretheit; der typologische Sinn zerstört nicht den wörtlich historischen Sinn des prophetischen Ereignisses, und auch die auf diese Weise figurierte Erfüllung ist stets ein als wirklich geschehend erwartetes Ereignis, nicht eine Abstraktion.“⁵¹ Der Typologie wird bei Auerbach dadurch „eine sichere Konsequenz der Deutungsergebnisse zugesprochen, der Allegorie eine gewisse Beliebigkeit unterstellt“⁵². Hier knüpft eine lange und komplexe literaturwissenschaftliche Diskussion um die Sachtrennung zwischen Typologie und Allegorese an – ein Streit, der immer wieder für obsolet erklärt wurde, aber bis heute nachwirkt.⁵³ Walter Haug, der dabei freilich weniger an die theologischen Diskurse dachte, hat empfohlen, entgegen den begriffsgeschichtlichen und allegorietheoretischen Vorbehalten diese Opposition ob ihrer historischen Relevanz nicht vorschnell einzuebnen.⁵⁴

So wird auch im Folgenden nach ihrem bleibenden Erkenntniswert gefragt – nach dem Sinn einer Differenzierung, die als typologischer Einspruch gegen gewisse allegorische Spielformen verstanden werden könnte. Läge hier eine valide Unterscheidung vor, so ginge diese auch mit einer Weichenstellung für die christliche Theologie des Judentums einher: Das die Testamente verknüpfende Entsprechungsverhältnis von Figur und Erfül-

⁴⁷ Ebd. 67.

⁴⁸ Ebd. 87.

⁴⁹ Ebd. 77.

⁵⁰ Christel Meier weist auf die vielfache Charakterisierung der Allegorie als „abstrakt“ bei Auerbach hin: Vgl. *Ch. Meier*, Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen, FMS 10 (1976) 1–69, hier 35 Anm. 151. Meiers umfassender und unentbehrlicher Forschungsüberblick ist nach wie vor der einzige zum Thema.

⁵¹ *E. Auerbach*, Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur, Krefeld 1953, 8f. (Hervorhebungen T. M.).

⁵² *Meier*, Überlegungen, 35.

⁵³ Meier spricht von einer „eigentlich abgeschlossenen Kontroverse“, die dennoch immer noch Spuren in der Forschung hinterlässt (ebd. 34). Wie sehr Auerbachs Unterscheidung mit seinem Allegorie-Begriff zusammenhängt, braucht hier nicht eigens diskutiert zu werden, da es primär um das signifikante Phänomen der ‚typologischen Allegoriekritik‘ geht. Einschlägige Stimmen zur fraglichen Opposition finden sich im Diskussionsbericht in: *Haug* (Hg.), Formen und Funktionen, 173–176. Vgl. außerdem zum Thema: *Meier*, Überlegungen, 34–41; *R. Suntrup*, Zur sprachlichen Form der Typologie, in: *K. Grubmüller/R. Schmidt-Wiegand/K. Speckenbach* (Hgg.), Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters, München 1984, 23–68, hier 28–31.

⁵⁴ Vgl. *Haug*, Einleitung, 10, der sich auf Auerbachs *Figura* stützt.

lung, Typos und Antitypos wäre als geschichtliche Beziehung gedacht und erschwerte daher eine Relativierung und Depotenzierung der figuralen Realitäten. Es bleibt die Frage, welche Rolle nun der postulierte ‚geschichtliche‘ Kern der geistigen Schriftauslegung spielt und was dieses Attribut hier überhaupt bedeuten kann. Damit sind zugleich so grundsätzliche Probleme berührt wie das Verhältnis von Glaube und Geschichte, die Relationierung von theologischer und historischer Methode sowie die Bewältigung der durch den Historismus aufgeworfenen Fragen. Auerbach jedenfalls ging es nicht notwendig um historische Fakten; was zählt, ist der „Standpunkt“ jener Ausleger, die ein Ereignis „als wirklich geschehen [...] betrachteten“ – „gleichgültig, ob die moderne Kritik manche dieser Ereignisse als sagenhaft ansieht“⁵⁵.

Wollte man den figurativen Kern der Typologie beschreiben als geschichtlich im Sinne von realhistorisch, so stellten sich nicht wenige Folgeprobleme ein. Wie weit käme man mit dem Kriterium der Historizität zum Beispiel bei Mose oder Adam, die doch klar als fiktionale Gestalten verstanden werden müssen? Die historische Unerreichbarkeit und weitgehende Unwahrscheinlichkeit der Fakten haben die „Gestalt des Mose“ längst „in unerreichbare Fernen“ rücken lassen.⁵⁶ Doch heißt das noch nicht, dass diese Gestalt nunmehr bedeutungslos, unverbindlich oder unwahr dastünde. Ihre Wahrheit und Relevanz ist nicht sklavisch an historische Nachweisbarkeit geknüpft, wie Jan Assmann hervorgehoben hat: Hätte Mose nie existiert, so lebte er dennoch „stark und vielfältig genug in den Köpfen und Herzen nicht nur des jüdischen Volkes“⁵⁷. So gelte: „Nicht archäologische Funde bezeugen die Wahrheit der Bibel [...], sondern die Existenz des Volkes, das sich auf sie gründet, und der Religionen, die aus ihr hervorgegangen sind.“⁵⁸ In der erzählten und erinnerten Geschichte des Volkes Israel, wie überhaupt in antiken Überlieferungen, bildet sich keine „aseptische“ Vergangenheit ab, sondern sie ist „fundierende“ Geschichte, und dies zunächst einmal „völlig unabhängig davon, ob sie fiktiv oder faktisch ist“.⁵⁹

Bei aller Konstruktivität der Geschichtserzählung darf das Band zur Vergangenheit jedoch nicht einfach zugunsten von Fiktionalität und Literarizität durchschnitten werden.⁶⁰ Die Hervorhebung des geschichtlichen

⁵⁵ Auerbach, Typologische Motive, 10f. Auerbach erkennt auch in Dantes *Divina Commedia* innergeschichtliche Typologien: Die auftretenden Figuren sind „historische Personen, die etwas in ihrem irdischen Leben Figuriertes erfüllen“ (ebd. 13). Vgl. dazu *Suntrup*, Zur sprachlichen Form der Typologie, 29.

⁵⁶ R. Smend, Mose als geschichtliche Gestalt. Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung München 1993, in: *Ders.*, Bibel, Theologie, Universität. Sechzehn Beiträge, Göttingen 1997, 5–20, hier 13.

⁵⁷ J. Assmann, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 389.

⁵⁸ Ebd. 391.

⁵⁹ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 75f.

⁶⁰ Vgl. G. Häfner, Konstruktion und Referenz: Impulse aus der neueren geschichtstheoreti-

Charakters der Typologie lässt sich so verstehen, dass hier nach dem *Wirklichkeitsgehalt* des Überlieferten, nach dem *realen Erfahrungsgrund* gefragt wird. Neuere Forschungen zum Thema Fiktionalität zeigen, dass es unterkomplex wäre, historische Tatsachen und literarische Erfindungen schlicht konträr gegenüberzustellen: Die fiktionale Erzählung ist für die biblischen Schriftsteller keine die Realität verleugnende Täuschung, sondern eine notwendige Gestaltwerdung des real Erfahrenen und in keiner anderen Weise Aussagbaren.⁶¹ Aufwertung der Fiktionalität muss aber nicht Abwertung der Historizität heißen; Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit könnten sich als falsche „Zwangsalternative“⁶² entpuppen. Auch die Einsicht in die sprachliche Vermittlung aller Wirklichkeit impliziert noch nicht die völlige Unerreichbarkeit dieser Wirklichkeit. Es gilt, über die Fiktionalität der biblischen Aussagen hinaus nach der Wirklichkeit zu fragen, die der Fiktion als Referenz zugrunde liegt. Diese referenzielle Wirklichkeit, die sich geschichtlich artikuliert, bildet darum den historischen „Haftpunkt“⁶³, den der typologische Einspruch fordert.

2. Neuheit des Christlichen – Transformationen der Allegorie

Die Allegorieforschung ist ein Feld mit enormem terminologischen Irritationspotential. Nach wie vor umgibt die ‚Allegorese‘ eine umkämpfte und schillernde Semantik mit „verwirrender Reichweite“. ‚Allegorie‘ ist ein Begriff, „über den seit der Antike unterschiedlichste Definitionen kursieren, Bestimmungsversuche rhetorischer, poetologischer und theologischer Provenienz, die in den seltensten Fällen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind“⁶⁴. Sachgeschichte und Funktionswandel der Allegorie stehen außerdem in einem weitgehend unerforschten Wechselverhältnis zur Metaphorik der Säkularisierung.⁶⁵ Im Verlauf der Neuzeit verliert die religiöse

schen Diskussion, in: *K. Backhaus/G. Häfner*, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, Neukirchen-Vluyn 2007, 67–96, hier 94.

⁶¹ Vgl. *J. Lauster*, Die Aura des Fiktiven. Überlegungen zu Größe und Grenze der Fiktion für die Religion, in: *W. Braungart/J. Jacob/J.-H. Tück* (Hgg.), Literatur/Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes, Stuttgart 2019 (angekündigt).

⁶² *R. Koselleck*, Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit, in: *Ders.*, Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten, herausgegeben und mit einem Nachwort von *C. Dutt*, Berlin 2010, 80–95, hier 81.

⁶³ *J. Lauster*, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, 436 f. „Für die neutestamentlichen Texte ist es entscheidend, daß die ihnen zugrunde liegende Transzendenzerfahrung an der Person Jesu festgemacht wird. Sie geben damit einen historischen Haftpunkt an, den man nicht kappen kann, ohne damit zugleich auch ihre Verarbeitungs- und Ausdrucksleistung zu entstellen“ (437).

⁶⁴ *P.-A. Alt*, Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller, Tübingen 1995, 3.

⁶⁵ Vgl. *Meier*, Überlegungen, 34. Eine umfassende Geschichte der Allegorie wurde bislang nicht geschrieben. Eine stupende Fülle an Hinweisen und Belegen enthält der lange Lexikonartikel von *W. Freytag*, Art. Allegorie, Allegorese, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, herausgegeben von *G. Ueding*; Band 1, Darmstadt 1992, 330–392.

Allegorese schleichend an Bedeutung und auch die poetische Allegorie wird transformiert – eine Entwicklungsgeschichte, deren Verästelungen hier nicht näher verfolgt werden sollen.⁶⁶

Umstritten ist die Allegorese auch im Raum der Theologie. Bekannt ist ein Disput über die Begrifflichkeit zwischen den beiden Jesuiten Jean Daniélou und Henri de Lubac⁶⁷, wobei nicht von einer grundsätzlichen Differenz auszugehen ist. Daniélou ist von einer gewissen Begeisterung für den Terminus der ‚Typologie‘ getragen (auch *figura* und *sacramentum*), Lubac bevorzugt den Reflexionsbegriff ‚Allegorese‘. Der Begriff der ‚geistigen Schriftauslegung‘ vermag aber beides zu integrieren: Typologische Auslegung und Allegorese beziehen sich hermeneutisch auf Entsprechungsverhältnisse und Figuren. Lubac untersucht in seinen Studien die Methode altkirchlicher Schrifthermeneutik, Daniélou konzentriert sich auf die Analyse von Einzelauslegungen, oft ohne die hermeneutischen Konsequenzen zu beleuchten. Beide jedoch lassen sich als Proponenten der ‚Neuheit‘ der christlichen Auslegungsweise verstehen, für beide ist diese geistig-figurative Schriftauslegung präzedenzlos. Wo nun aber die Argumentationsfigur „was alt ist, ist gut“⁶⁸ gilt, wird Neuheit zum Problem. In seinen Ursprüngen sah sich das Christentum mit dem Vorwurf konfrontiert, gegenüber dem herkömmlichen Religionsverständnis etwas ganz und gar Neues⁶⁹ zu sein (universal statt ethnisch, geschichtlich-ereignishaft statt mythisch-urzeitlich, geistig statt kultisch). Konnte es auf dieser Grundlage überhaupt als wahre Religion gelten? Nimmt man als zweite Herausforderung die Konkurrenz zum rabbinischen Judentum hinzu, so ergibt sich für die frühchristlichen Apologeten eine doppelte Front *adversus gentes* und *adversus iudaeos*: Einerseits musste ein Altersbeweis des Christentums erbracht, also die Kontinuität zur jüdischen Heilsgeschichte erwiesen werden, andererseits war es notwendig, den neuen Anspruch gegenüber den jüdischen Auslegern hervorzuheben. Es galt also, die „Diskrepanz zwischen dem Altersbeweis und der Neuheit der

⁶⁶ Vgl. dazu *Alt*, Begriffsbilder.

⁶⁷ Daniélou schärft den Gegensatz so an: „[...] la typologie consiste précisément à montrer que c'est l'histoire elle-même qui est figurative, et non à remplacer l'histoire par l'allégorie“ (*J. Daniélou*, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 41). Dagegen ist der allegorische Sinn für Lubac der „eigentliche dogmatische Sinn, sofern er in der Geschichte wurzelt“ (*Lubac*, *Die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche*, 17). Vgl. zu diesem Disput *P. W. Martens*, *Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen*, in: *J ECS* 16 (2008) 283–317.

⁶⁸ *R. Hauses*, Einleitung, in: *Tertullian, Adversus Iudaeos* (FC 75), eingeleitet und übersetzt von *R. Hauses*, Turnhout 2007, 9–159, hier 59. Zu den Überlegungen in diesem Absatz vgl. ebd. 16–19.

⁶⁹ Vgl. jedoch den Einwand Hans Blumenbergs gegen die Möglichkeit des radikal Neuen: „Das ganz und gar ‚Neue‘, die reine Bekundung der Transzendenz, ist eine theologische Grenzfiktion, mit der sich keine Vorstellung eines geschichtlichen Ereignisses verbinden ließe; eine Verkündigung, die davon sprechen wollte, müßte zu bloßer Bestürzung oder bloßer Indifferenz führen“ (*H. Blumenberg*, *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition*, in: *Bohn*, *Typologie*, 141–165, hier 143).

christlichen Lehre⁷⁰ zu lösen. Die einseitige Betonung des Neuen scheiterte in Markions geschichtslos konstruiertem Christusergebnis: *Subito filius et subito missus et subito Christus* – „Plötzlich [ist] ein Sohn da, plötzlich ein Gesandter und plötzlich Christus.“⁷¹ Fallen aber die geschichtlichen Bezüge zugunsten der Plötzlichkeit, so fällt auch das Alte Testament. Die neue Denkweise der Allegorese und der Typologie ist eine Antwort auf diese Rezeptionsherausforderung, auf das „Problem zwischen Kontinuität und Sprung“⁷². Es ist eine Hermeneutik, die „um die Vermittlung zwischen Kontinuität und Diskontinuität“ kreist, „um die Möglichkeit entschiedener Distanzierung unter gleichzeitiger Vermeidung der Gefahr einer einsinnigen Entwertung des Distanzierten“⁷³.

Lubac wie Daniélou sind Proponenten dieser neuen Auslegung und setzen sie allenthalben von der überkommenen ‚heidnischen‘ Allegorese und ihren Spätformen ab. Gemeinsam mit Theologen wie Leonhard Goppelt, Gerhard von Rad und Walter Eichrodt – und ähnlich wie der Romanist Erich Auerbach – profilieren sie damit einen ‚geschichtlichen‘ Ansatz, der auf Ereignisse, Personen und Institutionen abhebt, gegen einen philosophischen Ansatz, der poetische Fiktionen und Abstraktionen entwickelt.⁷⁴ Der Ereignischarakter ist das Proprium christlicher Allegorese: „Wo fände man unter den Geschichtsereignissen oder auch nur im Denken der griechischen Allegoriker den Einbruch von so etwas wie einem ‚neuen Bund‘ ähnlich dem der Christen, ein Hereinbrechen, das von einem Tag auf den anderen die gesamte bisherige Auslegung der homerischen Dichtungen völlig revolutioniert hätte?“⁷⁵ Die von Paulus herkommende christliche Allegorese wird als ein zu ihrer Zeit analogieloses Verfahren begriffen, das von der überkommenen Mythenallegorese streng zu unterscheiden ist.⁷⁶ Als rationale Bewältigung mythischer Gehalte entsteht diese *hyponoia* etwa im 6. Jahrhundert vor Christus dort, wo die Göttergeschichten der homerischen Dichtung in ihrem buchstäblichen Sinn fragwürdig werden. Die Anthropomorphismen und der reich bevölkerte Götterhimmel in Homers epischem Werk, das weithin als inspiriert galt, widersprachen zunehmend der hellenistischen Vernunft. Die Auslegung im Sinne der *hyponoia*, des verborgenen „Hintersinnes“ (Hans-Georg Gadamer), entschärfte dieses Problem, indem sie hinter dem

⁷⁰ *Hauses*, Einleitung, 61.

⁷¹ *Tertullian*, *Adversus Marcionem* III 2,3 (FC 63/2), eingeleitet und übersetzt von V. Lukas, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2016, 343. Markions Gott des Evangeliums ist nicht der bekannte, sondern der fremde, unbekannt, ja „neue“ Gott (*novus deus*): *Tertullian*, *Adversus Marcionem* I 8,1 (FC 63/1), eingeleitet und übersetzt von V. Lukas, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 79.

⁷² *H. U. von Balthasar*, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*; Band 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 21967, 596.

⁷³ *O. Hansen/J. Villwock*, Einleitung, in: *Bohn*, *Typologie*, 7–21, hier 14.

⁷⁴ Vgl. nur die Passagen in *Lubac*, *Hellenistische und christliche Allegorese*, in: *Ders.*, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 343–391, hier 382–391, und *Daniélou*, *Sacramentum futuri*, 48.

⁷⁵ *Lubac*, *Hellenistische und christliche Allegorese*, 378.

⁷⁶ Vgl. *Lubac*, „Typologie“ und „Allegorese“, 268, 303.

alten Wortlaut einen theologischen und ethischen Sinn freilegte. Insofern trifft zu: Die Allegorese „stellt sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit ein, wenn eine autoritative Überlieferung von der Entwicklung überholt ist, aber weder aufgegeben noch geschichtlich [im Sinne von historischer Faktizität] verstanden wird“.⁷⁷ Aus der apoletischen Absicht konnte jedoch bald ein frei verfügbarer Schlüssel werden, um die jeweiligen Texte subjektiven Deutungen anzugleichen – eine Entwicklung, die sich also vom Literalsinn zu verabschieden drohte.⁷⁸

Diese frühe Form allegorischer Auslegungsweise sorgt nach Hans-Robert Jauss für eine Stilllegung und Domestizierung des Mythos: „Die antike Mythologie erlitt beim Absinken in den allegorischen Status der Personifikation eine Schrumpfung: der Erzählzusammenhang der Mythen wurde überflüssig, wo es nur noch darauf ankam, in dem fremd gewordenen Gott die Verkörperung einer Eigenschaft, das moralisch Beispielhafte einer Tugend oder eines Lasters zu finden.“⁷⁹ Schon der Apologet Tatian meinte, dass die Mythenallegorese die reale Existenz der so gedeuteten Götter in Frage stelle: „Glaubt mir nun“, schreibt er an die Griechen, „und allegorisiert nicht eure Mythen und auch nicht eure Götter; wenn ihr nämlich dies zu tun unternehmt, dann ist ‚Göttlichkeit‘, wie ihr sie versteht, aufgehoben“⁸⁰. Tatiens Polemik zielt natürlich darauf ab, die Überlegenheit des Christentums über die griechische Umwelt zu erweisen.⁸¹ Im von Tatian diagnostizierten Problem der allegorischen ‚Entzauberung‘ der Götter liegt wohl einer der Gründe für die Aversionen gegen die Allegorie/Allegorese. Für Lubac ist es das Verhängnis der Karriere einer genuin christlichen Allegorese, die enge Bindung an die paulinische Prägung und die Abwehr von hellenistischen Einflüssen nie vollständig aufrecht erhalten zu haben.⁸² Zwischen der heidnischen und der christlichen Allegorese klafft ein Abgrund, eine fundamentale Differenz – das betont Lubac wortreich und in immer neuen Anläufen.⁸³ Die Missachtung dieser Kluft und der völligen christlichen Neuheit, die sich diesseits der heidnischen Allegorese bietet, sind für ihn die Wurzel der

⁷⁷ F. Büchsel, Art. ἀλληγορέω, in ThWNT 1 (1933), 260–264, hier 260.

⁷⁸ Vgl. W. Blank, Die deutsche Minneallegorie. Gestalt und Funktion einer spätmittelalterlichen Dichtungsform, Stuttgart 1970, 8.

⁷⁹ H. R. Jauss, Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter, in: M. Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 187–209, hier 189.

⁸⁰ Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von P. Gemeinhardt [u. a.], herausgegeben von H.-G. Nesselrath, Tübingen 2016, 79.

⁸¹ Das entsprechende Kapitel seiner Rede wird in der Einführung (3–36) von Heinz-Günther Nesselrath so überschrieben: „Die griechische Mythologie enthält viel absurdere Geschichten als die christliche Offenbarung, und bei diesen Geschichten helfen auch allegorische Deutungen nichts“ (ebd. 12).

⁸² Lubac, „Typologie“ und „Allegorese“, 300.

⁸³ Vgl. Lubac, Hellenistische und christliche Allegorese, 373; ders., Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn, 180, 191 f. u. ö.

Verwirrung um diese Methode der Schriftauslegung. So hält sich bis in die Moderne das Vorurteil, „beinahe die ganze christliche Schriftdeutung“ sei eine „Art Kolonie griechischer Allegorese auf christlichem Territorium“⁸⁴.

Grundlegend für das theologische Verständnis von Typologie und Allegorese, so akzentuieren es die Vertreter einer geistigen Schriftauslegung im 20. Jahrhundert, ist jedenfalls die Hervorhebung der christlichen Neuheit dieser Sichtweise. Der Blick auf je verschiedene Funktionen der Allegorese gibt Hinweise darauf, warum der Begriff so umstritten blieb. Anschließend an die alte Mahnung, Mythen und Götter nicht zu allegorisieren, um sie nicht zu ‚entzaubern‘, könnte die christliche Spielart der Schriftinterpretation nach einem übertragenen Sinn vielleicht als Versuch begriffen werden, Bilder und Geschichten der Überlieferung nicht zu rationalisieren, sondern gerade auch am notwendig Dunklen und Unbestimmten des Erzählten festzuhalten.⁸⁵ Nicht um Aufdeckung einer „heimlichen Lehre“⁸⁶ in einem hinfalligen Bild ginge es dann, nicht um Destruktion vorvernünftiger Inhalte, was nur eine Neuauflage der ‚schlechten‘ Antithese von Mythos und Logos wäre.⁸⁷ Dieser Grundintention ist der folgende provisorische Ausblick verpflichtet.

3. Spielräume und Wirkungspotential typologischer Schriftauslegung

Von Friedrich Nietzsche bis Hans Blumenberg haben sich Beobachter immer wieder mit ironischen Kommentaren auf die christliche „Kunst des Schlecht-Lesens“, auf die hemmungslose „Assoziationslust“ der christlichen Allegorese bezogen und ihr den Anschein der interessegeleiteten Willkür verübelt.⁸⁸ Im Lichte dieser Kritik lässt sich die oben skizzierte geschichtliche Hermeneutik als Versuch begreifen, der geistigen Schriftauslegung ihr Recht zu geben und sie zugleich zu begrenzen. Der typologische Einspruch, also das Insistieren auf der geschichtlichen Grundlage der allegorischen Verweise, ist ein Korrektiv gegen eine drohende doketische und gnostische Drift der Theologie. Es gibt Beobachter, die gegenwärtig die altkirchlichen Alternativen zur typologischen Hermeneutik in neuer Gestalt

⁸⁴ Lubac greift hier eine Formulierung von Jean Pépin (Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958, 215) auf: *Lubac*, „Typologie“ und „Allegorese“, 343.

⁸⁵ Vgl. *Tb. Adorno*, Noten zur Literatur, herausgegeben von *R. Tiedemann*, Frankfurt am Main 1981, 450: „Das Dunkle an den Dichtungen, nicht, was in ihnen gedacht wird, nötigt zur Philosophie.“

⁸⁶ *P. Ricœur*, Symbolik des Bösen, übersetzt von *M. Otto*, Freiburg i. Br./München 1971, 396.

⁸⁷ Nach Hans Blumenberg ist diese Antithese eine „späte und schlechte Erfindung“ der Philosophie (*Blumenberg*, Arbeit am Mythos, 56).

⁸⁸ Von der „Kunst des Schlecht-Lesens“ spricht *F. Nietzsche*, Morgenröte, in: Werke in drei Bänden, herausgegeben von *K. Schlechta*; Band 1, München 1954, 1067 (Aph. 84); von der „Assoziationslust“ *H. Blumenberg*, Matthäuspassion, Frankfurt am Main 1988, 162. Blumenberg kritisiert zudem das Eindeutigkeitspathos: „[M]it dem Anspruch auf Eindeutigkeit der Exegese wird das nicht verstanden, was wir ‚Bedeutsamkeit‘ nennen würden, denn diese impliziert gerade die Vieldeutigkeit“ (*ders.*, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: *Fuhrmann* [Hg.], Terror und Spiel, 11–66, hier 36).

wieder präsent sehen: Spielarten, die sich über Gebühr an den wörtlichen Sinn klammern, solche, für die das radikal Neue des Christlichen das Alte obsolet erscheinen lässt, oder andere, die von einem Pluralismus der Schriftsinne ausgehen und dabei den christologischen Kern und die Auslegungsgeschichte außer Acht lassen.⁸⁹ Zugleich ist der latente Antijudaismus christlicher Allegorese zu berücksichtigen: Die typologische Sichtweise neigt zur christologischen Relativierung des eigenen Heilswerts des Alten Bundes. Die zeitgeschichtliche Kontextualisierung der Wiederentdeckung geistiger Schriftauslegung, etwa das Beispiel Erich Auerbachs, zeigt indessen, dass das christliche Denken in Präfigurationen dem Antijudaismusverdacht standhalten könnte – da es gerade in Zeiten einer verschärften Infragestellung der engen jüdisch-christlichen Beziehung die Denkmittel bereithielt, aus christlicher Warte eine bleibende Bedeutung der jüdischen Überlieferung anzuerkennen. In keiner Weise dürfen dadurch freilich die angedeuteten Ambivalenzen relativiert werden; sie bilden warnende Zeichen für leichtfertige Aktualisierungsversuche.

In den letzten Jahrzehnten hat die geistige Schriftauslegung literaturwissenschaftliche Schützenhilfe erhalten. Rezeptionsforschung, Wirkungsästhetik, reader-response criticism heißen die Stichworte, von denen die „alte Lehre vom vierfachen Schriftsinn [...] mehr geahnt [haben könnte] als die herkömmliche Praxis historisch-kritischer Bibelauslegung“ – so wird vermutet.⁹⁰ Rezeptionsästhetisch gewendet ließen sich Typologie und Allegorese als applikative Hermeneutik begreifen, die sich auf das Moment der existentiellen Begegnung von Leser und Werk richtet. Rezeptionsästhetik und geistige Schriftauslegung trafen sich in der „Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht“⁹¹; genauer gesagt, nicht nur den primären Kontext des Textes (historisch und kritisch) zu beleuchten, sondern vor allem seine Wirkung, die ja nicht im Text ‚drinsteht‘, sondern nur im Wechselspiel mit den Adressaten und der Lesegemeinschaft entstehen kann. Eine freilich christologisch geprägte Kunst muss es sein, soll die Begegnung zwischen Werk und Adressat als Christusbegegnung verstanden werden. Es wäre eine Lektüre der Heilsgeschichte, die bis in die Gegenwart reicht (hier eröffnet sich auch der ganze Bereich der Schriftauslegung im liturgischen Feiern).⁹²

⁸⁹ Vgl. E. E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Tübingen 1991, 143–148. Auch Hansen/Villwock, Einleitung, 10, vermuten, „dass überall da, wo [...] die typologische Geschichtsdeutung schwindet, Gnostizismus und Stoizismus neue Wirksamkeit entfalten“.

⁹⁰ Körtner, *Der inspirierte Leser*, 84.

⁹¹ Vgl. O. Marquard, *Felix cupa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in: M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg (Hgg.), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München 1981, 53–71, hier 53.

⁹² Vgl. nur G. Braulik, *Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters*, in: *Ders.*, *Psalmen beten mit dem Benediktinischen Antiphonale*, Frankfurt am Main/Wien 2011, 11–35.

Das typologische Plädoyer für die Geschichte könnte jedoch zugleich rezeptionsästhetische Transformationen der Schriftauslegung und die Spielräume „fiktionaler Zumutbarkeit“⁹³, die wohl auch bei der Kanonbildung eine Rolle gespielt haben dürften⁹⁴, heilsam begrenzen. Wo die historische Referenzialität der als fiktional erachteten Texte, also der Anknüpfungspunkt in der religiösen Erfahrung, auf den sie sich beziehen ohne ihn einfach abzubilden, ausgeblendet wird, droht ein „Symbolfundamentalismus“, wie Jörg Lauster diagnostiziert. Werden die Auslegungsgeschichte und der historische Anknüpfungspunkt mit dem postmodernen Schwung der Rezeptionsästhetik (spiritualisierend) über Bord geworfen, so könnte zugleich mit dem Referenzproblem auch der Wert und die Kraft der Fiktion verpuffen.⁹⁵ So muss der Gefahr entgegengetreten werden, die geschichtliche ‚Bodenhaftung‘ zu verlieren, wie es etwa am Antihistorismus und Supranaturalismus der pneumatischen Exegese der Weimarer Zeit moniert wurde.⁹⁶ Es geht der geistigen Schriftauslegung zwar um Geschichtsschau in einem theologischen Sinne, und damit um einen gewissermaßen übergeschichtlichen Standpunkt, ebenso ist sie vom Unbehagen an der historischen Methode angetrieben – nie jedoch vertritt sie eine radikale Geschichtsskepsis, sondern versucht vielmehr, die gegebenen Spannungen auszuhalten. Zum Konflikt zwischen Geschichte und Subjektivität merkt etwa Daniélou an: „Die Geschichte riskiert, den inneren Reichtum in reine Objektivität aufzulösen, aber die Innerlichkeit riskiert auch, die Geschichte zu absorbieren“.⁹⁷

Allegorische und typologische Lektüren erinnern nicht zuletzt daran, dass „die Texte der Bibel eine poetische Qualität haben“⁹⁸, nicht nur eine religiöse. Künstlerische Umsetzungen solcher Zusammenhänge – ein prominentes Beispiel ist der Verduner Altar – können eine Bildlogik der geistigen Schriftauslegung vor Augen führen, die „den Raum der Schrift phänomenologisch erschließt“.⁹⁹ Die Arbeit mit konstellativen, collagierenden und überblendenden Techniken eröffnet vielfältige Bezüge und Spiegelungen, Steigerungen und Kontradiktionen, Aneignungen und Überwindungen, die

⁹³ Vgl. K. Backhaus, Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: Backhaus/Häfner, Historiographie, 30–66, hier 64–67.

⁹⁴ Von „Bewunderung für den Selektionsprozeß, der zur Herausbildung des Kernbestandes der gültigen Texte führte“, spricht auch Blumenberg im Blick auf die apokryphen Erzählungen. „Im ganzen hat der gute Geschmack, der Takt fürs Erträgliche, die Urteilskraft über theologische Substanz ziemlich treffsicher entschieden“ (H. Blumenberg, Löwen, Frankfurt am Main 2001, 45).

⁹⁵ Vgl. Lauster, Prinzip und Methode, 446 f. (mit Rekurs auf M. Jung, Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i. Br./München 1999), sowie Lauster, Die Aura des Fiktiven.

⁹⁶ Vgl. F. W. Graf, Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004, München 2005, 49–81, hier 68–72.

⁹⁷ Daniélou, Sacramentum futuri, 117.

⁹⁸ Körtner, Der inspirierte Leser, 86.

⁹⁹ A. Stock, Typologie. Ein Plädoyer, in: A. Franz (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, St. Ottilien 1997, 423–438, hier 435.

der kreativ-schöpferischen Dynamik der Bibel zu verdanken sind. Friedrich Ohly formuliert emphatisch: „Dichtung läßt uns manchmal Theologisches in einem Maß gesteigert sehen, daß es den Atem fast verschlägt. Nur Wissen um Typologie macht Dinge solcher Art begreiflich.“¹⁰⁰

Das besondere Wirkungspotential geistiger Schriftauslegung könnte in einer Ästhetik des uneigentlichen Sprechens und der Unschärfe¹⁰¹ liegen. Die Bildsprache der typologischen Verweiszusammenhänge, ähnlich den Metaphern, ist nicht eins zu eins in Begriff und Kausalität überföhrbar. Was die typologische Bezugnahme ‚Adam ist *typos* des Kommenden‘ (vgl. Röm 5,14) christologisch meint, oder inwiefern die Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22) das Sterben Jesu am Kreuz präfiguriert, läßt sich nicht leicht propositional übersetzen.¹⁰² Typologie und Allegorese sind nur als fragile Gebilde zu haben; ihre letzte inhaltliche Unbestimmtheit, die nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln ist, bildet ihr Kapital. Der Literaturwissenschaftler Wolfgang Iser hat dies „das wichtigste Umschaltelement zwischen Text und Leser“ genannt: Nicht in erster Linie die im Text als zu entdeckende enthaltene Wahrheit, sondern die Offenheit des Textes birgt das Potential, die Rezipienten zu „treffen“¹⁰³. Auch hier gilt die symboltheoretische Warnung vor zu viel – im schlechten Sinne – Allegorisieren: Es geht nicht um verborgene Bedeutung und mysteriösen Hintersinn, der sich enträtseln ließe. Die Typologie, mit Ricœur gesprochen, „birgt keine heimliche Lehre, die man bloß aufdecken müßte, und dann wäre das Bild, das sie einkleidete, hinfällig“.¹⁰⁴ Der Gehalt ist von der literarisch-ästhetischen Gestalt nicht zu trennen. „Die ästhetische Erfahrung verdankt sich nicht mehr einer von den metaphysischen Qualitäten ausgelösten Ursprungsemotion, sondern den *Leerstellen*, die es dem Leser erlauben, die Fremderfahrung der Texte an die eigene Erfahrungsgeschichte anzuschließen.“¹⁰⁵ Das sind Beobachtungen, die für eine Theorie der religiösen Erfahrung anschlussfähig sein könnten.

Die spezifische Bedeutsamkeit¹⁰⁶ von Typologie und Allegorese, also jener Reflexions- und Sprachform, die man unter dem Titel ‚geistige Schriftauslegung‘ fassen kann, liegt gerade in der interpretativen Offenheit und Mehrdeutigkeit, die nicht als reine Polyvalenz zu verstehen ist, sondern als

¹⁰⁰ F. Ohly, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in Mittelalterlicher Dichtung, in: *Ders.*, Schriften, 312–337, hier 319.

¹⁰¹ Zum Phänomen literarischer ‚Unschärfe‘ vgl. die Miniatur von Ch. Metz, Warum die Engel auf sich warten lassen, in: FAZ vom 15. April 2017, 18.

¹⁰² Vgl. F. Heidenreich, Art. Bedeutsamkeit, in: R. Buch/D. Weidner, Blumenberg lesen. Ein Glossar, Berlin 2014, 43–56, hier 44.

¹⁰³ W. Iser, Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, in: R. Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 228–252, hier 248.

¹⁰⁴ Ricœur, Symbolik des Bösen, 396.

¹⁰⁵ R. Warning, Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik, in: *Ders.* (Hg.), Rezeptionsästhetik, 9–41, hier 31.

¹⁰⁶ ‚Bedeutsamkeit‘ wird in Anlehnung an Hans Blumenberg verwendet; vgl. Blumenberg, Arbeit am Mythos, 68–126; *ders.*, Wirklichkeitsbegriff.

eine gestaltete und geschichtlich vermittelte Mehrdeutigkeit. Damit ist die bleibende Unschärfe der geistigen Schriftauslegung erzwungen. Es entspricht der Umgangsform mit heiligen Texten, sie zwar diskursiv zu erschließen, aber nicht doktrinär zu destillieren, sondern immer neu zu hören.

Zugleich ist es für die ‚geistige Schriftauslegung‘ stets konstitutiv, das Feld der Bilder und Verweise christologisch zu verdichten und die Deutungsleistung der Interpreten damit zu regulieren. Die von Daniélou und Lubac weitergeführte Auslegungstradition lässt die Präfigurationen in ein Wort münden: „Ich bin es“ (Mt 14,62).¹⁰⁷ Das Verstehen der Texte wird christologisch angeleitet, der allegorische Raum durch das Christusmysterium begrenzt – ohne damit der Hermeneutik einen zwingenden logischen Schluss zu diktieren. Die Bedeutsamkeit einer Präfiguration lebt davon, weder in denotativer Bestimmung noch in einer Vieldeutigkeit ohne Konturen aufzugehen.

Summary

The notion of typology and allegory provides often disputed labels for a non-literal interpretation of scripture. Their so called renaissance in 20th century theology and literary studies can be evaluated in correlation with the multiple rising threats towards the Old Testament in the first half of the century. The proponents of a rediscovered spiritual exegesis thus confidently underline the historical ‘basis’ of typology and allegory as a criterium of adequacy. This concept of spiritual exegesis is therefore connected with a specific concept and theology of history. Moreover, the pathos of ‘newness’ in the interpretation of scripture draws a distinct line of demarcation between the semantic change in Christian allegory and the different forms of classical philosophical allegory. Following these presuppositions this investigation develops several perspectives on the hermeneutic potential and existential significance of the ‘sensus spiritualis’.

¹⁰⁷ Vgl. nur *J. Daniélou*, *Les divers sens de l'écriture dans la tradition chrétienne primitive*, in: *EThL* 24 (1948) 119–126, hier 120; *ders.*, *Origène*, Paris 1948, 163.