

WILHELM MAAS

GOTT UND
DIE HÖLLE

STUDIEN ZUM
DESCENSUS CHRISTI

JOHANNES

Dh 35,40
S 24P, 20

WILHELM MAAS
GOTT UND DIE HÖLLE

SAMMLUNG HORIZONTE
Neue Folge
14

Wilhelm Maas

Gott und die Hölle

Studien zum Descensus Christi

Johannes Verlag Einsiedeln

MEINER MUTTER

TH 127



1988.3527

(€ 1700)

© Johannes Verlag, Einsiedeln 1979
Alle Rechte vorbehalten
Hergestellt im Graphischen Betrieb Benziger, Einsiedeln
ISBN 3 265 10212 2

| | |
|--|-----|
| 4. Mt 27,51 b – 53 | 73 |
| a) Die verschiedenen Deutungen | 73 |
| b) Ez 37,12 als Hintergrund | 74 |
| aa) Die Vision der "vertrockneten Gebeine" | 75 |
| bb) Die Deutung der Vision | 76 |
| cc) Das Verhältnis von Exil und Tod | 78 |
| dd) Die Ähnlichkeit von Ez 37 und Mt 27,51 b – 53 | 80 |
| c) Midraschim, Targumim und Talmud als Bindeglied zwischen Ez 37 und der Mt-Interpretation | 82 |
| d) Das Ezechiel-Bild in Dura-Europos: ein jüdischer Messias-Descensus? | 86 |
| aa) Das Bild als Beispiel für Bibelinterpretation | 86 |
| bb) Der rechte Teil des Bildes | 90 |
| cc) Der linke Teil des Bildes | 92 |
| dd) Die Zentralfigur | 93 |
| ee) Der Felsenberg | 94 |
| ff) Das Ergebnis der Bild-Interpretation | 96 |
| 5. Röm 10,7 | 97 |
| 6. Die alttestamentlichen Vorstellungen von Tod und Scheol | 104 |
| a) Das Fehlen eines theologischen Orientierungspunktes | 104 |
| b) Jahwe als Gott der Lebenden | 108 |
| c) Die Charakterisierung von Scheol | 109 |
| aa) Synonyme für Scheol | 109 |
| bb) Scheol und Chaos | 111 |
| cc) Scheol als Verlassenheit von Gott und den Menschen | 112 |
| 7. Mögliche Grundlagen des Descensus in bislang unbeachteten biblischen Topoi | 114 |
| 8. Die Abyssos-Symbolik | 118 |
| a) Abyssos, Meer und Chaos | 118 |
| b) Die Gestalt des Leviathan | 122 |
| c) Chaostiefe als Heilsweg (Jes 51,9f.) | 126 |
| 9. Hades, Abyssos und Gehenna | 127 |
| 10. Zusammenfassung | 130 |

DRITTES KAPITEL

| | |
|---|-----|
| THEOLOGIEGESCHICHTLICHE ASPEKTE | 133 |
| 1. Summarisch-zusammenfassender Überblick | 133 |
| 2. Origenes | 145 |
| 3. Gregor von Nyssa | 150 |

| | |
|--------------------------|-----|
| 4. Syrische Christologie | 155 |
| a) Aphraat | 155 |
| b) Übersicht | 162 |

VIERTES KAPITEL

| | |
|---|-----|
| DER DESCENSUS ALS HERMENEUTISCHES PROBLEM | 167 |
| 1. Das Verhältnis von altorientalischer Descensus-Mythologie und biblischer Descensus-Lehre | 167 |
| a) Babylonische Descensusmythen | 167 |
| aa) Der Abstieg Ischtars in das Totenreich | 167 |
| bb) Der Descensus des Enkidu im Gilgamesch-Epos | 171 |
| b) Die charakteristischen Besonderheiten der Descensus-Mythen im Vergleich zur Bibel | 173 |
| 2. Descensus und Entmythologisierung | 175 |
| a) Die Bewertung des Descensus bei R. Bultmann | 175 |
| b) Der umfassende Begriff "Existenz" bzw. existenzieller Interpretation bei M. Heidegger | 181 |
| c) Quellen und Hintergründe von Bultmanns Position | 185 |
| d) Objektivierung und Glaubenssprache | 193 |
| 3. Anthropologische und sprachphilosophische Aspekte | 199 |
| a) "Räumlichkeit" des Daseins | 200 |
| b) Imagination und Symbol | 201 |
| c) Sprache als Sage und Zeige | 202 |
| d) Metapher als Eröffnung von Welt | 202 |
| e) Theologie und Symbolinterpretation | 203 |
| 4. Zusammenfassende Schlußfolgerungen für die Descensus-Vorstellung | 205 |

FÜNFTES KAPITEL

| | |
|--|-----|
| NEUERE INTERPRETATIONEN DES DESCENSUS | 211 |
| 1. Der Descensus als Erfahrung totaler Verlassenheit durch den Vater im stellvertretenden Fluch-Tod am Kreuz | 211 |
| a) K. Barth | 211 |
| b) P. Althaus | 214 |
| c) W. Pannenberg | 215 |
| 2. Der Descensus als Erlösung der unbewußten Tiefenschichten der Seele | 217 |

| | |
|--|-----|
| 3. Der Descensus als Eintritt in und Überwindung von totaler Einsamkeit und Verlassenheit von Gott und Menschen | 221 |
| 4. Der Descensus als "apokalyptischer Stachel" der Soteriologie: erlösende Befreiungsbewegung nach rückwärts | 225 |
| 5. Der Descensus als Allkosmisch-Werden und realontologische Einstiftung der erlösenden Wirklichkeit Jesu in den wurzelhaften Einheitsgrund der Welt | 229 |
| 6. Der Descensus als radikale Selbstverneinung Gottes und als neue Erscheinungsform des Himmels | 237 |
| 7. Der umfassend trinitarische Horizont des Descensus: Die Theologie des Mysterium Paschale bei H. U. von Balthasar | 244 |

SECHSTES KAPITEL

| | |
|---|-----|
| DER DESCENSUS "MEDIA VITA" | 259 |
| 1. Der biblische Aspekt | 259 |
| a) Scheol mitten im Leben | 259 |
| b) Angst als Realsymbol von Scheol | 263 |
| c) Descensus als Gottverlassenheit – Gottverlassenheit als Descensus | 269 |
| 2. Die existentielle Descensus-Auslegung M. Luthers | 273 |
| 3. Der Topos "Hölle" und "Höllenaufstieg" in der modernen Literatur: revoltierender oder erlittener Abstieg des Menschen in die "Tiefen Satans" | 288 |
| a) G. de Nerval | 289 |
| b) Ch. Baudelaire | 290 |
| c) A. Rimbaud | 293 |
| d) P. Claudel | 297 |
| e) J. P. Sartre | 303 |
| f) Th. W. Adorno | 306 |
| g) "Hölle" als exakte "Orts"-Beschreibung menschlicher Existenz heute und das christliche Sinnangebot | 311 |
| 4. Descensus und Taufe: eine sakramentstheologische und moraltheologische Anregung | 313 |
| 5. Die Konvergenz der Aspekte der Untersuchung | 317 |
| LITERATURVERZEICHNIS | 322 |
| PERSONENREGISTER | 336 |

VORWORT

Diese Untersuchung wurde im Sommersemester 1979 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg als Habilitationsschrift angenommen und für die Drucklegung im IV. Kapitel sehr stark gekürzt. Den beiden Gutachtern, Herrn Prof. DDr. Karl Lehmann und Herrn Prof. Dr. Helmut Riedlinger, gilt mein herzlicher Dank. Karl Lehmann hat diese Arbeit angeregt und sie unermüdlich mit wertvollen Ratschlägen unterstützt.

Was diese Untersuchung an Anregungen Hans Urs von Balthasar verdankt, wird der Kundige auch dort bemerken, wo darauf nicht ausdrücklich hingewiesen wird. Nur mit seiner Hilfe auch als Verleger kann diese Untersuchung so schnell veröffentlicht werden.

Für die höchst sorgfältige Erstellung des Manuskripts danke ich Frau Anita Schäfer (Kassel).

Freiburg im Breisgau, im September 1979

Wilhelm Maas

ERSTES KAPITEL

EINFÜHRUNG IN DIE PROBLEMATIK UND FRAGESTELLUNG DER UNTERSUCHUNG

I. Die Umstrittenheit des Descensus heute

Das Thema vom Höllenabstieg Jesu Christi zum Gegenstand einer größeren theologischen Untersuchung zu machen, mag manchem Zeitgenossen, auch und gerade dem Theologen, sicherlich – zumindest auf den ersten Blick – als ein überflüssiges und unfruchtbares Unternehmen erscheinen. Im Zeitalter der Weltraumfahrt und des wissenschaftlich-kopernikanischen Weltbildes scheint es ein Anachronismus zu sein. Ist diese Vorstellung nicht im Zuge der Entmythologisierung als “erledigt” (R. Bultmann) zu betrachten? Ist sie nicht eine “vertrocknete Reliquie” (A. Harnack¹)? Auf jeden Fall aber ist dieser Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Bewußtsein des Gläubigen als “vergessen” zu qualifizieren, wie immer man diese Tatsache auch beurteilen mag. Für die Theologie ist dieser Glaubenssatz im großen und ganzen uninteressant gewesen und ist es noch.

Dieses Desinteresse ist verständlich als Gegenreaktion gegen die Vielwisserei über das Jenseits in den dogmatischen Schulbüchern der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Eine in bestimmter Hinsicht legitime Tendenz zu kurz formulierten und *unmittelbar*, ohne allzu schwere und mühsame Detail-Interpretation, einsichtigen und verständlichen, die entscheidende Glaubens*mitte* herausstellenden Glaubensbekenntnissen, innerhalb deren der Descensus ad inferos als isolierte Detailaussage heute zwar nicht absolut unwichtig, wohl aber nicht *primär* wichtig ist, hat den Artikel vom Höllenabstieg in seiner Bedeutung für den Glaubensvollzug auch nicht gerade gefördert.²

¹ Marcion, Leipzig 1921, 167.

² Vgl. hierzu K. Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 109–142. Schon der “Modernist” G. Tyrrell hatte erklärt, der Descensusglaube sei ohne jeden Einfluß auf unser Leben und bestenfalls noch eine Reverenz vor der Tradition. Lange vor Bultmann (wie wir weiter unten zeigen werden) hat er auf die Problematik räumlicher Descensusvorstellungen hingewiesen. Vgl. hierzu den Aufsatz von H. de Lavalette, The descent into hell, in: Way 8 (1967) 106–116, bes. 107.

Allerdings melden sich gelegentlich auch andere Stimmen zu Wort, die dem Glaubensartikel vom Höllenabstieg durchaus eine wichtige Funktion für die Theologie heute bescheinigen. So meint etwa H. Vorgrimler, daß "der Höllenabstieg Christi ein entscheidender Knotenpunkt ist, an dem die Fäden jeder christlichen Theologie zusammenlaufen. Er ist durchaus im Zentrum, nicht an der Peripherie der Theologie"³. Zudem müssen wir dem oft gehörten Einwand, das Reden von der "Hölle" entspräche nicht mehr dem aufgeklärten Verstehens- und Erfahrungshorizont des sogenannten modernen Menschen, mit großer Skepsis begegnen, ganz abgesehen davon, daß das vielzitierte Nicht-mehr-verstehen-können und die daraus hervorgehende, auf die Spitze getriebene Forderung nach Assimilierung und Anpassung des Glaubensgutes mit dem Ziel des "Ankommens" (bei aller Berechtigung dieses Prinzips, speziell auch in hermeneutischer und pastoraler Hinsicht) übersieht, daß eine gewisse bleibende Fremdheit des Mysteriums des Glaubens auch ihre positive und produktive Seite haben kann, insofern nämlich so einerseits der Gefahr entgegengetreten werden kann, daß unsere eigenen Wünsche und Sehnsüchte letztlich bestimmen, was wir noch glauben können und was nicht mehr, und andererseits gerade auch dem modernen Menschen immer mehr aufgeht, daß das Mysterium heilende Kraft besitzt, und daß gerade durch die Geheimnishaftigkeit und Fremdheit uns, wenn auch langsam, mit Mühe, Fleiß und Geduld, die Neuheit des christlichen Glaubens erschlossen wird.

2. Die Übersetzung als theologische "Gretchenfrage"

Wir stehen sofort mitten in wesentlichen Schwierigkeiten und sachlichen Problemen dieser Untersuchung, wenn wir den lateinischen Glaubensartikel "descendit ad inferos"

³ Fragen zum Höllenabstieg Christi, in: *Concilium* 2 (1966) 70–76, hier: 70. Vgl. auch ders., Vorfragen zur Theologie des Karsamstags, in: B. Fischer – J. Wagner (Hrsg.), *Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, Basel–Freiburg–Wien 1959, 13–22, hier: 16.

übersetzen wollen: "Abgestiegen zu der Hölle"? Oder (nach der neuen Einheitsübersetzung des *Ordo Missae*): "Hinabgestiegen in das Reich des Todes"? Warum die Ersetzung von "Hölle" durch "Reich des Todes"? Ist damit der (negativ) qualifizierte Begriff "Hölle" neutralisiert (um nicht zu sagen: verharmlost)? Steht hinter dieser neuen Übersetzung letztlich die Überzeugung von der Überflüssigkeit dieses Glaubensartikels? Überflüssig, weil und insofern die inhaltliche Gleichung gilt: Abstieg ins Totenreich = wirklich tot = gestorben und begraben? Ist die Beibehaltung dann letztlich nur eine (sehr formale) Reverenz vor der (richtig und umfassend verstandenen?) Tradition? Oder stecken vielleicht die früher in dem Begriff "Hölle" zum Ausdruck gebrachten (negativen) Qualifizierungen jetzt in den (dann mühsam zu suchenden) Implikationen des Begriffs "Reich des Todes"? Und eine entscheidende Frage: Entspricht die neue Übersetzung mehr den biblischen Aussagen? Ist das Beiseiteschieben des Begriffs "Hölle" ein Zugeständnis an das Entmythologisierungsprogramm? Glaubt man, in der Existenz Erfahrung des modernen Menschen komme der Topos "Hölle" nicht mehr vor? Mit diesen Fragen, die sich allein schon aus der Übersetzung ergeben, sind bereits entscheidende inhaltliche Fragen dieser Untersuchung angesprochen.

So war denn auch der Hauptanlaß dafür, daß der im Glaubensbewußtsein ganz in den Hintergrund getretene und als mythologisch abqualifizierte Glaubensartikel vom *Descensus* in neuester Zeit wieder zum Gegenstand theologischer Auseinandersetzungen geworden ist, die Bemühung der deutschsprachigen christlichen Kirchen, eine gemeinsame deutsche Übersetzung liturgischer Texte, darunter auch des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, zu erarbeiten. Die Kirchenleitungen hatten diese Aufgabe der "Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes" (ALT) übertragen. Sie setzte sich zusammen aus Vertretern der römisch-katholischen, der altkatholischen (christkatholischen) Kirche, der verschiedenen Kirchen und Kirchenbünde lutherischen und reformierten Bekenntnisses und der Freikirchen aus dem gesamten deut-

schen Sprachgebiet. Die ALT sollte und wollte prinzipiell keine neue und originelle Übersetzung finden, sondern die in den verschiedenen Kirchen gebräuchlichen Übersetzungen unter Berücksichtigung aller dogmatischen und historischen Fragen angleichen.⁴ An den im Frömmigkeitsleben der Gemeinden so tief verwurzelten Texten sollte so wenig wie möglich, aber so viel wie nötig geändert werden. Von der ALT wurden zwei verschiedene Texte vorgefunden: Katholischerseits "abgestiegen zu der Hölle", evangelischerseits "niedergefahren zur Hölle". Unterschiedliche theologische Positionen kann man aber nicht dahinter erkennen. Es geht also lediglich um verschiedene sprachliche, nicht aber sachliche Traditionen. Die Einigung im endgültigen Textentwurf der ALT auf die Formulierung "hinabgestiegen" ist lediglich als eine Einigung im sprachlichen Bereich anzusehen. Die Wahl der anderen Formulierung wäre grundsätzlich durchaus möglich gewesen. "Beide haben wegen ihrer räumlichen Komponente die gleichen Schwierigkeiten, die aber nicht ausgeräumt werden können, wenn man nicht das *symbolum apostolorum* seiner gesamten Bildhaftigkeit entkleiden will."⁵

Nicht nur um ein sprachliches Problem ging es dann allerdings bei der Frage nach der Übersetzung von "ad inferna (inferos)". Alle Konfessionen benutzten in diesem Zusammenhang das Wort "Hölle". So ging es hier also nicht nur um eine Textharmonisierung. Man hätte bei diesem Begriff bleiben können und sich so die Sache leichter machen können. Doch die meisten Mitglieder der ALT waren offenbar der Ansicht, daß das unmöglich sei und man zu einer Neuformulierung kommen müsse. Damit war aber praktisch eine

4 Vgl. G. Rödding, *Descendit ad inferna*, in: *Kerygma und Melos* (Festschrift für Ch. Mahrenholz), hrsg. von W. Blankenburg u.a., Kassel-Basel-Tours-London 1970, 95-102, hier: 95; W. Beinert, *Zur Geschichte der Neuübersetzung*, und: *Die Glaubensbekenntnisse*, in: W. Beinert / K. Hoffmann / H. von Schade, *Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche*, Einsiedeln-Zürich-Freiburg-Wien 1971, 13-51, hier: 13f.; G. Bezzenberger (Hrsg.), *Die ökumenische Fassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (= Didaskalia 17)*, Kassel 1972, bes. 14-16.

5 Rödding, aaO, 99.

Aufarbeitung der gesamten dogmatischen Problematik der Lehre vom *Descensus ad inferos* unumgänglich geworden.

Wir wissen, daß man sich gegen eine Beibehaltung des Wortes "Hölle" ausgesprochen hat. Welche Gründe waren dafür entscheidend? Die ALT war zwar der Meinung, daß durch Abstraktionsprozesse die heutigen hermeneutischen Probleme nicht zu lösen seien und daß man eine Sache für den heutigen Menschen nicht verständlicher sagen könne, indem man an die Stelle eines überlieferten Bildes einen abstrakten Begriff setzt, aber das Wort "Hölle" war ihr doch zu undeutlich, um das auszudrücken, was der Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sagen will. Die Gründe, aus denen heraus es nicht geraten schien, dieses Wort "Hölle" beizubehalten, lagen u.a. darin, daß nach Meinung der ALT sich mit diesem Wort so viele pseudoreligiöse Vorstellungen verbunden haben, daß es schwer wird, seinen eigentümlichen Inhalt überhaupt noch zu definieren und es als ernsthaftes Wort theologischer Sprache zu gebrauchen; weiterhin darin, daß sich mit diesem Wort oft auch geradezu humoreske Vorstellungen verbinden, daß aber kaum jemand dahinter die alttestamentliche Scheol bzw. den antiken Hades sieht.⁶

Zunächst neigte man dazu, den Begriff "Totenreich" bzw. "Reich des Todes" zu wählen. Das wäre nach Meinung der ALT eine historisch korrekte Übersetzung gewesen; auf eine Interpretation bzw. auf eine Lösung der hermeneutischen Probleme hätte man dann verzichtet, was aber, so meinte man, durchaus legitim gewesen wäre, da ja die Aufgabe lediglich darin bestand, einen gemeinsamen Bekenntnistext zu finden, nicht aber dieses Bekenntnis zu interpretieren. Es zeigte sich jedoch dann, daß gerade bei dieser Thematik Interpretation und Übersetzung so eng miteinander verwoben sind, daß eine nur historisch korrekte Übersetzung nicht ausreichte.⁷

6 Vgl. ebd. Zur Etymologie des Wortes "Hölle" vgl. vor allem E. Herzog, *Psyche und Tod. Wandlungen des Todesbildes im Mythos und in den Träumen heutiger Menschen*, Zürich-Stuttgart 1960, 40-49.

7 Vgl. aaO, 100.

Nach Meinung der ALT gab es kein Zurück mehr hinter den inhaltlichen Zuwachs, den das Symbolum durch seine Interpretationsgeschichte erhalten hatte (der Descensus nicht mehr nur als Verstärkung und Bekräftigung des "sepultus", sondern mehr: der Kampf Christi mit den widergöttlichen Mächten). Die Auslegungsgeschichte mußte in diesem Fall also unbedingt in den Vorgang der Übersetzung mit einbezogen werden.

Bekanntlich ist damals von der ALT die erste Übersetzung öffentlich zur Debatte gestellt worden, und es wurden von den Kirchenleitungen, von Theologen und Gläubigen viele Übersetzungsvorschläge eingereicht. Einige wichtige seien hier genannt⁸: In das Inferno des Todes, in die Gottesferne, in das Reich des Bösen, in das Reich des Satans, in das Reich der Finsternis, in die Welt der Toten, zu den Toten, in den Bereich des Todes, in das gottfeindliche Reich des Todes, in die Nacht des Todes, zu den Seligen, zu den Vätern, die Menschheit erlösend von dem Zwange des Bösen, er hat den Tod überwunden. Außerdem wurde der Vorschlag gemacht, bei dem Wort "Hölle" zu bleiben oder auf diesen Zusatz zum altrömischen Symbol ganz zu verzichten. An den meisten Übersetzungsvorschlägen kann man erkennen, daß die Auslegungsgeschichte wesentlich zu diesen Formulierungen beigetragen hat. Angesichts der höchst schwierigen Problematik waren offenbar auch zeitweise viele Mitglieder der ALT der Meinung, man solle doch lieber zum altrömischen Symbol zurückkehren, das eben diese ganze Schwierigkeit des *textus receptus* nicht kennt. Die Übersetzung des Satzes "Descendit ad inferna" war in der Tat "die größte *crux* der Übersetzer"⁹.

Schließlich kristallisierten sich aus der langen Reihe der Übersetzungsvorschläge zwei Fassungen heraus, nämlich "hinabgestiegen in die Tiefe des Todes" und "hinabgestiegen in das Reich des Todes". Für die erstere Fassung schien zu sprechen, daß sie einen gewissen Kompromiß darstellt

⁸ Vgl. ebd.

⁹ W. Beinert, aaO, 37.

zwischen dem verbindlichen *textus receptus* und der Forderung nach einer auslegenden bzw. paraphrasierenden Übersetzung. Einerseits hätte sie das *crucifixus* und *sepultus* verstärkt und den Tod Jesu unterstrichen; andererseits hätte aber der Begriff "Tiefe" einen bestimmten Interpretationsspielraum nach verschiedenen Seiten hin offengelassen; er hätte die äußerste Erniedrigung Christi ausdrücken können. Die Parallelisierung "Tiefe des Todes" und "auferstanden von den Toten" hätte sowohl eine gewisse Gegensätzlichkeit wie auch eine innere Verbindung geschaffen. Doch nach langen Diskussionen entschied man sich für die zweite Formulierung, mit der Begründung, daß damit der sachliche Inhalt gewahrt sei: nämlich die Übernahme des Todesschicksals durch Jesus in seinem vollen Umfang, und daß damit der Weg zu weiteren Interpretationen, wie sie etwa in der patristischen Theologie vorliegen, nicht abgeschnitten werde. Das Wort "Reich", so meinte man, war auch von der Bibel her möglich. Trotz des mythologischen Klanges hielt man diese Formulierung für relativ brauchbar; der schwierige, komplexe Inhalt des Satzes ließ sich ohne den Rückgriff auf eine distanzierende mythische Sprache zur Zeit der Abfassung offenbar nicht wiedergeben; diese Schwierigkeiten sind bis heute nicht gemildert worden. So war man sich von Anfang an darüber klar, daß sowohl die alte wie die neue deutsche Übersetzung immer und unabdingbar zu begleiten sei von Erklärungen in Theologie, Predigt und Katechese.¹⁰

Ob man allerdings als Begründung für die Notwendigkeit der Neuformulierung die Tatsache anführen kann, daß in unserer heutigen Sprache das Wort "Hölle" einen stark von spätmittelalterlichen Vorstellungen geprägten Klang hat und so den Zugang zu dem eigentlich Gemeinten verhindere, ein Belassen dieses Wortes also eine weitere Verfälschung des eigentlichen Sinnes der Aussage des *Apostolicum*s gefördert hätte, möchten wir sehr bezweifeln. Im Verlaufe unserer Untersuchung werden wir Gelegenheit haben, diese Zweifel zu begründen.

¹⁰ Vgl. ebd.

3. Die bleibende Unschärfe der entscheidenden Begriffe

Wir halten es für notwendig, schon zu Beginn unserer Untersuchung auf das zentrale Problem (offenbar mit der "Sache" selbst gegeben) der bleibenden Unschärfe wichtiger Begriffe unserer Untersuchung hinzuweisen. Bei zunehmender Einsicht in die sachlichen Zusammenhänge wird eine spezielle Schwierigkeit gerade der Thematik *dieser* Untersuchung ganz deutlich: die höchst diffizilen historischen Zusammenhänge, verbunden mit einer bei der altorientalischen Mythologie bereits beginnenden und über das Alte und Neue Testament bis zur nachbiblischen dogmatischen Tradition sich durchhaltenden Unschärfe und Schwebendheit zentraler Begriffe wie Scheol, Hades, Hölle usw. Wir fanden diesbezüglich schon bei Origenes¹¹ den (Bände sprechenden) Nebensatz: ". . . was auch immer dieser Hades sei"! Und um einen gerade in dieser Thematik sehr bewanderten Theologen unserer Tage zu zitieren: K. Lehmann spricht von der außerordentlichen Kompliziertheit schon des Anfangs der diesbezüglichen dogmengeschichtlichen Entwicklung, "weil sich hier Fragen einer in sich schon verwickelten Exegese, die Problematik der jüdischen und griechischen Jenseitsvorstellungen, erste christologische Reflexionen, eschatologische und soteriologische Motive fast ununterscheidbar verbunden haben – sehr vieles dazu noch in einer stark kosmologisch und mythologisch orientierten Begrifflichkeit"¹². Von daher gesehen läßt sich im vorhinein keine exakt umrissene, für alle Texte aus allen Kulturen und Jahrhunderten gültige Definition von Begriffen wie Scheol, Hades, Hölle usw. geben. Erst der kontextuelle Gebrauch wird einigermaßen Klarheit geben über die jeweilige Bedeutung.

Besonders wichtig ist der Vorgang der Bedeutungsverschiebung im Übergang vom Alten zum Neuen Testament bzw. in der intertestamentären Literatur, aber auch schon

¹¹ Comment. in Ioan., tom. VI, 18: MG 14,260 B.

¹² Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Frühste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3–5, Freiburg–Basel–Wien ³1969, 302f.

innerhalb des Alten Testamentes selbst. Darum soll er bereits an dieser Stelle in wesentlichen Zügen dargestellt werden¹³ und gleichzeitig als Beispiel dienen für die eben genannten Schwierigkeiten. Scheol als der zunächst neutrale Aufenthaltsort für *alle* Toten wird in einer späteren Entwicklung auch betrachtet als Instrument der Bestrafung der Gottlosen: das Feuer des Zornes Gottes reicht auch bis in die Scheol. Mit dem Aufkommen des Auferstehungsglaubens wird Scheol immer mehr zum Zwischenaufenthaltsort bis zu Auferstehung und Gericht (verschiedene Abteilungen für Lohn und Strafe als Vorgesmack der endgültigen Vergeltung).

In der intertestamentären Zeit ist dann folgende Entwicklung erreicht: Scheol (Hades) ist *vorläufiger* Ort für *alle* Toten in zwei Abteilungen: für Gläubige und Ungläubige. Paradies (Himmel) bzw. Geenna ist *endgültiger* Vergeltungs-ort nach Auferstehung und Gericht für Gerechte bzw. Ungerechte. Allerdings sind die Übergänge fließend und überall Inkonsequenzen, Verschiebungen und Variationen zu beobachten. Wesentliches Charakteristikum von Scheol aber – das sei hier schon vorweg gesagt – bleibt: Verlassenheit und Verhältnislosigkeit.

Das *Neue Testament* hat für Scheol im wesentlichen drei Begriffe: Abyssos, Hades, Geenna. *Abyssos* bedeutet meistens Ort der ungehorsamen bösen Geister (außer Röm 10,7: aller Toten). *Hades* (als Übersetzung von Scheol) wird entweder gebraucht im "neutralen" Sinn als Aufenthaltsort

¹³ Vgl. J. Jeremias, Art. ᾗδης, in: ThWNT, I, 146–150; ders., Art. ἄβυσσος, aaO, 9; ders., Art. γέεννα, aaO, 655f.; ders., Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des Neuen Testamentes, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 42 (1949) 194–201, bes. 200f.; jetzt auch in: ders., Abba, Göttingen 1966, 323–331; H. Bietenhard, Art. "Hölle", in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (hrsg. von L. Coenen u.a.), II/1, Wuppertal 1969, 710–715; K.H. Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes, 4/1, Düsseldorf 1974, 112–116; P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster ³1978, 73–80, 176 bis 186, 340f.; zur Tatsache, daß auch die Gehenna als *Zwischenaufenthaltsort* (mit Läuterungscharakter) betrachtet werden konnte, vgl. H.C.C. Cavallin, Life after death. Paul's argument for the resurrection of the dead in 1 Cor 15, Part I: An enquiry into the jewish background, Lund 1974, 175.

aller Toten (wenn auch mit zwei Abteilungen), oder aber: Hades ist Zwischenaufenthalt und vorläufiges Gericht nur für *Gottlose* (als leiblose Seelen) bis zur Auferstehung; *Geenna* aber ist (von Hades scharf getrennt) endgültiger Strafort mit ewiger Pein für die Gottlosen (mit Leib und Seele) nach Auferstehung und Endgericht. Die Schwebendheit und Unschärfe der Begriffe kommt z.T. daher, daß im 1. nachchristlichen Jahrhundert die spätjüdischen Vorstellungen über den Zwischenzustand im Umbildungsprozeß begriffen waren und darum *nebeneinander* zwei Vorstellungen standen:

- a) die ältere: im Hades sind *alle* Toten;
- b) die neue: im Hades sind nur Gottlose; die Gerechten sind im "Himmel", im "Paradies".

Auch *Geenna* wird ausgedehnt auf den *Zwischenzustand* der Gottlosen.

Von den im Neuen Testament gewählten Wörtern *allein* her läßt sich also nicht mit letzter Schärfe und Bestimmtheit sagen, was inhaltlich genau gemeint ist: (relativ) "neutraler" Zustand bzw. Ort der Toten, oder: (negativ) qualifizierter Zustand bzw. Ort der durch den gerechten Zorn Gottes gerichteten und furchtbare Strafe erleidenden Gottlosen. Der nähere und weitere Kontext bzw. die Berücksichtigung des Ganzen biblischer Theologie werden darüber entscheiden müssen (falls das überhaupt genau möglich ist).

4. Der Descensus in den Symbola und in lehramtlichen Stellungnahmen

Zu einer Einführung in die theologisch-systematische und theologiegeschichtliche Problematik des Descensus gehört auch ein kurzer Überblick über die Stellung dieser Lehre im Symbolum und in lehramtlichen Dokumenten. Die geringe Anzahl solcher Texte zeigt deutlich, daß es sich hier nicht um ein Zentralproblem kirchlicher Lehre handelt. Das sog. "Apostolische Glaubensbekenntnis", der "textus receptus" (= T), ist einer von vielen Abkömmlingen oder Varianten

des altrömischen Taufbekenntnisses (= R). In R nun fehlt der Descensus völlig. Im Westen wird er zum erstenmal literarisch greifbar im Glaubensbekenntnis von Aquileia, das Rufinus (um 404) kommentiert. Im Osten taucht der Descensus zum erstenmal auf in einem Glaubensbekenntnis in der Bekenntnisformel von Sirmium (sog. "Datiertes Bekenntnis") im Jahre 359, die im wesentlichen von dem Syrer Markus von Arethusa verfaßt ist¹⁴. Im gleichen Jahr erscheint die Lehre vom Descensus in der Bekenntnisformel von Nike, und ein Jahr später (360) auf der Synode von Konstantinopel¹⁵.

Von den weiteren lehramtlichen Stellungnahmen, die verschiedenartige Aspekte des Descensus hervorheben, seien nur einige genannt. Daß der Gottessohn auch beim descensus ad inferos im Schoß des Vaters bleibt, betont der Brief von Papst Hormisdas "Inter ea quae" ad Iustinum imperatorem: "ad inferna descendens et a Patris gremio non recedens" (DS 369). Daß durch den Descensus die *Bösen* nicht befreit worden sind, bringt das Concilium Romanum von 745 zum Ausdruck, indem es die Lehre eines schottischen Priesters namens Clemens verurteilt (von Bonifatius in Rom angeklagt), die besagt, "Dominum Jesum Christum descendentem ad inferos *omnes* pios et impios exinde . . . abstraxisse" (DS 587). Das Symbolum des Concilium Toletanum IV (633) hatte über den Zweck des Descensus gesagt: "Descendit ad inferos, ut sanctos, qui ibidem tenebantur, erueret" (DS 485), der Zweck des Descensus also sei es gewesen, die dort festgehaltenen Heiligen zu befreien. Das Concilium Senonense von 1140–1141 verurteilt dann die Lehre des Petrus Abaelardus¹⁶: "Quod anima Christi per se non descendit

14 Vgl. J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 285–288; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte*, Bd. II, Leipzig 1900 (= Hildesheim 1962), 640f., 895–915.

15 Vgl. Kelly, aaO, 290–292.

16 Zur Lehre von Abaelardus vgl. R.V. Turner, *Descendit ad inferos: Medieval views on Christ's Descent into hell and the salvation of the ancient just*, in: *Journal of the History of Ideas* 27 (1966) 173–194, bes. 179–184.

ad inferos, sed per potentiam tantum” (DS 738). Die “unterste Hölle” hat Christus beim Descensus nicht zerstört: Das stellt der Brief gegen die Armenier “Super quibusdam” von Papst Clemens VI. aus dem Jahre 1351 fest: “Quod Christus non destruxit descendendo ad inferos *inferiorem* infernum” (DS 1077). Ebenfalls wird die Auffassung der Armenier zurückgewiesen, Christus habe die Hölle durch sein Leiden total, d.h. ein für allemal, zerstört und somit aufgehoben (“per suam passionem destruxit totaliter infernum”; DS 1011). Gegen Albigenser¹⁷ und Katharer hatte das 4. Laterankonzil (1215) betont, daß Christus hinabstieg *in der Seele* (in anima) und auferstand im Fleisch (DS 801).

Schließlich erwähnen wir noch den Catechismus Romanus des Tridentinischen Konzils, der in seiner Pars prima, caput VI, den Descensus ad inferos behandelt. Zu Beginn wird ausdrücklich betont, daß niemals die Gottheit von der Seele oder dem Körper Jesu getrennt war (qu. 1). Offenbar gegen Durandus de Sancto Porciano¹⁸ (1275–1334; 1313–1317 Magister Sacri Palatii in Avignon), der sich wiederum auf Petrus Abaelardus stützt¹⁹, stellt der Catechismus fest, daß beim Descensus Christi nicht nur “vis ac virtus”, sondern auch die “anima” zu den inferi hinabstieg; und zwar ist die Seele Christi “re et praesentia” ins Totenreich hinabgestiegen (qu. 4). Dennoch aber gilt von Christus: “nihil de eius summa potestate detractum est” (qu. 5). Man kann nicht von einem Leiden Christi beim Descensus sprechen (“non . . . pateretur”). Und nochmals wird betont, es gebe überhaupt keine Minderung (“diminutio”) von Würde und Macht beim Abstieg Christi ins Totenreich (qu. 5). Diese Sätze sind offenbar gegen die Descensuslehre Calvins gerich-

tet. Der in den zitierten Texten des Catechismus Romanus aufscheinende Triumphalismus der Descensus-Vorstellung wird so auf dem Hintergrund dieser Frontstellung gegen die extreme Haltung Calvins wenigstens etwas gemildert und relativiert.

5. Wichtige Descensus-Monographien im 20. Jahrhundert

Bevor wir das Ziel unserer eigenen Untersuchung genauer umreißen, wollen wir vier wichtige Monographien vorstellen, die in unserem Jahrhundert zum Thema Descensus verfaßt worden sind. Rein exegetische Untersuchungen (vor allem zu 1 Petr 3,19) werden wir im 2. Kapitel näher betrachten. Auch können wir hier nicht *alle* Monographien zum Descensus in diesem Jahrhundert präsentieren. Eine gute Übersicht findet sich bei W. Bieder (25–32). Die vier von uns ausgesuchten sind aber repräsentativ für die Vielfalt der Descensus-Bewertungen im 20. Jahrhundert. Wir beginnen mit der Vorstellung des Werkes von J.A. MacCulloch, weil es innerhalb dieser Gruppe das früheste Werk ist, für seine Zeit erstaunlich “modern”, in der deutschsprachigen Literatur aber wenig beachtet, und weil es andererseits unsere im Laufe der Untersuchung noch näher darzulegende und zu begründende These teilt, daß nämlich jüdisch-alttestamentliche Gedanken wesentlich zur Genesis der christlichen Descensus-Vorstellung beigetragen haben (heidnisch-mythische Motive sind nur über sie, und dadurch verwandelt, bedeutsam gewesen).

a) J.A. MacCulloch

Die im Jahre 1930 erschienene Studie von J.A. MacCulloch²⁰ ist relativ unbekannt geblieben, obwohl sie, wie wir meinen, größere Beachtung verdient. Das Hauptanliegen des Verfas-

17 “Contra docetismum Albigensium”, so P. Loontjens, Descensus Christi ad inferos, in: Collationes Gandavenses 31 (1948) 208–213, hier: 208.

18 Zum Vergleich von Durandus mit der Mystik bzw. mit der “existentialen Interpretation” vgl. O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, Neukirchen 1962, 122.

19 Vgl. H. Quilliet, Descente de Jésus aux enfers, in: Dictionnaire de théologie catholique, vol. 4, Paris 1920, 565–619, hier: 587. J. Galot weist hin auf die Unausgewogenheit der Aussagen des Catechismus: La descente du Christ aux enfers, in: Nouvelle Revue Théologique 83 (1961) 471–491, hier: 488, A. 57.

20 The Harrowing of Hell. A comparative Study of an Early Christian Doctrine. Edinburgh 1930.

sers ist es aufzuweisen, daß die christliche Lehre vom Descensus nicht aus heidnisch-mythischen Quellen, sondern aus jüdischer Theologie heraus entstanden ist. Er versucht dies nachzuweisen aus der Sprache, die von den frühesten Autoren, die dieses Thema behandelt haben, benutzt wird. Er kommt durch einen religionsgeschichtlichen Vergleich zur Schlußfolgerung, daß die einzelnen Descensusmotive wie z.B. Aufbrechen der Hadestore, Täuschung Satans, Sieg über Tod und Hades, Hadespredigt, Befreiung der Seelen aus dem Hades usw. aus alttestamentlich-jüdischen Gedanken und aus einer auf diesem Grunde anhebenden innerchristlichen Problemstellung und Entwicklung erklärt werden können und müssen. Lange vor J. Daniélou hat MacCulloch aufgezeigt, daß die frühesten Sprachformeln in bezug auf den Descensus gleichzeitig jüdisch und christlich waren. Er hat klargemacht, daß, wenn dieser Glaube in judenchristlichen Kreisen entstanden ist, es durchaus verständlich ist, daß ein großes Interesse daran entstand, nach dem Los der alttestamentlichen Gerechten zu fragen. MacCulloch zeigt auf, daß sogar die mythisch-farbenprächtige Ausgestaltung der Descensuslegende im Nikodemus-Evangelium getragen ist von einer biblischen Sprache bzw. auf jüdische Tradition zurückbezogen werden kann²¹. Wir können uns dieser Argumentation von J.A. MacCulloch im wesentlichen nur anschließen.

In dem letzten Kapitel dieses Werkes versucht der Verfasser, für seine Zeit (1930) höchst erstaunlich, einige Aspekte beizutragen zum "dauernden Wert der Descensuslehre". Zunächst bedeutet diese Lehre, daß unser Herr genau in den Zustand, genau in die Bedingungen aller Toten eingetreten ist. Unser Herr hat die Wunden seines Volkes nicht nur oberflächlich geheilt, sondern er wollte genau die Erfahrungen machen, die wir alle auch machen müssen. Weiter betont

21 Vgl. aaO, 319 und 322f. "The belief owes little or nothing to Pagan myths, though the form in which it is expressed is mythical, i.e. in accordance with current conceptions of the Other World" (45). "We need go no further than Jewish-Christian circles to find the origin of the doctrine of the Descent. It required no formative influences from Pagan sources" (286).

MacCulloch, daß wir nicht zu wissen brauchen, in welcher Weise die "Verkündigung an die Toten" geschehen ist. Es müsse genügen für uns zu wissen, daß unser Herr in der anderen Welt genau die Tätigkeit weiterführe, die für sein Leben auf Erden charakteristisch war. Das Wort des Origenes: "Jeder Ort hat Christus nötig" steht als Programm über dem ganzen Werk von MacCulloch. Die Liebe Gottes ist nicht auf die Erde und auf die Zeit begrenzt. Alte und neue Ausdrucksformen der Descensusthematik geben uns Grund genug zu glauben, daß, wenn Menschen für die Sünde leiden, die Liebe Gottes über das Grab hinaus sich behauptet und er die Toten immer näher zu sich und zu seinem Frieden hinführt. "Die lang andauernde und extreme Popularität des Descensus, ob ausgedrückt als Lehre oder als Legende, auf der Kanzel, in der Kunst oder in der Dichtung, zeigt einen instinktiven Glauben an Gottes Liebe über das Grab hinaus. Das sollte uns daran hindern, voreilig den Versuch zu machen, diesen Glaubensartikel, der uns verkündet, daß Christus in die Hölle hinabgestiegen ist, aus dem Credo zu tilgen."²² In diesen Sätzen, so werden wir sehen, sind bereits wesentliche Aspekte moderner Descensusinterpretation im Kern angedeutet und enthalten.

b) J. Kroll

Schon wegen ihres ungewöhnlichen Umfangs (530 Seiten) ist die religionsgeschichtliche Untersuchung des Altphilologen J.Kroll über das sogenannte "Kampf-Motiv" innerhalb der Descensus-Thematik (das gewaltsame Einbrechen eines Helden in die Unterwelt) *das* Standardwerk zu diesem Thema.²³ Kroll untersucht die Descensus-Schilderungen im christlichen Altertum (1–125), im Mittelalter (126–182), bei den Ägyptern (183–204), bei den Babyloniern (205–

22 aaO, 326.

23 Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig–Berlin 1932 (Neudruck Darmstadt 1963); vgl. auch ders., Beiträge zum Descensus ad inferos (Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg), Königsberg 1922.

261), bei den Indern und Iraniern (262–270), bei den Mandäern (271–299), bei den Manichäern (300–315), im Judentum (316–362) und in der Antike (363–522). Die Stärke und Unerstlichkeit dieser Monographie von Kroll liegt zweifellos in dieser umfassenden Sammlung von Texten. Die theologische Bewertung durch Kroll erscheint uns allerdings fragwürdig; denn für ihn gilt grundsätzlich: „Descensus bedeutet Mythos“²⁴. Diese These von Kroll ist durch K. Prümm hinreichend analysiert und kritisiert worden²⁵.

Kroll kommt es besonders darauf an, das ungemein Pathetische, leidenschaftlich Bewegte, seltsam Erregende der Descensus-Schilderungen herauszustellen²⁶. „Ursprünglich muß es eine ganz einfache Vorstellung gewesen sein, die den Gedanken eines Kampfes mit unterirdischen Gewalten geschaffen hat: das Verschwinden der Sonne am Tage und in der dunklen Jahreszeit und ihr erneutes Heraufkommen; vielleicht auch im Zusammenhange damit das Sterben und Wiedererstehen der Vegetation. Eine größere Bedeutung erlangt die Kampfphantasie, wenn, wie in Ägypten, das Reich, in dem die Sonne mit den feindlichen Gewalten kämpfen muß, zugleich als der Aufenthaltsort der Toten gedacht ist . . . Diese Ausgestaltungen, die Jahrhunderte lang die Phantasie der Menschen beschäftigt haben, werden aufgelockert, bekommen einen ganz neuen Sinn durch das Eindringen der iranischen Ideen, und mit dem siegreichen Vordringen iranischen Denkens wälzt sich auch der Descensus-Gedanke über die Völker hin, zündend, erregend, wohin immer er gelangt, das religiöse Denken der Menschen . . . beschäftigend, mit dem Pathos seiner Motive sich wuchtig in die Köpfe einhämmernd“²⁷.

24 Gott und Hölle, 526.

25 K. Prümm, Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von J. Kroll, Gott und Hölle, in: Scholastik 10 (1935) 55–77; ders., Rezension zu eben diesem Werk, in: Scholastik 9 (1934) 575–579. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit J. Kroll findet sich bei K. Prümm, Der christliche Glaube und die atheidnische Welt, Bd. 2, Leipzig 1935, bes. 31–51.

26 Vgl. aaO, 524.

27 526.

„Sicher ist, daß spätestens um die Zeitwende die Motive des Höllenkampfes in verschiedener Stärke, in verschiedenen Variationen, Brechungen, Umlagerungen, neuen Verbindungen fest in den Köpfen der Menschen wurzeln, im Orient wie im Okzident.“²⁸ Diese Motive sind so stark, daß man sie für das Christentum aus der Kenntnis des geistigen Milieus heraus geradezu postulieren müßte, wenn sie nicht dort bezeugt wären. Kroll fragt sich, warum die Höllenfahrt, die im Christentum ja gar nicht die zentrale Wichtigkeit hatte wie etwa die Auferstehung und deren Inhalt als Höllenstürmung sich trotz des allmählichen Eindringens des Descensus ad inferos ins Glaubensbekenntnis dogmatisch nur schwer hat geltend machen können, trotzdem durch die Jahrhunderte hindurch eine so unerhörte Anziehungskraft besessen hat. Dafür kann nach ihm die religiöse Idee allein nicht ausschlaggebend gewesen sein²⁹. Vielmehr verdankt nach Kroll der Descensuskomplex „sein staunenswert reiches und wechselvolles Leben der starken seelischen Impression, die der wuchtige Vorgang hervorruft; er verdankt es dem Pathos seiner Formulierung, einer so unheimlich lebendigen, anschaulichen Formulierung, daß man von Anfang an überall, wohin der Gedanke gedrungen ist, unwillkürlich zu einer dramatischen oder mindestens dramahaft belebten Formgestaltung gedrängt worden ist . . . Es handelt sich bei dem Descensuskomplex . . . um die Gebärdensprache des leidenschaftlich bewegten Lebens, die mit unwiderstehlicher Gewalt die Phantasie mit sich reißt . . . Die Geschichte des Höllensturmes ist die Geschichte von Pathosformeln.“³⁰ So lautet denn der letzte Satz dieses vom Umfang her so grandiosen Werkes: „Das machtvolle Eindringen des Gottes aus der lichten Oberwelt in das finstere, sonst verschlossene und nun ob des unerhörten Einbruchs entsetzte Höllenreich ist die grandioseste Pathosformel, die man sich vorstellen kann.“³¹

Schon zu Beginn seiner Untersuchung hatte Kroll klargemacht, daß es ihm auf das Motiv des Descensuskampfes

28 527.

29 Vgl. 528.

30 528f.

31 530.

als solches gar nicht ankomme: "Nicht das Motiv, sondern die Art seiner Darstellung soll das Ziel der Untersuchung sein"³². In Wirklichkeit aber wird Krolls Darstellung dann doch mehr und mehr zu einem Versuch, die Herkunft der Idee selber zu ergründen. Kroll versucht, für den Descensus-Typ mit dem vorherrschenden "Kampf-Motiv" (gewaltsame Auseinandersetzung mit der Unterwelt) nicht nur die Quellen des formalen Ausdrucks, sondern auch des sachlichen Inhalts aus dem heidnischen Mythos abzuleiten. Es liegt an der hier angegebenen formalen Zielsetzung seiner Arbeit, daß Kroll immer wieder der begrifflichen Versuchung erliegt, überall dieses Motiv des Descensus-Kampfes zu wittern. Das muß aber zwangsläufig zu einer interpretatorischen Verge-
wältigung der Texte führen; alle anderen Motive (z.B. das Predigtmotiv) treten in den Hintergrund. Daß der triumphalistische Descensustyp im Laufe der Geschichte eine Präponderanz gehabt hat, bezweifeln wir nicht. Die Beispiele, die Kroll anführt, sprechen hier für sich. Aber wir müssen mit Nachdruck darauf hinweisen, daß der andere Descensustyp, den Kroll zu Beginn seiner Untersuchung nur kurz andeutet, nämlich der "Sieg" über die Hölle durch das passive *Erleiden* dieser Hölle, durch das Totsein mit den Toten, in der Heiligen Schrift durchaus vorhanden ist, wenn er auch später aus verschiedenen Gründen heraus nicht deutlich genug zum Zuge gekommen ist. Dies zu zeigen, ist auch eine Aufgabe unserer Untersuchung.

c) W. Bieder

Die Monographie von W. Bieder zu unserem Thema³³ ist eine historische, keine theologisch-systematische Untersuchung. Sie will ein Beitrag sein zur Entstehungsgeschich-

³² 12.

³³ Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos, Zürich 1949. Vgl. auch die kritischen Rezensionen: P. Benoit, in: Revue biblique 58 (1951) 99-102; B. Reicke, Theologische Zeitschrift 6 (1950) 460-464; J. Bonsirven, Biblica 31 (1950) 518-520; J. Levie, Nouvelle Revue Théologique 72 (1950) 1103f.; J. Daniélou, Recherches des sciences religieuses 37 (1950) 594-600.

te der Formel vom Höllenabstieg. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob der Glaube an die Höllenfahrt Jesu Christi neutestamentlich begründet werden kann (Kap. 2). Wenn nicht, woher kommt sie dann? Bieders Antwort lautet: "Das Neue Testament redet von einem transitorischen Hadesaufenthalt Jesu. Das Interesse ist aber durchgängig orientiert an der Verkündigung von Kreuzestod und Auferstehung Christi und an der paränetischen Trost- und Mahnrede an die Lebenden. Von einem eigentlichen Descensus ist nirgends die Rede."³⁴ Mit A. Harnack ist Bieder der Meinung: "Die 'Höllenfahrt', von der das Symbol spricht, entbehrt der biblischen Begründung."³⁵

Die Descensuslehre taucht erst auf in der frühen nachneutestamentlichen Literatur des Christentums, und zwar als Antwort auf bestimmte theologische Probleme (z.B. das Los der vor dem Kommen Christi gestorbenen Gerechten). Bieder lehnt den Descensusglauben nicht darum ab, "weil er ein anderes Weltbild voraussetzt als dasjenige, das wir heute für plausibel ansehen. Wir lehnen ihn auch nicht darum ab, weil die menschliche Vernunft ein solches Ereignis als unmöglich erklären könnte und wir diesem Urteil der menschlichen Vernunft gegenüber zum Gehorsam verpflichtet wären. Wir sind vielmehr durch exegetische und historische Erwägungen . . . zu diesem Schluß gekommen. Es hat sich uns dabei die Überzeugung aufgedrängt, daß der Descensusglaube dem innersten Zentrum des christlichen Glaubens – der Paradoxie von Kreuz und Auferstehung Christi – nicht nur nicht gerecht wird, sondern im Blick auf die hier waltenden Motivierungen ihm widerspricht"³⁶. Sind diese von Bieder vorgebrachten exegetischen Erwägungen aber wirklich überzeugend? Im großen und ganzen wird man dies durchaus sagen können. Oft genug sind spätere Erweiterungen und Ausschmückungen der Descensuslehre in die Bibel zurück- und hineingelesen worden. Aber nach unserer Meinung bleibt ein bestimmter Grundbestand an Descensus-

³⁴ aaO, 128.

³⁵ aaO, 129.

³⁶ aaO, 207.

thematik, der nicht zu übersehen ist. Bieder macht hier einen zu radikalen Schnitt zwischen den Schriften des Neuen Testaments und den ersten nachneutestamentlichen Schriften. Wir werden im Laufe dieser Untersuchung noch zeigen, daß z.B. in Röm 10,7 und Mt 27,51 b–53 durchaus eine bestimmte Descensuslehre im Hintergrund steht. Allerdings bedarf es zunächst einer intensiven exegetischen Kärnnerarbeit, um zu diesem Ergebnis zu gelangen. Vor allem werden sich bislang kaum beachtete Texte aus Targumim und Midraschim als sehr hilfreich erweisen.

Bieder betont des öfteren, daß er im Neuen Testament keinen "bedeutungsvollen", keinen "eigentlichen" Descensus, sondern nur einen "transitorischen" Descensus erkennen kann. Hier wäre eigentlich eine eindeutige Begriffserklärung notwendig, um die Sache selbst nicht zu verwischen. Wenn z.B. in Mt 12,40 der Aufenthalt des Menschensohnes im Schoß der Erde mit dem des Jonas im Bauche des Fisches verglichen wird, so bezeichnet Bieder dies nur als einen "transitorischen" Hadesaufenthalt, weil das Interesse an der folgenden Auferstehung im Vordergrund stehe³⁷. Transitorisch ist für Bieder dieser Descensus darum, weil er "keine Breite oder gar eine Bedeutung für sich gewinnen" kann. Wenn das Kennzeichen der "Breite" das entscheidende Kriterium dafür ist, ob man im Neuen Testament einen eigentlichen oder nur uneigentlichen Descensus vorfindet, muß man allerdings zu dem Ergebnis kommen, zu dem Bieder kommt. Wir sind dagegen der Meinung, daß dies nicht ein entscheidendes Kriterium sein kann. Wir werden feststellen, daß die Vorstellung vom Descensus im Neuen Testament sehr oft eben durchaus im *Hintergrund* steht, oft unthematisch und "nur" nebenbei ausgesagt wird. Diese Tatsache allerdings ist kein Beweis für die Unwichtigkeit der Sache selbst, wie wir zeigen werden. B. Reicke hat durchaus recht, wenn er meint, es sei selbstverständlich eine Geschmacksache, "ob nicht schwache und periphere Andeutungen eines Descensus immerhin als Descensusvorstellungen, wenn

37 Vgl. aaO, 41f.

auch unentwickelt, behandelt werden müssen . . . ist doch auch ein Aufenthalt im Hades ein Descensus, wenngleich passiver Natur; und das Transitorische bezeichnet wohl alle Formen des Descensus . . . Zwar gibt es nirgendwo eine selbständige und ausgeführte Descensuslehre, aber die Gedanken streifen immer wieder an Descensusmotiven an. Man wird deshalb veranlaßt, im Hintergrund gewisse Descensusvorstellungen vorauszusetzen, an welche die neutestamentlichen Textstellen anknüpfen"³⁸.

d) D. A. Du Toit

Das Ziel der in Afrikaans verfaßten Studie³⁹ ist die "Suche nach dem historischen Hintergrund von Entstehung und Entwicklung der Descensus-Vorstellung" (6). Du Toit stellt öfter mit Nachdruck fest, daß es sich um eine *historische* Untersuchung handelt (vgl. 10; 191). Es geht ihm im wesentlichen um die Erforschung der frühesten Aussagestruktur des Descensus und deren Entwicklung und Veränderung (191 f.). Er legt darum so viel Wert auf eine *historische* Untersuchung, weil er (mit Recht!) der Meinung ist, daß die so wichtige Frage nach der Bedeutung des Descensus für *uns heute* erst zureichend beantwortet werden kann, wenn geklärt ist, welche Bedeutung der Descensus für diejenigen gehabt hat, die diese Lehre in der frühen Kirche formuliert haben (6). Du Toit kommt bei seinen geschichtlichen Studien zu Ergebnissen, die wir durch unsere eigenen Untersuchungen im wesentlichen bestätigen können. Da das Ziel unserer eigenen Untersuchung letztlich nicht nur ein historisches, sondern ein theologisch-systematisches ist, können wir (vor allem jetzt nach der Veröffentlichung des Werkes von Du Toit) uns darauf beschränken, die historische Frage in *exemplarischer* Weise zu behandeln. Wir werden die konkreten Ergebnisse von Du Toit im Laufe unserer Untersuchung zusammenfassend aufgreifen und sie an passender Stelle dar-

38 aaO (Rezension), 462f.

39 "Neergedaal ter helle . . ." Uit die geskiedenis van 'n interpretasieprobleem, Kampen 1971.

legen. Hier möchten wir zunächst nur aufzeigen, welche formal-hermeneutischen Prinzipien bei Du Toit im Hintergrund stehen und warum er eine Aufdeckung der Struktur der frühesten Descensusaussagen für absolut notwendig hält.

Du Toit steht vor der Entscheidung zwischen dem oberflächlichen Standpunkt der Argumentation mit den Stichworten "mythologischer Einfluß", "überwundenes Weltbild", "Unannehmbarkeit für den modernen, von wissenschaftlich-technischer Mentalität geformten Menschen" und der damit verbundenen Abqualifizierung der Descensusvorstellung als "veraltet" und "erledigt" einerseits und der Auffassung andererseits, daß der Descensus nur sinnvoll interpretiert werden kann, wenn vor allem die Ursprünge und die früheste Entwicklung in der Geschichte der Interpretation und der Vorstellungen untersucht worden ist. Der letztgenannte Weg ist für Du Toit der einzige, der ihn vor billiger Aktualisierung einerseits und einer Umdeutung andererseits bewahrt (vgl. 191). Bei der Erforschung der geschichtlichen Entwicklung der frühesten Aussagen und Aussageformen des Descensus stellt Du Toit nun fest, daß hier eine Übertragung des theologischen Inhaltes von Aussagen des Gebets, der Doxologie, der Verkündigung, in die Gestalt einer dogmatischen Aussage zu konstatieren ist, eine Entwicklung von der ursprünglichen Einbettung des Descensusgedankens in Aussagen mit vorwiegend doxologischem Charakter bzw. Verkündigungscharakter in eine überwiegend von systematisierender, ontologisierender, objektivierender Lehre bestimmte Aussageform (200–220). Die wichtigsten Etappen dieser Entwicklung werden wir weiter unten aufzeigen. Du Toit ist im übrigen der Meinung, daß es Luther gewesen ist, der den Descensus wieder aus seinem lehrhaft-dogmatischen Kontext in den ursprünglich doxologischen Kontext zurückgeführt hat (221).

Daß es so viele entscheidende Probleme in der Interpretation des Descensus gibt, liegt nach Du Toit in dem Unvermögen, die Verschiedenartigkeit der Strukturen in den Grundformen der Glaubensantworten zu unterscheiden. Und weil der Descensus Teil des kirchlichen Glaubensbe-

kenntnisses ist, bedeutet dies auch eine Verkennung der wesentlichen Eigenart des Bekenntnisses, das ja gerade eine Konzentration der verschiedensten Grundformen ist. Die Verschiebung aus der Doxologie heraus in die dogmatische Lehre ist nach Du Toit der Grund für die Problematisierung des Inhalts des Descensus; in der Objektivierung, Isolierung und Ontologisierung des Glaubensartikels vom Descensus wird die konkrete historische Situation aus dem Auge verloren, es wird nicht mehr gefragt nach dem eigentlichen Sinn der Aussage für diejenigen, die sie ausgesagt haben, sondern nur noch und direkt nach der Bedeutung der Aussage für uns. Die konkrete Situation der frühen Kirche, vor allem in ihrer stark von der Anbetung und Doxologie her geprägten Haltung, ist nun einmal der entscheidende Faktor in den Descensusvorstellungen jener Zeit und auch der Grund für die prinzipielle theologische "Unhantierbarkeit" dieser Vorstellung im direkten Sinn in der späteren Zeit (223). Die Erfahrung und das Zeugnis von der Größe der Verdienste Christi in der doxologischen Aussage, auch und vor allem im Hinblick auf den Descensus, ist zugleich der stärkste Ausdruck des soteriologischen Motivs. Diesem soteriologischen Motiv, so sieht es Du Toit, wird in jüngster Zeit besonders in den Descensusdeutungen von H. U. von Balthasar und J. Ratzinger wieder stärkerer Ausdruck verliehen (ebd.).

6. Ziel und Aufbau der Untersuchung

Nachdem wir einige wichtige Monographien zum Thema Descensus vorgestellt haben, die, zusammen genommen, ein breites und buntes Spektrum der Thematik darbieten, und zwar aus historischer, exegetischer und auch aus theologisch-systematischer Perspektive, wird die Frage um so einleuchtender und wichtiger: was soll eine erneute Wiederaufnahme dieser Thematik? Beabsichtigt sie nur eine zusammenfassende Darstellung der Problematik, also einen ausführlichen Bericht über den Stand der Forschung? Oder bietet sie doch noch neue Perspektiven, sei es theologiegeschichtlicher,

exegetischer oder systematischer Art? Nun, zweifellos muß diese Arbeit auch den neuesten Stand der Forschung darlegen. Es zeigt sich dabei, daß Autoren, die sich zum Thema Descensus äußern, oft wichtige bereits erschienene Arbeiten zum gleichen Thema überhaupt nicht kennen (was gelegentlich an der heute allerdings durchaus überwindbaren geographischen und sprachlichen Distanz liegt). Es ergibt sich so von selbst in dieser Untersuchung die Aufgabe, diese Meinungen in ein Gespräch miteinander zu bringen.

Aber die Darlegung des Forschungsstandes auf dem Gebiet der Descensus-Monographien ist durchaus nicht die einzige oder gar wichtigste Aufgabe dieser Arbeit. Vielmehr geht es darum, verschiedenartigste *Aspekte* der Descensusproblematik (und zwar historischer, exegetischer, ikonographischer, sprachtheoretischer, literarischer und theologisch-systematischer Art), die z.T. aus noch darzulegenden Gründen geschichtlich verdeckt oder verschüttet waren, aufzuspüren, sie wieder ans Tageslicht des theologischen Bewußtseins zu heben, zu analysieren und sie, wenn möglich, konvergieren zu lassen auf eine all diese Aspekte aufnehmende, zusammenfassende und sie gegenseitig erhellende Zielaussage bzw. Aussage-Grundintention des Descensus hin. Der Gegenstand der Untersuchung selbst erlaubt offenbar "nur" diese Methode der Perspektivität bzw. die Methode der Aspektenkonvergenz. Wir können und wollen nicht eine Schritt für Schritt sich entfaltende und mit zwingender innerer und äußerer Konsequenz und "Logik" ablaufende Untersuchung vorlegen, sondern beleuchten das Grundthema von verschiedenen Gesichtspunkten aus, die sich selbst wiederum gegenseitig erhellen.

Innerhalb der biblischen Aspekte (Kap. II) werden wir nach Darlegung der exegetischen Grundposition (1) zunächst (2) die klassische, immer schon umstrittene Standardstelle für den Descensus, nämlich 1 Petr 3,19, im Lichte neuerer Interpretationsversuche betrachten: Kann man sie heute noch anführen als Belegstelle für den Descensus ("zwischen" Karfreitag und Ostern)? Oder muß man gar endgültig vor der Dunkelheit dieses Verses kapitulieren? Die Stelle

vom Jonas-Zeichen (Mt 12,40) werden wir nicht nur von redaktionsgeschichtlichen Kriterien des Matthäus her, sondern auch im Lichte der Midraschim-Interpretation betrachten (3). Ausführlich beschäftigen wir uns dann mit der Exegese von Mt 27,51 b–53 (4). Nach der Darstellung der Interpretationsergebnisse verschiedener Autoren unternehmen wir den Versuch, von der bislang in der neutestamentlichen Exegese überhaupt zu wenig beachteten intertestamentären Literatur bzw. der rabbinischen Theologie aus ein wenig Licht zu werfen auf diese im Zusammenhang mit dem Descensus zu wenig beachtete Stelle. Wir zeigen zunächst den Hintergrund von Mt 27,51 b–53 auf in Ez 37,12. Midraschim, Targumim und Talmud werden sich als sachliches (wenn auch nicht immer zeitlich nachprüfbares) Bindeglied zwischen Ez 37 und dessen Interpretation durch Matthäus herausstellen. Eine hochinteressante Perspektive ergibt sich aus der Ezechiel-Interpretation, wie sie in der Darstellung der Vision von den "vertrockneten Gebeinen" in der Synagoge von Dura-Europos zum Ausdruck kommt: Gab es vielleicht doch schon so etwas wie eine jüdische Messias-Descensusvorstellung? Eine wesentliche Verstehenshilfe bieten die Targumim auch für Röm 10,6–8: Jesus als der neue Jonas (5).

Mit der Interpretation der klassischen biblischen Standardstellen für den Descensus ist es allerdings nicht getan. Um einen angemessenen biblischen Gesamtverstehenshorizont für den Descensus ad inferos zu erarbeiten, bedarf es auch einer Analyse der Implikationen der alttestamentlichen Scheol-Vorstellung (6). Es wird sich dabei zeigen, daß vor allem Verlassenheit bzw. Verhältnislosigkeit ein wichtiges, ja entscheidendes Charakteristikum von Scheol ist. In dem Abschnitt über "mögliche Grundlagen des Descensus in bislang unbeachteten biblischen Topoi" (7) wird unsere These von der jüdisch-alttestamentlichen Herkunft der Descensus-Vorstellung erhärtet. Ohne die Altes und Neues Testament durchziehende Abyssos-Symbolik (einschließlich der Leviathan-Vorstellung) bzw. ohne die eschatologisch-apokalyptische Perspektive würde man wesentliche Gesichtspunkte der Descensus-Vorstellung unterschlagen (8). Eine kurze Ab-

grenzung bzw. Gegenüberstellung der Begriffe Hades, Gehenna und Abyssos im Alten und Neuen Testament rundet die biblischen Aspekte ab.

Die Darstellung der nachneutestamentlichen Entwicklung (III. Kapitel), also der Wirkungsgeschichte der Offenbarungsaussagen, beschränken wir auf die Zeit bis zur Aufnahme der Descensus-Vorstellung in das Glaubensbekenntnis (Sirmium 359). Da außer den Arbeiten von W. Bieder und A. Grillmeier⁴⁰ jetzt auch die theologiegeschichtliche Arbeit von D.A. Du Toit vorliegt und wir im großen und ganzen mit den historischen Ergebnissen dieser Untersuchung übereinstimmen, beschränken wir uns im wesentlichen auf einen summarischen Überblick im Anschluß an Du Toit (1). Nur einigen interessanten Aspekten der Descensuslehre von Origenes (2) und von Gregor von Nyssa (3) widmen wir (exemplarisch) eine ausführlichere Behandlung. Außerdem gehen wir der bislang immer nur als Vermutung und in Andeutungen geäußerten These nach, der nachneutestamentliche Descensusglaube habe eine äußerst wichtige, ja entscheidende Quelle in der syrischen Bibelübersetzung bzw. Christologie (4). Der syrisch-iranische Kirchenvater Aphraat ist innerhalb dieser theologischen Region von besonderem Interesse.

Innerhalb des IV. Kapitels "Der Descensus als hermeneutisches Problem" geht es zunächst um das Verhältnis von altorientalischer Descensus-Mythologie und biblischer Descensus-Lehre, um die Frage nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden, exemplarisch dargestellt an babylonischen Descensus-Mythen (1). Wenn von der Problematik "Descensus und Entmythologisierung" (2) die Rede ist, kommt man an R. Bultmann nicht vorbei. Wir stellen darum zunächst seine Bewertung des Descensus dar (a) und prüfen dann die nicht nur geistesgeschichtlich, sondern auch *sach-*

⁴⁰ Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, in: Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949) 1–53; 184–203; jetzt auch in: Ders., Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg–Basel–Wien 1975, 76–174; vgl. auch ders., Christ in Christian tradition. From the apostolic age to Chalcedon (451), London 1965, bes. 86–89, 203–205, 317, 320; ders., Art. "Höllenabstieg Christi", in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. V, Freiburg 1960, 450–455.

lich wichtige Frage, ob sich Bultmann mit Recht für seine These auf M. Heidegger berufen kann (b). Die Suche nach den Quellen und Hintergründen der Position Bultmanns führt uns vielmehr zu anderen Denkern (c). Objektivierung als ein von dort her geprägter Zentralbegriff Bultmanns hat wichtige Konsequenzen für das Wie der Glaubenssprache (d).

Unter den anthropologischen und sprachphilosophischen Aspekten (3) sind für unsere Thematik besonders von Bedeutung: (a) die "Räumlichkeit" des Daseins, (b) der Zusammenhang von Imagination und Symbol, (c) die Auffassung von Sprache als Sage und Zeige, (d) die neue Sicht der Metapher als Eröffnung von Welt und (e) der Zusammenhang von theologischer Rede und Symbolinterpretation. Ein erster, zaghafter Versuch, aus diesen sprachtheoretischen Erörterungen Schlußfolgerungen für die Descensus-Vorstellung zu ziehen, steht am Ende dieses Kapitels (4).

Im V. Kapitel stellen wir dann kritisch neuere Interpretationen der Descensuslehre vor, wie sie von K. Barth, P. Alt-haus, W. Pannenberg (1), W. Stählin (2), J. Ratzinger (3), J.B. Metz (4), K. Rahner (5), T.J.J. Altizer (6) und H.U. von Balthasar (7) vertreten werden.

Das abschließende VI. Kapitel zeigt auf (indem es anknüpft an Ergebnisse aus dem II. Kapitel), daß man legitimerweise auch (in Abwandlung eines Kirchenliedtextes aus dem 15. Jahrhundert, den M. Luther wieder aufgegriffen hat) von einem Descensus "media vita", mitten im Leben, schon *vor* dem Tod, sprechen kann und muß, nicht um den Gedanken des postmortalen Descensus "abzuschaffen" (wie Calvin es letztlich will), sondern in Ergänzung dieses Gedankens (1). Wir werden sehen, wie bereits nach alttestamentlichem Verständnis Scheol mitten in das Leben als bedrohende Größe hineinragt (a), wie z.B. im Weisheitsbuch das Phänomen der "Angst" als Realsymbol von Scheol betrachtet wird (b), und inwiefern Scheol-Abstieg und Gottverlassenheit fast austauschbare Begriffe sind (c). M. Luther hat diese doppel-sinnige bzw. existenziale Descensusauslegung im Rahmen seiner Kreuzestheologie eigentlich "wiederentdeckt" (2).

Daß jeder Tag ein Descensus, ein Schritt näher zur Hölle, ist, diesen Gedanken könnte man als Programm wählen für das Lebensgefühl bzw. Existenzverständnis in der modernen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts (3). Am Beispiel von Nerval (a), Baudelaire (b), Rimbaud (c), Claudel (d), Sartre (e) und Adorno (f) zeigen wir exemplarisch den Topos "Hölle" bzw. "Höllenfahrt" in der modernen Literatur auf: den erlittenen oder auch revoltierenden Abstieg des Menschen in die "Tiefen Satans". An diesen Menschen, für dessen Existenz "Hölle" die exakte "Orts"-Beschreibung ist, richtet sich das Sinnangebot des Descensus des Christus deiformis (g). Einige aus den Ergebnissen der gesamten Arbeit sich herleitende sakramentstheologische bzw. moraltheologische Anregungen (zum Verhältnis von Taufe und Descensus) beschließen die Untersuchung (4), an deren Ende in knappster Form der Versuch gemacht wird, die verschiedenartigsten Aspekte konvergieren zu lassen (5).

BIBLISCHE ASPEKTE

1. Die exegetische Grundposition

Bei der Sichtung der Ergebnisse von exegetischen Studien (detaillierten Monographien) zu den klassischen neutestamentlichen Standard-Stellen zum Descensus (Mt 12,40; 27,51 b–53; Apg 2,24 ff.; Röm 10,7; Eph 4,8–10; Hebr 13, 20; 1 Petr 3,19; 4,6; Apk 1,18) ergab sich im wesentlichen Übereinstimmung in folgender Grundposition: “Von einem eigentlichen Descensus ist nirgends die Rede”⁴¹, jedenfalls nicht ausdrücklich im Sinne von *aktiver* Heilswirksamkeit im Totenreich. Gemeint ist “nur”: Jesus ist wirklich tot (gewesen). Es geht nicht um einen Descensus als solchen; er wird nur “nebenbei” und implicite ausgesagt bzw. vorausgesetzt. Entscheidend ist die Überwindung der Macht des Todes durch Kreuz und Auferweckung Jesu. Wir setzen diese exegetischen Ergebnisse im wesentlichen voraus. Unsere eigenen Forschungen haben jedenfalls zu diesem Punkt keine wesentlich neuen Gesichtspunkte ergeben, von denen aus diese Grundposition erschüttert werden könnte. Es bedeutet das für uns allerdings nicht, daß damit vom *Ganzen* der biblischen Theologie her das Thema erledigt ist, wie wir unten noch zeigen werden.

2. 1 Petr 3,19 und 4,6 im Widerstreit der Interpretationen

Eine Sonderstellung nimmt 1 Petr 3,19; 4,6 ein. Diese Verse sind ein “locus obscurissimus”⁴², die mit am meisten diskutierten Schriftstellen überhaupt. Heute neigen die Exegeten

41 W. Bieder, aaO, 128. Vgl. die Charakterisierung des Descensus schon bei J.H. Bernard, *Descent into Hades*, in: J. Hastings (Hrsg.), *Dictionary of the Apostolic Church*, vol. 1, Edinburgh 1915, 289: “implied” und “incidental”.

42 Vgl. U. Holzmeister, *Commentarius in epistulas SS. Petri et Judae apostolorum*, Pars I, Paris 1937, 295–367, hier: 295. Zur Geschichte der Interpretation dieser Stelle vgl. W.J. Dalton (siehe unten), *Christ’s proclamation*, 15–57.

zu der schon von Augustinus⁴³ vorgetragene Interpretation, daß hier *nicht* an eine Tätigkeit im Descensus innerhalb des Triduum mortis gedacht ist. Diesbezüglich wollen wir die Untersuchungen von W.J. Dalton und die von D.M. Spoto – beide interpretieren *nicht* im Sinne des Descensus, wenn auch von verschiedenen Positionen her: es handelt sich um eine Tätigkeit des *auferstandenen* Kyrios – gegenüberstellen der Dissertation von H.-J. Vogels, der Daltons Ergebnisse ablehnt, für einen Descensus in 1 Petr 3,19 plädiert, aber leider die Arbeit von Spoto nicht kennt.

a) *W.J. Dalton*

Die Grundthese von Dalton⁴⁴ ist folgende: 1 Petr 3,19 hat mit dem Descensus ad inferos im Rahmen des Triduum mortis nichts zu tun (8). Vielmehr hat dieser Vers zum Inhalt, daß der auferstandene Herr den ungehorsamen, gefallenen, bösen Engeln, die Menschen zur Sünde veranlaßt und so das Strafgericht der Sintflut verursacht haben und die jetzt in

43 Vgl. z.B. De haeresibus, cap. 79: ML 42, 45 B; Epistula 164 Ad Evodium: ML 33, 709–713 (=CSEL 44, 521–541, bes. n. 15f.). Neuestens urteilt N. Brox (Der erste Petrusbrief, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen 1979) insgesamt sehr zurückhaltend; nach ihm “kann prinzipiell nicht für eine bestimmte Auslegung absolute Priorität reklamiert werden” (170). Brox kommt “zu massiven Zweifeln an der ursprünglichen Zugehörigkeit des 1 Petr zur christlich ausgebildeten Descensus-Tradition” (189).

44 Christ's proclamation to the spirits. A study of 1 Peter 3,18–4,6 (= Analecta Biblica 23), Rom 1965; vgl. auch ders., Christ's proclamation to the spirits, in: Australian Catholic Record 41 (1965) 322–327; ders., Christ's victory over the devil and the evil spirits, in: Bible Today 2,18 (1965) 1195–1200; ders., Interpretation and Tradition: An example from 1 Peter, in: Gregorianum 49 (1968) 11–37; ders., Proclamatio Christi spiritibus facta: inquisitio in textum ex prima epistola S. Petri 3,18–4,6, in: Verbum Domini 42 (1964) 225–240. Vgl. zum Hauptwerk die Rezensionen von M.E. Boismard, in: Revue biblique 73 (1966) 287f.; J. Dupont, in: Revue d'histoire ecclésiastique 61 (1966) 718; J.A. Grassi, in: Theological studies 27 (1966) 103 bis 105; T. Holtz, in: Theologische Literaturzeitung 92 (1967) 359f.; R. Penna, in: Rivista biblica 14 (1966) 327–330; M.C. Perry, in: Journal of Theological Studies 17 (1966) 456–458; R. Schnackenburg, in: Catholica 21 (1967) 24–27; B. Schneider, in: Biblica 48 (1967) 367f.; F.J. Steinmetz, in: Geist und Leben 40 (1967) 394f. Die im folgenden in Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich auf das Hauptwerk. Die Beurteilung der Thesen Daltons durch die Rezensenten kann man zusammenfassen mit dem Satz von R. Schnackenburg: “Sie hat alle Aussicht, sich durchzusetzen” (aaO, 26).

den Lüften wohnend⁴⁵ bis zum Endgericht gefangengehalten werden, bei seiner Himmelfahrt seinen endgültigen Sieg über sie verkündet. Dalton begründet seine These erstens durch eine detaillierte Einzelinterpretation der Schlüsselworte und zweitens durch Heranziehung des außerkanonischen sogenannten “Äthiopischen Henochbuches” als Hintergrund der bislang so dunklen Schriftstelle. Wir wollen die für unsere Thematik wichtigsten Begründungsschritte hier der Reihenfolge nach aufführen. Innerhalb der Einzelinterpretation der Schlüsselworte geht es

- aa) um die Bedeutung von “lebendiggemacht im Pneuma” (V. 18);
- bb) um den grammatischen und sachlichen Bezugspunkt des “in welchem” (ἐν ᾧ) am Anfang von V. 19;
- cc) um die Bedeutung von “den Geistern” als Adressaten der Verkündigung;
- dd) um die Frage, welcher “Ort” mit der Formulierung “im Gefängnis” gemeint ist;
- ee) um die Interpretation von 4,6.

Nach diesen Einzelinterpretationen geht es dann

- ff) um die Analyse von 1 Henoch als dem spätjüdischen Hintergrund und entscheidenden Verständnisschlüssel für 1 Petr 3,19.

Wir beginnen mit der Einzelinterpretation der Schlüsselwörter.

- aa) “Lebendiggemacht im Pneuma” (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι)

Es geht hier *nicht* um griechisch-philosophische Dichotomie von Leib und Seele. “Lebendigmachen” ist gleichbedeutend mit “Auferwecken” (vgl. Röm 8,11). Im Pneuma Gottes wird Jesus auferweckt: Es geht um *leibliche* Auferstehung. Das Gegensatzpaar Sarx-Pneuma findet sich sehr häufig im Neuen Testament. Es bedeutet generell nicht den Gegensatz

45 Über die “Hölle im Himmel” vgl. auch H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum, Tübingen 1951, 205–221.

von Leib und Seele, sondern zwei durch den Glauben eröffnete Seinsordnungen: Das "Fleisch": der Mensch in seiner Schwachheit, seiner Neigung zum Bösen, seiner Sünde; das "Pneuma": der Mensch unter der effektiven Einwirkung und der Gegenwart des Geistes Gottes. Für Paulus ist dieses Kontrastpaar in diesem genannten Sinne von hoher theologischer Bedeutung (vgl. z.B. Röm 1,3). 1 Petr 3,18 bedeutet keine Ausnahme von dieser generellen Bedeutung (vgl. auch 1 Tim 3,16). Es geht hier um zwei Aspekte der Existenzweise Christi. Auf keinen Fall bedeutet "Pneuma" hier die vom Leibe getrennte Seele Jesu Christi (vgl. 124–134).

bb) "in welchem" (ἐν ᾧ)

Eine Textkonjektur im Sinne der Lesart Ἐνώχ kommt nicht in Frage (135–137). Ein höchst wichtiges Problem ist das des Bezugspunktes des Relativpronomens im vorhergehenden Text. Die Mehrzahl der Kommentare gibt dazu das unmittelbar vorhergehende Wort πνεύματι am Ende von V. 18 an. Andere bevorzugen als Bezugspunkt den ganzen vorhergehenden Satz und übersetzen dann mit "in diesem Vorgang", "unter diesen Umständen". Ein wichtiger Vertreter dieser Gruppe ist E.G. Selwyn. Er betont, daß im Neuen Testament niemals ein adverbialer Dativ einem Relativpronomen vorausgeht.⁴⁶ Darum muß für ihn der ganze vorhergehende Satz der Bezugspunkt sein. 1 Petr 3,19 bezieht sich so auf die Aktivitäten Christi im ganzen Vorgang von Leiden und Auferstehung.

Mag diese Feststellung auch für das übrige Neue Testament statistisch korrekt sein, es ist nicht ersichtlich, warum eine solche Kombination prinzipiell nicht vorkommen kann. Selwyn läßt z.B. die Möglichkeit offen, daß sich das Relativpronomen von 1,6 bezieht auf Jesus Christus oder sogar auf

⁴⁶ The First Epistle of St. Peter, London ²1974, 197, A. 19: "referring to Christ's passion and resurrection generally. The antecedent cannot be πνεύματι, for there is no example in N.T. of this dative of reference . . . serving as antecedent to a relative pronoun"; vgl. zum Descensus auch 195–207; 213–216; 314–362. Vgl. außerdem O.S. Brooks, 1 Peter 3, 21 – The clue to the Literary Structure of the epistle, in: Novum Testamentum 16 (1974) 290–305, hier: 302.

"Gott und Vater" in 1,3, also drei Verse vorher! Wenn das aber möglich ist, dann kann a fortiori die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, in unserem Fall das Relativpronomen auf ein unmittelbar vorhergehendes Nomen zu beziehen. Außerdem würde man dann einen sehr einleuchtenden Sinn erhalten. "In welchem" wäre das Äquivalent zu "Pneuma" (vgl. die inhaltliche Parallele in 1 Tim 3,16). Die Häufigkeit der Formel "im Pneuma" im Neuen Testament (ca. 40 mal) spricht für sich. Wenn der Autor von 1 Petr 3,18f. wirklich ἐν ᾧ als temporale Konjunktion verstanden hätte, wäre das eine klare Irreführung des Lesers gewesen. Die Tatsache, daß "im Pneuma" unmittelbar vorhergeht und daß diese Formel ein gebräuchlicher biblischer Ausdruck ist, läßt den Leser unvermeidlich das Relativpronomen als Äquivalent für "im Pneuma" verstehen. Das ist denn auch das Urteil der großen Mehrzahl älterer und neuerer Kommentatoren (z.B. Schelkle, Bultmann, Zerwick, Holtzmann, Spitta, Kuss), wenngleich einige auch fälschlicherweise unter "Pneuma" die vom Leibe getrennte Seele verstehen. Hier geht es nur um den Bezugspunkt in formal-grammatischer Hinsicht (138f.).

Wenn "im Pneuma" am Ende von V. 18 übersetzt wird mit "in der Sphäre, in der Wirklichkeit, im Raum des Pneuma", dann ist die angemessene Übersetzung von ἐν ᾧ "in dieser Wirklichkeit" bzw. "als einer, der nun im Pneuma lebendig gemacht worden ist". Das bedeutet: Subjekt der "Verkündigung" in 3,19 ist der *auferstandene* Herr (140).

cc) "den Geistern" (τοῖς πνεύμασιν)

Die Frage nach der Identität der Adressaten der Verkündigung des Auferstandenen wird verschieden beantwortet: Entweder die Seelen der in der Sintflut umgekommenen Menschen oder die gefallenen Engel (die "Söhne Gottes" in Gen 6,2) oder beide. Dalton entscheidet sich für die Bedeutung: "Geister" im Sinne von "bösen Geistern", den gefallenen Engeln. "Pneuma" ist das gebräuchliche neutestamentliche Wort für einen "Geist" im Sinne eines "übermenschlichen" Seienden (vgl. z.B. Mt 8,16; 12,45; Lk 10,20). Defi-

nitiv kann diese Frage für 1 Petr 3,19 aber nicht vom neutestamentlichen Befund allein beantwortet werden, wenn auch dieser die angegebene Übersetzung stark begünstigt und nahelegt. Die Analyse des Henochbuches erst wird eine endgültige, sichere Antwort zulassen (145–150).

dd) “im Gefängnis” (*ἐν φυλακῇ*)

Nirgendwo in den biblischen Schriften wird das *Totenreich* “Gefängnis” genannt. Wohl dient dieses Wort zur Bezeichnung des Ortes, an dem Satan gefesselt ist (vgl. Offb 20,7). Die Kommentatoren, die sich entscheiden für eine “Bekehrung in letzter Minute” seitens der bösen Zeitgenossen Noes und die diese Seelen dann zu den Gerechten des Alten Testaments zählen, müssen der Wendung “im Gefängnis” eine sehr forcierte Bedeutung geben. Dieses Wort bedeutet eben nicht nur eine Art neutralen Warteraumes; es impliziert vielmehr die gewaltsame Bewachung von Personen, die eines Verbrechens schuldig sind (Ungehorsam der gefallenen Engel; 157–159).

ee) Die Verkündigung an die Toten in 1 Petr 4,6

Was die Verkündigung Christi an die Toten in 1 Petr 4,6 angeht, so finden sich im Laufe der Geschichte der Auslegung dieses Verses im wesentlichen folgende vier Tendenzen:

1. Es geht hier um die Predigt der Erlösung während des Triduum mortis an alle Toten, denen damit ein Angebot zum Glauben und zur Bekehrung gemacht wird (42–44).
2. Der Text handelt von der frohen Botschaft, die Christus im Triduum mortis allen (oder einigen) Gerechten des Alten Bundes verkündete (44–47).
3. Es geht hier um die Verkündigung des Evangeliums auf dieser Erde durch die Apostel und andere an solche, die “geistlich” tot sind (47–49).
4. Der Text handelt von der irdischen Verkündigung des Evangeliums an solche Christen, die in der Zwischenzeit (vor der Abfassung des Briefes) schon gestorben und also nicht

mehr am Leben sind, um den Herrn bei seiner alsbald bevorstehend gedachten Parusie zu begrüßen.

Dalton lehnt die ersten drei Interpretationen ab (vgl. die Begründung 42–49; 265). Zunächst klärt er die Bedeutung von “zu richten die Lebenden und die Toten” am Ende des vorausgehenden Verses 4,5. Im Kontext geht es klar um die Parusie. Die gesamte Menschheit wird dann Rechenschaft geben müssen, sowohl diejenigen, die noch am Leben sind, als auch die dann bereits Toten. Letztere sind aber *physisch* Tote. Dalton weist also die Auffassung zurück, daß hier “geistlich” Lebende bzw. Tote gemeint seien (265). Der Ausdruck vom “Richten der Lebenden und der Toten” ist im Neuen Testament stereotyp; er wird hier sozusagen automatisch, ohne besondere Betonung, angefügt. Das “denn” in 4,6 bezieht sich so nicht auf die Erklärung der Tatsache, daß und warum Christus die Lebendigen und die Toten richtet, sondern auf die Erklärung der Verdammung der Ungläubigen bzw. der Belohnung der treuen Christen (266). Der Autor würde sonst in eine “zerstreute Abschweifung” (267) fallen, die mit seinem Hauptzweck nichts zu tun hätte: der Tröstung der verfolgten und verlachten Christen. Was das näherhin bedeutet, ergibt sich aus der Prüfung der folgenden Wörter des Verses 4,6.

Das Wort *εὐηγγελίσθη* ist Terminus technicus für die Verkündigung des Reiches Gottes, der Erlösung, es verlangt nach Glaubensantwort und Bekehrung (267). Es ist hier personal gebraucht; als Subjekt ist zu ergänzen: Christus (268). Diese Verkündigung wurde nicht von Christus vorgenommen, sondern von anderen. Dann aber gibt es keinen Grund dafür, in diesem Text irgendeinen Bezug zu sehen auf den Descensus ad inferos (269). Die “Toten” in 4,6 sind keine “Seelen”. Zum Endgericht werden die “Toten” auferstehen, dann werden sie keine “getrennten Seelen” sein und (genau genommen) auch nicht “tot” sein. Der Ausdruck “richten die Lebenden und die Toten” in 4,5 bezieht sich also auf diejenigen, die tot sind bis zur Parusie.

Was die “Toten” in 4,6 betrifft, denen verkündigt wird:

Vom ganzen Neuen Testament her ist die Zeit der Verkündigung des Evangeliums die Zeit dieses *irdischen* Lebens. Eine Predigt an "Seelen" ist dem ganzen Neuen Testament fremd. Auch wäre dann eine Bekehrungsmöglichkeit dieser Seelen vorausgesetzt, ein Gedanke, der dem ganzen Neuen Testament fremd ist (271). Die "Toten", von denen die Rede ist, waren nicht tot im Moment der Verkündigung, aber sie sind jetzt tote Christen, die "Toten in Christus" (1 Thess 4,16), die einst durch die Predigt des Evangeliums zum Glauben und zur Erlösung berufen worden waren (272).

Den zweiten Halbvers übersetzt Dalton paraphrasierend so: "damit sie, obwohl verurteilt dem Fleische nach in den Augen der Menschen, leben im Geist in den Augen Gottes". Das bedeutet: Für die jetzt Toten war die Verkündigung des Evangeliums zu deren Lebzeiten nicht umsonst. Obwohl sie starben (was in den Augen der Menschen eine Verurteilung und ein Gericht zu sein schien), wird die Verkündigung des Evangeliums sie befähigen, das wahre Leben im Pneuma zu erlangen. Der Gedanke vom Tod als einer Form von Gericht, als Strafe für die Sünde, ist ja ein bekannter biblischer Topos. Die Parallele zu Weish 3,4 liegt auf der Hand: "In den Augen der Menschen wurden sie bestraft: doch ihre Hoffnung ist voll von Unsterblichkeit" (274).

Abschließend betont Dalton die Unhaltbarkeit des Argumentes, daß V. 3,19 und V. 4,6 von der gleichen Sache sprechen. Christi Predigt an die Geister und die Verkündigung des Evangeliums an die Toten sind zwei Themen, die trotz ihrer verbalen Ähnlichkeit zu zwei ganz verschiedenen Ordnungen der Wirklichkeit gehören (276).

ff) 1 Henoach als Hintergrund von 1 Petr 3,19

Nach den Einzelinterpretationen der Schlüsselwörter liefert Dalton dann eine Analyse von in diesem Zusammenhang bedeutsamen Teilen des sogenannten "Äthiopischen Henochbuches", in dem er den spätjüdischen Hintergrund und den entscheidenden Verstehensschlüssel für 1 Petr 3,19 sieht. Offen geblieben war bei den Einzelinterpretationen auch das

Problem des Zusammenhangs zwischen den "Geistern" und der Sintflutgeschichte. Der Text spricht vom Ungehorsam dieser Geister in der Zeit des Noe. Wenn dem so ist, ist es schwierig zu zeigen, wie man es vermeiden kann, diese Geister mit Noes *menschlichen* Zeitgenossen zu identifizieren. Der biblische Sintflut-Bericht allein ist zu vage, um hier eine Verständnishilfe zu geben. Es ist also zu klären, ob es in außerbiblischer jüdischer Tradition eine solide Rechtfertigung dafür gibt, von ungehorsamen "Geistern" zur Zeit des Noe zu sprechen.

Der Einfluß von 1 Henoach auf das Neue Testament war größer als der aller anderen Apokryphen und pseudepigraphischen Bücher zusammen. So bedeutsam war das Buch in frühchristlicher Zeit, daß es gelegentlich als göttlich inspiriert betrachtet wurde (164). Vor allem in den Katholischen Briefen ist direkter Einfluß von 1 Henoach festzustellen. Judas bezieht sich nicht nur ausdrücklich auf den Text von 1 Henoach (vgl. V. 4, 6, 13), sondern zitiert es sogar (V. 14f.). Auch 2 Petr hängt an mehreren Stellen direkt von 1 Henoach ab (2,4; 3,13). So kann man von daher schon nicht erstaunt sein, den Einfluß von 1 Henoach auch in 1 Petr vorzufinden (164f.).

1 Henoach ist fasziniert von der Erzählung Genesis 6, 1–4 und der darauf folgenden Erzählung über die Flut. Die Zurückhaltung und Dunkelheit des alttestamentlichen Textes wird hier plötzlich zu einer zusammenhängenden, klaren Erzählung mit vielen Detail-Vorstellungen. So sind die "Gottessöhne", die Töchter von Menschen zu Frauen nahmen, Engel, "Wächter", Geister. Die Söhne aus diesen unnatürlichen Verbindungen sind die Riesen. Diese verderben die Menschheit und erfüllen die Welt mit Gewalt und Sünde. Drei Bestrafungen erfolgen: Die sündigen Engel werden verdammt und eingekerkert; die Riesen werden getötet, aber aus ihren Körpern kommen die bösen Geister, die die Menschheit quälen; die verdorbene Menschheit, mit Ausnahme von Noe und seiner Familie, kommt in der Flut um. Der nächste Punkt in der Geschichte ist die Botschaft, die die geheimnisvolle himmlische Gestalt des Henoch diesen gefallenem

Engeln bringt. Er ist von Gott gesandt, um ihnen ihre endgültige Verwerfung und ihr Gericht anzukündigen (165).

In den Kapiteln 6–11 haben wir ein Fragment des sogenannten "Noe-Buches" vor uns. Es handelt vom Fall der Engel, dem folgenden sittlichen Verfall der Menschen und dem von Gott diesen gefallen Geistern angekündigten Gericht. Es ist wichtig zu bemerken, daß in diesem Text jede menschliche Sünde dem Anführer der gefallen Engel zugeschrieben wird (10, 8). Schon das wirft ein wenig Licht auf die Rolle der Geister in der Sintflutgeschichte, wie sie von 1 Petr 3,19 vorausgesetzt wird. In diesem Abschnitt ist die Rede davon, daß die bösen Geister "gebunden" werden, "ins Gefängnis geworfen werden" (10,4.11) und so für das Endgericht festgehalten werden (10,6), wenn sie ins Feuer geworfen werden (10,12).⁴⁷

Von allergrößter Bedeutung sind die nun folgenden Kapitel 12–16. Henoch wird von Gott zu den gefallen Engeln gesandt, um ihnen ihren Untergang anzukündigen. Von diesem Abschnitt ist auch die griechische Übersetzung erhalten, der hier gefolgt wird. Obwohl das Wort *κηρύσσω* nicht gebraucht wird, ist Henochs Rolle genau die eines Herolds, und die seine Verkündigung beschreibenden Begriffe zeigen eine bemerkenswerte Parallele zum Text von 1 Petr 3,19f. Gottes Worte an Henoch sind: "Henoch . . . geh und sprich zu den Wächtern des Himmels, die den hohen Himmel verlassen haben, den heiligen ewigen Ort, und die sich mit Frauen befleckt haben" (12,4). Die Ausführung dieses Befehls wird später so beschrieben: "Dann ging ich hin (*πορευθείς*) und sprach zu ihnen allen" (13,3). Henoch wird von den Wächtern gebeten, er möge für sie bei Gott eintreten, aber Gott schickt ihn zurück mit derselben Botschaft: "Geh und sprich zu denen, die dich gesandt haben" (15,2). Sie sind verurteilt zu ewigem Kerker: "Von jetzt an werdet ihr bis in alle Ewigkeit nicht mehr in den Himmel hinaufsteigen und gemäß dem Urteil werdet ihr alle Tage der Welt in den

47 Zur Vorstellung von der Hölle in 1 Henoch vgl. G. Stemmerger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinensischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Rom 1972, 34–51.

Fesseln der Erde gebunden sein" (14, 15). Bemerkenswert ist noch, daß die gefallen Wächter ausdrücklich "Pneumata" genannt werden (15,4.6.).

Nach dieser Beschreibung könnte Henochs Tätigkeit durchaus mit den Worten von 1 Petr 3,19f. zusammengefaßt werden: "Er ging hin und verkündete den Geistern im Gefängnis, die einmal ungehorsam gewesen waren . . . in den Tagen des Noe." Wenn auch das Verbum *κηρύσσω* im Henoch-Text fehlt: es hätte durchaus gebraucht werden können, da Henoch in feierlicher Mission von Gott gesandt wird zur Verkündigung einer Botschaft. Alle anderen Worte haben eine völlige Parallele im Henoch-Text, wie eine Synopse beider Texte zeigt.

Synopse von 1 Henoch 12–15 und 1 Petr 3,19f.

1 Henoch

- 14,5 ἐν τοῖς δεσμοῖς
12,4 ἐγρηγόροις (15,4 πνεύματα)
13,3 πορευθείς
13,3 εἶρημα
12,4 ἀπολιπόντες τὸν οὐρανόν . . .
μετὰ τῶν γυναικῶν ἐμίανθησαν

1 Petr

- 3,19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ
πνεύμασιν
πορευθείς
ἐκήρυξεν
3,20 ἀπειθήσασιν ποτε

In 19,1 werden die "Mächte" so beschrieben: "Hier werden die Engel stehen, die sich mit Frauen vermischt haben, und ihre Geister, die viele verschiedene Formen annehmen, beschmutzen die Menschheit und führen sie dahin, Dämonen als Göttern zu opfern, bis zum Tage des großen Gericht-

tes . . . ” (19,1). So wird die Sünde der Engel wiederum in den Rahmen von Genesis 6,2 gesetzt. Die “Geister” dieser Engel führen ihre bösen Handlungen selbst nach der Flut noch in der Welt der Menschen weiter. Es wird vorausgesetzt, daß die bösen Engel mittels ihrer “Geister” weiterhin wirksam sind (167). Auf jeden Fall ist festzuhalten, daß die Sünde der Engel in engsten Zusammenhang gebracht wird mit der Sintflut.

Auf dem Hintergrund dieser Tradition und in Übereinstimmung mit der allgemeinen Lehre des Neuen Testaments stellt der Verfasser von 1 Petr das Erlösungshandeln Christi als Sieg über feindliche geistige Mächte dar. Er bringt diese Mächte in Zusammenhang mit den gefallenen Engeln. Der Zusammenhang dieser Engel wiederum mit der Bosheit der Menschen zur Zeit der Flut liefert ein nützliches Bindeglied: Der biblische Autor kann von der Verkündigung Christi an diese Geister hinüberwechseln zu der Flut-Szene und der Rettung des gerechten Noe durch Wasser; dieser Gedanke, nämlich Rettung durch Wasser, ist eine natürliche Einleitung zum Thema “Taufe”. So wie Noe und seine Familie dem Gericht der Sintflut entgingen, so wird der Christ durch das Wasser der Taufe dem endgültigen Gericht Gottes entrissen. Schließlich ist es bedeutsam, daß Christus gedacht wird als der neue Henoch: Seine Verkündigung an die Geister ist endgültig und wirksam, weil er der auferstandene Kyrios ist (174f.).

Zusammenfassend kann man zum Einfluß von 1 Henoch auf 1 Petr 3,19 folgendes feststellen:

1. Generell spielte 1 Henoch in neutestamentlicher Zeit eine sehr wichtige Rolle und beeinflusste tatsächlich Schriften des Neuen Testaments.
2. Es ist bedeutsam, daß wir gerade in Judas 6 und 2 Petr 2,4 eine aus diesem Buch stammende Tradition von der Sünde der Engel finden.
3. Die Gestalt des Henoch ist eine treffende Vorwegnahme Christi als des himmlischen Mittlers, eine einzigartige Kombination von Prophet und Weisheitslehrer.

4. Es gibt eine detaillierte Parallele zwischen Christus in 1 Petr 3,19f. und Henoch in 1 Henoch 12,4; 13,3; 15,2, die man unmöglich als zufällig betrachten kann. Diese Parallele wird ergänzt und verstärkt durch andere Bezugnahmen in 1 Henoch zum Fall der Engel. So finden alle wesentlichen Elemente von 1 Petr 3,19f. eine Parallele:

- a) Christi bzw. Henochs Gang: *πορευθεῖς*
- b) die Verkündigung: *ἐκήρυξεν*
- c) an die Geister: *τοῖς πνεύμασιν*
- d) im Gefängnis: *ἐν φυλακῇ*
- e) die ungehorsam waren: *ἀπειθήσασι*
- f) im Rahmen der Sintflut: *ἐν ἡμέραις Νῶε*

5. Diese auf der Parallele mit 1 Henoch beruhende Interpretation steht in vollkommener Übereinstimmung mit der davon völlig unabhängigen Prüfung der einzelnen Schlüsselworte des Textes.

6. Unter Berücksichtigung aller dieser Aspekte kann man 1 Petr 3,19f. so paraphrasieren: Als auferstandener Herr ging Christus hin und verkündigte den Engeln, die ungehorsam gewesen waren . . . in den Tagen des Noe (175f.).

Dalton bestreitet nicht, daß der Descensus Christi in die Totenwelt in einer Reihe von neutestamentlichen Texten zu finden ist (183). Aber für ihn ist es wichtig, genau zu definieren, was man mit Descensus meint. Im Neuen Testament ist der Descensus Christi nach seiner Auffassung eine Betonung der Tatsache, daß er wirklich gestorben ist. Es gibt keinen Text außer 1 Petr 3,19, der die Rede von einer *Tätigkeit* Christi in der Scheol rechtfertigen könnte. Darum liefert die allgemeine Vorstellung des Descensus im übrigen Neuen Testament keinen angemessenen Hintergrund für dieses Verständnis von 1 Petr 3,19. Kommentatoren, die voraussetzen, daß sie im Neuen Testament einen Hintergrund für eine Auffassung vom Descensus finden, nach der (wie in späterer christlicher Literatur) Christus die “Ergebnisse” der Erlösung den Seelen der Gerechten im Totenreich bringt oder Satan überwältigt, verfallen einem *circulus vitiosus*: Sie haben be-

reits a priori ihre Vorstellung vom Descensus gebildet, und zwar mit Hilfe ihrer speziellen Interpretation von 1 Petr 3,19. Andererseits sollten die späteren Gedanken vom Descensus nicht zurückgelesen werden in den Text von 1 Petr hinein ohne entsprechende Stütze in diesem Text selbst und von seinem Kontext her (184).

b) *D.M. Spoto*

In seiner bislang noch ungedruckten Dissertation "Christ's Preaching to the Dead. An Exegesis of 1 Peter 3,19 and 4,6"⁴⁸ hat sich D.M. Spoto kritisch mit der These von W.J. Dalton auseinandergesetzt. Während letzterer die Meinung vertrat, der Text beziehe sich auf die feindlichen Engelmächte, sieht Spoto in den "Geistern im Gefängnis" die Sünder der Sintflutzeit. Nach Spoto trägt Dalton der Bedeutung der Sünde in der Sintflutzeit in der jüdischen Tradition nicht genügend Rechnung. Es sind nicht nur "einfache" Sünder, sondern sie stehen da als Beispiele für die schlimmste menschliche Sünde überhaupt. So sind selbst die schlimmsten Sünder Adressaten der Verkündigung Jesu, wie es Zöllner und Dirnen zur Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu waren. Ziel der gesamten Aussage ist: Endgültige Verdammung geschieht niemals ohne die Gelegenheit zum Hören des Evangeliums (6). Die Toten von 1 Petr 4,6 sind nach Spoto identisch mit den Pneumata in 3,19. Die Flutsünder waren durch ihren Tod als Sünder verurteilt und gerichtet, doch diese Verurteilung wurde wieder aufgehoben.

Die Auffassung allerdings, daß diese Predigt Jesu während des Triduum mortis geschah, weist Spoto zurück. Sie ist zurückzuführen auf ein falsches Verständnis des Gegensatzes Sarx-Pneuma in 3,18. Dalton hat durch seine Interpretation die Möglichkeit ausgeschlossen, hier die Frage zu stellen nach dem Schicksal derer, die in diesem Leben von Christus nichts hören (9).

⁴⁸ New York (Diss. Fordham University) 1971. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

Näherhin begründet Spoto seine These, daß die "Geister im Gefängnis" in 3,19 die Sünder der Sintflut-Zeit sind, folgendermaßen: Der Gebrauch von "Pneumata" im Sinne von abgetrennten Seelen im Tod ist durchaus geläufig z.B. im Henochbuch oder bei Josephus. Außerdem gibt es eine große Ähnlichkeit zwischen der Sprache und den Bildern von 1 Petr 3,19 und 1 Henoch 22, wo vom Gefängnis die Rede ist im Sinne eines Zwangsaufenthaltsortes von widerspenstigen Sündern. Außerdem wird diese Auffassung begünstigt durch den Tauf-Kontext in 3,20f.: Die den schlimmsten Sündern durch den auferstandenen Herrn angebotene Erlösung ist die gleiche, wie sie den Christen bei ihrer Taufe angeboten wird. Die ganze Stelle lebt von der Kontrastierung zweier Gruppen von Menschen: Einerseits diejenigen, die das Heilsangebot Gottes ablehnen (die Sünder der Sintflutzeit), andererseits diejenigen, die das Wort Gottes hören und es befolgen (treue Christen, die die Frucht der Taufe ernten). Diese Unterscheidung aber ist total geschwächt, wenn man mit Dalton die "Geister" in 3,19 als feindliche Engelmächte versteht (121).

Mit diesen Pneumata von 3,19 sind nun zu identifizieren die Toten von 4,6. Das wird so begründet: Die Auffassung vom Tod als Gericht ist hier am Werk. Die jüdische Tradition sieht eine enge Verbindung zwischen Sünde und Tod, und die Flutsünder passen perfekt in diesen Zusammenhang: Durch ihren gewaltsamen Tod waren sie als Sünder verurteilt, aber diese Verurteilung wurde (wie oben bereits angedeutet) zurückgenommen. Die wörtlichen Parallelen von 3,18–20 und 4,5–6 stützen diese These (*μηρύσσειν / εὐαγγελίζεσθαι*). Parallelen bestehen auch in dem Gegensatz von Leben im Fleisch und Leben im Geist in bezug auf die Flutsünder, auf Christus und die Christen (7).

Spoto faßt dann den Inhalt von 3,13–22 folgendermaßen zusammen (unter der Überschrift "Christi Leiden und seine Folgen"): Wenn die Christen, ohne Böses getan zu haben, leiden, dann gleichen sie darin Christus, der getötet wurde im Fleisch, aber auferstand zum Leben im Geist, in welchem er den Geistern im Gefängnis predigte, denen nämlich, die

ungehorsam waren in den Tagen des Noe. Die Flutwasser präfigurieren negativ die Taufe, die ein Antitypos von Noes Befreiung ist; kraft der Auferstehung Jesu Christi ist der Durchgang der Christen durch das Wasser der Taufe heilbringend (55). Den Inhalt des Kontextes von 4,6 faßt Spoto so zusammen (unter der Überschrift: "Die Anforderungen des christlichen Lebens"): Das neue Gottesvolk, an das der Autor sich wendet, lebte früher ein heidnisches Leben; seine Bekehrung hat unter den Heiden Bestürzung hervorgerufen. Aber die Heiden, die jetzt die Christen schmähen und verleumden, werden einst Christus, dem Richter der Lebenden und Toten, Rechenschaft ablegen müssen. Die Toten können von Christus gerichtet werden, weil er ihnen gepredigt hat, sie möchten doch im Pneuma leben in Gottes Augen. Darum, weil sie die Predigt gehört haben, können sie auf der Grundlage ihrer Antwort daraufhin gerichtet werden (55f.).

Hinsichtlich der Lehre vom Descensus ad inferos im allgemeinen ist Spoto der Ansicht, daß sie bei ihrer Plazierung im Credo zwischen Tod und Auferstehung Christi ursprünglich nichts zu tun hat mit der "Tätigkeit" im Triduum mortis, und daß auch spätere Glaubensbekenntnisse nicht in diese Richtung gehen. Insofern steht auch von daher dem Verständnis von 1 Petr 3,18f. als einer Tätigkeit des *auferstandenen* Herrn nichts im Wege (83). Das Pneuma, von dem gesagt wird, daß "in ihm" Christus hinging und den Geistern im Gefängnis predigte, ist die Sphäre des Auferstandenen; es ist Christus selbst als neuer, pneumatischer, verherrlichter Mensch (63).

Spoto kommt zu der abschließenden Feststellung, daß durch den 1. Petrusbrief die Gläubigen in der Krise zu neuer Hoffnung auf den Herrn bewegt werden sollten. Der auferstandene Herr, dem sie sich selbst in der Taufe anvertraut hatten, ist derselbe, der seine Gnade und Treue allen Menschen aller Zeiten geschenkt hat; die zweite Chance, die den Sündern der Sintflutzeit gegeben wurde, ist ein schlagendes Beispiel für diese Treue (152). Gott richtet niemanden endgültig, dem nicht vorher das Evangelium verkündet worden ist. Spoto ist der Meinung, daß gerade dieser Gedan-

ke für die Arbeit des spekulativen und systematischen Theologen von großer Bedeutung ist. Nach 1 Petr ist das Los derer, die in der Zeit *vor* Christus das Angebot der Gnade zurückgewiesen haben, neu zu überprüfen; dann aber ist vielleicht auch die Verurteilung bzw. das Urteil über diejenigen neu zu überprüfen, die *nach* Christus eben dasselbe taten. Mit Christus und nach Christus bekommen *alle* noch einmal eine Chance (durch die Predigt des Evangeliums). Einem solchen gnädigen Kyrios können auch die verfolgten Adressaten von 1 Petr vertrauen.

c) H.J. Vogels

In seiner Untersuchung "Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel 'descendit ad inferos'"⁴⁹ paraphrasiert H.J. Vogels 1 Petr 3,18 so: "zu Tode gebracht als irdischer Mensch, in der Schwäche des Fleisches, lebendig gemacht als himmlischer Mensch, von der Macht des Geistes Gottes" (89). Nach Vogels ist der Ausdruck "lebendig gemacht im Pneuma" ein "geprägter Ausdruck der Glaubensformeln für die Auferstehung" (89). Es geht hier um die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Bereich, also um den ganzen Menschen als irdischem bzw. himmlischem (ebd.). Bis hierher ist Übereinstimmung mit W.J. Dalton festzustellen.

Bei der Exegese aber des entscheidenden $\epsilon\nu\ \tilde{\delta}\tilde{\iota}$ divergieren die Ansichten von Vogels und Dalton. Vogels faßt es nicht als normales Relativpronomen auf, das sich auf das unmittelbar vorhergehende Wort $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ bezieht (90–94), auch nicht als temporale Konjunktion mit der Bedeutung "währenddessen" (93), sondern als ein Relativpronomen, das sich auf den vorhergehenden Vers als *ganzen* bezieht und die Bedeutung hat: "dabei", womit nach Vogels näher-

⁴⁹ Freiburg–Basel–Wien 1976 (= Freiburger Theologische Studien 102). Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Werk.

hin gemeint ist: "das Leiden Christi als Vorbild der Christen" (95), also "bei seinem Leiden" (96). Von Chronologie (wann fand der Gang Christi zu den Geistern statt?) ist in V. 19 nicht die Rede; es geht um einen *sachlichen* Bezug: "Durch sein Leiden wurde Christus zu den Toten gebracht und dadurch in den Stand gesetzt, ihnen zu verkündigen, d.h. in letzter Konsequenz: durch seinen Tod" (96). Vogels bemerkt dann aber doch (chronologisch), "daß man den Gang zu den Geistern nicht nach der Auferstehung ansetzen darf" (96).

Mit den "Geistern im Gefängnis" sind die in der Sintflut umgekommenen Menschen des Berichtes Gen 6,5–7, 24 gemeint, nicht aber die Engel der ätiologischen Sage Gen 6,1–4 (104f.), genauer gesagt: "das von Gott aus dem Fleisch zurückgenommene, nach dem Tod in der Flut selbständig weiterexistierende Lebensprinzip der ersten Menschheit" (110), also deren "Seelen". Damit sind letztlich *alle* Toten gemeint, nicht nur die ausdrücklich hier genannten. Diese letzteren haben typologische Funktion: pars pro toto (132). "Im Gefängnis" möchte Vogels "als einen Teil der Welt der Toten deuten, welcher Ungerechte 'verwahrte' (*φυλάττειν*) und den Christus durch seine Ankunft und Verkündigung bei den 'Seelen' zu einem Purgatorium, d.h. zu einer Durchgangsstufe zum Himmel mit sühnenden und sündentilgenden Strafen, für sie werden ließ" (115).

Das Partizip *πορευθεὶς* bedeutet eine "Bewegung im Reiche des Todes" (118), nicht die Auffahrt in den Himmel zu den Engeln (118); es bedeutet den "Gang des Toten zur Predigt an die Toten ins Gefängnis" (119), und zwar "vor" der Auferweckung von den Toten (120).

Das Wort *ἐκήρυξεν* bedeutet nicht eine *Bekehrungspredigt* (Bekehrung ist im Jenseits nicht mehr möglich), sondern eine *Vergebungspredigt* (für diese Vergebung können die Toten jedoch selbst nichts mehr tun; 127); allerdings ist dies zunächst nur eine Ankündigung der Erlösung; daß und warum Christus sie den Toten nicht sofort *brachte*, sagt 1 Petr erst in 4,6 (129). Der Inhalt und das Ziel der Verkün-

digung Christi war "die Erlösung durch seinen Tod auch für die unbekehrt Gestorbenen" (130).

1 Petr 4,6 ist eine auf 3,19 rückbezogene Äußerung, nicht eine neu einsetzende Darstellung des Gegenstandes (vgl. 148). "Hier wird vielleicht bewußt verallgemeinernd gesagt, was in 3,19 wegen der Typologie nur an einem speziellen Fall demonstriert worden war" (148f.). Vogels sieht 4,6 als "entscheidende Interpretationshilfe" für 3,19. Die "Geister im Gefängnis" von 3,19 sind identisch mit den "Toten" in 4,6 (149). Die Frage des Zusammenhangs von 3,19 und 4,6 ist für Vogels "eines der Schlüsselprobleme der Deutung" (148). Das Neue von 4,6 gegenüber 3,19 ist, daß dort der *Zweck* der Verkündigung an die Toten nachgetragen wird: "damit sie gerichtet würden wie Menschen am Fleische, damit sie aber leben gemäß Gott im Geiste" (151). "Gerichtet werden" bedeutet aber hier "bestraft werden". Es sind also hier, wie in 3,19, nicht alle Toten gemeint, sondern nur "ungehorsame", ungerechte (152). Hiermit ist nicht das Weltgericht am Ende der Zeit gemeint (153–157), sondern "das frühere, beim Abstieg Jesu geschehene Gericht" (157). Die Funktion des Verses 4,6 ist die, "jenes angedrohte Gericht an die lästernden Heiden (4,5), das auch die Toten umfaßt, durch ein bereits geschehenes Gericht an den Toten der Vorzeit als eine reale Bedrohung zu erweisen" (160). Dieses Gericht ist "ein Durchgangs-Gericht, weil auf das Zwar der Strafe das Aber des Lebens folgt" (164). Es haftet ihm "der Charakter der Läuterung" an (ebd.).

Zusammenfassend paraphrasiert Vogels so: "Christus hat durch seine Verkündigung beim Abstieg in das Totenreich die vorchristlichen ungerechten Toten erstmalig einem vorübergehenden Läuterungsgericht und durch dieses hindurch dem Auferstehungsleben zugeführt" (170).

Auf die Frage, *wie* denn die Veränderung an den Toten durch Gericht zum Leben vor sich gegangen ist, muß man nach Vogels von irgendeiner *Reaktion* (!) der Toten auf die Verkündigung schon sprechen. Zwar nicht im Sinne einer irdischen "Bekehrung" mit guten Werken und Früchten der Buße – in diesem Sinn ist schon die Nacht gekommen, da

niemand mehr wirken kann –, aber doch “im Sinne eines Sichlößens von der Sünde, einer inneren Distanzierung von der Selbstbefangenheit, die das Wesen der Sünde ausmacht” (176). Vogels spricht von einem “Herauslösen des Bösen aus der Bejahung, mit der man es begangen hat” (177). “All das ist retrospektiv, bedeutet kein neues Wirken, sondern ein Einlösen vergangener Schuld, jenes schmerzliche Sichlößen vom Bösen, das auch nach der katholischen Dogmatik das Wesen des sogenannten Purgatoriums ausmacht” (177). Vogels sieht die Predigt Christi an die Toten als “die für die frühchristliche Sinndeutung des Totenabstiegs Christi konstitutive Idee” an (186). Die Verkündigung des Herrn bei den Toten ist “das biblische Urdatum des Descensus-Glaubens” (186). “Bei seinem ersten Auftreten in der nachapostolischen Literatur ist der Glaube an einen Abstieg Christi zu den Toten vom Predigtmotiv geprägt” (188). “Die Predigt an die Geister ist der einzige Zweck des Descensus, der sich – zusammen mit der Befreiung der Gerechten durch die Predigt – von den biblischen Anfängen bis zum Symbol durchhält. Das Kampfmotiv ist später hinzugewachsen und hat bildlichen, keinen sachlichen Charakter” (225). Der Glaube an diese Predigt Christi bei den Toten ist feststehendes Element urkirchlichen Glaubens an den Abstieg Christi zu den Toten. “Dieser Glaube prägt Anfang (Ignatius) und Ende (Rufin, Sirmium) der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Auch das Element der Befreiung der Gerechten ist von ihm mitgeprägt . . . Das Element des Kampfes Christi mit dem Hades oder seinen Beherrschern ist demgegenüber eine spätere dichterische Einkleidung der Glaubenswahrheit, daß Christus sich selbst, die atl Gerechten und uns aus der bis dahin unumstößlich geltenden Schicksalsmacht des Todes befreit hat” (226). Im Gegensatz zu W. Bieder hält Vogels das Problem der Frage nach dem Los der alttestamentlichen Gerechten nicht für die treibende Kraft der Descensusformulierungen, sondern er sieht das in letzteren zutage tretende Predigtmotiv als diesen Texten bereits vorgegeben an (vgl. 232). Ähnliches gilt für die Universalitätsidee (vgl. 234).

Der von der Zielsetzung unserer eigenen Untersuchung gesteckte Rahmen läßt hier eine eingehende Auseinandersetzung mit den Thesen Vogels und mit ihren Begründungen nicht zu. Vogels Untersuchung setzt hinsichtlich der Befragung der Descensus-Problematik andere Akzente als wir. Das zeigt sich bereits in den ersten Sätzen der Einleitung, wo Vogels sehr schnell – wir meinen: zu schnell – von der Frage “Was heißt ‘abgestiegen zu der Hölle’” übergeht zu der Frage “was *tat* Christus im Reich des Todes?”. Wir setzen den Schwerpunkt unserer Untersuchung auf die erste Frage. Für Vogels setzt die zweite Frage als Explizierung der ersten ein “Tun” als selbstverständlich voraus.

Wir sind der Meinung, daß man zunächst einmal eine andere Frage (und zwar die entscheidende) vorher stellen muß: Was und wie “war” Christus, was wurde mit ihm gemacht, was hat er erlitten? Die neutestamentlichen Texte, die von einem reinen “Sein-in-der-Scheol” zeugen (ohne Tätigkeit dort), werden von Vogels denn auch nur sehr kurz behandelt (46–48). Während Vogels z.B. über Mt 27,51 b–53 “nur wenige Worte zu verlieren” gewillt ist, weil diese Verse für ihn “*nur*” den *Hintergrund* von 1 Petr 3,19 bilden (50), geben wir dieser Stelle ein größeres Gewicht für die Entwicklung der Descensuslehre. Daß eine bestimmte neutestamentliche Stelle “*nur*” den “Hintergrund” bildet bzw. eine Begleitvoraussetzung beinhaltet, läßt sie nach unserer Meinung durchaus nicht unwichtig werden für die Gesamtproblematik.

Eine Schlüsselstellung für die Beurteilung von 1 Petr 3, 18ff. hat für Vogels mit Recht das $\epsilon\nu\ \tilde{\varphi}$ von V. 19. Wir können uns hier der Exegese von Vogels nicht anschließen, sondern beziehen dieses Relativpronomen auf das unmittelbar vorausgehende Wort $\piνεύματι$ ⁵⁰. Vogels gesteht ja auch zu,

50 Auch z.B. nach R. Bultmann ist bezüglich des Relativpronomens “die Beziehung auf $\piνεύματι$ ” vorzuziehen (Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief, in: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments (hrsg. von E. Dinkler), Tübingen 1967, 285–297, hier: 289, A. 8.) Die Predigt hat “bei der Himmelfahrt des Auferstandenen stattgefunden” (aaO, 288; vgl. hierzu R.P. Martin, The composition of 1 Peter in recent study, in: Vox Evangelica 1 (1962) 29–42, hier: 33). Ähnlich auch H. Schlier, Christus und

daß diese Lösung, was die grammatische Seite dieser Beziehung angeht, durchaus korrekt ist, wenn auch im ganzen Neuen Testament kein anderer Dativ der Beziehung vorkommt, an den sich ein Relativpronomen anschließt (vgl. 89); letztere Tatsache ist für uns kein zwingendes Argument. Es gelingt Vogels also nicht der zwingende Nachweis, daß unsere Interpretation auf jeden Fall auszuschließen ist. Wenn dies aber so ist, kann man die Interpretation von 1 Petr 3,18ff. im Sinne von J.W. Dalton, nämlich als Tätigkeit des *auferstandenen* Kyrios, nicht ausschließen. Auf jeden Fall aber bleibt ein gewisses Dunkel weiterhin über diese Verse ausgebreitet, so daß sie stringent weder für die eine noch für die andere Interpretation angeführt werden können. Wir bedauern schließlich sehr, daß sich Vogels mit den gerade für seine Problemstellung hochbedeutsamen Arbeiten von D.A. Du Toit und besonders von D.M. Spoto nicht nur nicht auseinandersetzt, sondern sie offensichtlich nicht kennt. Schließlich wollen wir nicht verhehlen, daß wir die Vorstellung einer *Reaktion* (!) von Toten auf eine Verkündigung Jesu im Sinne eines Sichlösen bzw. einer Distanzierung (vgl. z.B. 176f.) nur mit einem großen Fragezeichen versehen können. Hier wäre eine umfassende exegetische und dogmatische Auseinandersetzung mit den Thesen Vogels' nötig. Das Problem der Apokatastasis wird dann so dringend und so wichtig, daß man es nicht mehr nur, wie Vogels, mit knapp zwei Seiten als Anhang abtun kann (vgl. 247f.).⁵¹

Zusammenfassend kann man zu der Bewertung von 1 Petr 3,19 bzw. 4,6 sagen: Es läßt sich bei dem augenblicklichen

die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930, 15; P.J. Jensen, Laeren om Kristi Nedfart til de døde, Kopenhagen 1903, 181, 209 ff., vertritt den gleichen Standpunkt; ebenso K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, Münster 1911, 119ff., 144.

51 Neuestens schließt sich E. Schillebeeckx der Meinung von Vogels an, in: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg-Basel-Wien 1977, 218-223. Vgl. auch die Rezension von Vogels' Arbeit durch W.J. Dalton in: Biblica 58 (1977) 585-588, sowie die Besprechung durch R. Schnackenburg (Biblische Zeitschrift 23 (1979) 135-137), den das Ergebnis Vogels' "nicht überzeugt" hat (135). Nach ihm kann die schwierige Textpassage "möglicherweise doch zu einer einheitlichen Ascensus-Anschauung" führen (137).

Forschungsstand für diese schwierige Stelle keine absolut eindeutig verifizierbare Interpretation pro oder contra Descensus geben. Das aber bedeutet: die oben angeführte exegetische Grundposition kann auch durch diese Stelle nicht erschüttert werden.

3. Das Jonas-Zeichen

a) Mt 12,40

Von den drei synoptischen Bezugnahmen auf die Jonas-Typologie (Lk 11,30; Mt 12,40; 16,4) interessiert uns im Rahmen unserer Thematik nur Mt 12,40. A. Vögtle hat einen vorzüglichen, umfassenden Bericht über die Geschichte der Exegese von Mt 12,40 par in den letzten hundert Jahren vorgelegt.⁵² R.A. Edwards hat dann die im wesentlichen nur formgeschichtlich vorgehende Methode von Vögtle erweitert durch eine umfassendere, redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise. Die Ergebnisse seiner Untersuchung⁵³ zum Jonas-Zeichen, soweit sie für unsere Thematik von Wichtigkeit sind, werden wir im folgenden darlegen; sie erscheinen uns, jedenfalls was die uns hier angehenden Teile der Untersuchung betrifft, im wesentlichen gut abgesichert.

Das spezifische Neuverständnis der Jonas-Tradition von seiten des Mt (bzw. die Eigenart gerade seiner theologischen Intention und Motivation) zeigt sich vor allem in der Einfügung des Septuaginta-Zitats von Jon 2,1 mit all den daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Neuinterpretation. Der entscheidende Vergleichspunkt in Mt 12,40 ("wie Jonas

52 Der Spruch vom Jonaszeichen, in: Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum 70. Geburtstag, München 1953, 230-277.

53 The sign of Jonah in the theology of the evangelists and Q, London 1971; vgl. auch ders., The eschatological correlative as a Gattung in the New Testament, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 60 (1969) 9-20.

. . . so der Menschensohn", was Edwards formal "eschatologische Entsprechung" nennt) ist der *Zeitraum*, den Jonas im Bauche des Fisches bzw. der Menschensohn im Herzen der Erde verbringt. Rabbinische Spekulationen über den Aufenthalt des Jonas im Bauche des Fisches ebenso wie die Implikationen des Psalms in Jon 2,2–9 zeigen, daß man sich das Verschlungenwerden vorstellte als eine Fahrt zu den Toren der Scheol, als Erfahrung des Todes oder wenigstens in der Nähe des Todes. Das Zeichen des Jonas ist seine *Rückkehr zum Leben* nach einer kurzen Zeit im Tode (97f.).

Matthäus hat sich also konzentriert auf die Fisch-Episode und nicht auf die Ninive-Geschichte innerhalb der Jonas-Geschichte. Welche Gründe waren maßgebend für diese Einfügung des Jonas-Zitates (in die Matthäus vorliegende Q-Erklärung des Jonas-Zeichens)? Edwards sieht Hinweise für eine Begründung dieser redaktionellen Praxis u.a. in der Hinzufügung des Wortes "Prophet" in 12,39. Matthäus zeigt generell Interesse an einer Inbezugsetzung von Prophetenschicksal und Jesus-Schicksal. Die Juden als Propheten-Töter sind ein geläufiger Topos (vgl. 5,12; 23,30.31.37). Die Funktion des Propheten ist die des Leidens wegen des Widerstandes der Juden gegen eine Anerkennung eines jeglichen sie bedrohenden Wortes als Gottes Wort. Die Erwähnung der Tatsache, daß Jonas ein *Prophet* war, in der Perikope, wo Matthäus das *Leiden* von Jonas und Jesus betont, und die Nichterwähnung in Kap. 16 lassen darauf schließen, daß die *Passion* Jesu das bedeutsame Element im Jonas-Vergleich ist. Beide, Jonas und Jesus, leiden für Gottes gute Sache, für Israel und für die Heiden (vgl. 98).

Der wichtigste Faktor aber für die Zitierung von Jon 2,1 ist die Zahl "3". Hier liegt (nach Edwards) der wirkliche Vergleichspunkt des Matthäus: Beide, Jonas und Jesus, sind drei Tage und drei Nächte im Tode bzw. in der Scheol. Es ist diese Parallele, die Matthäus zum Jonas-Zitat veranlaßt. Die ausdrückliche und in der Jesus-Aussage wiederholte Betonung der "drei Tage" konnte (so meint Edwards) nur vorgenommen werden, weil die "Drei-Tage-Tradition" bereits integraler Bestandteil der Passions-Überlieferung geworden

war. Matthäus, der bereits die Parallele zwischen Jonas und Jesus als eine solche des Leidens bzw. Descensus kennt, findet im Jonas-Text eine genaue Entsprechung zwischen den Aufenthaltszeiten beider in der Scheol. Der absolute Gebrauch der "drei Tage und drei Nächte" weist unerbittlich hin auf das voll entfaltete passions-kerygmatische Verständnis des Jonas-Zeichens auf seiten des Matthäus und illustriert die Einfügung der Q-Theologie in das Passionskerygma.

In dieser Q-Theologie, die u.a. durch das Fehlen einer Passionschristologie charakterisiert ist, hatte sich die Tradition des Jonas-Zeichens zuerst entwickelt, wie Edwards im Anschluß an H.E. Tödt ausführlich darlegt (vgl. 41–47, 86–88): Der autoritativ lehrende Jesus *ist* der zukünftige Menschensohn. Seine Auferstehung hat ihn ausgewiesen als den autorisierten, entscheidenden Verkünder (ähnlich wie Jonas) vor dem großen Gericht (vgl. 84–86). Matthäus hat das ihm vorliegende Passionskerygma des Markus dann kombiniert mit den Jonas-Zeichen-Worten und so die ursprüngliche christologische Intention der Q-Tradition für seine theologischen Zwecke verändert (88).

Matthäus bereitet in 12,40 mit seinem stark passionsorientierten Jonas-Zeichen-Verständnis die Leidensvorausagen in Kap. 16 vor, indem er den Menschensohn in 12,40 als den *leidenden* Menschensohn sieht. Der künftige Menschensohn ist zugleich der leidende Menschensohn (100). Der Zweck der Einfügung des Jonas-Zitates 2,1 ist das Wort vom *leidenden* Menschensohn. Das Zeichen des Jonas ist ein Zeichen des Leidens und des *Descensus* des Menschensohnes (107). Edwards bezeichnet die Matthäus-Interpretation des Jonas-Zeichens so kurz als "Descensus-Interpretation" (97).⁵⁴

54 Diese wertvollen exegetischen Analysen von R.A. Edwards wären vor allem hinsichtlich der "3-Tage"-Problematik noch zu ergänzen durch die Ergebnisse der Untersuchung von K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag*, bes. 169f., 286–290; 327–337; vgl. auch ders., *Jesus Christus ist auferstanden*, 64–77. Die Untersuchung von U. Steffen, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*, Göttingen 1963, trägt hierzu nichts Wesentliches bei. Zur nachneutestamentlichen Entwicklung vgl. J. Alenbach, *La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie*, in: *La Bible et les Pères, Colloque de*

b) Die Jonas-Interpretation in den Midraschim

Interessant für unsere Thematik ist die Midraschim-Auslegung der Jonasgeschichte, so wie sie sich darstellt im Midrasch Jona bzw. in den Pirke Rabbi Eliezer. Beide Texte stimmen im Inhalt im wesentlichen überein⁵⁵.

Der Midrasch erzählt, die Augen des Fisches seien wie zwei Fenster gewesen, die dem Jonas Licht spendeten. Zwei Perlen im Leib des Fisches leuchteten dem Jona; "und er sah alles, was in den Wassern und in den Tiefen war" (42). Jonas rettet dann den Fisch vor dem Rachen des Leviathan, in den jener hineingehen sollte. Jonas spricht zu Leviathan über den Zweck seines Abstieges ins Meer: Er wolle die Wohnung des Leviathan sehen, und er, Jonas, werde kommen, einen Strick um seine Zunge zu legen, ihn heraufzuführen und ihn zuzubereiten für das große Mahl der Gerechten (41; vgl. auch 44: Die Befreiung aus dem Fisch geschieht erst nach der Bekräftigung des Versprechens, den Leviathan heraufzuführen "am Tage des Heiles von Israel"). Jonas zeigt dem Leviathan das Zeichen der Beschneidung, und dieser flieht. Dann zeigt der Fisch dem Jona alles "in den Wassern und den Tiefen". "Er zeigte ihm den großen Strom, aus dem die Wasser des Okeanos hervorfliessen" (42). Dann zeigte er ihm die Pfade des Schilfmeeres, durch die die Israeliten hindurchgezogen waren. "Dann zeigte er ihm das Gehinnom, wie es heißt (V. 7): 'Und du brachtest herauf aus der Unterwelt mein Leben'. Weiter zeigte er ihm den Tempel des Ewigen, wie es heißt: 'Zu den Enden der Berge

Strasbourg, Paris 1971, 97–112, außerdem das zweibändige Werk von Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grèque et latine*, Paris 1973. Vgl. auch J. Speigl, *Das Bildprogramm des Jonasmotivs in den Malereien der römischen Katakomben*, in: *Römische Quartalschrift* 73 (1978) 1–15.

⁵⁵ Der Urtext findet sich in A. Jellinek (Hrsg.), *Bet ha-Midrash*, Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur, Teil I, Jerusalem 1967, 96–105. Für die Pirke vgl. Strack/Billerbeck, Bd. I, 644–647; für den Midrasch Jona vgl. A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, Bd. II, Leipzig 1908, 39–56; zum Thema "jüdische Höllenfahrten" generell vgl. R. Ganschinietz, Art. *Katabasis*, in: *RE*, Bd. X, Stuttgart 1919, Sp. 2393–2395.

bin ich herabgestiegen'. Von hier lernen wir, daß Jerusalem auf sieben Bergen steht. Endlich zeigte er ihm den Grundstein (אבן שתי ירה)⁵⁶, der in das Urmeer eingesenkt ist, und er zeigte ihm die Söhne Korachs, welche darauf standen und beteten. Der Fisch sprach: Jonas, siehe, du findest dich jetzt gegenüber dem Heiligtum des Ewigen, bete, und du wirst erhört werden" (43). Doch Jonas betet nicht. Da kommt eine Fischmutter, trächtig mit 365 000 kleinen Fischen, und verschlingt den Jonas, nachdem der (erste) Fisch ihn ausgespien hatte. Jonas gerät in Angst wegen des Schmutzes und Unrates dieses (zweiten) Fisches und sofort betet er. Es werden ihm Worte aus Ps 139 (V. 7–10) in den Mund gelegt: "Ich bitte dich, antworte mir aus dem Schoß der Unterwelt und hilf mir aus der Tiefe . . . Du wirst der Hinabführende und Hinaufführende genannt, siehe, ich bin hinabgestiegen, führe mich herauf. Du wirst der Tötende und Belebende genannt, siehe, meine Seele ist dem Tode nahe, belebe mich" (44). "Es wurde ihm aber nicht eher eine Antwort zuteil, bis dies Wort aus seinem Munde hervorging: 'Was ich gelobt habe, nämlich den Leviathan heraufzuführen und ihn zum Mahl der Gerechten vor dir zu schlachten, werde ich bezahlen am Tage meines Heiles, wie es heißt (Jon 2,10): 'Und ich – mit der Stimme des Dankes werde ich dir opfern; was ich gelobt habe, werde ich bezahlen'" (44f.). Dann wird Jonas vom Fische ausgespien. Der Abstieg des Jona in die Unterwelt wird in diesen Texten also in Beziehung gebracht mit dem eschatologischen Sieg über Leviathan, der wiederum die Personifizierung des bösen und drohenden Chaos-Urmeeres ist. Das große Mahl der Gerechten ist ein sehr altes Vorstellungselement vom Ende der Zeit⁵⁷. Im Midrasch Jona und in den Pirke Rabbi Eliezer wird also der *messianische* Charakter der Jonasgestalt deutlich herausgestellt. Sehr bedeutsam für unsere Thematik ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß in unmittelba-

⁵⁶ Vgl. hierzu unsere Ausführungen über den Sinaifelsen bzw. Golgothafelsen als Schlußstein der Unterwelt im 7. Abschnitt dieses Kapitels, dazu im 4. Abschnitt die Darlegungen unter d/ee.

⁵⁷ Vgl. z. B. die Syrische Baruchapokalypse 29,4 (übersetzt von A.F.J. Klijn, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, V/2, Gütersloh 1976, 141).

rem Anschluß an die eben erwähnte Stelle aus der Baruch-Apokalypse davon die Rede ist, daß dann alle die, die in der Hoffnung auf den Messias entschlafen sind, auferstehen. "Und es wird zu jener Zeit geschehen: Die Vorratskammern, in denen die Zahl der Seelen der Gerechten aufbewahrt worden ist, werden sich auftun, und sie werden herausgehen; und die vielen Seelen werden alle auf einmal . . . zum Vorschein kommen" (30,2). Hier ist ein deutlicher Anklang an Mt 27,51 b–53 herauszuhören, eine Stelle, die ja mit der Lehre vom Descensus immer wieder in Zusammenhang gebracht wird. Wenn also im Neuen Testament und in nachtestamentlicher Zeit der Descensus Jesu Christi in Zusammenhang gebracht wird mit der Jonasgeschichte, so soll damit sicher *auch* zum Ausdruck gebracht werden: Jesus ist der neue Jonas, die messianische Zeit ist mit ihm angebrochen, wo der Böse endgültig besiegt und die Macht des Todes gebrochen ist.

Zu dem für das Verständnis des Descensus wichtigen Symbolkreis Meer-Totenreich-Tempelfelsen gehört die Bemerkung des Midrasch Jona, daß der Fisch, nachdem er dem Jonas das Gehinnom gezeigt hatte, ihm den Tempel des Ewigen zeigt. Sie steigen hinab zu den Enden der Berge, auf denen Jerusalem steht. Hier zeigt der Fisch dem Jonas den "Grundstein", der in das Urmeer eingesenkt ist (43) und den Eingang zur drohenden Scheol verschließt. Der oben erwähnte Topos vom endzeitlich-messianischen Fest, an dem Jahwe ein Mahl bereitet und Leviathan verschlungen wird, könnte letztlich zurückgehen auf die sogenannte "Jesaja-Apokalypse" (Jes 24,1–27, 13), wo im Bilde eines Festmahles, zu dem alle Völker nach Jerusalem strömen, das Endgericht beschrieben wird. Jahwe bereitet ein Mahl (25,6); "er verschlingt den Tod für immer" (25,8). Auch hier wird der Sieg über Leviathan, die Verschlingung des Todes und die Auferstehung der Toten in Zusammenhang gebracht: "Diese Toten leben wieder auf, und ihre Leichen werden wieder auferstehen" (26,19); "An jenem Tag sucht Jahwe . . . den Leviathan heim . . . und tötet den Drachen, der im Meer ist" (27,1).

4. Mt 27,51 b–53

a) Die verschiedenen Deutungen

Der Stellenwert von Mt 27,51 b–53 für die Begründung und Entwicklung der Descensus-Lehre wird von den verschiedenen Autoren nicht ganz einheitlich beurteilt. Für K. Gschwind⁵⁸ sind diese beiden Verse ein eindeutiges Zeugnis für den Descensus. Für W. Bieder⁵⁹ werden sie "nicht als Nachklang eines Descensus-Ereignisses verstanden". Ähnlich urteilt J.A. MacCulloch⁶⁰. "Sie sind vielmehr Hinweis auf die mit dem Tode Jesu am Kreuz beginnende messianische Aera"⁶¹. Die Frage, welche "Qualität" die Auferstehung der "vielen Leiber der heiligen Entschlafenen" habe, wird ebenfalls unterschiedlich beantwortet: Während z.B. O. Cullmann⁶² die Auferstehung nur für eine "provisorische" hält, für ein Zeichen der *künftigen* messianischen Zeit (ähnlich der Auferweckung des Lazarus), ist sie nach H. Zeller⁶³ bereits endgültige leibliche Auferstehung in die ewige Herrlichkeit hinein.

F. Loofs hält die ganze Stelle für "an incomplete and coarse reminiscence of the descent-story"⁶⁴. J. Daniélou sieht Mt 27,51 b–53 in engstem inhaltlichen Zusammenhang mit dem Jeremia-Apokryphon und dem Petrus-Evangelium 41. Er hält alle drei Stellen für die Entwicklung ein und

58 Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, 193.

59 aaO, 56.

60 The Harrowing of Hell, 286 f.

61 W. Bieder, aaO, 55. Zum Verhältnis von Mt 27,52 und Ps 22,30 vgl. H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 1–22, hier: 15–17.

62 La délivrance anticipée du corps humain après le Nouveau Testament, Hommage à K. Barth, 1946, 31–40.

63 Corpora Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,52–53, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 71 (1949) 385–465. Vgl. auch Du Toit, aaO, 166, A. 268. Zu Mt 27,51 b–53 als Fundament für die Anastasis-Ikone vgl. H.J. Schulz, Die "Höllenfahrt" als "Anastasis", in: Zeitschrift für Katholische Theologie 81 (1959) 19.

64 Christ's descent into hell, in: Transactions of the third international Congress for the history of religions, II, 290–301, hier: 299.

derselben Idee⁶⁵. Bei Ignatius von Antiochien (Magn 9,2) erhalten nach ihm die beiden Themen Descensus (παρῶν) und Auferstehung der Toten ihre endgültige Verbindung: Das Ziel des Descensus ist die Auferweckung der Gerechten des Alten Bundes. Im Hintergrund stehe auch Dan 12,2. Angesichts dieser schwierigen Interpretationslage kommt J. Schmidt⁶⁶ zu der Feststellung, daß die Herkunft des Gedankens von Mt 27,51 b–53 “unlösbare Fragen” aufwirft. Wir selbst halten nun diese Fragen zwar für sehr schwierig, aber wir sehen doch Lösungsmöglichkeiten sich abzeichnen. Die folgenden Ausführungen sollen ein Versuch sein, von der bislang in der neutestamentlichen Exegese überhaupt zu wenig beachteten spätjüdischen bzw. intertestamentären Literatur aus ein wenig Licht zu werfen auf das Dunkel dieser Problematik.

b) Ez 37,12 als Hintergrund

Um das Ergebnis der folgenden Untersuchungen gleich vorwegzunehmen: Für uns steht fest, daß im Hintergrund von Mt 27,51 b–53 die Vorstellung von der Öffnung der Gräber in Ez 37,12 steht. Doch die meisten der Kommentatoren dieser Stelle kommen zu dem Ergebnis, daß es vom Standpunkt der historisch-kritischen Exegese aus gesehen gar nicht um Totenaufweckung geht, sondern um ein Bild für die verheißene “innergeschichtliche” Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exil. Bricht dann unsere These zusammen? Wir werden zeigen, daß sich beides durchaus nicht widersprechen muß. Zunächst aber betrachten wir Ez 37,12 bzw. den ganzen Kontext dieser Stelle im Licht der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese.

⁶⁵ Théologie, 260.

⁶⁶ Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg 1956, 376. Die Untersuchung von D.D. Hutton, The resurrection of the Holy Ones (Mt 27,51 b-53): A study of the Theology of the Matthean Passion Narrative (Diss. masch.), Harvard 1969, weist erhebliche Mängel auf, wie M. Riebl (Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b–53, Stuttgart 1978) nachgewiesen hat, die mit uns eine starke Abhängigkeit von Ez 37,1–14 sieht (vgl. bes. 47f.; 80–82).

aa) Die Vision der “vertrockneten Gebeine”

Die Vision der “vertrockneten Gebeine” beginnt damit, daß die Hand Jahwes über den Propheten kommt und ihn im Geiste in eine nicht näher bezeichnete Ebene versetzt. Diese ist angefüllt mit einer großen Menge menschlicher Gebeine, die unbegraben dort herumliegen: das schreckenerregende Bild eines Leichenfeldes. Deutlicher ist das Phänomen von Tod und Vernichtung kaum zu beschreiben. Mitten in dieser aussichtslosen Situation wird Ezechiel von Jahwe gefragt: “Menschensohn, können diese Gebeine wieder lebendig werden?” (V. 3). Diese Frage – so möchte man, die Situation sehend und interpretierend, sagen – ist geradezu absurd; denn so wird in die Evidenz des triumphierenden Todes hinein gefragt⁶⁷. In der Antwort des Propheten kommt dann sowohl das Bekenntnis totaler menschlicher Machtlosigkeit angesichts solcher Situation als auch in einer ersten Ahnung und Andeutung das Vertrauen auf die Macht des Gottes des Lebens zum Ausdruck: “Jahwe, du weißt es” (V. 3 b). Jedenfalls wird die Möglichkeit der Wendung dieser – so erscheint es – total ausgewegenen Situation zum Besseren nicht absolut ausgeschlossen. Die Frage wird so an ihren Urheber zurückgegeben, im Vertrauen auf das unergründliche Geheimnis dieses Gottes des Lebens.

Dann bekommt der Prophet von Jahwe den Auftrag, über diese Gebeine zu weissagen, daß Jahwe ihnen den Geist des Lebens bringen werde, daß er Sehnen entstehen, Fleisch wachsen und mit Haut überziehen lassen werde: “Ich gebe den Geist des Lebens in euch, so daß ihr lebendig werdet, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin” (V. 6). Gott wird sich also gerade und besonders im Tode, dort, wo der Mensch absolut und total und – von ihm aus gesehen – unwiderlich am Ende ist, als der lebendige und treue Jahwe erweisen. Nach der Ausführung dieses Befehls der Weissagung durch Ezechiel hört dieser ein die ganze Ebene erfüllendes Geräusch, ein “Beben”: Die Gebeine kommen wieder zusammen, Fleisch und Haut wachsen darüber, aber es fehlt

⁶⁷ Vgl. W. Zimmerli, Ezechiel, Neukirchen 1969, 893.

noch der Lebensgeist (V. 7f.). Im Auftrag Jahwes ruft der Prophet dann diesen Geist des Lebens von den vier Winden her herbei. Da werden die Toten lebendig und stellen sich auf ihre Füße: ein großes Heer (V. 10). Hiermit endet der erste Teil der Vision. Der zweite Teil (V. 11–14) enthält dann die hochbedeutsame *Deutung* dieser Vision.

bb) Die Deutung der Vision

V. 11 ist nun der entscheidende Schlüssel zum Verständnis der ganzen Vision; denn er enthält das Deutewort von seiten Jahwes. Dieser Vers beinhaltet auch die *Herkunft* des gesamten Bildwortes von der Wiederbelebung der vertrockneten Gebeine. Der Prophet zitiert ein Wort des exilierten Volkes Israel: "Vertrocknet sind unsere Gebeine; zugrunde gegangen ist unsere Hoffnung; wir werden vernichtet werden." Das Volk Israel benutzt also offenbar zur Beschreibung seiner spezifischen Lage in der babylonischen Gefangenschaft selbst das Symbol der "vertrockneten Gebeine", um damit seine totale Ausweglosigkeit zum Ausdruck zu bringen: Jerusalem ist erobert, nach dem Niedergang des Nordreiches 722 und der ersten Deportation nach Babylon 597 ist nun durch die Katastrophe von 586 alles endgültig "aus". Das ist der historische "Sitz im Leben" dieses Bildes, das eben für diese Situation ein höchst angemessener und eindringlicher Ausdruck ist. Vom Standpunkt der historisch-kritischen Exegese aus gesehen geht es in dieser Vision Ez 37 also zunächst nicht um Totenauferweckung, sondern um die Verheißung der Rückkehr der Exilierten.

Wir gehen mit G. Fohrer davon aus, daß Ez 37 keinen Beleg bietet für eine frühe Form des Auferstehungsglaubens: "Es handelt sich nicht um die Wiederbelebung oder Auferweckung tatsächlich gestorbener Israeliten, sondern um den augenblicklichen Zustand der Deportierten, die ein totes Volk sind, und um ihren künftigen Zustand, in dem sie wieder ein lebendiges Volk sein werden".⁶⁸ Ähnlich deutet auch W. Zimmerli: Ez 37 wendet sich an die im Exil nach

⁶⁸ Ezechiel, Tübingen 1955, 206.

587 aus tiefster Not seufzende Gemeinde, die sich am Ende all ihrer Hoffnung weiß, und für die nur noch das Bild des Todes ihrer Lage gemäß ist.⁶⁹

G. Fohrer⁷⁰ hat darauf aufmerksam gemacht, daß das am Ende von V. 11 benutzte Verbum גָּזַז eigentlich bedeutet: "in Stücke schneiden", "abschneiden". Es wird an anderen Stellen verwendet für das Abschneiden vom Land der Lebendigen (Jes 53,8), vom Kultus (2 Chr 26,21) und von der Hand Gottes (Ps 88,6). Wir können noch hinzufügen: Klg 3,54. Daran zeige sich, daß die Klage der Deportierten sich auf ihr herkömmliches Exilverständnis beziehe: Wie eine Krankheit ist es eine verminderte Form des Lebens, so daß man in dem und durch das Exil langsam dahinstirbt und sich dem Tode nähert. Dieser Vorgang ist nach ihrer Beurteilung inzwischen soweit fortgeschritten, daß sie tatsächlich vom Leben abgeschnitten und verdorrten Totengebeinen gleich sind. Wenn also – so betont Fohrer – das Bild Ezechiels aus der Klage der Deportierten stammt, "so rührt es bei ihnen aus der israelitischen Vorstellung vom Verhältnis von Tod und Leben her, angewendet auf das Exil. In beiden Fällen wird von Tod und Wiederbelebung bildlich und symbolisch gesprochen."⁷¹ Hier wäre allerdings hinzuzufügen: In dem *einen* der beiden Fälle, nämlich bei der Vorstellung und dem Verständnis von Leben und Tod bzw. dem Verhältnis beider zueinander, kann man "nur" von "Bild" in bestimmter Hinsicht nicht mehr sprechen: Der Israelit versteht eben solche ausweglose Not als zwar partielles, aber durchaus reales, in diesem Sinne nicht nur bildlich-symbolisches Erreichen des

⁶⁹ aaO, 899. Ähnlich auch J.F.A. Sawyer, Hebrew Words for the resurrection of the dead, in: *Vetus Testamentum* 23 (1973) 218–234, hier: 222 ("nor originally ... referred to life after death"). Wir möchten aber betonen, daß es auch Autoren gibt, die diese Stelle (und auch andere, z.B. Ps 73) zumindest für offen ansehen (wenn auch nicht eindeutig) für eine Deutung im Sinne der Toten-Auferstehung (vgl. z.B. H. Haag, Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes, 1943, bes. 51–60; G. von Rad, "Gerechtigkeit" und "Leben" in den Psalmen, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* I, München 1958, 245; vgl. auch ders., *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen 1974, bes. 263–267).

⁷⁰ aaO, 206f.

⁷¹ aaO, 207.

Todesbereichs, als Scheol-Abstieg. In Kgl 3,54, wo das hier thematisierte Verbum absolut steht ("abgeschnitten bin ich"), ist es gleichbedeutend mit dem In-der-Scheol-sein, mit der "tiefsten Grube unten" (V. 55). Auch hier in Ez 37,11 b wird das Verbum absolut gebraucht, es ist Höhepunkt der dreistufigen Klimax des Verses. M. Görg meint, von diesem Selbstbekenntnis des geschlagenen Volkes sei es "nur ein kleiner Schritt zu der Prädikation über den Knecht Jahwes, nach der dieser aus dem 'Land der Lebendigen' 'herausgerissen' ist (Jes 53,8a)"⁷². Diese Andeutung von dem Eintritt des "Gottesknechtes" in den Bereich der Scheol könnte angesichts der nicht zu überschätzenden Bedeutung von Jes 53 für die Christologie des Neuen Testaments durchaus Einfluß gehabt haben auf die ersten Ansätze zu einer Descensus-Lehre.

cc) Das Verhältnis von Exil und Tod

Von diesen Erwägungen her zum Verhältnis von erfahrener Wirklichkeit (Exil) und Ausdruck dieser Erfahrung im Bild (verdorrte Gebeine; Sein im Todesbereich) läßt sich letztlich zwar eine theoretische Unterscheidung, aber keine Trennung mehr behaupten zwischen beiden: Die äußerste Not des Exils *ist* bereits reales "Verdorren der Gebeine", "Eingetretensein in den Todesbereich" (wenn dieses auch erst "nur" ein Realsymbol der noch ausstehenden, vollen Manifestation der Scheol *nach* dem Tode ist); das *Bild* von den "verdorrten Gebeinen" ist *nicht nur* Bild, es ist Wirklichkeit⁷³ (eben auf dem Hintergrund der spezifischen israelitischen Auffassung von Leben und Tod). Wir möchten aber, um Mißverständnisse zu vermeiden, nochmals darauf hinweisen, daß wir damit nicht meinen, Ezechiel oder die Deportierten hätten das Bild verwendet, weil sie den eschatologischen Auferstehungsglauben bereits ausdrücklich kannten bzw. er in ihrer Zeit bereits Gemeingut war. Errettung aus

72 Art gzz, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I, 1001–1004, hier: 1004.

73 Vgl. auch R. Martin-Achard, *De la mort à la resurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel–Paris 1956, 83.

der Sphäre des Todes, aus der Scheol, ist als "Bild" für die Herausführung aus dem Exil "innergeschichtlich"⁷⁴ gemeint, diesseits des physischen Todes. Man kann und muß festhalten, daß der unmittelbare und primär intendierte Sinn (historisch-kritisch) des Bildes der Vision in Ez 37 die Lage im Exil ist bzw. die Ankündigung der Rückkehr in die Heimat. Gleichzeitig ist diese Sinnaussage aber offen, disponiert (im Sinn der noch zu erörternden Symboltheorie von P. Ricoeur) für eine spätere Deutung als Symbol für die eschatologische Auferstehung von den Toten (der Sinn des Sinnes).

Zu diesem Ergebnis kommt auch E. Haag, wenn er Ez 37 in deutlicher Anlehnung an die Exodus-Tradition geschrieben sieht, und zwar besonders die für unsere Untersuchung noch ausstehenden Verse 37,12–14, wo das Bild von dem mit Totengebeinen angefüllten Tal ersetzt wird durch das Bild von den Gräbern des Volkes, die Jahwe öffnen wird und aus denen er sein Volk herausführen und es in das Land Israel bringen wird. Im Bild vom Grab sieht Haag das des Gefängnisses impliziert: "Jahwe öffnet die Gräber seines Volkes, wo die Herrschaft des Todes ist; aus den Gräbern führt er ein neues Gottesvolk heraus und gibt ihm das Land der Verheißung zum ewigen Besitz: Im Zeichen des Neuen, das Jahwes Schöpfermacht hervorgebracht hat, beginnt die Zukunft des seinem Gott wahrhaft verbundenen Israel."⁷⁵ Letztlich, so möchten wir abschließend betonen, steht hinter all den verschiedenen Bildern als intendierte "Sach"-Aussage die *theologische* Erfahrung bzw. Aussage: Jahwe ist ein treuer und lebendiger Gott, der diese seine Lebendigkeit und Treue durchhält und beweist auch in – menschlich gesehen – aussichtslosen Situationen. Diese Treue zu seinen Verheißungen und in seiner Heilszuwendung zeigt Jahwe oft gerade in höchst überraschender und unerwarteter Weise (vgl. auch Weish 5,2: das "Paradoxe" der Heilszuwendung).

74 Wir sind uns bei der Verwendung dieses Ausdrucks dessen bewußt, daß es sich hier um die Herantragung eines eigentlich neuzeitlichen Begriffes an einen alttestamentlichen Text handelt.

75 Ezechiel 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 82 (1973) 78–92, hier: 89.

Das konnte Israel im Laufe seiner Geschichte immer wieder erfahren, darauf konnte auch letztlich nur noch der Funke einer Hoffnung der Exilierten beruhen: "Vertrocknete Gebeine" kann niemand mehr beleben! Und dennoch: Gott ist treu. Und: Er zeigt seine Treue jeweils in immer überraschender, nie erwartbarer Weise! Keine Not ist offenbar zu groß, keine Scheol zu tief, keine Lage zu hoffnungslos, als daß Jahwe nicht aus ihr erretten könnte. Im Neuen Testament wird sich dies in absolut ungeahnter und neuer Weise bestätigen.

dd) Die Ähnlichkeit von Ez 37 und Mt 27,51 b–53

Wenn als sicheres exegetisches Ergebnis feststeht, daß in Ez 37 die nationale Wiederherstellung des Volkes Israel nach der Herausführung aus dem babylonischen Exil gemeint ist, wie können wir dann überhaupt auf den Gedanken kommen, diese Stelle bilde den Hintergrund für Mt 27,51 b–53: "Und siehe, der Tempelvorhang riß von oben bis unten entzwei, und die Erde bebte, und die Felsen spalteten sich, und die Gräber wurden geöffnet, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt; und sie kamen nach seiner Auferstehung aus den Gräbern heraus und gingen in die Heilige Stadt und erschienen vielen"? In Mt 27 ist der Skopus der Aussage ja eindeutig die Auferweckung von den Toten im ursächlichen Zusammenhang mit dem Tode Jesu. Wir werden zunächst einmal (im Sinne einer Arbeitshypothese) die Ähnlichkeit der beiden Stellen aufzeigen und im Anschluß daran erst zeigen, wieso Matthäus fast "zwangsläufig" zu dieser (historisch-kritisch "falschen") Interpretation kommen mußte.

Bezüglich des Einflusses von Ezechiel auf das Neue Testament überhaupt ist festzustellen, daß es nur zwei ausdrückliche Zitate gibt: 1 Thess 4,8 (Ez 37,14) und Offb 11,11 (Ez 37,5.10). Allerdings sind die indirekten Bezüge wohl weitaus bedeutsamer als die wörtlichen Zitate, speziell insofern Ez 37,1–14 im 1. Jahrhundert eine Osterfest-Lesung war⁷⁶.

Was nun Mt 27,51 b–53 betrifft, so ist klar festzustellen, daß diese Stelle die Auferweckung beschreibt in Ausdrücken, die zum Teil verbal denen von Ez 37 entsprechen. Das Erdbeben in Mt 27,51 b entspricht Ez 37,7; die Öffnung der Gräber in V. 52 dem V.12 bzw. 13 von Ez 37. Außerdem möchten wir noch hinweisen auf die Entsprechung von dem auf das Erdbeben und das übrige Geschehen folgenden Bekenntnis des Hauptmanns und der Wachsoldaten ("Wahrlich, dieser war Gottes Sohn"; V. 54) und der Feststellung in Ez 37,13, daß gerade in dem Geschehen der Gräberöffnung bzw. der Herausführung der Toten aus ihren Gräbern Israel erkennen wird: "Ich bin Jahwe."

Wenn die christologische Leidensdeutung bzw. Auferstehungsdeutung bei Matthäus zurückgreift auf Vorstellungen von Ez 37 (und diese dabei – wofür wir gleich die Gründe darlegen werden – im Sinne eschatologischer Totenerweckung interpretiert), so verfolgt sie damit als Aussage-Skopos: Mit Tod und Auferstehung Jesu beginnt die eschatologisch-messianische Zeit, als deren großes Zeichen ja die auch nationale Auferstehung und Wiederherstellung eines Neuen Israel galt: Das Gottessohn- bzw. Messias-Bekenntnis ist die Konsequenz! Mit K. Lehmann ist hier allerdings festzuhalten, daß, bei aller Betonung der apokalyptischen Sicht des Todes und der Auferstehung Jesu, bei aller Betonung auch der Tatsache, daß in Jesus das erwartete allgemeine Endgeschehen der Totenaufweckung schon realisiert ist, Jesus eben (auch für Matthäus) nicht nur ein den Beginn der Endzeit signalisierender Funktionär ist: "Gottes Ja zu seinem Wort und Werk in der Auferstehung ist ein ganz unerwartetes *individuelles* Ereignis, das in dieser Weise der Apokalyptik völlig fremd ist. Mt 27 hält das fest trotz apokalyptischer Darstellung: Die Heiligen werden *im Augenblick des Todes* Jesu zum Leben wiedergerufen, erscheinen aber erst in Jerusalem *nach der Erscheinung* Jesu vor den

⁷⁶ Vgl. den Aufsatz von J. Grassi, Ezechiel 37,1–44 and the New Testament, in: New Testament Studies 11 (1964/65) 162–164, dem wir einige gute Anregungen entnehmen.

Jüngern⁷⁷. Man könnte andersherum auch sagen: Die kosmologisch-apokalyptischen Aussagen sichern den individuell-personalen ihre Universalität und Geschichtlichkeit. Bei aller Betonung der Bedeutung der *Auferstehung* Jesu muß man (jedenfalls für Mt 27,51 b–53) festhalten, daß all diese sonst mit der Auferstehung verbundenen “Zeichen” hier schon mit dem *Tod* am Kreuz verknüpft werden. Das wiederum fundiert die Ansicht derjenigen Exegeten, die hier auch eine Descensus-Vorstellung impliziert bzw. im Hintergrund sehen: Daß die Gräber sich öffnen und die Leiber der Toten herauskommen als Folge seines *Todes*, ist dann eo ipso auch Folge seines *Totseins*, d.h. aber im Sinne der zeitgenössischen Tradition als Folge eines Descensus ad inferos.

Wir müssen aber nun nach dieser ersten Feststellung von Übereinstimmungen zwischen Mt 27,51 b–53 und Ez 37 zurückkehren zu der oben gestellten Frage: Was führte Matthäus überhaupt zu *diesem* Verständnis von Ez 37, nämlich im Sinne der eschatologischen Totenaufweckung mit allen eben beschriebenen Implikationen? Um auch hier das Ergebnis gleich vorwegzunehmen: Die spätjüdische Theologie, die Midrasch- und Targumtradition in intertestamentärer Zeit, hat diese Ezechiel-Interpretation durch Matthäus vorbereitet, begründet und bewirkt. Wir werden versuchen, dies trotz der schwierigen Quellenlage für diese Literatur aufzuweisen.

c) Midraschim, Targumim und Talmud als Bindeglied zwischen Ez 37 und der Mt-Interpretation

Bevor wir versuchen, jüdisch-palästinensische Literatur auf unsere Fragestellung hin zu untersuchen, werfen wir einen kurzen Blick auf ursprünglich *griechisch* verfaßte Texte von

⁷⁷ Auferweckt am dritten Tag, 304, A. 778. Lehmann vertritt diese seine Auffassung, daß das individuelle Ereignis der Auferstehung der Apokalyptik *völlig* fremd sei, nicht mehr so absolut und grundsätzlich, besonders im Hinblick auf die Ergebnisse der Untersuchung von K. Berger, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, Göttingen 1976 (vgl. besonders 15–26, 109–114, 125–149).

jüdischen Theologen, die außerhalb Palästinas, in der hellenistischen Diaspora, lebten. Dazu gehört, so überraschend das zunächst klingen mag, auch die Bibel der griechischen Synagoge: die Septuaginta. Bezüglich Ez 37 hat die LXX-Version gegenüber dem hebräischen Text zwar keine signifikanten Änderungen vorgenommen, die eine eschatologische Interpretation rechtfertigten. Eine Ausnahme von dieser Feststellung bildet aber vielleicht V. 7, wo die beiden hebräischen Wörter לרק und שער übersetzt werden mit σεισμός. Das Erdbeben ist ein wichtiger Topos in den apokalyptischen Beschreibungen der dem Ende der Welt und der endgültigen Auferstehung unmittelbar vorausgehenden Ereignisse⁷⁸. Das würde auf eine eschatologische Auferstehungs-Interpretation hindeuten. Es ist andererseits aber ebenso gut möglich, daß σεισμός zur Beschreibung der Bewegung bei der Zusammenfügung der vertrockneten Gebeine dient⁷⁹ (auf eine Interpretation aus dem Bereich der jüdisch-hellenistischen Diaspora, und zwar aus dem Bereich der Synagogen-Malerei, werden wir gleich noch zurückkommen).

Ein Blick auf 4 Makk 18,17 zeigt, daß hier Ez 37,3 aufgegriffen wird mit dem Ziel, den Glauben an das ewige Leben nach dem Tode besonders des Märtyrers zu stützen. Das nun bedeutet, daß die Interpretation von Ez 37 im Sinne von eschatologischer Totenaufweckung in der griechisch sprechenden Diaspora zu einem ziemlich frühen Zeitpunkt durchaus bekannt war. Die LXX-Übersetzung jedenfalls tendiert zu einer Schrift-Interpretation im Lichte der Hoffnung auf ewiges Leben, wie sie im Judentum in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten sich entwickelte⁸⁰.

Ein erstes Beispiel für eine ebenso geartete Interpretation im *palästinensischen* Judentum, in der frühen rabbinischen

⁷⁸ Vgl. I. Hartmann, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.*, Lund 1966, 71–77.

⁷⁹ Vgl. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, s.v. shaking, shock, earthquake, commotion, vibration.

⁸⁰ Vgl. hierzu auch H.C.C. Cavallin, *Life after death. Paul's argument for the resurrection of the dead in 1 Cor 15, Part I; An enquiry into the Jewish background*, Lund 1974, 107.

Literatur (d.h. vor 100 n. Chr.), gehört zu den "Streitfällen" zwischen den beiden Schulen des Schammai und des Hillel. Es ist uns überliefert in zwei Stellen aus dem Midrasch Rabba (Gn R 14,5 und Lv R 14,9)⁸¹. Ausgangspunkt von Gn R 14,5 ist die Interpretation von Gen 2,7 ("Da bildete Gott, der Herr, den Menschen, Staub vom Ackerboden, und blies in seine Nase den Atem des Lebens; so wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen"). "Zwei Bildungen: Eine in dieser und eine in der kommenden Welt. Die Schule des Schammai und die des Hillel stimmen nicht überein. Schammai behauptet: Die Bildung in der nächsten Welt gleicht nicht der in dieser Welt. In dieser Welt werden Haut und Fleisch zuerst gebildet, zum Schluß die Sehnen und die Knochen. Aber in der kommenden Welt beginnt es mit Sehnen und Knochen und endet mit Haut und Fleisch; denn so heißt es im Zusammenhang mit den Toten bei Ezechiel: 'Ich schaute, und siehe: Sehnen bildeten sich an ihnen, Fleisch wuchs empor, und Haut spannte sich oben darüber' (Ez 37,8)." Wir lassen das Zitat hier enden, weil es bis hierher für uns genügt, um den Stellenwert von Ez 37,8 zu eruieren: Es wird zitiert im Zusammenhang mit der Auferstehung in einer künftigen Welt (in der Fortsetzung des Zitats wird die Meinung des Hillel vorgebracht, daß die Bildungen sich in beiden Welten gleichen). Dieses Beispiel aus dem palästinensischen Judentum steht nun nicht allein da.

Im Palästinensischen Targum zu Gen 30,22 (Codex Neofiti)⁸² ist die Rede von vier Schlüsseln, die in die Hand des Herrn gegeben sind und die er sonst niemandem übergibt. Einer dieser Schlüssel ist der Schlüssel für die Gräber. In bezug auf diesen Schlüssel wird Ez 37,12 zitiert: "Siehe, ich öffne eure Gräber und führe euch aus euren Gräbern heraus,

81 Midrasch Rabba, translated into English by H. Freedman / M. Simon, London 1961, I, 113f. (zu Gen 14,5); die zweite, hier nicht zitierte Stelle findet sich in der Übersetzung von J. Israelstam im entsprechenden Band zu Leviticus, London 1961, 185–187.

82 A.D. Macho, Neophyti 1. Targum Palestinense . . . , Tomo 1: Genesis, Madrid 1968, 579: "the key of the sepulchres, for thus does the Scripture explain and say: 'Behold, I will open your graves and will lead you from your graves, my people'".

mein Volk". Vorausgesetzt ist hier also die symbolisch-eschatologische Interpretation von Ez 37.

Ganz ähnlich heißt es im Babylonischen Talmud Taanit 2 a.b, drei Schlüssel seien in der Hand des Heiligen, gelobt sei er, die nicht in die Hand eines Boten übergeben worden sind, der Schlüssel des Regens, des Mutterschoßes und der Schlüssel der Belebung der Toten: "Der Schlüssel der Belebung der Toten (תַּחַיִּית הַמַּתִּים) – woher haben wir das? Es steht ja geschrieben: 'Dann werdet ihr erkennen, daß ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber öffne' (Ez 37,13)."⁸³

Auch eine Zusammenschau und Verbindung von Auferstehung und Rückkehr aus dem Exil ist in der angeführten Literatur ein gängiger Topos. So gibt es im Palästinensischen Talmud Ketubbot 111 a–b die Vorstellung, daß sich die Leiber in unterirdischen Höhlen zu dem Land der Auferstehung (Israel/Jerusalem) hinwälzen.⁸⁴ Wahrscheinlich ist dieser Gedanke begünstigt worden durch eben diese symbolisch-eschatologische Deutung von Ez 37. Die Verbindung beider Gedanken mag auch im Hintergrund stehen im Targum zu Jes 27,13: "Es wird geschehen in dieser Zeit, daß eine große Trompete geblasen wird; und diejenigen, die verbannt waren im Land Assyrien, und diejenigen, die verstoßen worden waren ins Land der Ägypter, werden kommen und beten vor dem Herrn auf dem Heiligen Berg, in Jerusalem"⁸⁵.

Einem buchstäblich ins Auge fallenden Beispiel für die symbolisch-eschatologische Bedeutung von Ez 37 mit interessanten Perspektiven im Detail werden wir uns nunmehr zuwenden, nämlich dem hochbedeutsamen Bild der Ezechiel-Vision von den "verdorrten Gebeinen" in der Synagoge von Dura-Europos.

83 Diese Zitate mögen genügen. Als weitere Beispiele könnten angeführt werden: a) aus dem Palästinensischen Talmud Schabbath 1,3 (Le Talmud de Jérusalem, trad. M. Schwab, vol. 3, Paris 1960, 17: "La pitié assure la part à la résurrection future, selon ces mots . . ."; es folgt ein Hinweis auf Ez 37,5), Kilajim 9,6 (vol. 2, Paris 1960, 319); b) aus dem Babylonischen Talmud Schabbath 152 b; c) aus dem Bereich der Midraschim Gn R 13, 11; 96,5; Sifre Deut (zu 32,2) § 306.

84 Ähnlich auch Kilajim 9,6; Jalqut Schimoni Beresch 131, 42–43.

85 The Targum of Isaiah, ed. J.F. Stenning, Oxford 1953, 84.

d) *Das Ezechiel-Bild in Dura-Europos: ein jüdischer Messias-Descensus?*

aa) Das Bild als Beispiel für Bibelinterpretation

Die Malereien der 1932/1933 im syrischen Dura-Europos ausgegrabenen Synagoge datieren auf die Jahre 245–246 n. Chr. Sie sind die ältesten uns bekannten jüdischen Malereien überhaupt und waren nach ihrer Entdeckung eine wirkliche Sensation (heute im Archäologischen Museum in Damaskus). Wir können uns hier nicht mit der Detail-Beschreibung der Malereien und auch nicht mit der Bedeutung aller Bilder für die Entwicklung der jüdischen Theologie und Frömmigkeit befassen. Dafür können wir auf zahlreiche Untersuchungen verweisen⁸⁶.

86 Vgl. Hierzu M. Aubert, *Le peintre de la synagogue de Doura*, in: *Gazette des Beaux Arts* 20 (1938) 1–24; H. Birkeland, *The belief in the Resurrection of the dead in the Old Testament*, in: *Studia Theologica* 3 (1949) 60–78; R. Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos, 245 bis 256 après J.-C.*, Rom 1939; Th. Ehrenstein, *Über die Fresken der Synagoge von Dura-Europos*, Wien 1937; E. Garte, *The theme of resurrection in the Dura-Europos synagogue Paintings*, in: *The Jewish Quarterly Review* 64 (1973/74) 1–15; E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 9–11, New York 1964; A. Grabar, *Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura*, in: *Revue de l'histoire des religions* 123 (1941) 143–192, und 124 (1941) 5–35; J. Gutmann, *Die Synagoge von Dura-Europos*, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, I (1966), 1230 bis 1240; ders. (Hrsg.), *No graven images. Studies in art and the Hebrew Bible*, New York 1971; H.L. Hempel, *Zum Problem der Anfänge der AT-Illustration*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 69 (1957) 103 bis 131; C.H. Kraeling, *The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII/1: The synagogue*, New Haven 1956 (bes. 178–202); ders., *The meaning of the Ezechiel panel in the synagogue at Dura*, in: *Bulletin of the American school of oriental research* 78 (1940) 12–18; W.G. Kümmel, *Die älteste religiöse Kunst der Juden*, in: *Judaica* 2 (1946) 1–56; J. Leveen, *The wall paintings at Dura-Europos*, in: *The Hebrew Bible in Art*, London 1944; A.D. Nock, *The Synagogue Murals of Dura-Europos*, in: *Harry A. Wolfson Jubilee Volume II*, Jerusalem 1965; A. Perkins, *The Art of Dura-Europos*, Oxford 1973; H. Riesenfeld, *The resurrection in Ezechiel XXXVII and in the Dura-Europos paintings*, *Uppsala Universitets Arsskrift* 11 (1948) 27–38, jetzt auch in J. Gutmann (Hrsg.), *No graven images*, 120–155; E. Rosenthal, *Some notes on the synagogue paintings in relation to late antique bookpainting*, in: *The illuminations of the Vergilius Romanus*, Zürich 1972; M.I. Rastovtzeff, *Dura-Europos and its art*, Oxford 1938; B.C. Roth, *Die Kunst der Juden*, Band I, Frankfurt 1963 (bes. 82–88); M. Simon, *Remarques sur les synagogues à images de Doura et de Palestine*, in: *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962; G. Widengren, *Quelles rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes*, *Supplementum zu Vetus Testamentum* 4 (1957), 197–241;

Uns geht es hier nur um die Beschreibung und Deutung des Bildes der Ezechiel-Vision von den vertrockneten Gebeinen (wenn wir auch gelegentlich Motive anderer Bilder zum Verständnis heranziehen), das angebracht ist an der Nordwand des Versammlungsraumes. Es ist für unsere Untersuchung darum von besonderer Bedeutung, weil es eine hervorragende Illustration der in der betreffenden Zeit geläufigen eschatologisch-symbolischen Interpretation von Ez 37 bzw. der Verbindung dieser Deutung mit der "historischen" ist und gleichzeitig eine bedeutsame Hilfe zum Verständnis von Mt 27,51 b–53 bzw. eine Stütze für die These, daß dort ein Descensus durchaus im Hintergrund stehen kann, ein Descensus ad inferos als messianisches Zeichen!

Unter den verschiedenen Deutungsversuchen erscheint uns derjenige von R. Wischnitzer-Bernstein⁸⁷ (zusammen mit Hinweisen von H. Riesenfeld⁸⁸) als angemessenster, weil er sich deckt mit der zeitgenössischen Interpretation in der uns vorliegenden spätjüdisch-rabbinischen Literatur. Wort und Bild ergänzen sich so gegenseitig. Hier bestätigt sich die Forderung bzw. Feststellung von B.C. Roth: "Die Verwandtschaft mit dem Sagenwerk des Midrasch, die sich in den Wandmalereien von Dura-Europos offenbart, beschäftigt noch eine Anzahl von Forschern."⁸⁹

Wir sind zunächst der Meinung, daß die von mehreren Autoren strikt durchgehaltene Methode⁹⁰, das Bild *nur* von links nach rechts zu lesen, abzulehnen ist, wie wir noch zeigen werden. Nahe der Bildmitte sind zwei gleiche Gruppen von Toten zu sehen, die zu beiden Seiten eines in der Mitte stehenden Mannes angeordnet sind. Die Körper auf der lin-

R. Wischnitzer-Bernstein, *The messianic theme in the paintings of the Dura synagogue*, Chicago 1948; dies., *The conception of the resurrection in the Ezechiel panel of the Dura synagogue*, in: *Journal of Biblical Literature* 60 (1941) 43–55.

87 Vgl. die in der vorigen Anmerkung zitierten beiden Untersuchungen.

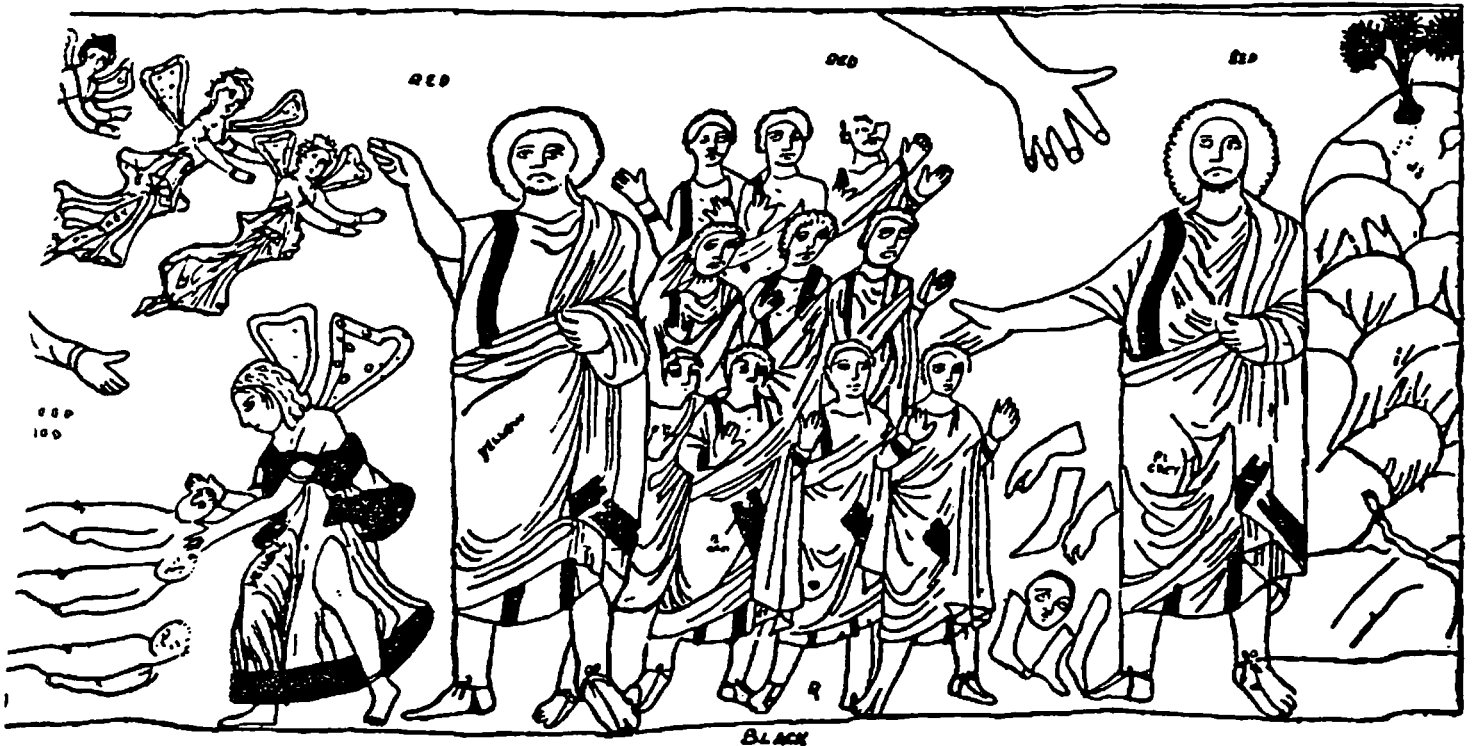
88 Vgl. das eben zitierte Werk.

89 aaO. 85. Vgl. auch die Feststellung von H. Riesenfeld, aaO. 29: "In the main it seems characteristic for these Dura panels . . . that the scenes reproduced there are, to a certain extent, accommodated to the interpretation given of Old Testament events in later Jewish theology."

90 Vgl. z.B. M. Du Mesnil du Buisson.



Ezechiel-Bild, linker Teil (aus: R. Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos, Rom 1939)



ken Seite sind leblos, während die auf der rechten Seite gerade belebt werden durch eine der vier "Psychen", die von oben (vom Himmel her) herabfliegen.

Die Toten liegen am Fuße eines Berges in parallelen Reihen, mit den Köpfen nach rechts gerichtet. Von dieser Lage aus und von der Tatsache her, daß die Wiederbelebung auf der rechten Seite geschieht, ist zwar klar, daß die Szenenhandlung von links nach rechts tendiert. Sie schildert das "Zusammenführen" der Gebeine (37,7), das "Einhauchen des Lebensatems" in die Toten (37,9); die "Psychen" sind Verkörperungen der "vier Winde" (37,9). Doch ist diese Bewegung nach rechts schon hier nicht ganz durchgehalten, da nämlich die den Zustand des Todes betonenden und zum Ausdruck bringenden Gebeine über das ganze Bild hin verstreut sind. Ein anderes Moment, das eine ausschließliche Rechtsbewegung als formale Interpretationsmethode ausschließt, ist einmal die Figur mitten unter den Toten, die besondere Aufmerksamkeit verdient, wie wir noch zeigen werden, die einen gewissen statischen "Brennpunkt-Effekt" (Wischnitzer) hat, zum anderen die Tatsache, daß die Psyche, die bereits auf dem Boden steht, sich in einer Drehbewegung hinwendet zu den hingestreckten Toten, auf die sie ihre belebende Hand legt und so die Rechtsbewegung unterbricht.

bb) Der rechte Teil des Bildes

Nun betrachten wir den *rechten* Teil des Bildes. Eine Gruppe von zehn Personen, in drei Reihen angeordnet, geht sozusagen in den Vordergrund des Bildes hinein. Die Personen richten sich bzw. ihre Hände auf eine größere Figur rechts, die selbst eine (schützende?) Hand zu ihnen hin ausstreckt. Auch hier ist eine (auch nur von den Personen in der ersten Reihe angedeutete) Rechtsbewegung angehalten durch die Linksbewegung der größeren Figur rechts. Die beherrschende Richtung der Gruppe geht nach vorn. Die beiden größeren Figuren links und rechts der Gruppe, bekleidet mit langen griechisch-hellenistischen Gewändern (die auf allen Bildern der Dura-Synagoge reserviert sind für Patriarchen und Propheten), verkörpern beide den Propheten Ezechiel. Dar-

in sind die meisten Autoren sich einig. Die doppelte Darstellung der Prophetengestalt auf so engem Raum erfordert allerdings eine Begründung, die wir am Ende dieses Abschnittes noch geben werden. Bezüglich der Identifizierung der zehn Personen der Gruppe weist R. Wischnitzer⁹¹ hin auf die Ähnlichkeit zwischen dem Ezechiel-Bild und dem Exodus-Bild auf der Westwand: Letzteres zeigt auch eine in vier Reihen aufgeteilte Gruppe von Personen, von denen eine die Ältesten der zwölf Stämme Israels darstellt. Die Männer sind bekleidet mit langen grauen (prophetischen) Gewändern. Von diesem Vergleich her argumentierend ist nichts plausibler als die Vermutung, die zehn Personen im Ezechiel-Bild, die ja auch mit langen grauen Gewändern bekleidet sind, stellten eben die Ältesten der zehn Stämme dar, der verlorenen zehn Stämme Israels.

Hier nun ist ein Blick notwendig auf den auf Ez 37,1–14 folgenden Kontext, nämlich auf die Verse 15–28, verbunden mit einem Blick auf die Geschichte Israels. Das Nordreich Israel war 722 mit dem Fall Samarias untergegangen. Das Schicksal der daraufhin verbannten zehn Stämme ist Gegenstand von Legenden geworden⁹². Josephus berichtet⁹³, daß die zehn Stämme jenseits des Euphrat lebten. 4 Esra 13,39–47 betont ihre Treue zum Judentum und ihre Frömmigkeit.

Nachdem schon in der Erklärung der Vision in V. 11 betont worden war, daß die Gebeine "das ganze Haus Israel" bedeuten, schaut Ezechiel dann die Wiederherstellung Israels als Wiedervereinigung der beiden zerstörten Reiche Israel und Juda unter einem einzigen König: "David, mein Knecht,

⁹¹ Conception, 46.

⁹² Vgl. die Literaturangaben bei A. Grabar, aaO, 151, A. 1. Über das Schicksal von 30 000 jungen Angehörigen des Stammes Ephraim vgl. den interessanten Beitrag von A. Diez-Macho, Un segundo fragmento del Targum Palestinese a los profetas, in: *Biblica* 39 (1958) 61–66 (Targum zu Ez 37, 1–14); dazu J. Heinemann, The messiah of Ephraim and the premature exodus of the tribe of Ephraim, in: *Harvard Theological Review* 8 (1975) 1–15 ("those same Ephraimites who were massacred by the Philistines and whose bones were left scattered in the fields are the dead revived by Ezechiel in the vision of the dry bones"; 12f.).

⁹³ *Antiquitates*, XI, 5,2.

wird König sein über sie" (V. 24). Um diese Wiedervereinigung zu ermöglichen, mußte das Volk aus der Verbannung zurückgeführt werden: "Siehe, ich hole die Söhne Israels aus den Völkern heraus, zu denen sie ziehen mußten, und führe sie zusammen von allen Seiten und bringe sie zurück in ihr Land" (V. 21). Wichtigste Elemente der prophetischen Schau sind so das "Zusammenführen von allen Seiten" und die Erhebung Davids zum König. Wir werden uns mit der Identifizierung und der Rolle Davids auf dem Ezechiel-Bild von Dura gleich noch weiter beschäftigen. Zunächst ordnen wir die Darstellung der Gruppe der zehn Personen, der Ältesten der zehn Stämme des Nordreiches, ein in den eben zitierten Kontext.

Wischnitzer sieht in der Anordnung der Gruppe in drei Reihen, in ihrem Schreiten von "hinten" her in den Vordergrund des Bildes hinein, eine Andeutung dafür, daß die so dargestellten Personen von weit her kommen⁹⁴. Sie werden vom Propheten Ezechiel in ihre Heimat Israel zurückgebracht. Dies ist die eine Rolle und Darstellung Ezechiels (auf der rechten Seite), nämlich als Führer der Exilierten. Die andere (die Darstellung links) ist die Rolle dessen, der "zum Geist (ruach) hin prophezeit" (V. 9) und so die Auferstehung ankündigt, die Rolle also des "Retters", "Erlösers", jedenfalls des Lebensbringers. Das hebräische Wort für "Wind", Ruach, bedeutet ja auch "Geist": Die vier beflügelten Gestalten, zu denen Ezechiel sich wendet, die "Psychen" (das griechische Gegenstück zu "ruach"), verkörpern die "vier Winde", die den Toten Leben einhauchen (V. 9).

cc) Der linke Teil des Bildes

Nun gehen wir über zur Beschreibung des *linken* Teils des Bildes. Hier sehen wir drei Gestalten in fast frontaler Position, die alle eine Hand zum Himmel erheben, wo eine Hand Jahwes ihnen entgegengestreckt wird. Die Deutung von R. du Mesnil du Buisson⁹⁵, daß es sich hier bei allen drei Per-

⁹⁴ aaO, 47.

⁹⁵ Vgl. die Begründung und die Zurückweisung dieser Gründe bei Wischnitzer, aaO, 48. Hier ist die Annahme einer ausschließlichen Rechtsbewegung das entscheidende Argument.

sonen um Ezechiel handelt, können wir (mit R. Wischnitzer) nicht teilen. Vielmehr sind die drei Figuren die Ältesten der Stämme Juda, Benjamin und Levi (Benjamin als die kleinere Person in der Mitte). Die ganz linke Gestalt ist der Führer des Stammes Juda, aus dem David hervorging. Juda ist der auserwählte Stamm (diese Gestalt allein wird von Gott bei den Haaren gefaßt). Diese drei Stämme verkörpern das Südreich Juda. Die drei Personen tragen die übliche "profane" Kleidung der Parther, im Gegensatz zu den Führern der zehn "frommen" Nordstämme rechts, die in ihrer spezifisch prophetischen Kleidung als "heilige Männer" charakterisiert sind. Insofern sieht Wischnitzer in der Darstellung der Ezechiel-Vision in Dura, in vollkommener Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Bericht, eine "Apotheose der wiederhergestellten Stämme von Israel und Juda"⁹⁶.

dd) Die Zentralfigur

Diese Einigung, Erneuerung, Wiederbelebung, Auferstehung nun wird durchgeführt durch die messianische Gestalt des Königs David. Man braucht nur dem Text des 37. Kapitels von Ezechiel zu folgen, um (fast selbstverständlich) die zentrale Figur in der Mitte des Bildes, der wir uns nun zuwenden wollen, als die messianische Gestalt des David zu identifizieren. David ist flankiert von jeweils einer Dreiergruppe von Toten auf beiden Seiten (vgl. das "von überall her" des biblischen Textes!): "He literally rises from among the dead."⁹⁷ Eine "Psyche" umfliegt seinen Kopf. Sein rosafarbenes Gewand ist sorgfältig herausgearbeitet und betont. Auf dem roten Hintergrund (das Exil darstellend) wird er dargestellt als aus der Verbannung kommend, aber eine Hand reicht schon hinein in das Land Israel (angedeutet durch den hellen Hintergrund), von dem her sich die Hand Jahwes ihm entgegenstreckt. Dies ist die Gestalt des Messias, des eschatologischen David (vgl. Ez 37,24). Die betont herausgehobene Farbe rosa als Farbe seines Gewandes kann

⁹⁶ aaO, 48.

⁹⁷ Wischnitzer, The messianic theme, 43.

sich beziehen auf eine jüdische Überlieferung, nach der "die Gewänder des Messias den Gewändern dessen gleichen, der Wein keltert"⁹⁸. Hier sei noch angefügt, daß die Zahl der Totenschädel übereinstimmt mit der der Auferweckten. Es sind vierzehn Totenschädel. Dreizehn (sieben getrennt, sechs schon mit ihrem Körper vereinigt) gehören zu den Stammesältesten, der vierzehnte gehört zu David. Diese Entsprechung bestätigt und bekräftigt die Deutung der Figuren als Stammesälteste zusammen mit dem auferweckten König David.

Wir erwähnten bereits andeutungsweise, daß die Deutung von Ez 37 durch das Dura-Bild sowohl eine eschatologische Totenaufweckung meint als auch die Rückführung der Exilierten nach Israel. Die eschatologische Sicht kulminiert nun aber eben in dem Bild vom davidischen Messias, der selbst auferweckt, nun der Führer der Auferweckten ist. E. Garte hat neuestens für die *gesamten* Malereien in Dura-Europos aufgewiesen, daß das alles verbindende zentrale Motiv die Auferstehung ist, verstanden als zugleich historisch, eschatologisch und geistlich⁹⁹.

ee) Der Felsenberg

Doch selbst mit diesen zentralen Aussagen über die Zentralfigur des Bildes ist dessen Interpretation nicht erschöpft. Es steht noch aus die Deutung des Felsenberges links von der messianischen Zentralfigur. Dieser Berg ist gespalten in zwei Teile; das Ergebnis der Spaltung ist ein großer offener (schwarz gemalter) Abgrund, eine Kluft, man könnte auch sagen: eine Abyssos. Auf jedem dieser Bergspitzen steht ein Baum, und zwar ein Ölbaum. Das aber gibt schon einen ersten Hinweis darauf, daß es sich hier eben um den "Ölberg" handelt (als pars pro toto für Jerusalem und den Zionsberg).

⁹⁸ "The garments of Messiah will be like the garments of him that presseth wine" (L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 2, Philadelphia 1954, 143; entsprechendes Quellenmaterial in vol. 5, 1955, 367, nr. 388; dort weist Ginzberg auch auf die Rezeption dieser Interpretation z. B. durch Hippolytos hin: *De Anti-Christo* 9f., *De Consummatione mundi* 18).

⁹⁹ aaO, 2.

Dieser Tatbestand ist nun durchaus nicht überraschend, da Jerusalem bzw. das Berg-/Felsmotiv in der rabbinischen Literatur zum Thema Auferstehung eine sehr bedeutsame Rolle spielt (vgl. auch den 7. Abschnitt dieses Kapitels). Im Kult und in der Kosmologie des Judentums galt Palästina bzw. Jerusalem bzw. der Felsenberg als Nabel und Zentrum der Erde. Die endgültige leibliche Auferstehung sollte im Heiligen Land bzw. in Jerusalem stattfinden. Hochbedeutend ist in diesem Zusammenhang auch die Vorstellung, daß der Felsen des Tempelberges sozusagen die Verschlussplatte zum Eingang in die Unterwelt, in die Scheol, bildete. Dieser verschlossene Abgrund bzw. auch die Felsen als Verschlussplatten der Gräber mußten sich also öffnen, wenn die Toten auferstehen wollten zum Leben bzw. in Jerusalem "vielen erschienen".

Der eschatologische Glaube konnte sich auch nicht nur mit dem Gedanken zufrieden geben, daß nur solche Israeliten an der Auferstehung der Toten partizipieren würden, die in der Heiligen Stadt und im Heiligen Land begraben waren. Das wäre ungerecht gewesen gegenüber allen in der Diaspora gestorbenen und begrabenen Juden. So herrschte die Vorstellung, daß die Leiber der Verstorbenen zur Auferstehung aus allen Gebieten der Erde durch unterirdische Gänge sich in die Heilige Stadt hinwälzen konnten und würden, genauer gesagt, durch die aufgespaltenen Felsen des (Öl-)Berges. Hier wäre anzuführen z. B. das Targum zum Canticum canticorum 8,5 oder aus dem Babylonischen Talmud Ketubbot 111a, wonach "für die Bewährten" Höhlungen durch die Erde gemacht werden. Die Bedeutung des Ölberges in der spätjüdischen Theologie der Auferstehung ist zurückzuführen besonders auf Sach 14,4, daß am Tage des Herrn seine Füße auf dem Ölberg stehen werden, der sich dann spaltet von der Mitte aus nach Osten und Westen. Im Targum zu dieser Stelle ist dann auch die Auferstehung der Toten erwähnt.¹⁰⁰

Für all diese Vorstellungen ist das Ezechiel-Bild von Dura-Europos ein deutlicher Ausdruck. Die dargestellten gespal-

¹⁰⁰ Vgl. H. Riesenfeld, aaO, 31.

tenen Felsen bzw. der gespaltene Berg ist zugleich Zeichen für das vorausgegangene Beben. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß die Septuaginta mit schon deutlicherer apokalyptischer Tendenz als der hebräische Text, der auch andere Deutungsmöglichkeiten erlaubt, von einem "Erdbeben" spricht, also von einem geläufigen apokalyptischen Zeichen. Indem das Dura-Fresko die Errettung "auf dem Hintergrund eines gespaltenen Berges darstellt, auf dem ein Haus im Erdbeben zusammenbricht, verrät es darüber hinaus, daß es das $\psi\gamma\gamma$ von 37,7 nach dem Vorbild des Erdbebens von 38,19f. als ein endzeitliches Geschehen verstanden hat und in Ez 37 die Zusage einer kommenden Totenauf-
 erstehung ausgesprochen findet."¹⁰¹ Folge dieses Bebens ist die Öffnung des Ausgangs für die Toten (das umgestürzte Haus soll die Wirkung dieses Erdbebens noch deutlicher zeigen; vielleicht ein Symbol für Jerusalem?). Hier können die Pirke Rabbi Eliezer, Kap. 33, uns weiter helfen: "Illico atque audire fecit Sanctus – benedictus sit – vocem suam, contremuit terram, iuxta illud: Et factus est sonus prophetante me, et ecce commotio vel terraemotus. Et terra coniunxit os cum osse suo."¹⁰² Hier wird also das Erdbeben ausdrücklich als Ursache bzw. Bedingung genannt für das Zusammenkommen der zerstreuten Gebeine.

ff) Das Ergebnis der Bild-Interpretation

Alle bisherigen Ergebnisse bezüglich der Herkunft und Hintergründe von Mt 27,51 b–53 zusammenschauend kann man feststellen: Die zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften gängige Deutung von Ez 37, so wie sie auch zum Ausdruck kommt in der Synagoge von Dura-Europos, bildet den Hintergrund und die Verständnishilfe für Mt 27,51 b–53. Die davidische Gestalt des Messias, selbst auferweckt aus den Toten heraus, führt die Toten zur Auferstehung, zu neuem Leben. Das Erdbeben als apokalyptisch-messianisches Zeichen ermöglicht und begleitet diese Auf-

¹⁰¹ W. Zimmerli, aaO, 899.

¹⁰² Pirke de Rabbi Eliezer, translated by G. Friedländer, New York 1965, 249f.

erstehung, die selbst wiederum ein Realsymbol für die jetzt angebrochene messianische Ära ist. Auf Mt 27,51 b–53 angewandt bedeutet das: Matthäus will durch die Art der Schilderung zum Ausdruck bringen: Der Tod Jesu ist Anbruch der messianischen Zeit: Der gekreuzigte und tot (und das bedeutet auch eo ipso im "Totenreich") gewesene Jesus ist der Christus, der Messias, der Auferstandene, der eben durch seinen Tod und Bei-den-Toten-Sein die Toten zum Leben führt. So gesehen kann man also die Möglichkeit einer jüdischen Descensus-Vorstellung den Messias betreffend jedenfalls nicht ausschließen. Die Dura-Interpretation von Ez 37 legt sie sogar nahe. In diesem eng umrissenen Sinn muß man wohl auch H. Riesenfeld recht geben, wenn er diesbezüglich sagt: "In Jewish theology already, there seem to have been speculations as to a *descensus ad inferos* of the Messiah."¹⁰³ Genau wie die in Ez 37 vorausgesetzte Situation die des "alles aus" war, totale Ausweglosigkeit, "vertrocknete Gebeine", absolute Hoffnungslosigkeit, so ist auch die Situation des Jesus von Nazareth gekennzeichnet durch extreme Verlassenheit, Totsein, Ende. Alles ist aus! Aber selbst dort, und gerade dort, und nur dort gibt es Leben! Denn: Gott ist treu. Das ist das theologische Paradoxon schlechthin.

5. Röm 10,7

Zu den neutestamentlichen Stellen, die bisher bei der Behandlung der Descensus-Thematik etwas vernachlässigt worden sind, gehört zweifellos Röm 10,6–8. Ein Grund dafür liegt sicher auch in einer gewissen exegetischen Unsicherheit bei der Deutung des Textes. Neuestens haben sich nun sehr

¹⁰³ aaO, 35. In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf bestimmte rabbinische Gedanken, auf die P. Kuhn aufmerksam gemacht hat (Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968, 88f.), nach denen z.B. Jahwe als Schekhinah mitgeht in das tiefste Leid der Menschen, u.a. auch ins "Rote Meer" mithinabstieg (Symbol von Scheol und Chaos), ja sogar "selbst in das Fegefeuer hinabsteige, um sein Volk auch von dort unversehrt herauszuführen"(89). Auch von daher wäre eine Messias-Descensusvorstellung durchaus nicht abwegig.

aufschlußreiche, erhellende Perspektiven ergeben aus einem Vergleich mit den früher kaum beachteten, in der letzten Zeit aber von der Exegese insgesamt immer mehr herangezogenen und erforschten Midraschim und Targumim zu den alttestamentlichen Stellen, auf die hier Bezug genommen wird (Dtn 30,12–14). Wir werden sehen, daß Paulus hier typische Midraschexegese benutzt. Auch wird deutlich werden, daß hier die Jonastypologie im Hintergrund steht. Aber gerade auch im Licht der Midraschim zeigt sich für Röm 10,7, daß vom Descensus hier “nur” ganz “nebenbei”, im Sinne einer Begleitvoraussetzung, die Rede ist (dasselbe gilt übrigens auch für Eph 4,9, wo auch Midraschexegese eine Rolle spielt¹⁰⁴).

Der Text von Röm 10,5–9 lautet:

Vers 5: Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz: “Der Mensch, der sie tut, wird durch sie leben.”

Vers 6: Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber sagt so: “Sprich nicht in deinem Herzen: ‘Wer wird in den Himmel hinaufsteigen’, nämlich um Christus herabzuholen.

Vers 7: Oder: ‘Wer wird hinabsteigen in die Unterwelt (ἄβυσσος)?’, nämlich um Christus von den Toten heraufzuholen.”

Vers 8: Was sagt sie vielmehr: “Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen”, nämlich das Wort vom Glauben, das wir verkünden.

Vers 9: Denn wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennt und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden.

104 G.B. Caird hat den Hintergrund dieser Stelle in Targumim und Midraschim aufgezeigt und kommt zu dem Ergebnis: “The autor of Ephesians, by Christianizing the Rabbinic exegesis of the Pentecostal psalm, has made both the ascent and the descent to which that psalm refers events proper to the Christians celebration of Pentecost” (The Descent of Christ in Ephesians 4,7–11, in: *Studia Evangelica*, vol. II, part I, Berlin 1964, 535–545, hier: 543). Diese Interpretation hebt sich von der unten von McNamara vorgebrachten (Röm 10,7 besagt fast das gleiche wie Eph 4,9) deutlich ab. Zu noch anderen Ergebnissen nach Vergleich mit Midraschimpliteratur kommt J. Cambier, *La signification christologique d’Eph. 4,7–10*, in: *New Testament Studies* 9 (1963) 262–275.

Dieser Text nun nimmt Bezug auf Dtn 30,11–14, einen Teil der großen Abschiedsrede des Moses. Dieser Text lautet:

Vers 11: Diese Gesetzesweisung, die ich dir heute anbefehle, sie ist ja nicht zu schwer für dich und nicht unerreichbar für dich.

Vers 12: Nicht im Himmel ist sie, daß du sagen müßttest: “Wer steigt für uns hinauf in den Himmel, um sie uns herabzuholen und zu verkünden, damit wir danach tun?”

Vers 13: Auch ist sie nicht jenseits des Meeres, daß du sagen müßttest: “Wer fährt für uns über das Meer, um sie herbeizuholen und zu verkünden, damit wir danach tun?”

Vers 14: Vielmehr ist dir das Wort ganz nahe; in deinem Munde und in deinem Herzen ist es, so daß du danach tun kannst.

Ein Vergleich beider Texte macht deutlich, daß von Paulus nur einige ganz bestimmte Teile des Dtn-Textes übernommen werden. Ausgelassen wird alles, was sich auf die Gesetzeswerke bezieht, da Paulus ja das Dtn-Zitat der personifizierten “Gerechtigkeit-aus-dem-Glauben” in den Mund legt.

Wichtiger aber noch für unsere Thematik ist die Feststellung, daß sich Paulus durchaus nicht präzise an den Dtn-Text hält. Er ersetzt “über das Meer gehen” durch “in die Abyssos hinabsteigen”. Es ist das Verdienst des Iren Martin McNamara, in seinem Werk “The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch”¹⁰⁵, darin Anregungen von S. Lyonnet¹⁰⁶ aufgreifend, Beziehungen aufgedeckt zu haben zwischen der paulinischen Interpretation und der Paraphrasierung von Dtn 30,11–14 durch Targumim zum Pentateuch, genauer gesagt durch ein palästinensisches Targum: das sog. Fragmenten-Targum (oder auch Targum Jeruschal-

105 Rom 1966, bes. 70–81.

106 Saint Paul et l’exégèse juive de son temps. A propos de Rom. 10,6–8, in: *Mélanges bibliques rédigés en l’honneur de André Robert*, Paris 1957, 494–506; ders., *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*, Series altera: De praedestinatione Israel et theologia historiae (Rom 9–11), Rom 1962, bes. 90–106; vgl. auch R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rom 1965, bes. 44f.

mi II), und zwar in der Rezension des sog. Codex Neofiti I, der 1956 im Vatikan entdeckt worden ist, in dem als einzigem das Targum zu Dtn 30,11–14 vollständig erhalten ist und der dem paulinischen Text am nächsten steht. Neuere Forschungen haben im übrigen gezeigt, daß gerade das hier zitierte Fragmenten-Targum wohl das älteste erhaltene zum Pentateuch überhaupt ist¹⁰⁷.

Den Vers 13 paraphrasiert das Targum folgendermaßen: „Auch ist das Gesetz nicht jenseits des Großen Meeres, daß man sagen könnte: ‘Könnten wir einen haben wie den Propheten Jonas, der hinabsteigt in die Tiefen des Großen Meeres und es uns heraufbringt’.“ Das Targum gibt also zunächst das biblische „Meer“ wieder mit „das Große Meer“. Dieser Ausdruck taucht dann wieder auf im zweiten Teil des Verses, wo statt des biblischen „über das Meer gehen“ vom „hinabsteigen in die Tiefen des Großen Meeres“ die Rede ist und dieses dann auf den Propheten Jonas bezogen wird.

In der Paraphrase zu Vers 12 war im übrigen schon ein anderer Prophet genannt, nämlich Moses: „Das Gesetz ist nicht im Himmel, daß man sagen könnte: ‘Könnten wir einen haben wie den Propheten Moses, der hinaufsteigt in den Himmel und es uns bringt’.“ Das Aussage-Ziel des Targum ist also: Das Gesetz wurde von Moses gegeben ein für allemal. Es bedarf keines neuen Propheten, um es von neuem zu bringen. Diese Dtn-Paraphrasierung durch das Fragmenten-Targum hat nun große Ähnlichkeit mit der paulinischen Interpretation des alttestamentlichen Textes. Beide ersetzen das „gehen über das Meer“ durch „hinabsteigen in die Abysos“ bzw. „in die Tiefen des Großen Meeres“.

Von der formalen exegetischen Methode her gesehen handelt es sich übrigens bei beiden um Midrasch-Exegese, worunter man durchaus nicht (im pejorativen Sinne) ein Fabulieren in phantasievollen Legenden verstehen darf, sondern die aktualisierende Anwendung des Wortes Gottes für eine

107 Vgl. die hierzu angegebene Literatur bei O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1964, 947, A. 1, und K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag, A. 709.

bestimmte neue geschichtliche Situation (z.B. durch Kommentierung bei der Lesung im Gottesdienst), also theologische Reflexion. Bei Paulus in Röm 10,6–8 wird diese aktualisierende Anwendung und Deutung auch formal kenntlich gemacht durch den terminus technicus *τὸν ἔσω* (vgl. z.B. die Formel „pishro“ = „seine Deutung“ im Qumran-Pesher zu Habakuk).

Das Targum bezieht Vers 12 auf den Sinai-Aufstieg des Moses und die Gesetzgebung, Paulus bezieht sie auf den neuen Moses, Christus, der das Neue Gesetz vom Himmel gebracht hat. Für unsere Thematik besonders wichtig ist nun die Exegese von Vers 13: Das Targum bezieht ihn (parallel mit der Ersetzung von „Gehen über das Meer“ durch „Hinabsteigen in die Tiefe des Großen Meeres“) auf den Propheten Jonas, während Paulus offenbar auf dem Hintergrund der Jonas-Deutung des Targum ihn bezieht auf den Descensus Christi im Sinne des „In-der-Abysos-Sein“, das „Bei-den-Toten-Sein“¹⁰⁸, und auf das „Wiederheraufführen“ aus den Toten, auf die Auferstehung: *Christus der neue Jonas* (als implizierte Hintergrundvorstellung des Paulus).

M. McNamara ist der berechtigten Auffassung, daß diese Ähnlichkeiten nicht reiner Zufall sein können: Paulus hat die Targum-Paraphrase von Dtn 30,11–14 gekannt und sie für seine eigenen Zwecke adaptiert¹⁰⁹.

Auf diese Zwecke gilt es nun noch einmal zurückzukommen. Der Skopus, die eigentliche Sinnspitze, von Röm 10, 6–8 muß noch einmal herausgestellt werden und ebenfalls der Stellenwert der Descensusvorstellung in diesem Kontext. Es geht Paulus um die Betonung der alleinigen Notwendigkeit der Gerechtigkeit aus dem Glauben gegenüber der jüdischen Gerechtigkeit aus dem Gesetz bzw. den Werken. Alles Heilbringende ist bereits geschehen in Inkarnation, Kreuzes-

108 Die syrische Peshitta-Version lautet interessanterweise „aus der Abysos der Scheol“ (vgl. R.H. Conolly, *The early Syric creed*, 214).

109 aaO, 77. Die Meinung von A. Goldberg (*Biblische Zeitschrift* 14 (1970) 127–131, hier: 127), daß Paulus nicht das Targum, wie es im Neofiti vorliegt, gekannt zu haben brauche, sondern daß er wahrscheinlich die Vorstellungen und Meinungen kannte, die dem Targum zugrunde liegen, widerspricht der Sache nach dem von McNamara Gemeinten durchaus nicht.

tod, Tot-Sein in der Abyssos und in der Auferstehung Jesu Christi. Jetzt heißt es: daran glauben, das bekennen. Das Heil ist da, ganz nahe, es braucht nicht erst durch besondere Leistungen herbeigeholt zu werden.¹¹⁰

Der Stellenwert des Descensus innerhalb dieses Gesamt-Skopos ist der einer *Begleitvoraussetzung*, eines "nebenbei" Mitausgesagten (ein Tatbestand, den wir auch noch an anderen Schriftstellen wiederfinden können).¹¹¹ Und trotzdem ist diese Stelle für die Bedeutung des Hintergrundes der Descensus-Vorstellung des Paulus bzw. der ihm vorgegebenen Tradition sehr aufschlußreich: Diesen Hintergrund bildet hier offenbar die *Jonas-Typologie*: So wie Jonas im dunklen Inneren des Fisches in der Tiefe der Abyssos war, so Christus in der Abyssos des Totenreiches. Die Zusammengehörigkeit dieses Gedankens mit Mt 12,40 ist deutlich: "Denn so wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauch des Meerungeheuers war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein."

Die nachbiblische Tradition hat *diesen* Aspekt der Jonas-Typologie, den Zustand des Verschlungenseins, gegenüber den anderen Aspekten sehr vernachlässigt: In der früh-christlichen Zeit war vorherrschend einerseits der Aspekt des im Schiffe schlafenden und unter der Kürbisstaude ruhenden Jonas, und andererseits: Gegenüber den beherrschenden Motiven des Verschlungenwerdens (Bild für das Sterben Jesu)

110 Vgl. J. Heller, *Himmel- und Höllenfahrt nach Röm 10, 6-7*, in: *Evangelische Theologie* 27 (1972) 478-486, hier: 485f.; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, bes. 271-280. Bei eingehendem Studium der Geschichte des byzantinischen Bilderstreites sahen wir übrigens, daß diese Stelle Röm 10,7 von den bilderfeindlichen Libri Carolini als Beweis dafür herangezogen wird, daß der Descensus nur "im Herzen", nicht im Raum des Sichtbaren zu suchen ist (*Monumenta Germaniae historica, Legum III, Concilia II, Supplementum*, ed. H. Bastgen, Hannover-Leipzig 1924, 80.) - Interessant ist auch die Interpretation von Calvin zu Röm 10,7: "Gleicherweise hat er die Schrecken der Hölle getragen, um uns davon zu befreien" (Johannes Calvins Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe, übersetzt von G. Graffmann u.a., Neukirchen 1960, 209).

111 Hier müssen wir J. Daniélou widersprechen, der meint (*Théologie du Judéo-Christianisme*, 267), der Descensus ad inferos sei unpaulinisch, Paulus kenne nur den Descensus auf die Erde. Zum mindesten im Sinn einer unthematischen Begleitvoraussetzung "kennt" Paulus den Descensus.

und des Ausgespienwerdens (Bild für die Auferstehung) bleibt das Motiv des Verschlungenseins (als Bild für das Totsein bzw. für das In-der-Abyssos-Sein) ohne große Bedeutung. Oder anders ausgedrückt: In der Descensuslehre wird (wie die Wirkungsgeschichte der Offenbarungsaussagen zeigt) das Motiv des Kampfes und Sieges vorherrschend. In dieser Einseitigkeit kann ein solcher Triumphalismus in der Descensuslehre insofern zu einer Gefahr werden, als ein allzu vorschneller Übergang vom Keuzestod zur Auferstehung einen wichtigen und unumgänglichen Aspekt am Heilsgeschehen verdeckt und überspringt, daß nämlich dieser Sieg nur errungen wurde durch das Erleiden des Totseins, des Chaos, der Gottesferne, in der ohnmächtigen Schwäche, Kraftlosigkeit und Einsamkeit. Der hinter Röm 10,7 stehende Aspekt der Jonas-Typologie hat seine Besonderheit darin, daß er eben diesen Gedanken des Totseins betont: der Tod wird sozusagen "festgehalten" in seiner vollen Realität und Dunkelheit. Spätestens hier zeigt sich dann auch die *Grenze* der Jonas-Typologie im Hinblick auf den Anti-Typos Christus, spätestens hier wird dann die größere Unähnlichkeit bei aller Ähnlichkeit sichtbar: Jonas war als *Lebendiger* in der Tiefe des (Meeres-) Abgrundes verschlungen, er wurde nicht "bis ans Ende" preisgegeben, sondern als lebendig Verschlungener dem Leben zurückgegeben. Jesus hingegen war als Toter bei den Toten, in totaler Ohnmacht und Schwäche im Abgrund der Scheol, er wurde von Jahwe dahingegeben "bis ans Ende", für ihn gab es keinen "Wiederaufstieg", keine rettende Wende zum Besseren, nach dem Abstieg in die "Abyssos". Die Paradosis aus Liebe "bis ans Ende" (Joh 13,1) war *als solche* der Wiederaufstieg und die "Herrlichkeit".

Indem die Jonas-Typologie also *letztlich* und entscheidend schon unbrauchbar wird hinsichtlich der Bodenlosigkeit, Aussichtslosigkeit und Radikalität der notvollen Situation des toten Jesus, wird die je größere Unähnlichkeit bei aller Ähnlichkeit genauso deutlich hinsichtlich des Notwendenden, Rettenden: Jonas wurde als Lebendiger wieder ausgespien und dem Leben zurückgegeben. Die Rettung des toten

Jesus durch den auferweckenden Vater ist mit der vorhergehenden (im sachlich-logischen, aber nicht zeitlichen Sinne) Situation total inkommensurabel: es ist ein völlig überraschendes, total kontingentes, nie dagewesenes, überhaupt nicht zu erwartendes, extraordinäres Heilshandeln des lebendigen Gottes, das altbündlich ohne jedes Vorbild ist, es ist *das* zentrale apokalyptisch-eschatologische Heilshandeln des treuen Gottes schlechthin. So könnte man in Anlehnung und gleichzeitiger Abwandlung an das "Hier ist mehr als Jona" von Mt 12,41 auf die Katabasis Jesu bezogen sagen: Auch hier ist zwar ein "Mehr" als Jona (nämlich hinsichtlich sowohl der notvollen Situation als auch der Not-Wendung), ein "Mehr" aber, das man eben zugleich auch (menschlich-alttestamentlich gesehen) als ein "Weniger" ansehen kann, im Sinne von Niedrigkeit, Schwäche, Aussichtslosigkeit. Aber gerade dieses "Weniger" ist letztlich und endgültig das "Mehr". Das "Mehr" liegt im "Weniger" und *nur* in ihm. Das ist das verblüffende und ärgerniserregende theologische Paradoxon schlechthin. Und für diese Überzeugung ist der "descensus ad inferos" *der* Ausdruck und *das* Anschauungsbeispiel schlechthin.

6. Die alttestamentlichen Vorstellungen von Tod und Scheol

Wir wir schon in der Einleitung bemerkten, ist nach unserer Auffassung mit der Interpretation der klassischen biblischen Standardstellen für den Descensus noch längst nicht alles getan. Damit sind die biblischen Aspekte noch nicht voll ausgeschöpft. Um einen angemessenen biblischen Gesamtverstehenshorizont für den Descensus ad inferos zu erarbeiten, bedarf es auch einer Analyse der Implikationen der alttestamentlichen Scheolvorstellungen, der wir uns nunmehr widmen wollen.

a) Das Fehlen eines theologischen Orientierungspunktes

Wenn man sich in ein intensives Studium der alttestamentlichen Literatur vertieft, um möglichst viel Mosaiksteine zu

sammeln, die dann schließlich ein deutliches und detailliertes Bild von Tod und Scheol ergeben sollen, stößt man auf ganz erhebliche Schwierigkeiten bzw. gar auf die Einsicht in die Unmöglichkeit eines solchen Versuches. Man findet zwar hier und da, ganz zerstreut und vereinzelt, einige Hinweise, die aber bestenfalls als kleinste Bruchstücke einer solchen Vorstellung anzusehen sind und sich außerdem noch in mancher Hinsicht widersprechen. Der Eindruck einer merkwürdigen Unausgeglichenheit, Unschärfe und Oszillation solcher Aussagen ist vorherrschend. Man gewinnt bei wachsendem Suchen immer mehr den Eindruck: Tod und Scheol waren für die alttestamentlichen Schriftsteller offenbar nicht von besonderem Interesse. Nie werden sie zu einem eigenen und eigenständigen Thema erhoben, das explizit behandelt wird¹¹². Erst in der spätesten Zeit des Alten Testaments ändert sich das. Angesichts dieses Befundes drängt sich die Frage auf: Woran liegt es, daß die Vorstellungen von der Totenwelt im Alten Testament nur sozusagen "unter der Hand" und ganz "nebenbei", fast zufällig, zur Sprache kommen?

Einen interessanten Versuch zur Beantwortung dieser Frage macht V. Maag in seinem (bisher leider wenig beachteten) Aufsatz "Tod und Jenseits nach dem Alten Testament"¹¹³. Danach ist für die altisraelitische Religion bezeichnend, daß das sie gegenüber der altorientalischen Umgebung in ihrer Eigenart Auszeichnende fast durchweg durch die Kräfte gestaltet worden ist, die Israel seinem *nomadischen* Herkommen verdankt. Dieses nomadische Erbe ist nie ganz aufgezehrt worden, im Gegenteil: Es ist zu einem die ganze Zukunft bestimmenden Faktor geworden. Dabei wurden verschiedene kanaänische Elemente erst sehr langsam und zögernd aufgenommen, geläutert und bewältigt. "Zu den am längsten beiseite geschobenen und darum vom Jahwäglauben lange nicht durchgestalteten kanaänischen Elementen gehören die Vorstellungen von Tod und postmortalem Dasein. Für die Jahwä verehrenden Stämme der Steppenzeit

¹¹² So urteilt z.B. J.B. Burns, *The mythology of death in the Old Testament*, in: *Scottish Journal of Theology* 26 (1973) 327–340, hier: 338.

¹¹³ *Schweizerische Theologische Umschau* 34 (1964) 17–37.

hatten diese Fragen kein Gewicht besessen. Nomaden haben normalerweise kein religiöses Verhältnis zum Tod, weil ihre Migrationen sie von den Grabstätten ihrer Ahnen zu trennen pflegen. Darum war Jahwä von Haus aus im buchstäblichen Sinn ein 'Gott der Lebenden und nicht der Toten' gewesen. Und als sich nach der Einschmelzung der kanaanäischen Bauernbevölkerung in den israelitischen Volkskörper die Frage stellte, wie sich Jahwä zum sedentären Vorstellungskreis von Tod und Totenwelt und den damit verbundenen Riten verhalten werde, war die Antwort: Jahwä hat nichts damit zu tun und will nichts damit zu tun haben."¹¹⁴

Die Beschäftigung mit den Begräbnisriten und dem Toten-Brauchtum nach der Sitte des seßhaft gewordenen Volkes hatte dementsprechend Unreinheit und Kultunfähigkeit zur Folge. Das Totenbrauchtum hatte keinen sakralen Charakter (mehr), es wurde zum bloßen Pietätsbrauchtum. Diese Herabsetzung des Totenrituals zu einem außerreligiösen Brauchtum ist so die Erklärung dafür, warum die Scheolvorstellungen im Alten Testament nur beiläufig und zufällig zur Sprache kommen und warum "das aus ihnen gewonnene Bild wenig ausführlich ist, sondern – verglichen mit den Jenseitsvorstellungen Ägyptens und Babyloniens – fragmentarisch bleibt" (ebd.).

Im Zusammenhang mit der Frage, warum die altisraelitische Religion diese "Zwielichtigkeit" so erstaunlich lange hingenommen hat, weist V. Maag hin auf den von König David bei der Einnahme Jerusalems vorgefundenen Kult des von dem hier ansässigen jebusitischen Stadtadel verehrten Stadtgottes Šehalin ("Er vereinigte in sich die gegensätzliche Symbolik von Heil, nationaler Durchschlagskraft und Sieg auf der einen Seite und der Herrschaft über Tod und Unterwelt auf der anderen"; vgl. aaO, 19), der speziell "unter dem Aspekt des in jugendlicher Kraft Sterbenden" (19) gesehen wurde, woraus sich wiederum die besondere Empfänglichkeit für Kinderopfer erklären läßt, und der nun das Feld räumen und mit einem Winkelheiligtum extra muros vor-

¹¹⁴ aaO, 17. Vgl. auch G. von Rad, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, 849, 20–31.

liebnehmen mußte: dem später so verrufenen Thofet im Ben-Hinnom-Tal. Gerade das bis zum Exil kaum auszurottende kultische Treiben an diesem Thofet hatte zur Folge, daß Jahwe als Gott Israels "mit Tod und Unterwelt absolut nichts zu tun haben wollte" (20).

Die Folgen dieses Phänomens für die alttestamentliche Frömmigkeit sind erheblich: die Tatsache, daß die noch nicht in den Heilshorizont von Jahwes Handeln eingegliederte Totenwelt ein außergöttlicher Bereich ist, bedeutet, daß "der Sterbende nicht nur von dieser Welt und seiner gewohnten Umgebung, sondern auch von seinem Gott Abschied nehmen mußte" (20); denn Jahwe gedenkt der Toten nicht (Ps 88,6); er wirkt an ihnen keine Wunder, und sie können ihn nicht mehr loben (vgl. Ps 88,11; 6,6; 30,10; 115,17; Sir 14,16; 17,27f.). Die gelegentlich als Gegenthese zu dieser Auffassung zitierten Stellen Am 9,2 und Ps 139 will V. Maag als solche nicht gelten lassen: Sie "reden von der Unentrinnbarkeit des lebenden (!) Menschen gegenüber Jahwä. Gerade hier wird der Ausdruck Scheol im zuständlichen Sinne verwendet. Die Stellen leben von der Möglichkeit des Israeliten, in geradezu archaischer Weise Zuständliches und Topographisches ungeschieden ineinander zu empfinden. 'Schlüge ich mein Lager in der Unterwelt auf' meint 'Wollte ich mich auch für immer von dir trennen'. Der Mensch, das sagt der Text, kann nichts, was Jahwä nicht will. Nicht einmal zu sterben wäre ihm möglich, solange Jahwä sich ihm zuwenden will. Solange Jahwä 'auch da!' ist, kann der Mensch den Scheol-Zustand gar nicht verwirklichen (denn eine Scheol, in der Jahwä zugegen ist, ist eben nicht die Unterwelt der Israeliten)" (26).

Daß diese Gedanken aber, so sehr auch im Alten Testament immer wieder von der Gottverlassenheit der Scheol die Rede ist, dennoch nicht das *allerletzte* alttestamentliche Wort sind zum Thema "Tod und Jenseits", ist hier zunächst einmal nicht weiter zu erörtern.

b) Jahwe als Gott der Lebenden

Jahwe ist ein *lebendiger* Gott, ein Gott der Lebenden, und der Besitz des Lebens wird im ganzen Alten Testament als "ein durch nichts relativierbares Gut, ja als das höchste Gut empfunden"¹¹⁵. Jahwe als Gott des Lebens in einem ganz exklusiven Sinn, seine Distanz vom Totenreich, war denn auch der "eigentliche Stachel, den der Tod durch Jahrhunderte hindurch für die alttestamentliche Religion behielt"¹¹⁶. Die Frage, wo, wann und wie Jahwe als Gott des Lebens dieses sein Leben bezeugt und erwiesen hat, läßt sich mit H.J. Kraus¹¹⁷ in zusammenfassender Kürze so beantworten: Das Leben Jahwes hat sich erwiesen in seinen grundlegenden heilsgeschichtlichen Taten und wird sich künftig neu erweisen. Jahwe erweist sich als der Lebendige in der tatmächtigen geschichtlichen Erfüllung seines früher gegebenen Verheißungswortes. Seine Lebendigkeit erweist sich außerdem darin, daß er den Menschen das Leben gegeben hat. Ein Vergleich mit den in kultisch-mythischen Kreisen der Umwelt Israels verehrten sterbenden und wieder auferstehenden Gottheiten (Baal, Tammuz, Isis-Osiris) zeigt, daß zwar einzelne Worte und Sätze des Alten Testaments aus dieser Umwelt übernommen wurden, daß sie jedoch in einen gänzlich neuen inhaltlichen Kontext und Sinnzusammenhang gestellt wurden. Ein Verständnis der alttestamentlichen Stellen, in denen vom Schlafen, Aufwachen und Leben Jahwes die Rede ist, läßt sich aus diesen mythologischen Phänomenen schlechterdings nicht herbeiführen. H.J. Kraus betont, daß die Aussage, Jahwe sei ein "lebendiger Gott", schon früh im Alten Testament auftaucht und daß sie "in der Antithese gegen die sterbenden und toten Götter der Umwelt in Verkündigung, Bekenntnis und Hymnus schon früh formulierte" worden ist¹¹⁸. Diese exklusive Eigenschaft der

115 G. von Rad, aaO, 844, 29f.

116 G. von Rad, aaO, 849, 3-5.

117 Der lebendige Gott. Ein Kapitel biblischer Theologie, in: H.J. Kraus, Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen 1972, 1-36, hier: 11-16.

118 aaO, 24.

Lebendigkeit Jahwes steht in engstem Zusammenhang mit einem anderen zentralen Attribut des Gottes Israels, nämlich seiner Treue: "Das Theologumenon 'lebendiger Gott' deutet hin auf das Reden und Handeln Jahwes in der Geschichte seines Volkes und der Geschichte der Völkerwelt – auf ein Reden und Handeln, das in souveräner Freiheit und in einer die Generationen überdauernden, stets gegenwärtigen, immer neu sich erweisenden Bundestreue geschieht."¹¹⁹

Ein kurzer Vorblick auf die neutestamentliche Entwicklung des Wortes vom "lebenden Gott" sei hinzugefügt. Die alttestamentliche Gegenüberstellung: nichtige, tote Götter der Heiden – lebendiger Gott Israels wird auch im Neuen Testament fortgeführt. In 1 Thess 1,9.10 wird diese alttestamentliche Kontrastierung aufgenommen, dann allerdings von Paulus näher erläutert, *wie* der lebendige Gott jetzt sein Leben erwiesen hat: er hat Jesus von den Toten auferweckt.¹²⁰

c) Die Charakterisierung von Scheol

Wir können uns zu diesem Punkt sehr kurz fassen, da in allen Kommentaren und bibeltheologischen Wörterbüchern zu entsprechenden Stellen und Themen reichlich Auskunft gegeben wird über die Charakterisierung von Scheol. Vorherrschend sind die Aspekte: Land ohne Wiederkehr, absolute Trennung von den Lebenden, Vergessensein von Gott und den Menschen, Schweigen, Finsternis, kurz: Einsamkeit und Verlassenheit.¹²¹ Auf diese letzte Charakterisierung von Scheol als Verlassenheit werden wir noch im Laufe der Untersuchung ausdrücklich zurückkommen.

aa) Synonyme für Scheol

Etwas Licht auf die Bedeutung des zunächst inhaltlich noch nicht präzise umrissenen Begriffs Scheol werfen einige ande-

119 aaO, 25.

120 Vgl. zum neutestamentlichen Problem von Tod und Leben auch H. Clavier, Le drame de la mort et de la vie dans le Nouveau Testament, in: Studia Evangelica 3 (1964) 166-177, bes. 169.

121 Vgl. hierzu z.B. Ch.P. Johnson, Sheol: its concept and significance, in: The Reformed Review 11 (1957) 32-38.

re Synonyme für "Unterwelt". Wir führen sie hier in alphabetischer Reihenfolge an. Eine Vollzähligkeit der Stellen wurde nicht bei jedem Beispiel angestrebt.

1. אבדרן (Ps 88,12; Hi 26,6; 28,22; 31,12; Spr 15,11; 27,20): Untergang, Vernichtung (LXX: ἀπώλεια).
2. אפל (Hi 10,22): Dunkelheit.
3. באר (Ps 69,16): Brunnen.
4. בור (Ps 28,1; 30,4; 40,3; 88,5.7; 143,7): Grube.
5. דומה (Ps 94,17, 115,17): Schweigen (LXX übersetzt einfach mit "Hades").
6. מות חבלי (Ps 116,3): Fesseln des Todes.
7. עפר (Ps 22,16.30; 30,10): Staub.
8. שחח. Dieser Begriff ist wichtig wegen der für den Descensus relevanten Stelle Ps 16,10 bzw. Apg 2,27. Das Wort stammt her von der Wurzel שחח = versinken, hinunterfallen. Im Alten Testament kommt es 23 mal vor. (Die LXX identifiziert dieses Wort irrtümlich mit der Wurzel שחח und übersetzt mit διαφθορά oder καταφθορά). Der Begriff wird verwendet im Sinne von: in die Erde gegrabenes Loch, Fallgrube zum Zwecke der Jagd (Ps 7,16; 9,16; 94,13; Spr 26,27; Ez 19,4). Als Synonym für Scheol wird es gebraucht in Hi 17,14; 33 (5 mal); Jes 38,17; Ez 28,8; Jon 2,7; außerdem in Ps 30,10; 49,10; 55,24 und schließlich Ps 16,10¹²².
9. תחת : unten, der unterste (Platz). Die Frage, ob der Gebrauch dieses Wortes eine "Einteilung" der Unterwelt einschließt bzw. voraussetzt, oder ob es sich nur um eine Umschreibung für Scheol handelt, muß wohl im Sinne der letzteren Möglichkeit beantwortet werden, wie eine genauere Prüfung der diesbezüglichen Stellen nahelegt.
 - a) Psalm 86,13: "Deine Huld ist so groß über mir. Du hast mich gerettet von der Scheol unten."

122 Zur Bedeutung des Wortes in Ps 16,10 auf dem Hintergrund der Qumran-Literatur vgl. R.E. Murphy, Sahat in the Qumran Literature, in: Biblica 39 (1958) 61-66. Nach ihm war es für einen Juden des ersten Jahrhunderts klar, dieses Wort in Ps 16,10 zu verstehen "in terms of physical corruption and whatever other kind of corruption entered into the prevailing notion of gehenna" (66).

- b) Psalm 88,7: "Du hast mich gelegt in die unterste Grube."
- c) Deut 32,22: "Ein Feuer entbrannte bis zur Scheol unten."

Hier ist vom Kontext her klar, daß die Bedeutung schlicht ist: "bis zur untersten Grenze der Scheol".¹²³ Es gibt so insgesamt keinen Grund, in dem hier angeführten Begriff irgendwelche Einteilungen oder Unterschiede innerhalb der Scheol impliziert zu sehen. Eine solche Einteilung der Scheol in verschiedene "Kammern" ist erst das Ergebnis einer späteren Entwicklung.

Wenn auch, wie gerade aus den letzten Bemerkungen hervorgeht, im Rahmen des altorientalischen Weltbildes Scheol gedacht wurde als tiefster Punkt unter der Erde (gegenüber dem "Himmel"), so muß man doch mit Nachdruck darauf hinweisen, daß dies nicht nur geographisch-kosmologische Aussagen sind, sondern ebenso sehr *existentielle*. Die Lokalisierung darf in keinem Fall überschätzt werden. Trotz der Beschreibungen als Haus, als Stadt, als Zisterne, als Grube oder schlicht als die Tiefen der Erde ist Scheol "eigentlich keine Gegend – der räumliche Charakter stammt aus der Sprache! –, sondern 'non world'".¹²⁴

bb) Scheol und Chaos

Ein im Hinblick auf die spätere christologische Problematik wichtiges Charakteristikum von Scheol ist: Chaos und Negation. Scheol bedeutet: Herrschaft der Negativität, Triumph der Chaosmächte über Leben und Ordnung (Kosmos). Tod ist die Summe allen Übels, die Negation alles Guten, Anziehenden und Ersehnten. Scheol ist das negative Gegenstück zur Erde. Via negationis wird Scheol als Chaos qualifiziert.

123 Vgl. S.R. Driver, Deuteronomy, ³1902 (1952), 366: "a graphic but hyperbolic description . . . of the far reaching and destructive operation of the Divine anger; . . . the stream of Jahveh's fire penetrates even to the underworld". Vgl. auch zum Ganzen S. Jellicoe, Hebrew-Greek equivalents for the Nether World, its milieu and inhabitants, in the Old Testament, in: Textus 8 (1973) 1-19, bes. 18f. zu diesem Problem.

124 G. Schunack, aaO, 59f. Vgl. auch D.A. Du Toit, aaO, 69f.

Diese Charakterisierungen durch N.J. Tromp¹²⁵ werden von religionsgeschichtlicher Seite ergänzt und gestützt durch die Untersuchungen von M.Eliade, die sich zusammenfassen lassen in der Behauptung: "Die untere Welt, über der unser 'Kosmos' steht, entspricht dem 'Chaos', das jenseits der Grenzen unseres Kosmos herrscht."¹²⁶ Der Zustand in der Scheol ist ein Zurückfallen in die gottfeindlichen Bereiche von Finsternis und Chaos "vor" der Schöpfung: Tehom (Tiamat) als chaotisches Urmeer und Scheol stehen in engstem, nicht nur örtlichem Zusammenhang ("Wasser des Todes").¹²⁷ Leviathan ist dann die Personifizierung dieses gottfeindlichen chaotischen Urmeeres als eines Bildes für den Bereich des Todes. Eine Überwindung von Scheol käme in dieser Hinsicht geradezu einer "neuen Schöpfung" gleich. Wir werden im Zusammenhang der Erörterung des neutestamentlichen Begriffes Abyssos auf diese Thematik eingehend zurückkommen.

Verwandt ist dem Begriff des Chaos der der "Wüste", als welche das Totenreich ebenfalls bezeichnet wird. Die Gründe für die Wahl dieses Bildes liegen auf der Hand: "Anschauung und Erfahrung lehren, daß in der Wüste alles Leben sterben muß. Fast alle Eigenschaften des Grabes: trostlose Ewigkeit, Gefangenschaft in der Nichtigkeit, Einsamkeit und Verlassenheit, Hunger, Durst, Ohnmacht, Zerstörung und Tod – sind zugleich Eigenschaften der Wüste."¹²⁸ Auch die Wüste ist eine Welt des Chaos.

cc) Scheol als Verlassenheit von Gott und den Menschen

Das Schlimmste an der Scheol-Existenz ist die absolute Verlassenheit von Gott und den Menschen. Jede Relation zu Gott

125 Primitive conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament, Rom 1969, bes. 190, 212.

126 Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, 25f.; vgl. auch 76–81.

127 Vgl. z.B. Ps 18, 6.17; 69, 14 f.; 77, 17; 88, 6; Jon 2, 4.6; zum Ganzen vgl. auch O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, Berlin 1959, 140–152; H.J. Kraus, Psalmen, 143 f.; 620 f.; Ch. Barth, Die Errettung, 85f. Weitere Aspekte dieser Thematik zeigen wir auf bei der Erörterung des neutestamentlichen Abyssos-Begriffs.

128 Ch. Barth, aaO, 86.

und den Menschen und umgekehrt ist abgebrochen. Es herrscht absolute Verhältnislosigkeit. Die Toten loben Gott nicht mehr (vgl. Ps 115,17). Scheol ist der kultferne Ort schlechthin. "Im Tode gedenkt man Deiner nicht; in der Scheol, wer preist Dich da?" (Ps 6,6; vgl. auch Ps 88,12). "Inbegriff alles Schreckens ist die Gottverlassenheit, die in dieser Todessphäre durchlitten wird."¹²⁹ "Die Sphäre des Todes bedeutet Gottverlassenheit, Gottferne . . . Immer neue Begriffe bezeichnen die unauslotbare Tiefe der Gottverlassenheit." So kommentiert H.J. Kraus¹³⁰ den Psalm 88, der wie kaum ein anderer von dieser absoluten Verhältnislosigkeit in der Scheol spricht. In bezug auf den für uns wichtigen Ps 22 spricht er vom "Ur-Leiden der Gottverlassenheit", das alle Einzelaussagen bestimmt¹³¹. In Ps 27,9–12 wird der Todesbereich als Bereich des Verlassenseins geschildert. Das hier immer wieder auftauchende hebräische Wort ist לָוַי (LXX: $\epsilon\gamma\upsilon\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\omega$). Dieses taucht auch auf in Ps 16,10, der für den neutestamentlichen Befund den Descensus betreffend wichtig ist (vgl. das Zitat in Apg 2,27). Außerdem taucht im Umkreis des Begriffsfeldes Verlassenheit bzw. Scheol häufig der Begriff des "Preisgebensein", des "Dahingegebensein" auf (לָוַי = LXX $\pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{\iota}\delta\omicron\nu\alpha\iota$, z.B. Ps 27,12; vgl. auch 74,19), der ebenfalls für die biblische Gesamtsicht und Gesamtbewertung des Descensus von Wichtigkeit sein wird. "Der so Dahingegebene ist im wahrsten Sinne des Wortes gottverlassen."¹³² Auch H.J. Kraus sieht den engen inneren Zusammenhang beider Begriffe, wenn er spricht von dem "Ur-Leiden der Gottverlassenheit und des Preisgebenseins an die לָוַי "¹³³. Daß dies alles auch umgekehrt gilt, d.h. daß jede Verhältnislosigkeit, Einsamkeit, Verlassenheit von Gott und den Menschen ein Eintauchen in die Sphäre von Scheol ist, sei hier zunächst nur angedeutet. Wir werden später, beim Descensus "media vita", darauf

129 H.J. Kraus, Psalmen, LXXV (unter Hinweis auf Ps 22,2).

130 aaO, 609.

131 aaO, 117.

132 W. Popkes, Christus traditus, 25. Vgl. auch 40, 76, 231, A. 656.

133 aaO, LXXV.

zurückkommen (Kap VI). Dann wird auch von dem höchst wichtigen Aspekt die Rede sein, daß nämlich Scheol eine dynamische, auch schon mitten in das Leben selbst hineinragende und dieses bedrohende Macht ist, und ebenfalls von den diesbezüglichen neutestamentlich-christologischen Aspekten.

7. Mögliche Grundlagen des Descensus in bislang unbeachteten biblischen Topoi

Wir werden aufgrund des Vergleichs von Mythologie und Bibel im Laufe unserer Untersuchung zu der Überzeugung gelangen, daß es zwischen der christlichen Descensus-Lehre und der *heidnischen* Mythologie mehr Gegensätze als Ähnlichkeiten gibt. Eher sehen wir Ansätze für die christliche Anschauung in *jüdischen* Vorstellungen. Einen interessanten Versuch, dies nachzuweisen, hat auch T. Fawcett unternommen¹³⁴. Er hat dabei bislang kaum beachtete neutestamentliche Perspektiven aufgedeckt. Daß er dabei gelegentlich vielleicht über das Ziel hinausschießt, schmälert sein Verdienst nur wenig.

Die Juden übernahmen nach Fawcett die Vorstellung von einer dunklen Unterwelt als dem Aufenthaltsort der Toten wahrscheinlich von den Assyern bzw. Babyloniern. Zur Zeit Christi war der Begriff der Scheol im jüdischen Gedankengut voll ausgebildet: entsprechend der mythologischen Kosmologie² (drei Stockwerke) stieg der Tote hinab unter bzw. in die Erde, oder auch unter den Ozean (Ort der Scheol). Ins Grab gelegt werden bedeutet: in die Scheol eingehen, in die Grube hinabsteigen (vgl. z.B. Ps 28,1; 30,3; 88,4–11; 143,7; Jes. 14,19) (193).

Ein Hinweis darauf, daß es im Judentum durchaus eine Basis für die christliche Descensuslehre gab, liegt in der Jonas-Novelle. Diese macht eindeutig klar, daß der Aufent-

halt des Propheten im Bauch des Fisches zu verstehen war als Abstieg in die Unterwelt. Bestimmte ergänzende Ausdrücke stützen diese Vermutung: Jonas wird in die Tiefe, ins Herz des Meeres, geworfen; er geht hinab zu den Wurzelgründen der Berge, ins Gefängnis, in die Grube (vgl. 2,3–7). Der Fisch, der den Jonas verschlingt, ist nichts anderes als die personifiziert-tiergestaltige Form des Ur-Meeres, so daß Jonas eigentlich aus dem Bauch der Scheol herausruft (vgl. auch das Bild vom Verschlingen seitens der Scheol z.B. in Hab 2,5; Jes 5,14; Spr 30,16; 27,20). Der Autor der Jonas-Novelle läßt seinen Leser nicht im Zweifel darüber, daß er hier ein allgemeines mythologisches Motiv benutzt, bei dem das Verschlungenwerden von einem Fischungeheuer das Schicksal des Todes repräsentiert¹³⁵. Daß das Neue Testament diese alttestamentlichen Gedanken aufgegriffen hat, zeigt sich außer in den Hinweisen auf das "Zeichen des Jona" (vgl. Mt 12,40; Lk 11,29; wir haben oben in Kap II/3 und 5 bereits diese Thematik behandelt) auch in den Berichten der Evangelien über Tod und Begräbnis Jesu (193f.).

Schon die reine Tatsache, daß vom Tod und vom Begräbnis Jesu die Rede ist, impliziert nach damaliger Vorstellung einen Scheol-Descensus (vgl. Apg 2,31; Röm 10,7; Eph 4,9). Doch darüber hinaus berichten alle Evangelisten, daß im Gegensatz zur gewöhnlichen Praxis der Leichnam des gekreuzigten Jesus das gemeinsame Grab der verurteilten Verbrecher nicht teilte. Aufgrund der Intervention des Joseph von Arimathäa wurde er in ein in den Felsen hineingehauenes und bis dahin noch nicht benutztes Grab gelegt (vgl. Mt 27,57–60), was für die Evangelisten sicher von einiger Bedeutung war; denn sie beschreiben das Begräbnis ziemlich detailliert. Das geschah aber nicht, um damit für eine nachfolgende kultische Verehrung dieses Ortes eine Begründung zu liefern; die frühe Christenheit zeigte denn ja auch keinerlei Interesse an diesem Grab. Sie suchte eben "den Lebenden nicht unter den Toten" (vgl. Lk 24,5). Auch diente dieser Bericht nicht apologetischen Zwecken, als "Beweis" für

¹³⁴ Hebrew Myth and Christian Gospel, London 1973.

¹³⁵ Vgl. hierzu auch M. Eliade, Rites and Symbols of Initiation, 35f., 48f., 62ff.

die Auferstehung. Mit Ausnahme von Apg 2,29ff. gilt ja nirgendwo im Neuen Testament das leere Grab für sich allein genommen als Auferstehungsbeweis. Es verwirrte eher die Jünger und stürzte sie in Verzweiflung (vgl. Mk 16,8; Lk 24,22–24). Für das Interesse an Details über das Begräbnis Jesu muß es also noch andere Gründe geben (194).

Ein erster, vorläufiger Anhaltspunkt ist der häufige Hinweis der Evangelien, daß Jesus in Jerusalem sterben mußte und nirgendwo sonst (vgl. Mt 16,21; 20,18; Mk 10,33; Lk 9,31.51; 13,33). Das wiederum bedeutete, daß sein Leichnam in der Nähe des heiligen Berges von Jerusalem beerdigt werden würde, im Grunde *in* ihm. Die Erklärung für die hohe Bedeutsamkeit des Begräbnisses in den Augen der Evangelisten liegt also offenbar in der hohen Einschätzung der Rolle, die der "Mythos" vom heiligen Berg spielte.

Es gab eine weit verbreitete Inbezugsetzung von Berg und Tod. Diese äußerte sich etwa in der Praxis vieler Völker, ihre Toten entweder auf einem Berg zu bestatten oder in einem kleinen Hügel, der dann sozusagen die Miniaturausgabe dieses Berges war¹³⁶. In der Mythologie wurden ja auch die Götter, sei es auf den Höhen der Berge (wie z.B. Baal), sei es im Felsen des Berges begraben (wie z.B. Mithras¹³⁷). Die Gründe für dieses Tun mögen vielfältig gewesen sein, doch grundlegend dafür war wohl die Vorstellung, daß der Berg das Bindeglied war zwischen Himmel und Unterwelt. Jesus nun wurde gerade an dem Ort begraben, wo nach jüdischer Vorstellung der Eingang lag zum großen Abgrund. Die Hebräer sprachen von den Wasserfluten des Todes als direkt unter dem Berg von Jerusalem liegend. Jahwes Stadt stand direkt (siegreich) über dem Bereich von Tod und Vernichtung. Konsequenterweise stellte der Psalmist den Sionsfelsen und die Todesgrube als Gegensatz einander gegenüber (vgl. Ps 28,1; 9,14). Der Verfasser von 1 Henoch lokalisiert die Abyssos im Zentrum der Erde (90,26). Rabbinische Literatur entwickelte diesen Gedanken ausführlich weiter: der

Felsen von Jerusalem steht genau über den "Tehom", der Abyssos; der Tempelberg verschließt deren Mund und hält die unterirdischen Flutwasser nieder (195)¹³⁸. Im Neuen Testament geht diese Funktion dann über auf den Golgotha-Felsen, wie J. Jeremias ausführlich dargelegt hat.¹³⁹

Die jüdische Tradition stellte auch noch eine andere Beziehung auf zwischen dem Sionsfelsen und dem Ort der Toten, angeregt offenbar durch die Geographie Jerusalems. Gegenüber der Stadt liegt das Hinnom-Tal, das ein heidnischer Opferplatz gewesen war. Dieser Ort wurde als Typus und Bild des Todes angesehen in seinem schrecklichsten Aspekt und gab der hebräischen "Hölle" ihren Namen: Gehinnom oder Gehenna. Dort würden die Bösen bestraft werden. So lag gegenüber dem Sionshaus das Haus Satans. Man konnte davon sprechen, daß die Abyssos "auf der rechten Seite des Hauses" gelegen war (1 Henoch 90,26). Gehinnom und Paradies lagen sozusagen aneinander (so eine Midrasch-Vorstellung), so daß der eine Ort vom anderen aus zu sehen war (vgl. Lk 16,23ff.). Der eine war Bild des Todes, der andere Symbol des Lebens (195).

Beide Bilder nun werfen nach Fawcett ein Licht auf die Passionsberichte. Für jemanden, der außerhalb der Stadtmauern begraben wurde, legte die Hinnom-Vorstellung wohl den Ausschluß vom Leben am Ort des Todes nahe. Als einer, der im Felsen Jerusalems begraben war, hat Jesus die zur Abyssos führende Pforte durchschritten. Denn hier lag

138 Vgl. B. Chudoba, *Early history and Christ*, Alba House 1969, 96f.; O. Cullmann, Art. *πέτρα*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV, 96.

139 Golgotha (= Angelos. *Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, Beihefte, Heft 1), Leipzig 1926. Golgotha ist zugleich Erdenmitte, höchste Stelle der Welt, Eingang zum Totenreich und künftige Stätte des Gerichts (34f., 40–48, 51–88); vgl. auch J. Ringger, *Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Mt 16,18*, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte, in: M. Roesle / O. Cullmann (Hrsg.), *Begegnung der Christen*, Stuttgart–Frankfurt/Main 1960, 271–347, bes. 279–289: "Man wird . . . kaum sagen können, daß hier krause Seitenpfade beschritten werden, die der Sache nicht eignen" (281); O. Cullmann, Art. *πέτρα*, aaO, bes. 95f.; zur Beziehung von Felsen-Symbolik, der Verheißung an Petrus in Mt 16,18 und dem Bußsakrament vgl. H. Vorgrimler, *Matthieu 16,18 s. et le sacrement de pénitence*, in: *L'homme devant Dieu, I: Exégèse et patristique* (= *Mélanges H. de Lubac I*), Paris 1963, 51–61.

136 Vgl. z.B. R. de Vaux, *Ancient Israel*, Darton 1961, 287.

137 Vgl. C.H. Gordon, *Before the Bible*, Collins 1962, 201.

mehr als anderswo sonst für die Juden der Eingang zur Scheol (196).

Aber nicht nur die *Lage* des Grabes ließ den Descensus-Gedanken aufkommen. Die Grabkammer selbst bringt sozusagen in mikrokosmischer Abbildlichkeit diesen gleichen Gedanken zum Ausdruck. Begräbnisriten sind bei allen Völkern Ausdruck ihrer Vorstellungen von Scheol und Tod, so auch bei den Juden. Ihre Gräber waren normalerweise aus dem Felsen gehauen; der Eingang war mit einem großen Stein fest verschlossen. Das brachte zunächst einmal zum Ausdruck, daß der Tote in der Scheol wie in einem Gefängnis war (vgl. auch Ijob 17,16; Jon 2,6; Offb 1,18; 9,1; 20,1). In dieses Vorstellungsfeld gehören auch die "Pforten des Hades" (vgl. z.B. Ijob 38,17; Ps 9,14; 107,18; Jes. 38,10) bzw. das Durchschreiten dieser Tore als Bild für den Tod. Der Fels-Stein am Grabeingang war Miniatur-Abbild des großen im Munde der Abyssos liegenden Felsen, den die Juden mit Sion identifizierten¹⁴⁰. Wenn die Evangelisten berichteten, daß Jesus gebunden war mit Grabgewändern, in ein in den Felsen gehauenes Grab gelegt war, das mit einem Felsstein verschlossen und von Soldaten bewacht war, so intendierten sie nach Fawcett damit, daß der Leser in diesem Ereignis den Abstieg Christi in die Scheol erkannte. Doch: Die Grabgewänder können ihn nicht gebunden halten, und auch nicht der Grabstein aus Felsen. Die Tore des Hades können ihn nicht überwältigen.

8. Die Abyssos-Symbolik

a) Abyssos, Meer und Chaos

Es würden wesentliche Gesichtspunkte der Descensus-Vorstellung unterschlagen, wenn wir nicht auch die Altes und Neues Testament durchziehende Abyssos-Symbolik (ein-

¹⁴⁰ Vgl. A.G. Hebert, The resurrection narrative in St. Mark's gospel, in: The Scottish Journal of Theology 15 (1962) 66–73.

schließlich der Leviathan-Vorstellung) bzw. die eschatologisch-apokalyptischen Perspektiven untersuchen würden. Der biblische Begriff Abyssos zeichnet sich aus durch eine Vielfalt von Bedeutungen. Als der dem hebräischen "tehom" entsprechende Ausdruck ist Abyssos zunächst geprägt durch den Schöpfungsbericht in Genesis 1. Von dort her steht er in enger Verbindung mit dem Begriffsfeld "Meerestiefen". Er ist Symbol für das urzeitliche "Chaos" vor der Schöpfung. In der Bedeutung des Wortes als Tiefe unter dem Welt-Ozean bezeichnet er die Quelle von allen Wassern auf der Erde, sozusagen den großen unterirdischen Wasserbehälter. Von ihrer Erscheinungsform auf der Erde hängt es ab, ob diese Wassertiefen freundlich oder feindlich (z.B. Sintflut) waren. Wenn auch die gängige Bedeutung von tehom/Abyssos die der "unterirdischen Tiefe" ist, so werden aber auch die Wasser selbst damit bezeichnet, die von dort her (zum Guten oder zum Bösen) ausgehen (immer aber steht dabei im Hintergrund der Aspekt der "Tiefe"). Der Aspekt der "Tiefe", des Abgrundes, ist es dann auch, der dem Begriff seine ausgesprochen *negative* Bedeutung verleiht, speziell wenn er im Umkreis des Begriffsfeldes "Tiefe des Todes" angesiedelt wird: Auf dem Grund der Abyssos befindet sich – so eine von vielen altorientalischen Vorstellungen – der Eingang ins Totenreich.

Der Gebrauch von Abyssos, Meer, Wassertiefe, als Symbol für Chaos und Bedrohung (also "Vor"-Schöpfungs-Zustand) zeigt sich nun auch im *neutestamentlichen* Bereich, und zwar in bezug auf *den* See schlechthin, den See von Galiläa. Christologische Bedeutsamkeiten werden mit Hilfe des See-Symbolismus herausgestellt. Am auffallendsten geschieht dies in der Geschichte von der Stillung des Sturmes (Mk 4, 35–41), die wiederum eine interessante sachliche Parallele hat in der Geschichte des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20). Beide Erzählungen ergänzen sich. Was dort der "See" bedeutet, bedeutet hier die "Wüste": beide sind Symbole für das Chaos vor der Schöpfung, für Lebensbedrohung, Menschenleere: dämonische Orte. Der stürmische See, aus dessen Bedrohung Jesus seine Jünger rettete, ist auch der Ort, wo Jesus die Dä-

monen vernichtet. Die dämonischen Kräfte der Zerstörung und des Chaos müssen zurückkehren zur (symbolischen) Quelle von Bedrohung, Chaos und Verneinung.¹⁴¹ Von hier aus ist die These von A. Farrer durchaus bedenkenswert, nach der das literarische Modell für die Episode der Sturmstillung in der alttestamentlichen Jonas-Erzählung zu suchen ist¹⁴². Die neutestamentliche Deutung der alttestamentlichen Jonas-Erzählung (Mt 12,40) zeigt jedenfalls, daß die frühe Christenheit im "See" jener Geschichte durchaus ein Symbol für das "Welt-See" in seinem Droh-Charakter sah: als Bild des Todes.

Eine gewisse "Vergeschichtlichung" dieser Vorstellung von der Bedrohung seitens des kosmischen Urmeeres in der israelitischen Tradition sieht C.E.B. Cranfield in der Erzählung vom Durchgang durch das Rote Meer.¹⁴³ Auch hinter der Erzählung von dem Besessenen von Gerasa wird der Exodus-Bericht vermutet: In beiden Fällen werden die Bösen, die Feinde, im Meer vernichtet.¹⁴⁴

Der Evangelist Lukas (21,25) unterstreicht die hier erörterte symbolische Bedeutung vom "See" bzw. von der Sturmstillung, indem er in seiner Apokalypse den üblichen kosmologisch-eschatologischen Bildern das des Tosens des Meeres und seiner Brandung hinzufügt.¹⁴⁵ Für Lukas ist also der Seesturm ein Symbol für den Rückfall in den Status des Chaos vor der Schöpfung. Die Stillung des Sturmes durch Christus gilt so als Sieg über das Böse, über das Chaos, über die Abyssos und ist in diesem Sinne ein Nachvollzug bzw. "Wieder-holung" des Schöpfungsaktes.¹⁴⁶ Jesus Christus ist

der Herr der "neuen Schöpfung". Diese Sicht und Bewertung der angeführten biblischen Berichte ist keineswegs neu: Auch in der Patristik gibt es ähnliche Interpretationen.¹⁴⁷

"Abyssos" als irgendwie negativ qualifizierte Tiefe (oft ist sie ja auch Bezeichnung für das Gefängnis der bösen Geister), als unheilvoller Abgrund im Umkreis des Todes, ist übrigens nicht gebraucht dort, wo "Tiefe" einen positiven, zumindest neutralen Charakter hat: Dort wird der Ausdruck *βάθος* angewandt, z.B. Lk 5,4 ("Fahre hinaus zur Tiefe des Sees und legt eure Netze aus zum Fang!"). Auch an Röm 11,33 sei hier erinnert ("O Tiefe des Reichtums . . ."). Durch das Heilswirken Jesu wird die unheilvolle, todbringende Tiefe der Abyssos zur heilbringenden Bathos-Tiefe.

Diese Überlegungen zur Abyssos-Symbolik ergänzend sei noch an die bemerkenswerte Tatsache erinnert, daß Paulus in dem von uns in dieser Untersuchung eingehend analysierten Abschnitt Röm 10,6f. das Septuaginta-Wort *θάλασσα* von Deut 30,13 durch das Wort "Abyssos" ersetzt, um damit noch deutlicher die Beziehung zum Bereich von Scheol und Tod herauszustellen.

Am Ende seiner detaillierten philologischen und literarischen Studie "The Hebrew conception of the world" faßt L.I.J. Stadelmann seine Ergebnisse zu dem hier zur Erörterung stehenden Thema, unsere Interpretationen bestätigend, so zusammen: "Die Bezugnahmen auf das Meer und die Flüsse zeigen Spuren eines antagonistischen Elementes an, das die geordnete Welt wieder in das Chaos, von dem sie bei der Schöpfung abgetrennt worden war, zurückzuführen droht. Die Bedrohung durch die Tiefe ragt in die Welt und in das Schicksal der Einzelnen hinein, die sich dieser Bedrohung besonders in der Krise einer Krankheit oder beim Nahlen des Todes bewußt werden. Vielleicht führte diese Furcht zu der Vorstellung, die den Todesbereich umschreibt als einen Ort, wo das Leben entweder total abwesend ist oder

141 Vgl. hierzu auch T. Fawcett, aaO, 88f.

142 A study in St. Mark, London 1951, 85 ff.

143 The Gospel according to St. Mark, Cambridge 1959, 173 (Hinweis auf Mk 4,35 und 1 Kor 10,1). Vgl. auch ders., Hebrews 13, 20-21, in: Scottish Journal of Theology 20 (1967) 437-441, hier: 438.

144 Vgl. C.H. Cave, The obedience of unclean spirits, in: New Testament Studies 9 (1965) 93-97.

145 Das Meer-Symbol ist hier das Pendant bzw. der Ersatz für das markinische Symbol von Licht und Finsternis (vgl. Mk 13,24): "These were virtually interchangeable symbols in Hebrew thought because they had been placed together in the creation myth" (Fawcett, aaO, 81).

146 So Fawcett, aaO, 90.

147 Vgl. z.B. Methodius, Fragm. in Job 21: MG 18,405 C (Christi Triumph über die Abyssos verbunden mit dem Schreiten über den See); Arnobius, Adversus gentes I, 46. Weiterführende Literatur bei Fawcett, aaO, 94, A. 30.

von Auslöschung bedroht ist, wie z.B. als Grab, Meer und Wüste."¹⁴⁸

Diese Symbolik von Tiefe und Abgrund des Meeres als Bereich des Todes bzw. von Befreiung aus Wassertiefen als Errettung vor dem Bösen, (Rück-)Gewinnung von Leben bzw. Auftauchen zu neuem Leben ist auch gegenwärtig im Bericht von der *Jordan-Taufe*. Das Versinken in bzw. unter die Wellen des Meeres war im Judentum ja überhaupt ein geläufiges Bild für den Tod, wie z.B. viele Psalmstellen¹⁴⁹ zeigen, worauf wir an anderer Stelle hingewiesen haben.

b) Die Gestalt des Leviathan

In den Umkreis des Symbolfeldes Meer-Tiefe-Chaos-Abyssos gehört auch die Gestalt des Leviathan. Es ist ja eine im Mythos gebräuchliche Tendenz, das Wasser zu personifizieren bzw. genauer gesagt: ihm eine Tiergestalt zu geben (Wasserschlange, Krokodil, Drachen). Auf den außerbiblichen, mythologischen Befund können wir hier nicht näher eingehen.¹⁵⁰ Im Alten Testament sind Reste dieser mythologischen Gestalt durchaus zu finden. In Jes 27,1 ist die Besiegung des Leviathan durch das Schwert des Herrn ein Zeichen für die angebrochene Endzeit. In Ijob 3,8 ist das Aufwecken des Leviathan gleichbedeutend mit der Rückkehr der Erde zum Ur-Chaos, ja mit dem Ende der Welt¹⁵¹. In der Apokalyptik treffen wir auf den Gedanken, daß das Meerungeheuer, das gegenwärtig in der Tiefe des Meeres gefangen ist, losgelassen wird und am Ende der Geschichte endgültig besiegt wird (vgl. 1 Henoch 60,7–9; 2 Henoch 6, 49–52; Testamentum Asher 7,3; Baruch 29,4). Für den alttestamentlichen Befund aber gilt grundsätzlich, daß in dem Sinne eine Entmythologisierung stattgefunden hat, daß diese chaotisch-dämonische Macht, genannt Leviathan, kein

148 Rom 1970, 182 (Übersetzung von uns).

149 Vgl. z.B. Ps 18,4f.; 69,14f.; 88,6f.

150 Vgl. die hierzu angegebene Literatur bei Fawcett, aaO, 107f.

151 Vgl. E. Dhorme, Job, Nelson 1967, 31.

Gegen-Gott mehr ist; in diesem Sinne fehlt das Kampfmotiv. Leviathan ist grundsätzlich gebändigt, untergeordnet. Letzten Endes gibt es für ihn keinen Triumph; nur: in der "Zwischenzeit" kann er den Gegenpart Gottes spielen. Gleiches gilt auch für Gestalten wie Rahab (Ijob 9,13), tehom/Abysos (personifiziert), Behemoth (Ijob 40,15). Der Sieg Gottes über diese dämonischen Schlangen-Gestalten wird meistens unter dem Bild des "Zertretens" dargestellt, so etwa in Ps 74,13f.: "Du hast in Deiner Kraft das Meer erschüttert, auf den Fluten die Köpfe der Drachen zertreten. Du hast die Köpfe des Seedrachens zerschlagen, gabst ihn den Haien zum Fraß." Dieses Bild vom Zertreten der Schlange steht auch im Hintergrund der neutestamentlichen Berichte etwa über das Gehen Jesu über den See (als Symbol des Sieges über das drohende, böse Chaos) bzw. die (gleichbedeutende) Stillung des Seesturmes.¹⁵²

Welche innere Beziehung ergibt sich nun aus diesem Symbolkreis zu unserer Scheol-Thematik? Es ist bemerkenswert, daß die oben angeführte Stelle Jes 27,1 von der endzeitlichen und endgültigen Überwindung Leviathans in unmittelbarem textlichen Zusammenhang steht mit der viel zitierten Totenaufweckung (bzw. der Beseitigung des Todes) in der sogenannten "Apokalypse" bei Jes 26,19ff. (ähnlich Dan 12,1ff.). In der Apokalyptik ist eines der Hauptthemen ja die Vollendung der Schöpfung. Darum ist hier auch ein Wiederaufleben der Chaossymbolik festzustellen. Die Vollendung der Schöpfung besteht u.a. in der endgültigen Vernichtung des Leviathan, der die Personifizierung des schöpferfeindlichen Chaoswasser ist. Alles, was die Schöpfung in Frage stellt und gefährdet, alles Dämonisch-Chaotische im weitesten Sinne, ist dann beseitigt. Gott ist dann, wie es ein neutestamentliches Wort später ausdrücken wird, "alles in allem" (1 Kor 15,28). Das bedeutet, daß es in der neuen, vollendeten Schöpfung dann keinen gottfernen, gottfremden Bereich mehr geben wird: Auch z.B. der Tod wird als

152 Diese Verbindung wurde auch schon in der Patristik gesehen; vgl. z.B. Cyrill von Jerusalem, Cat., Lect. 3, 11.

letzter Feind vernichtet werden (vgl. 1 Kor 15,26) und mit ihm konsequenterweise auch der "Bereich" des Todes: die Scheol. Sie hat in der neuen Schöpfung keinen "Platz" mehr: "Deine Toten werden leben, werden auferstehen; aufwachen und frohlocken werden die Staubbewohner . . . Und die Erde wird die Schatten wieder gebären . . ." (Jes 26,19f.). In dem schon eben erwähnten Kapitel 12 des Daniel-Buches wird für die sehr nahe Zukunft dieses erwartet: "Viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu Schmach und ewigem Abscheu" (12,2). Mit anderen Worten: Die Vollendung der Schöpfung mit all ihren Konsequenzen ist in der Sicht dieser beiden alttestamentlichen apokalyptischen Schriftsteller schon so nahe, sie strahlt gleichsam schon so stark in die Gegenwart aus, daß eben jetzt schon "viele, die im Erdboden schlafen", gar nicht mehr in die Scheol hinabsteigen, sondern nur noch "eben" im Grabe warten. Aus diesem Grund hält es V. Maag nicht für einen Zufall, daß das Wort Scheol weder im Daniel-Buch noch in der Jesaja-Apokalypse vorkommt.¹⁵³ So läge die Überwindung der Scheol, die Beseitigung des Todes, "in der Linie der inneren Konsequenz der Apokalyptik"¹⁵⁴. Die ersten alttestamentlichen Vorstellungen einer Auferweckung von den Toten, wie sie sich darbieten in Jes 26 bzw. Dan 12, wären so erwachsen aus einer inneren Konsequenz des apokalyptischen Welt- und Geschichtsbildes. Die gottfeindliche und gottferne alte Chaoswelt wird hier in der biblischen Apokalyptik verbunden und verschmolzen mit dem gottfernen und dem gottfremden Bereich der Scheol.

An dieser Stelle muß man allerdings darauf hinweisen, daß genau genommen die Scheol niemals nur eine "neutrale" Gottesferne gewesen ist, sondern diese Gottesferne auch resultierte aus der vom kanaanäischen Nachbarn übernommenen Vorstellung von der Beherrschung der Scheol durch einen (heidnischen) Unterweltskönig, sei es Belial oder

Ashtar (vgl. Ps 18,15; Ijob 18,14). Diesen Scheol-Herrscher konnte die Jahwe-Frömmigkeit Israels als Gegenspieler Jahwes auffassen. Und als "die Apokalyptik das Thema des Antagonismus zu Jahwä aufnahm, war der Moment gekommen, in welchem der Herr der Scheol mit den anderen Antagonisten zu einem einzigen Symbolkomplex verschmolz und in diesem Zusammenhang zu einem der Wesensaspekte des Satanischen wurde. Auch für die spätere Zeit, soweit sie das Weltbild der Apokalyptik beibehielt, blieben Tod und Teufel in einer Symbiose verbunden"¹⁵⁵.

In der Apokalyptik ist somit in dem (altisraelitischen) Gegensatz Jahwe-Scheol durch die "Diabolisierung" (V. Maag) noch eine wesentliche Verschärfung eingetreten: die Scheol wurde zur "Hölle"! "Während die einstige Scheol in ihrer wesentlichen Qualifikation als Jahwä-*entrückter* Bereich noch die Möglichkeit offenließ, daß Jahwä ihn sich doch einmal innerzeitlich aneignen werde, bedeutet die Höllenvorstellung das Symbol eines für diese Weltzeit stabilisierten Dualismus, dessen Überwindung erst am Zeitende erwartet werden konnte"¹⁵⁶.

Wir werden später sehen, daß der Descensus ad inferos neben anderen Aspekten auch eine nachträgliche Unterstreichung dieser eben dargelegten prinzipiellen Symbolaussage bezüglich des Bereiches des Bösen und des Todes ist (die im österlichen Ur-Kerygma schon impliziert ist, nämlich): die Scheol ist nicht mehr gottfern, gottfremd und gottentrückt. Nur ist die Art und Weise der *christlichen* "Bewältigung" des Bereiches des Todes, also die Weise, wie Christus, in und mit dem ja die Endzeit gegenwärtig und angebrochen und so auch die Scheol überwunden ist, eben dies letztere getan hat, absolut neu, überraschend und vom Alten Bund her ganz und gar nicht zu erwarten: nämlich nicht durch einen endzeitlich-apokalyptischen Kampf, sondern im ohnmächtigen Durchmessen und Erleiden der Tiefe und des Abgrundes des Todes und der Scheol, der "Hölle", und damit der

153 Vgl. den schon oben zitierten Aufsatz "Tod und Jenseits nach dem Alten Testament", in: Schweizerische Theologische Umschau 34 (1964) 31.

154 aaO, 29.

155 V. Maag, aaO, 31.

156 Ebd.

Gottesferne selbst. Und von diesem Descensus ab gibt es keine gottfremde Scheol, kein gottfernes Totenreich mehr. Man übersähe und überginge eine wichtige Dimension des Descensus ad inferos, wenn man ihn nicht in der hier dargelegten eschatologisch-apokalyptischen Perspektive und in der Breite und Vielfalt der hier beschriebenen Abyssos-Symbolik betrachten würde.

c) Chaostiefe als Heilsweg (Jes 51,9f.)

Zum Abschluß der Überlegungen zur Leviathan-Vorstellung wollen wir uns noch mit Jes 51,9f. befassen. Nach V. Maag ist Leviathan der Name "eines von Jahwe in der Urzeit überwundenen Gegners, den das AT auch als rahab (Schlange), tanin (Drache), jam (Meer) oder tehom (Urflut) bezeichnet."¹⁵⁷

Diese Gestalt ist ein "Mythologem", das Israel aus seinen kanaanäischen Wurzeln empfangen hat. Die Übereinstimmung zwischen alttestamentlichen und ugaritischen Leviathan-Aussagen erstreckt sich auf viele Züge in Vorstellung und Nomenklatur, stellenweise sogar auf den Wortlaut. Es gibt innerhalb des Alten Testaments eine "innere Spannung: Die einen reden von der Tötung Leviathans durch den Kosmoschöpfer (z.B. Ps 74,13f.; Hi 26,12 und ugaritische Parallele), die anderen denken sich das Wesen als noch überlebend . . . das AT behandelt das Monstrum als von Jahwe gezähmt, jedoch noch immer als Urmeer erhalten geblieben (Ps 104,6f., 9.25f., Hi 38,11). Fortexistierend gedacht verbindet sich L. im AT leicht mit dem Widergöttlichen in der Welt, so Jes 51,9f. mit dem Schilfmeer als dem Hindernis des Auszugs, Jes 30,7; Ps 87,4 mit dem feindlichen Ägypten der historischen Zeit, Hi 3,8 mit der akosmischen Macht, vielleicht dem Fürsten der Unterwelt, Jes 27,1 mit aller Widerwärtigkeit, die von Jahwe in der Endzeit beseitigt wird. In Fortsetzung dieser Entwicklung wird L. in der Apokalyptik zu einer Erscheinungsform des Teufels (4 Esr 6,49ff.;

¹⁵⁷ Art. Leviathan, in: RGG, Bd. IV, ³1960, 337.

Apk Bar 29,4, vgl. Apk 21.1)"¹⁵⁸. Ergänzend zu diesen Ausführungen von V. Maag sei der Text von Jes 51,9f. noch etwas näher betrachtet: "Warst du es nicht, der Rahab tötete, den Drachen durchbohrte? Warst du es nicht, der das Meer vertrocknen ließ, das Wasser der gewaltigen Flut, der die Tiefe des Meeres zum Wege schuf, damit die Erlösten durchzogen?" Die Durchbohrung des Drachens, die Tötung Rahabs, wird hier in Zusammenhang gebracht mit der Austrocknung des Meeres, der Wasser des Roten Meeres, der "gewaltigen Flut" (*ἀβύσσου*; tehom als Symbol des Chaos-Urmeeres). Es folgt dann die bedeutsame Formulierung, daß Jahwe mit dieser Tat die Tiefe des Meeres umgeschaffen hat zu einem Weg, zu einem Hindurchgang, für die Befreiten und Erlösten. Die Tiefe ist nicht mehr die chaotische Tiefe des Abgrunds und Unheils, sondern Durchgangsweg zum Heil. Hebr 11,29 gebraucht denn auch dieses Wort *διαβαίνειν* als Terminus für den Durchgang durch das Rote Meer. Der Exodus aus Rahab-Ägypten, die Diabasis durch die Tiefe des Meeres, wird zur "neuen Schöpfung"¹⁵⁹. Die kosmischen Mächte der Urzeit werden hier sozusagen historisiert: Ägypten ist jetzt der Rahab-"Feind". Dieser historisierte Vorgang wird dann später wiederum zum Typos, zum Symbol, für die Heilstaten der Befreiung durch Christus (Descensus, Katabasis als Diabasis), für den Christen nachvollzogen im Wasser der Taufe. Der Descensus in die Tiefe des Meeres, in die Scheol, ist zwar unumgänglich, aber dieser Abstieg ist eben nur Weg, Durchgang, zum Heil.

9. Hades, Abyssos und Gehenna

Am Ende der Darlegungen zu den biblischen Aspekten der Descensus-Thematik soll eine kurze Abgrenzung der Begriffe Hades¹⁶⁰, Gehenna und Abyssos im Alten und Neuen Te-

¹⁵⁸ aaO, 338.

¹⁵⁹ Vgl. hierzu auch den Abschnitt "Scheol und Beweglichkeit Gottes" in H.U. von Balthasar, Herrlichkeit, Band III, 2, Teil 1: Alter Bund, Einsiedeln 1967, 204-208, und T. Fawcett, The Symbolic language of religion, London 1970, 125-127, 230-233.

¹⁶⁰ Zum Begriff "Hades" verweisen wir auf die Einleitung (I,3).

stament stehen. Was die Abyssos betrifft, so ist in Offb 9,11 die Rede von dem "Engel des Abgrunds, dessen Name ist auf hebräisch Abaddon und auf griechisch Apollyon". Durch die Verbindung beider Begriffe, Abyssos und Abaddon, wird der zunächst mehr räumlich-geographische Ausdruck Abyssos inhaltlich näher qualifiziert als Ort des "Verderbens". Abaddon steht im Alten Testament oft synonym für bzw. mit "Scheol" (vgl. z. B. Spr 15,11; 27,20; Ijob 26,6). In Ps 88,12 steht Abaddon im Zusammenhang mit "Grab". Im Neuen Testament (ἀπώλεια) ist ein gewisser Übergang von einer geographischen Beschreibung zu einer Zustandsbeschreibung festzustellen (immerwährende Qualen: vgl. Mt 7,13; Joh 17,12; Apg 8,20; Röm 9,22; Phil 1,28, 3,19; 2 Thess 2,3¹⁶¹).

In der Septuaginta ist "Abyssos" in der Regel die Übersetzung von *tehom* (Urflut, Tiefe, Meeresabgrund). In Ps 71,20 ist dieser Begriff wohl identisch mit "Totenreich". Beide Bedeutungen kommen zusammen in der Vorstellung von der Abyssos als Eingang zur Scheol.

Im Neuen Testament ist dann eine gewisse Bedeutungsvariante festzustellen: Außer in Röm 10,7, wo mit Abyssos letztlich das Totenreich gemeint ist, hat Abyssos hier die Bedeutung von Aufenthaltsort bzw. Gefängnis der bösen Dämonen (vgl. z. B. Lk 8,31; Offb 9,1; 11,7; 17,8; 20,3). Diese Verschiebung kann unter dem Einfluß apokalyptischer Vorstellungen stattgefunden haben.

Die Gehenna-Vorstellung taucht zunächst auf in der jüdisch-palästinensischen Apokalyptik des 2. Jahrhunderts v. Chr. Das bei Jerusalem gelegene Tal Hinnom ist dort der

Platz für das Endgericht bzw. für die Feuerhölle nach eben diesem Gericht. Während die Gehenna zunächst nur gedacht war als endzeitlicher Ort der Bestrafung für die abtrünnigen Israeliten, wird sie es später für alle Gottlosen. In der rabbinischen Literatur vom Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. ab kann dann die Gehenna sowohl zwischenzeitlich-vorübergehender als auch ewiger Ort der Strafe sein. Im Zuge dieser Entwicklung wird die Vorstellung vom *Hades* als zwischenzeitlichem Bestrafungsort der Bösen durch eben diese Gehenna-Vorstellung verdrängt.¹⁶²

Im Neuen Testament ist die Gehenna nur endgültiger und endzeitlich-ewiger Strafort der Bösen nach dem Gericht: eben die "Feuerhölle". Das Neue Testament macht eine radikale Unterscheidung zwischen Hades und Gehenna. Während der Hades für die Bösen nur *zwischenzeitlicher* Aufenthaltsort für eine vorläufige Strafe bis zur Auferstehung zum Gericht ist und dann zusammen mit dem Tod in den Feuerpfuhl (Offb 20,14) geworfen wird, gilt die *Gehenna* als *ewiger* Ort der Strafe nach dem letzten Gericht (vgl. Mt 5,22. 29.30; 10,28; 30,42.50; 18,8; 23,15.33; 25,41; Mk 9,43; Lk 12,5).

Insofern nun das deutsche Wort "Hölle" eine präzise Wiedergabe des mit dem biblischen Begriff Gehenna gemeinten Sachverhalts sein soll, müssen wir in *diesem* Sinne selbstverständlich einen "Höllenausstieg" Christi verneinen. Das schließt aber nicht aus, daß wir den Gebrauch dieser Übersetzung für den Glaubensartikel des Descensus in anderer Hinsicht und aus anderen Gründen durchaus für möglich und sinnvoll halten¹⁶³.

161 Vgl. auch die Qualifizierung des neutestamentlichen Befundes durch J.P. Oberholzer: "minder lokalisierende tendens as die outestamentiese" (Die outestamentiese getuienis aangaande die nederdaling van Christus na die hel, in: *Hervormde Teologiese Studies* 17 (1961) 84–91, hier: 85). Zur Problematik insgesamt vgl. auch Ch. Perrot, *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament*, in: *Lumière et Vie* 17 (1968) 5–29, bes. 9–11; E. Skordas, *Ὁ Ἄδης κατὰ τὴν Ἁγίαν γραφὴν καὶ τοὺς Πατέρας τῆς Ἐκκλησίας*, in: *Gregorios Palamas* 41 (1958) 48–52, hier 50–51. Zum Begriff der Abyssos vgl. auch den entsprechenden Artikel von O. Böcher, in: H. Balz / G. Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. I, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978, 7f.

162 Vgl. hierzu auch L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, hrsg. von F. Hahn, Göttingen 1978, 251.

163 In diesem genau umschriebenen Sinn geben wir S.P.J.J. van Rensburg recht, wenn er bei der Frage "Totenreich" oder "Hölle" zu dem Ergebnis kommt: "Nêrens sreek die Nuwe Testament van 'n neerdaling van Christus na die gehenna, die hel nie" (Die neutestamentiese getuienis aangaande die nederdaling van Christus na die hel), in: *Hervormde Teologiese Studies* 17 (1961) 91–102, hier: 102. Vgl. auch W. Pesch, "Nedergedaald ter helle". *Bijbeltheologische grondslagen van een geloofsartikel*, in: *Nederlands Katholieke Stemmen* 60 (1964) 73–82, bes. 75–77.

Hinsichtlich der Exegese der klassischen Standardstellen für den Descensus (speziell 1 Petr 3,18ff. und 4,6) besteht heute im großen und ganzen Übereinstimmung darüber, daß diese Stellen nicht auszulegen sind im Sinne einer aktiven Heilswirksamkeit Jesu im Totenreich "zwischen" Tod und Auferstehung. Mit dieser Feststellung allein ist es allerdings nicht getan. Um einen angemessenen biblischen Gesamtverständnishorizont für den Descensus ad inferos zu erreichen, bedarf es der Berücksichtigung des Ganzen biblischer Scheol-Theologie und damit einer eingehenden Analyse der mannigfaltigen Implikationen der biblischen Scheolvorstellung. Dabei zeigt sich einmal "Verlassenheit" bzw. "Verhältnislosigkeit" als wesentliches Charakteristikum von Scheol. Weiterhin sind die semantischen Felder von "Abysstiefe", "Chaos-Meer" und "Leviathan" in engstem Zusammenhang mit der Scheol-Vorstellung zu sehen. (Vorgreifend auf Kap. VI ist zu bemerken, daß nach biblischer Auffassung der Scheol-Descensus bereits *media vita* beginnt: Scheol ist eine dynamische, mitten in das Leben selbst hineinragende und es bedrohende und vermindernde Macht.) Speziell vom Neuen Testament her betrachtet ist dort von einem Descensus "nur" im Sinne einer "nebenbei" enthaltenen Implikation bzw. mitausgesagter Begleitvoraussetzung die Rede, immer im dominierenden Kontext von Kreuz und Auferstehung. Dieses "nur" mindert aber durchaus nicht die Bedeutsamkeit und den Aussagereichtum solcher Stellen. Nur und gerade im Erleiden der Tiefe von Tod und Scheol (mit all den in diesen Bildern und Begriffen sich ausdrückenden Erfahrungen) bringt Jesus als der neue Jonas das Leben und die Erhöhung.

Leider ist die nachneutestamentliche Entwicklung diesen Aspekten wenig gefolgt. Sie steht mehr im Zeichen des (oft triumphalistisch verstandenen) Kampfmotivs, wie aus unseren folgenden Darlegungen hervorgehen wird.

THEOLOGIEGESCHICHTLICHE ASPEKTE

1. Summarisch-zusammenfassender Überblick

Generell ist mit Du Toit¹⁶⁴ festzustellen, daß der Descensus in der frühen Kirche nicht unbekannt gewesen ist. Schon Ignatius deutet ihn an¹⁶⁵. Bemerkenswert aber ist, daß von ihm fast immer nur "beiläufig"¹⁶⁶ gesprochen wird. Es fehlen längere systematische Ausführungen. Oft wird der Descensus als ein bekannter Gedanke eingearbeitet in ein systematisches Ganzes, um so bestimmten eigenen Zielen des Verfassers zu dienen. Zunächst einmal bedeutet der Descensus ins Totenreich nichts anderes als die konkrete Tatsache des Sterbens selbst. Sterben heißt immer: Abstieg ins Totenreich, in die Unterwelt. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht, wenigstens nicht für die Gläubigen der frühen Kirche. Sterben und Abstieg ins Totenreich sind zwei Seiten ein und derselben Sache. Wenn also in der frühen Kirche (z. B. schon bei Ignatius¹⁶⁷) die Wahrhaftigkeit und Tatsächlichkeit des Todes Jesu gelehrt wird, dann ist mit seinem Tod a priori auch sein Abstieg ins Totenreich mitverstanden. Das Sein bei den Toten, in der Unterwelt, impliziert sozusagen automatisch einen *Abstieg* ins Totenreich, ohne daß darauf eigens hingewiesen werden muß. Das Kommen Jesu in das Totenreich hat nun im Rahmen seines Heilswerkes unmittelbar auch große Bedeutung für diejenigen, die sich bereits an diesem Ort befinden, vor allem für die alttestamentlichen Frommen (Epistola apostolorum, Justin, Irenäus, Oracula sibyllina, Oden des Salomon, Meliton von Sardes, Himmelfahrt

164 Vgl. aaO, 114.

165 Ad Magnesios 9,2 (Die Apostolischen Väter, Hrsg. von J.A. Fischer, Darmstadt 1956, 168).

166 Du Toit: "terloopse" (114 u.ö.).

167 Ad Magnesios 11 (aaO, 168); vgl. auch Ad Trallianos 9–10 (aa), 176–178).

des Jesaja¹⁶⁸, Testament der Zwölf Patriarchen). Das sogenannte *Heilsmotiv* ist *das* zentrale (und auch kontinuierliche) Motiv in den Descensusvorstellungen der frühen Kirche. Wenn auch naturgemäß die Frage nach der "Tätigkeit" Christi während des Triduum mortis bei der Entwicklung dieser Fragestellung eine gewisse Rolle gespielt hat, so kann man aber nicht sagen, sie sei der entscheidende, stimulierende Faktor für die Entwicklung der Descensusvorstellungen gewesen. Es ist eher eine gewisse Zurückhaltung in der frühesten Zeit bezüglich des Themas der "Theologie der drei Tage" festzustellen. Vielmehr geht es von Anfang an um die Heilswerke von Tod und Auferstehung bzw. um deren Heilsbedeutung. Das Heilsmotiv ist – wie gesagt – *das* zentrale, dauerhafte Motiv in den Descensusvorstellungen. Der Descensus ad inferos ist nichts anderes als die Manifestation der Vollkommenheit und Universalität des Heilswerks Christi. Die eigentliche Betonung liegt hierbei aber immer auf Jesu Auferstehung als Offenbarung und Beweis der Überwindung von Tod und Totenreich, sie liegt nie auf dem Descensus als solchem. Dieses Faktum ist von allergrößter Bedeutung für die Untersuchung der Descensusvorstellungen in der frühen Kirche.

Auch bei den Apologeten nimmt die Auferstehung den zentralen Platz ein, während der Descensus fast immer nur *nebenbei* angedeutet wird. Er bildet jedenfalls keine zentrale dogmatische Glaubenswahrheit, die wichtiger Gegenstand apologetischer Tätigkeit wäre. Der Descensus wird in Dienst genommen (z. B. von Justin¹⁶⁹) als Beweis für die Auferstehung gegenüber bestimmten doketischen Vorstellungen. Gegen gnostische und doketische Lehren wird hingewiesen auf die Wahrhaftigkeit des Todes Jesu (Irenäus¹⁷⁰): Vernei-

168 Vgl. hierzu R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2,5–11 in recent interpretation and in the setting of early christian worship*. Cambridge 1967. 219–223 (zum Verhältnis von Phil 2,10 und Descensus), und M. Bauer, *Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert*, (Diss. masch.) Göttingen 1948. 102–106 (zum Zusammenhang von Geburt und Descensus in der "Himmelfahrt des Jesaja").

169 Vgl. *Dialogus* 80 und 99.

170 *Adversus haereses* 5,31,2.

nung oder doketische Sicht vom Sterben Jesu bedeutet gleichzeitig Verkürzung bzw. Leugnung der Auferstehung. Wirkliches Totsein aber bedeutet, wie bereits gesagt, gleichzeitig Abstieg ins Totenreich. So geht es in den Kontexten, in denen der Descensus vorkommt, nie um eben diesen Descensus als solchen, sondern um die Auferstehung.

Wenn die frühe Kirche den Sinn von Tod und Auferstehung Jesu in der Überwindung der Todesmacht sieht (die *Oracula sibyllina* z. B.¹⁷¹ betonen eigens die Tatsache, daß Jesus den Tod durch den Tod, seinen Tod, überwunden hat, den Tod also von innen heraus gebrochen hat, in der Auferstehung nämlich, nachdem er sich dem Gesetz des Todes unterstellt hatte), so steht sie damit in einer Linie mit neutestamentlichen Gedanken. Das Beharren auf dieser Perspektive war vielleicht die wichtigste Ursache dafür, daß sie geübt war gegen mythisch-polytheistische Descensusvorstellungen aus dem heidnischen Bereich.

In 1 Kor 15 hatte Paulus ja die Wichtigkeit und Bedeutung der Auferstehung für die Gläubigen von Korinth herausgestellt. Ohne Auferstehung wäre alle Predigt, wäre aller Glaube vergebens, dann wären auch die in Christus Entschlafenen verloren (V. 18). Dieser letztere Gedanke des Paulus ist von größter Bedeutung für die Beantwortung der Frage nach dem Los der schon Gestorbenen. Hierbei wird die ganze Aufmerksamkeit einzig und allein auf die Auferstehung gerichtet; auf sie allein stützt sich die Hoffnung der Entschlafenen. Das ganze weitere Kapitel handelt von der Überwindung des Todes durch die Auferstehung: "Tod, wo ist dein Sieg?" Es gibt wenige Abschnitte im paulinischen Gedanken-gut, wo der inhaltliche Kontext soviel Gelegenheit und Raum geboten hätte für den Gebrauch mythologischer Descensusvorstellungen, und doch sieht Paulus völlig davon ab.

Während die Lehre vom Descensus unter dem Aspekt der Kehrseite des Todes in der frühen Kirche wenig Entfaltungsmöglichkeiten hatte, wurde die Hervorhebung des Heils-

171 Vgl. *Buch VIII. Verse 310–315* (Ed. J. Geffcken, *Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902. 162).

motives innerhalb der Descensuslehre von großer Bedeutung für die Klärung der Frage nach dem Los der alttestamentlichen Frommen¹⁷². Es ging darum, den Propheten (so Ignatius¹⁷³) oder den Propheten und Patriarchen (so z. B. die Epistola apostolorum¹⁷⁴) oder allen alttestamentlichen Gläubigen dasselbe Heil zukommen zu lassen wie denjenigen, die mit oder nach Christi Predigt auf Erden zum Glauben an ihn gekommen waren. In Fortführung seiner irdischen Wirksamkeit richtet Jesus auch in der Unterwelt seine Predigt an die Seelen der alttestamentlichen Frommen. Diese Predigt ist allerdings mehr eine Proklamation bzw. Bekanntmachung des Heiles an die Gläubigen als eine Gerichts- oder Bekehrungspredigt (mit einem Heilsangebot auch an ungläubige Heiden). Die Anwesenheit Jesu im Totenreich konnte nicht gedacht werden als schweigende und passive Gegenwart: der Lehrer Jesus auf Erden war auch Lehrer im Totenreich. Mit wie großem Nachdruck aber auch die Ankündigung des Heils an die alttestamentlichen Gerechten betont wird, so nimmt diese Predigt doch nirgendwo den Charakter eines heilsnotwendigen Geschehens an. Auch ohne die Descensuspredigt können die alttestamentlichen Frommen in die eine Heilsgemeinde Christi einbezogen werden (vgl. z. B. Justin¹⁷⁵).

Außerdem muß betont werden, daß das Heilmotiv nicht a priori und ohne weiteres auch schon ein Befreiungsmotiv ist, und schon gar nicht ein Kampf-Motiv. Der eschatologische Rahmen des Heilmotives wird oft übersehen. Es ist bemerkenswert, daß für die frühe Kirche, obwohl in ihrer Umgebung religionsgeschichtliche und mythische Parallelen eines Kampf-Motivs existierten, doch das in der mythologischen Literatur keine Parallele besitzende Predigtmotiv im

172 Vgl. dazu z. B. M. Simon, Remarques sur la sotériologie du Nouveau Testament, in: *The Saviour God. Comparative studies in the concept of salvation*, presented to E.O. James, ed. by S.G.F. Brandon, Manchester 1967, 144–159. Eine moderne, dichterische Ausgestaltung dieses Themas findet sich bei Silja Walter, *Die Scheol tanzt* (Weihnachtshörspiel), Zürich 1973.

173 Ad Magnesios 9,2.

174 Hrsg. von C. Schmidt, *Gespräch Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, Leipzig 1919, Kap. 27.

175 Apologie 1,46.

Vordergrund stand. Selbst dort, wo es um die Überwindung des Todes geht, geschieht dies "per passionem"; der ganze bereitstehende mythologische Hintergrund wird beiseite gelassen¹⁷⁶.

Das Heilmotiv als Predigtmotiv wird dann weiter ausgebaut. Subjekt der Predigt bleibt (mit Ausnahme des Pastor Hermae, wo auch die Apostel in der Unterwelt predigen¹⁷⁷) Jesus selbst. Der Inhalt der Predigt ist abhängig vom Adressaten dieser Predigt: sie ist durchgängig gerichtet an alttestamentliche Gläubige, besonders an die Propheten und Patriarchen. Insoweit ist die Predigt eher Proklamation als Bekehrungspredigt. Die einzige Ausnahme davon bildet das "Testament der Zwölf Patriarchen"¹⁷⁸, wo auch andeutungsweise auf die Heiden Bezug genommen wird. Sie treten jedenfalls ein in den Horizont möglicher Adressaten dieser Predigt; aber erst in späterer Zeit wird dies ausdrücklich mit dem Descensus verbunden. Wo die Aktivität Jesu in der Unterwelt ausgeweitet wird auf die Spendung der Taufe (z. B. in der Epistola apostolorum¹⁷⁹), ist auch dies eine Entfaltung des Heilmotivs, eben als Fortsetzung der irdischen Wirksamkeit Jesu.

Wenn die frühchristliche Kirche über den Descensus spricht, so geht es also in erster Linie um das Heilmotiv. Die wichtigste Ausprägung dieses Motivs ist die *Hadespredigt*. Dieses Heilmotiv ist nun durchaus zu unterscheiden von dem sogenannten Befreiungsmotiv. Dieses wird zunächst in eschatologischem Sinne verstanden als Hoffnung auf Auferstehung; doch beginnen langsam auch konkrete Befreiungsvorstellungen Gestalt anzunehmen. Dabei fällt auf, daß dieses Befreiungsmotiv meistens in Schriften mit stark hymnischem bzw. dichterischem Einschlag vorkommt, wie z. B. in den Oden Salomons oder bei Meliton von Sardes. In solchen Schriften

176 Vgl. dazu z. B. Irenäus, *Adversus haereses* 2,20,3.

177 *Similitudo* IX, 16,5.

178 Testamentum Levi 4,4 b; Benjamin 9,5. Bemerkenswert ist, daß in diesen beiden Texten der Descensus in Zusammenhang gebracht wird mit Mt 27, 51 b-53 (Ed. R.H. Charles, Oxford 1908, Nachdruck Darmstadt 1960).

179 Vgl. die oben angegebene Stelle.

mit starkem Hervortreten des Befreiungsmotivs oder Kampfmotivs ist dann auch gleichzeitig eine Zunahme im Detail und in der Quantität bei der Beschreibung von Descensus und Unterwelt festzustellen. Die Vermutung liegt nahe, daß die Zunahme dieser Descensusbeschreibungen im Detail und in der Quantität in starkem Maße zurückzuführen ist auf eben diese hymnische bzw. dichterische Ausdrucksweise (vgl. z.B. die Oden Salomons), wobei die sehr anschauliche und oft dramatische Vorstellungsweise der Phantasie viel Raum läßt für die Benutzung typisch mythologischen Bildmaterials. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Tatsache, daß z.B. das "Testament der Zwölf Patriarchen" wohl das Kampfmotiv enthält, sich aber doch auf ein Minimum an Details und Stoffausweitung beschränkt, während gerade die (hymnisch-dichterischen) Oden Salomons eine starke Erweiterung der Stoffmenge zeigen, besonders hinsichtlich der Unterwelttopographie, des Sprechens der Toten und der Personifizierung von Tod und Unterwelt. Wie sich aber aus der Popularität und dem hohen Ansehen z.B. des "Hirten des Hermas" in der frühen Kirche ergibt, bedeutete die literarische Form solcher Schriften mit ihrer volkstümlich-erbaulichen Art, ihren dichterisch-phantasievollen Vorstellungen dennoch keine Abwertung oder Disqualifizierung.

Insgesamt gesehen fällt auf, daß es in der frühchristlichen Kirche, näherhin im 1. und 2. Jahrhundert, keine theologisch-systematische Ausarbeitung der Descensusvorstellung gegeben hat. Im Gegenteil: die Beiläufigkeit der Erwähnung des Descensus ist auffällig. Erst in den eben genannten dichterischen Schriften kommt die Descensusvorstellung ausführlicher, aber desto weniger theologisch, zum Zuge. Nirgendwo kommt der Descensus in dieser Zeit in einem Glaubensbekenntnis vor. Nie ist er in irgendeiner Form glaubens- oder bekenntnisunterscheidend gewesen. Ein guter Zeuge hierfür ist Meliton von Sardes: er beschließt seine Osterpredigt, in der er auch auf den Descensus hingewiesen hat, mit einer credoartigen Zusammenfassung der Heilstaten Jesu und läßt dabei den Descensus ganz weg. Nur die Menschwerdung, Kreuzigung, das Begräbnis, die Auferstehung und die Him-

melfahrt werden erwähnt¹⁸⁰. Für Meliton ist der Descensus eben noch kein Bekenntnisstück oder Dogma. Nun waren die ersten Verteidiger des Christentums natürlich keine modernen systematischen Theologen. Ihnen ging es an erster Stelle um die Aufgabe als Hirten von kleinen Herden, die pastorale Zielsetzung stand im Vordergrund (vgl. z.B. Ignatius und Polykarp). Gerade dieser Aspekt gibt diesen Schriften einen religiös-praktischen und erbaulichen Akzent. Es geht um Trost und Ermahnung (Meliton), um Paränese und Aufruf zur Buße (Hirte des Hermas); dies alles ist primär auf das Gemüt der Gläubigen gerichtet.

Ein formaler Aspekt verdient noch Aufmerksamkeit: die Tatsache nämlich, daß alle diese Schriften bzw. Autoren Verbindung haben mit bzw. stammen aus dem östlichen Teil der frühchristlichen Kirche. Ignatius z.B. kommt aus Antiochien, das Petrus-Evangelium entsteht in Syrien und enthält jüdische Elemente, die Epistola apostolorum kommt wahrscheinlich aus Kleinasien, Justin ist in Palästina geboren und Irenäus in Smyrna; der jüdische Hintergrund der Oracula sibyllina, der Oden des Salomon, der Himmelfahrt des Jesaja und des Testaments der Zwölf Patriarchen ist bekannt, indes Meliton von Sardes ein klassisches Beispiel eines Predigers im Stile der asiatischen Kunstprosa ist. Was die Entwicklung der Descensusvorstellung im 3. und 4. Jahrhundert betrifft, so wird in der Schule von Alexandrien jetzt das Predigtmotiv als Heilmotiv kräftig weiterentwickelt, und zwar hin zu einer universalistischen Interpretation: Der Descensus bzw. die Hades-Predigt Jesu ist gerichtet an alle früher Verstorbenen, Juden wie Heiden. Sie gibt allen die Gelegenheit und Möglichkeit zur Bekehrung. Bei Origenes erreicht diese Tendenz ihren Höhepunkt.

¹⁸⁰ C. Bonner, The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis (Studies and documents XII), London-Philadelphia 1940, 161-165. Vgl. hierzu auch A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich, in: ders., Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 1975, 76-174, hier: 81-90. Zu Meliton vgl. auch die Ausgabe von O. Perler, Méliton de Sardes, Sur la Pâque (= Sources Chrétiennes 123), Paris 1966, §§ 100-102, S. 765-786.

Die für die Zukunft entscheidende und ausschlaggebende Entwicklung aber nimmt die Descensus-Vorstellung im 3. Jahrhundert nicht in den nüchternen "theologischen" Schriften etwa der alexandrinischen Schule, sondern in den mehr auf die Vorstellungskraft und das Gemüt gerichteten sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen mit stark dichterischem, rhetorischem, die Phantasie anregendem Charakter. Erweiterung bedeutet hier nicht Hinzufügung von Neuem, sondern im wesentlichen Ausweitung bestehender Motive. Diese Schriften bilden später, besonders im Mittelalter, die Grundlage vieler Unterweltsvorstellungen in der Literatur und in der bildenden Kunst. Die bedeutsamsten Schriften dieser Zeit sind das Nikodemus-Evangelium¹⁸¹ und die Thomas-Akten. Eine zunehmende Mythologisierung ist festzustellen. Besonders das Kampfmotiv wird in immer kräftigeren Farben ausgemalt.¹⁸² Ging es in den mehr theologischen Abhandlungen über den Descensus in der frühen Kirche mehr um den Kontext (nämlich um Kreuz und Auferstehung bzw. deren soteriologische Folgen), so daß die Lehre vom Descensus dort immer eine Dienstfunktion hatte, so kann man in den besonders auf das Gemüt der Gläubigen gerichteten, volkstümlichen Schriften des 3. Jahrhunderts eine zunehmende Verselbständigung der Descensusvorstellung feststellen. Dramatisch ausgebauten Werke entstehen. Das starke Bedürfnis der Menschen nach mehr Wissen über das Leben im Jenseits, das durch die Schrift selbst nicht befriedigt werden kann, findet gerade hier seine Befriedigung.

Wir sollten allerdings nicht in den Fehler verfallen, diese populären Descensus-Schriften pauschal und total zu disqualifizieren. Wir sollten vielmehr die Intention und litera-

181 Zur Funktion von Ps 24 ("Öffnet, ihr Tore, eure Häupter") innerhalb der Entwicklung der Descensusvorstellung, speziell im Nikodemus-Evangelium, wo er eine bedeutsame Rolle spielt, vgl. den interessanten Aufsatz von A. Cabaniss, *The harrowing of hell, Psalm 24 and Pliny the Younger: a note*, in: *Vigiliae Christianae* 7 (1953) 65-74.

182 Es ist besonders das Verdienst von J. Kroll (Gott und Hölle), dieses Kampfmotiv in all seinen Aspekten untersucht zu haben, wobei allerdings die Einseitigkeit der Herausstellung nur dieses Motivs zu bedauern und zu bemängeln ist, wie wir bereits in der Einleitung dargelegt haben.

rische Eigenart dieser Schriften bei ihrer Beurteilung berücksichtigen. Es geht hier nicht um Dogma und systematische Theologie, sondern um Anschauungshilfe für Vorstellung und Gemüt der Gläubigen. Die Autoren waren frei von Furcht vor Irrtum oder Ketzerei. So konnten sie ohne ständiges Schielen auf Kriterien von Rechtgläubigkeit Descensusvorstellungen erweitern, verändern, vereinfachen usw.

Die Wirkung dieser volkstümlichen Descensus Erzählungen kann man kaum überschätzen. Sie waren so wirkmächtig, daß sie mit der Zeit fast unbemerkt auch Einfluß hatten auf die Terminologie in Liturgie¹⁸³ und Katechese. Auf diesem Wege kommt dann die Descensusvorstellung schrittweise auch in die Theologie und selbst in das Credo hinein. Die theologische Problemlosigkeit dieses Vorganges ist bemerkenswert. Allerdings verlieren die Descensusvorstellungen in ihrem neuen theologisch-dogmatischen Kontext viel von ihrer ursprünglichen Funktion. So ist mitten im sogenannten Vierten Bekenntnis der Synode von Sirmium (359), in der zum ersten Mal überhaupt in einem Symbolum der Descensus erwähnt wird, problemlos die Rede davon, daß beim Descensus die Türhüter der Hölle Jesus erkannten und sie vor ihm erbeben¹⁸⁴. Die Terminologie solcher Vorstellungen hatte sich offenbar mittlerweile zu einem Stereotyp entwickelt, das allgemein bekannt und gebräuchlich war und so keiner besonderen Erklärung mehr bedurfte. Der ursprüngliche, stark doxologische Aspekt ist fast ganz verschwunden und in "Lehre" aufgegangen.

Im 4. Jahrhundert führen dann solche Descensusvorstellungen bereits ihr Eigenleben in der Theologie, ganz losgelöst aus ihrem ursprünglichen dramatisch-legendären Kontext. Das vorherrschende Motiv in den theologischen Abhandlungen dieser Zeit ist das Befreiungs- oder Kampfmotiv. Das Predigtmotiv tritt ganz in den Hintergrund. Eine zunehmen-

183 Vgl. hierzu C.A. Bouman, "Descendit ad inferos". Het thema van de nederdaling ter helle in de liturgie, in: *Nederlands Katholieke Stemmen* 55 (1959) 44-51.

184 Der Text findet sich bei J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 286f.

de Vereinfachung und Reduzierung der Descensuslehre ist dann auch in diesen mehr theologischen Schriften festzustellen. Es bleibt meist bei bestimmten, schon fast zu Formeln erstarrten Wendungen, die zwar aus den oben erwähnten volkstümlich-dramatischen Descensus Erzählungen stammen, nun aber, von diesem Hintergrund und aus diesem Kontext gelöst, ein nüchternes theologisches Eigenleben führen.¹⁸⁵

In diesem 4. Jahrhundert ist dann auch der Zeitpunkt der Aufnahme der Lehre vom Descensus in das Credo erreicht. Diese Aufnahme geht fast geräuschlos vor sich. Das wiederum zeigt bzw. ist ein Ausdruck der Tatsache, daß der Descensus niemals in der frühen Kirche ein Gegenstand theologischer Auseinandersetzung gewesen ist. Dies ist zu beachten, wenn man nicht, und zwar letztlich vergeblich, immer wieder und fast krampfhaft nach *dogmatischen* Motiven suchen will, die zu einer Aufnahme in das Credo geführt haben. Zu Unrecht werden die Gründe dafür vorwiegend im Bereich von Streitpunkten innerhalb der Lehre gesucht. Doch der Descensus ist, wie gesagt, niemals ein solcher Streitpunkt gewesen. Erst nach der Aufnahme in das Credo beginnt die eigentlich dogmatische Entwicklung. Man hat anti-arianische, anti-apollinaristische oder auch antidoketische Motive innerhalb des christologischen Streites als Gründe für die Aufnahme der Lehre vom Descensus in das Glaubensbekenntnis angeführt.¹⁸⁶ Es hat aber in der Tat der Descensus in diesem Streit niemals eine zentrale Bedeutung gehabt. Es geht beim Descensus innerhalb dieser christologischen Kontroversen eher um Auswirkungen und Konsequenzen der zentralen christologischen Lehren. Daß der Descensus als ein entscheidendes dogmatisches Argument für oder wider eine⁰ strittige Lehrmeinung eingebracht worden ist, läßt sich jedenfalls nicht nachweisen.

Trotzdem aber hat der Descensus Aufnahme gefunden in das Glaubensbekenntnis, und zwar eben durch seine starke Position innerhalb der Frömmigkeit des gläubigen Vol-

185 Vgl. hierzu D.A. Du Toit, aaO, 173f., 217.

186 Vgl. hierzu D.A. Du Toit, 175-178, 184-186.

kes. Man könnte hier also von der Umkehrung eines geltenden Prinzips sprechen: *Lex orandi est lex credendi*. Die Tatsache, daß wichtige theologische Kontroversen oft ihren Ursprung im Frömmigkeitsleben ihrer Autoren hatten, ist bisher oft übersehen worden. M. Wiles ist dieser Problematik des Stellenwertes der *lex orandi* in der Theologie der frühen Kirche nachgegangen¹⁸⁷ und zu dem Ergebnis gelangt, daß der Schlüssel zum Verständnis des Ernstes und der Härte theologischer Kontroversen oft im Einfluß des kirchlichen Frömmigkeitslebens auf die Lehrmeinungen bestand. Die enge Verbindung von Lehre und Frömmigkeit ist ein wichtiges Element bei der Erklärung des oft verzweiferten Ernstes, mit dem bestimmte Lehren in der frühen Kirche verteidigt worden sind.

Die Bedeutsamkeit der eben erwähnten *lex orandi* für die theologische Entwicklung zeigt sich auch deutlich im Vorgang der Aufnahme des Descensus in das Glaubensbekenntnis auf der Synode von Sirmium im Jahre 359. Die Entwicklung der Theologie nach dem Konzil von Nikaia im Jahre 325 ist von J.N.D. Kelly ausführlich untersucht und beschrieben worden¹⁸⁸, so daß wir uns gleich der für unsere Thematik wichtigen Synode von Sirmium im Jahre 359 widmen können. Auch hierzu hat Kelly wichtige Ausführungen gemacht, denen wir uns im wesentlichen anschließen. Im Mai 359 trat in Sirmium eine Kommission von Theologen zusammen und entwarf in Gegenwart des Kaisers Konstantius als Arbeitsunterlage für zwei parallel abzuhaltende Konzilien (für den Westen in Rimini, für den Osten in Seleukia), die einen mittleren Kurs zwischen der Lehre der Anhomöer und dem homoousios steuern sollten, eine Bekenntnisformel. Die uns hier interessierende Stelle in dieser Bekenntnisformel lautet: "Wir wissen, daß dieser eingeborene Sohn des Vaters auf dessen Geheiß vom Himmel herab kam zur Verurteilung der Sünde und geboren wurde von der Jungfrau

187 The making of christian doctrine. A study in the principles of early doctrinal development, Cambridge 1975, besonders der Abschnitt "Lex orandi" 62-93.

188 Altchristliche Glaubensbekenntnisse, 260-293.

Maria und mit den Jüngern zusammen lebte und den ganzen Heilsplan gemäß des Vaters Willen erfüllte, gekreuzigt wurde und starb und zur Unterwelt hinabstieg und dort die Dinge ordnete (*εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα*), den die Türhüter des Hades erkannten und vor dem sie erzitterten, und am dritten Tage von den Toten auferstand.“

Die wirkliche, theologische Bedeutung dieses in seinem Schlußentwurf wohl von Markus von Arethusa stammenden sogenannten “Datierten Bekenntnisses” (sogenannt wegen der ausführlichen Datierung, die diesem Bekenntnis vorangestellt wurde) liegt nach Kelly darin, daß es ein Vermittlungsmanifest war, dessen Formulierung möglichst jedem zusagen sollte. Die “Orthodoxen”, so meinte man, konnten befriedigt sein darüber, daß diese Formel die Zeugung des Sohnes in einer Weise aussprach, die unvereinbar war mit dem Arianismus. Andererseits konnten sich die Neu-Arianer dazu beglückwünschen, daß der Gebrauch des homoousios praktisch verurteilt wurde: Der Sohn konnte nicht einmal als “ähnlich im Wesen” bezeichnet werden. Was die Rolle des Descensus in diesem Bekenntnis, insofern es ein Versöhnungsmanifest sein sollte, betrifft, so ist zweifellos festzustellen, daß keine der streitenden Parteien in ihm ein nennenswertes Argument für ihre eigene Position sehen konnte und gesehen hat. Gerade weil es ein Versöhnungscredo sein sollte, mußte es von allen akzeptiert werden; vom Osten wie vom Westen, von Arianern ebenso wie von Semiarianern, und auch von den Vertretern des Konzils von Nikaia; es mußte also frei sein von jeglichen polemischen Argumenten. So ist es auch nicht abwegig zu vermuten, daß der Descensus in das Symbolum aufgenommen wurde, um die noch verbliebene Gemeinsamkeit zu demonstrieren. Den Descensus ad inferos, einen wichtigen Punkt der Volksfrömmigkeit, konnten alle streitenden Parteien offenbar noch gemeinsam bekennen. Es ist ein allgemeines, zu allen Zeiten verbreitetes ökumenisches Phänomen, daß verschiedene Kirchen viel eher gemeinsam beten und Zeugnis ablegen können als ein gemeinsames Dogma akzeptieren. Wenn man diese Versöh-

nungsmotiv-Theorie für die Aufnahme des Descensus in das Symbolum von Sirmium akzeptiert, wird auch von dieser Seite noch einmal der “undogmatische” Charakter der Lehre vom Descensus deutlich gemacht.

Nach diesem summarischen Überblick über die Wirkungsgeschichte der Offenbarungsaussagen hinsichtlich des Descensus möchten wir noch einige interessante Aspekte zu unserer Thematik bei Origenes und Gregor von Nyssa aufzeigen. Außerdem gehen wir der bislang immer nur als Vermutung und andeutungsweise genannten These nach, daß der nachneutestamentliche Descensusglaube eine wichtige, ja entscheidende Quelle in der syrischen Peshitta bzw. in der syrischen Christologie hat. Hinsichtlich letzterer ist der syrisch-iranische Kirchenvater Aphraat von besonderer Bedeutung.

2. Origenes

Der Kontext, innerhalb dessen sich Origenes in seiner zweiten Homilie zu 1 Sam (näherhin zu Kap. 28) mit dem Descensus beschäftigt, ist die Totenbeschwörung (nämlich des toten Samuel) durch die Hexe von Endor auf Geheiß des Saul. Saul will wissen, was er in großer Bedrängnis durch die Philister tun soll. Origenes diskutiert hier mit jenen, die einen Aufenthalt des Samuel (und auch der Patriarchen und Propheten überhaupt) im Hades für unmöglich hielten: Wenn Christus, der doch viel größer ist als diese, in den Hades hinabgestiegen ist, dann erst recht diese. Uns interessieren in diesem Zusammenhang nur die Texte, die sich direkt mit dem Descensus Christi beschäftigen. Origenes betont, um ein kenotisches Mißverständnis des Descensus auszuschließen, daß er “in jene Orte hinabgestiegen ist nicht wie ein Sklave derer, die dort waren, sondern wie ein kämpfender Herrscher” (MG 12, 1020 D–1021 A).¹⁸⁹ Der soteriolo-

¹⁸⁹ Den Text dieses Zitats haben wir in GCS überprüft; wir zitieren aber weiterhin nach Migne. Das gilt in der Regel auch für die übrigen Stellen der Patristik im Laufe dieser Untersuchung. Zu Origenes' Hadesauffassung vgl. auch H. Crouzel, L'Hadès et la Géhenne selon Origène, in: Gregorianum 59 (1978) 291–331.

gische Aspekt wird hervorgehoben: "Der Erlöser nun stieg hinab, um zu erretten" (1021 A). Daß er diese Art der Erlösung (offenbar als eine von mehreren denkbaren) nicht für ungeziemend hält, kommt in seiner Frage zum Ausdruck: "Ist es etwa ungeziemend (*ἄτοπον*), daß Ärzte hinabsteigen zu denen, denen es schlecht geht? Ist es etwa ungeziemend, daß der Erzarzt hinabsteigt zu denen, denen es schlecht geht?" (1021 B). Die Propheten vor ihm haben im Hades seinen Descensus vor angekündigt (1021 C). Und dann folgt der Satz, der ein Programm, eine Generalüberschrift, sein könnte für die verschiedenartigen Aspekte der Descensus-Auffassung des Origenes: "Jeder Ort hat Jesus Christus nötig" (1021 D). Die *universale* Erlösungsbedürftigkeit des *ganzen* Kosmos einschließlich der Tiefe des Hades verlangt nach der *universalen* Heilkraft (und – so müssen wir hinzufügen – darum auch der totalen Leidensmöglichkeit bis hin zum Erleiden der Tiefen des Hades) des Erlösers. Der "Topos" Hades ist auch für Jesus Christus nicht a-topisch. Der Descensus darf zudem nicht den Gedanken aufkommen lassen, als vermindere oder eliminiere er die Göttlichkeit und das Messias-Sein: "Ist etwa Christus nicht mehr Christus, da er irgendwann im Hades war? Ist er etwa nicht mehr Sohn Gottes, da er am unterirdischen Ort gewesen ist?" (1025 A). Allerdings fügt Origenes gleich hinzu, daß Christus zwar "dem Orte nach unten" war, aber "vom Willen her oben" (ebd.).

Von den Texten in den exegetischen Schriften von Origenes, in denen er vom Descensus handelt, wählen wir zunächst einen Abschnitt aus dem Kommentar zum Johannes-Evangelium aus (tom. VI,18), und zwar zu Joh 1,27: "der nach mir Kommendē, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht würdig bin". "Lösen der Schuhriemen" heißt für Origenes hier auch: Lösen, Erhellen des Dunkels des Geheimnisses der Menschwerdung. Dazu war selbst der "größte der von einer Frau Geborenen" aus sich heraus nicht fähig. Der eine Schuh nun ist für Origenes die Inkarnation, der andere der Abstieg in den Hades und "der Gang mit dem Pneuma in das Gefängnis" (MG 14,260 B). Bemerkenswerterweise fügt Origenes

dem Begriff "Hades" den Nachsatz hinzu: "was auch immer dieser Hades sei." Er läßt erahnen, wie auch für Origenes letztlich ein geheimnisvolles Dunkel und Ratlosigkeit gerade diese Wirklichkeit des Hades und darum auch den Abstieg dorthin umgibt. Für die Katabasis führt er als Schriftzitat an Ps 16,10; für den "Gang ins Gefängnis mit dem Pneuma" 1 Petr 3,18–20, beides klassische Belegstellen. Erwähnenswert ist dieser Text des Origenes auch deshalb, weil er hier klar unterscheidet: Eines ist für ihn der "Abstieg in den Hades", ein anderes der "Gang in das Gefängnis mit dem Pneuma". Letzterer fügt also offenbar für Origenes inhaltlich dem ersteren noch etwas neues hinzu (*καί*): Vielleicht soll hier deutlicher die soteriologische Komponente ausgedrückt werden (Befreiung aus dem Gefängnis).

Interessant ist ebenfalls, wie Origenes hier das *ἐν ᾧ* versteht und übersetzt, nämlich durch die Wendung "mit dem Pneuma" (zweimal). Er bezieht damit das umstrittene "in welchem" von 1 Petr 3,19 klar auf das unmittelbar vorhergehende Wort "Pneuma" im vorhergehenden Vers, wenn er auch fälschlich – gemäß gut "griechischem" Dualismus – damit die "Seele" meint im Gegensatz zum "Leib", und nicht die "pneumatische" Wirklichkeit des lebendiggemachten Auferstandenen. In dem heute noch andauernden exegetischen Streit um diese schwierige Textstelle nimmt er also eindeutig Stellung. Er bezieht das "in welchem" nicht (im Sinne eines Neutrums) auf den gesamten vorherigen Kontext, d.h. auf das gesamte Erlösungshandeln einschließlich Leiden und Tod.

Dem Kommentar zum Matthäus-Evangelium (In Mat com ser. 132–138) entnehmen wir einige andeutende Hinweise zum Thema "Descensus und Verlassenheit". Nachdem Origenes die Tätigkeit im triduum mortis beschrieben hat mit den Worten: "Dispensavit quae oportebat eum dispensare in tribus illis diebus, postquam descendens ad inferos" (Bezugnahme auf 1 Petr 3,18–20), fügt er unter Hinweis auf Ps 16,10 hinzu, Christus sei dort *nicht* verlassen (bzw. gelassen) worden: Non est derelictus illic (nr. 132: MG 13, 1780 D).

Bezüglich des Verlassenheitsrufes Jesu am Kreuz fordert er ein Verständnis, das "Gottes würdig" sei (*digne Deo*; nr. 135: 1785 C), d.h. es hängt von seinem vorgängigen Gottesbild ab (das eben gerade in diesem Punkt sehr stark vom griechisch-philosophischen Unveränderlichkeits- und Apathie-Axiom geprägt war), welche Möglichkeiten der Exegese überhaupt in Frage kommen. Die Exegese des Origenes bezüglich Mt 27,46 lautet hier: "Wir aber sehen ihn, der in Gottese Gestalt war, von dieser Größe hinabsteigen und sich selbst dadurch erniedrigend, daß er Knechtsgestalt annahm; und wir sehen darin den Willen dessen, der ihn dazu gesandt hat, und so erkennen wir: In bezug auf seine unsichtbare Gottese Gestalt und in bezug darauf, daß er das (Ab-)Bild des Vaters war, ist er vom Vater verlassen worden, als er die Knechtsgestalt annahm, und zwar verlassen zugunsten der Menschen, um solches auf sich zu nehmen, um bis in den Tod zu gehen, und zwar in den Kreuzestod, der unter den Menschen als der schändlichste gilt" (nr. 135: 1785 D – 1786 A). Streng genommen bezieht also Origenes hier die Verlassenheit Jesu auf die Menschwerdung im Sinne von Phil 2,6ff., und zwar näherhin einschränkend auf den Gesichtspunkt ("quantum ad illa") des Verlustes der Unsichtbarkeit der Gottese Gestalt bzw. des (in dieser Hinsicht) Abbild-Seins in bezug auf den Vater. Über das Verhältnis des so Menschgewordenen zum Vater (z.B. in der Passion) wird dadurch nichts ausgesagt (gerade darum aber geht es im Verlassenheitsruf!). Als das "Äußerste an Verlassenheit" wird dann genannt: Verlassen und Verhöhnung, die Kreuzesinschrift, das Gekreuzigtsein zwischen zwei Verbrechern. Summarisch faßt Origenes dann den Sinn von Mt 27,46 so zusammen: Es kommt darin zum Ausdruck der "Vergleich" zwischen der Verherrlichung, die er beim Vater hatte, und dem schändlichen Kreuzesgeschehen (1786 B), also zwischen Gottese Gestalt und Knechtsgestalt. Bei anderer Gelegenheit, nämlich der Exegese von Ps 22,2 (*Selecta in Psalmos*: MG 12, 1253 A), deutet er den Verlassenheitsschrei Jesu dann so, daß dieser nur noch ein Bild (*ωπιον*) ist für *unser* Leiden: "Denn *wir* waren vorher die Verlassenen und

Verachteten, nun aber sind wir angenommen und erlöst durch die Leiden des Leidenslosen." Bei der Exegese (d.h. christologischen Deutung) von V. 12 eben dieses Psalmes ("Ne discesseris a me, quoniam tribulatio proxima est, quoniam non est qui adiuvat") äußert Origenes die Vermutung, daß Jesus, am Kreuze hängend, die Worte: "Die Bedrängnis ist nahe" bezogen habe auf die Nöte, die er im Hades zu bestehen hatte von seiten der Mächte dort (1256 B). "Kein Helfer ist mehr da": Bis dorthin, in den Hades, wagen nämlich die Engel nicht mithinabzusteigen.

Daß der Descensus Christi kein Mythos ist, daß er nicht den heidnischen Erzählungen etwa über den Hadesabstieg des Orpheus oder Herkules gleichgestellt werden darf, betont Origenes in seiner Schrift "Contra Celsum" (II, 43.56): "Weil der Jude bei Celsus das Hinabsteigen in die Unterwelt und das Zurückkommen aus ihr, wovon die Heldenerzählungen berichten, als Blendwerk und Täuschung erklärt . . . so wollen wir ihm beweisen, daß mit diesen Fabeln das nicht verglichen werden kann und darf, was uns die Geschichte über die Auferstehung Jesu von den Toten berichtet" (Cap. 56). Die Helden der Descensus-Mythen konnten sich unsichtbar machen und sich den Augen der Menschen für eine Zeitlang entziehen, um dann wieder aufzutauchen und vorzugeben, sie seien aus der Unterwelt zurückgekommen; Jesus aber wurde vor den Augen der Öffentlichkeit gekreuzigt und begraben (vgl. ebd.). Sein Descensus ad inferos ist keine Fabel, kein Mythos, sondern Realität! Bemerkenswert ist auch, wie aus der Polemik des Origenes gegen Celsus hervorgeht, daß bereits um das Jahr 178, in dem die Schrift "Das wahre Wort" des Celsus entstand, auch in heidnisch-philosophischen Kreisen die christliche Descensuslehre durchaus schon bekannt war.

Den Tod auf sich nehmen, in den Hades hinabsteigen, bedeutet für Origenes auch: sich der Macht des Bösen zu unterwerfen. Es ist zwar nur eine vorübergehende Unterwerfung, der dann die Auferstehung folgt und mit ihr der Sieg über den Bereich von Satan und Tod, aber nichtsdestoweniger doch eine wirkliche Unterwerfung. Origenes betont dies aus-

drücklich: Dadurch, daß Jesus Christus gehorsam wurde bis zum Tod, hat er "die Herrschaft des Tyrannen erlitten", aber durch diesen Tod hindurch eben auch diese Herrschaft gebrochen: "Non enim dabit ultra semetipsum in dominationem tyranni" (Commentarium in Epist. ad Rom. V, 10: MG 14,1052).

Die große Klammer aber – das sei hier abschließend festgestellt –, die Menschwerdung, Leiden, Verlassenheit, Tod und Scheolabstieg Jesu umschließt, ist für Origenes der Wille, die Sendung, die "Überlieferung" des Vaters: Er, der Vater, hat den Sohn gesandt, er hat dies alles gewollt; der Wille des Vaters war es, daß der Sohn verlassen wurde; der Vater hat den Sohn diesem Leiden "überliefert" (vgl. die eben zitierte Stelle im Kommentar zu Mt). Hier ist zwar noch nicht voll und ausdrücklich thematisiert, aber deutet sich an der umfassend trinitarische Horizont (auch des Descensus), so wie ihn neuestens H. U. von Balthasar (davon wird später die Rede sein) zu einem zentralen Thema des Descensusglaubens gemacht hat.

3. Gregor von Nyssa

Einen der bedeutsamsten patristischen Texte zum Descensus finden wir in Gregor von Nyssas Osterhomilie "De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio" von 382.¹⁹⁰ "Natürlich wollen die Wißbegierigen wissen, wie zur selben Zeit der Herr sich zu drei verschiedenen Dingen begab: ins Herz der Erde, mit dem Räuber ins Paradies und in die Hände des Vaters" (290,19–21). Gregor zitiert dann die drei Schriftstellen Mt 12,40; Lk 23,43 und Lk 23,46. Nun sei aber das Paradies nicht in der Unterwelt, und die Unterwelt sei nicht im Paradies, so daß der Herr so in beiden zugleich sein könne; und beide Wirklichkeiten (Paradies und Unterwelt) werden auch nicht "Hände des Va-

¹⁹⁰ Wir zitieren nach der Neu-Edition von E. Gebhardt: Gregorii Nysseni Opera, vol. IX: Sermones, Pars I, Leiden 1967, 273–306.

ters" genannt (291,5–8). Die gebräuchliche "Lösung" dieses Problems deutet Gregor kurz an: Der Herr sei durch seine göttliche Kraft überall. Er selbst aber habe über diese Lösung hinaus noch "einen anderen Logos gelernt" (291,11), den er dann folgendermaßen beschreibt.

Im bzw. nach dem Tod des Herrn bleibt die Gottheit sowohl im Leib, der in das Grab geht, wie in der Seele, die dem Räuber den Eingang ins Paradies öffnet. Die Auferstehung ist dann wieder die Vereinigung von Leib und Seele durch die Gottheit. Die "Hände des Vaters" aber bedeuten nichts anderes als das Paradies, das himmlische Jerusalem (vgl. 293,6–294,13).

Diese theologische Position ist im Verhältnis zur traditionellen Lehre durchaus neu, wie J. Daniélou gezeigt hat.¹⁹¹ Nach dieser traditionellen Auffassung gehen Gottheit und Seele in den Hades, um so den Sieg über Tod und Mächte zu erringen, während der Leib (ohne die Gottheit) ins Grab geht. Erst bei der Auferstehung kommt es wieder zu der Verbindung von Gottheit und Leib. Der wesentliche neue Gesichtspunkt in Gregors Sicht ist der, daß auch während der Trennung von Seele und Leib die Gottheit mit *beiden*

¹⁹¹ L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse, in: Historisches Jahrbuch 77 (1958) 63–72. Vgl. zum neutestamentlichen Hintergrund des Problems u.a. auch H. Holtzmann, Höllenfahrt im Neuen Testament, in: Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908) 285–297, bes. 292 f.; J. Lebourrier, A propos de l'état du Christ dans la mort, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 46 (1962) 629–649 und 47 (1963) 161 bis 180, beschäftigt sich mit den Quellen von Gregors Anschauungen. Zum Echo von Gregors Gedanken in späterer Zeit vgl. L. Prestige, Hades in the Greek Fathers, in: Journal of theological studies 24 (1923) 476–485, hier: 478. Zu Gregors Auffassung vgl. auch Ch. Kannengiesser, Logique et idées motrices dans le recours biblique selon Grégoire de Nysse, in: H. Dörrie u.a. (Hrsg.), Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 85–102, bes. 99 (über das Zugleich der verschiedenen örtlichen Seinsweisen); E. Mühlberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Göttingen 1966, speziell 118 bis 122 (über die Unveränderlichkeit Gottes, die für die Begründung der Leidenlosigkeit des Descensus eine bedeutende Rolle spielt); R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erlösungslehre, Leiden 1974, speziell 139, wo vom Durchbrechen der sinnfälligen Schemata die Rede ist, in denen das Erlösungsgeschehen dargestellt ist (unter Bezugnahme auf den auch von uns angeführten Text aus De tridui spatio).

verbunden bleibt. J. Daniélou spricht in diesem Zusammenhang von einer "Entmythologisierung" durch Gregor, die die kosmologischen Begriffe über die verschiedenen "Orte" ganz eliminiert und nur noch konsequent christologisch von *Zuständen* statt von Orten Christi spreche (69). Die gesamte vorherige Tradition verstand unter dem Aufenthalt im Herzen der Erde den Descensus der Seele Christi in die Unterwelt und unterschied ihn vom Aufenthalt des Leibes Christi im Grab. Gregor aber identifiziert "Herz der Erde" und "Grab" und versteht nun unter dem Aufenthalt im Herzen der Erde den Descensus des Leibes Christi. Die Gottheit Christi bleibt im Grab mit dem Leib vereint und bewahrt ihn so vor Verwesung. Damit ist schon angedeutet, daß hier bereits der Zustand der Verherrlichung des Leibes während des Descensus vorausgesetzt ist: Ein typisches Charakteristikum der östlichen Theologie und Ikonographie (70). Wir bestätigen diese Meinung von J. Daniélou, indem wir hinweisen auf eine Stelle in eben derselben Osterhomilie, wo Gregor mehrfach von der "Leidenslosigkeit" während des Descensus spricht (277,6).

Was die Unterscheidung "Paradies" – "Hände des Vaters" betrifft, so war für die gesamte vorhergehende Tradition das Paradies ein Warteaufenthaltsort für die aus dem Hades befreiten Seelen der Gerechten vor ihrem endgültigen Eintritt in das "Himmelreich" bzw. in die "Hände des Vaters". Für Gregor hingegen gibt es keine Unterscheidung mehr zwischen Paradies und Hände des Vaters. Für ihn sind diese beiden Ausdrücke synonym, ebenso wie z.B. "himmlisches Jerusalem", "Wohnung beim Vater", "Abrahams Schoß", "Himmelreich". Alle diese Ausdrücke bezeichnen letztlich eine einzige Realität: Das "In-Christus-Sein", das weniger ein "Ort" als vielmehr ein "Zustand" ist (vgl. Daniélou, 70).

Zur Erhärtung der These, daß für Gregor die Unterwelt mehr ein Zustand als ein Ort ist, hätte Daniélou hinweisen können auf "De anima et resurrectione" (MG 46,85 B), wo er es für passend ansieht, "den Hades nicht für einen Ort (*τόπος*), der diesen Namen trägt, zu halten, sondern für einen unsichtbaren und unkörperlichen Zustand (*κατάστασις*)

des Lebens, in dem, wie wir von der Schrift belehrt werden, die Seele lebt". Kurz vorher hatte Gregor auf die Frage, *wo* denn der Hades sei, in den nach allgemeiner Meinung die Seelen von hier wie in einen Behälter hinübersetzt würden, Makrina antworten lassen: "Als ich von dem Übergang der Seele aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare sprach, glaubte ich nichts übrig gelassen zu haben zur Frage nach dem Hades: Sowohl bei den Heiden (!) wie auch in der Heiligen Schrift scheint mir der Name für das, wohin die Seelen kommen sollen, nichts anderes zu bedeuten als den Übergang (*μεταχώρησις*) in das Unsichtbare und Verborgene (*ἀειδὲς καὶ ἀφανές*)" (68 AB). Der räumlichen Vorstellung eines "Behälters" wird also die Kategorie eines "Überganges ins Unsichtbare und Verborgene" vorgezogen.

Im Verhältnis zur Tradition stellen wir bei Gregor eine doppelte Reduktion fest:

- 1) eine Reduktion der anthropologischen Trichotomie Leib-Seele-Pneuma auf die Dichotomie Leib-Geistseele;
 - 2) eine Reduktion der Trichotomie Herz der Erde-Paradies-Hände des Vaters auf die Dichotomie Erde-Paradies.
- Insgesamt spricht J. Daniélou von einer "Eliminierung von Resten einer mythologischen Kosmologie" (72).

Speziell für die Descensuslehre halten wir fest:

- 1) Der "Ort" der Unterwelt, das "Herz der Erde", ist für Gregor identisch mit dem Grab. Kosmologisch-mythologische Anschauungen treten also zurück: Eine "Entmythologisierung" (Daniélou) findet statt. Es geht nicht mehr um einen Ort nach dem Tod, sondern um einen Zustand.
- 2) Subjekt des Grab-Descensus ist die auch mit dem toten Leib verbundene Gottheit Christi.
- 3) Der Descensus wird stets soteriologisch gesehen in einer die bösen Mächte besiegenden Tätigkeit.
- 4) Der Descensus ist kein passives Leiden, sondern er geschieht leidenslos. Hier kommt eine bestimmte triumphalistische Descensus-Auffassung zum Ausdruck.

Ein bislang kaum beachteter Text in derselben Abhandlung "De tridui . . . spatio" zeigt uns, daß Gregor auch eine ganz andere Descensus-Auffassung vortragen kann (in eben demselben Werk!). Diese Auffassung ist für Gregor das bzw. ein Mittel zur Lösung des Problems der "drei Tage". Hier ist die Descensuslehre wohl weniger Selbstzweck als vielmehr ein offenbar recht variables Theologumenon, mit dem instrumental eine andere Wahrheit (wichtigere?) gestützt bzw. begründet werden soll.

Gregor geht davon aus, daß Christi Auferstehung schon am Abend des Samstags stattgefunden hat. Trotzdem muß er aber auf drei Tage und drei Nächte kommen. Eine der Voraussetzungen dafür ist nun, daß der eigentliche Opfertod und der Hadesabstieg bereits geheimnisvoll und unsichtbar am Abend der Einsetzung der Eucharistie sich vollzogen. Der Herr, so Gregor, trenne nämlich nicht durch Zwang der Natur, sondern durch seinen souveränen freien Willen die Seele vom Leibe. Auf die Frage, wann es geschah, daß er durch eine unsagbare und den Menschen verborgene Weise sich selbst als Gabe und Opfer für uns darbrachte, antwortet er: Als er durch das bereits vollzogene Opfer des Lammes seinen Leib als Speise zum Essen zeigte. "Denn der Leib des Opfertieres wäre ja nicht zum Essen geeignet, wenn er noch beseelt wäre. Als der Herr deshalb seinen Jüngern seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken reichte, war schon verborgen der Leib auf unaussprechliche und unsichtbare Weise geopfert worden, und zwar durch die Macht dessen, der das Heilsgeheimnis vollzog; und die Seele war bereits dort, wohin sie die Macht dessen, der dieses geordnet hatte, hatte hinabsteigen lassen, vereint mit der mit ihr vermischten göttlichen Kraft, und sie durchstreifte jenen Ort im Herzen der Erde" (287,21–288,8).

Die hier vertretene Descensusauffassung unterscheidet sich von der oben dargelegten in drei Punkten:

- 1) Es gibt sozusagen einen Descensus vor dem Descensus, vor der Einsetzung der Eucharistie.

- 2) Es ist dies ein Descensus der Seele, "zusammen mit der göttlichen Kraft", nicht des Leibes.
- 3) Der Ort des Descensus ist die Unterwelt, das "Herz der Erde", nicht das Grab.

Erwähnt sei schließlich noch, daß Gregor das "Nicht-in-der-Scheol-bleiben" Christi begründet mit der Unveränderlichkeit der Gottheit: Nachdem er Apg 2,27 (bzw. Ps 16,10) zitiert hat, fährt er fort: "Denn die Gottheit ist vor dem Fleisch und im Fleisch und nach dem Leiden immer unveränderlich, immer seiend und für immer bleibend, was sie von Natur aus war" (Contra Eunomium, Ed. W. Jaeger, vol. 2,387, Z. 14–16).

4. Syrische Christologie

a) Aphraat

Neben Ephräm¹⁹² war Aphraat, ein Mönch im Range eines Bischofs in Mar Mattai nördlich von Ninive, einer der ersten großen Väter der iranischen Kirche. Von ihm sind uns in syrischer Sprache 23 Homilien überliefert. Die ersten zehn sind verfaßt im Jahre 337, die anderen dreizehn im Jahre 344. Unter ihnen haben die Homilien 11–13, 15–19 und 21, sowie Teile von 23 die jüdische Kritik am Christentum zum Thema. Überhaupt ist der jüdische Einfluß auf Aphraat kaum zu überschätzen. So urteilt etwa L. Ginzberg, daß kein Kirchenvater so stark vom rabbinischen Judentum beeinflusst war wie dieser Verteidiger des Christentums gegen die Juden bzw. daß generell die syrische Kirche vollkommen in die jüdische Tradition hineingebunden war, auch im 4. Jahrhundert¹⁹³. Auch ein so kompetenter Kenner sowohl jüdischer Literatur als auch Aphraats wie J. Neusner unterstreicht den

¹⁹² Zu Ephräms Descensus-Lehre vgl. J. Teixidor, Le thème de la descente aux enfers chez Saint Ephrem, in: L'orient syrien 6 (1961) 25–40; ders., Muerte, cielo y seol en san Efrén, in: Orientalia christiana periodica 27 (1961) 82–114.

¹⁹³ Vgl. Jewish Encyclopedia I, 663–665.

Einfluß der jüdischen Literatur auf Aphraat und betont, daß kein Leser der Werke Aphraats, der mit rabbinischer Literatur vertraut war, die lange Liste von parallelen Begriffen, Worten, Ausdrücken, Interpretationen von Menschen, Ereignissen und Lehren übersehen konnte¹⁹⁴. In den Schriften Aphraats haben wir jedenfalls ein Werk vor uns, das noch unbeeinflußt ist von Ideen der griechischen Philosophie einerseits und dem Konzil von Nikaia andererseits. Da nun in der syrischen Christologie im allgemeinen die Lehre vom Descensus ad inferos eine bedeutende Rolle spielt¹⁹⁵, so ist dies auch von vornherein für das Werk Aphraats zu erwarten. Von besonderem Interesse wird es sein zu sehen, wie in einer theologischen Region, in der der erste Petrusbrief, in welchem ja in den Versen 3,18ff. ein wichtiger Beleg für die Hadesfahrt Christi gesehen wurde, nicht im frühen neutestamentlichen Kanon enthalten war, eben diese Lehre vom Descensus dargelegt und begründet wird¹⁹⁶.

Zunächst geben wir ein Beispiel aus der 22. Homilie¹⁹⁷. "Als Jesus, der Töter des Todes, kam und den Leib von dem Samen Adams anlegte und in seinem Leibe gekreuzigt wurde und den Tod schmeckte, und da er (nämlich der Teufel) merkte, daß er zu ihm herniederkam, da wankte er von seiner Stätte hinweg und ward bestürzt, da er Jesus sah, und verschloß seine Türen und wollte ihn nicht aufnehmen. Da zerbrach er seine Türen und ging zu ihm ein und fing an, seinen ganzen Besitz zu rauben. Als aber die Toten das Licht in

der Finsternis sahen, erhoben sie ihre Häupter aus der Gefangenschaft des Todes und schauten auf und sahen den Glanz des Königs Christus. Alsdann saßen die Mächte seiner Finsternis in Trauer, weil der Tod von seiner Herrschaft gestürzt wurde. Und der Tod schmeckte die Arznei, die ihn tötete, und seine Hände erschlafften, und er erkannte, daß die Toten lebten und befreit wurden von seiner Herrschaft. Und da er den Tod bedrängte durch das Rauben seines Besitzes, jammerte und schrie er bitterlich und sprach: Gehe von meiner Wohnung hinaus und betritt sie nicht. Wer ist der, der lebendig in meine Wohnung eintreten darf? Und da der Tod heftig schrie, wie er sah, daß seine Finsternis anfang zu weichen und von den Gerechten, die da schliefen, etliche aufstanden, um mit ihm hinaufzusteigen, und da er ihm verkündete, daß, wenn er kommen werde am Ende der Zeit, er alle Gefesselten aus seiner Herrschaft befreien und zu sich hinaufführen werde, damit sie das Licht sähen, da ließ der Tod Jesus, nachdem dieser sein Werk unter den Toten verrichtet hatte, aus seiner Wohnstätte entweichen, und duldete nicht, daß er dort blieb; und es war ihm nicht süß, ihn zu verschlingen, wie bei allen Verstorbenen, und er hatte keine Gewalt über das Heilige, und dieses wurde nicht der Verwesung überlassen."

Wenn wir nach den biblischen Begründungen fragen, die im Hintergrund dieses Textes stehen, so sehen wir u.a. die Gedanken von Mt 27,51 b-53 (und zwar in den Worten, daß von den Gerechten, die da schliefen, etliche aufstanden, um mit ihm hinaufzusteigen) und Apg 2,17 bzw. Ps 16,10 (in dem Satz: Er hatte keine Gewalt über das Heilige, und dieses wurde nicht der Verwesung überlassen). Einige andere Wendungen für den Descensus seien hier angeschlossen: So wie die Brüder Josefs ihn in eine Grube warfen, sandten die Brüder Jesu ihn "hinab zum Ort der Toten" (21,9). Daniel warfen sie in die Löwengrube, und er kam unversehrt wieder heraus; Jesus schickten sie hinunter zu der Grube des Ortes der Toten, und er kam herauf, und der Tod hatte keine Gewalt mehr über ihn (21,18). Ananias und seine Brüder wurden in den Feuerofen geworfen, und es wurde kühl,

194 Aphraat and Judaism. The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran (= *Studia Post-Biblica* 19), Leiden 1971, 153. Außerdem beschäftigen sich mit diesem Problem z. B. F. Gavin, *Aphraates and the Jews*, Toronto 1923, 11-17; E.J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, Washington 1945, 16-21; A. Vogel, *Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien Aphraats*, Rom 1966 (Diss. masch.), 12-15; O. de Urbina, *La controversia de Afraate coi Giudei*, in: *Studia Missionalia* 3 (1947) 85-106; G. Richter, *Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 35 (1936) 101-114.

195 Vgl. z. B. A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden 1962, 46; 190 (Belegstellen).

196 Vgl. R.H. Connolly, *The early Syriac Creed*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 7 (1906) 202-223, hier: 213.

wie wenn Tau fiele auf die Gerechten; und Jesus ging hinab zum Ort der Finsternis, durchbrach die Tore und brachte die Gefangenen heraus (21,19). Als unser Erlöser hinunterging zum Ort der Toten, brachte er vielen das Leben zurück (6,13). Wir werden auf die Formulierung "Ort der Toten" später noch zurückkommen.

Bemerkenswerte Perspektiven des Descensus, die vielleicht auch uns heutigen Menschen noch etwas zu sagen haben, entwickelt Aphraat in seiner 12. Homilie, die das Verhältnis von jüdischem und christlichem Opferfest zum Inhalt hat. In 12,5 heißt es: "Von der sechsten Stunde bis zur neunten herrschte Finsternis. Zur neunten Stunde gab er seinem Vater seinen Geist auf. Er war unter den Toten in der Nacht vor dem fünfzehnten, die Sabbat-Nacht, den ganzen Tag und drei Stunden des Abends. In der Morgendämmerung des Sonntags . . . erhob er sich vom Ort der Toten." Wir begegnen diesen Formulierungen "Er war unter den Toten" und "Er stand auf vom Ort der Toten" dann nochmals in 12,7, wo auch das Wort vom Jonaszeichen, also Mt 12,40, zitiert wird. Auf den syrischen Text, der diesen Formulierungen zugrunde liegt, werden wir gleich zurückkommen.

Zunächst aber betrachten wir den interessanten Vergleich zwischen dem alten und dem neuen Pascha, den Aphraat in 12,8 anstellt: Die Israeliten wurden aus der Sklaverei des Pharaos befreit, die Christen wurden am Kreuz aus der Sklaverei Satans erlöst. Moses war der Führer der Israeliten, für uns war Jesus der Führer und Erlöser. Dann folgt der entscheidende Satz: "Moses teilte das Meer für sie und veranlaßte sie hindurchzugehen. Unser Erlöser teilte die Scheol und brach ihre Pforten auf, als er mitten in sie hinein ging, und öffnete sie, und bahnte einen Weg für alle diejenigen, die an ihn glaubten." In diesen Sätzen begegnet uns also die Inbezugsetzung von Rotem Meer und dem Abgrund, in den Jesus hinabgestiegen ist. Der Durchgang, die Diabasis, durch das Rote Meer ist ein Bild für den Abstieg Jesu in das Totenreich. Diese Symbolik wird nahegelegt dadurch, daß das Rote Meer angesehen wurde als das Meer des Todes, als der Bereich Satans. P. Lundberg ist dieser Frage im einzelnen

nachgegangen¹⁹⁸. Auch die den Descensus stark herausstellenden Oden Salomons, die inhaltlich eng mit der syrischen Christologie verwandt sind, legen davon Zeugnis ab. Auf der anderen Seite ist der Durchgang durch das Rote Meer auch ein bekannter Typos für das Sakrament der Taufe. Dies hat für Aphraat E. J. Duncan in ausführlicher Weise dargestellt¹⁹⁹. J. Daniélou ist ihm gefolgt²⁰⁰. Wir haben in dieser Untersuchung den großen thematischen Zusammenhang von (Ur-) Meer (tehom) – Chaos – Scheol – Abyssos dargestellt. Dieser biblische Gesamthorizont steht letztlich im Hintergrund der Aussagen Aphraats. Er könnte für eine erneuerte Theologie des Sakraments der Taufe sicherlich fruchtbar gemacht werden. Wir werden am Ende dieser Untersuchung dazu einige Anregungen geben.

Diese Perspektive von Exodus-Durchgang durch das Rote Meer-Descensus-Taufe wird von Aphraat in 12,10 noch um einen weiteren interessanten Aspekt erweitert. Es geht hier nämlich bemerkenswerterweise um die Einordnung des Themas "Fußwaschung" in diesen großen Zusammenhang. "Israel wurde getauft inmitten des Meeres in der Osternacht, am Tage des Heiles; unser Erlöser wusch auch die Füße seiner Jünger in der Osternacht, was das Mysterium der Taufe ist . . . In dieser Nacht spendete unser Erlöser die wahre Taufe . . . In dieser Nacht zeigte er ihnen das Mysterium der Taufe seines Todesleidens." Nach Aphraat hatte die Einsetzung der Taufe durch Christus also ihren Ort bei der Fußwaschung. J. Daniélou ist der Meinung, daß diese Auffassung durchaus gute Gründe für sich beanspruchen kann²⁰¹. Inwieweit die Einordnung der Fußwaschung in den

197 Nach der Übersetzung von G. Bert, Aphraat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert, Leipzig 1888, 351. Bei allen hier übersetzt dargebotenen Texten wurden wenigstens die wichtigsten Stichworte (wie z. B. Scheol, Ort der Toten usw.) im syrischen Urtext verglichen (Ausgabe von J. Parisot, in: *Patrologia Syriaca I*, Paris 1894 (1907)).

198 *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, Leipzig-Uppsala 1942, 116–145.

199 aaO, 50–56.

200 *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, in: *Recherches de science religieuse* 33 (1946) 402–430, hier: 402–403, bes. 418 f.

201 Vgl. aaO, 419.

eben beschriebenen Gesamthorizont für die Interpretation der Descensuslehre heute wertvolle Gesichtspunkte liefern kann, versuchen wir ebenfalls am Schluß unserer Untersuchung aufzuzeigen. Diese Verknüpfung von Taufe einschließlich ihrer Typologie "Durchgang durch das Rote Meer" und Fußwaschung ist unserem Begriff von Taufe heute durchaus fremd. Unseres Wissens ist Aphraat der erste der orientalischen Kirchenväter, bei dem sich eine solche Verbindung findet (bei den westlichen Kirchenvätern findet sie sich bei Ambrosius und Augustinus).²⁰²

Eine andere Stelle im Werke Aphraats bestätigt und erhellt die Verbindung von "Rotem Meer", Descensus und Taufe: "Und es wurden entblößt die Fundamente von Urzeit her, und das Naß von Anfang an wurde plötzlich trocken. Und es erhoben die Tore ihre Häupter, und es wurden erhoben die ewigen Tore."²⁰³ Die letzteren Ausdrücke kommen nun regelmäßig in den Descensusbeschreibungen vor und sind dabei so gut wie technische Termini geworden. Wie D. Plooy richtig bemerkt, sind sie in einer Beschreibung des Durchzugs durch das Rote Meer aber sehr schlecht angebracht.²⁰⁴ Diese Beifügung ist nur zu erklären, wenn die vorhergehenden Worte "die Fundamente wurden entblößt" zu einer Beschreibung der Hadesfahrt gehörten, und Aphraat, als er sie gebrauchte, für den Durchzug durch das Rote Meer zugleich einige andere Details aus der Hadesfahrt hinzufügte, die aber weniger für den Zweck geeignet waren. P. Lundberg bestätigt diese Interpretation von Plooy, indem er einen ähnlichen Passus zitiert aus einer Epiphanie-Hymne von Cosmas von Jerusalem²⁰⁵.

R.H. Connolly hat den Versuch unternommen, ein frühes syrisches Credo aus den Werken Aphraats und anderer syri-

202 Vgl. zu diesem Thema E.J. Duncan, 67–81.

203 De fide; Parisot, 35.

204 Der Descensus ad inferos in Aphraat und den Oden Salomons, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 14 (1913) 222–231, hier: 229. I.O. de Urbina (Die Gottheit Christi bei Afraat, Rom 1933, 26) sieht auch eine Verwandtschaft zwischen den Oden und Afraat, bestreitet aber eine Abhängigkeit Afraats von ihnen.

205 Vgl. aaO, 121 f.

scher Theologen zu rekonstruieren.²⁰⁶ Nach seiner Meinung lautete der uns hier betreffende Passus dieses Glaubensbekenntnisses so: Er ging hinab zum Ort der Toten (oder: hinab in die Scheol). Allein in den Schriften Aphraats kommt dieser Ausdruck achtmal vor, in den Thomas-Akten zweimal. Connolly bemerkt, daß der 1. Petrusbrief im frühen syrischen Kanon nicht vorkam, sondern daß letzterer nur das Diatessaron, die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte enthielt. 1 Petr 3,18ff. kann darum in der syrischen Kirche nicht als Quelle für die Lehre vom Descensus ad inferos zitiert werden. Connolly hält es für möglich, daß das "descendit ad inferna" der westlichen Glaubensbekenntnisse letztlich syrischen Ursprungs ist (vgl. 213). Er macht in diesem Zusammenhang auf einen interessanten Tatbestand aufmerksam: Die Sprache der frühen Glaubensbekenntnisse war im wesentlichen, weil unbelastet von Kontroversen, ausschließlich aus dem Neuen Testament genommen; die regelmäßige syrische Übersetzung des biblischen Ausdrucks *ἐν νεκρῶν*, der so oft im Neuen Testament vorkommt, kann zwei Bedeutungen haben:

1. "aus den Toten heraus" (wörtlich "aus zwischen den Toten heraus") und
2. "der Ort (das Haus) der Toten", also ein Synonym für Scheol.

Das syrische Wort für "zwischen" (*bet*) kann nämlich auch "Haus", "Ort" bedeuten. (Connolly hat versäumt, darauf ausdrücklich hinzuweisen.) So wurde die syrisch sprechende Christenheit in fast jedem Buch des Neuen Testamentes konfrontiert mit dem Begriff des Wiederaufstiegs unseres Herrn aus der Scheol, die eben seinen Abstieg dorthin implizierte (vgl. 214)²⁰⁷. Aber dies ist noch nicht alles: Die Peshitta-Version von Röm 10,6f. führt eine ausdrückliche Erwähnung der Scheol ein; sie lautet: "Die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht so: Du sollst in deinem Herzen nicht

206 The Early Syriac Creed, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 7 (1906) 202–223.

207 Vgl. auch P. Jacquemont, La descente aux enfers dans la tradition orientale, in: Lumière et Vie 17 (1968) 31–44, bes. 32.

sagen 'Wer steigt hinauf in den Himmel und holt Christus herab?' oder 'Wer steigt hinab in die Abyssos der Scheol und bringt Christus von den Toten heraus?' " Der syrische Ausdruck für Abyssos (t'homa) ist dem hebräischen tehom bis in die Buchstaben hinein ähnlich und zeigt so von da aus noch einmal ausdrücklich den von uns so oft herausgestellten Gesamtzusammenhang dieser Vorstellungen. Wir verweisen hier auf unsere Interpretation von Röm 10,7 auf dem Hintergrund von Targumim.

b) Übersicht

Zusätzlich zu den Ausführungen des syrischen Kirchenvaters Aphraat seien hier noch einige andere Beispiele aus der syrischen Theologie angeführt, die ein wenig Licht werfen auf die Bedeutung des Descensus in eben dieser syrischen Christologie. Wir beschränken uns auf das Beispiel der Thomas-Akten²⁰⁸, deren einzelne Gedanken wir dann ergänzen aus Parallelstellen in der syrischen Theologie. Die in griechischer und syrischer Sprache erhaltenen Thomas-Akten sind entstanden ungefähr am Anfang des 3. Jahrhunderts und waren ursprünglich syrisch abgefaßt. Sie spiegeln das äußerst komplexe Bild des syrischen Christentums zu Beginn des 3. Jahrhunderts wieder.

Von der Höllenfahrt sprechen die Thomas-Akten im Kap. 10: "Christus, Sohn des lebendigen Gottes, unerschrockene Macht, die den Feind niedergeworfen hat, und Stimme, die von den Fürsten gehört wurde, die alle ihre Gewalten in Bewegung gesetzt hatten; Bote, der von der Höhe gesandt wurde und bis in den Hades hinabkam, der du auch die Türen geöffnet und von dort die hinaufgeführt hast, welche in langen Zeiten in der Schatzkammer der Finsternis eingeschlos-

208 Vgl. hierzu und zum Ganzen A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden 1962, bes. 15, 26, 46, 48, 189–191; ebenfalls G. Bornkamm, *Thomasakten*, in: Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. II, Tübingen 1971, 297–308; zur Übersetzung ebd. 309–372, bes. 313. Der griechische Text findet sich in: *Acta Apostolorum Apocrypha II/2*, Darmstadt 1959, 99–288, hier: 115.

sen waren, und ihnen den zur Höhe führenden Aufstieg gezeigt hast . . ." So lautet die Übersetzung bei Zugrundelegung des griechischen Textes. Der syrische Text bietet hier eine Variante, indem er zusätzlich ausführt: "Du erschienst wie ein Schwacher, und die dich sahen, glaubten von dir, daß du ein Mensch seiest, der der Hilfe bedürfe, und du hast die Herrlichkeit deiner Gottheit durch die Langmut deines Geistes mit unserer Menschheit gezeigt, indem du den Bösen von seiner Macht herabgestürzt und mit deiner Stimme die Toten gerufen hast, daß sie lebten, und denen, welche leben und auf dich hoffen, ein Erbe in deinem Reich verheißen hast . . ." Der Gedanke von den "Türen" der Scheol geht zurück auf Ps 9,14 bzw. 116,16. Zum Vergleich könnte man auch heranziehen die Ode Salomons 17,8f.: "Und von da gab er mir den Weg seiner Schritte frei und ich öffnete die Tore, die verschlossen waren, und ich zerschlug die eisernen Riegel." Auch die *Ginza* als eine der wichtigsten Schriften der Mandäer (eine gnostische Taufsekte) führt ähnliches aus: "Ich rufe dem Gefangenenaufseher zu: 'Öffne den Seelen das Tor'"²⁰⁹ Zum Bilde des den Weg der aus der Scheol Befreiten anführenden Christus vergleiche man etwa die Ode Salomons 22,7: "Und deine Hand ebnete den Weg, für die, die an dich glauben" (vgl. auch 39,13). Auf die Stelle bei Aphraat (Homilie 12,6) haben wir bereits hingewiesen. Im *Testamentum Domini*, einer syrischen Kirchenordnung aus dem 4. Jahrhundert, heißt es von Jesus Christus: "der den Willen des Vaters durchführen, die Hölle zerstören, den Weg zum Leben öffnen, die Gerechten zum Licht führen sollte"²¹⁰. Ähnliche Gedanken finden sich auch in der bei Eusebius berichteten Geschichte vom Briefwechsel zwischen Jesus und dem König Abgar von Edessa, der sogenannten Abgar-Sage, wo der Apostel Thaddäus über die Kleinheit und

209 *Ginza* oder das Große Buch der Mandäer, Göttingen-Leipzig 1925 (hrsg. von M. Lidzbarski), 549, 14 f. Vgl. auch J. Kroll, *Gott und Hölle*, 293, 299. Zu *Ginza* vgl. auch J. Chaine, *Descente du Christ aux enfers*, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplément 2*, Paris 1934, 395–431, hier: 401 bis 403.

210 *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz 1899 (hrsg. von I.E. Rahmani), I, 23.

Erniedrigung Jesu spricht, "und wie er sich erniedrigt hat und seine Gottheit abgelegt und kleingemacht hat und gekreuzigt worden und hinabgestiegen ist in den Hades und den von Ewigkeit her unzerbrochenen Zaun durchbrochen hat und Tote auferweckte, und allein hinabgestiegen ist, hinaufgestiegen aber mit einer großen Menge zu seinem Vater".¹¹¹ Eusebius bezeichnet diesen Bericht als eine "wörtlich aus dem Syrischen übersetzte Geschichte".

Insgesamt kann man also durchaus der Behauptung von A.F.J. Klijn zustimmen, der Descensus ad inferos sei ein integraler Bestandteil der syrischen Christologie.²¹²

Wenn wir am Ende dieser Darlegungen der theologiegeschichtlichen Aspekte die Entwicklung in den ersten vier Jahrhunderten überblicken, so zeigt sich im dritten und vierten Jahrhundert allmählich der Einfluß heidnisch-mythologischer Motive zur bildlichen Ausgestaltung der Descensuslehre, besonders in der Ausmalung des Kampfmotivs. Diese zunehmende Mythologisierung in der nachneutestamentlichen Zeit hat dann dazu geführt, daß man in einer Art nachträglicher Projektion nach rückwärts auch die biblischen Aussagen dieser Tendenz bezichtigte. Daß diese Behauptung bei genauerem Vergleich von Bibel und Mythos unrichtig ist, versuchen wir im folgenden Kapitel aufzuzeigen.

211 Text bei Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Band I, Tübingen 1968, 329.

212 aaO, 189. Zur Descensus-Vorstellung des syrischen Petrus-evangeliums vgl. M.G. Mara, *Evangile de Pierre*, Paris 1973, 58–59, 184–190, 216–218.

DER DESCENSUS ALS HERMENEUTISCHES PROBLEM

1. Das Verhältnis von altorientalischer Descensus-Mythologie und biblischer Descensus-Lehre

a) *Babylonische Descensusmythen*

aa) Der Abstieg Ischtars in das Totenreich

Im Rahmen unserer Überlegungen zum Descensus als einem hermeneutischen Problem bzw. einem Sprachproblem wollen wir zunächst die Frage beantworten: Läßt sich die Behauptung aufrechterhalten, die biblische Descensusaussage sei ableitbar aus altorientalischen bzw. antiken Descensusmythen? Wir können hier nicht alle diese Mythen genauer untersuchen. J. Kroll hat sich dieser Aufgabe ja eingehend angenommen. Wir beschränken uns darum hier auf eine exemplarische Prüfung, und zwar der babylonischen Descensus-Mythen vom Abstieg Ischtars in die Unterwelt.

Dieser Abstieg Ischtars ist uns überliefert in einer sumerischen und einer semitisch-babylonischen Version.²¹³ Die sumerische Version ist auf Tafeln geschrieben, die in Nippur ausgegraben wurden und ungefähr um das Jahr 2000 v. Chr. datieren. Wir geben von dieser sumerischen Version hier nur eine kurze Inhaltsangabe, weil sie an verschiedenen Stellen inhaltlich dunkel und teilweise schlecht überliefert ist.

Aus nicht näher dargelegten Gründen verläßt Ishtar, die hier in der sumerischen Version Inana heißt, Himmel und

²¹³ Vgl. hierzu S.N. Kramer, *Inannas Descent to the Nether World. The Sumerian Version of "Istar's Descent"*, in: *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 34 (1973) 93–134; ders., *Sumerian mythology. A study of spiritual and literary achievement in the third millenium B.C.*, Philadelphia 1944, bes. 82–97; ders., *"Innana's descent to the Nether World"*, continued and revised, in: *Journal of Cuneiform Studies* 5 (1951) 1–17; ders., *The Sumerians. Their history, culture and character*, Chicago ² 1964, bes. 132–135, 152–155; O.R. Gurney, *The myth of Nergal and Ereshkigal (= The Sultantepe Tablets VII)*, in: *Anatolian Studies* 10 (1960) 105 bis 131; A. Heidel, *The Gilgamesh epic and Old Testament parallels*, Chicago-London ⁶ 1967, bes. 4–15, 92–101, 118–129, 164–211, 222–223.

Erde und ihre sieben Lieblingstempel in Babylon, um in die Unterwelt zu steigen. Sie schmückt sich mit göttlichen Insignien, hüllt sich in königliche Gewänder, setzt sich ihre Krone auf, schmückt sich mit kostbaren Juwelen und ist bereit, den Ort der Toten zu betreten. Als sie sich dem Palast Ereschkigals, der Königin der Unterwelt, ihrer Schwester, nähert, ruft sie aus: "Öffne das Haus, Torwächter, öffne das Haus! Ich, ganz allein, möchte eintreten!" Der Torwächter fragt sie dann nach ihrer Identität und dem Grund ihres Kommens. Ishtar antwortet ihm, sie sei die Königin des Himmels und, einen fiktiven Grund vorgebend, erzählt sie ihm, sie komme, um die Begräbniszeremonien von Ereschkigals Gatten Gugalanna, der eines gewaltsamen Todes gestorben war, zu erläutern. Der Torwächter meldet ihre Gegenwart Ereschkigal und führt sie dann auf deren Anweisung hin durch die sieben Tore der Unterwelt. Jedesmal, wenn sie ein Tor durchschreitet, wird ihr ein Teil ihrer Kleidung bzw. ihres Schmuckes trotz ihrer Proteste weggenommen. Nachdem sie durch das siebte und letzte Tor gegangen ist, wird sie splitternackt vor Ereschkigal, die Königin der Unterwelt, gebracht und vor die Anunaki, die sieben Richter der Unterwelt. Diese richten ihre Augen auf sie, die Augen des Todes, und Ishtar stirbt. Nachdem drei Tage und drei Nächte vergangen sind, ohne daß Ishtar zurückgekehrt wäre, beginnt Ninshuburra, der als Diener von Ishtar vorher entsprechende Anweisungen erhalten hatte, Bittgesuche zu richten an verschiedene Götter, damit diese seine Herrin Ishtar wieder zum Leben heraufrufen sollten. Der Gott Enki geht auf die Bitten ein und kommt, um Ishtar zu befreien. Er schafft zwei Wesen, denen er "die Nahrung des Lebens" bzw. "das Wasser des Lebens" anvertraut, mit der Anweisung, in die Unterwelt hinabzusteigen und diese lebensspendenden Dinge auf den toten Leib der Ishtar zu schütten. So geschieht es denn auch, und Ishtar wird zum Leben erweckt. Sie steigt dann auf zur Erde, begleitet von einer Menge von Dämonen, mit denen sie von einer Stadt zur anderen wandert. An dieser Stelle bricht die sumerische Version ab.

Die semitisch-babylonische Version des Ishtar-Descen-

sus ist uns in zwei Formen überliefert, der von Ninive und der von Assur. Die erste datiert um die Mitte des 7. Jahrhunderts, letztere ist erheblich älter. Die semitisch-babylonische Geschichte von Ischtars Descensus unterscheidet sich sehr wesentlich von dem sumerischen Bericht.

"Dem Land ohne Wiederkehr, dem Land Ereschkigals, wandte Ishtar, die Tochter des Sin, ihre Aufmerksamkeit zu. Die Tochter des Sin wandte sich zu dem dunklen Haus, der Wohnung Ereschkigals, dem Haus, aus dem niemand, der hineingeht, wieder herauskommt; der Straße, die nicht zurückführt; dem Haus, in welchem der, der es betritt, des Lichtes beraubt wird; dorthin, wo Staub ihre Nahrung und Lehm ihre Speise ist; wo sie kein Licht sehen und in Finsternis sitzen . . . Als Ishtar am Tor zum Land ohne Wiederkehr ankam, sagte sie zu dem Torhüter: 'Torhüter, öffne das Tor! Öffne das Tor, damit ich eintreten kann! Wenn du nicht willst, werde ich das Tor zerschmettern und den Riegel aufbrechen. Ich werde die Torpfosten zerstören und die Türen aufstoßen. Ich werde die Toten veranlassen, sich zu erheben, so daß sie essen können wie die Lebenden, so daß die Zahl der Lebenden größer sein wird als die der Toten.' Der Torwächter öffnete seinen Mund und sagte zur großen Ishtar: 'Halt an, meine Herrin, reiße die Türen nicht aus! Ich will hingehen und deinen Namen der Königin Ereschkigal melden.' Der Torhüter sagte zu Ereschkigal: 'Es ist so: Deine Schwester Ishtar steht vor dem Tor, sie, die die großen Feste abhält, die die unterirdischen Wasser aufbringt gegen Ea, den König.' Als Ereschkigal dies hörte, färbte sich ihr Gesicht gelb wie eine gefällte Tamariske; ihre Lippen wurden schwarz. 'Was hat sie zu mir geführt?'"

Aus den folgenden Versen wird deutlich, daß Ereschkigal befürchtet, daß Ishtar gekommen ist, um die Toten aus der Unterwelt herauszuholen. Das aber würde für sie, Ereschkigal, und ihren Hof bedeuten, daß die Opfergaben für die Toten sich verringerten und sie dann statt Brot Staub essen müßten. Das aber will Ereschkigal verhindern. Sie gibt dem Torhüter Anweisung, das Tor zu öffnen. Der Torwächter geht und öffnet die Tür für Ishtar: "Tritt ein, damit die Un-

terwelt dich mit Jubel begrüße; daß der Palast des Landes ohne Wiederkehr sich über dich freuen möge!" Ischtar durchschreitet nun die sieben Pforten, die zur Unterwelt führen; an jedem Tor muß sie eines ihrer Schmuckstücke bzw. eines ihrer Kleider zurücklassen. So wollen es die Gesetze der Herrscherin der Unterwelt. "Sobald Ischtar in das Land ohne Wiederkehr hinabgestiegen war, sah Ereschkigal sie und wurde durch ihre Gegenwart in Zorn versetzt. Ohne zu zögern, stürzt sich Ischtar auf sie." Ereschkigal aber läßt sie durch ihre Diener ergreifen. In dem auf diese Verse folgenden Abschnitt wird dann betont, daß während der Abwesenheit Ischtars, die die Göttin der Liebe war, auf der Erde alle Fruchtbarkeit und Erzeugung von Nachkommenschaft unterbrochen war. Inzwischen herrscht Trauer über das Ausbleiben Ischtars. König Ea schafft ein Wesen, genannt Asuschumir, das Ischtar aus der Unterwelt befreien soll. Er soll Ereschkigals Schönheit rühmen und so ihre Gunst gewinnen. Er soll sie sich gefügig machen und sie dann schwören lassen, ihm alles zu gewähren, was er wünscht. Der Wunsch lautet aber: "Gib mir die Wasserschale, damit ich Wasser trinken kann!" Ereschkigal bleibt denn auch nichts anderes übrig, als diese Bitte zu erfüllen. Die Befreiung Ischtars geschieht dann letztlich dadurch, daß ihr Diener Namtar den Leib Ischtars mit dem Wasser des Lebens aus der Schale besprengt. Ischtar geht nun durch die sieben Pforten der Unterwelt zurück, indem sie an den einzelnen Toren jeweils ihre zu Beginn geraubten Schmuckstücke und Kleidungsstücke zurückerhält. Vorher hatte sie noch auf Befehl Ereschkigals ihr Lösegeld zu zahlen. Mit ihr zusammen wird auch Tammuz, ihr Gatte, befreit. Von Tammuz, der Personifizierung der Vegetation, der in der brennenden Sommerhitze stirbt und mit dem Beginn des Frühlings zu neuem Leben erwacht, glaubte man, daß er mit dem Sterben der Vegetation in die Unterwelt stieg und mit dem Kommen des Frühlings wieder aus ihr zurückkehrte. Auch er also ist jetzt befreit und steigt aus der Unterwelt herauf.

bb) Der Descensus des Enkidu im Gilgamesch-Epos

Die Tafel 12 des Gilgamesch-Epos enthält eine vom übrigen Epos inhaltlich unabhängige Geschichte, die dem übrigen Epos nur lose angehängt ist, wahrscheinlich weil sie ebenfalls weiteres Material enthält zum Problem des Todes, das ja das Hauptthema des Gilgamesch-Epos ist. Diese Tafel 12 datiert etwa um das Jahr 2000 v. Chr. Es ist die semitische Version des zweiten Teiles einer sumerischen Geschichte über die Taten des Gilgamesch und Enkidu. Weil die sumerische Version den Schlüssel zum Verständnis der besagten Tafel 12 enthält, geben wir kurz einen Überblick über den Inhalt der sumerischen Erzählung bis zu dem Punkt, wo das Gilgamesch-Epos einsetzt.

Die sumerische Erzählung versetzt uns zurück in die Zeit der Welterschöpfung. Nachdem Himmel und Erde getrennt worden waren und Menschen geschaffen waren, nachdem Anu und Enlil die Kontrolle über Himmel und Erde übernommen hatten, zu dieser Zeit wurde ein Baum, der an das Ufer des Euphrat gepflanzt worden war, vom Südwind entwurzelt und vom Euphrat weggetrieben. Inana, Königin des Himmels, ergriff, als sie am Ufer entlang ging, den treibenden Baum und setzte ihn in ihren heiligen Garten in Uruk. Sie pflegte ihn dort liebevoll in der Hoffnung, daß sie eines Tages aus seinem Holz ein Bett und einen Stuhl herstellen könnte. Doch als der Baum größer geworden war, hielt sich Inana selbst für unfähig, sein Holz zu gebrauchen. Denn in der Zwischenzeit hatte eine Schlange an der Wurzel des Baumes ihr Nest gebaut, der Zû-Vogel (der göttliche Sturm-Vogel) hatte seine Jungen in die Krone gesetzt, und in der Mitte hatte die Dämonin Lilit ihr Haus gebaut. Als Gilgamesch von Inanas Not hörte, eilte er ihr zu Hilfe und erschlug die Schlange mit einer Axt. Der Zû-Vogel floh daraufhin mit seinen Jungen in die Berge, während Lilit in die Wüste flüchtete. Gilgamesch und Leute aus Uruk, die ihn begleiteten, fällten nun den Baum und gaben ihn Inana für ihr Bett und ihren Stuhl. Vom unteren Teil des Baumes machte Inana nun ein Objekt, genannt Pukku, und von sei-

ner Krone ein entsprechendes Objekt, genannt Mikku, und gab sie dem Gilgamesch.

Eines Tages fielen diese beiden Stücke zum Leidwesen von Gilgamesch hinab in die Unterwelt. Gilgamesch bemühte sich, sie wiederzuholen, aber er konnte sie weder mit der Hand noch mit dem Fuß erreichen. Er setzte sich hin und weinte: "O, mein Pukku! O, mein Mikku!" An dieser Stelle nun setzt die semitische Version ein.

"O, dieser Tag, an dem ich das Pukku im Hause des Zimmermanns verloren habe . . . Wer wird mir das Pukku wieder aus der Unterwelt heraufbringen?" Enkidu, sein Diener, sagte zu ihm: "Mein Herr, warum weinst Du? Ich werde Dir das Pukku aus der Unterwelt heraufbringen, auch das Mikku!" Gilgamesch gibt nun Anweisungen, wie dies zu geschehen habe. Enkidu soll nicht mit sauberer Kleidung angetan sein, sonst würden die Toten in der Unterwelt aufschreien, wie wenn er ein Fremder wäre; er soll sich nicht salben mit kostbarem Öl, sonst würden sie sich um seinen Duft versammeln; weiterhin sollte er in der Unterwelt keinen Lärm machen; seine Frau, die er liebe, solle er nicht küssen; sein Weib, das er hasse, solle er nicht schlagen; ebenso solle er mit seinem Sohn verfahren. Doch Enkidu achtet nicht auf die Worte seines Herrn. Er tat von allem genau das Gegenteil. Er steigt hinab in die Unterwelt, und diese hält ihn fest. Gilgamesch tritt nun einen Bittgang an zu verschiedenen Göttern, zuletzt auch zu Ea: "Vater Ea, an dem Tage, als mein Pukku und Mikku hinab in die Unterwelt fielen, hat diese den Enkidu, den ich sandte, um sie wieder heraufzubringen, ergriffen. Namtar (ein Gott des Todes und der Pest und ein Diener von Ereschkigal) hat ihn nicht ergriffen, Krankheit hat ihn nicht ergriffen, die Unterwelt hat ihn ergriffen . . . Auf dem Schlachtfeld ist er nicht gefallen, die Unterwelt hat ihn ergriffen." Mit diesen Worten will Gilgamesch offensichtlich betonen, daß Enkidu nicht auf gewöhnlichem Wege, d.h. durch den Tod, in die Unterwelt eingetreten ist, daß er vielmehr als eine *lebende* Person und als sein Gesandter hinabgestiegen ist, um sein Pukku und sein Mikku zu holen; darum sollte er auch wieder freigelassen werden. Ea gibt nun

dem Nergal, dem König der Unterwelt, die Anweisung, ein Loch in die Unterwelt zu graben, damit der Geist des Enkidu wieder aus ihr herauskomme, damit dieser "seinem Bruder die Wege der Unterwelt erkläre." So geschah es dann auch, und der Geist des Enkidu entwich aus der Unterwelt wie der Wind. Gilgamesch und Enkidu umarmen und küssen einander. Gilgamesch verlangt von Enkidu: "Erkläre mir die Wege der Unterwelt, die Du gesehen hast." Enkidu verweigert das zunächst, aber er betont, wenn er ihm die Wege der Unterwelt erklären müsse, dann solle Gilgamesch sich setzen und weinen. Denn, so erklärt Enkidu, der Leib, den er, Gilgamesch, berührt habe, während sein Herz sich freute, der sei von Ungeziefer gefressen worden, als wäre er ein altes Kleid. Er sei voll von Staub. Das bedeutet: Die Gestalt, der Gilgamesch hier begegnet, war ein zwar lebendiges, aber unkörperliches oder ätherisches Abbild von Enkidus Leib, der selbst im Grunde der Erde lag und von Ungeziefer gefressen wurde, während die beiden Freunde sich begegneten. So kann also hier von einem eigentlichen Wiederaufstieg Enkidus aus der Unterwelt gar nicht die Rede sein.

b) Die charakteristischen Besonderheiten der Descensus-Mythen im Vergleich zur Bibel

Wenn wir diese beiden Descensus-Mythen von unserer Fragestellung her betrachten, dann zeigen sich folgende Eigentümlichkeiten:

- 1) Es geht immer um den Descensus eines Gottes bzw. gottgleichen Helden, der *lebendig* in die Unterwelt absteigt (und dadurch auch einen bestimmten Sonderstatus zu haben glaubt und auch ein "Recht" darauf, wieder zurückzukehren; vgl. die Bitten des Gilgamesch, in denen das immer wieder betont wird).
- 2) Die Rückkehr, die erstrebt wird, ist nicht die zu einer Art "ewigen Glückseligkeit", sondern zum irdischen Land der Lebendigen.
- 3) Als Ziele des Descensus treten hervor: die Wiedergewinnung eines verlorengegangenen Schatzes oder Wertes

(vgl. Pukku und Mikku), die "Erklärung der Wege der Unterwelt" (Gilgamesch), also die Lüftung des Geheimnisses des Totenreiches.

- 4) Es geht immer um die Befreiung *eines* Gottes durch einen anderen (vgl. die Befreiung des Tammuz durch Ishtar). Es geht nicht um die Rettung *aller* Toten bzw. einer Gruppe von Toten durch den herabsteigenden Gott.

Ähnlichkeiten zu alttestamentlichen Vorstellungen vom Totenreich ergeben sich nur aus der Art der Beschreibung der Unterwelt, z.B. als "Land ohne Wiederkehr", oder etwa aus der Formulierung: "Pforten der Unterwelt" (die geöffnet werden sollen) u.ä. Dieses gesamte Urteil gilt auch hinsichtlich der griechisch-römischen Katabasis-Mythen.

Trotz dieser unübersehbaren Unterschiede in den wesentlichen inhaltlichen Elementen gibt es auch heute noch immer wieder Versuche, z.T. aus polemischer Absicht, die christliche Descensuslehre als Abklatsch von Mythologie zu betrachten, und zwar gerade unter Berufung auf die vermeintliche Übereinstimmung des babylonischen Ishtar-Mythos mit der christlichen Descensusaussage.²¹⁴ Eine ge-

214 Vgl. z.B. M.G. Ory, *Le mythe de la rédemption et de la descente aux enfers*, in: *Bulletin du Cercle Ernest Renan* 85 (1961) 18–29 (bes. 23), der sich besonders auf die vermeintliche Übereinstimmung von babylonischem Ishtar-Mythos und christlicher Descensuslehre beruft. – Zu altägyptischem Einfluß auf die Descensuslehre in der koptischen Theologie vgl. J. Zandee, *De descensus ad inferos bij de Kopten*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 9 (1955) 158–174. – Zu den Unterschieden, die größer sind als die Gemeinsamkeiten, vgl. auch O. Simmel, *Abgestiegen zu der Hölle*, in: *Stimmen der Zeit* 156 (1954/55) 1–6. – Einen knappen, aber präzisen Überblick über die griechisch-römischen Katabasis-Mythen findet man bei A. Grillmeier, Art. "Höllenaabstieg Christi", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. V, Freiburg 1960, 450–455, bes. 451, dort auch weitere Literatur. Grillmeier ist mit uns übrigens insofern einer Meinung, als er auch annimmt, daß Altes Testament und Judentum zur Descensuslehre beigetragen haben, und zwar durch ihre Auffassung von der Scheol und durch Spuren einer allgemeinen Descensuslehre (aaO, 452; vgl. auch ders., *Christ in Christian tradition*, London 1965, 86). Ähnlich urteilen J.A. MacCulloch, *Descent to Hades (Ethnic)*, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 4, Edinburgh 1911, 648–654, bes. 653, und B. Reicke, *The disobedient spirits and christian baptism. A study of 1 Pet. 3, 19 and its context*, Kopenhagen 1946, 231–248. – Zum tiefen Unterschied von babylonischem Descensusmythos und biblischer Lehre vgl. auch M.H. Lelong: "Le détail du texte accentuerait encore l'originalité

neuere Textprüfung zeigt aber, wie eben dargestellt, die Unhaltbarkeit solcher Behauptungen, die auch durch mehrfache Wiederholungen nicht an Wahrheitsgehalt gewinnen. Es bleibt nun allerdings die unbestreitbare Tatsache, daß, wie eben bereits angedeutet, bei allen Unterschieden im Inhalt doch in sprachlich-formaler Hinsicht einige vom Mythos herkommende Bildelemente sich auch in der christlichen Descensusaussage wiederfinden, und zwar eingebettet in das räumliche Vorstellungsschema von Himmel-Erde-Unterwelt. Spätestens an dieser Stelle hat dann die Kritik von R. Bultmann eingesetzt, dessen Entmythologisierungsprogramm (auch hinsichtlich des Descensus) wir im folgenden darlegen.

2. Descensus und Entmythologisierung

a) Die Bewertung des Descensus bei R. Bultmann

In seinem berühmt gewordenen Aufsatz "Neues Testament und Mythologie"²¹⁵ aus dem Jahre 1941 erklärt R. Bultmann die Geschichte von der Höllenfahrt Christi für "erledigt" (17). Der Begründungszusammenhang dieser in der Folgezeit sehr wirksamen und einflußreichen These stellt sich nun folgendermaßen dar (wir beschränken uns hier auf

biblische qui nous transporte, avec les mêmes termes parfois ou des images apparemment similaires, dans un univers d'idées absolument nouveau" (*La descente aux enfers*, in: *La vie spirituelle* 100 (1959) 17–28, hier: 21, A. 1). – Einen guten Überblick über die gesamte Descensusliteratur in der Geschichte der Menschheit bis hin zu "modern fiction" (auch in folkloristischer und Popular-Literatur) findet man in den Aufsätzen, die H.R.E. Davidson herausgegeben hat unter dem Titel: *The Journey to the Other World*, Cambridge 1975 (Vorträge eines Symposiums in Exeter 1971). – Zum Verhältnis von Vergils Descensusbeschreibung und Patristik vgl. den Aufsatz von P. Courcelle, *Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 30 (1955) 5–74.

215 *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: *Kerygma und Mythos*, I (hrsg. v. H.W. Bartsch), Hamburg 1951, 15–48; vgl. hierzu auch die Darstellung von P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*. Leiden 1963, bes. 68–151.

diejenigen Argumente Bultmanns, die speziell für unsere Fragestellung von Bedeutung sind).

Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches. Die Welt gilt als gegliedert in drei Stockwerke: in der Mitte die Erde, darüber der Himmel, darunter die Unterwelt. Die Unterwelt ist die Hölle, der Ort der Qual. Diesem mythischen Weltbild entspricht nun auch die Darstellung des Heilsgeschehens, das den eigentlichen Inhalt der Verkündigung des Neuen Testaments ausmacht (vgl. 15). Das alles aber ist mythologische Rede, und als solche ist sie für den Menschen von heute unglaublich, weil das mythische Weltbild für ihn vergangen ist (vgl. 16). Dieses zu reprimieren, ist unmöglich, nachdem unser Denken unwiderruflich durch die Wissenschaft geformt ist. Ein Mensch, der für seinen Glauben ein Weltbild bejaht, das er in seinem Leben sonst verneint, wäre gespalten und unwahrhaftig. Die Weltbemächtigung ist in Wissenschaft und Technik so weit entwickelt, daß kein Mensch ernsthaft am Weltbild des Neuen Testaments festhalten kann und festhält (vgl. 17).

So stellt Bultmann dann die Frage: "Welchen Sinn hat es, heute zu bekennen: 'Niedergefahren zur Hölle' oder 'Aufgefahren gen Himmel', wenn der Bekennende das diesen Formulierungen zugrunde liegende mythische Weltbild von den drei Stockwerken nicht teilt! Ehrlich bekannt werden können solche Sätze nur, wenn es möglich ist, ihre Wahrheit von der mythologischen Vorstellung, in die sie gefaßt ist, zu entkleiden, – falls es eine solche Wahrheit gibt. Denn das eben ist theologisch zu fragen. Kein erwachsener Mensch stellt sich Gott als ein oben im Himmel vorhandenes Wesen vor; ja, den 'Himmel' im alten Sinne gibt es für uns gar nicht mehr. Und ebensowenig gibt es die Hölle, die mythische Unterwelt unterhalb des Bodens, auf dem unsere Füße stehen. Erledigt sind damit die Geschichten von der Himmel- und Höllenfahrt Christi" (17).

Damit nun aber die Verkündigung des Neuen Testaments ihre Gültigkeit behalten kann, gibt es für Bultmann gar keinen anderen Weg, als sie zu entmythologisieren. Diese Aufgabe gilt als gestellt durch das Wesen des Mythos selbst. Denn der

"eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht, der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch – besser: existential – interpretiert werden" (22). Die Mythologie des Neuen Testaments ist darum "nicht auf ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin zu befragen, sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin" (23). Es geht nicht um totale Eliminierung des Mythischen, sondern um dessen kritische Interpretation; wobei nicht auszuschließen ist, daß es auch kritisch zu eliminierende Mythologeme geben kann (vgl. 24).

Bultmann ist sich im klaren darüber, daß diese Aufgabe einer "existentialen Interpretation" nicht mit Leichtigkeit und nach einem bestimmten Rezept im Handumdrehen getan werden kann. Er hält sie vielmehr für eine "schwere und umfassende Aufgabe, die überhaupt nicht einem Einzelnen obliegen kann, sondern von einer theologischen Generation eine Fülle von Zeit und Kraft fordert" (26). Wenngleich man, wie auch immer man inhaltlich zu seinem Entmythologisierungsprogramm steht, Bultmann hierin formal recht geben muß, so ist dennoch unverständlich, warum er nicht wenigstens zum Thema "Höllenfahrt" als einem seiner Paradebeispiele für die Mythologie im Neuen Testament den Versuch einer existentialen Interpretation vorgelegt hat. Es ist so nicht auszumachen, ob und wie der Descensus für ihn überhaupt noch eine Wahrheit enthält, die existential interpretiert werden kann, oder ob nicht dieses Thema für ihn von vornherein ganz und gar erledigt ist. Die in den unter dem Titel "Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik" herausgegebenen Shaffer-Vorlesungen (in Yale) gemachten Andeutungen, die mythologische Vorstellung von der Hölle drücke die "Idee der Transzendenz des Bösen aus als die ungeheure Macht, die immer und immer wieder die Menschheit heimsucht" (18) können kein Ersatz sein für das Fehlen einer existentialen Interpretation.

Was versteht Bultmann überhaupt genau unter "existen-

tialer Interpretation"? Sie ist für ihn die positive Seite der Entmythologisierung (die negative wäre die Kritik am Weltbild des Mythos, sofern dieses die eigentliche Intention des Mythos verbirgt): Sie will die Intention des Mythos deutlich machen, nämlich seine Absicht, von der Existenz des Menschen zu reden. Sie will nicht Elimination, sondern Interpretation sein; nicht Subtraktionsverfahren, sondern hermeneutische Methode. In seiner Antwort auf die vielen Fragen, die seit dem Erscheinen seiner oben genannten programmatischen Schrift an ihn gerichtet worden waren, vor allem in dem Aufsatz "Zum Problem der Entmythologisierung"²¹⁶, kommt Bultmann auch auf den Terminus "existential" zu sprechen: Natürlich komme es auf ihn nicht an; wer wolle oder könne, möge einen besseren finden; es sollte nur deutlich sein, "daß mit der existentialen Interpretation eine *Methode* der Auslegung, eine die Auslegung leitende *Fragestellung*, gemeint ist; und es sollte nicht ständig die 'existentiale' Interpretation mit einer existentiellen verwechselt werden" (184, A. 1); als "anthropologische" Interpretation könnte man sie nach Bultmann unter der Bedingung bezeichnen, daß man unter Anthropologie "die existentielle Analyse des menschlichen Seins" (ebd.) versteht und nicht eine solche des objektivierenden Denkens, das "das menschliche Sein nur als Weltphänomen verstehen kann" (ebd.). Es ist also festzuhalten, daß Bultmann scharf unterschieden haben will zwischen existentialer und existentieller Interpretation, wie auch immer näherhin der inhaltliche Unterschied genau zu beschreiben ist. Es geht um "die klare und methodische Ausbildung des mit der Existenz selbst gegebenen Existenzverständnisses" (189), und es versteht sich von selbst, "daß eine existentielle Interpretation den existentiellen Bezug der Schrift auf den Leser nicht *herstellt*; sie deckt ihn nur auf" (ebd.).

Um Bultmanns Programm der "existentialen Interpretation" genauer zu verstehen, muß man, ihm selbst nachfolgend, diesen Begriff im Lichte des Denkens jenes Philoso-

²¹⁶ Kerygma und Mythos, II, 179–208.

phen sehen, der auch auf Bultmann eminenten Einfluß ausgeübt hat: Martin Heidegger. Für Bultmann ist die Existential-Analytik Heideggers innerlich so wesensverwandt mit dem biblischen Menschenverständnis, daß er sagen kann: "Vor allem scheint Martin *Heideggers* existentielle Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein: Der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des 'man', oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft! Ist nicht so auch im Neuen Testament der Mensch verstanden? Wenn man gelegentlich beanstandet hat, daß ich das Neue Testament mit Kategorien der Heideggerschen Existenzphilosophie interpretiere, so macht man sich – fürchte ich – blind für das faktisch bestehende Problem. Ich meine, man sollte lieber darüber erschrecken, daß die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt."²¹⁷

Abgesehen von der Frage, ob die Philosophie Heideggers wirklich "von sich aus" gesehen hat, was das Neue Testament sagt, oder ob nicht eher Heidegger im Umgang mit und unter Formalisierung von neutestamentlichen Gedanken seine Ideen entwickelt hat²¹⁸, ist nun allerdings sehr zu bezweifeln, ob sich Bultmann wirklich mit Recht bei seiner Interpretation des Neuen Testaments mittels des durch Heidegger philosophisch vorgefärbten Verständnisses von Existenz auf eben diesen Heidegger berufen kann. Wir sind der Meinung, daß Bultmann Heideggers existenziale Interpretation in illegitimer Weise anthropologisch verengt hat (vgl. unten). Sie ist bei Bultmann zu sehr am Modell der Subjektivität orientiert. Außerdem teilen wir mit K. Leh-

²¹⁷ Neues Testament und Mythologie, 33.

²¹⁸ Vgl. dazu K. Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger, Köln 1969, 140–168, bes. 144–147.

mann die Bedenken gegen die existentielle Interpretation Bultmanns im allgemeinen: "Einklammerung der Leibhaftigkeit, der Kommunikationsstruktur und der Sozialität der menschlichen Existenz; reduktive Verwendung des Begriffs des 'Daseins' im Sinne der idealistisch eingefärbten 'Subjektivität' Kierkegaards; Unverständnis für die öffentlich-gesellschaftliche Dimension des Evangeliums; Verzicht auf jede Frage nach 'Kontinuität' in der Glaubensgeschichte (radikaler Aktualismus); Vernachlässigung 'räumlicher' Momente in der 'existenzialen Interpretation'"²¹⁹.

Gerade die zuletzt genannte "Vernachlässigung räumlicher Momente" in der existenzialen Interpretation ist nun für die Thematik unserer Untersuchung von besonderer Bedeutung. Hierbei sind folgende Fragen zu unterscheiden. Zum einen: Gibt das Neue Testament nicht selbst wichtige Anhaltspunkte für die bleibende Bedeutsamkeit räumlicher Aspekte (auch z.B. in dem sonst so "abstrakt-theologisch" denkenden Johannes-Evangelium)? Zum anderen: Hat Bultmann hier wesentliche Gesichtspunkte des Heideggerschen Denkens gleichsam unterschlagen (existenziale Räumlichkeit)? Wie bewertet die zeitgenössische Anthropologie diesen Faktor? Bevor diese Fragen später (3) beantwortet werden können, muß zunächst einmal die Problematik eines von Bultmann möglicherweise nicht voll und exakt aufgenommenen Begriffs von Existenz bzw. von existenzialer In-

219 Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: Ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 66. Ähnlich lautet übrigens auch die Kritik von E. Bloch: "Es ist der private Strohalm dieses Je-meinigen und seines biblischen Angesprochenenseins, angeblich eines rein individualistischen (ohne soziales 'Man', ohne welthaft 'Seiendes'), was dem Restchristlichen dieser Art übrig bleibt. Leiblich, sozial, kosmisch, das alles fällt ... aus, braucht der Seele nicht besorgt zu werden" (Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, Frankfurt 1968, 69). Die Kritik von U. Luck (Glaube und Weltbild in der urchristlichen Überlieferung von Höllen- und Himmelfahrt Jesu, in: *Collegium Philosophicum* (Festschrift für J. Ritter), Basel-Stuttgart 1965, 141-156) zielt in die gleiche Richtung. Er betont den das Ganze von Welt und Geschichte umfassenden Charakter des Descensus. Die Rolle des Mythos und der Poesie für die soziale Orientierung betont P. Kemp, *Le rôle du mythe et de la poésie dans l'orientation sociale*, in: G. B. Madison (Hrsg.), *Sens et existence* (en hommage à Paul Ricoeur), Paris 1975, 207-216.

terpretation Martin Heideggers aufgezeigt werden (2 b). Diese Frage, ob sich Bultmann mit Recht für seine "existenziale Interpretation" auf M. Heidegger berufen kann oder nicht, ist nicht nur eine *geistesgeschichtliche*, sondern auch eine *sachlich* (für unsere Fragestellung) wichtige Frage. Es wird sich zeigen, daß unsere Suche nach den Quellen und Hintergründen der Position Bultmanns uns zu anderen Denkern führen wird als zu Heidegger (2 c).

b) *Der umfassende Begriff "Existenz" bzw. existenzialer Interpretation bei M. Heidegger*

"Existenz" ist bei Heidegger die Bezeichnung für das Sein von Dasein, wobei festzuhalten ist, daß dieser Begriff eben nicht die Bedeutung des in der Tradition überlieferten Terminus *existentia* hat (dafür gebraucht H. etwa den Begriff der Vorhandenheit; vgl. *Sein und Zeit*, 42). Mit dem Begriff Dasein wird terminologisch das Seiende "Mensch" erfaßt. "Die Substanz des Menschen ist die Existenz" (212). "Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir 'Existenz'" (12). "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz" (42). Es ist aber zu betonen, daß Dasein und Existenz nicht anthropologisch mißverstanden werden dürfen. Dasein ist nicht identisch mit dem Menschen, nicht identisch mit dem Ich. Es ist vielmehr in gewisser Weise "vor" dem Menschen, vor dem Ich. Darum erklärt Heidegger auch: "Die existenziale Analytik des Daseins liegt vor jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie" (45). Existenzverständnis ist für Heidegger nicht primär *Selbstverständnis*, sondern *Seinsverständnis*. Existenz ist eine Bestimmung des Seins, nicht nur des Ich.

K. Lehmann umschreibt die Heideggersche Position folgendermaßen: "Welt und Seiendes stehen nicht neben einem schon fertigen und für sich wissenden Subjekt, sondern beide – Welt und Mensch – sind in ein unauflösbares konstitutives Zueinander einbegriffen; das Dasein 'hat' auch keine

Beziehung zur Welt oder zu Seiendem; auch eine sogenannte 'transzendente Beziehung' (in der neueren scholastischen Terminologie), die die wesensnotwendige Bezogenheit aufeinander sagen soll, ist verfehlt, weil sie trotz der Betonung eines konstitutiven Verhältnisses heimlich den Ansatz eines weltlosen Subjekts mitmacht und sich dazu eine unveräußerliche Relation hinzudenkt. Weder das, was hier 'Welt' heißt, noch was sich 'Dasein' nennt, sind getrennt voneinander: sie bilden ein einheitliches Phänomen, das Heidegger 'In-der-Welt-sein' nennt.²²⁰ "Welt" ist selbst ein Konstitutivum des Daseins. Subjekt und Objekt als Gründe der Erkenntnis sind ursprungshaft vereint. Das Dasein selbst ist der Grund für "Subjekt" und "Objekt". "Es ist selbst das Auseinanderstehenlassen, das dis-stare von 'Subjekt' und 'Objekt'".²²¹ Bereits die Idee eines Subjektes würde die Einheit des In-der-Welt-Seins zerstören. "Dasein und Welt decken sich nicht mit der Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Denn der Weltbegriff ineins mit dem Dasein soll gerade die ontologische Notwendigkeit der Verbindung 'Subjekt-Objekt' verständlich machen. Die Welt selbst ist die Struktur des Zueinander, der mögliche Bezugsraum. Die Welt ist kein Ding, und auch das In-der-Welt-Sein ist kein Ding. Der 'Standpunkt' von 'Subjekt' und 'Objekt' wird erst auf dem Grunde der Ontologie der Welt möglich, weil erst die vorgängige Einheit des In-der-Welt-Seins die variable Zuordnung von 'Subjekt' und 'Objekt' ermöglicht. Der 'Gegenhalt' von Subjekt und Objekt muß schon vor jeder fixen Relation und Korrelation gedacht werden; der recht verstandene 'Weltbegriff' (der das Dasein einschließt) bringt als das 'Worin' des Aufenthalts das Auseinandertreten von 'Subjekt' und 'Objekt'".²²²

Unter "Existenzialien" versteht Heidegger die Seinscharaktere des Daseins. Doch sind das nicht vorhandene Eigenschaften, sondern "je ihm mögliche Weisen zu sein und nur

220 Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung, Rom (Diss. masch.) 1962, 169 f.

221 aaO, 244.

222 aaO, 412 f.

das" (Sein und Zeit, 42). "Dasein ist je seine Möglichkeit und es 'hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes" (ebd.). Der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins besteht darin, daß sich das Dasein als Seiendes bestimmt "je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und in seinem Sein irgendwie versteht" (43). Das wiederum bedeutet, daß die ontologische (= existenziale) Interpretation dieses Seienden die Problematik seines Seins aus der Existenzialität seiner Existenz zu entwickeln hat (vgl. ebd.). Existenzialität ist die "Seinsverfassung des Seienden, das existiert" (13). Sie ist der Zusammenhang der Möglichkeitsbedingungen dafür, daß Dasein überhaupt ist, und zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert (vgl. 12). Die "Existenzialien" als Seinscharaktere des Daseins trennt Heidegger scharf von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, den Kategorien (z.B. Vorhandenheit, Zuhandenheit). *Existenziales Verstehen* bedeutet ganz allgemein: Die Strukturen des Daseins, der Existenz, durchsichtig machen. Existenzial-ontologische Interpretation gibt keine *ontischen* Erklärungen, sondern fragt nach der apriorischen Möglichkeitsbedingung des je faktisch bestimmten Seienden. Die ontischen Verhaltensweisen des Daseins, dessen Substanz die Existenz ist, das durch die Existenz in seiner grundlegenden Seinsverfassung bestimmt wird, werden in der *existenzialen Interpretation* ontologisch befragt auf die Bedingungen der Möglichkeit dieses oder jenes Verhaltens.

Was bedeutet nun im Unterschied dazu "existenziell"? "Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle*. Die Frage der Existenz ist eine ontische 'Angelegenheit' des

Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz" (12). "Existenziell" meint also (auf der ontischen Ebene) das faktische Verhalten des Daseins zu sich selbst bzw. das jeweilige Verstehen seiner selbst. "Existenzial" (-ontologisch) betrifft das (auch begriffliche) Durchsichtigmachen der Seinsverfassung des Daseins (auf der ontologischen Ebene), allerdings bei ständiger Beachtung der strengen *Formalität* der Existenzialien: existenziale Interpretation des Daseins bringt zum Vorschein, was das "Wesen überhaupt" des jeweiligen Existenzials bedeutet. "Wesen überhaupt" aber, so betont etwa K. Lehmann, "besagt nicht wiederum einen essentialen Gehalt, sondern zeigt die umrißhaften Möglichkeitsbedingungen an, warum und wie etwas so zum Menschen gehört, daß man ohne diese konstitutiven Elemente gar nicht von ihm als 'Menschen' reden könnte"²²³.

F. Vonessen erklärt den Unterschied der beiden Begriffe so: "Zum Existentiellen gehört das Charakteristische einer Situation – zum Beispiel 'die Atmosphäre des Unfriedens', natürlich auch der sogenannte psychologische (so-) seiende Charakter des einzelnen Menschen, während das Existential der Charakter des Daseins schlechthin ist; der besondere Charakter der Dinge und Umstände ist nicht ohne einen so oder so strukturierten 'Seinscharakter' zu denken"²²⁴.

Abschließend sei festgestellt: Der Begriff "Existenzial" bzw. "existenzial" hat es zu tun mit der *ontologischen* Frage. Existenzverständnis ist *Seinsverständnis*. Existenz ist eine Bestimmung des Seins, nicht nur des Ich, darum darf es nicht anthropologisch verengt verstanden werden. Dasein liegt bereits "vor" dem Menschen, vor dem Ich.²²⁵ *Existen-*

223 Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, aaO, 147; vgl. auch ders., Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage, 1179–1183; zur Frage der Formalität und "Leere" der Existenzialien vgl. dort 1176–1192 und im oben genannten Aufsatz 147–150.

224 Mythos und Wahrheit. Bultmanns "Entmythologisierung" und die Philosophie der Mythologie, Frankfurt/Main 1972, 13.

225 Vgl. hierzu G. Noller, Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung, München 1962, bes. 21–31.

ziale Interpretation hat es dann zu tun mit den in der Seinsverfassung des Daseins liegenden, existenzial notwendigen Bedingungen der Möglichkeit für die ontische Verfassung des Daseins. Da wir nun feststellen müssen, daß Bultmann den Begriff "existential" bzw. "Existenz" bzw. "Dasein" in reduktiver Weise im Sinne einer letztlich idealistisch eingefärbten Subjektivität versteht, also anthropologisch verengt, so gibt auch sein Verständnis von "existentialer Interpretation" die oben beschriebene umfassende existenziale Ontologie Heideggers nicht ausreichend wieder. Bultmann kann sich für seine Position nicht auf M. Heidegger berufen.²²⁶ Ähnliches wird sich später für die Bewertung der "Räumlichkeit des Daseins" ergeben, die zusammen mit dem "In-der-Welt-sein" zu den Existenzialien des Daseins gehört. Von daher gesehen ist die Frage nach dem Descensus als Wo-Frage also offenbar doch noch nicht "erledigt".

c) Quellen und Hintergründe von Bultmanns Position

Wenn wir hier nach den Quellen und Hintergründen von Bultmanns Abqualifizierung der Descensuslehre fragen, so geschieht das nicht um eines rein historischen Interesses willen. Vielmehr ist die Aufdeckung des historischen Horizontes gleichzeitig schon eine sachlich-inhaltliche Bewertung, die sich in und aus diesem Prozeß der Analyse fast wie von selbst ergibt. Wer Bultmann verstehen will, muß seine Entwicklung zurückverfolgen bis hinein in die zwanziger Jahre. Denn in den hier verfaßten Schriften fallen schon die Entscheidungen für seine späteren Positionen. Hier werden auch die Hintergründe seines Denkens in besonderer Deutlichkeit offenbar. R.A. Johnson ist in seiner Untersuchung über die Ursprünge der Entmythologisierung bei Bultmann zu dem Ergebnis gekommen, daß die Theologie Bultmanns als ganze

226 Vgl. z.B. auch das Urteil von H. Conzelmann: "Heideggers Begriffe erscheinen bei Bultmann nur in einer gewissen Depravation und eignen sich offenbar nur in dieser für seine Zwecke" (Rudolf Bultmann. Theologie als Schriftauslegung, in: Studium Generale 14 (1961) 27–31, hier: 29).

einschließlich der Entmythologisierung in der Verbindung einer bestimmten philosophischen Begrifflichkeit mit einer bestimmten theologischen Intention gründet.²²⁷ Mit philosophischer Begrifflichkeit meint er die des Marburger Neu-Kantianismus, besonders deren Epistemologie, näherhin die radikale Verwandlung des dem Denken gegebenen Objekts in die objektivierte Denk-Konstruktion: die "Objektivierung" (P. Natorp, H. Cohen). Die theologische Intention wurzelt in Luthers Theologie, speziell dessen Anthropologie bzw. näherhin der Dichotomie von "Glauben" und "Werken". Nach dem Studium der Frühwerke Bultmanns sind wir zu der Überzeugung gelangt, daß diese These von Johnson durchaus Richtiges in sich trägt.

Für den Marburger Neu-Kantianismus lag die Schwäche Kants in dessen Meinung, das Denken habe seinen Anfang in etwas außerhalb von ihm selbst. Für den Neu-Kantianismus ist dem Denken nichts vorgegeben unabhängig von ihm selbst. Das "Ding-an-sich" wird eliminiert. Das "Objekt" als *Denkergebnis* ersetzt das "Ding". Erkennen heißt: objektivieren in Übereinstimmung mit dem Gesetz-Prinzip (Gesetz = Logos, ratio, Vernunft). Das Modell für jede geistig-kulturelle Kreativität ist aber die Mathematik. Das Kriterium für die Wahrheit und Gültigkeit eines Erkenntnisurteils ist nur die Evidenz seiner Integration in eine gesetzmäßige, einheitliche Denk-Gesamtstruktur.

Bultmanns Aufsatz "Religion und Kultur" aus dem Jahre 1920²²⁸ zeigt durchaus Übereinstimmungen mit dieser neukantianischen Erkenntnistheorie: Objektivierung nach dem Prinzip der Gesetzmäßigkeit. Letzteres gilt für alle Wissenschaften einschließlich der Geschichte, nicht nur für die Mathematik: Die ganze Kultur, einschließlich Moral und Kunst, steht unter diesem Gesetz. Diese Bereiche von Vernunft und ihren objektiven Formen sind nicht "wirklich real". Wirklich real ist nur der Bereich des Individuums und seiner Erfahrung. *Religion* gehört zu letzterem Bereich, der

227 The origins of demythologizing, Leiden 1974.

228 Jetzt in: J. Moltmann (Hrsg.) Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II, München 1963, 11-29.

charakterisiert ist durch die Abwesenheit von objektivierender Tätigkeit und Gesetzmäßigkeit der Vernunft. Kultur ist für Bultmann die methodische Entfaltung der menschlichen Vernunft im theoretischen, praktischen und ästhetischen Bereich. Der menschliche Geist "baut" die drei Welten der Kultur: Wissenschaft, Recht und Sittlichkeit (vgl. 17). Alle kulturellen Gestaltungen haben den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, sie sind eingebunden in die *Gesetzmäßigkeit* des Vernunftgebietes (vgl. ebd.). Der mathematische Verstehenshorizont als Erkenntnismodell wird deutlich: "Trägt der pythagoreische Lehrsatz auch den Namen seines Erfinders, so ist seine Richtigkeit nicht durch Autorität oder Charakter des Pythagoras verbürgt, sondern dadurch, daß er den Gesetzen mathematischen Denkens entspricht" (17). Kultur hat den Charakter des Überindividuellen; das Individuum ist gleichsam nur der "Durchgangspunkt in der Selbstentfaltung des überindividuellen Geistes" (ebd.).

Religion nun steht im Gegensatz zur Kultur. Sie ist das Gefühl der totalen Abhängigkeit, Unterwerfung in freier Selbsthingabe (vgl. 17f.). Religion ist also das Gegenteil von schöpferisch-aktivem Verhalten des Geistes; sie besteht nicht im Schaffen, sondern im Sich-Schenkenlassen. Religiöse Erkenntnisse sind darum nicht notwendig und allgemeingültig, sondern haben nur individuelle Geltung. "Die Religion ist nicht in objektiven Gestaltungen vorhanden wie die Kultur, sondern im Verwirklichtwerden, d.h. in dem, was mit dem Individuum geschieht . . . Die Religion ist neutral gegenüber den Gestaltungen der Kultur; sie ist neutral gegenüber der Wissenschaft. Besteht diese in der gesetzmäßigen Verknüpfung ihrer Aussagen, so weiß die Religion hiervon nichts" (19). Religionsunterricht und Religionsphilosophie sind widersinnig und unmöglich; denn deren rechtmäßiger Gegenstand könnten nur Aussagen, also Objektivierungen des religiösen Erlebnisses sein; solche sind aber nie die Religion selbst (vgl. 19). Religion ist Privatsache (vgl. 20). Religion ist nicht in objektiven Gestaltungen, sondern im individuellen Leben vorhanden. Diese Momente des religiösen Erlebens bilden aber "keinen gesetzlichen Zusam-

menhang" (22). Das Wesen von Religion ist "nicht in Objektivierung, in Gestaltung vorhanden . . . sondern im Vollzug, im Werden, im Verwirklicht-werden, wie etwa Vertrauen, Freundschaft und Liebe" (23). Eigentliche Religion ist "nur in den Augenblicken des Erlebens vorhanden, und auch hier gilt, daß wir abwechseln zwischen Glaubensgedanken und Arbeitsgedanken" (27). Für das Individuum "gibt es Höheres als Kultur; sein Leben, sein Glück, das so zu heißen verdient, wird nicht erarbeitet, sondern als Geschenk empfangen. Höher als Schaffen steht das Erleben" (29). Bultmann trennt so scharf die Bereiche von Kultur und Religion, Objektivierung und Erlebnis, Vernunft und Individualität, Werk und Glauben. Für Bultmann wie für den Neu-Kantianismus gibt es also eine absolute Trennung zwischen rationalen, objektivierten Formen von Realität einerseits und der unmittelbaren religiösen Erfahrung des Individuums andererseits. Es gibt hier keine Vermittlung: "Der fromme Mensch mag seine Vernunftbegabung in dieser wie in jeder anderen Hinsicht auf Gott zurückführen; das ändert nichts an der Tatsache, daß im Gebrauch seiner Vernunft nicht Gott zu ihm spricht" (16). Anders ausgedrückt bedeutet das: Wo Vernunft ist, dort kann Gott nicht sein. *Tertium non datur*.

Bultmanns pauschale Disqualifizierung beispielsweise der Descensuslehre kann man nur verstehen, wenn man die Hintergründe seines Entmythologisierungsprogramms sieht; das bedeutet aber, daß man zunächst seinen Mythos-Begriff genauer untersuchen muß. Es stellt sich dabei heraus, daß dieser Mythos-Begriff eine eklektische Konstruktion ist aus drei logisch und historisch voneinander unabhängigen Elementen:

1. der Mythosformulierung der sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule (Mythos als kultisch-soteriologische Erzählung, besonders im hellenistischen Bereich, iranischen Ursprungs, speziell die Geschichte vom himmlischen Erlöser);
2. dem Mythosverständnis der Aufklärung (Mythos als vorrationale Denkweise, charakteristisch für die Frühzeit der Geschichte, mit vorwissenschaftlichem Weltbild);

3. der existentialen Mythos-Auffassung (Mythos als entweltlichtes Verständnis menschlicher Existenz, allerdings in einer dieser fremden, nämlich objektivierenden Denkweise; Mythos als Ausdruck eines Selbstverständnisses).

Der von R. Reitzenstein und W. Bousset übernommene religionsgeschichtliche Mythos-Begriff spielt aufs Ganze gesehen im Denken Bultmanns keine entscheidende Rolle. In der ersten Hälfte der zwanziger Jahre wird er zwar allein benutzt, zu Beginn der dreißiger Jahre sogar dominant, aber nach 1934 tritt er in den Hintergrund. Daß Bultmann selbst in seinem berühmten Entmythologisierungsaufsatz von 1941 seine Mythos-Definition der Religionsgeschichtlichen Schule zuschreibt, ist eindeutig ein historischer Anachronismus. Denn diese Mythosbeschreibung als einer soteriologischen Erzählung, die untrennbar an ihren kultischen Kontext und an die Form eines kosmischen Dramas gebunden ist, erscheint sonst nie in Bultmanns zahlreichen Schriften.²²⁹

Viel wichtiger ist hingegen der Mythos-Begriff der Aufklärung²³⁰: Mythos als primitive, naive, vorrationale, vorkritische Denkform mit vorwissenschaftlichem Weltbild; Mythos als falsche Weise von Welt-Erkennen. Er war geschichtlich geradezu "notwendig", weil der Mensch seine Vernunftkräfte noch nicht entwickelt hatte. Die Verwendung dieses Mythos-Begriffs durch Bultmann wird besonders deutlich in seinem Aufsatz "Zum Problem der Entmythologisierung"²³¹. Mythologie beinhaltet hier eine primitive Art der Welt-Erklärung, die erkenntnistheoretische Kritik erfordert. Gegensatz der mythologischen Denkweise ist die wissenschaftliche Denkweise im Sinne eines geschlossenen Ursache-Wirkung-Denkens nach den Prinzipien von Gesetzmäßigkeit. Positiv ausgedrückt bedeutet mythologische Denkweise: die Projektion oder Objektivierung von übernatürlichen Kräften

²²⁹ Vgl. Johnson, 232.

²³⁰ Von Johnson (127) so genannt, weil entstanden in der französischen Aufklärung des 17. Jahrhunderts (B. Fontenelle); auf biblische Studien zum erstenmal angewandt in der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts (J.G. Eichhorn).

²³¹ Kerygma und Mythos II, 177-208.

und Gewalten, besonders insofern sie auftauchen aus der unmittelbaren emotionalen Antwort des Menschen auf seine natürliche Umgebung; es geht um eine Projektion aus unmittelbarem Gefühl heraus²³². Das Ergebnis dieser naiven Projektion der Einbildungskraft ist die Konstruktion der bekannten Drei-Stockwerk-Welt, angefüllt mit ihren Geistern, Dämonen und Göttern.

Der Begriff des "mythischen Weltbildes", der im Sinne der Aufklärung als Gegensatz zum wissenschaftlichen, gesetzmäßig (Ursache-Wirkung) strukturierten Weltbild gedacht ist, hat bei Bultmann zentrale Bedeutung für seine Argumentation im Aufsatz von 1941. Während das mythologische Weltbild offen ist für das Einwirken überweltlicher Mächte, ist das wissenschaftliche Weltbild geschlossen und autonom. Der Einfluß der Lehre des Neu-Kantianismus von der Autonomie des Denkens, die allein in der Vernunft gründet, ist hier unverkennbar: Die Konstruktionen dieses Weltbildes sind gesetzmäßig verbundene Verhältnisse, sogar unabhängig von evtl. empirischen Ergebnissen. Ein rationalistisches, nicht-empirisches Verständnis von Wissenschaft herrscht hier vor. Dieses wissenschaftliche Weltbild ist aber dann entscheidend für die negative Bewertung des Phänomens Mythos.

Während im Sinne der Aufklärung Mythologie eine spezifische Form von Erklärung weltlicher Ereignisse bedeutet, zusammen mit einem primitiven vorwissenschaftlichen Weltbild, und dementsprechend Entmythologisierung dann die Entfernung eines solchen (antiken) Weltbildes einschließlich der entsprechend falschen Form von Welterklärung zur Konsequenz hat, ist Mythologie im Sinne der zweiten Auffassung, der wir uns jetzt zuwenden, nämlich der existenzialen, eine spezifische Form von Gottes- und Existenzverständnis, näherhin eine objektivierende Verständnisform, angesichts deren Entmythologisierung bedeuten würde: Entobjektivierung der für den Ausdruck der existenzialen Text-Intention unangemessenen Begrifflichkeit. Der "Geist" objektiviert eine Welt-Konstruktion in *jeder* Geschichtsperiode der

232 Vgl. Johnson, 145 f.

Menschheit, und zwar jeweils in Ausdrücken, mit denen der Einzelne seine täglichen Angelegenheiten ordnet. Mythologie ist genauso ein Produkt dieser Objektivierungsaktivität wie Wissenschaft. Der Unterschied liegt nur darin, daß das moderne Denken seit der Aufklärung objektiviert gemäß dem Prinzip der Gesetzmäßigkeit, während mythologisches Denken der primitiven Periode objektiviert gemäß Faktoren von individuellem Charakter: z.B. Furcht, Überraschung, Bedrohung usw.²³³. Die Aneignung der existenzialen Mythos-Auffassung durch Bultmann geschieht in den Jahren 1925 bis 1933 in Anlehnung an Heideggersche existenziale Kategorien, wobei allerdings zu dieser Zeit noch der Begriff der "Objektivierung" wenig Bedeutung hat.

Von 1934 an übernimmt dann Bultmann von H. Jonas den von diesem in seiner Verbindung von Heideggers Ontologie und Hegels Dialektik geschaffenen hermeneutischen (idealistisch-existenzialen) Begriff der "Objektivierung". Wir sind allerdings mit R. A. Johnson der Meinung, daß es völlig unangebracht ist, von Bultmanns existenzialistischer Mythos-Auffassung zu reden, wenn damit ein entsprechender Begriff aus Heideggers "Sein und Zeit" gemeint sein sollte²³⁴. Heidegger gab zwar Denkanstöße, ist aber nicht Teil dieser Denkbewegung. Wenn wir hier von existenzialen bzw. existenzialistischem Mythos-Begriff sprechen, so meinen wir Mythos als Ausdruck eines spezifischen Existenzverständnisses in objektivierender Form (bei Bultmann nach 1941 gebraucht, zuerst benutzt von H. Jonas in bezug auf Augustinus und die Gnosis). Es sind hier also zwei Elemente zu unterscheiden: Einmal das Existenzverständnis (es betrifft den Inhalt des Mythos, seine eigentliche Aussageabsicht), zum anderen die objektivierende Ausdrucksform (die der eigentlichen Intention gegenüber fremd ist). Jetzt wird der Begriff "objektivierend" nicht mehr nur im Sinne des Neu-Kantianismus, d. h. als epistemologische Kategorie, gebraucht, sondern in mehr anthropologisch-theologischer Bedeutung

233 Vgl. Johnson, 166 f.

234 Vgl. aaO, 170.

zur Bezeichnung eines uneigentlichen, sündigen Selbstverständnisses.

In dieser Bedeutung erscheint der Begriff "objektivierend" bei Bultmann zum erstenmal im Jahre 1925 in seinem Aufsatz: "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?"²³⁵. Bei näherem Studium dieses Aufsatzes kommt man zu dem Ergebnis, daß sich zwar im wesentlichen Übereinstimmungen zeigen mit den Gedanken des Aufsatzes "Religion und Kultur" von 1920, daß jedoch das Vokabular neu ist: Statt der Ausdrücke "Individuum" und "Erlebnis" tauchen jetzt Begriffe auf wie "Existenz", "existenziell", "konkret", "mein Ich" und "freie Tat" (später "Entscheidung"). In diesem Aufsatz bedeutet "Objektivieren" eine bestimmte Grundhaltung des Selbst zu seiner eigenen Existenz: nämlich den Versuch, der Wirklichkeit von Sorge und Unsicherheit zu entkommen, im entscheidenden Augenblick aus seiner eigenen Existenz herauszuspringen, indem man statt dessen diesen entscheidenden Moment nur versteht als einen Fall des Allgemeinen, als Teil einer allgemeinen Welt-Gesetzmäßigkeit²³⁶. Objektivieren heißt: sprechen *über*, stehen außerhalb von etwas, von außen etwas ansehen. Bei der Beschreibung dieses Phänomens der Objektivierung herrschen im übrigen bei Bultmann die Verben des Sehens vor (im Gegensatz zum Sprechen, Hören, Handeln). Diese Beobachtung ist für die Beurteilung seiner Position im Hinblick auf unsere Thematik nicht ganz unwichtig.

Insgesamt gesehen geht Bultmann durchaus über den neukantianischen Begriff der Objektivierung hinaus: Objektivierete Wirklichkeit ist für ihn nicht echte Wirklichkeit, sie ist eine niedrigere Art von Wirklichkeit, ja: Sünde, Versuch zur Selbstsicherung, *die Hybris schlechthin!* Mit H. Jonas spricht Bultmann von der Doppelstruktur des Mythos: einerseits ist da die eigentliche Intention, der bleibende Sinn, andererseits sind da die objektivierenden Denkformen. Die letzteren

235 Jetzt gut erreichbar in G. Otto (Hrsg.), *Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart*, Hamburg 1966, 197–212.

236 Vgl. aaO, 204.

aber sind der ursprünglichen, existentialen Intention fremd und müssen darum existential ausgelegt werden.

Aus all diesen Ergebnissen hinsichtlich der Suche nach den Quellen und Hintergründen der Bultmannschen Position heraus muß man, unsere Thematik betreffend, folgende Kritik üben: Für Bultmann ist Mythos eine vorrational-primitive, objektivierende, uneigentliche und so "sündige" Denkform, ein hybrider Selbstsicherungsversuch, in seiner kosmologisch-objektivierenden Sprache (Hölle-Unterwelt als eines von drei Stockwerken) ein Hindernis für das Verstehen des biblischen Wortes²³⁷. Wir haben gezeigt, wie und unter welchem philosophischen (und theologischen) Einfluß Bultmann zu dieser Auffassung gekommen ist. Da wir zum einen die Positionen des Neu-Kantianismus etwa heute durchaus nicht mehr teilen können und wir zum andern der Meinung sind, daß man "mythologische" Sprache auch anders beurteilen kann (vgl. unten), so können wir auch die Schlußfolgerungen Bultmanns für die Descensus-Vorstellung und deren Bewertung durch ihn nicht teilen. Weitere kritische Anmerkungen gelten nun Bultmanns Qualifizierung der Glaubenssprache hinsichtlich des Stichwortes "Objektivierung".

d) *Objektivierung und Glaubenssprache*

Nach Bultmann haben wir heute ganz neue Möglichkeiten, um direkt und klar, in existenzialer Begrifflichkeit, das auszudrücken, was in der Vergangenheit nur in dunkler und mehrdeutiger Sprache ausgedrückt wurde. Es geht um die Frage nach der "rechten Begrifflichkeit"²³⁸, in der die existenziale Interpretation die eigentliche Aussage-Intention der mythologischen Texte zum Ausdruck bringen kann. Bultmann akzeptiert zweifellos die Tatsache, daß bestimm-

237 Vgl. hierzu auch Ch. Gestrinch, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen 1977, 269 f., 272–282, bes. 277.

238 Vgl. Bultmann, *Kerygma und Mythos II*, 191.

te mythologische Begriffe, in der Form von Symbolen und Bildern, notwendig sind für die Sprache des christlichen Glaubens²³⁹. Doch bleibt seine Forderung an die Theologie bestehen, die Bedeutung mythologischer Termini ohne Rekurs auf mythologische Begrifflichkeit auszudrücken²⁴⁰.

Bultmanns Bewertung der Glaubenssprache und ihrer Ausdrucksformen ist nun zweifellos auch begründet in seiner neukantianischen Erlebnis-Theologie. Das entscheidende Kriterium für *gültige* religiöse Sprache ist bei Bultmann die Fähigkeit, das Individuum *direkt* und *unmittelbar* im Zentrum seiner persönlichen Erfahrung zu treffen. Die einzige Analogie für das Wort Gottes ist die interpersonale Sprache im Bereich von Liebe und Freundschaft²⁴¹. Das Paradigma für Wort Gottes war für Bultmann immer: "Ich liebe dich". Daher konnte für ihn die undurchsichtige, vieldimensionale, kosmologische Sprache des biblischen Mythos und Symbols nur als ein *Hindernis* erscheinen für das Hören und Verstehen des biblischen Wortes²⁴². Mit Hilfe der Begrifflichkeit Heideggers schien es ihm denn möglich zu sein, die Distanz der biblisch-mythologischen Sprache zu überwinden zugunsten einer direkten interpersonalen Anrede²⁴³. Aber hier kann man mit J.P. Resweber mit Recht fragen, warum das Wort in dem Moment nicht mehr mythologisch ist, sobald es sich in einer personalen Existenz engagiert²⁴⁴. "Ich liebe dich" ist *das* Paradigma für nicht-objektivierte Sprache. Auf der Grundlage seiner fundamentalen epistemologisch-existentialen Unterscheidung zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Ausdrucksweisen des Daseins ist es für Bultmann möglich, einen nicht-mythologi-

239 Vgl. Jesus and Mythology, New York 1958, 67.

240 Vgl. aaO, 68. Zum Ganzen vgl. auch R.A. Johnson, aaO, 246–250.

241 Vgl. die schon oben zitierte Stelle in "Religion und Kultur", 23; ebenso "Zum Problem der Entmythologisierung", 187.

242 Eine ähnliche Position, wenn auch in abgeschwächter Form, nimmt heute z.B. Ch. Duquoc ein: La descente aux enfers. Problématique théologique, in: Lumière et Vie 17 (1968) 44–62, bes. 54; vgl. auch ders., Christologie. Essai dogmatique, vol. 2, Paris 1974, 51–69.

243 Vgl. Johnson, 247.

244 La théologie face au défi herméneutique, Bruxelles-Paris-Louvain 1975, 176. Vgl. auch seinen Aufsatz: Le salut dans le langage, in: M. Michel u.a., Les voix du salut, Paris 1976, 61–76.

schen, nicht-objektivierenden Gebrauch von mythologischen, objektiven Begriffen, Bildern oder Symbolen zu erlauben. In diesem Fall wird eine mythologische Ausdrucksform aus ihrer ursprünglichen, objektivierenden Perspektive und Intention herausgenommen und einfach zu einem Ausdrucksmittel für das christliche Verständnis von Gott und Mensch.

Die "Bedeutung" von mythologischen Ausdrücken muß also selbst nicht mythologisch sein. Der Begriff z.B. eines Handelns Gottes ist für Bultmann nicht mythologisch, auch nicht der Begriff des Wortes Gottes. Das Handeln Gottes, genauer gesagt: sein Handeln für uns im Ereignis des Anrufs und der Entscheidung ist das nichtmythologische Element, die nichtmythologische Bedeutung der Mythologie. Die Sprache des Glaubens darf auf keinen Fall objektivieren, sie muß auf jeden Fall sich freihalten von objektiv-weltlichen und verweltlichenden Vorstellungen. Das ist die ständige Sorge Bultmanns. Objektivierung ist für ihn ein Schlüsselwort. Aber es fehlt bei ihm eigentlich eine Reflexion über die Sprache im allgemeinen. Die Reflexion über die Sprache ist bei ihm absorbiert durch die entmythologisierende Kritik, als ob die Analyse der Objektivation ihn davon dispensieren könnte, die positive Bedeutung des Wortes herauszuarbeiten. Zwischen Entmythologisierung und Glaubensentscheidung gibt es bei Bultmann keinen Platz für eine philosophische Vermittlung. Die Kritik des Was, d.h. der mythischen Bilder und der mythischen Sprache, verdrängt jede hermeneutische Besinnung auf das Daß oder auch auf die Begriffe von Zukunft, vom Handeln oder vom Wort Gottes. Zwar versperrt sich Bultmann nicht grundsätzlich den Weg in diese Richtung, weil er dem Glauben die Sprache der Analogie nicht abspricht. Aber er bewahrt Stillschweigen über das Verhältnis dieser Analogie zum Mythos und zur Transzendenz. So ist J.P. Resweber der Meinung, Bultmann hätte zunächst, und zwar im Anschluß an M. Heidegger, eine Ontologie der Sprache ausarbeiten und dann in diese positive Hermeneutik sein Entmythologisierungsprogramm einbauen müssen²⁴⁵.

245 aaO, 188.

Bultmann ist offenbar der Ansicht, daß eine nicht mehr objektivierende Sprache grundsätzlich schon "unschuldig" ist. Aber was bedeutet eine solche Sprache? Vielleicht wird man sagen, eine solche Frage stelle sich nicht, eine solche Frage stehe schon im Horizont des objektivierenden Denkens, die die Sicherheit des Was in allgemein objektivierenden Sätzen sucht und zögert, sich der Unsicherheit des Daß auszuliefern, sich auszuliefern also der Glaubensentscheidung. Man muß dann auf die Frage nach der "Bedeutung" der mythologischen Vorstellungen grundsätzlich verzichten. Letztlich gibt es dann mit dem Glauben und für den Glauben nichts mehr zu denken, nichts mehr zu sagen. Dann kann aber eigentlich auch das Kerygma selbst nicht mehr der Ursprung der Entmythologisierung sein, wenn es nämlich nichts mehr zu denken gibt, wenn es keine Glaubenseinsicht mehr gibt. Das Kerygma kann aber nur dann Glaubenseinsicht verleihen, wenn es gleichzeitig "Ereignis" und "Sinn" ist, also in einem gewissen präzisen Sinne "objektiv", wenn auch in einem anderen Sinne als dem mit den mythologischen Vorstellungen zusammen eliminierten²⁴⁶. Diese wenigen kritischen Andeutungen sollen an dieser Stelle genügen, wir werden auf das Problem noch in anderem Zusammenhang zurückkommen.

Letztlich ist für Bultmann Entmythologisierung als Eliminierung objektivierender Begrifflichkeit und als Interpretation des Glaubens in existentialer Begrifflichkeit die systematische Ausdehnung lutherischer Anthropologie bzw. der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben auf den Erkenntnisbereich. Gemeint ist die absolute soteriologische Dichotomie zwischen dem Versuch zur Erlangung persönlicher Sicherheit durch eigene Kräfte (Rechtfertigung durch Werke) auf der einen Seite und dem Vertrauen auf den Gott der Liebe (Rechtfertigung durch Glauben und Gnade allein) auf der anderen Seite.

Bultmann begegnete diesen Gedanken in Marburg in der Form, wie sie von W. Herrmann vertreten wurden. Danach

²⁴⁶ Vgl. P. Ricoeur, Préface à Bultmann, 388 und J.P. Resweber, aaO, 188.

ist das objektivierende Denken in einer uneigentlichen Weise von Selbstverständnis begründet. Objektivierendes Denken ist auf der begrifflichen Ebene einfach der Ausdruck jener menschlichen Verhaltensweise, die auf der existentialen Ebene mit "Werk", "Arbeitsdenken" gleichgesetzt werden kann. Im Werk versucht der Mensch aus eigenen Kräften heraus Sicherheit zu gewinnen. Dieser Versuch mündet dann sehr schnell ein in eine "Rechtfertigung durch Werke". In diesem Sinne bedeutet mythologisch-objektivierendes Denken uneigentliche Existenz bzw. Sünde.²⁴⁷ Die Suche nach den Quellen dieser theologisch-anthropologischen Bedeutung von Objektivierung hat uns also nicht zur Existentialphilosophie M. Heideggers geführt, sondern zum neukantianischen Lutherverständnis von W. Herrmann. Daß sich Bultmann keinesfalls für sein Verständnis von Objektivierung auf M. Heidegger stützen kann, werden wir im folgenden noch kurz erläutern.

Der Unterschied im Gebrauch des Wortes Objektivierung offenbart deutlich die Kluft zwischen Bultmann und Heidegger. Dieser Unterschied zeigt sich sehr klar in den jeweiligen Stellungnahmen zum Neu-Kantianismus: Heidegger interpretiert das neukantianische Verständnis von Vernunft und Wirklichkeit von Grund auf neu, während Bultmanns Denken mit seinen neukantianischen Quellen übereinstimmt. Sehr klar wird Heideggers Sicht aus seiner Rezension von E. Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen"²⁴⁸. Heidegger sieht Cassirer ganz auf der Linie des Neu-Kantianismus stehen: Cassirer versuche, das Wesen des Mythos durch die erkenntnistheoretische Norm zu erklären, die Cohen auf der Grundlage der mathematischen Physik aufgestellt habe (vgl. 1001). Während für Cassirer Mythos-Analyse Denkformanalyse bedeutet, besteht Heidegger auf der Analyse des mythischen *Lebensraumes*, die die Sichtbarma-

²⁴⁷ Vgl. Johnson, aaO, 194–202.

²⁴⁸ In: Deutsche Literaturzeitung 49 (1928) 1000–1012. Vgl. auch die Kritik von P. Tillich an Cassirers Theorie der mythischen Symbole: The religious symbol, in: F.W. Dillistone (Hrsg.), Myth and symbol, London ²1970, 15–34, hier: 22–25.

chung einer bestimmten Art von In-der-Welt-Sein, die eben in der mythischen Erfahrung sich offenbart, zum Ziele hat. Das Daseinsverständnis, das aus dem ungestaltigen Fluß der unmittelbaren Erfahrung heraus eine Welt objektiviert (Cassirer und Cohen stimmen darin überein), reicht für Heidegger nicht aus: "Der Ansatz eines Chaos von 'Empfindungen', die 'geformt' werden, reicht für das philosophische Problem der Transzendenz nicht nur nicht aus, sondern verdeckt schon das ursprüngliche Phänomen der Transzendenz als die Bedingung der Möglichkeit für jegliche 'Passivität'" (1010).

Heidegger entwickelt seine eigene Auffassung von Objektivierung ausdrücklich im Zusammenhang der Frage nach den in der Seinsverfassung des Daseins liegenden, existenzial notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß das Dasein in der Weise wissenschaftlicher Forschung existieren kann. Der zentrale Begriff ist hier der der "Thematisierung" (Sein und Zeit, 363). Thematisierung "zielt auf eine Freigabe des innerweltlich begegnenden Seienden dergestalt, daß es sich in einem reinen Entdecken 'entgegenwerfen', das heißt Objekt werden kann. Die Thematisierung objektiviert. Sie 'setzt' nicht erst das Seiende, sondern gibt es so frei, daß es 'objektiv' befragbar und bestimmbar wird" (ebd.). Heidegger betont dann, daß das Dasein, damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, das thematisierte Seiende transzendieren muß. "Die Transzendenz besteht nicht in der Objektivierung, sondern diese setzt jene voraus" (ebd.). Transzendenz ist für Heidegger also ein Begriff, der mit dem religiösen bzw. metaphysischen Begriff von "Jenseits" nichts zu tun hat. Transzendenz bezeichnet vielmehr die Transzendenz des Seins des Daseins hin zur Welt. Es ist diese Transzendenz, die in der Objektivierung offenbar, aber nicht begründet ist.

Während für Bultmann objektivierendes Denken ausdrücklich als in uneigentlicher Existenz begründet verstanden wird, spricht Heidegger vom Ursprung der objektivierenden Wissenschaft "aus der eigentlichen Existenz" (363). Wir sind darum mit R.A. Johnson einer Meinung, wenn dieser er-

klärt, daß die Begriffe von Objektivierung, Mythos, Selbstverständnis, Welt, eigentlich und uneigentlich, nicht von Heidegger abgeleitet oder mit ihm in Übereinstimmung gebracht werden können²⁴⁹. Heidegger weist die traditionelle neukantianische Epistemologie und Ontologie, so wie sie im Begriff der Objektivierung zum Ausdruck kommt, eindeutig zurück. In seinem Verständnis des Daseins als In-der-Welt-Sein versucht Heidegger, die ontologische Begründung für eine Neuinterpretation des Wesens von objektivierender Erkenntnis zu liefern. Da ja Dasein schon immer in und mit dem Seienden seiner Welt existiert, und zwar vorgängig zu jedem Subjekt-Objekt-Erkenntnischema, bedeutet Objektivierung *nicht*: Das Dasein baut aus dem Chaos gestaltloser Erfahrung eine Welt objektiver Formen auf, in einer für sich selbst fremden Seinsweise; *nicht*: Das Dasein interpretiert seine eigene Existenz falsch als reines Ding; sondern Objektivierung bedeutet: Freigabe des innerweltlich begegnenden Seienden, so daß es "objektiv" befragbar und bestimmbar wird. Darum ist Wissenschaft als Thematisierung oder Objektivierung gegründet in *eigentlicher* Existenz.²⁵⁰ Heidegger ist hier meilenweit von Bultmann entfernt. Dieses Urteil gilt auch bezüglich der Auffassung von der Bewertung der "Räumlichkeit" des Daseins.

Im Gegensatz zur Vernachlässigung räumlicher Momente bei Bultmann (was sicher wesentlich zusammenhängt mit der Frage der Objektivierung) finden wir bei Heidegger diesbezüglich eine durchaus positive Sicht (vgl. unten).

3. Anthropologische und sprachphilosophische Aspekte

Die zeitgenössische Sprachphilosophie, Anthropologie und auch die theologische Symboltheorie haben bemerkenswerte Ergebnisse gezeitigt, die auch für die in dieser Untersuchung zur Debatte stehende Thematik von größter Wichtigkeit sind. Es würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit spre-

²⁴⁹ aaO, 171 f.

²⁵⁰ Vgl. Johnson, aaO, 188–193.

gen, wenn wir diese Ergebnisse, so bedeutsam sie sind, hier im einzelnen und breit darlegen wollten. Wir behandeln diese Frage in der gebotenen Ausführlichkeit (auch der Begründung) in einer eigenen Untersuchung unter dem Titel "Bildwort und Theologie"²⁵¹. Im folgenden werden wir uns also mit thesenhaften Hinweisen begnügen müssen (auch eingehende Literaturnachweise fehlen).

a) "Räumlichkeit" des Daseins

Ein für die Qualifizierung der Formulierung vom Abstieg an den "Ort" der Toten entscheidendes Kriterium ist die positive bzw. negative Bewertung der "Räumlichkeit" des Daseins. Im Gegensatz zur Vernachlässigung dieser Kategorien zugunsten der Zeitlichkeit bei Bultmann stellen wir bei M. Heidegger eine durchaus positive Bewertung fest: "Welt" als ein Konstitutivum des Daseins ist ein Strukturmoment des grundlegenden Existentials des In-der-Welt-seins, das wiederum erst das "Im-Raume-sein" des Daseins ermöglicht. Raum ist ein Konstituens der Welt. Schon im "Da" des Daseins liegt eine räumliche Bedeutung mit eingeschlossen. Diese Räumlichkeit des Daseins darf aber nicht als Unvollkommenheit ausgelegt werden, sie ist nicht "auszumerzen". Interessanterweise stehen die Ausführungen des späten Heidegger über Raum und Ort in sehr engem Zusammenhang mit solchen über den Mythos. Bultmanns negative Mythos-Auffassung und seine Abwertung der mythologisch-kosmologisch-objektivierenden, räumlichen Sprache (auch des Descensusglaubens) stehen so in engstem Zusammenhang.

Im übrigen unterstreicht auch der *neutestamentliche* Befund die Bedeutung der Kategorie des "Wo", was Bultmann ebenfalls nicht genügend gewürdigt hat. Er hat die existentielle Interpretation auf die personale Sinnbedeutung der Zeitaussagen eingeschränkt, so daß die Raumaussagen mehr und mehr dem Mythos überlassen geblieben sind. Von der gnostisch-kosmologisch-mythologischen Sprache des Johannes-evangeliums etwa meint Bultmann, sie rede von der Offen-

barung Gottes zu lokal. Dagegen betont beispielsweise E. Fuchs, daß z.B. Liebe im Sinne dieses Evangeliums nicht nur ethische Selbstpreisgabe, sondern ein "Gang" ist, daß existentielle Interpretation davon handelt, daß und wie das Sein des Menschen von vornherein auf Lokalität, auf ein Wo angelegt ist, ja, daß die christliche Seinsfrage überhaupt Wo-Frage ist.

b) Imagination und Symbol

Die zeitgenössische Anthropologie (vertreten z.B. durch G. Durand in seinem grundlegenden Werk "Les structures anthropologiques de l'imaginaire") hat aufgezeigt, daß weder die Psychologie des Kindes noch die Psychologie des Primitiven noch die Analyse des Prozesses der Entstehung des Bildes beim zivilisierten Erwachsenen die Behauptung erlauben, das Symbol sei sekundär im Verhältnis zur begrifflichen Sprache. Absolut nichts erlaube es zu sagen, der wörtliche Sinn übertreffe den bildlichen Sinn. Der Anfang jeder Schöpfung des menschlichen Geistes (theoretisch und praktisch) werde durch die Einbildungskraft geführt, sie sei der Ursprungspunkt des Geistes. Der höchste Sinn dieser Einbildungskraft, gerichtet gegen das sterbliche Geschick, ist der Euphemismus: Kampf gegen Verwesung, Tod und zeitlichen Zerfall. Während die Zeit "aufbraucht", ist der Raum unser Freund, unsere geistige Atmosphäre. So wie der Raum die Form der Einbildungskraft, des Anti-Geschicks, ist, so ist die Metapher deren Ausdrucksprozeß, das Vermögen, das der Geist besitzt, jeweils beim Denken die Terminologie zu erneuern, sie aus ihrem etymologischen Schicksal herauszureißen. Aus der konvergierenden Sicht der anthropologischen Disziplinen sind Mythos und Einbildungskraft nicht ein vergangenes Moment der Entwicklung des Menschengeschlechtes, sondern konstitutive und instaurative Elemente des spezifisch menschlichen Verhaltens.

Der Raum ist die Struktur der Strukturen, die letzte Matrix aller Symbole. Die symbolische Funktion wiederum verleiht der Linearität des Determinismus und des zeitlichen

²⁵¹ Erscheint demnächst im Johannes-Verlag Einsiedeln.

Geschicks eine räumliche Tiefe und Dichte. Die westliche Theologie hat im Lauf ihrer Geschichte einen Ikonoklasmus entwickelt: Bild und Symbol wurden aus konzeptualistischer bzw. szientistischer Haltung heraus abgewertet. Heute wird von der Theologie gefordert, sie möge wieder ikonophil werden.

c) *Sprache als Sage und Zeige*

Nach M. Heidegger besteht das eigentliche Wesen der Sprache in einer ursprünglichen "Sage" und "Zeige". Sprache bedeutet: "Erscheinenlassen von Welt". Denken steht in engster Nachbarschaft zum Dichten. Die Mehrdeutigkeit von Dichtung hat die Aufgabe, die Bereitschaft für das Unvermutete wieder zu stärken, die Begegnung mit dem Fremden vorzubereiten, Schwellen zu überschreiten, Übergänge zu schaffen. In diesem "Über-Gang" liegt auch das wahre Geheimnis der Metapher verborgen.

d) *Metapher als Eröffnung von Welt*

Die traditionelle, auf Aristoteles zurückgehende Metapherntheorie sieht in der Metapher eine übertragene, sich auf die Benennung beziehende Redefigur; diese Figur ist eine Ausweitung des Nomens durch Abweichung vom wörtlichen Sinn; der Grund für diese Abweichung ist die Ähnlichkeit; diese Ähnlichkeit begründet die Substitution eines Ausdrucks, der wörtlich hätte verwendet werden können, durch ein im "über-tragenen" Sinne gebrauchtes Wort. Dieser Vorgang könnte aber beliebig rückgängig gemacht werden: der bildhafte Ausdruck könnte durch den wörtlich zu verstehenden Begriff wieder ersetzt werden; die substituierte Bedeutung bringt keine semantische Innovation mit sich; die Metapher liefert keine neue Information über die Wirklichkeit, sie ist bloße Verzierung der Rede.

Die große Wende in der Metapherntheorie führte über I.A. Richards, M. Black, N. Goodman schließlich zu P. Ricoeur: Die Metapher gehört zur Semantik des Satzes, noch

bevor sie die Semantik des Wortes betrifft; sie geht hervor aus der Spannung zwischen allen Termini der metaphorischen Aussage; sie ist eine semantische Neuerung, die Auflösung einer semantischen Dissonanz. Sie stiftet mehr eine Ähnlichkeit als daß sie sie nachzeichnet. In der metaphorischen Aussage geht es darum, dort eine Verwandtschaft aufscheinen zu lassen, wo man gewöhnlich keine Übereinkunft festzustellen vermag. Der metaphorische Sinn schafft eine Nähe zwischen Bedeutungen, die vorher einander fremd waren. Wenn die Sprache der Metapher aber ihre Funktion der Neubeschreibung von Wirklichkeit nur mit Hilfe einer Sinnfindung ausübt, die den Wert einer Fiktion hat, dann bedeutet das, daß sich diese Metaphern bzw. Symbole zunächst an unsere Einbildungskraft und dann erst an unseren Willen wenden. Umkehr, *Metanoia*, bedeutet zunächst einmal Umkehr der Einbildungskraft. Unser Selbstverständnis und Weltverständnis läßt sich dann von neuen Welten formen.

e) *Theologie und Symbolinterpretation*

Nach J. Ladrière, dessen Untersuchungen zu den bedeutendsten Beiträgen auf dem Gebiet der Philosophie der Sprache, der Symboltheorie und auch der theologischen Rede in jüngster Zeit gehören, ist die theologische Rede als begrifflich reflektierende Systematisierung nur eine "zweite" Sprache, die immer eine "erste", direkte, religiöse Sprache voraussetzt, die der Glaubenserfahrung, der Verkündigung, des Bekenntnisses, aus der sie ihre Substanz schöpft, auf die sie sich immerfort bezieht, deren ursprüngliche Bedeutungsintentionen sie wiederaufnimmt. Diese Bedeutungsintentionen tragen einen Sinn in sich, der nicht ganz offenbar ist, der immer ein "Mehr" bei sich trägt, eine inhaltliche Reserve, die die Ausdrücke überschreitet, durch die sie sich darbietet. Aufgabe der Theologie ist es, diesem sich in der ersten Sprache ankündigenden Sinn einen Begriffsraum zu liefern, in dem er sich entfalten kann.

Die Funktion der theologischen Rede ist so die Interpretation der Symbole der Ursprungssprache, auch unter Ein-

satz des Instrumentariums der spekulativen Sprache. Ein Symbol ist ein Ausdruck, der zwei Bedeutungen verbindet, eine "erste", die in einem bereits rezipierten Gebrauch dieses Ausdrucks gegeben ist, und eine "zweite", die durch die erste angeregt wird. Beide Bedeutungen gehören zu einem je spezifischen Kontext: die erste zum Kontext einer vorgegebenen Sprache mit der ihr eigenen semantischen Ordnung und einem bekannten Bezugfeld, die zweite zu einem Kontext, der zwar in bestimmter Hinsicht schon gegenwärtig sein muß, aber noch nicht in klar umrissenen Konturen; er ist eher als *Möglichkeit* von Artikulierung gegeben. Die Wahl der ersten Bedeutung ist nun nicht willkürlich; sie ist nämlich so etwas wie eine "Abschußrampe", von der aus die zweite Bedeutung "starten" kann. Sie dient als Stütze für die Überschreitungsbewegung der Symbolisierung. Durch die Anziehungskraft des in gewisser Weise vorgegebenen Horizontes des zweiten Kontextes der Symbolisierung löst sich die neue Bedeutung aus der Träger-Bedeutung. Die erste, disponible Bedeutung bringt dabei in ihrer Dynamik allerdings immer schon eine Bereitschaft zum Übergang mit sich, diese muß nur "verlängert" werden. Die zweite, neue Bedeutung bezieht sich auf ein Bezugfeld, für das die Mittel *direkter* Charakterisierung nicht zur Verfügung stehen. "Bedeutung" ist so mehr eine Bewegung als eine stabile Form.

Nach Art dieser Symbolisierungsbewegung bringt nun auch die theologische Rede eine Sinn-Induktion hervor. Der durch die ursprüngliche religiöse Sprache in Gang gesetzten semantischen Bewegung wird eine Art Stütze geliefert, ein Begriffsrelais, mit dessen Hilfe diese ihre Bedeutungsintentionen artikulieren kann. Solche Interpretationen müssen aber immer von neuem aufgenommen werden, sie bleiben immer hinter der Weite und Tiefe der Anfangsbewegung zurück. Die Aktualisationsformen der theologischen Rede haben letzten Endes keinen Wert in sich selbst, als ob in ihnen der Sinn wirklich schon zur Fülle seines Ausdrucks gelangt wäre, sondern nur als induzierende Figuren, die den Geist dafür disponieren, immer tiefer einzudringen in die Glaubenswirklichkeit. Der metaphorische Ausdruck läßt den

zweiten Sinn immer in der Schwebelage; Interpretation als Werk des Begriffs ist dagegen immer in der Gefahr, durch die Metapher hindurch bzw. über sie hinaus die "semantische Skizze" in einen verfügbaren und beherrschbaren Verstehenshorizont zu übertragen.

Am Ende dieser Skizze neuerer sprachtheoretischer und anthropologischer Ergebnisse möchten wir kurz versuchen, den Unterschied von Symbol und Metapher (in unserem Sprachgebrauch) aufzuzeigen. Im Symbol gibt es etwas, was in der Metapher nicht vorkommt: die "Gebundenheit", die Verwurzelung in einer nicht-semantischen bzw. transsemantischen Wirklichkeit. M. Eliade hat aufgezeigt, daß der Symbolismus an das sakrale Universum gebunden ist. Das Sakrale zeigt sich, indem es sich symbolisch ausspricht. Das Zeigen begründet das Sprechen, nicht umgekehrt. Symbole sind "unglaublich stabil" (Ricoeur), weil wurzelnd in dauerhaften Konstellationen des Lebens, des Gefühls und des Kosmos. Das Symbol stirbt niemals, es transformiert sich höchstens. Während die lebendige Metapher eine freie Erfindung der Rede ist, bleibt das Symbol "gebunden".

4. Zusammenfassende Schlußfolgerungen für die Descensus-Vorstellung

Als Anwendung der sprachtheoretischen und semantischen Erörterungen auf die Descensus-Problematik möchten wir nun folgende Gedanken zur Diskussion stellen, wobei wir uns bewußt sind, daß es sich hier nur um einen allerersten zaghaften Versuch handeln kann.

Formal-hermeneutisch gesehen ist die sich zunächst an die Vorstellungskraft wendende räumliche Tiefenvorstellung (*Unterwelt*, Abgrund, Abstieg) auch heute noch von anthropologisch-hermeneutischer Gültigkeit und Bedeutung. Abstrakt aktualistisch-interpersonale Kategorien mit dezisionistischem Appellcharakter genügen allein nicht.

Theologisch-inhaltlich gesehen wird durch die Vorstellung vom Descensus ad inferos die Wirklichkeit insofern *neu*

beschrieben, als nun für den Gläubigen klar wird, daß die himmlische "Höhe" des Heiles durch den Hindurchgang durch die "Tiefe" und den Abgrund der "Hölle" und *nur* durch ihn erreicht worden ist (nämlich durch Jesus Christus) und daß für ihn, den Gläubigen, eine *Metanoia* alter und falscher Vorstellungen vollzogen werden muß (vgl. die Taufe, das Untertauchen, als Realsymbol des *Descensus!*) und dann (erst und) auch der *Wille* einsetzt, diesen neuen Weg nachzugehen.

Diese Neubeschreibung der Wirklichkeit, diese Eröffnung ganz *neuer* Dimensionen und Möglichkeiten des "In-der-Welt-Sein" (Heidegger/Ricoeur) geht hervor aus der inneren Spannung der Termini in dem Satz (Glaubensartikel): "Jesus Christus ist hinabgestiegen in die Hölle (bzw. Scheol)". Zwei bislang grundverschiedene semantische Felder, nämlich erstens Gott, Messias, Himmelreich, Leben, Glückseligkeit, Kyrios usw. und zweitens Abgrund, Leiden, Totsein, Tiefe, Verlassenheit, eben "Hölle", werden plötzlich zusammengebracht. Sowohl der Ausdruck "Gott" als auch der Ausdruck "Tiefe" bzw. Hölle bekommen plötzlich einen Zuwachs, ein Mehr, an Bedeutung. "Scheol" (bzw. Hades bzw. inferi) war bereits vor Übernahme und Inbezugsetzung auf den Gottessohn im mythischen und auch im alttestamentlichen Bereich ein *Symbol*, das also schon *mehr bedeutete* (= zweite, übertragene Bedeutung) als nur (lokal-physikalisch-"neutral" gesehen) das Grab bzw. die Gegend tief unter der Erdoberfläche (= erste, wörtliche Bedeutung), nämlich (symbolisch-existentiell) "Tiefe", Verlassenheit, Schattendasein, Abgeschnittensein vom Leben auf immer, Land ohne Wiederkehr, Dunkelheit, gelegentlich auch "Ort" des Widergöttlichen (wobei wir ganz im Sinne der Symboltheorie Ricoeurs dabei beobachten können, wie die erste, wörtliche Bedeutung den Sinn der zweiten sozusagen induziert, daß die erste Bedeutung schon eine gewisse Rezeptivität und Disponibilität für die zweite, symbolische besitzt). Dieses Symbolwort Scheol erhält nun durch die Übertragung in den ganzen Satz und den dadurch bewirkten Bezug auf das Subjekt Jesus Christus eine nochmals neue, dritte

Bedeutung (die eben durch die kontextuelle Interaktion der beiden semantischen Felder bewirkt wird bzw. aus deren "Spannung" hervorgeht): Scheol-Tiefe ist nun ein christologischer Topos, sie ist nicht mehr nur Symbol der Gottferne, der Gottfremde, der Gottverlassenheit.

Aber es bleibt auch hier das semantische Gesetz bestehen, daß die zweite (in diesem Fall die dritte) Bedeutung nur in und durch die erste (hier die zweite) hindurch erlangt wird, daß die Bewegung selbst von der ersten zur zweiten die Symbolisierung beinhaltet, daß also, auf unser Thema angewandt, die Tiefe, der Tod, die Verlassenheit der Scheol (und zwar eben dadurch, daß Gott sie durchschritten und sich zu eigen gemacht hat, dadurch, daß also beide in engste innere Beziehung zueinander gesetzt wurden) der *bleibende* Absprung ist, daß das *neue* Leben *im* Tode liegt.

Für dieses Geheimnis reichen also eigentlich und letztlich sprachtheoretische, symbolsemantische Erklärungen nicht mehr aus. Das absolut einzigartige geheimnisvolle Heilsgeschehen verlangt auch ein absolut einzigartiges Sprachgeschehen. Jedenfalls: Das Symbol des *Descensus* "gibt zu denken" (Kant/Ricoeur), es ist ständige Herausforderung zu Interpretation und Reflexion, nie in seinem Sinn ausschöpfbar, eine Bedeutung in sich tragend, die immer inchoativ und zukünftig ist.

Aber nicht nur die prädikative Aussage "in die Hölle hinabgestiegen", auch die Bedeutung des Subjektes erfährt durch die Begegnung dieser beiden semantischen Felder eine Erweiterung oder besser gesagt: eine bis dahin nie dagewesene, auch absolut nicht erwartbare, völlig überraschende Veränderung: Das Gottesbild muß dahingehend korrigiert werden, daß Gott eben so Gott ist und dabei Gott *bleibt*, daß und indem er leidet, verlassen ist, ein Toter (gewesen) ist. Gefördert, angeregt, gestützt, induziert wird allerdings die Möglichkeit einer solchen Aussage: "Jesus Christus descendit ad inferos" und damit auch die Möglichkeit einer zunächst "spannungsvollen" Begegnung der beiden Termini in diesem Glaubens-Satz durch eben die hinter diesen Termini liegenden semantischen Felder selbst: Von seiten des Sub-

jektes durch die neutestamentlich-christologischen Begriffsfelder wie "Selbsthingabe", "Gottverlassenheit am Kreuz", "zum Fluch/Sünde geworden" u.ä., und von seiten des Prädikats durch den vom Alten Testament bereits praktizierten *existential-symbolischen* Gebrauch der Formel vom "Hinabstieg in die Scheol".

Wenn man die Frage beantworten will, ob denn die Vorstellung vom Höllenabstieg nun eine Metapher oder ein Symbol ist, so muß man wohl differenzieren: *Metapher* (und zwar im Sinne der alten Substitutionstheorie) ist sie zweifellos bezogen auf die erste, wörtliche Bedeutung im Sinne eines physikalisch-lokalen Hinabsteigens in die ganz "unten" vorgestellte Scheol (gemäß dem antiken Weltbild). *Metapher* im Sinne der neuen Theorie der "Spannung", die neuen Sinn hervorbringt, neue Dimensionen der Wirklichkeit aufzeigt, ist sie für und bezogen auf denjenigen, der mit dem Wort Scheol Verlassenheit, Abgründigkeit der Sünde usw. verbindet und es dann auf den *Gottmenschen* bezieht. Jedenfalls war es eine umwerfend neue Erkenntnis für den, der dies zum ersten Mal bekannte oder hörte; für diesen war es eine "lebendige" Metapher im Sinne Ricoeurs. Heute besteht die Gefahr, sie zu einer toten, abgegriffenen, fast trivialen und damit unechten Metapher werden zu lassen, wobei von der ursprünglichen Spannung nichts mehr zu spüren ist.

Symbol ist die Descensus-Vorstellung insofern, als erstens eine uralte, mythische und auch alttestamentliche Symbolvorstellung aufgegriffen wird, diese aber eine neue, zweite, christologische Bedeutung induziert und ermöglicht im neutestamentlichen Kontext, und als zweitens das Symbol im Gegensatz zur Metapher, die eine freie, spontane Erfindung der Rede ist, sich allgemein auszeichnet durch eine gewisse "Gebundenheit" (Ricoeur), Dauerhaftigkeit und tiefe Verwurzelung im Erfahrungsbereich des Menschen (vgl. die kosmisch-sakralen Ursymbole, zu denen auch Tiefe, Unterwelt usw. gehören). In diesem Sinne war auch der christologische Rückgriff gerade auf das Symbol der Hadestiefe nicht beliebig.

NEUERE INTERPRETATIONEN DES DESCENSUS

Wir haben bereits im Einleitungskapitel wichtige Monographien zur Descensus-Thematik vorgestellt. In diesen Arbeiten ging es aber im wesentlichen um religionsgeschichtliche, theologiegeschichtliche und z.T. auch exegetische Perspektiven; solche exegetischen Aspekte bildeten dann auch den entscheidenden Inhalt der im zweiten Kapitel präsentierten Untersuchungen. In diesem fünften Kapitel nun stellen wir Descensus-Interpretationen von überwiegend dogmatisch-systematischer Art vor, wobei wir im ersten Abschnitt verschiedene Autoren unter einem gemeinsamen sachlichen Gesichtspunkt zusammenfassen.

1. Der Descensus als Erfahrung totaler Verlassenheit durch den Vater im stellvertretenden Fluch-Tod am Kreuz

a) *K. Barth*

In seiner "Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis"²⁵² betont K. Barth zunächst, daß im Alten und Neuen Testament das Bild der Hölle etwas Anderes sei als das, was in späterer Zeit daraus geworden ist. "Die Hölle, der Ort der inferni, der Hades im Sinne des Alten Testaments, ist gewiß der Ort der Qual, der Ort des völligen Abgeschiedenseins, wo der Mensch eigentlich nur noch als nicht-seiend existiert, nur noch als Schatten. Die Israeliten haben sich diesen Ort als einen Ort gedacht, wo die Menschen nur noch als flatternde Schatten umherschweben. Und das Schlimme an diesem In-der-Hölle-Sein ist im Sinne des Alten Testamentes dies: Die Toten können Gott

²⁵² Stuttgart 1947.

nicht mehr loben, sie können Sein Angesicht nicht mehr sehen, sie können nicht mehr teilnehmen an den Gottesdiensten Israels. Es ist ein Ausgeschlossenheit von Gott, und das macht den Tod so furchtbar, die Hölle zur Hölle. Daß der Mensch von Gott getrennt ist: das heißt, an dem Ort der Qual sein" (156f.). Dieser Deutung des alttestamentlichen Befundes durch Barth können wir durchaus zustimmen. Barth betont dann den hamartiologischen Aspekt von Hölle als Gott-Losigkeit: "Was bleibt übrig als Ergebnis der Sünde als das? Hat sich der Mensch nicht mit seiner Tat gesondert von Gott? 'Niedergefahren zur Hölle' ist nur die Bestätigung. Gottes Gericht ist gerecht, das heißt, es gibt dem Menschen, was er gewollt hat. Gott wäre nicht Gott, der Schöpfer nicht Schöpfer, das Geschöpf nicht das Geschöpf, und der Mensch nicht der Mensch, wenn dieses Urteil und seine Vollstreckung ausbleiben könnte" (157).

Das Glaubensbekenntnis sagt uns aber nun, daß die Vollstreckung dieses Urteils so vollzogen wird, daß Gott selber in Jesus Christus an die Stelle des verurteilten Menschen tritt. Die Hölle, die der Mensch erleiden müßte, wird erlitten vom Sohn Gottes selbst, für alle anderen (vgl. 157).

In seiner Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses nach dem Katechismus Calvins²⁵³ deutet Barth dann die Höllenfahrt als "jenen Eintritt Jesu Christi in die Verzweiflung, in die Gewissensangst, in die Empfindung, daß Gott gegen ihn ist" (82). Die Höllenfahrt ist dann sozusagen "die innere Erklärung dessen, was sich äußerlich in Tod und Grab ereignet" (ebd.). "Hölle" bedeutet: Entfernung von Gott, der Ort, wo Gott nur der Gegner, der Feind sein kann. Hölle ist jene "totale einzigartige Verzweiflung, die Jesus Christus allein ertragen hat" (ebd.). K. Barth schließt sich also der Descensusdeutung des Calvin an, der die Höllenfahrt ausgelegt hatte mit den Worten Christi am Kreuz: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"

253 Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins, Zürich 1967.

Um die eben angeführte Interpretation der Höllenfahrt als "innere Erklärung dessen, was sich äußerlich in Tod und Grab ereignet", in ihrem Inhalt genauer zu verstehen, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Worte des Glaubensbekenntnisses "gekreuzigt, gestorben, hinabgestiegen in die Hölle" das, was dem Menschen Jesus von Nazareth widerfährt, charakterisieren als das Tragen eines göttlichen *Fluches* (Hinweis auf Gal 3,13), als das Erleiden einer göttlichen *Strafe* (Hinweis auf Röm 6,23), als die "Not einer von Gott zugelassenen Anfechtung" (Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis, Zollikon-Zürich 1948, 79). Barth versteht dies selbst als eine "sehr auffallende und außergewöhnliche Charakteristik des Todes Jesu von Nazareth" (ebd.). Diese sei nur zu verstehen, wenn man sich vor Augen halte, daß es sich beim Sterben und Höllenabstieg Jesu um die Selbsthingabe *Gottes* in das Schicksal des Menschen handele. Wir selbst wissen von uns aus zunächst nichts davon, daß die unentrinnbare Zukunft des Begrabenwerdens und Höllenabstiegs Fluch, Strafe und Anfechtung bedeutet, vor allem aber Anfechtung: Gottverlassenheit eines von Gott Verurteilten und Gezüchtigten (vgl. 80). Jesus Christus aber hat darum gewußt, weil er Mensch wie wir, aber als Mensch wie wir Gott selbst war. Nur die Gegenwart Gottes macht das Kreuz zum Kreuz, zum Fluchholz, den Tod zur Strafe, nur die Gegenwart Gottes macht "den unbegreiflichen Weg, der im Tode zu gehen ist, zur Höllenfahrt, das heißt zum Versinken in jene Verzweiflung: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (80f.). Es wäre für Barth "mehr als prometheischer Glaube, Sein Leiden, Sein Kreuz, Sein Sterben, Seine Höllenfahrt wiederholend nacherleben zu wollen als unsere eigenen" (81). Wenn Jesus Christus sich in die Anfechtung begeben hat, wenn er niedergefahren ist zur Hölle, wenn er damit sich selbst in seinem Einssein von Gott und Mensch in Frage gestellt hat, dann heißt das auch, daß er dieses ebenso für uns getan und es uns also abgenommen hat: "Wir *müssen* nicht mehr zur Hölle fahren. Und wir sollen auch nicht mehr zur Hölle fahren *wollen*, um uns dort

zu fragen: warum Gott uns verlassen habe" (84). Wenn wir meinen, Anlaß zu dieser Frage zu haben, sollten wir bedenken, daß Jesus Christus diese Frage längst gestellt und an unserer Stelle beantwortet hat.²⁵⁴

b) P. Althaus

P. Althaus bietet zwar in seinem Lehrbuch der Dogmatik "Die christliche Wahrheit"²⁵⁵ einen Abschnitt mit der Überschrift "Descensus ad inferos", aber er betont, daß dieser Abschnitt den Charakter eines Exkurses habe. Er könnte im Aufbau der Dogmatik an sich fehlen. An dogmatischer Erkenntnis bringt er nichts, was nicht in der Lehre vom Tode Christi der Sache nach schon enthalten wäre bzw. in andere Lehrstücke (z. B. die Eschatologie) gehörte. Wenn Althaus sich dennoch zu diesen Ausführungen bewegen läßt, so nicht durch die Sache selbst, sondern allein mit Rücksicht auf die symbolische und dogmatische Tradition. Sie bietet nun einmal den Glaubensartikel von der Höllenfahrt Christi (479).

Nachdem Althaus in einem kurzen theologiegeschichtlichen Überblick den Bedeutungswandel von Hadesfahrt zu Höllenfahrt aufgezeigt hat, faßt er das dogmatische Ergebnis bezüglich der Hadesfahrt so zusammen: "Die Theologie kann keine Aussagen machen über einen Akt Christi zwischen seinem Tode und seiner Auferweckung" (481). Zum Descensus im Sinne einer Höllenfahrt stellt er fest: "Der Artikel des Bekenntnisses 'Niedergefahren zur Hölle' bedeutet für uns auch in dem zweiten Sinne, den er in der Dogmengeschichte gewonnen hat, keine Aussage über ein chronologisch zu fixierendes Geschehnis neben Kreuz und Auferstehung Jesu" (484f.). Althaus konzidiert allerdings, daß der christliche Glaube diesen Bekenntnisartikel neben seiner ersten Bedeutung im Sinne der Hadesfahrt als Ausdruck für

254 Vgl. auch die Ausführungen zur Christologie K. Barths bei B. Klappert. Die Auferweckung des Gekreuzigten, Neukirchen 1974, bes. 202-209. Klappert erwähnt aber die Descensus-Thematik an keiner einzigen Stelle seiner Untersuchung.

255 Gütersloh 1952.

die Tiefe des Leidenskampfes und des Weges Jesu nehmen kann: "Jesus hat in seinem Sterben auch die Hölle, nämlich die satanische Anfechtung der Gottverlassenheit erlitten und sie, indem er auch hier der Sohn blieb, für uns überwunden" (485). Davon aber ist in der Dogmatik in der Lehre vom Kreuze Christi zu handeln. Es ist also in der Dogmatik kein Raum und kein Anlaß für ein besonderes Lehrstück vom Erleiden und Überwinden der Hölle. Als unaufgebbaren Kern des in der Vorstellung vom Descensus ad inferos Gemeinten hält Althaus mit Luther (WA 37,66) und der Concordienformel fest, "daß uns und alle, die an Christum glauben, weder Hölle noch Teufel gefangennehmen noch schaden könnten" (485). Dieser dem Luthertum und dem Calvinismus immer gemeinsam gewesene Kern liegt jenseits der für uns vergangenen mythologischen Bilder und Streitfragen.

c) W. Pannenberg

W. Pannenberg behandelt die Thematik von der Höllenfahrt Christi in einem Exkurs im Rahmen seiner "Grundzüge der Christologie"²⁵⁶. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Besonderheit des Todes Jesu. Zu ihr gehört zunächst, daß er den Tod des Ausgestoßenen gestorben ist, als ein von seinem Volk, und zwar im Namen der Autorität seines Gottes, Ausgestoßener. Jesus ist den Tod des Sünders gestorben, sein Kreuzestod besiegelt seinen Ausschluß von der Nähe Gottes (vgl. 277). Die Besonderheit des Todes Jesu ist aber noch genauer zu kennzeichnen: Er bedeutete den Ausschluß aus der Nähe Gottes für einen Menschen, der wie kein anderer bewußt in eben dieser Gottesnähe gelebt haben dürfte. "Im vollen Bewußtsein der Nähe Gottes doch von ihm ausgeschlossen zu sein, darin hat die alte Dogmatik die Qual der Hölle gesehen" (278)²⁵⁷. Pannenberg hält die Vorstellung

256 Gütersloh 1972, 277-281.

257 Ohne ausdrücklich zu zitieren, macht sich J. Moltmann diese Deutung Pannenburgs fast wörtlich zu eigen! Vgl. "Der gekreuzigte Gott", 141; ebenso auch in dem von J. Rein herausgegebenen Sammelband: Das Glaubensbekenntnis. Aspekte für ein neues Verständnis, Stuttgart-Berlin 1968.

von der Hölle in ihren Einzelzügen für phantastisch. Er bezweifelt auch, daß die Bilderwelt der Hölle wesentlich zu einem angemessenen Selbstverständnis des Menschen gehöre. Er beurteilt den Bildwert der Vorstellungen von den Höllenqualen besonders darum als unzulänglich, weil eben der für ihn entscheidende Gesichtspunkt, der Ausschluß von Gott, in eben diesen Bildern nicht vorkommt. Das ist aber für ihn der einzige Gesichtspunkt, den die Theologie festhalten muß (vgl. 278).

Die Vorstellung von der Predigt Jesu im Totenreich gemäß den Aussagen von 1 Petr 3,18ff. muß nach Pannenberg "als Ausdruck für die universale Bedeutung des stellvertretenden Fluchtodes Jesu aufgefaßt werden" (280). Die Bildrede von der Höllenfahrt Jesu und von seiner Verkündigung im Totenreich ist eine Aussage über die einem *anderen* Geschehen, nämlich seinem Tode, eigene Bedeutung, d.h. aber über die Wirksamkeit der stellvertretenden Kraft des Todes Jesu. Aufgrund der strengen Berücksichtigung des Zusammenhanges des Todes Jesu mit dem Ganzen seines Auftretens und Geschicks glaubt sich Pannenberg mit der universalistischen Auffassung der Stellvertretung Jesu, wie sie in der Vorstellung von der Hadespredigt zum Ausdruck kommt, im Recht, im Gegensatz zu der gelegentlich vertretenen Beschränkung der Hadespredigt auf die Väter Israels (vgl. 281).

In seiner kleinen Schrift "Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart"²⁵⁸ kommt Pannenberg auch zu sprechen auf die triumphalistische Deutung der Höllenfahrt. Er findet diese Auffassung bereits schon im Neuen Testament gegeben, nämlich in 1 Petr 3,18ff. Er deutet diese Verkündigung des Evangeliums durch Jesus in der Unterwelt als Bekehrungspredigt. Die darin angelegte Tendenz zu einem universalistischen Heilsverständnis habe ihren vollen Ausdruck dann in dem Gedanken gefunden, daß Christus auch Adam, also den Menschen schlechthin, aus der Unterwelt erlöst hat. Wir können zwar von den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese bezüg-

lich dieser Stelle her Pannenbergs Deutung von 1 Petr 3,18ff. nicht teilen. Dennoch können wir vom gesamten biblischen und theologiegeschichtlichen Befund her Pannenbergs Auffassung durchaus zustimmen, daß nämlich das Heilsangebot Jesu sehr wohl universal zu verstehen ist. Aber dieser letztere Gedanke ist durchaus nicht abhängig von einer triumphalistischen Interpretation des Descensus bzw. von einer Auslegung von 1 Petr 3,18ff., wie Pannenberg sie liefert. Von diesem soteriologischen Anliegen her können wir auch Pannenberg zustimmen, wenn er am Ende schreibt: "Wer einmal in diesem Universalismus des Heilsglaubens den Sinn des christlichen Bekenntnisses zur Überwindung des Totenreichs, zur Höllenfahrt Jesu Christi gefunden hat, der kann nur bedauern, daß gerade dieser Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in neuerer Zeit auf so viel Unverständnis und darum so oft auf Ablehnung gestoßen ist" (103).

2. Der Descensus als Erlösung der unbewußten Tiefenschichten der Seele

Im Zusammenhang des großen Wortgeschlechtes, zu dem auch die Worte hohl, Höhle, verhehlen und auch das mythische Wort Hel gehören, bezeichnet "Hölle" die verborgene Tiefe schlechthin, den heimlich-unheimlichen Untergrund allen Lebens, der abgeschieden ist von der äußerlich sichtbaren und unseren Sinnen zugänglichen Welt. Diese Gedankengänge sind der etymologische Aufhänger, den W. Stählin benutzt, um auf den ersten Blick recht ungewöhnliche Aspekte des Descensus ad inferos darzubieten²⁵⁹. Die Tiefe, von der die Menschen des Altertums im mythischen Bild eines Totenreiches redeten (z.B. Homer im 11. Gesang der Odyssee), ist jene eben beschriebene Tiefe, gleichsam die Kellerräume unter dem Wohnhaus unseres Daseins, die uns unzu-

258 Hamburg 1972, 98 - 103.

259 Von der Höllenfahrt Christi, in: Symbolon. Vom gleichnishaften Denken, hrsg. v.A. Köberle. Stuttgart 1958. 236 - 247.

gänglich sind, obgleich wir ihr in einer geheimnisvollen Weise unentrinnbar verbunden sind.

Stählin kommt zunächst zu sprechen auf die Märchen, die etwas von der geheimnisvollen Tiefe andeuten im Bilde des Wassers oder im Bilde des Brunnens. Stählin würde, um den Menschen eine erste Ahnung von dem zu vermitteln, um was es sich hier handelt, ihnen das Märchen von Frau Holle erzählen, deren Name ja das gleiche Wort sei wie Hölle. Dem Menschenkind ist der Faden seines Lebens abgerissen; es hat sich blutig gestochen an der Spindel, auf der dieser Faden gesponnen wird; die Spindel ist den Händen entglitten und in den "Brunnen" gefallen. Nun muß er in diesen tiefen Brunnen hinunterschauen bzw. selbst hinuntersteigen, wo Frau Holle als die Mutter dieser verborgenen Tiefe wohnt. Dort muß er Gehorsam lernen und selbstlosen Dienst. Und eines Tages steigt der Mensch aus diesem Brunnenschacht wieder hinauf an den irdischen Tag und ist irgendwie verwandelt; die Gold-Marie, die in der Tiefe Gehorsam gelernt hat, ist überschüttet mit Gold, dem Symbol der Weisheit; die Pech-Marie aber, die nur den eigenen Vorteil gesucht hat, ist überschüttet und verklebt mit dem Pech der Torheit und Schande (vgl. 238). "An den Wendepunkten unseres Lebens widerfährt es uns, daß wir hinuntersteigen müssen zu den Müttern, daß wir, wie es Meister Eckehart ausgedrückt hat, uns 'zu Grunde lassen' müssen, und uns gefallen lassen müssen, daß aus dem Schoß dieser verborgenen Tiefe heraus unser Leben neu geboren wird" (239). Stählin ist der Meinung, daß die alte Vorstellung vom Hades, in welchem die Toten ein unwirkliches, blutleeres und schattenhaftes Dasein führten, nur das mythische Bild war für jene Wirklichkeit, von der die Märchen in einer ganz anderen Bildersprache reden, für jene Wirklichkeit nämlich, daß überall unter dem Boden, auf dem wir gehen und stehen, die abgründige Tiefe ist. "Die aufgeklärte Leugnung eines solchen Schattenreiches hebt die Wirklichkeit nicht auf, daß diese 'Unterwelt' da ist, daß wir ihr standhalten müssen, und daß unser Schicksal auf Erden irgendwie mit diesen inferna zusammenhängt; daß es ein furchtbares und mit schrecklichen

Gefahren geladenes Widerfahrnis ist, wenn ein Mensch hinuntersteigen muß in den 'Brunnen', in die Tiefe der Welt und seines eigenen Lebens" (239).

Stählin läßt es nicht mehr gelten, daß man mit einem überlegenen Lächeln auf diese Vorstellungswelt herabsieht, als ob das alles deswegen, weil die Vorstellungen versunken sind, selbst nichts wäre. Er ist der Meinung, daß wir den gleichen Wirklichkeitsbereichen, die sich in jenen mythischen Bildern ausgedrückt hatten, heute in anderen Vorstellungen begegnen. Die menschliche Seele ist nicht mit Bewußtsein gleichzusetzen. Das Bewußtsein ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem großen Seelenraum, in den wir hineingetaucht und eingesenkt sind. In diesen Tiefenräumen ereignen sich unheimliche Dinge, die dann überraschend an die Oberfläche dringen und in unser bewußtes Seelenleben einbrechen. In der Tiefenpsychologie werden wir darüber belehrt, daß wir "in diesen Tiefen und unbewußten Schichten unseres Seelenlebens nicht nur unsere eigene Vergangenheit, sondern die Vergangenheit der ganzen Menschheit, die Kollektiv-Erfahrung früherer Geschlechter in uns tragen; Erbweisheit und Erbtorheit, Erbkräfte und Erbmächte zerstörerischer Art" (242). Jeder Versuch, diese inferi unter die Kontrolle unseres Wachbewußtseins zu zwingen, scheitert an der Unzugänglichkeit dieser Tiefen. Wenn die Bibel vom Herz des Menschen spricht, so meint sie genau jene Tiefe, die der Mensch selber nicht kennt und deren er nicht mächtig ist. In dieser unauslotbaren Tiefe haben die Ahnen Macht; und zwar nicht nur die leiblichen Ahnen, sondern aus jenen Tiefen bricht "ein fremdes und verworrenes Wesen unheimlich genug hervor, das mit den urältesten Schätzen und den urältesten Nöten der Menschheit zusammenhängt. Der Drache, der in der Höhle lauert, ist das mythische Bild dieser unheimlichen Tiefe. Die ganze Zwiespältigkeit, die Unausgeglichenheit und Zerrissenheit des Menschen bis hin zu wirklicher Krankheit hat darin ihre Wurzel, daß das bewußte Denken und jene Tiefe keine Verbindung miteinander haben" (243).

In diesen Zusammenhängen nun, so meint Stählin, könne man etwas davon ahnen, was es heißt, daß Christus hinunter-

gestiegen sei zu den inferna. Der Herrschaftsanspruch Christi werde gerade dort geltend gemacht, wo alle menschliche Macht ohnmächtig geworden sei. Es geht um die "Erlösung des ungetauften und unerlösten Erbes in uns" (243). Zusammenfassend stellt Stählin fest: "Christus ist der Erlöser nicht nur unseres Bewußtseins und unseres Oberflächen-Denkens, sondern auch jener unheimlichen Seelentiefen" (ebd.). Für Stählin ist aller Kultus der isolierten Bewußtseinssphäre im Grunde genommen eine Flucht vor Christus, der herniedersteigen will zu den Unteren und hineinwirken will in die Tiefe. Das Widerstreben, sich in der Tiefe aufzuschließen, ordnen und reinigen zu lassen, ist vielleicht die tiefste Ursache für jene gefährliche Möglichkeit eines nur bewußten Christentums über einer ungeordneten und unerlösten heidnischen Tiefe (245). Stählin fragt sich selbst, ob dies alles nun nicht eine bedenkliche und unerlaubte Umdeutung der schlichten Aussage des Credo ist, daß Christus niedergefahren ist zur Hölle. Doch er stellt die Gegenfrage, was denn jene angeblich so schlichte Aussage überhaupt und für unser gegenwärtiges Leben meint, wenn sie nicht in einer solchen Weise gedeutet und auf unser eigenes Leben bezogen werden darf. Er will das Mysterium nicht auflösen in rationale Begriffe, aber er will sich bei dem, was er bekennt, etwas denken, was ihn unbedingt und unzweifelhaft angeht (245). Für Stählin bedeutet nun die beherrschte und unerlöste Seelentiefe mit ihren nur scheinbar erloschenen Vulkanen einen ähnlichen Schrecken, wie ihn der Hades als der Ort einer gespenstischen Vergangenheit für die Menschen des Altertums bedeutet hat. So bedeutet die Lehre vom Descensus für ihn ein wahrhaft tröstliches und befreiendes Evangelium: "Es gibt keine Tiefe, die deswegen, weil sie für uns unzugänglich ist, auch für Christus unzugänglich und von seinem erlösenden Wirken ausgeschlossen wäre" (245). Wir werden im Zusammenhang mit K. Rahners Descensus-Interpretation auf diese Thematik noch einmal zurückkommen.

3. Der Descensus als Eintritt in und Überwindung von totaler Einsamkeit und Verlassenheit von Gott und Menschen

"Vielleicht kein Glaubensartikel steht unserem heutigen Bewußtsein so fern wie dieser." Mit diesem Satz eröffnet J. Ratzinger seine mehr meditativen Überlegungen zum Descensus im Rahmen seiner Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis "Einführung in das Christentum"²⁶⁰. Neben dem Bekenntnis zur Jungfrauengeburt und zur Himmelfahrt reizt er am meisten zur Entmythologisierung, die man hier gefahrlos und ohne Ärgernis vollziehen zu können glaubt. Mit der totalen Eliminierung dieser Aussage wäre man eine seltsame und in unser Denken schwer einzuordnende Sache losgeworden. Ratzinger ist indes der Ansicht, daß gerade dieser Glaubensartikel uns heute ganz besonders nahesteht, daß er in ganz besonderem Maße die Erfahrung unseres Jahrhunderts ist (vgl. 242). Der diesem Glaubensartikel liturgisch zugeordnete Karsamstag als Tag des Todes Gottes sei der Tag, der die unerhörte Erfahrung unserer Zeit ausdrückt und vorwegnimmt, "daß Gott einfach abwesend ist, daß das Grab ihn deckt, daß er nicht mehr aufwacht, nicht mehr spricht, so daß man nicht einmal mehr ihn zu bestreiten braucht, sondern ihn einfach übergehen kann" (243). Das berühmte Wort von F. Nietzsche "Gott ist tot, und wir haben ihn getötet" drückt nach Ratzinger genau den Gehalt des Karsamstags aus, eben das "Abgestiegen zu der Hölle" (ebd.). Schweigen, Entzug, Verborgenheit, Verdunkelung Gottes: das sind entscheidende Begriffe im Umkreis der Descensus-Erfahrung. Das entscheidende Stichwort aber heißt für Ratzinger in diesem Zusammenhang Verlassenheit und Einsamkeit. Im Todesruf Jesu "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" wird das Geheimnis

²⁶⁰ München ¹⁰ 1968, 242–249. Ähnlich auch in: Meditationen zur Karwoche, Meitingen-Freising ⁴ 1969, 17–29. Ähnlich wie Ratzinger, in der Form (meditativ, für einen breiteren Leserkreis bestimmt) und in der inhaltlichen Zielrichtung, versucht auch L. Lochet (Jésus descendu aux enfers, Paris 1979) eine Descensus-Auslegung.

des Höllenabstiegs Jesu "wie in einem grellen Blitz in dunkler Nacht sichtbar" (245).

Ratzinger macht dann eine sehr wichtige Bemerkung hermeneutischer Art hinsichtlich der Interpretation bzw. Übersetzung des hebräischen Wortes Scheol. Wir können diese Bemerkung von den Ergebnissen unserer Untersuchung aus nur unterstreichen. Man sage oft, daß in unserem Glaubensartikel das Wort Hölle nur eine falsche Übersetzung für Scheol sei, womit der Hebräer den Zustand jenseits des Todes bezeichne, der als eine Art von Schattendasein vorgestellt wurde. So hätte der Satz ursprünglich nur die Bedeutung gehabt: Jesus ist in die Scheol abgestiegen, das heißt, er ist gestorben. Ratzinger bezweifelt nicht die Richtigkeit dieses Urteils, aber es bleibt für ihn und für uns die Frage, ob die Sache selbst damit einfacher und geheimnisloser geworden ist. Denn jetzt tut sich erst recht das Problem auf, was das denn eigentlich sei: der Tod, und was denn geschehe, wenn jemand in das Geschick des Todes eintrete (vgl. 246). Wie schon angedeutet, findet Ratzinger im Verlassenseinsruf Jesu am Kreuz den Kern dessen ausgedrückt, was Abstieg Jesu in den Bereich des Todes meint (ebd.). Ähnlich wie in der Ölbergsszene erscheine in diesem letzten Gebet Jesu als tiefster Kern seiner Passion nicht irgendein physischer Schmerz, sondern die radikale Einsamkeit, die vollständige Verlassenheit. "Darin kommt aber schließlich einfach der Abgrund der Einsamkeit des Menschen überhaupt zum Vorschein, des Menschen, der im Innersten allein ist. Diese Einsamkeit, die zwar meist vielfältig überdeckt, aber doch die wahre Situation des Menschen ist, bedeutet zugleich den tiefsten Widerspruch zum Wesen des Menschen, der nicht allein sein kann, sondern das Mitsein braucht" (246). Das, was der Theologe "Hölle" nennt, ist eine Einsamkeit, in die kein Wort eines anderen mehr verwandelnd eindringen kann; eine Verlassenheit, die so tief ist, daß dorthin kein Du mehr reicht; eine Einsamkeit, in die das Wort der Liebe nicht mehr dringt und die damit die eigentliche Ausgesetztheit der Existenz bedeutet (vgl. 248). Und die Dichter und Philosophen unserer Zeit seien der Meinung, daß im tiefsten Grun-

de von unser aller Dasein diese Hölle, diese Verzweiflung wohne: die Einsamkeit, die ebenso unentrinnbar wie grauenvoll ist. J.P. Sartre hat von dieser Vorstellung her seine Anthropologie konstruiert (vgl. unten). Hölle schon auf Erden, das ist es, was selbst einen sonst so versöhnlichen und heitergelassen erscheinenden Dichter wie H. Hesse zu solchen Versen veranlaßt: "Seltsam, im Nebel zu wandern! Leben ist Einsamsein. Kein Mensch kennt den andern, jeder ist allein!"

In der Tat gibt es eine Nacht, in deren Verlassenheit, so meint Ratzinger, keine Stimme hinabreicht; eine Tür gibt es, durch die wir nur einsam schreiten können: das Tor des Todes. Wenn das Alte Testament nur ein einziges Wort habe für Hölle und Tod, nämlich das Wort Scheol, sei das durchaus zu verstehen; denn beides ist letztlich identisch. "Der Tod ist die Einsamkeit schlechthin. Jene Einsamkeit aber, in die die Liebe nicht mehr vordringen kann, ist – die Hölle" (248).

Weil sie in meditativer Form genau das wiedergeben, was wir auch im Laufe unserer Untersuchung als Ergebnis ausführlicher exegetischer Bemühungen dargelegt haben, seien die letzten Sätze Ratzingers zu diesem Thema im Zusammenhang wörtlich zitiert: Der Glaubensartikel vom Höllenabstieg besagt, "daß Christus das Tor unserer letzten Einsamkeit durchschritten hat, daß er in seiner Passion eingetreten ist in diesen Abgrund unseres Verlassenseins. Wo uns keine Stimme mehr erreichen kann, da ist Er. Damit ist die Hölle überwunden, oder genauer: der Tod, der vordem die Hölle war, ist es nicht mehr. Beides ist nicht mehr das gleiche, weil mitten im Tod Leben ist, weil die Liebe mitten in ihm wohnt. Nur noch die gewollte Selbstverschließung ist jetzt Hölle oder, wie die Bibel sagt: zweiter Tod . . . Das Sterben aber ist kein Weg in die eisige Einsamkeit mehr, die Pforten der Scheol sind geöffnet. Ich glaube, daß man von hier aus die vordergründig so mythologisch wirkenden Bilder der Väter verstehen kann, die vom Heraufholen der Toten, von der Öffnung der Pforten sprechen; auch der scheinbar so mythische Text des Matthäus-Evangeliums wird verständlich, der davon spricht, daß beim Tode Jesu die Gräber sich öffneten und die Leiber der Heiligen erstanden" (248f.).

In dem für Ratzinger grundlegenden Text, dem Verlassensruf Jesu, fehlt jede kosmische Anspielung. Höllenfahrt verweist auch eigentlich nicht auf eine äußere Tiefe des Kosmos; diese ist völlig entbehrlich für jene. Der Glaubensartikel vom Descensus "lenkt unseren Blick vielmehr hin auf die Tiefe der menschlichen Existenz, die in den Todesgrund, in die Zone der unberührbaren Einsamkeit und der verweigeren Liebe hinabreicht und damit die Dimension der Hölle umschließt, sie als Möglichkeit ihrer selbst in sich trägt. Hölle, Existieren in der endgültigen Verweigerung des 'Seins-für', ist nicht eine kosmographische Bestimmtheit, sondern eine Dimension der menschlichen Natur, ihr Abgrund, in den sie hinunterreicht" (258). Hier berühren sich die Gedanken von Ratzinger mit denen von W. Stählin und K. Rahner vom Abstieg in die unbewußten Tiefenschichten des Menschen. Ratzinger ist denn auch der Meinung, daß die Existenz eines jeden diese Tiefe berührt; und weil die Menschheit im letzten "ein Mensch" sei, gehe diese Tiefe nicht nur den Einzelnen an, sondern betreffe den einen Körper des Menschengeschlechtes insgesamt, das diese Tiefe darum als Ganzes mit austragen müsse (vgl. 258). Von da her sei es auch zu verstehen, daß Christus, der "neue Adam", diese Tiefe mit zu tragen unternommen habe und nicht in erhabener Unberührtheit von ihr getrennt bleiben wollte (vgl. ebd.).

Die Tiefe der Hölle besteht darin, daß der Mensch nichts von außen empfangen will und total autark sein will. Hölle ist "der Ausdruck der Verschließung ins bloß Eigene" (259). Das Wesen der Tiefe der Hölle besteht darin, daß der Mensch nicht empfangen will, daß er nichts als Geschenk von anderen annehmen, sondern total auf sich allein stehen, sich selbst genügen möchte. Wenn eine solche Haltung total und radikal durchgehalten wird, dann ist ein solcher Mensch unberührbar und einsam geworden. "Hölle ist das Nur-selbst-sein-Wollen, das, was wird, wenn der Mensch sich ins Eigene versperrt" (259).

Wir selbst halten diesen ethisch-hamartiologischen Aspekt von "Hölle" durchaus für einen wichtigen, integralen Bestandteil einer Untersuchung zum Thema Descensus. So er-

achten wir es beispielsweise als höchst angemessen, wenn H. Mühlen die Beziehung von Sünde und Hölle gerade unter der Überschrift behandelt: "Selbstweggabe als Sinn"²⁶¹: "Sünde ist ja nichts anderes als der verzweifelte Versuch, verzweifelt man selbst sein zu wollen, sich total in sich selbst zu gründen; ist der Versuch, sich den Sinn seines Lebens selbst zu machen, die Ablehnung des Angebotes, ihn von außen her, von Gott her zu empfangen. In der Sünde wird der immer scheiternde Versuch gemacht, die unaufhebbare Differenz zwischen Gott und uns zu leugnen, in einem radikalen Sinn so wie Gott bei sich selbst sein zu wollen und sich nur noch nach innen hin in die eigenen Tiefen hinein zu überschreiten. Solche Beziehungslosigkeit ist in Wahrheit aber die 'Hölle'" (156). "Der verzweifelte Versuch, in einer absoluten, von allen anderen Personen losgelösten Weise man selbst sein zu wollen, ist der ganz konkrete Beginn der Hölle. Diese ist nichts anderes als totale Beziehungslosigkeit, der ständig scheiternde Versuch, die konstitutive Bezogenheit auf Gott und die mitmenschliche Umwelt zu leugnen" (158).

Auch W. Theurer behandelt die Lehre vom Descensus unter der christologischen und anthropologischen Thematik von Verlassenheit und Einsamkeit; er versteht unter Hölle "jenen tiefsten Gefrierpunkt des menschlichen Daseins, der seine letzte Einsamkeit ausmacht"²⁶².

4. Der Descensus als "apokalyptischer Stachel" der Soteriologie: erlösende Befreiungsbewegung nach rückwärts

Bewußtseins-schärfung für vergessenes und verdrängtes Leiden der Welt ist eine kritische Forderung, die die sogenannte "politische Theologie" in neuester Zeit an das Programm einer radikalen und universalen Emanzipation gestellt hat.

²⁶¹ Die Erneuerung des christlichen Glaubens, München 1974, 151.

²⁶² Was heißt "Abgestiegen zu der Hölle"?, in: Theologie der Gegenwart 13 (1970) 68-80; ders., Das Programm Gott, Bergen-Enkheim 1969, 146-157, hier: 152.

Auch die Verfechter der Emanzipation innerhalb der "Kritischen Theorie" hatten schon früh einen feinen Sinn entwickelt für die negativen Schattenseiten von Befreiung und Emanzipation.²⁶³ Nach J.B. Metz strandet der dialektische und evolutionistische Begriff von emanzipatorischer Totalität immer wieder an der tatsächlichen und umfassenden "Leidensgeschichte". An ihr erweisen sich moderne Emanzipationstheorien mit geschichtsphilosophischer Universalität als abstrakt, ja als Theorien einer irrational halbierten Freiheitsgeschichte. An ihr gerät dann auch jede rein argumentative Soteriologie in die Krise. In seinem Aufsatz "Erlösung und Emanzipation"²⁶⁴ zeigt Metz auf, daß eine universale Emanzipationstheorie ohne Soteriologie einem irrationalen Entschuldigungs- bzw. Schuldverdrängungsmechanismus unterworfen bleibt, daß eine Emanzipationsgeschichte ohne Erlösungsgeschichte das geschichtliche Subjekt angesichts der konkreten Leidensgeschichte neuen irrationalen Zwängen unterwirft, und zwar entweder dem Zwang zur transzendenten Suspendierung der eigenen geschichtlichen Verantwortung oder dem Verfeindungszwang oder schließlich dem Zwang, sich selbst überhaupt als Subjekt zu negieren (vgl. 129f.).

Seine Deutung des Descensus entwickelt J.B. Metz innerhalb der Darlegung des Verhältnisses von Leidensgeschichte als Geschichte der Besiegten zur emanzipatorischen Fortschrittsideologie. Die im christlichen Erlösungsgedächtnis im Blick stehende tatsächliche und umfassende Leidensgeschichte enthält nun einmal das Leid der Endlichkeit und des Todes, auch das vergangene Leid, das Leid der Toten. Freiheitsgeschichte ist immer auch Leidensgeschichte. "Es

263 Zu dieser Frage und zur Problematik des Ganzen vgl. K. Lehmann, Wandlungen der neuen "politischen Theologie", in: Internationale Zeitschrift für Katholische Theologie 2 (1973) 305-399; ders., Emanzipation und Leid, in: Internationale Zeitschrift für Katholische Theologie 3 (1974) 42-55; dort auch weiterführende Literatur.

264 In: Erlösung und Emanzipation, hrsg. von L. Scheffczyk, Freiburg-Basel-Wien 1973, 120-140. Wir beschränken uns hier auf diejenigen Aspekte seiner Darlegungen, die auf das Thema des Descensus hinzielen. Den Aufsatz findet man jetzt auch in etwas überarbeiteter Form in: Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 104-119.

bleibt der Schmerz, die Trauer, die Melancholie, es bleibt vor allem das oft sprachlose Leiden am ungetrösteten Leid der Vergangenheit, am Leid der Toten, denn auch die größere Freiheit künftiger Geschlechter macht vergangenes Leid nicht wieder gut und macht es nicht frei. Keine innerweltliche Besserung der Freiheitsverhältnisse reicht aus, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, keine rührt verwandelnd an das Unrecht und den Un-Sinn vergangener Leiden" (131). Eine emanzipatorische Freiheitsgeschichte würde selbst zur halbierten, abstrakten Freiheitsgeschichte, wollte sie diese Gestalt der Leidensgeschichte unterschlagen oder verdrängen. Es wäre eine Geschichte der Siege, des Erfolges, der Durchgekommenen. Das "Wehe den Besiegten" wäre aber gerade kein Sinnprinzip für Freiheitsgeschichte, sondern es wäre die genaue Definition des Darwinismus in der Natur (vgl. 132). Hier gelte das Recht des Stärkeren, das Selektionsprinzip des Überlebens. Eine solche Freiheit würde sich vermehren und voranschreiten auf dem Rücken der massa damnata der Toten. Metz spricht von einem Darwinismus zweiter Ordnung, von einem objektiven Zynismus gegenüber dem vergangenen Leid und gegenüber der Freiheit der Toten und der Besiegten.

Angesichts dieser Gefahr bzw. dieses Phänomens "bietet das Christentum in seiner Erlösungsbotschaft nicht einen noch so ausgelaugten Sinn für die ungesühnten Leiden der Vergangenheit auf; es erzählt dagegen vielmehr eine bestimmte Freiheitsgeschichte: Freiheit aus erlösender Befreiung durch Gott am Kreuz Jesu" (132). Diese Befreiungsgeschichte nun enthält nach Metz nicht zufällig den Descensus ad inferos. Für Metz handelt es sich beim Abstieg Jesu in die Totenwelt "keineswegs um einen mythologischen Topos, den man schleunigst auszuschneiden oder doch als nachträgliche Interpolation in das christliche Erlösungsgeschehen zu relativieren hätte, da er nicht zur genuinen Sache Jesu gehöre" (132). Die Ausmerzungen der Lehre vom Descensus ad inferos aus der christlichen Erlösungsbotschaft würde bedeuten, daß man der christlichen Soteriologie jeden "apokalyptischen Stachel" zöge (vgl. ebd.). Man würde so auch den

entscheidenden Freiheitssinn der christlichen Soteriologie verdunkeln. Dieser Descensus, den Metz mit H.U. von Balthasar als ein "Mitsein (des Gekreuzigten) mit den Toten" charakterisiert, zeigt nämlich "die originäre Befreiungsbewegung der Erlösungsgeschichte an, ohne die jede Freiheitsgeschichte sich auf Naturgeschichte zurückstufte und in ihr sich tendenziell stilllegt: Endgeschichte der Freiheit als Apotheose der Natur" (132f.).

Diese Erlösungsgeschichte, deren originäre Befreiungsbewegung der Descensus aufzeigt, will uns frei machen, auf die Leiden der Vergangenheit zu achten und uns der Herausforderung der Toten zu stellen, die ja ebenso zum "Bund" unserer Geschichte gehören wie die noch ungeborenen Enkel. Im Anschluß an W. Benjamin spricht Metz von einer "Solidarität nach rückwärts" mit den tödlich Verstummten und Vergessenen; er spricht von einer Revolution nach rückwärts zugunsten der Toten und ihrer Leiden, die eben nicht vom Standpunkt der Durchgekommenen und Sieger, sondern von dem der Besiegten und der Opfer auf die Weltgeschichte blickt (vgl. 133).²⁶⁵

Es ist in der Tat ein Verdienst von Metz, auf diesen Aspekt der Erlösungsbotschaft wieder aufmerksam gemacht zu haben. Zweifellos enthält diese verdrängte Gestalt der Solidarität mit den Leiden der Vergangenheit, diese "Solidarität nach rückwärts" mit den Toten und Vergessenen, ein wichtiges und unaufgebbares Moment der christlichen Soteriologie. Aber mit K. Lehmann ist hier zu fragen: "Ist damit das Spezifische der 'Erlösung' in Jesus Christus eingebracht? Wie steht es damit, daß *Er* den Tod für *alle* gestorben ist, daß *Er* den Fluch der Welt auf sich nahm, mitten in der Zeit Versöhnung gebracht hat? Hat da nicht schon einer als Gottesknecht wirksam seinen Mund für die Stummen aufgetan? Kann man christlich vom 'Abstieg in das Reich der Toten' reden, ohne die ganze Wahrheit der Auferstehung mitsagen

265 Vgl. K. Lehmann, Emanzipation, 48. Ähnlich spricht auch F. Haarsma von einer "universele geldigheid 'naar achteren'" des Descensus ("Nedergedaalde helle". Een theologische beschouwing. in: Nederlands Katholieke Stemmen 57 (1961) 33-45, hier: 42).

zu müssen (eine triumphalistische Theologie des Kreuzes braucht es darum noch nicht zu geben)?"²⁶⁶

Der "politischen Theologie", auch der von Metz, fehlen in soteriologischer Hinsicht oft die gegenwartsbezogenen und zukunftsöffnenden Dimensionen. Diese dürften auch für den Descensus ad inferos nicht unterschlagen werden.

5. Der Descensus als Allkosmisch-Werden und realontologische Einstiftung der erlösenden Wirklichkeit Jesu in den wurzelhaften Einheitsgrund der Welt

K. Rahner sieht in der Glaubensüberzeugung der alten Kirche, die sich gerade in dem Wort von der Hadesfahrt Christi niedergeschlagen und verdichtet hat, zwei Gedanken ausgesprochen, die sich gegenseitig durchdringen: "Jesus ist wahrhaft gestorben, und zwar den Tod, der erst unseren Tod erlöste; und (zweitens) dieser Tod war die befreiende Erlösung der Menschen, die seit Beginn der Menschheitsgeschichte, obzwar als Gerechte und Gerettete, gestorben waren und noch der Vollendung ihres Heiles entbehren mußten, bis in Christus die Vollendung des Heiles geschehen war."²⁶⁷ Rahner beschäftigt sich im wesentlichen mit dem ersteren, für ihn entscheidenderen Gedanken: Jesus ist wahrhaft gestorben. Wenn Petrus in der Apostelgeschichte (2,22-36) den wahrhaften und wirklichen Tod Jesu zum Ausdruck bringen will, dann dadurch, daß er sagt, der Tod habe Jesus gehalten wie in Banden, er sei umfaßt gewesen vom Hades, wie Lukas das hebräische Wort von der Scheol, dem Totenreich der jüdischen Theologie, übersetzt. In all den bibli-

266 Ebd.

267 "Abgestiegen ins Totenreich", in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 145-149; hier: 146; den gleichen (teilweise wörtlich übereinstimmenden) Inhalt geben wieder die beiden Aufsätze "Verborgener Sieg", Schriften zur Theologie VII, 150-156, und "Karsamstag", in: Geist und Leben 30 (1957) 81-84. An diesem letzteren Aufsatz hat Rahner später einige bemerkenswerte Korrekturen vorgenommen, genauer gesagt: Erweiterungen hinsichtlich der Thematik vom Hadesabstieg als Zurückgenommensein in das "Herz" der Erde. Wir kommen darauf später zurück.

schen Aussagen vom Totenreich, vom Abgrund, vom Herzen der Erde ist zweifellos ein bildliches Element enthalten. Die Toten sind ja nicht an einem Ort, der im Mittelpunkt unserer physikalischen Erde wäre, nicht an einem Ort, den man in der Räumlichkeit unserer Anschauungswelt einordnen müßte. "Die Scheol nimmt keinen Punkt im Koordinatensystem unserer Physik ein; nicht darum, weil es dieses Totenreich nicht gäbe oder gegeben hätte, sondern weil es von seinem eigenen Wesen er zu dieser unserer endlichen Anschauungswelt unvergleichbar (inkommensurabel) ist" (147).

All diese Ausdrücke weisen nun über den Vorgang des Sterbens hinaus hin auf die Tatsache des *Gestorbenseins*. Tot- und Gestorbensein gehören eng zusammen, das eine Moment erhellt das andere. Aber was sagt denn nun dieses Totsein über den Aspekt des Sterbens hinaus Neues? Der Tote hat das leibhaftige Dasein in allen seinen Dimensionen, die ganze farbige Fülle der konkreten Wirklichkeit, verlassen. Aber er führt dennoch letztlich kein absolut weltneutrales Dasein, das einem gespensterhaften Geist gleichkäme. Für Rahner bedeutet die Einfachheit des geistigen Seins zwar eine Vollkommenheit, jedoch nicht eine Vollendung schlechthin und in jeder Hinsicht. "Der Geist ist gerade als Offensein auf die Wirklichkeit schlechthin im Tod der Welt nicht ganz enthoben, sondern es eröffnet sich ihm zugleich auch die Einheit des Ganzen tiefgründiger. Alles ist unmittelbarer und unverfälschter da. Der Tote ist deswegen dem Inbegriff alles Wirklichen näher und enger verbunden. Aber diese totale Wirklichkeit ist in einer eigenartig abständigen und ferneren Weise präsent" (148). Rahner hat diesen Gedanken an anderer Stelle eingehender begründet und philosophisch vertieft; wir werden darauf später zurückkommen. Auch Jesus ist wirklich und wahrhaftig ein Gestorbener, Toter, gewesen. "Er ist in dieses Totsein abgestiegen, er hat das Unterste des Menschseins, das Letzte seines bodenlosen Absturzes erlitten" (ebd.). Rahner betont, daß Jesus Christus, weil er der unsagbar Lebendige war, die Unleiblichkeit seines Totendaseins notwendigerweise abgründig als das Zu-Überwindende, als das Unnatürliche, empfand und er sich mehr

als jeder andere dadurch ausgeschlossen empfinden mußte von dem, was er sein mußte und wollte: der in höchster Konkretheit Lebendige.

Von den Ergebnissen unserer eigenen Untersuchung her können wir den dann von Rahner gemachten Hinweis nur unterstreichen: Tod und Leben sind nicht einfach unvermischt hintereinanderliegende Ereignisse im Leben des Menschen, sondern sie durchdringen sich: "Wir sterben im ganzen Leben, und was wir Tod nennen, ist das Ende eines lebenslangen Sterbens. Und darum erleiden wir dauernd schon den Vorgeschmack jenes Abstieges, den der Herr auf sich genommen hat . . . Wir werden nicht erst in der Stunde, da wir unsere Augen für immer verschließen, in die Tiefe der Welt zurückgenommen. Dieser Abstieg in die Armut unseres eigenen Wesens hat immer schon begonnen, seitdem wir Menschen sind, wenn auch unscheinbar und verborgen auf dem Grund unseres Daseins" (149). Die letzten Sätze Rahners in diesem Aufsatz betreffen die soteriologische Seite des Descensus und stehen den Deutungsversuchen H.U. von Balthasars sehr nahe: "Von uns allein her wäre alles nur einsames Ausgesetztsein in die Finsternis und Leere des Todes. Da Er aber unser Schicksal teilte und uns darin erlöste, bringt uns dieser Karsamstag in seinem Dunkel das Licht des Lebens. Seit Er hinabgestiegen ist in die grund- und bodenlose Tiefe der Welt, gibt es keine Abgründe des Daseins mehr, in denen ein Mensch allein gelassen wäre. Einer ist vorausgegangen und hat sie alle durchlitten zu unserem Sieg. Auf dem Grund aller Abstürze kann man nun das ewige Leben finden" (149).

Wie bereits angedeutet, hat Rahner den Gedanken vom Totsein als Zurückgenommensein in den Urgrund der Welt an anderer Stelle seines Werkes eingehender begründet und philosophisch vertieft. In seinem Werk "Zur Theologie des Todes"²⁶⁸ bezeichnet Rahner die Beschreibung des Todes als Trennung von Leib und Seele für unzureichend, weil der Begriff der Trennung dunkel bleibe und Raum für sehr bedeutsame differenzierende Aussagen lasse. Wenn nämlich die

²⁶⁸ Freiburg-Basel-Wien ³1961.

Seele mit dem Leib vereinigt sei, dann habe sie offenbar eine Beziehung zu jener Ganzheit, deren Teil der Leib ist, zu jener Ganzheit, die die Einheit der materiellen Welt ist. Diese Einheit der Welt sei aber sowohl metaphysisch wie naturphilosophisch weder eine bloß gedankliche Summe von Einzel-
dingen noch sei sie als bloße Einheit einer äußeren gegenseitigen Einwirkung der Einzeldinge aufeinander aufzufassen (19f.). Wenn aber die Seele auf jeden Fall durch ihre substantielle Einheit mit dem Leib als dessen Wesensform einen Bezug auch zu dieser wurzelhaften Einheit der Welt habe, so müsse man fragen, ob die Trennung von Leib und Seele im Tode auch die Aufhebung schlechthin dieses Weltbezuges sei, so daß die Seele schlechthin weltjenseitig, akosmisch wird, oder ob diese Aufhebung ihres die Leibgestalt gegen die Gesamtwelt abgegrenzt aufrecht- und zusammenhaltenden Leibverhältnisses erst recht ein tieferes und umfassenderes Sich-Öffnen und Sich-Durchsetzen dieses ihres allkosmischen Weltbezuges sei (vgl. 20). Rahner entscheidet sich aus ontologisch-naturphilosophischen und aus theologischen Gründen für die zweite Möglichkeit (21–26). Wir können diese Gründe hier nicht im einzelnen wiedergeben. Rahners Grundthese lautet: Die Geistseele wird im Tode nicht akosmisch, sondern allkosmisch (vgl. 22). Rahner konzidiert, daß die ontologische Bestimmung dieses allkosmischen Weltbezuges des Geistes innerhalb unseres überkommenen ontologischen Begriffsapparates sehr schwierig ist und daß unsere bildhaften Denkschemata einer solchen Sache gegenüber wenig eintrainiert sind (23). Näherhin bedeutet dieser Weltbezug, "daß die so im Tode durch Aufgabe ihrer abgegrenzten Leibgestalt sich dem All öffnende Seele irgendwie das Ganze der Welt, und zwar gerade auch als des Grundes des personalen Lebens der anderen als leibgeistiger Wesen, mitbestimmt" (23).

Die Anwendung des Gedankens, daß im Tod und nur in ihm der Mensch einen offenen Bezug zur Welt als ganzer findet, daß so im Tod seine in Leben und Tod getätigte Gesamtwirklichkeit als bleibende, dauernde Bestimmung der Welt als ganzer eingestiftet wird und der Mensch das Resultat

seines Lebens als seinen Beitrag dauernd durch diesen offener werdenden realontologischen Bezug der Seele auf die Welt als Ganzes in dem wurzelhaften, realen Einheitsgrund der Welt gewissermaßen hinterlegt, bedeutet nun angewandt auf den Tod Christi dieses: "Durch den Tod Christi ist seine geistige Wirklichkeit, die er von Anfang an besaß und die er in seinem durch den Tod sich vollendenden Leben tätigte, offen geworden für die ganze Welt, ist eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Bestimmung realontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden" (58). Und eben für diese Vorstellung nimmt Rahner nun ein Datum der Glaubenslehre in Anspruch: die Lehre vom Descensus Christi.

Es war eben schon betont worden, daß nach Ausweis des Neuen Testaments dieser Abstieg Christi nicht bloß begründet ist in seinem Heilswirken für die geretteten Menschen der vorchristlichen Zeit, sondern angesehen wird als ein aus dem Wesen des Todes selbst resultierendes Moment am Tode Christi, weil er eben den menschlichen Tod gestorben ist. Für Rahner schließt das Vorstellungsschema der Tiefe, des "Unten", das der Hadesvorstellung zugrunde liegt, auch den Sinn des "Inneren", des "Hintergründigen", "Wesenhafteren" mit ein, so daß für ihn mit der Hadesvorstellung im allgemeinen doch auch wenigstens einschlußweise die Vorstellung verbunden ist, daß "der in den Hades gehende Mensch irgendwie in die innere, alles wurzelhaft vereinigende, hintergründige Tiefenschicht der Wirklichkeit der Welt eingeht" (59). Rahner sieht in der Lehre vom Descensus einschlußweise jene Vorstellung mitgedacht, daß die menschliche, geistige Wirklichkeit Christi durch den Tod ein offenes real-ontologisches Verhältnis zum Ganzen der Welt in ihrer hinter dem raumzeitlichen Auseinander liegenden Einheit gewonnen hat (vgl. 59).

Über die philosophisch-anthropologischen Hintergründe und Voraussetzungen bzw. über die Geeignetheit dieses Denkansatzes für den Menschen von heute läßt sich sicher streiten und ist auch tatsächlich gestritten worden. Wir können diese Diskussion hier nicht im einzelnen darstellen, wol-

len aber die wesentlichen Punkte der Kritik, wie sie von P. Eicher formuliert worden sind, hier kurz präsentieren. Rahner extrapolierte, weil der menschliche Geistgrund im Erkenntnisvollzug notwendig auf die Sinnlichkeit bezogen bleibt, diese Bezogenheit auch auf seine Existenzweise nach dem Tod. Dabei sehe er von der konkreten Leiblichkeit ab und fordere einen Bezug zur materiellen Welt überhaupt. Beide Postulate aber erscheinen Eicher unbegründet: "So sehr der menschliche Erkenntnisvollzug ohne seine Hinbeziehung auf die Anschauung nicht denkbar ist, so sehr scheint uns doch die Analyse der im Erkenntnisvollzug erfaßten Bedeutungen . . . zu zeigen, daß Geist auch ohne Hinbeziehung auf Materialität in sich sinnvoll ist."²⁶⁹ Das Postulat des allkosmischen Weltbezuges erscheint Eicher nicht verifizierbar: Wenn schon eine Hinordnung auf einen Leib nach dem Tode angenommen werden könnte, dann sicher eine solche zum *konkreten* Leibe, dessen Wirklichkeit der menschliche Geistgrund darstellt.²⁷⁰

Als Kritiker dieser Theorie von *theologischer* Seite führen wir hier nur H.U. von Balthasar an, für den "die (rein philosophische) Auslegung des Descensus als Einstiftung eines neuen Existenzials in den Wurzelgrund des kosmischen Seins weder biblisch begründbar noch theologisch hinreichend" ist.²⁷¹ Solidarität mit den Verlorenen heiße mehr "als nur ihr gemeinsames unvermeidliches Todesschicksal auf sich nehmen, mehr auch als bloß den allem Sündenleben seit Adam je schon konstitutiv-immanenten Tod be-

269 Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg (Schweiz) 1970, 366, A. 4. Eicher verweist auch auf F. Gaboriau, Interview sur la mort avec K. Rahner, Paris 1967; ders., Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner, Paris 1968 (deren Kritik Eicher zurückweist).

270 Ebd. Um Rahner möglichst gerecht zu werden, muß man gegen Eicher allerdings darauf hinweisen, daß es Rahner hier um den Begriff des *endlichen* Geistes geht und von daher der von ihm letztlich gemeinte Sachverhalt doch nicht so ganz abwegig ist. Vgl. auch Rahners kurze "retractatio" in seinem Aufsatz "Über den 'Zwischenzustand'" (Schriften XII, 455–466, hier: 461). Mögliche Gründe dafür nennt K.P. Fischer, Der Tod – "Trennung von Seele und Leib"?, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg – Basel – Wien 1979, 311–338, hier: 331–333.

271 Mysterium Paschale, in: Mysterium Salutis III/2, 224, A. 1.

wußt auf sich laden und ihn personal zu einem Akt des Gehorsams und der Hingabe an Gott verantwortlich gestalten, vielleicht aus einer Reinheit und Freiheit heraus, die jedem anderen Menschen, der Sünder ist, versagt bleibt und die deswegen ein 'neues Existential' der Weltwirklichkeit einstiftet" (223); auf eben diese Momente schein Rahner aber die Solidarität Christi mit uns zu beschränken. Balthasar wirft Rahner hier eine minimalistische Deutung von Texten wie Röm 8,3; 2 Kor 5,21; Gal 3,13 vor, wo die gesamte Sünde der Welt dem Einen aufgeladen werde, der deshalb eine zunächst analogielose Leidens- und Sterbenserfahrung mache (224, A. 1). Die biblische Unbegründbarkeit bzw. theologische Unzulänglichkeit der Auslegung des Descensus durch Rahner werde vollends deutlich im Nachsprechen seiner Gedanken durch L. Boros²⁷², wo zwar interessante und triftige philosophische Gedanken über den Tod als Entscheidungssituation entwickelt würden, dagegen jeder Sinn für das Eschatologische sowohl des Kreuzes wie des Descensus fehle; die Höllenfahrt werde statt dessen für die ganze Welt zu einem "kosmischen Frühling", und wir würden "von einer grenzenlosen Flutbewegung des Alls Gott entgegengetragen". Balthasar meint, so könne vielleicht Teilhard de Chardin sprechen, aber schwerlich das Wort Gottes (ebd.).²⁷³

272 Mysterium mortis, Olten 1964.

273 In einem Interview mit der Herder-Korrespondenz 30 (1976) 72–82 hat Balthasar die Kritik an Rahner noch einmal formuliert. Er geht zunächst auf die Kreuzestheologie Rahners insgesamt ein: Rahner sehe das Erlösende im Tod Christi in dem Akt der vollkommenen Selbstübergabe Jesu in seinem Sterben an den Vater. Für Balthasar genügt das nicht. Für ihn ist das Furchtbare am Tod Jesu, daß er den Tod der Sünder, und zwar aller Sünder, erleidet. Darum ist für Balthasar das Wort "Stellvertretung" unverzichtbar. Der Tod Jesu ist ein Tod in die totale Finsternis und Gottverlassenheit hinein, in das absolut Nicht-Göttliche. Aus diesem Gesamtverständnis resultieren dann auch die Differenzen in den Auffassungen vom Descensus: "Eigentlich müßte die Höllenfahrt gerade einem Jünger des heiligen Ignatius zentral wichtig sein, weil hier der allerletzte Gehorsam des Gottessohnes sich verwirklicht: Gott dort suchen zu müssen, wo er nicht ist, ja nicht sein kann, im Inbegriff der Weltsünde. Das gehört in die Trinitätslehre, und zwar in eine solche, die nunmehr alles umfaßt, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist. Und es ist freilich ein großer und neuer Gedanke, der von Adrienne von Speyr herkommt" (76; vgl. auch unsere Ausführungen weiter unten). Zur Kritik an Rahner von theologischer Seite vgl. auch W. Theurer, Was heißt "Abgestiegen zur Hölle"?, in: Theologie der Gegenwart 13 (1970) 72.

Zehn Jahre vor der "Theologie des Todes" hatte Rahner einen Weg gesucht, um die Lehre vom allkosmischen Weltbezug des Geistes in Verbindung zu bringen mit dem Erfahrungshorizont des Menschen von heute. Er knüpft an Erkenntnisse der modernen Tiefenpsychologie an und setzt den Wurzelgrund der Welt, in den die Wirklichkeit Jesu eingestiftet wurde, in Beziehung mit dem kollektiven Unbewußten²⁷⁴, und zwar in dem 1947 verfaßten Aufsatz "Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge"²⁷⁵. Rahner geht hier aus von den Theologen des Mittelalters, die sagten, "daß die Teufel keine Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung auf das streng Geistige als solches in uns hätten, sondern . . . das Feld ihrer unmittelbaren Beeinflussung in uns sei das 'Sinnliche' – wir würden heute sagen, das im Leiblichen wurzelnde unterbewußte Leben . . . Wenn man diese Beziehungen der Geister zur Welt genauer durchdenken würde, könnte man es sich wohl begreiflich machen, daß dieser allkosmische Weltbezug solcher geistig-personalen Wesen nicht bloß gedacht werden muß als sporadisches . . . äußeres Einwirken, sondern als ein Geschehen, das . . . seiner konkreten Modifikation aufgrund der Freiheit der Geister vorausliegt" (271). Die dämonischen Mächte wirken in den Tiefen des Unterbewußtseins (vgl. 273). Das Charakteristische dieser Zone ist nun aber das Bild; es ist das Reich, in dem es Archetypen, bestimmte Ur- und Leitbilder gibt, die sich in uns einformen (beispielsweise im Schlaf). Dieses Reich der Archetypen ist nun aber ein zwispältiges Reich, denn es ist das gemeinsame Reich der sich in ihm einbildenden guten und bösen Mächte des Geistes. "Es ist das Reich, in dem der ewige Logos Fleisch wurde und der Archon dieses Äons seine Herrschaft zur 'Erscheinung' bringen will" (276). A. Grün interpretiert also Rahners Deutung

274 A. Grün (Erlösung durch das Kreuz, 84, A. 130) berichtet von einem Gespräch mit K. Rahner, in dem letzterer bestätigte, daß man diesen Wurzelgrund der Welt mit dem kollektiven Unbewußten in Verbindung bringen kann. Das ist für das Verständnis des folgenden Aufsatzes für unsere Thematik von Wichtigkeit. Schriftlich hat sich Rahner zu dieser Frage nicht mehr geäußert. Bedeutet das vielleicht doch Distanzierung davon?

275 Schriften zur Theologie III, 263–281.

des Hadesabstiegs insgesamt vielleicht richtig, wenn er schreibt: "Indem Christus in Tod und Höllenabstieg in das Unterste der Weltlichkeit hinabstieg, hat er sich selbst in die wahren und reinen Archetypen eingebildet. Durch das Einstiften der Wirklichkeit Jesu sind wir daher nicht bloß von oben, sondern auch von unten her erlöst, von der Tiefe unserer 'Naturseele' "²⁷⁶

6. Der Descensus als radikale Selbstverneinung Gottes und als neue Erscheinungsform des Himmels

Eine "Studie über die radikale Umkehrung des christlichen Bewußtseins" nennt T.J.J. Altizer sein Werk mit dem Titel "The descent into hell"²⁷⁷. Wir finden in diesem Buch die bekannten Positionen der Gott-ist-tot-Theologie wieder: In der Inkarnation hat Gott sich selbst verneint und transzendiert, was gleichzeitig das Ende seiner "Existenz" bedeutet. Die Kenose Gottes ist zugleich seine Selbstvernichtung: Transzendenz wird Immanenz, Geist wird Fleisch, Himmel wird Hölle. Mit dem letzteren Begriffspaar sind wir bereits bei der Thematik des hier zur Debatte stehenden Werkes von Altizer.

Während nach Altizer das Neue Testament mit der Rede von der "Gottesherrschaft" bzw. vom "Anbruch des Himmelreiches" einen Anbruch hier und jetzt eines transzendenten Jenseits meinte, wurde für die Christenheit dann der auferweckte Christus ein Weg *von* dieser Welt hin *zu* einem transzendenten Königtum Gottes. Auferstehung wurde aufgefaßt als Bewegung hin zur Transzendenz, der Kyrios Jesus als ein himmlischer und transzendenter Herr. Dadurch, so Altizer, wurde aus dem Königreich Gottes das genaue Gegen-

276 aaO, 85; vgl. auch 175. – In Rahners neuem, umfassendem Werk "Grundkurs des Glaubens" (Freiburg 1976) spielt der Descensus überhaupt keine Rolle mehr.

277 The descent into Hell. A study of the radical reversal of the Christian consciousness, Philadelphia-New York 1970.

teil von dem, was die Verkündigung Jesu damit ursprünglich gemeint hatte. Es war nicht länger mehr die immanente Verwirklichung eines transzendenten Jenseits, sondern es wurde die transzendente Verwirklichung eines hier und jetzt Immanenten. Es war nicht mehr eine Vorwärtsbewegung von ursprünglicher Vergangenheit zu eschatologischer Zukunft, sondern es wurde eine Rückwärtsbewegung von eschatologischer Gegenwart zu ursprünglicher und transzendenten Ewigkeit (106). So hat nach Altizer die Christenheit die eschatologische Verkündigung Jesu geradezu umgekehrt, und zwar nicht nur irgendwo an der Peripherie des Glaubens, sondern an seiner innersten Begründung, nämlich in der Auffassung des auferweckten Christus. Die Vorwärtsbewegung und Abwärtsbewegung der Königsherrschaft Gottes wird zur Rückwärtsbewegung und Aufwärtsbewegung der Himmelfahrt (109). Man muß sich also aller vorechatologischen Sprachwendungen beispielsweise bezüglich der Bewegung von Fleisch zu Geist entledigen. Paulus selbst gebraucht noch solche vorechatologische Sprache in seiner Beschreibung der Bedeutung von Auferstehung. Wir müssen dieses paulinische Verständnis umkehren, um zu einer eschatologischen Bedeutung eines eschatologischen Ereignisses (nämlich des Anbruchs der Gottesherrschaft) zu gelangen. Dann ist aber Auferstehung nicht eine Bewegung vom Fleisch zum Geist, sondern umgekehrt vom Geist zum Fleisch.

Eine echte eschatologische Deutung der Auferstehung aber macht eine Negierung der alten mythischen Bedeutung von Auferstehung (nämlich von Fleisch zu Geist nach "oben" zurück) erforderlich, und zwar zugunsten eines Descensus, einer Abstiegsbewegung von der hohen Ebene des Geistes zu der niedrigen Ebene des Fleisches. Auferstehung als Inkarnation: das Wort wird Fleisch (116). Der "göttliche Prozeß" kann sich der eschatologischen Bewegung der Auferstehung nur insoweit unterziehen, als er seinen eigenen ursprünglichen und transzendenten Grund negiert und überschreitet. Dadurch geht er über in eine neue Identität und Form: er ist "auferweckt" (117). Der auferstandene Christus ist nicht der Christus der Herrlichkeit, nicht der erhöhte und himm-

liche Christus, nicht der Kosmokrator, sondern im Gegenteil: der auferweckte Christus bleibt und *ist* noch tiefer der Christus des Leidens, der Christus unten, der Diener und Knecht. Nicht mehr Erhöhung und Verherrlichung, sondern Selbstweggabe oder Selbstnegation (self-giving or self-negation) werden hier das Primärbild nicht nur des Weges, sondern auch des Zieles und des Schicksals Christi (118). Indem sie ihren eigenen transzendenten Grund negiert und auflöst, kehrt die göttliche Bewegung ihre ursprüngliche Identität als Geist um und entläßt sich dadurch selbst in eine endgültige und immanente Form als Fleisch. Das Wort wird Fleisch nur dadurch, daß es seine ursprüngliche Form als Geist negiert und umkehrt. Wenn der ursprüngliche und transzendente Grund des göttlichen Prozesses umgekehrt wird, dann wird der göttliche Prozeß selbst aktualisiert oder verwirklicht als Immanenz oder Fleisch. In symbolischer Sprache ausgedrückt heißt dies dann: Auferstehung Christi als Abstieg in die Hölle (119). Nur der Verlust des Himmels macht einen Übergang in die Hölle möglich. Die Bewegung vom Himmel zur Hölle ist nicht nur die vom ewigen Leben zum ewigen Tod, sondern auch die Bewegung von reiner Transzendenz zu ihrem Gegenteil (121). Ewiger Tod ist eine eschatologische Konsequenz der Verneinung und der Umkehrung der Distanz und der Jenseitigkeit des Himmels. Nur wenn der Himmel vom Geist geleert ist, kann ewiges Leben als ewiger Tod aktualisiert werden. Nur wenn der göttliche Prozeß vom ursprünglichen Geist entleert ist, kann Himmel als Fleisch oder Hölle realisiert werden. Die Art und Weise der Bewegung von Himmel zu Hölle oder von Geist zu Fleisch ist identisch mit der Art und Weise der Bewegung von Transzendenz zu Immanenz. Genauso wie eine eschatologische Immanenz eine ursprüngliche Transzendenz in einer umgekehrten Form wiederverkörpert, so verkörpert ein eschatologisches Fleisch oder eine eschatologische Hölle in einer umgekehrten Form einen ursprünglichen Geist oder Himmel wieder (124). Was in Jesus stirbt, ist die transzendente Form des Geistes, und was in Jesus auferweckt wird, ist eine neue und endgültige Form von

Fleisch. Von hier aus gesehen ist es wichtig, Leiden und Tod Jesu nicht als in einem ewigen Leben oder im Himmel kulminierend zu betrachten, sondern eher in einem ewigen Tod oder in der Hölle (126). Jesu Tod ist die anfängliche und unmittelbare Erfüllung der eschatologischen Bewegung des Wortes, das Fleisch wird, des Abstiegs des Himmels oder Geistes in die Hölle (129). Weil der Tod Jesu ein ewiger Tod ist, genau darum kulminiert er im Abstieg zur Hölle (ebd.). Hölle ist jetzt das am meisten wahre Symbol von Geist (129f.).

In Jesu Tod wird der ewige Tod des Geistes realisiert als Selbstauflösung, Selbstnegation oder Selbstkenose. Die Bewegung des Anbruchs der Gottesherrschaft wird in ganzer Fülle offenbar als eine Abwärtsbewegung bzw. als ein Abstieg in die Hölle. Das eschatologische Symbol des Höllenabstiegs zeigt die Endgültigkeit der Kreuzigung an (130).

Hölle ist nicht nur der Gegensatz von Himmel; sie ist der Gegensatz zu dem reinen Geist, der mit dem Himmel identisch ist. So ist Hölle das notwendige und unvermeidliche Ziel der Selbstnegation der Transzendenz (131). Der Advent bzw. der Anbruch der Hölle bedeutet nicht einfach den Tod der Ewigkeit oder des Himmels, sondern vielmehr die Epiphanie des Himmels *als* Hölle, von ewigem Leben als ewigem Tod (131). Wenn Hölle aber der endgültige Name für Geist ist, dann ist es ein Name, der nur erreicht werden kann, indem man durch den Tod des Geistes hindurchgeht, hindurch durch den ewigen Tod von allem, was als "hoch", "oben" und "jenseits" offenbar ist. Nicht nur muß alles, was als Jenseits offenbar ist, als Hölle offenbar werden; sondern der Abstieg Christi oder des Geistes in die Hölle muß das Jenseits als ewigen Tod aktualisieren, so wie die Fülle einer transzendenten Ewigkeit in der Unmittelbarkeit und Endgültigkeit des Todes absorbiert ist (132). Die Hölle ist der Punkt oder Ort, wo Christus in der Welt anwesend ist, und Christus ist für uns nur insofern wirklich, als wir offen sind zum ewigen Tod hin. Altizer fragt sich, was es in der modernen Welt bedeuten könne, von ewigem Tod zu sprechen. Nach seiner Meinung ist es weitaus leichter für uns, von einem ewigen *Tod* als von einem ewigen *Leben* zu sprechen. Tod ist zu

einem Totalbild der modernen Imagination geworden, total darum, weil dieses Bild all die Hoffnung auf sich zieht, die früher auf dem Bild vom ewigen Leben lag (142).

Das Abbild eines absolut transzendenten Gottes ist die autonome Selbstheit des Menschen. So erfuhr das moderne Bewußtsein den Tod Gottes nur dadurch, daß es durch die Auflösung seiner eigenen Mitte und seines eigenen Grundes hindurchging. Bewußtsein wurde von sich selbst entfremdet. Der Tod Gottes in der modernen Welt ist das Ende und die Auflösung des absoluten und transzendenten Ego (152). Der Name für den Tod der Transzendenz Gottes, der den Tod jeder autonomen Selbstheit, ein Ende aller nach dem Bilde des absolut souveränen und transzendenten Gottes geschaffenen Menschheit, verkörpert, heißt für einen zeitgenössischen eschatologischen Glauben: *Hölle*, Verwirklichung des ewigen Todes. Die Auflösung jeder autonomen Selbstheit ist die geschichtliche Verwirklichung des Höllenabstiegs. Der Höllenabstieg Christi ist nur anfänglich und ursprünglich ein individueller Akt des Abstiegs. Wenn der ewige Tod Jesu in den Leib der Menschheit inkorporiert ist, und zwar durch eine sich um ein ständiges Sterben mit Christus drehende Form des Glaubens, dann kann der ursprüngliche Höllenabstieg stufenweise und fortschreitend im universalen Menschheitskörper verwirklicht werden, und zwar durch eben diese Auflösung der Mitte bzw. des Grundes aller Formen von autonomem und individuellem Selbstbewußtsein (154). Verlust der Identität wird zum Kennzeichen eines jeden. Der Einzelne wird niemand, und das Ich ist untrennbar von dem "Anderen". Individuelle Selbstheit verschwindet allerdings nicht schlechthin; sie erscheint vielmehr in dem Anderen. Nur im Anderen wird das Individuum Wirklichkeit, denn nur in den Augen oder im Blick des Anderen wird das Individuum es selbst. Der Christ sollte nicht überrascht sein, daß die moderne Imagination das Verschwinden der Selbstheit als einen Höllenabstieg betrachtet hat (155).

Der Christ ist befreit von jedem Gott außer dem Gott, der in Christus gegenwärtig und wirklich ist. Wenn aber der einzige Christus, den der Glaube kennen kann, der Christus ist,

der in der Hölle oder im ewigen Tod gegenwärtig ist, dann ist der einzige Gott, den wir hier und jetzt durch den Glauben kennen können, der Gott, der offenbar ist als ewiger Tod (161).

Sünde ist in diesem Kontext dann der private und isolierte Status einer autonomen Existenz. Und die Vergebung von Sünde ist die Auflösung und Umkehrung der Existenz, die Überschreitung des privaten Ich. Sünde ist Isolation von der Wirklichkeit des Anderen; Vergebung von Sünde ist Desintegration jeder inneren Distanz, die Menschen von Menschen bzw. Selbst von Selbst trennt. Vergebung der Sünde ist das Neue Jerusalem, der apokalyptische Name für Liebe, und der gegenwärtige Name für Christus (169).

Das Neue Jerusalem ist die geschichtliche Verwirklichung einer totalen, aber dialektischen Umkehrung eines ursprünglichen Alls. Dieses All wird selbst in einer neuen und umgekehrten Form oder Identität gegenwärtig sein. Die Hölle, die erschienen ist und immer noch erscheint in unserer Welt als eine Totalität oder ein All, muß endgültig anerkannt werden als eine umgekehrte Form eines ursprünglichen Himmels. Der ursprüngliche Himmel ist nicht erst dann endgültig entleert, wenn die Hölle erscheint und wirklich ist als eine Totalität oder ein All: Die Verwirklichung der Totalität von Hölle ist untrennbar von der Auflösung oder Entleerung des Himmels selbst. Die Totalität der Hölle stellt notwendigerweise die Totalität des Himmels dar, und totale Visionen von Hölle müssen endgültig offenbar werden als Visionen einer total neuen und umgekehrten Form von dem, das früher einmal als Himmel offenbar und wirklich gewesen ist. Wenn der Christ jetzt jeden Sinn für die ursprüngliche Bedeutung und Identität von Himmel verloren hat, kann man das ansehen als unvermeidliche Konsequenz der Erscheinung einer total umgekehrten Form des Himmels, nämlich der Erscheinung von Himmel in der Form der Hölle (212). Der uns erscheinende apokalyptische Christus ist gegenwärtig im Zentrum der Hölle, und wir können für diese Gegenwart nur offen sein, indem wir uns selbst der Endgültigkeit und Totalität der Hölle öffnen. Nur im Durchgang durch eine wirk-

liche Negation jeder Form von Bewußtsein und Erfahrung, die für eine ursprüngliche Form des Himmels offen ist, können wir selbst offen werden für die geschichtliche Verwirklichung von Hölle. Nur der endgültige und totale Verlust des Himmels kann uns öffnen für die Ankunft des Christus, der völlig und endgültig in die Hölle hinabgestiegen ist. Nur die endgültige Selbst-Vernichtung eines aktuellen und individuellen Bewußtseinszentrums ermöglicht die Ankunft eines aktuellen und universalen Bewußtseins, das das ursprüngliche als das endgültige All darstellt, die ursprüngliche Totalität als das Neue Jerusalem (213).

Am Ende faßt Altizer seine Überlegungen folgendermaßen zusammen: Wenn der endgültige Triumph von Hölle identisch ist mit der endgültigen Entleerung eines ursprünglichen Himmels, dann kann der wirkliche Weg zum Himmel für uns nur real sein als ein Weg zur Hölle. Wenn wir alle lebendigen Bilder eines himmlischen oder ursprünglichen Christus verloren haben, werden uns neue Bilder eines Christus geschenkt, der total hier und jetzt ist, der gegenwärtig ist im Zentrum der Finsternis oder der Hölle. Solange wir offen sind für den Ruf und das Gedächtnis des Himmels, werden wir verschlossen sein für die Gegenwart und Identität des Christus, der völlig in die Hölle hinabgestiegen ist. Aber wenn Christus endgültig in die Hölle hinabgestiegen ist, ist der wirkliche Weg zu Christus ein Weg in das Zentrum der Hölle. Nur wenn wir die Hölle kennen als den Bereich Christi, können wir freiwillig die Hölle als unser Schicksal akzeptieren (213). Der aktuelle Tod eines individuellen Bewußtseinszentrums kann gefeiert werden als die selbstvernichtende Gegenwart des universalen Christus. Der Weg nach "oben" ist dann der Weg nach "unten": Himmelfahrt ist dann *identisch* mit der Höllenfahrt (214).

Wir können hier nicht in eine differenzierte Kritik der Positionen Altizers eintreten. Sein immer wieder geäußertes Anliegen, im christlichen Bewußtsein den Akzent mehr auf eine zukunftsgerichtete Vorwärtsbewegung zu setzen als auf eine zum Ursprung hin gerichtete Rückwärtsbewegung, ist sicher gerechtfertigt. Auch sein Versuch, die Vorstellung

eines absolut unveränderlichen Gottes zu überwinden, ist durchaus zu bejahen. Nur die Ausarbeitung und Methode, wie er zu diesem Ziel gelangt, ist total abzulehnen. Vom Trinitätsglauben bleibt in seiner kenotischen Theologie nichts mehr übrig. Überhaupt macht Altizer erst gar nicht den Versuch, seine Positionen exegetisch zu begründen. Es genügen ihm einige biblische Stichworte, z.B. das vom Anbrechen der Königsherrschaft Gottes, um diese dann für seine Intention zu vereinnahmen. Die kirchlich-orthodoxe Christologie bzw. Trinitätslehre würde seiner Idee vom Tode Gottes, von Gott als einem dialektischen Prozeß, der Idee auch der Selbstentäußerung Gottes als einer Selbstvernichtung, durchaus im Wege stehen.²⁷⁸ Wie wir oben schon andeuteten, ist die Lehre Altizers über die Höllenfahrt im Grunde genommen die Anwendung seiner Grundgedanken auf diese christologische Thematik. Damit ist mit dem Urteil über jene auch das Urteil über diese gesprochen. Altizer macht auch nicht den geringsten Versuch, den Ausdruck "Hölle" vom biblischen Befund her näher zu differenzieren. Vor allem hat er die (zugegebenermaßen schwer erfaßbare) innere Beziehung von Kreuz und Auferstehung, Selbstweggabe und Ichwerdung, Kenose und Erfüllung, von Nähe Gottes und Verlassenheit, von Einheit und Unterschiedenheit, und zwar sowohl christologisch wie anthropologisch, nicht erkannt.

7. Der umfassend trinitarische Horizont des Descensus: Die Theologie des Mysterium Paschale bei H.U. von Balthasar

Eine Einordnung der Darstellung der Descensus-theologie von H.U. von Balthasar in den begrenzten Rahmen dieses Kapitels, in welchem wir verschiedene moderne Descensus-Auslegungen analysiert haben, ist von vornherein ein proble-

²⁷⁸ Vgl. auch den Vorwurf der "vorpersönlichen Dialektik" an Altizer durch H. Mühlens, *Entsakralisierung*, 81–89.

matisches Unternehmen; denn für B. ist die Lehre vom Descensus nicht *ein* dogmatisches Lehrstück neben anderen, sondern es ist die Mitte und eigentlich der ganze wesentliche Inhalt seiner Theologie. B. ist *der* Descensus-Theologe schlechthin. Wir können darum in dem begrenzten Rahmen unserer Untersuchung nicht eine umfassende Analyse seiner Descensus-Interpretation bieten; denn das hieße, seine Theologie als ganze darzustellen. Wir beschränken uns darum hier darauf, die Gedanken herauszustellen, die ihn bei seiner Descensus-Auslegung von anderen Interpretationen unterscheiden. Außerdem wollen wir versuchen, uns an die innerste Mitte dieser Theologie heranzutasten. Es wird sich zeigen, daß beide Aufgaben nicht zu trennen sind, ja, identisch sind.

An den Anfang möchten wir ein Wort Balthasars aus seiner Schrift "Einfaltungen" setzen, das wohl ein Schlüsselwort bildet für die hier zur Debatte stehende Thematik: "Nur wenn der Gleiche, der das Ungeheuer Welt auf dem Gewissen hat, der die unfaßliche Macht und den fürchterlichen Mut besaß, dieses Ungetüm loszulassen, nur wenn dieser die schrecklichste Qual nicht bloß mitvollzieht, sondern überholend sie untergreift (denn nur Gott kann wissen, was es heißt, in Wahrheit von Gott verlassen zu sein), nur wenn jenes Maximum mit diesem Minimum (beide für uns uneinholbar) zusammenfällt – aber nicht in der Gleichgültigkeit, sondern so, daß die absolute Macht mit der absoluten Ohnmacht eins wird im bergenden Mitleid, nur wenn Gott also dreieinig ist: derselbe Gott der Vater und Schöpfer von Kosmos und Mensch, und der in der Gottverlassenheit am Kreuz alle Verlassenheiten in sich einsammelnde Sohn, und beider ins äußerste auseinandergespannte Liebe ein einziger Geist ist: Geist des Vaters und des Sohnes, Geist der Stärke und der Schwäche, Geist derselben Liebe: nur dann erhalte ich einen Schlüssel, der mir einen Sinn des Seins – ohne daß ich ihn oder es verstünde – glaubhaft und ertragbar macht."²⁷⁹

Nur wenn Gott dreieinig ist, erhält mein Sein einen Sinn. Diese zunächst relativ formale Aussage wird das in den Blick

²⁷⁹ *Einfaltungen*. Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969, 130.

bekommen, was B. für das "Wesen" des trinitarischen Seins bzw. Lebens hält: nämlich "Selbstweggabe", Kenose. Er spricht von der Kenose Gottes als der "ewigen Seinsart Gottes selbst"²⁸⁰; Selbsthingabe enthüllt das Wesen Gottes, sie eignet dem Wesen Gottes das Attribut "Liebe" zu als eine unendliche Hingabe seiner selbst an sich selbst, "was aber als Liebe erst real wird, wenn der Akt der göttlichen Hingabe zugleich den hervorbringt, der sich in dieser Hingabe empfängt und sie deshalb, als Empfangenhabender, auch notwendig erwidert. Die Gegenseitigkeit der Hingabe, durch die allererst Hingabe ihren Sinn erhält, ist in Gott absolute Hingabe überhaupt: das einzige Produkt des göttlichen Gebens und Empfangens: der Geist der Liebe, gleichsam die Quintessenz Gottes"²⁸¹. Es geht B. um die "alles entscheidende Wende in der Sicht Gottes, der nicht primär 'absolute Macht', sondern absolute 'Liebe' ist, dessen Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in seiner Preisgabe sich kundtut, so daß diese Souveränität sich jenseits dessen ausbreitet, was sich innerweltlich als Macht und Ohnmacht gegenübersteht. Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe"²⁸²; das bedeutet allerdings nicht, daß Gottes Wesen in sich (univok) "kenotisch" sei, daß also "das göttliche Fundament der Möglichkeit der Kenose mit dieser selbst unter einen umfassenden Begriff zusammengefaßt werden könnte"²⁸³. Vielmehr ist diese Selbsthingabe, Selbsteinschränkung und Kenose Gottes ineinzusetzen mit der göttlichen *Freiheit*, gegen jedes Mißverständnis in Richtung auf einen gnostisch-naturhaften oder hegelisch-logischen Prozeß.

Im Neuen Bund ist die Manifestation dieser göttlichen Freiheit eine Offenbarung der Selbstweggabe Gottes, die sein innerstes Wesen ausmacht, nämlich jenen Prozeß sich austauschender Liebe, die dem Wesen Gottes allererst die

280 *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 55.

281 aaO, 32.

282 *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis III/2*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 147.

283 aaO, 148.

allmächtige Freiheit zusichert. Wenn dem so ist, und nur dann erst, wenn dem so ist, wird eigentlich auch der Descensus "verständlich": "daß Gottes Einsatz für die sündige und verlorene Welt, der Einsatz, in dem Gott der Vater seinen Sohn für die Erlösung der Welt 'preisgibt', solch unbegrenzte Dimensionen annehmen kann, daß er den Sohn in die Gottverlassenheit des Kreuzes und in den Abstieg zur Hölle zu führen vermag"²⁸⁴. Für B. ist die Dimension von Gottverlassenheit und Höllenabstieg nicht erst soteriologisch ad hoc erfunden, sondern liegt bereits "in den innergöttlichen Dimensionen unbegrenzter Hingabe"²⁸⁵. Die trinitarische Differenz zwischen Vater und Sohn ist der letzte ermöglichende Grund für den Descensus: Preisgabe durch den Vater und Sichpreisgebenlassen des Sohnes in der Einheit des trinitarischen Einverständnisses. Der Weg in die vollkommene Selbstentfremdung – denn Tod-Hades-Satan ist das Widergöttliche, mit Gott Unvereinbare, als solches von Gott Verworfenen – wird im 'Gehorsam' (Phil 2,7f.) dem preisgebenden Willen des Vaters gegenüber gegangen, in einer Freiwilligkeit, die als solche 'Macht' ist (Jo 10,18), aber sich in die letzte Ohnmacht des Sterbens und Totseins verfügen läßt. Die vollkommene Selbstentfremdung der Höllenerfahrung ist Funktion des Gehorsams des menschengewordenen Christus, welcher Gehorsam wiederum Funktion seiner freien Liebe zum Vater ist"²⁸⁶.

Dieser Gehorsam des Sohnes, dem auch der Höllenabstieg zugemutet wird, muß *absoluter* Gehorsam sein, jenseits der Grenzen irdisch-menschlicher Möglichkeiten, ein reiner "ungefärbter" Gehorsam, der über das Leben hinausreicht und sich auch noch in der letzten Passivität des Totseins bewährt, im reinen Verfügt-werden.

Es ist ein Gehorsam "in der vollkommenen Überforderung; denn wie könnte ein Mensch 'die Sünde der Welt hinwegtragen'? Wie könnte er 'zur Sünde gemacht' werden?"²⁸⁷

284 *Pneuma und Institution*, 33.

285 Ebd.

286 aaO, 396 f.

287 aaO, 139 f.

Für A. von Speyr (und mit ihr für B.) besteht nämlich der reine Gehorsam Christi in seiner Vollkommenheit darin, die Liebe dort zu suchen, wo sie nicht ist; auch den Vater dort zu suchen, wo er nicht ist, im Entgegengesetzten des Vaters, in seiner Abwesenheit, dort, wo er das vom Vater Verworfenen erblickt, die Summe aller Weigerungen, das Chaos, den nicht aufgehenden, unerlösbaren Rest, eben: die Hölle. Das Sein im absoluten Gehorsam, im (theologisch einzig bestehenden) "Kadavergehorsam", ist die existentielle Durchmessung der ganzen Dimension des Rein-Gegengöttlichen.²⁸⁸

B. ist mit Recht der Meinung, daß nur in dieser Perspektive der falsche Triumphalismus der frühchristlichen und fast der gesamten Descensustheologie sowohl überwunden wie kritisch distinguiert wird: "da die 'Begegnung' des toten Christus mit der Scheol (ihm gegenüber und doch in ihm) in der vollkommenen Schwäche und Verlassenheit (die sich selbst nicht heraushelfen kann) geschieht; aber diese Schwäche bleibt Funktion eines vollkommenen Gehorsams, der aus freier Liebe geleistet wird"²⁸⁹. "Die Entblößung des Menschen Jesus ist nicht nur die Bloßlegung der Scheol, sondern auch die Bloßlegung des trinitarischen Verhältnisses bis zum reinen Entspringen des Sohnes aus dem Vater."²⁹⁰ Diese trinitarische Dimension ist es letztlich auch, die das christliche Mysterium des Descensus von allen anderen Descensusmythen der Völker unterscheidet²⁹¹.

Wir haben also in dieser trinitarischen Perspektive und in dem Aspekt des "absoluten Gehorsams" ein entscheidendes Spezifikum der Descensusinterpretation bei B. zu sehen. Bislang war aber im wesentlichen die Rede nur vom Vater und vom Sohn. Zu einer umfassend und konsequent trinitari-

288 Vgl. hierzu z.B. H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, 186, 246–248; ders., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2, 2. Teil: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 213–217; A. von Speyr bei B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs*, Bd. 1: *Durchblick in Texten*, Einsiedeln 1972, 109, 114–120; dazu Bd. 2: *Darstellung*, Einsiedeln 1973, 109–119, 125 f., 135–148. Über die Bedeutung A. von Speyrs für Balthasars Werk vgl. weiter unten.

289 aaO, 397.

290 aaO, 397 f.

291 Vgl. aaO, 399.

schen Dimension gehört aber unabdingbar auch das, was die Bibel "Pneuma" nennt. Wir möchten hier den Versuch machen, die Funktion des *Pneuma* im Vorgang des Descensus herauszustellen, obwohl B. dieses nicht thematisch und ausdrücklich beschrieben hat. Wir sind darum darauf angewiesen, aus seinen Werken einzelne Mosaiksteine zu sammeln, um sie dann umrißhaft zu einem Bild zusammenzufügen.

Auch der Geist verzichtet im Vorgang der trinitarischen Selbstweggabe auf einen Aspekt seiner Gottgestalt: nämlich "das überschwengliche Produkt der Liebe zwischen Vater und Sohn zu sein"²⁹². Wenn die Verlassenheit Jesu am Kreuz eine ökonomische und soteriologische Offenbarungsform der innergöttlichen hypostatischen Beziehungen ist, wenn der Sohn in Gott nicht anders existiert als vom Vater kommend und zum Vater gehend, wenn in dieses Kommen und Gehen hinein ökonomisch die Realität der Welt-sünde hineingestellt wird, und zwar nicht als ein äußerliches Hindernis, sondern als eine vom Sohn in sich hineingenommene, ihm als Person eignende Wirklichkeit, die wesensmäßig von Gott verurteilt und verstoßen werden muß, so "nimmt die unaufhebbare Beziehung zwischen Vater und Sohn die Modalität der Verstoßenheit, des Abbruchs der Beziehungen, der Unzugänglichkeit des Vaters an. Und der Heilige Geist, der in Gott ewig der Ausdruck dieser gegenseitigen Beziehung ist, hält diese jetzt im Modus des Auseinanderhaltens aufrecht, der das Gegenteil ist eines Gleichgültigwerdens füreinander, vielmehr absolute Liebe, gerade durch absolute Entbehnung ihrer selbst bewußt"²⁹³. Göttliche Gemeinschaft also als gottmenschliche Trennung.

Was vom gekreuzigten Sohn gilt, das gilt nun auch von dem in seinem Tod ausgehauchten Geist: Dieser ist natürlich Geist ewigen Lebens und ewiger Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, aber in diesem Ausgehauchtwerden ist er es im Modus des Sterbens in der Gottverlassenheit. "Als der Sohn in sein 'Ende' begleitende Geist hat er ein für alle Male die Erfahrung dieses Endens mitgemacht und kann,

292 aaO, 224.

293 aaO, 264.

wenn er an Ostern der versammelten Kirche eingehaucht wird, von dieser zu seinem Wesen gehörenden Erfahrung nicht mehr abstrahieren²⁹⁴. B. spricht vom Pneuma als vom Ausdruck und der Personifikation des Nicht-an-sich-Haltens Gottes²⁹⁵, vom nackten Kern der ewigen Liebe²⁹⁶, er spricht vom Pneuma als der Exponiertheit der ewigen Hingabe²⁹⁷.

Wiederholt zitiert Balthasar Hebr 9,14, wo es heißt, daß Jesus sich "kraft ewigen Geistes" als makelloses Opfer Gott dargebracht hat²⁹⁸. Wir möchten diese Gedanken Balthasars etwas weiterführen durch Überlegungen, wie sie H. Mühlen zu diesem Thema angestellt hat²⁹⁹: "Wenn der Vater nach Röm 8,32 sein Eigenstes nicht geschont hat und auch der Sohn sich selbst nicht schont im Gehorsam bis zum Kreuze, dann ist dieses Sich-nicht-Schonen im Vater und im Sohne streng ein und dasselbe, es ist in jeder Hinsicht identisch in ihnen. Die Liebe, mit welcher der Vater seinen Sohn 'für uns' dahingab, ist keine andere als jene Liebe, mit welcher der Sohn sich selbst 'für uns' dahingibt. Insofern nun der Heilige Geist diese im Vater und Sohn schlechthin identische

294 aaO. 265. Adrienne von Speyr (vgl. unten) schreibt zu diesem Thema: "Die Zeit der gegenseitigen Verlassenheit von Vater und Sohn ist die Zeit, in der sich das geheimste Geheimnis ihrer Liebe vollzieht. Ihre Entfremdung ist nur eine Form ihrer höchsten Intimität. Wenn nun der Heilige Geist der lebendige Austausch der Liebe zwischen Vater und Sohn ist, dann muß auch er von dieser Finsternis zwischen ihnen berührt sein. Er ist in dieser Verlassenheit wie ausgewischt, wie unsichtbar und durchsichtig geworden; er läßt Vater und Sohn im Geheimnis ihrer höchsten Intimität allein. Er löscht sich selber aus – und wird in diesem Sinne Finsternis –, damit nichts anderes mehr sei als das Geheimnis der verfinsterten Liebe zwischen Vater und Sohn. Weil er selbst diese Liebe zwischen Vater und Sohn ist, ist er auch selbst die Verfinsternung dieser Liebe. Das ist die Form seiner Teilnahme am Kreuz und an der Erlösung. Er ist Finsternis durch sein Nichtdasein, durch seine Suspension. Aber gerade dadurch ist er gegenwärtiger als je und gibt im Leiden sein letztes Geheimnis preis. Weil er auf Golgatha bis zum Verschwinden durchsichtig wurde, kann er an Ostern als das durchsichtigste Licht verströmt und als das flüssigste Wasser ausgegossen werden." (Zitiert bei B. Albrecht, Eine Theologie des Katholischen, Bd. I, 105 f.)

295 aaO, 115.

296 aaO, 329.

297 aaO, 339.

298 Vgl. z.B. aaO, 222, 263.

299 Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. bes. 30-34, hier: 32 f.

Liebe selbst (als Person) ist, ist er (als Person) die absolute Nähe und Identität in der Unterschiedenheit zwischen Vater und Sohn selbst." Oder anders ausgedrückt: "Das Wesen des Wesens Gottes ist heilsgeschichtlich die Überlieferung bzw. Selbstüberlieferung . . . Die trinitarische Struktur dieses Geschehens wird daran deutlich, daß der Vater der seinen Sohn Überliefernde ist, der Sohn der sich selbst Überliefernde und das Pneuma der im Vater und im Sohn streng identische Vorgang der Überlieferung selbst. Man könnte deshalb auch sagen, das Kreuzesgeschehen sei der heilsgeschichtliche Hervorgang des Heiligen Geistes"³⁰⁰. Mühlen zitiert das "wunderbar doppeldeutige" Wort von Joh 19,30 (*παρῆδωκεν τὸ πνεῦμα*), nach dem Jesus am Kreuz nicht nur sein menschliches Pneuma ausgehaucht, sondern eben in seiner äußersten Gottverlassenheit und aufgrund dieser sein göttliches Pneuma an die Kirche überliefert hat³⁰¹.

Vielleicht könnte man dann in Weiterführung der Gedanken von H.U. von Balthasar und H. Mühlen hinsichtlich der trinitarisch-pneumatischen Dimension des Descensus sagen: Hölle ist der total "unpneumatische" Ort, der Ort der absoluten Wirlosigkeit, d.h. aber der totalen Verlassenheit und Icheinsamkeit. Wenn H. Schlier³⁰² den Karsamstag den Tag nennt, an dem es nur den historischen Jesus gab, so könnte man, eigentlich dasselbe meined, den Karsamstag auch den Tag nennen, an dem es den Nur-Jesus, und zwar als toten, gab, nicht also den "Christus" (= Gesalbter, Geistbegabter). Im Descensus hält das Pneuma, um mit B. zu sprechen, die Wir-Beziehung zwischen Vater und Sohn nur im Modus des Auseinanderhaltens aufrecht, bis eben im Vorgang der Auf-erweckung das lebendigmachende Pneuma des Vaters die innertrinitarische Wir-Beziehung wiederherstellt. So wird auch von dieser trinitarisch-pneumatischen Perspektive her, und erst recht in ihr, die Charakterisierung der Hölle als

300 aaO, 33. Vgl. auch E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 495-497.

301 aaO, 34.

302 Der abwesende Herr. Der Tag, an dem es einen bloß "historischen" Jesus gab. in: Rheinischer Merkur, Nr. 15, vom 13.4.1973, 31.

totaler Ich-Einsamkeit und Verlassenheit deutlich gemacht. In dieser Funktion des Pneuma innerhalb des Mysterium Paschale möchten wir auch die eigentliche innere Gelenkstelle sehen zwischen der christologischen und tropologischen (d.h. ekklesiologisch-existentialen) Psalmenexegese, die bei Luther eine so bedeutsame Rolle spielt (Höllenfahrt Christi und *resignatio ad infernum* des Gläubigen): Das vom Kreuz in Kirche und Welt hineingesandte Pneuma bleibt von diesem Ursprung her geprägt und prägt ebenso auch seine Träger.

Neben dieser Aufdeckung der trinitarischen Dimension des Descensus ist es ein besonderes Verdienst von B., durch seine Interpretation des Höllenabstiegs Jesu einer nur triumphalistischen Auslegung entgegengetreten zu sein: Es geht hier nicht um einen Kampf oder gar um einen triumphalen Siegeszug Christi durch den Hades, wenn auch die Todeserfahrung objektiv eine innere Überwindung und damit einen Triumph über die Gegenmächte enthalten mochte. Solidarität mit den Toten heißt: Mit-einsam-sein³⁰³. Es geht um die Erfahrung des "zweiten Todes"³⁰⁴. Gegenüber der aktiv-subjektiven Leidenserfahrung der Passion liegt das unterscheidende Moment der Karsamstagerfahrung darin, daß Christus jetzt zu den "Kraftlosen" gehört, daß er also einen aktiven Kampf gegen die "Kräfte der Hölle" nicht führen kann³⁰⁵. Gegenstand der *visio mortis* ist die "reine Substantialität der 'Hölle' als der 'Sünde an sich'"³⁰⁶.

303 Vgl. Mysterium Paschale, 241. G. Aulén hat im Zuge seiner Beschreibung der verschiedenen Typen der Erlösungslehre bezüglich des von ihm favorisierten "klassischen" dramatischen Motivs ("Kampfmotiv", "Christus Victor") festgestellt, daß hinter den z.T. mythischen Vorstellungsformen und Bildern z.B. von Lösegeld, Satansüberlistung usw. die zentrale theologische Auffassung steht, daß Gott seinen Heilswillen im Kampf gegen Teufel und Hölle nicht mit einem äußeren Machtakt durchsetzt, sondern daß er von innen her, durch ein Eingehen in das Drama der Erlösung selbst, diese Übermacht des Bösen bricht (so in: *Le triomphe du Christ*, Aubier 1970, 81 f.; vgl. auch ders., *Das Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes*, Göttingen 1968, 294 f.; zum Ganzen vgl. auch H.U. von Balthasar, *Theodramatik II/1*, Einsiedeln 1976, 143–147). Das Kampfmotiv (vgl. das Werk von J. Kroll: *Gott und Hölle*) muß also nicht automatisch zu einer triumphalistischen Descensusauffassung führen!

304 aaO, 246.

305 Ebd.

306 aaO, 247.

Man muß jede theologische Geschäftigkeit und religiöse Ungeduld abwehren, die die "Frucht" des Descensus von Ostern auf den Karsamstag vorverlegen möchte. Natürlich kann man wie die Ostkirche das entscheidende Erlösungsbild im Höllenabstieg Christi sehen, im Zerschlagen der Pforten der Hölle und in der Herausführung der Gefangenen aus dem Kerker. Hier wird durch eine antezipierende Einschlebung des Osterereignisses in den Karsamstag die soteriologisch-soziale Seite der Erlösungstat dargestellt. Die neuere liturgische Regelung hat das Halleluja aus dem Karsamstag wieder verdrängt³⁰⁷. Ganz und gar abzulehnen ist die Auffassung einer nachträglichen Bekehrung der bereits Gestorbenen als Reaktion auf eine "Predigt" Christi im Hades. Für die fromme Meditation gibt es durchaus eine legitime Ausmalung des erlebten Triumphes, der freudigen Begegnung zwischen Jesus und den Gefangenen, zwischen dem neuen und alten Adam. Aber dies alles überschreitet die Ausagemöglichkeiten der *Theologie*. B. betont, hier sei "das Systembedürfnis zurückzubinden, das sonst ungehemmt zu einer Apokatastasislehre fortschreiten würde"³⁰⁸.

Wenn wir nun die gewaltigen Perspektiven des großen Theologen der "drei Tage" würdigen, so möchten wir zunächst betonen, daß wir seine Ausführungen zum Descensus für die tiefstehendsten halten, die seit der *Theologie des Kreuzes* bei M. Luther zu diesem Thema gemacht worden sind. Nur in diesem trinitarischen Horizont lassen sich nach unserer Meinung Gottverlassenheit, Tod und Höllenfahrt Christi ernstnehmen, ohne daß sie damit Gefahr laufen, rein anthropologisch fehlinterpretiert zu werden, wie z.B. bei L. Feuerbach oder bei Hegel. Nur in dieser Perspektive läßt sich auch die Fehlinterpretation des Descensus in der "Gott-

307 aaO, 253.

308 aaO, 255. – Daß und inwiefern Balthasars Karsamstagstheologie der Versuch einer Lösung einer von der Vätertheologie herkommenden, Jahrhunderte alten Aporie ist, nämlich der Frage nach der Vereinbarkeit von universaler Wirksamkeit des göttlichen Heilshandelns (vgl. Origenes) und der Unantastbarkeit der menschlichen Freiheit (vgl. Augustinus), hat W. Löser aufgezeigt in seiner Untersuchung "Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter", Frankfurt 1976, bes. 237–246.

ist-tot-Theologie", wie wir sie bei T.J.J. Altizer vorgefunden haben, vermeiden. Nur in dieser trinitarischen Perspektive ist die Gefahr der Interpretation der Gnosis endgültig überwunden, die Kreuz, Tod und Höllenfahrt Christi nur als Höchsthfall eines Weltgesetzes, als das Beispiel für eine Weltformel schlechthin, sieht. Balthasars Theologie des Mysterium Paschale könnte auch durchaus der Gefahr einer gewissen soteriologischen Minimalisierung und Verflachung in der heutigen sogenannten transzendental-anthropologischen Deutung der *theologia crucis* entgegenwirken.

Wer Balthasars Werk allerdings nur mit exegetischem und philologischem Maßstab messen will, wird seiner ureigensten Intention und Methode nicht gerecht; denn für ihn sind die *Heiligen* der lebendige Kanon³⁰⁹, sie sind "der eigentliche, vom Geist selbst geschriebene Kommentar der Evangelien"³¹⁰. Insofern findet es B. beschämend und seltsam für die katholische Theologie, "daß kein Theologe je auf den Gedanken kam, die so zahlreichen Dokumente über die Erfahrung der Gottverlassenheit bei kanonisierten und nicht kanonisierten Christen zum Gegenstand einer christologisch-ekklesiologischen Studie zu machen"³¹¹. Eine "Inventarisierung" der Mystik vor allem auch bezüglich der Descensus-Thematik und dann eine dogmatische Auswertung des so Gesichteten ist eine vordringliche Aufgabe katholischer Theologie heute.

Balthasar meint hiermit nicht nur die mystische Schau etwa eines Johannes vom Kreuz oder Eckhart, sondern vor allem die Karsamstagerfahrungen der *Adrienne von Speyr*, die für Balthasars Werk und Weg *entscheidende* Bedeutung (gehabt) hat. Nach Balthasars eigener Aussage sind ihr Werk und sein *eigenes* zwei Hälften eines Ganzen, weder psychologisch noch philologisch auseinanderzutrennen.³¹² Ja, er hält ihr Werk sogar noch für weit wichtiger als das seine!³¹³

309 Vgl. Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 24.

310 Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 87.

311 Ebd.

312 Rechenschaft 1965. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars, zusammengestellt von B. Widmer, Einsiedeln 1965, 35.

313 Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 11.

Die Schilderungen der Karsamstagerfahrungen der Adrienne von Speyr sind gesammelt im Band 3 der Nachlaßwerke: "Kreuz und Hölle" (I), der bislang aber noch nicht veröffentlicht worden ist.³¹⁴ Wir können hier darum (leider) nur das Hauptthema wiedergeben, so wie es Balthasar selbst zusammengefaßt hat (der Wichtigkeit wegen zitieren wir in voller Länge):

"Daß Christus 'zur Hölle' (oder 'Unterwelt', Hades, Scheol) abfährt, ist sein letzter Gehorsam gegenüber dem Vater. Denn Hölle ist (schon im Alten Bund) der Ort, wo Gott nicht ist, wo es das Licht von Glaube, Hoffnung, Liebe, der Teilnahme an Gottes Leben nicht mehr gibt; Hölle ist das vom richtenden Gott aus seiner Schöpfung Wegverdamnte, sie ist mit dem gefüllt, womit Gott auf keinen Fall auskommt, wovon er sich ewig abwendet: mit der Realität aller Gottlosigkeit in der Welt, mit der Summe der Weltsünde. Also gerade mit dem, wovon der Gekreuzigte die Welt befreit hat. Er begegnet in der Hölle – nicht als österlich Triumphierender, sondern in der äußersten Nacht des Gehorsams, des wahrhaftigen Kadavergehorsams – seinem eigenen Erlösungswerk: dem Grauen der von den Menschen getrennten Sünde. Er 'durchwandert' sie (spurenlos, weil es in der Hölle und im Totsein weder Richtung noch Zeit gibt) und durchmißt ihre Gestaltlosigkeit, erfährt das zweite Chaos. Er ist dabei jedes geistigen Lichtes vom Vater her beraubt, er muß im reinen Gehorsam den Vater dort suchen, wo er ihn auf keinen Fall finden kann. Und doch ist diese Hölle ein letztes Geheimnis des Vaters als des Schöpfers (der die Freiheit des Menschen in Kauf nahm), und so lernt der menschengewordene Sohn in dieser Finsternis 'experimentell' etwas bisher dem Vater 'Vorbehaltenes' kennen. Die Hölle ist, so gesehen, in ihrer *letzten* Möglichkeit ein trinitarisches Ereignis."³¹⁵

314 Privatdruck, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1966.

315 Erster Blick auf Adrienne von Speyr, 57 f. Vgl. auch die Zitatensammlung zum gleichen Thema aus anderen Werken A. von Speyrs bei B. Albrecht aaO, 108–124.

Die mystische Schau der Heiligen als letzte Norm für die Auslegung des Wortes Gottes – oder die philologische Exegese mit ihrer historisch-kritischen Methode? Wo liegt das Kriterium für die “Unterscheidung der Geister”? Diese Frage könnte sich stellen und ist gestellt worden. Wir können dieses wichtige Problem im begrenzten Rahmen unserer Untersuchung nicht weiter verfolgen.³¹⁶ Auf jeden Fall und grundsätzlich aber gilt: Wir dürfen nicht verlernen, außer mit philologischen auch mit pneumatischen Augen auf den Logos der Schrift zu schauen. Die Heiligen sind *die* Exegese des Pneuma, und darum “darf dieser Weg der Offenbarungsvermittlung nicht von vornherein verdächtigt werden”³¹⁷. Im Gegenteil: Eine theologische “Inventarisierung” der Mystik hinsichtlich der Descensus-Thematik wäre eine lohnende und die Theologie promovierende Aufgabe.

Im übrigen ist aus unserer eigenen Untersuchung doch ersichtlich, daß die “Ergebnisse” pneumatischer Exegese (so wie sie etwa in dem Werk der Adrienne von Speyr sich zeigen) und philologischer Exegese, wenn sie vom *Ganzen* biblischer Theologie ausgeht und dieses Ganze nie aus den Augen verliert, durchaus keine Alternative darstellen müssen, sondern aufeinander hin konvergieren.

Wenn wir am Schluß dieses Kapitels das Werk H. U. von Balthasars (und mit und in ihm auch das von A. von Speyr) überblicken, so können wir feststellen: Balthasar stellt als einziger der in diesem Kapitel zu Wort gekommenen Theologen den Descensus in den umfassend trinitarischen Horizont. Ihm gelingt auch überzeugend ein der biblischen Sicht entsprechendes gleiches Ernstnehmen und Zusammensehen von “Descensus media vita” und postmortalem Scheolabstieg. Von diesem Descensus mitten im Leben ist im abschließenden Kapitel die Rede.

316 Vgl. dazu die sehr bemerkenswerten Ausführungen von H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Bern-Frankfurt 1975, 57–66, 208–211, denen wir voll und ganz zustimmen.

317 H. Heinz, aaO, 192.

DER DESCENSUS "MEDIA VITA"

1. Der biblische Aspekt

a) *Scheol mitten im Leben*

Wir haben im zweiten Kapitel bereits angedeutet, daß man den *räumlichen* Aspekt von Tod und Scheol nicht überbewerten bzw. allein in den Vordergrund stellen darf. Genauer gesagt: der *statisch-räumliche* Charakter von Scheol als (nur) eines geographisch genau umrissenen Ortes unter der Erde würde dem alttestamentlichen Befund nicht gerecht. Angemessener wären schon Begriffe wie "Gebiet" (im Sinne von Herrschaftsbereich), Reich, Machtbereich. Es muß jedenfalls zum "räumlichen" Aspekt (der in bestimmter Hinsicht, wie wir gleich darlegen werden, durchaus beibehalten werden kann und muß) ein "dynamischer" Gesichtspunkt hinzukommen: Scheol ist eine dynamische, aggressive Macht, die – und damit kommen wir zu einem zweiten, höchst wichtigen Aspekt – *mitten in das Leben* hineinragt und es bedroht.

Bleiben wir noch einen Moment bei dem ersten Aspekt. Ch. Barth, der für diese hier anstehende Thematik wichtige Ergebnisse beigetragen hat, die uns gleich noch beschäftigen werden, betont mit Recht, daß beide Gesichtspunkte, der *statisch-räumliche* und der *existentiell-dynamische*, nicht getrennt werden dürfen. "Das Totenreich zeigt den *räumlichen* Aspekt des Todes, darf also nicht als eine von den *Todesmächten* unabhängige Idee behandelt werden. Es besteht kein sachlicher Unterschied, wenn von Einzelnen einmal gesagt wird, sie befänden sich 'in der Gewalt des Todes', ein andermal, sie befänden sich 'im Totenreich'. Unter zwei verschiedenen Aspekten ist hier von ein und derselben Wirklichkeit die Rede. Im Totenreich haben die *Todesmächte* nicht nur ihre Heimat, sondern auch ihre *räumliche Verkörperung*.

rung.”³¹⁸ Barth betont, daß mit unseren Raumbegriffen die Vorstellung vom Totenreich nicht harmonisiert werden kann: “Eine Neubearbeitung des Gegenstandes aufgrund dieser Einsicht wäre notwendig” (76). Wir glauben, daß unsere Untersuchung einen bescheidenen Beitrag zu dieser Problematik liefert, indem sie zeigt, daß und wie ein differenzierter Raum-Begriff (in Richtung der “existentialen Räumlichkeit” Heideggers) eine gewisse maieutische Funktion für das Verstehen des biblischen Befundes erfüllen kann.

Scheol ist überall da, wo der Tod seine Macht ausübt. Das ist die präzise und umfassende “Lokalisierung” des Totenreiches. Schon die “Räume” Grab, Meer und Wüste gehören zum Totenreich, sind aber eben doch nicht mit ihm identisch. Die spezifische Räumlichkeit der Scheol manifestiert sich (nur) im Medium anderer Räume. Barth schlägt vor, zur Charakterisierung dieser Art von Räumlichkeit den Begriff “Sphäre” zu gebrauchen (88). Scheol beschränkt sich also nicht auf einen bestimmten, genau umgrenzbaren Ort; Scheol ist ein ständiges Ausufernd, ist Eroberung und Bedrohung von Lebensräumen. G. Schunack hat diese Momente von Scheol, also ihren aggressiven, raumerobernden und damit Lebensraum vernichtenden Charakter zusammengefaßt im Begriff des Entzugs: “Der Tod erscheint vom kultischen Lebens- und Todesverständnis aus als Entzug, d.h. als existentiell erfahrbarer, Phänomene wie Bedrängnis, Not, Verlassenheit, Ende der Zeit des Segens und der Freude einschließender Sachverhalt.”³¹⁹ Scheol ist demnach letztlich eine A-Topie, “ein Ort, der keiner ist, weil der Mensch dort nicht am Leben, d.h. vor Gott bleiben kann” (ebd.). Das eschatologische Heil, die Errettung, besteht bei solcher Sicht dann eben nicht im U-topischen, sondern gerade in der Eröffnung von Topos, im Schaffen von Raum, in der “Einräumung” von Existenz (deren Raum in Unheil, Krankheit, Not, Tod, eben teilweise oder ganz entzogen war).

318 Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zollikon 1947, 76.

319 Das hermeneutische Problem des Todes im Horizont von Röm 5 untersucht, Tübingen 1967, 60.

Nach diesen überwiegend formalen Überlegungen kommen wir nun zu der bereits angedeuteten inhaltlichen Aussage: Scheol ragt mitten in das Leben hinein. Der Weg zur Scheol beginnt mitten in diesem Leben. Krankheit, Not, Verlassenheit sind Scheol; zwar nur *partiell*, aber doch *real*. Das bereits mitten im Leben von Scheol Umfangensein ist *nicht* eine metaphorische Aussage. Wenn Leben die Fülle von Freude, Sicherheit, Gesundheit, Aktivität, Gemeinschaft, Gottesnähe, Freiheit ist, dann ist alles, was diese Lebensinhalte schwächt, vermindert oder zerstört, Scheol und Tod: Trauer, Not, Chaos, Krankheit, Leiden, Einsamkeit, Gottverlassenheit.

Ch. Barth hat in seiner oben schon erwähnten “vortrefflichen” (G. von Rad) monographischen Studie über “Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments” (Zollikon 1947) in Anknüpfung an den dänischen Orientalisten J. Pedersen (Israel I/II, 1926) alle die Aussagen in den Psalmen untersucht, in denen der Beter von sich sagt, daß er bereits in der Scheol bzw. ihr nahe sei. Er betont mit Nachdruck, daß diese Aussagen durchaus nicht metaphorisch übertreibend oder als theoretische Fiktion, sondern ganz realistisch zu verstehen seien. Jeder, der unter der Sünde und ihren Folgen leiden muß, hat es mit Tod und Scheol zu tun. Die “Errettung” vom Tode ist “ein Vorgang, der sich zu Lebzeiten des Einzelnen abspielt. Es geht bei diesem Vorgang um die Bewahrung vor einem unheilvollen Tod” (152). Es ist also hier nicht der Tod schlechthin gemeint, nicht der Tod als die unvermeidliche Grenze menschlichen Lebens. “Vom Tode erretten” bedeutet: vom bösen Tode erretten. So wird im Alten Testament Sterben meistens dann mit der Umschreibung “Abstieg zur Scheol” ausgedrückt, wenn es sich um eben einen solchen bösen Tod handelt³²⁰. Sterben nach glücklichem, langem Leben wird meistens ohne dieses Bild ausgedrückt (vgl. Gen 45,28; 46,30).

320 Vgl. L. Wächter, Der Tod im Alten Testament, Stuttgart 1967, 54 (Hinweis auf 1 Kön 2, 9; Gen 37, 35; 42, 38; Jes 5, 14 u.ö.). Weitere Stellen bei D.A. Du Toit, aaO, 69, A. 224.

Außer C. Westermann³²¹ hat vor allem H.J. Kraus in seinem großen Psalmenkommentar die Ergebnisse von Ch. Barth gewürdigt, aufgegriffen und fruchtbar gemacht: "Der Leidende wird von den in den Bereich des Lebens hineingreifenden chaotischen Mächten der $\aleph \aleph \aleph$ umringt. Die Wasser und Wogen der Totenwelt umfassen ihn (Ps 18,5f.). Er versinkt in den Schlamm einer gottfernen Sphäre (Ps 69,3ff.; 88,7) und nähert sich der Welt der Abgeschiedenen. Jede Lebensminderung, jeder Schwund der Vitalpotenz wird als Zugriff der Scheol verstanden. Die in der Tiefe liegende Unterwelt ist die in den Bereich des Lebens hineinragende . . . Feindmacht. Inbegriff allen Schreckens ist die Gottverlassenheit, die in dieser Todessphäre durchlitten wird" (LXXV). Besonders deutliche Beispiele für diese Sicht sind außer den im vorhergehenden Zitat genannten die Psalmen 6,30 und 107; außerdem Jjob 33,22; Spr 2,18; 5,5; 7,27.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Wenn und insofern einerseits Verlassenheit von Gott und den Menschen, Verhältnislosigkeit, der Inbegriff von Scheol ist, andererseits Scheol mitten in diesem Leben gegenwärtig ist, so gelten summarisch die Gleichsetzungen: Scheol = Verlassenheit; Verlassenheit = Scheol. Beides sind fast austauschbare Begriffe, wenn man auch bestimmte Akzentverschiebungen beim jeweils verschiedenen Gebrauch nicht außer acht lassen darf. Im existentiellen Begriff von "Verlassenheit" wird der zunächst mythisch fern erscheinende Begriff Scheol anthropologisch relevant und aktuell. Im erfahrbaren Phänomen von "Verlassenheit" im weitesten Sinne wird Scheol lebendige Gegenwart. Wie sich das beispielsweise im Lichte moderner Literatur widerspiegelt, werden wir unten noch darstellen. Zunächst aber soll diese "Scheol mitten im Leben" exemplifiziert werden an der menschlichen Grunderfahrung der Angst, so wie sie sich darstellt im Kap. 17 des Buches der Weisheit.

321 Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen ² 1961, 81; Ch. Barth, "dem ich in allem Wesentlichen dankbar zustimme".

b) Angst als Realsymbol von Scheol

Als exemplarisches Beispiel für die alttestamentliche Sicht, daß Scheol bereits mitten in diesem Leben gegenwärtig ist, wollen wir die erregende Beschreibung der Grunderfahrung der Angst im 17. Kap. der Sapientia Salomonis näher betrachten. Sie ist gleichzeitig auch ein interessantes Beispiel für eine symbolisch-existentialen Auslegung (in midraschartiger Form) eines ursprünglich "historisch" gemeinten alttestamentlichen Textes (nämlich Ex 10,21–23: die Plage der dreitägigen Finsternis) durch das Alte Testament selbst: Die im Buche Exodus beschriebene Finsternis als Warnung und Plage für die verhärteten Ägypter wird im Weisheitsbuch transparent auf die Grunderfahrung der finsternen Angst auf Seiten der Bösen, eine Angst und Finsternis, die heraufsteigt aus der Tiefe von Scheol, deren Realsymbol sie ist. Beide Texte seien zunächst nacheinander zitiert.

Im Buche Exodus (10,21–23) heißt es: "Nun befahl der Herr dem Moses: Strecke deine Hand zum Himmel aus! Und düstere Finsternis entstand in ganz Ägypten drei Tage lang. Drei Tage lang sah keiner den anderen und keiner erhob sich von seinem Platz. Aber bei allen Söhnen Israels war heller Tag in ihren Siedlungen." Diese Begebenheit wird nun in midraschartiger Form vom Weisheitsbuch so paraphrasiert: "Groß und unerforschlich sind deine Gerichte; darum verfielen die Unbelehrbaren in Irrtum. Frevler hatten gewähnt, das heilige Volk unterdrücken zu können, und nun mußten sie daliegen, von Finsternis gefesselt und von langer Nacht umstrickt, eingesperrt in ihre Behausungen und verbannt von der ewigen Vorsehung. Während sie sich verborgen dünkten bei ihren geheimen Sünden unter dem dunklen Schleier der Vergessenheit, wurden sie in furchtbarem Entsetzen auseinandergejagt und von Schreckbildern gängstigt. Selbst der geheimste Winkel barg sie nicht vor der Angst; schreckhaftes Getöse umbrauste sie und düstere Gespenster mit finsternen Gesichtern erschienen ihnen, und keines Feuers Gewalt vermochte Licht zu verbreiten; auch der Gestirne Strahlenglanz war nicht imstande, jene schaurige Nacht zu erhel-

len. Nur eine grundlos aufzuckende Flamme voller Furchtbarkeit leuchtete ihnen, und erschreckt durch die Unfaßlichkeit der Erscheinung hielten sie das Gesehene für noch schlimmer, als es war. Ohnmächtig waren die Gaukeleien ihrer Zauberkunst, und die Probe auf ihr prahlerisches Wissen fiel schmachvoll für sie aus. Denn sie, die versprachen, Schrecken und Erschütterung von den kranken Gemütern zu bannen, erkrankten selbst an lächerlicher Furcht. Wenn auch nichts Furchtbare sie in Schrecken versetzte, so wurden sie dennoch aufgescheucht durch das Vorüberstreichen des Gewürms und das Zischen der Schlange; sie vergingen vor Schrecken und wagten nicht einmal, in die leere Luft zu schauen, der man doch nirgends entrinnt. Denn die Bosheit ist feige. Sie bezeugt es dann, wenn sie verurteilt wird. Vom Gewissen in die Enge getrieben, nimmt sie immer das Schlimmste an. Denn Furcht ist nichts anderes als das Fahrlassen der von der Überlegung angebotenen Hilfsmittel; und wenn im Herzen die Zuversicht erstarb, sieht man die eigene Ratlosigkeit für ein größeres Übel an als die wirkliche Ursache der Pein.

Jene aber, die während der wahrhaft ohnmächtigen Nacht, die aus den untersten Tiefen der ohnmächtigen Unterwelt heraufgestiegen war, in der gleichen Betäubung lagen, wurden teils durch die Gespenstererscheinungen umgetrieben, teils durch Verzweiflung gelähmt, denn plötzlich und unversehens hatte sie die Angst überfallen.

Und so war jeder, der einmal hineingeraten war, ein Gefangener; mochte es ein Landmann sein oder ein Hirt oder in einsamer Gegend ein Tagelöhner bei harter Arbeit: er wurde jäh erfaßt und mußte sich dem unentrinnbaren Verhängnis fügen. Durch die eine Kette der Finsternis waren sie alle gefesselt. War es das Säuseln des Windes oder der Vögel lieblicher Gesang im dichten Laubwerk oder das unablässige Rauschen des machtvoll hinströmenden Wassers oder das schaurige Getöse herabstürzender Felsen oder das unsichtbare Vorbeihuschen flüchtiger Tiere oder das Geheul brüllender wilder Bestien oder das in den Bergschluchten widerhallende Echo: alles erfüllte sie mit lähmendem Schrecken.

Denn die ganze übrige Welt erglänzte in strahlendem Licht und konnte ungehindert den Geschäften nachgehen. Nur über sie war drückende Nacht ausgebreitet: ein Bild der Finsternis, die sie einst aufnehmen sollte. Und mehr noch als das Dunkel waren sie sich selber zur Qual." Beginnen wir bei den letzten Versen: Hier wird die Finsternis bzw. die aus ihr resultierende Angst – über das Verhältnis beider wird weiter unten noch die Rede sein – bezeichnet als Bild, als Realsymbol (εἰκῶν) von Scheol (V. 20). Die Herkunft aus dem Hades wird eigens betont (vgl. V. 13). Beide, Nacht-Finsternis und Hades werden mit dem gleichen Prädikat belegt: "ohnmächtig" (ἀδύνατος). Diese Auffassung von der den Lebensraum der Menschen bedrohenden "Macht" der Scheol, die sich hier eben gerade in der entmächtigenden, vernichtenden Potenz manifestiert, indem sie die Lebenskraft der Menschen entmacht, vermindert oder lähmt, entspricht durchaus der auch sonst im Alten Testament anzutreffenden und von uns oben bereits beschriebenen Scheol-Auffassung. Hier wird sie speziell exemplifiziert am Phänomen der Urangst des Menschen (φόβος).

In Ex 10,21–23 war angedeutet, daß die Folge der Finsternis war: Trennung, Einsamkeit, Verlassenheit, Abbruch jeder Kommunikation, Verhältnislosigkeit ("Keiner sah den anderen"). H.U. von Balthasar hat in einer faszinierenden Interpretation von Weish 17 im Rahmen seiner Abhandlung "Der Christ und die Angst"³²², von der wir vielfache Anregungen erhielten, aufmerksam gemacht auf den hamartiologischen Aspekt, d.h. auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung angesichts des hier zur Erörterung stehenden Phänomens: "Diese Nacht steht mit der Angst, die sie bewirkt, in einem nicht auflösenden Wechselverhältnis, sofern sie das, was sie zu strafen hat, zugleich bewirkt, bildlich darstellt und letztlich davon verursacht wird, und die Selbstqual der Angst größer ist als die Finsternis selbst des Hades" (19). Verlassenheit und Angst als Wirkungen der Finsternis auf die Sünde werden von letzterer verursacht, insofern sie,

³²² Einsiedeln 1954.

wie V. 3 betont, "sich verborgen glaubten bei ihren geheimen Sünden unter dem dunklen Schleier der Vergessenheit". So kommt von Balthasar mit Recht zu der Schlußfolgerung: "In der subjektiven Vereinzelung des Sündigens, das ein Wegstreben aus der Kommunikation des göttlichen Lichtes ist, liegt bereits der Abstieg an den Strom der Unterwelt . . . Der Bereich, . . . in welchen der Sünder zu fliehen trachtet, ist . . . die finstere Unterwelt, mit der Gott keine Beziehung unterhält" (19). Der in der Ursünde des Ego-Zentrismus, der hybriden Vereinzelung, der Trennung des "cor curvatum in seipsum" von Gott und den Mitmenschen bewußt gewählte Weg *ist*³²³ in sich selbst bereits Weg in die Scheol, in die "Hölle" als Inbegriff der Verhältnislosigkeit, Einengung und somit "Angst", der Ort-Losigkeit. Diese letztlich selbst gewählte Einsamkeit und Angst als Realsymbol der zugleich noch (in voller Manifestation) ausstehenden und doch schon gegenwärtigen Scheol hat nach Weish 17 nun zur Folge einen Verlust der Realität, ein Eingesperrtsein in das Reich schemenhafter Gespenster. H. U. von Balthasar hält es für müßig zu fragen, ob die in der Nacht der Angst sich zeigenden Erscheinungen "subjektiv" oder "objektiv" sind. Jedenfalls sind sie nichtig: Bilder und Formen ohne Gehalt. Die ganze umgebende Welt bekommt die Form eines gespenstischen, entwirklichten Daseins. Diese "Welt" ist *subjektiv*, weil ihre Ursache im Bösen selbst bzw. in dessen schlechtem Gewissen liegt; sie ist *objektiv*, insofern diese entwirklichte Welt als Verfügung der richtenden Vorsehung ein Übergreifen der Scheol als des Reiches der Ohnmacht in den Bereich des Seienden darstellt und beinhaltet.

Diese objektiv-subjektive Urangst nun ist in ihrem Wesen eine *grundlose* (*αὐτομάτη*; V. 6) Angst und darum letztlich auch ohne Sinn. Die totale Angst als Realsymbol von Scheol bedeutet so einerseits die Ausklammerung der gesamten Wirklichkeit und andererseits das beengende, beängstigende Eingeschlossensein in einen eigenen "Angstkosmos" (Baltha-

323 Um diese bereits bestehende Wirklichkeit von Scheol zu unterstreichen, sprechen wir nicht nur von Symbol, sondern von *Realsymbol*.

sar), der ganz von der Angst gebildet wird, "in welchem alles Funktion der Angst ist, sogar das Atmen der leeren Luft und jedes den Raum und die Zeit erfüllende Phänomen" (21). Auch diese Angst-Scheol hat ihr unabsehbares Je-Größer-Sein: Hinter jeder Angst wird eine neue und größere vermutet und "erängstigt".

Wenn wir von *Realsymbol* sprachen und so die Wirklichkeit und reale Gegenwart von Scheol in der Grunderfahrung von Angst und Finsternis mit allen oben geschilderten Auswirkungen nachdrücklich betonen wollten, so möchten wir andererseits doch auch wiederum H. U. von Balthasar Recht geben, wenn er darauf hinweist, daß diese Angstschilderung sich zuletzt in einer schwebenden Mitte hält: daß sie zum einen zwar ein wirkliches Abbild der endgültigen Nichtigkeit der Finsternis nach dem Tode ist (was wir *Realsymbol* nannten), zum anderen aber, im Ganzen des Weisheitsbuches, doch "nur" ein Symbol, womit Balthasar meint, daß "Gott auch seine Feinde mit einer gewissen Schonung bestraft, mit einer durch Langmut und Güte gemilderten Gerechtigkeit" (22). So heißt es ja in Weish 11,24-26: "Denn Du liebst alles Seiende und verabscheust nichts von dem, was Du geschaffen hast . . . Du schonst alles, was Dein ist, Du Freund des Lebens." (Auf diesem Hintergrund wirkt im übrigen die Aussage des Paulus in Röm 8,32 um so stärker, wenn er mit dem teilweise gleichen Vokabular davon spricht, daß Gott der Vater seinen *eigenen* Sohn *nicht* geschont hat!)

In Ergänzung der Ausführungen von Balthasar kann man darauf verweisen, daß diese "schonende" Behandlung sogar des Bösen auf der Seite der Gerechten und Guten ihre Entsprechung hat in Verhaltensweisen Jahwes, die auch im Weisheitsbuch öfter umschrieben werden mit Begriffen wie: "nur kurze Not" (*ἐπ' ὀλίγον ἐνδееῖς*; 16,3); Gottes Zorn "dauerte nicht bis zum Ende" (*ὄ μέρηι τέλους*; 16,5); der Schrecken dauerte "nur kurze Zeit" (*πρὸς ὀλίγον*; 16,6). (Auch auf diesem Hintergrund wirkt die neutestamentliche Aussage um so stärker, daß Gott den Christus dahingegeben hat "bis ans Ende".)

Ein Ausblick auf die neutestamentlich-christologische Sicht der Angsterfahrung sei hier angefügt. Der Hebräerbrief deutet das Leiden, die Verlassenheit und den Tod Jesu als "Entmachtung" des Todes, des Teufels und damit auch als Erlösung aus der "Angst des Todes", der die Menschen ihr ganzes Leben hindurch verfallen waren (Hebr 2,14f.). Das Ähnlichwerden des Gottessohnes in bezug auf die Menschen nimmt die Grunderfahrung der "Angst zum Tode" nicht aus. Nur dadurch – so könnte man in Anwendung des in Hebr 2,18 aufgestellten allgemeinen soteriologischen Prinzips³²⁴ sagen – daß er selbst Angst erlitten hat, kann er denen helfen, die eben solche Grundangst erfahren. Nach dem Eintauchen in den Abgrund der Angst in Gethsemane und den Leidensstationen ist dann die totale Verlassenheit am Kreuz Höhepunkt dieser Angst. Die Angstwehen beim Vorgang des Gebärens (Verengung, Beklemmung, Bedrängnis) werden zum Bild für die Geburt der neuen, erlösten Schöpfung durch das erlösende Leiden, den Tod und den Descensus Jesu Christi (vgl. z.B. Joh 16,21; 1 Kor 4,15; Röm 8,19–27; Offb 12).

Schließlich sei noch hingewiesen auf die "räumliche" Komponente, auf die Symbolik der Räumlichkeit, mittels derer der semantische Skopus sich im Umkreis unseres hier thematisierten Phänomens Ausdruck verschafft: Enge, Verengung, Angst. "Die Verängstigung in der Verengung der Geburtswege wird in ihrem letzten Sinn klar: Es ist subjektives Gefühl der Verengung als objektiver Vorgang der Weitung, gemäß dem im Psalm ausgesprochenen Paradox: In tribulatione dilatasti mihi (Ps 4,2)"³²⁵. Weiten, Raum geben, aus der Enge befreien u.ä. sind im Alten Testament gebräuchliche Bilder für den Themenkreis "Erlösung"³²⁶.

†

324 Vgl. hierzu G. Bornkamm, Sohnschaft und Leiden, in: W. Eltester (Hrsg.), *Judentum, Urchristentum, Kirche* (= Festschrift für J. Jeremias), BZNW 26, Berlin 1960, 188–198, und J. Roloff, Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes, in: G. Strecker (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Neutestamentliche Festschrift für H. Conzelmann), Tübingen 1975, 143–166.

325 H.U. von Balthasar, aaO, 40 f.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Scheol ragt mit-ten hinein in das Leben hier auf der Erde. Scheol entzieht und vermindert Lebensraum, macht ort-los, engt ein. Verlassenheit, Abbruch jeder Kommunikation, Ich-Einsamkeit und die dadurch hervorgerufene Grundangst sind bereits typische Manifestationen und Realsymbole von Scheol.

c) *Descensus als Gottverlassenheit – Gottverlassenheit als Descensus*

Wir haben bereits oben gezeigt, inwiefern man von alttestamentlicher Perspektive aus Scheol als Verlassenheit von Gott und Menschen wesentlich charakterisieren kann, und daß auch umgekehrt gilt: Jede Verlassenheit und Verhältnislosigkeit ist ein Hinabsteigen in die Sphäre von Scheol. Wir brauchen dies hier nicht zu wiederholen. Wir können hier auch auf unser ursprünglich geplantes Vorhaben verzichten, einen ausführlichen Überblick zu geben über die traditionellen und auch die neueren Interpretationen des Verlassenheitsrufes Jesu am Kreuz, weil mittlerweile H. Schützeichel sich dieser Aufgabe unterzogen hat³²⁷. Wir beschränken uns hier darum bewußt auf die christologischen Perspektiven im Kontext des Descensus.

326 Vgl. hierzu die Untersuchungen von J.F. Sawyer, Spaciousness. An important feature of language about salvation in the Old Testament, in: *Annual of the Swedish Theological Institute* 6 (1968) 20–34; ders., *Semantics in biblical research. New methods of defining Hebrew words for salvation* (= *Studies in Biblical theology*, Ser. 2, 24), London 1972, bes. 36, 43.

327 Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 83 (1974) 1–16. Als wichtigste Arbeiten zu dieser Thematik wären zu nennen: B. Botte, "Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?" A propos de publications récentes, in: *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 11 (1962) 105–114; G.J. Botterweck, Warum hast du mich verlassen? Eine Meditation zu Ps 22, 2–22, in: *Bibel und Leben* 6 (1965) 61–68; F.W. Buckler, Eli, Eli, lama sabachthani?, in: *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 55 (1933) 378 bis 391; M.B. Carra de Vaux Saint Cyr, L'abandon du Christ en croix, in: H. Bouessé / J.J. Latour (Hrsg.), *Problèmes actuels de Christologie*, Bruges 1965, 295–316; E. Floris, L'abandon de Jésus et la mort de Dieu, in: *Etudes théologiques et religieuses* 42 (1967) 277–298; B. Gerhardsson, Jésus livré et abandonné d'après la passion selon Saint Matthieu, in: *Revue biblique* 76 (1969) 206–277 (bes. 222–225); H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung

Zunächst ist vom gesamtbiblischen Befund her festzustellen, daß es eine enge innere Beziehung gibt zwischen den Phänomenen, die mit den Begriffen wie "preisgeben", "verlassen" und "Scheolabstieg" gekennzeichnet sind, und zwar sowohl theo-logisch wie anthropologisch³²⁸. Das Phänomen von Verlassenheit und Preisgegebenwerden wird in engsten Zusammenhang gebracht mit dem Scheol-Descensus: Scheol-Abstieg als Gottverlassenheit, und andererseits: Verlassenheit (Verhältnislosigkeit) von Gott und Menschen als Scheol-Abstieg. Weiterhin kann man feststellen, daß die hier immer wieder auftauchenden Begriffe von "verlassen" ($\alpha\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota\upsilon$; LXX $\epsilon\gamma\mu\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota\upsilon$) und "dahingegeben werden" ($\pi\alpha\rho\alpha\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$) zentrale Begriffe im Umfeld der *Bundeterminologie* sind, wo es ja um *das* "Verhältnis" par excellence geht: Wer Gott verläßt, indem er die Bundessatzungen bricht, den verläßt Gott, den gibt er preis, der steigt also hinab zur Scheol, zur Verhältnislosigkeit und Bundeslosigkeit schlechthin. Dieser

des Herronmahles, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 1–22; J. Gnllka, "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (MK 15, 34 par.), in: Biblische Zeitschrift 3 (1959) 294–297; J.M. Guirau, Mt 27, 46 y la interpretación del Ps 21 en el Nuevo Testamento, in: La ciudad de Dios 179 (1966) 383–430; ders., Sobre la interpretación patristica del Ps 21 (22), in: Augustinianum 7 (1967) 97–132; W. Hasenzahl, Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Matthäus und Markus und das christologische Verständnis des griechischen Psalters, Gütersloh 1937; G. Jouassard, L'abandon du Christ d'après Saint Augustin, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 13 (1924) 310–326; ders., L'abandon du Christ en croix dans la tradition grécque des IV^e et V^e siècles, in: Revue des sciences religieuses 5 (1925) 609–633; W.J. Kenneally, "Eli, Eli, lamma sabacthani?" (Mt 27, 46), in: Catholic biblical Quarterly 8 (1946) 124–134; W.F. Lofthouse, The cry of Dereliction, in: The Expository Times 53 (1941/42) 188–192; L. Mahieu, L'abandon du Christ sur la croix, in: Mélanges de science religieuse 2 (1945) 209–242; H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, Münster 1969; B. Pelaja, L'abbandono di Gesù in croce, in: La redenzione. Conferenze bibliche, Rom 1934, 89–118; D.H.C. Read, The cry of dereliction, in: The Expository Times 68 (1956/57) 260–262; M. Rehm, Eli, Eli, lamma sabacthani, in: Biblische Zeitschrift 2 (1958) 275–278; F. Ruy dos Santos Gilot, Descida aos Infernos e Experiencia do Abandono de Deus, in: Itinerarium 17 (1971) 175–186.

328 Zum theologischen Zusammenhang von Descensus, Verlassenheit, Preisgabe und Fluch vgl. auch E. Przywara, Deus semper maior, Bd. I, Freiburg 1940, 240–244, Bd. III, 175–179.

Zusammenhang wird im Alten Testament fast formelhaft schematisiert, wie z. B. Nehemias, Kapitel 9, zeigt.

Es ist dort die Rede vom Bundeschluß, von der Treue Gottes und von der Erneuerung des Bundes nach dem Exil. In diesem Zusammenhang heißt es dann in den Versen 16–19: "Sie aber, unsere Väter, handelten trotzig, verhärteten ihren Nacken und hörten nicht auf deine Weisungen. Sie weigerten sich zu gehorchen und gedachten nicht deiner Wundertaten, die du an ihnen gewirkt hattest. Sie verhärteten ihren Nacken und bestellten einen Führer, um in ihre Knechtschaft nach Ägypten zurückzukehren. Du aber bist ein Gott voller Vergebung, gnädig und barmherzig, langmütig und voller Güte ($\kappa\omicron\sigma\delta$). Und du hast sie nicht verlassen. Sogar ein gegossenes Kalb machten sie sich und sprachen: Dies ist dein Gott, der dich aus Ägypten heraufführte! Du aber hast sie in deinem großen Erbarmen in der Wüste nicht verlassen." Das hier im Hintergrund stehende Schema: Bundesbruch und Entfernung von Gott, Preisgabe in die Hände der Feinde, Gebet in der Not zu Jahwe und Erinnerung an seine heilsgeschichtliche Treue, Ende der Verlassenheit, kehrt mit einigen Varianten in biblischen Texten sehr häufig wieder. Auch das korrespondierende Schema: "Ihr habt mich verlassen, ich werde euch verlassen" ist nicht selten (vgl. z. B. 2 Chr 12,5). Die Verlassenheit durch Gott wird häufig als "Preisgabe" charakterisiert, bzw. auch als Eintritt in die Sphäre der Scheol, wie wir bereits gezeigt haben.³²⁹

Daneben ist der Hinweis wichtig auf die in geringen Abwandlungen häufig anzutreffende Formel, daß Gott den Menschen, der ihn verlassen hat, bzw. das Volk, das den Bund gebrochen hat, letztlich "nur für kurze Zeit" im Stich läßt, in der Verlassenheit bzw. in der Scheol sein läßt, preisgibt³³⁰.

329 Zum Begriff der "Verlassenheit" im Alten Testament vgl. z. B. Gen 28,15; Dtn 31,6; Jos 1,5; Ps 9,11; 26,9; 36,25.33; 37,22; 70,9.18; 118,8; 1 Kön 6,13; Sir 23,1; Jes 18,6; 1 Chr 28,20. Vgl. hierzu auch den Aufsatz von J.M. Guirau, Mt 27, 46 y la interpretación del Ps 21, aaO, bes. 395 bis 400.

330 Vgl. z. B. Ps 9,19; 26,12; 40,3; 118,121; Dan 3,34 LXX; dazu K. Lehmann, Aufgeweckt am dritten Tag, 288 f., 336; B. Gerhardsson, Jesus livré, aaO, bes. 222–225.

Wir zitieren hier nur den Vers 31 aus dem oben erörterten Kapitel 9 des Nehemias, wo es abschließend heißt: "Doch in deinem großen Erbarmen hast du ihnen kein Ende ($\eta\lambda\omega = \sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\nu$)³³¹ bereitet und sie nicht verlassen." Wenn man auf diesem Hintergrund die christologischen Aussagen des Neuen Testaments betrachtet, so wird die Neuheit und Schärfe dieser christologischen Aussagen um so deutlicher sichtbar. Jesus Christus, der eins ist mit dem Willen des Vaters, von dem kein Bundesbruch ausgesagt werden kann, wird stellvertretend für diejenigen, die den Bund gebrochen haben, vom Vater dahingegeben (vgl. Röm 8,32). Wenn der Vater ihn "preisgibt", und zwar "bis ans Ende", wenn er am Kreuz von diesem seinem Vater verlassen ist, wenn er keine Schonung erfährt, was hindert uns dann daran, von diesem Jesus Christus, und zwar in dem Rahmen des eben dargelegten Gesamtverständnishorizontes der Heiligen Schrift, zu sagen: Er ist abgestiegen in die Scheol, in die "Hölle"?

Das Neue Testament tut es denn auch selbst, wenn es in Apg 2,27.31 ("Du wirst meine Seele nicht im Hades verlassen sein lassen"), mit einem Zitat von Ps 16,10 zunächst das Sein Christi im Hades (= bei den Toten) feststellt bzw. voraussetzt; dann diesen Descensus bezeichnet als ein Verlassen-sein vom Vater ($\acute{\epsilon}\gamma\upsilon\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\epsilon}\iota\pi\epsilon\upsilon$); und schließlich diese Verlassenheit aber nicht als endgültige hinstellt ("Du wirst nicht . . .").³³² Überhaupt spielen die Psalmen (speziell die sogenannten individuellen Klagelieder Ps 22, 31, 35 und 69) eine eminent wichtige Rolle bei der Deutung von Leiden und Tod Jesu durch die Evangelisten in ihren Passionsberichten. Von hier aus ist also christologische Psalmenexegese grundsätzlich praktiziert und legitimiert. Der Gedanke der

331 Vgl. das "nicht bis ans Ende ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$)" z.B. in Dan 3, 34. Zum Ganzen vgl. auch die Untersuchung von W. Popkes, *Christus traditus*, bes. 25, 40, 76, 79.

332 Vgl. zur Exegese von Ps 16, 10 bzw. Apg 2, 24.27 besonders: J. Dupont, *L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres*, in: *Le Psautier* (hrsg. von R. le Langhe), Louvain 1962, 356–388, bes. 361–367; J.W. Doeve, *Jewish hermeneutics in the synoptic gospels and Acts*, Assen 1954, 168–176; R.E. Murphy, *Schachat in the Qumran Literature*, in: *Biblica* 39 (1958) 61–66.

Verlassenheit und der Paradosis (Hingabe, Preisgabe) des Sohnes von seiten des Vaters ist gleichsam eine theologische Klammer, die Leiden, Tod und Scheolabstieg Jesu zusammenfassend qualifiziert und zentral beinhaltet. Man könnte es aber auch ebenso umgekehrt ausdrücken: Höllenabstieg (und zwar im umfassenden Sinne des dargelegten gesamt-biblischen Befundes) ist in gewisser Weise die theologische Überschrift über Gethsemane, Leiden, Tod und Totsein Jesu. Von daher wäre es eine Überlegung wert, ob man den vieldiskutierten und von vielen für überflüssig angesehenen Glaubensartikel vom Descensus nicht aus seiner bisherigen Stellung innerhalb des Apostolischen Glaubensbekenntnisses herausnehmen und ihn so plazieren würde, daß es nach der neuen Reihenfolge heißen würde: "Hinabgestiegen in die Hölle: gekreuzigt, gestorben, begraben."

2. Die existentielle Descensus-Auslegung M. Luthers

Diese eben dargestellte doppel-sinnige bzw. existentielle Descensus-Auslegung ist in ihrer ganzen Weite und Tiefe eigentlich erst von M. Luther im Rahmen seiner Kreuzestheologie "wiederentdeckt" worden. Die moderne Luther-Forschung befaßt sich neuerdings sehr intensiv mit dem "frühen Luther". Aus den Frühschriften des Reformators werden Quellen und Hintergründe der Theologie Luthers herausgearbeitet. Auch für die Darstellung der Ansichten Luthers zu unserer Thematik des Höllenabstiegs ist eine Analyse der frühen Schriften unerlässlich, speziell der "Dictata super Psalterium", dem schriftlichen Niederschlag der Vorlesungen über die Psalmen, die Luther von August 1513 bis Oktober 1515 gehalten hat. Die Ausgabe dieser Dictata in Band 3 und 4 der Weimarer Ausgabe ist insofern unbefriedigend, als sie die Quellen Luthers nicht sichtbar macht. Die jetzt im Erscheinen begriffene Neuausgabe der Dictata in Band 55 der Weimarer Ausgabe, in der zum erstenmal konsequent Quellenkritisch gearbeitet wird, d.h. daß z.B. die Augustinus-Zitate als solche kenntlich gemacht sind usw., ist leider erst

nur in wenigen Lieferungen veröffentlicht³³³. Luther ließ für seine Vorlesung einen Psaltertext mit weitem Zeilenabstand und breiten Rändern in Anlehnung an das "Psalterium Quincuplex" des Faber Stapulensis (Paris 1509) drucken. Das Handexemplar Luthers mit seinen Zeilen- und Randglossen ist erhalten im "Wolfenbüttler Psalter", die dazugehörige ausführliche Texterklärung, die Scholien, in einer Dresdener Handschrift³³⁴.

Wie alle theologischen Lehren Luthers, so steht auch die Theologie des Descensus im Rahmen der Kreuzestheologie. Was die theologische Erkenntnislehre bzw. die exegetische Methode betrifft, so gewinnt Luther im Gegensatz zur Tradition aus dem christologischen Wortsinn den tropologischen, allegorischen und anagogischen Sinn. Den Kardinalfehler der traditionellen Exegese einschließlich der des Augustinus findet Luther darin, daß nicht alle Auslegungen Grund, Quelle und Ursprung im Kreuz Christi hätten (vgl. WA IV, 88).

Luthers ureigenste Auslegung des Höllenabstiegs Christi ist möglich geworden durch seine konsequent durchgeführte christologische und tropologische Psalmenexegese. Diese Deutung stellt Luther ein solches Bild des Gekreuzigten vor Augen, wie es vor ihm noch niemand betrachtet hatte. Für Augustinus z.B. war Ps 22,2 das immer wiederholte Beispiel dafür, daß Christus in den Psalmen oft nicht in seiner eigenen Person, sondern nur im Namen und mit der Stimme der Gläubigen bzw. der Kirche redet, d.h. aber in diesem Fall,

333 WA 55, 1. Abteilung, 1. Teil, 1. Lieferung, 1963, 2. Lieferung, 1973 (= Glossen); 2. Abteilung, 1. Teil, 1. Lieferung, 1963, 2. Lieferung 1973 (= Scholien). Die Erklärung von Ps 22 (21) findet sich in 1/1/2, 186–204.

334 Vgl. E. Iserloh, in: Handbuch der Kirchengeschichte, IV, Freiburg-Basel-Wien 1967, 23; ders., Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis, Aschaffenburg 1974, 28, 40 f. Für die folgenden Darlegungen erhielten wir mannigfache Anregungen durch die Untersuchungen von E. Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, Berlin-Leipzig 1929; ders., Der angefochtene Christus bei Luther, Berlin-Leipzig 1932; ders., Luthers Torgauer Predigt von Jesus Christus vom Jahre 1532, in: Luther-Jahrbuch 13 (1931) 114–130; ders., Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit, in: Archiv für Reformationsgeschichte 38 (1941) 90–132.

daß Christus selbst das Verlassensein nicht erfahren hat. Für Luther dagegen spricht Christus hier für sich selbst. Die Psalmen, die von der Erfahrung der Hölle in diesem Leben reden, werden wörtlich christologisch ausgelegt³³⁵.

"Daß Christus wahrhaftige Anfechtung gelitten, von Gott in Fluch und Schande überlassen, ja, daß er die Not der Gottverlassenheit gespürt habe, das hatte noch niemand ausdenken vermocht. Wort für Wort buchstabierend läßt Luther sich von dem Psalmtext weiterführen. Die Schmerzen der Hölle . . . wagt Luther in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes – wenn auch zunächst zögernd – zu fassen. Das ganz eigenartig lutherische Verständnis des 'Descensus ad inferos' bereitet sich hier vor, in wachsendem Protest gegen die exegetische Tradition."³³⁶ Was Vogelsang hier das "ganz eigenartig lutherische Verständnis" der Höllenfahrt nennt, charakterisiert er an anderer Stelle als "notvoll kämpfendes, inneres Erdulden und Überwinden der Erfahrung von Gottes Gericht, des Zweifels an der ewigen Erwählung und der Anfechtung zu Verzweiflung und Gottessaß"³³⁷. Man müßte noch hinzufügen: Anfechtung, Versuchung und Gottverlassenheit *ist* bereits Höllenfahrt³³⁸. Während Luthers eigene Auffassung in den "Dictata" gelegentlich noch schwankend ist und das Rätsel des Psalmwortes von der Verlassenheit durch Gott in seinem unbegreiflichen brutalen Ernst als ungelöste Frage vor ihm steht, hat sich diese Interpretation dann in den "Operationes in Psalmos" (1519–1521) gefestigt. Bevor wir aber diese Interpretation näher analysieren, möchten wir noch einige Bemerkungen machen zu Meinungen über die theologiegeschichtliche Herkunft dieser Position Luthers.

Als Quellen werden immer wieder die Mystik und Nikolaus von Kues genannt. Was die deutsche Mystik angeht, so

335 Vgl. z.B. die Erklärung von Ps 6,5 (III, 69,5–11); 17,18 (121,17 ff.); 54,16 (305,27 ff.); 70,20 (452,3 ff.).

336 E. Vogelsang, Anfänge, 93 f.

337 Weltbild, 96 f.

338 "Tentatio et deiectio est spiritualis descensus ad inferos" (WA 3,452; vgl. auch 431 und 433).

ist darauf hinzuweisen, daß Luthers eigene Position bezüglich Hölle und Höllenfahrt bereits fertig war, bevor er mit der Mystik in Berührung kam. Die "Dictata" sind 1513–1515 entstanden. Erst 1516 hat Luther dann Tauler und die *Theologia Deutsch* kennengelernt. In manchen Punkten konnte er hier dann seine schon vorher fertige Ansicht bestätigt finden. Zweifellos haben Luther und die Mystik etwas Gemeinsames: Die Hölle ist nicht ein geographischer Ort zur Qual der Gottlosen, sondern sie wird im Herzen, und zwar bereits in dieser Zeit, erfahrbar. Aber neben diesem Gemeinsamen sind wichtige Unterschiede festzustellen: Für Luther ist der Abstieg in die Hölle nicht, wie in der Mystik, eine Meditationsübung, auch nicht ein Element der Nachfolge Christi, sondern er ist Gottes "fremdes" und schmerzliches Werk des Richtens und Tötens am Menschen im Dienst des "eigentlichen Werkes" der Liebe, das in Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten durch Tod und Hölle zum Leben führt, das allerdings in seiner Offenbarkeit noch aussteht. Luther hat die Eschatologie nicht mystisch verflüchtigt³³⁹.

Was den oft zitierten Einfluß des Nikolaus von Kues angeht, so ist zumindest festzustellen, daß Luther mit seinen neuen Ansichten nicht gänzlich und direkt vom Kusaner abhängig ist. Luther hatte die Lehre des Nikolaus von Kues über den Descensus durch die Vermittlung von Faber Stapulensis 1513 kennengelernt. Dieser berichtete in seinem oben angeführten Werk gelegentlich der Behandlung von Ps 30 über die These des Kusaners, nach der Christus nicht nur die Schmerzen des irdischen Todes, sondern auch die Schmerzen der Hölle, des zweiten Todes, erduldet, also die ewigen Höllenstrafen, die der Sünder verdient hat, auf sich genommen und für sie stellvertretend dem Vater Genugtuung gelei-

339 Vgl. hierzu E. Vogelsang, *Weltbild*, 97 f.; *Christus*, 40–43; U. Asendorf, *Eschatologie bei Luther*, 53–57; H.A. Oberman, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther* (hrsg. von I. Asheim), Göttingen 1967, 20–59; P. Fransen, Abschnitt "Luther und die Mystiker", in: *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, 699–704.

stet habe³⁴⁰. Luther bezieht die Höllenqual Christi auf die Gottverlassenheit am Kreuz, nicht mehr auf die Frage seines Zustandes nach dem Tode wie der Kusaner. Indem Luther solche Psalmworte wie "Schmerzen der Hölle umgaben mich" (Ps 17,6) im Lichte des Verlassenheitsrufes Jesu am Kreuz interpretiert, werden alle scholastischen Fragen (z.B. nach der Verwesung Christi, nach dem vierfachen infernus usw.) abgeschnitten und bekommt die Höllenfahrt den für Luther zentralen Charakter der Anfechtung. Von hier aus wird ganz deutlich, daß Luthers Lehre vom Descensus im ganzen nicht direkt von Nikolaus von Kues abhängig ist; denn für ihn gibt es weder eine Höllenerfahrung in diesem Leben, noch liegt in der Höllenfahrt Christi ein ernsthaftes Anfechtungsmoment. Das spekulative Problem des Kusaners ist für Luther zu einer in der Kreuzestheologie verankerten und gegenwärtig erfahrbaren Wahrheit und Wirklichkeit geworden.³⁴¹ Wohl aber gibt es Gemeinsamkeiten in der Lehre vom stellvertretend gestraften Christus.

Wir beschäftigen uns nun mit der Kommentierung von Ps 22 durch Luther, in der er eine ausführliche, tiefe Darlegung

340 *Quincuplex Psalterium*, Paris 1509, fol. 50. Zum Theologumenon des Kusaners vom stellvertretend gestraften Christus vgl. H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, aaO, 245 f.; ders., *Herrlichkeit*, Bd. III/2/2, 215 f. Dieses bedeutsame Theologumenon findet sich ausgeprägt u.a. schon im 11./12. Jahrhundert bei Rupert von Deutz und im 15. Jahrhundert bei Dionysius dem Kartäuser. Rupert z.B. spricht von Christus als "maledictus a Deo", und zwar "pro nobis", stellvertretend für uns; Dionys Rijkel, der übrigens den Kusaner oft begleitet hat, bezieht die alttestamentliche Figur des "Sündenbocks" auf Christus und spricht ebenfalls vom stellvertretenden Strafleiden ("peccata impunita... in Christo... vindicans"). Den einzelnen Stellennachweis findet man bei L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Desclée de Brouwer 1961, 70–73; 109–111 (vgl. auch 111 bezüglich Dionys: "une étape importante de cette évolution doctrinale orientée vers les conceptions... révélées à la Réforme"). Wenn Luther auch später in der Sache eine ähnliche Meinung vertritt, so läßt sich jedoch eine direkte literarische Abhängigkeit z.B. vom Kusaner nicht nachweisen; im Gegenteil: Anfangs lehnte Luther jede Diskussion über das Theologumenon von den "dolores et terrores mortis secundae" in bezug auf Christus, das er als Ansicht des Kusaners 1513 bei Faber Stapulensis (dem Herausgeber der Werke des Kusaners) kennengelernt hatte, ausdrücklich ab (*Adnotationes zu Faber*, WA 4,487). Vgl. hierzu auch E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus*, 47–51.

341 Vgl. Vogelsang, *Christus*, 50 f.

von Leiden und Verlassenheit Christi gibt³⁴². Was Verlassenheit von Gott bedeutet, kann man nur erkennen, wenn man vorher weiß, was Gott ist. Gott aber ist Leben, Licht, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Macht, Freude, Herrlichkeit, Friede, Seligkeit und jedes Gut. Gottverlassenheit bedeutet darum Tod, Finsternis, Schwachheit, Traurigkeit, Verwirrung, Verzweiflung, Verdammung und alles Übel (602,14–19). Oder anders ausgedrückt: "Von Gott verlassen sein bedeutet: Vom Leben und Heil weggehen in einen fernen Bereich des Todes und der Hölle" (606,39–607,1). Gott hat Christus so verlassen, "daß er in einen Tod ging, in dem es niemanden gibt, der seiner gedenkt, und in eine Hölle, in der niemand Gott bekennt und lobt" (611,20f.). Christus hat Tod und Hölle "gekostet" (611,24).

Luther wendet sich, wie wir oben bereits andeuteten, ausdrücklich gegen die Auslegung durch Augustinus, der in dem Verlassenheitsruf nicht die Stimme des Hauptes, sondern der Glieder sehen will (608,31–36; vgl. auch 610,20–22). Christus hat nicht nur die Strafe des (physischen) Todes erlitten, sondern auch die Gewissensangst und den ewigen Zorn Gottes gespürt und sich auf ewig vom Angesichte Gottes verlassen und verworfen gefühlt (vgl. 603,14–20). An Schriftstellen führt Luther zur Begründung dieser Anschauung an: Hebr 2,17; 4,15; Gal 3,13.³⁴³

Wenn man diese Auslegung von Ps 22 durch Luther in all ihren tiefgehenden und für die damalige Zeit erschreckend neuen Aspekten betrachtet, wird man der Meinung von E. Vogelsang zustimmen können: "Luther ist der erste (und vielleicht einzige) in der Geschichte der christlichen Kirche, der diesen Kreuzesruf als den Verzweiflungsschrei, der er ist, in seinem erdrückenden Ernst hat stehen lassen. Den tiefsten Punkt der Erniedrigung Christi hat er darin gefunden: Christi Prädestinationsanfechtung und Hölle."³⁴⁴ Wenn aber

342 Operationes in Psalmos (1519–1521), in: WA 5, 598 ff. Die angeführten Zahlen beziehen sich auf Seiten und Zeilen dieser Ausgabe.

343 Nach unserer Meinung hängen an der angemessenen Exegese dieser Stellen entscheidende Kriterien für die Beurteilung z.B. der Positionen Luthers und auch von Balthasars.

344 Christus, 44.

die Verlassenheit Jesu am Kreuz die eines ewig Verdammten ist³⁴⁵, wenn auch zwischen Vater und Sohn der Abgrund der menschlichen Sünden liegt und auf dem Sohn der Zorn Gottes lastet, der ihn bis in die Hölle absteigen läßt, so ist doch wichtig zu betonen, um Mißverständnisse zu vermeiden, daß Jesus diese Situation besteht und erträgt, indem er nicht aufhört, den Vater zu lieben (vgl. WA 2,139.691), daß er nicht nur passiv diese Verlassenheit erleidet, sondern aktiv fortfährt, den Vater zu lieben, sich ihm zu opfern. Der Zorn Gottes wird überwunden nicht durch den juristischen Effekt einer Züchtigung oder eines vollkommenen Genugtuungswerkes, sondern weil die Liebe des Sohnes zum Vater selbst in der Nacht des Zornes aktiv bleibt.³⁴⁶

Daß Luther zu einer solchen revolutionierenden christologischen Perspektive kommen konnte, lag, wenn wir einmal hier von höchst subjektiven Faktoren in Luthers psychischer Verfassung absehen, auch begründet in einem neuen Gottesbild. In bestimmter Hinsicht kann man sagen, daß Luther die traditionelle, vom Unveränderlichkeits- und Leidensunfähigkeitsaxiom der griechischen Philosophie beherrschte traditionelle Gotteslehre durchbrochen hat zugunsten der Auffassung einer Veränderlichkeit und Leidensfähigkeit Gottes. Dieses Urteil von M. Lienhard können wir aufgrund unserer eigenen Untersuchung zu diesem Thema³⁴⁷ durchaus akzeptieren.

Wir haben bislang für unsere Darstellung der Lehre Luthers über den Descensus nur Schriften aus der Frühzeit berücksichtigt. Hat Luther diese revolutionäre Auffassung auch später beibehalten oder ist er wieder zurückgefallen in die traditionelle Auffassung? Die letztere Frage wird von einigen Forschern bejahend beantwortet. Wir können diese Meinung

345 Vgl. M. Lienhard, Luther, 11.

346 Vgl. ebd. und Vogelsang, Christus, 79: "All seine Gleichgestalt mit uns in der Anfechtung... der Hölle ist seine freie Selbstentäußerung, er bleibt darin der allein in ursprünglicher Einheit mit dem Vater stehende Sohn."

347 Vgl. unsere Untersuchung: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München-Paderborn-Wien 1974. Zu Luthers Gottesverständnis und Todesverständnis vgl. auch E. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 93–116.

nicht teilen und wollen dies im folgenden begründen. Dabei wird sich zeigen, daß bei Luther beide Aspekte nebeneinander stehenbleiben, ohne sich aber zu widersprechen. Ab 1528 scheint Luthers frühe Auffassung merklich in den Hintergrund zu treten. Das liegt daran, daß Luther der Meinung war, daß die tiefsten Anfechtungen nur von starken Christen erfahren und bestanden werden können. Die Anfechtung der Hölle hat Luther in der späteren Zeit in der Gemeindepredigt darum nicht gern behandelt. Pastorale und pädagogische Gründe stehen also bei der Zurückhaltung Luthers im Hintergrund, was aber an seinem Festhalten an der Sache selbst nichts ändert. So ist Luther auch ab 1536 wieder zu der früheren Predigtweise zurückgekehrt.³⁴⁸ Ein weiterer Grund für eine scheinbare Änderung seiner Meinung liegt in Luthers Polemik gegen die Schwärmer begründet. "Den in seiner Höllenfahrtsanschauung liegenden Gedanken der Gleichförmigkeit des Gläubigen mit Christus in der Anfechtung hat Luther je länger desto deutlicher gegen das moralistische, das mystische und das schwärmerische Mißverständnis der gesetzlichen Nachfolge . . . schützen müssen. Das Kreuz, auch das der höllischen Anfechtung, ist nicht unser eigenes, sondern Gottes 'fremdes' Werk an uns, ist nicht ein Gesetz unseres Handelns, sondern unfreiwilliges Widerfahrnis, das nur durch die Gabe des Geistes in Christo überwunden wird."³⁴⁹ Wir betonen noch einmal, daß es hier nur um pastoral-pädagogische Akzentverschiebungen geht, nicht um grundlegende Änderungen im Verständnis der Höllenfahrt. Daß letzteres sich durchhält bis hinein in die letzten Werke, möchten wir noch kurz an einigen Beispielen erläutern.

In der Jonas-Auslegung von 1526 heißt es, die Hölle sei vor dem Jüngsten Tag "kein sonderlicher Ort", sondern "ein jeglicher hat seine Hölle mit sich, wo er ist, solange er die letzten Nöte des Todes und Gottes Zorn fühlet". In Apg 2,24 verstehe Petrus unter "Hölle" "des Todes Schmerzen, so Christus fühlet, da er verschied am Kreuze und dahinsank

348 Beispiele hierfür bringt Vogelsang, Christus, 82 f.

349 Vgl. Weltbild, 99.

und fuhr in Gottes Gewalt" (WA 19,225). In der Predigt vom 20. April 1538, die allerdings auch ganz andere Meinungen enthält, wie wir noch zeigen werden, heißt es ganz im Sinne der vorigen Stellen: "Denn das ist die größte Marter, Seel leiden Verzweiflung, Verzagen, ut Christus in horto (Gethsemane), ubi vere in inferis . . . das sind die rechten Marter, höllische Pein" (WA 46,311). In der Vorlesung zur Genesis aus dem Jahre 1544 sagt Luther, im Garten von Gethsemane habe Christus die Schmerzen der Hölle erlitten: Er war dort "in gehenna et in inferno" (WA 44,523,38ff.). Hier hat er die höchste Anfechtung, die Strafe der Hölle (poenam Gehennae), ertragen müssen (524,18). Wir stellen also fest: Luther hat an seiner Lehre vom Höllenabstieg als Gottverlassenheit in diesem Leben durchgängig festgehalten.

An der Tatsache nun, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis den Höllenabstieg erst auf Tod und Begräbnis folgen läßt, konnte Luther allerdings nicht vorbeigehen. Außerdem sprach der von Luther als Auferstehungslied gedeutete Ps 16,10 (bzw. Apg 2,24.27) davon, daß erst die Auferwekung den Höllenabstieg beendet. Beide Faktoren haben Luther veranlaßt, die Höllenfahrt *auch* als einen Vorgang *nach* dem Tode zu betrachten. In den "Operationes" von 1519 erscheint diese Sicht der Höllenfahrt anlässlich der Exegese von Ps 16,10. Luther setzt sich hier mit der scholastischen Auffassung des Descensus auseinander, gemäß der Christus in Person nur in der Vorhölle der Väter gewesen sei, in der Hölle der Verdammten nur per effectum, durch die Wirkung seines Sterbens. Luther dagegen lehrt: Die Seele Christi ist wirklich der Substanz nach (secundum substantiam) in die Welt der Toten hinabgestiegen. Doch auch in diesem Zusammenhang wird die oben dargelegte Sicht der Höllenfahrt nicht aufgegeben: Die Schmerzen des Todes und der Hölle sind dasselbe. "Die Hölle ist nämlich Furcht vor dem Tod, d.h. Erfahrung (sensus) des Todes." Doch über diese Auffassung hinaus spricht Luther davon, daß Christus mit seiner Seele *nach* seinem Tode die Hölle erlitten hat, während der Leib im Grabe ruhte (dolores post mortem in inferno sustinuisse; WA 5,463). Höllenfahrt geschieht für Luther also

vor, in und nach dem Tode. Die beiden Auffassungen lassen sich auf keinen Fall gegeneinander ausspielen. Die Hölle war in Gethsemane, in der Verlassenheit am Kreuz und nach dem Tode.

Luther hat die Problematik dieser doppelten Deutung durchaus empfunden. Das zeigt besonders seine Predigt vom 20. April 1538. Die Höllenfahrt in Gethsemane und am Kreuz war wesentlich ein *Erleiden* der Hölle. Aber eine Höllenfahrt *nach* dem Tode kann nun kein solches Erleiden gewesen sein. In der eben genannten Predigt geht Luther auf dieses Problem ein: Wie konnte die Seele Christi, nach dem Tod in die Hände des Vaters befohlen, nach dem Tode noch leiden? "Gott martert die nicht, die er in seiner Gewalt hat, entrissen aus den Händen des Teufels und der Menschen" (WA 46, 310, 7 ff.). In welchem Verhältnis stehen die beiden Auffassungen zueinander? Luther hat diese Frage nie ausdrücklich thematisiert. Das Entscheidende ist für ihn offenbar doch schon im Leiden von Gethsemane und in der Verlassenheit am Kreuz geschehen: Hier war Christus "vere in inferis" (WA 46, 311, 9). Und dieses Erleiden der Hölle war zugleich der Sieg über sie. Aus diesem Grunde bleibt eigentlich für den Descensus nach dem Tod in Luthers Sicht kein eigenständiger Inhalt übrig. Hinzu kommt, daß für Luther vor dem Jüngsten Tag die Hölle kein bestimmter "Ort" ist: "Was aber die Hölle sei vor dem jüngsten Tage, bin ich noch nicht allzu gewiß. Denn daß ein sonderlicher Ort sein sollte, da die verdammten Seelen jetzt innen seien, wie die Maler malen und die Bauchdiener predigen, halt ich für nichts. Denn die Teufel sind ja noch nicht in der Höllen, sondern wie Petrus sagt, mit Stricken zur Höllen verbunden" (WA 19, 225, 12 ff.). Hölle ist nicht ein Ort, sondern die Wirklichkeit des Zornes Gottes über den Sünder. Die Hölle, die Christus überwunden hat, ist also die *zukünftige* Hölle (futuram iram, künftig Hölle; WA 46, 312, 4 ff.).

Daß im Apostolischen Glaubensbekenntnis von dem Höllenabstieg nach dem Tode die Rede ist, ist für Luther das große Problem. Seine Reaktion lautet: "Das soll man glauben! Das können wir nicht verstehen!" (WA Tischreden 5,

219, 18 ff.). Man muß es schlicht und einfach glauben, daß Christus zur Hölle gefahren ist, weil der Artikel des Credo es bezeugt (WA 46, 305, 8 f.). In der Verkündigung soll man nicht "scharf", d.h. mit dem Anspruch adäquater Erkenntnis, davon zu reden versuchen (vgl. WA 36, 159, 15), sondern einfach "bei dem gemeinen Verstand bleiben" (WA 46, 305, 8; 306, 9), also eigentlich bildlich davon sprechen, ähnlich wie die Maler die Höllenfahrt gemalt haben. Auch wenn Luther selbst plastisch und drastisch von der Höllenfahrt Christi und der Stürmung der Hölle geredet hat, ist er sich dabei doch immer der *Bildlichkeit* solcher Rede voll bewußt gewesen. Das zeigt beispielsweise die sogenannte "Torgauer Predigt" von 1532 ganz deutlich³⁵⁰. Wir werden auf diese Predigt weiter unten unter einem anderen Aspekt noch zu sprechen kommen.

Im großen und ganzen stimmen wir mit P. Althaus in seiner Bewertung der Position Luthers überein, wenn dieser sagt: "Luthers eigenster Gedanke über die Höllenfahrt ist ihre Beziehung auf Jesu *Passion*; er hat in Gethsemane und auf Golgotha die Hölle erlitten und überwunden. Diesen Gedanken hat Luther nie aufgegeben, sondern durch sein ganzes Leben hindurch festgehalten. Daß er sich nicht, wie später Calvin, auf diesen Gedanken beschränken konnte, kam durch das Credo, das von einer Höllenfahrt *nach* dem Tode und Begräbnis redete, und von einigen Bibelstellen. Für Luther war die Autorität des Credo und der Bibelstellen so unbedingt, daß er also nicht umhin konnte, auch eine Höllenfahrt nach dem Tode Jesu zu lehren. Andererseits widersprach sein eigener Ansatz, sein eigenes Verständnis der Hölle und Höllenfahrt einem Descensus nach dem Tode so sehr, daß Luther hier auf alle theologische Ausführung verzichten mußte. Er forderte schlichten Glauben an den

³⁵⁰ Hier heißt es z.B.: "das man nicht viel mit hohen, spitzigen gedanken sich bekomere, wie es möge zu gangen sein, weil es ja nicht leiblich geschehen ist, sintemal er die drei Tage ja im Grabe ist blieben. . . Also ist viel weniger mit worten odder gedanken zu fassen, wie er zur Helle gefaren ist, sondern weil wir ja müssen gedanken und bilde fassen, das uns inn woten fürgetragen wird, und nichts on bilde dencken noch verstehen können. . ." (WA 37, 63, 10-26).

Satz des Credo . . . redete mit Bewußtsein zu der Gemeinde nur in den Bildern, wie die Maler sie gaben, und lenkte den Sinn auf die wahre Bedeutung der Höllenfahrt: Christus hat für uns die künftige Hölle überwunden. Diese Bedeutung aber war schon der Höllenfahrt von Gethsemane und Golgotha eigen."³⁵¹ Wir selbst sind allerdings im Gegensatz zu dem Lutheraner Althaus der Ansicht, daß sich beide Perspektiven durchaus nicht widersprechen müssen. Vielmehr sehen wir, wie wir am Ende dieser Untersuchung noch deutlicher herausstellen wollen, in dem Glaubensartikel vom Descensus die große Klammer, die alle Aspekte des Leidens, Sterbens und Hadesabstiegs Christi umfaßt.

Bevor wir einen kurzen Blick werfen auf die Wirkungsgeschichte der Descensusauffassung Luthers innerhalb der Reformationskirche des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus, wollen wir noch einmal etwas näher eingehen auf die berühmte sogenannte "Dritte Torgauer Predigt" aus dem Jahre 1532³⁵². Diese Predigt ist insofern von besonderer Bedeutung, als bestimmte Anschauungen über den Descensus aus dieser Predigt durch die Aufnahme in die Concordienformel (Artikel 9) sozusagen kanonisiert worden sind. Wir haben eben schon darauf hingewiesen, daß Luther in dieser Predigt bei der Beschreibung der äußeren Umstände der Höllenfahrt sehr unbefangen von "Bildern", auch von einem "Gemälde" spricht (63,25.30). Luther versucht aber nun durchaus nicht, dieses Gemälde, um mit Bultmann zu reden, zu "entmythologisieren". Er betont vielmehr: "solch bilde kan mir nicht schaden noch verführen, sondern dienet und hilfft wol dazu, das ich diesen Artikel deste stercker fasse und behalte, und bleibt der verstand rein und unverkeret" (65,38–40). Über diesen "reinen Verstand", über dieses rechte Verständnis sagt er dann: "denn solch gemelde zeigt fein die krafft und nutz dieses Artikels, darumb er geschehen, gepredigt

351 "Niedergefahren zur Hölle", in: Zeitschrift für systematische Theologie 19 (1942) 379. Zum Leiden von Gethsemane insgesamt vgl. A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani*, Paris 1977.

352 Zum textkritischen Problem dieser Predigt vgl. E. Vogelsang, *Luthers Torgauer Predigt von Jesus Christus vom Jahre 1532*, in: *Luther-Jahrbuch* 13 (1931) 114–130. Der Text findet sich in WA 37, 62 ff.

und geglaubt wird³⁵³, wie Christus der Hellen gewalt zu-storet und dem Teuffel alle seine macht genomen habe. Wenn ich das habe, so habe ich den rechten kern und verstand davon und sol nicht weiter fragen noch klügeln, wie es zu gangen odder möglich sey, eben als auch inn andern Artikeln solch klügeln und meistern der vernunfft verboten ist und auch nichts erlangen kan" (63,30–36).

Wir finden hier den für unsere Thematik wichtigen Hinweis Luthers, daß Symbol- und Bildersprache im Hinblick auf den Glaubensartikel vom Descensus prinzipiell mit der – wie wir heute sagen würden – "existentialen" Interpretation, wie sie ja Luther selbst auch praktiziert (Höllenfahrt mitten in diesem Leben, in Gethsemane und am Kreuz), durchaus zu vereinbaren ist. Wenn allerdings dann später in der Concordienformel (Artikel 9) diese Symbolsprache sozusagen "dogmatisiert" wird, so ist damit Luthers ureigenes theologisches Verständnis der Höllenfahrt nicht nur mißverstanden, sondern geradezu wieder rückgängig gemacht worden. Um diesen Vorgang etwas besser zu verstehen, seien hier noch einige Bemerkungen angefügt zur reformationsgeschichtlichen Wirkung und Entwicklung von Luthers Position.

Wir können hier nicht auf den sogenannten "Äpinischen Streit" in Hamburg in den Jahren 1548–1551 eingehen. E. Vogelsang hat diese innerreformatorische Auseinandersetzung um die Auslegung des Descensus eingehend dargestellt³⁵⁴. Während für Luther das böse Gewissen das Wesen der Hölle bedeutet, kann Äpin nur im uneigentlichen Sinne von einer Erfahrung der Hölle auf Erden reden, weil die eigentliche, wirkliche Hölle für ihn erst nach dem Tode beginnt. Höllenfahrt ist für ihn eine räumliche Bewegung. In dem Wittenberger Gutachten zu diesem Streit beruft sich dann Melancthon, der die Höllenfahrt rein triumphal, als

353 Vgl. zu den Worten "geschehen, gepredigt und geglaubt" auch H. Diem, *Dogma und Existenz im theologischen Denken*, in: *Philosophie und christliche Existenz* (Festschrift für H. Barth), hrsg. von G. Huber, Basel-Stuttgart 1960, 107–117, hier: 114–117.

354 *Weltbild und Kreuzestheologie*, aaO.

Sieges- und Triumphzug Christi, verstand, für diese seine Auffassung des Descensus als Sieg, allerdings zu Unrecht, auf Luther. Was Calvin betrifft, so hat er Luthers Descensusauffassung übernommen. Auch er setzt Höllenfahrt und Gottverlassenheit am Kreuz gleich. Für die später zwischen den Lutheranern und den Reformierten strittige Frage, ob die Höllenfahrt zum Stande der Erniedrigung oder zu dem der Erhöhung gehöre, ist bei Luther und Calvin noch kein Platz. Im tiefsten Erleiden der Hölle wird sie besiegt. Calvin unterscheidet sich allerdings von Luther darin, daß er die Höllenfahrt *ausschließlich* auf die Gottverlassenheit am Kreuz und die Erfahrung des Zornes Gottes bezieht. Calvin wird mit der Problematik des Glaubensbekenntnisses insofern leichter fertig, als er die Reihenfolge der Artikel nicht chronologisch, sondern sachlich versteht: Zunächst befaßt sich das Glaubensbekenntnis mit dem für menschliche Augen sichtbaren äußeren Geschehen ("gekreuzigt, gestorben und begraben"), dann mit seiner vor Gott durchmessenen Tiefe, dem unsichtbaren und unbegreiflichen Gericht, das Christus vor Gott erduldet (vgl. Institutiones, II, 16,10).³⁵⁵

Es ist die Ironie der Theologiegeschichte, daß die Lutheraner dann von der Basis Melanchthons aus an den Calvinisten eine Lehre bekämpfen, die Calvin von Luther selbst übernommen hat. Die Lehre Melanchthons hat sich durchgesetzt; das aber bedeutet letzten Endes: "Das tiefste Stück der Kreuzestheologie und der Anfechtungserfahrung Luthers wurde hier herausgebrochen und durch ein mythisches Stück der 'theologia gloriae' ersetzt. Der theologische Durchbruch durch die Begriffsdecke des alten Weltbildes wurde, ausgerechnet in der Zeit Keplers und Galileis, durch den melanchthonischen Aristotelismus rückgängig gemacht."³⁵⁶

Was die Bewertung und Beurteilung der Descensusauslegung Luthers von unserem Standpunkt aus angeht, so sind wir der Meinung, daß zwar die wohl entscheidend auch in

355 Vgl. hierzu auch P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 438 f.; D.A. Du Toit, aaO, 30–35; F. Loofs, Descent to Hades, 656–658.

356 E. Vogelsang, aaO, 129. Vgl. auch G.D. Truemper, The descensus ad inferos from Luther to the Formula of Concord, Diss. Chicago 1974.

seinen inneren, höchst subjektiven Erfahrungen gründende und von hier aus auch verständliche überpointierte Betonung von Gottes Zorn, Gericht und höllischer Verdammung, die er Christus am Kreuz in Verzweiflung erfahren läßt, die legitime Grenze der biblischen Auslegungsmöglichkeit überschreitet, daß aber andererseits, ohne diese überscharfen Qualifizierungen von Christi Höllenabstieg, diese epochal neue Auffassung Luthers für ein neues Durchdenken dieser Problematik durchaus wegweisend sein kann und für den sogenannten "modernen" Menschen durchaus aktuell ist. Allerdings möchten wir vor einer Gefahr warnen, die bei Luther immer und überall mehr oder weniger latent gegenwärtig ist und die auch bei seiner Auslegung der Höllenfahrt nicht geringgeschätzt werden darf: Wir meinen die Vernachlässigung der (biblisch geforderten) Betonung der Unerwartbarkeit, Kontingenz, Freiwilligkeit, Unverrechenbarkeit und philosophischen Unvereinbarkeit der auch hinter der Höllenfahrt stehenden "Verbergung Gottes im Gegenteil". H.U. von Balthasar meint, das Weltgeschehen sei für Luther theo-panistisch, auch wenn Luther diese Verhüllung christologisch begründe. Gott, der sich schon als Schöpfer verberge, um den Menschen Freiheitsraum zu lassen, mache diese Verborgenheit in Christus dann deutlich; ohne Verborgenheit gebe es keine Offenbarung des immer verborgenen Gottes; ja: in seiner Verborgenheit übernehme Gott die Fremdheit und Gegensätzlichkeit des Sünders, Christus stirbt und fährt zur Hölle der Sünder hinab. Wenn Luther sagt: "Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden" (WA 31, 249), dann ist damit eigentlich die legitime Grenze bereits überschritten; denn in diesem "muß" ist letztlich kein Platz mehr für die Freiheit der Liebe, aus der heraus auch der Descensus bis zur letzten Erniedrigung geschieht. In diesen dialektischen Aussagen, so meint H.U. von Balthasar zu Recht, "entgleitet letztlich jeder Maßstab, um zwischen Sein und Schein, Weisheit und Torheit zu unterscheiden"³⁵⁷. Luther ist ständig in der Gefahr, das auch hinter seiner Descensus-

357 Theodramatik, Bd. I, Einsiedeln 1973, 144.

auslegung stehende christologische Paradox vom "Deus sub contrario absconditus" zu einer Weltformel zu verabsolutieren, die sich von der Naturordnung, die durch sie gerichtet ist, nicht mehr abhebt³⁵⁸.

3. Der Topos "Hölle" und "Höllenaabstieg" in der modernen Literatur: revoltierender oder erlittener Abstieg des Menschen in die "Tiefen Satans"

"Chaque jour vers l'Enfer nous descendons d'un pas, Sans horreur, à travers des ténèbres qui puent."

Diese Worte von Ch. Baudelaire aus dem Vorwort "An den Leser" zu Beginn der "Blumen des Bösen" eignen sich bestens als Überschrift bzw. Charakterisierung der Grundstimmung und Grundhaltung des Menschen, so wie sie sich widerspiegelt in großen Teilen der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, die wir im folgenden an einigen exemplarischen Beispielen auf diese Thematik hin analysieren wollen. Jeder Tag ist ein Höllenaabstieg, jeden Tag kommen wir der Hölle ein Stück näher, doch ohne Schrecken, durch Finsternisse, die stinken. Man könnte auch einen Vers von A. Rimbaud zitieren: "Je me crois en enfer, donc j'y suis." "Ich glaube mich in der Hölle, also bin ich dort." Und auch der letzte Satz der "Aurélia" von G. de Nerval gehört hierher: "Ich vergleiche die Reihe meiner bestandenen Prüfungen dem, was bei den Alten die Idee von einem Höllenaabstieg darstellte." Nur hat in der Moderne die "Hölle" keine räumliche Ausdehnung mehr, sondern sie liegt im Innern des Bewußtseins, das sich in seinen eigenen Abgrund hineinstürzt. Aber einen Grundzug hat diese neue, verinnerlichte Hölle der modernen Literatur von der Tradition beibehalten, nämlich den der *tötalen Verlassenheit*. Allerdings ist die Hölle jetzt nicht mehr die Unterwelt der Eurydike, sondern die Welt des Orpheus³⁵⁹, diese Welt hier ohne Sinn und Glanz.

358 Vgl. von Balthasar, aaO, 145.

359 Vgl. zu dieser in der Literatur immer wiederkehrenden Gestalt des Orpheus A. Rosary, *Le poète aux enfers*, in: *Lumière et Vie* 17 (1968) 63–88.

a) G. de Nerval

Der Tod der Aurélia in dem gleichnamigen Werk von G. de Nerval zeigt sich, ohne jemals direkt erzählt zu werden, durch ein Netz gegensätzlicher Träume hindurch: Ein herrlicher Garten, eingetaucht in den Lichtglanz Edens, nimmt plötzlich das Aussehen eines Friedhofs an, während geheimnisvolle Stimmen rufen: "Das Weltall ist in der Nacht"³⁶⁰. Angst und Schuldgefühl werden immer größer, die Alpträume vermehren sich, immer beherrscht von den Bildern des Paradieses und der Hölle. "Zu Füßen der Bäume, die das Mal des Todes und der Unfruchtbarkeit trugen, an der Mündung versiegter Quellen sah man im dünnen Gras, entnervt und fahl, Kinder und junge Frauen dahinwelken"³⁶¹. Diese Szene ist das Gegenteil vom paradiesischen Garten Eden. Aber das Bemerkenswerte ist, daß hier keine ausgesprochen "höllischen" Bilder auftauchen: Das Universum der Verlassenheit ist nicht in einem mythischen Jenseits zu suchen, sondern in einem Neuverständnis, Schritt für Schritt, dieser Welt hier, die plötzlich aufgrund einer geheimen Verdammung jeden Haltes beraubt worden ist; denn der Höllenaabstieg ist für ein Bewußtsein, das mehr oder weniger von der christlichen Tradition beeinflußt ist, vor allem die Verlängerung und Folge der Vertreibung aus dem Paradies. Wenn der Verdammte sich in den Abgrund stürzt, dann vor allem aus Verzweiflung darüber, sich nicht zum Himmel erheben zu können. Der Abstieg ist die Kehrseite eines unmöglich gewordenen Aufstiegs.

So wandelt sich der immer im Hintergrund des geistigen Abenteuers der "Aurélia" stehende Mythos von Eurydike:

(Diesem Aufsatz verdanken wir manche Literaturhinweise). Vgl. weiterhin W. Rehm, *Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbstdeutung und Totenkult bei Novalis–Hölderlin–Rilke*, Düsseldorf 1950; E. Kushner, *Le mythe d'Orphée dans la littérature française contemporaine*, Paris 1961.

360 G. de Nerval, *Aurélia*, Basel 1943, 32–34; französischer Text: G. de Nerval, *Promenades et souvenirs, Lettres à Jenny, Pandora, Aurélia*, Paris 1972, 131–191; dazu auch das Vorwort von L. Cellier, 33–49. Zum Descensus-Thema bei Nerval und im französischen Roman der Romantik vgl. L. Cellier, *Le Roman initiatique en France au temps du romantisme*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme* 4 (1964) 22–40.

361 aaO, 40.

Die Geliebte ist nicht mehr von und in den Tiefen verschlungen, sondern sie ist hineingerissen in den Abgrund des Lichtes, und die Hölle ist nicht mehr die entfernte Gegend, wo der verdammte Liebende wohnt³⁶². In dem dann von Nerval beschriebenen Traum von einem Leichenzug wird das Unwiderrufliche und Unersetzliche der Situation vollends deutlich. Alles wird zum Zeichen ewiger Abwesenheit in einer zerstörten Welt: "Nun schlug eine Stunde . . . da sagte ich mir: 'Jetzt ist es zu spät!' Stimmen erwiderten: 'Sie ist verloren!' . . . 'Sie ist verloren!' schrie ich, 'und warum? . . . ich weiß es wohl! Ein letztes Mal hat sie versucht, mich zu retten; die Sekunde der Entscheidung habe ich verfehlt, wo Vergebung noch möglich war . . . Der Abgrund hat seine Beute verschlungen! Verloren ist sie, für mich und für alle!' Mir war, als sähe ich sie im Schein eines Blitzes, blaß und im Sterben, von finsternen Reitern entführt . . ." ³⁶³

Hier wäre das Wort von A. Rosary zu zitieren, nach der die "verfluchten" Dichter das Gefühl haben, schon hier unten ihre Verfluchung zu leben, und zwar auf zwei konvergierenden Wegen: "Diese Welt, in ihrer wesentlichen Wahrheit, ist die eine Hölle, und das mit ihr verbundene Bewußtsein ist die andere Hölle; oder besser gesagt: Es ist der 'höllische' Zustand des unglücklichen Bewußtseins, der es das gesamte Universum als eine gigantische Hölle betrachten läßt" ³⁶⁴.

b) Ch. Baudelaire

Bei Ch. Baudelaire tauchen zwar noch gelegentlich räumliche Aspekte von Hölle auf:

"Descendez, descendez, lamentables victimes,
Descendez le chemin de l'enfer éternel!" ³⁶⁵

Doch dieser räumliche Aspekt bleibt sekundär: Die Hölle ist mitten unter uns, in uns, die ganze Welt wird zum Herrschaftsbereich des "Fürsten dieser Welt". Die Irrtümer des

362 Vgl. Rosary, aaO, 65 f.

363 Nerval, aaO, 63.

364 aaO, 67.

365 Les fleurs du Mal (éd. Garnier Frères), Paris 1961, 172.

"Reisenden" (Le Voyage) Baudelaires haben nur den einen Sinn, ihm grundsätzlich "das langweilige Spektakel der unsterblichen Sünde" ³⁶⁶ klarzumachen. In demselben Gedicht, das das letzte der Sammlung "Blumen des Bösen" ist, zeigt Baudelaire alle vergebliche Sehnsucht des Menschen auf, alle Wege, die aber schließlich nur zu Frustration und Überdruß führen und schließlich nur noch einen Wunsch zur Folge haben: den Tod. Der Tod, der alte Fährmann, soll die Anker lichten; denn die Erde langweilt uns. Es gibt nur noch den einen Wunsch: in die Tiefe des Abgrunds zu tauchen, wobei es gleichgültig ist, ob das die Hölle oder der Himmel ist; die Hauptsache ist, auf dem Grund dieses Unbekannten etwas Neues finden ("Nous voulons . . . plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe? Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!") ³⁶⁷. Dieses Gedicht weiß nicht, was der Tod bringt. Aber er ist verlockend; denn er ist die Chance, das Neue zu finden. Dieses Neue ist nicht definierbar und umschreibbar, es ist der leere Kontrast zur Fadheit und Öde des Wirklichen. H. Friedrich spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von einer "leeren Idealität", von einer "leeren Transzendenz" ³⁶⁸. Nur im Abgrund besteht noch Hoffnung, das Neue zu sehen. Welches Neue? Die Hoffnung des Abgrunds hat dafür kein Wort. H. Friedrich stellt bei Baudelaire eine Gesamtdissonanz zwischen Satanismus und Idealität fest. Die Schlüsselwörter im Werk Baudelaires sind nach ihm: Finsternis, Abgrund, Angst, Öde, Wüste, Gefängnis, Kälte auf der einen Seite, und: Aufschwung, Azur, Himmel, Ideal, Licht, Reinheit auf der anderen Seite. Fast durch jedes Gedicht verläuft der erregte Gegensatz beider Gruppen. Oft wird dieser Gegensatz auf kürzesten Raum zusammengedrängt: z.B. "zerfallen und zauberhaft", "lockender Schauder", "schwarz und hell". Nach H. Friedrich stecken hinter diesen Wortgruppen Restbestände des Christlichen. Er meint, Baudelaire sei ohne das Christentum nicht zu denken, aber er sei kein Christ mehr, und diese Tatsache werde

366 aaO, 155 -160, hier: 158.

367 aaO, 160.

368 Die Struktur der modernen Lyrik, Hamburg ⁵1973, 45 -49.

auch nicht durch seinen vielbeschriebenen Satanismus widerlegt. Der Satanismus Baudelaires sei die Übertrumpfung des bloß animalisch Bösen (und damit des Banalen) durch das von der Intelligenz ersonnene Böse, "mit dem Ziel, aus solchem Höchstmaß des Bösen den Absprung in die Idealität zu gewinnen"³⁶⁹. Der wesensmäßig zerrissene Mensch muß sein satanisches Element befriedigen, um das himmlische zu spüren. Beide Pole, das satanisch Böse und die leere Idealität, haben den Sinn, die Erregung wachzuhalten, die das Entrinnen aus der banalen Welt ermöglicht. Doch letztlich ist dieses Entrinnen ziellos, es kommt über die dissonante Erregung nicht hinaus.³⁷⁰ Baudelaire will transzendieren, aber diese Transzendenz ist leer, ist inhaltlos und ziellos: Abgrund um des Abgrunds willen. Und dabei ist es gleichgültig, ob diese Transzendenz, dieser Abgrund, Himmel oder Hölle ist³⁷¹. Alles in uns ist Abgrund (abîme): Tat, Wunsch, Traum, Wort.³⁷² Im Abgrund Baudelaires haben die Begriffe von "Höhe" und "Tiefe" keinen Sinn mehr: "En haut, en bas, partout, la profondeur, la grève, Le silence, l'espace affreux et captivant . . ."³⁷³ Oben, unten, überall also, ist Tiefe, Schweigen, der abstoßende und faszinierende Raum³⁷³.

Der Himmel erniedrigt sich geradezu, um die Erde zu vernichten; denn der Dichter in der Hölle schafft den Himmelsraum ab, um ihn zu ersetzen durch einen Himmel der Dunkelheit, der wie ein Deckel auf die Erde drückt, die zum Gefängnis geworden ist. "Kann man einen schlammigen und schwarzen Himmel erleuchten? Kann man Finsternis zerreißen?"³⁷⁴ Die Frage birgt in sich schon die Antwort: Verzweiflung, weil Hoffnung vergeblich ist. So spricht Baudelaire in der ihm eigenen, oben analysierten Sprache von einem "höllischen Himmel" (ciel infernal)³⁷⁵. Ein typisches

369 aaO, 46.

370 Vgl. H. Friedrich, aaO, 49.

371 Vgl. den oben zitierten letzten Satz aus dem letzten Gedicht der "Blumen des Bösen"!

372 Le gouffre, aaO, 189.

373 aaO, 190.

374 L'Irréparable, aaO, 60.

375 aaO, 61.

Kontrastbild ist auch das der "Sonne ohne Wärme"³⁷⁶, der "kalten Grausamkeit dieser Sonne aus Eis"³⁷⁷, alles Bilder für den infernalischen Zustand des menschlichen Herzens: "Wie die Sonne in ihrer Polarhölle wird mein Herz nur noch ein roter und eisiger Block sein"³⁷⁸.

c) A. Rimbaud

Während Baudelaire den Weg zum Abgrund einschlägt, um auf dessen dunklen Hängen die Blumen des Bösen zu pflücken und seine "Litaneien des Satans" anzustimmen, verbringt A. Rimbaud bereits einen ganzen "Aufenthalt in der Hölle" (une saison en enfer). Wie E. Biser bemerkt, wird für ihn die Hölle geradezu zum betont anti-cartesianischen Angelpunkt von Existenz und Denken: "Ich weiß mich in der Hölle, also bin ich dort".³⁷⁹ Baudelaire hatte sich der Faszination des Inferno hingeeben, Rimbaud hat in ihm Fuß gefaßt, "um von diesem archimedischen Punkt aus die göttliche Ordnung aus den Angeln zu heben"³⁸⁰.

Zunächst möchten wir einige Vorbemerkungen machen zum formalen Charakter des Werkes "une saison en enfer" (Ein Aufenthalt in der Hölle), das Rimbaud 1873 im Alter von 19 Jahren geschrieben hat. Der Text besteht aus sieben großen Prosastücken. Die Sprache dieses Textes hat H. Friedrich so charakterisiert: Sie hat "vielartige, Übergangslos nebeneinander gesetzte Bewegungen: ruckartige Stöße, die eine Aussage anfangen, ohne sie zu beenden; taumelnde oder gehetzte Worthäufungen; Fragen, auf die keine Antworten kommen, und dazwischen die ebenso zauberhafte wie unheimliche Wahnsinnsmelodie der großen Periodenbögen"³⁸¹.

376 De profundis clamavi, aaO, 36.

377 Ebd.

378 Chant d'automne, aaO, 62. Zur ganzen Thematik vgl. auch A. Rosary, aaO, 79-81.

379 E. Biser, Abgestiegen zu der Hölle. Versuch einer aktuellen Sinndeutung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958) 288.

380 E. Biser, ebd.

381 aaO, 67.

Wenn es auf den ersten Blick so erscheint, als seien diese poetischen Texte in wilder Direktheit entstanden, also bloßer Erguß und nur so hingeschrieben, so trägt dieser Schein. Wenn man genau hinsieht und den letzten Text mit den ursprünglichen Fassungen vergleicht, zeigt sich, wie genau die Texte gearbeitet sind, wie verbissen der Dichter gestrafft und geläutert hat: "Sogar die ästhetische Unbekümmertheit, die er in den Versen zur Schau trägt, ist eine bewußte, ja vorsätzliche . . . Niemand wird die konzise Fügung der Syntax übersehen können, die triftige Wortwahl und das Gewicht des Einzelworts überhören"³⁸².

Ähnlich wie bei Nerval's "Aurélia" ist auch Rimbauds Werk ein Abstieg in die Hölle des Unbewußten; aber Rimbauds Hölle ist weiter und komplexer als die Nerval's, sie hat auch einen genaueren historischen Bezug zur Welt, in der Rimbaud lebte, nämlich zum dekadenten Abendland, zu den "abendländischen Sümpfen", zur Torheit des Westens, der das Evidente beweisen will und nicht merkt, daß mit der Geburt Christi der Spieß gebrochen wurde³⁸³. W.A. Strauss macht die Feststellung, daß die Hölle Rimbauds mehr den Zustand einer ontologischen denn einer ethischen Strafe beinhaltet³⁸⁴. Der sich durchhaltende Hauptgedanke des Werkes ist die fortschreitende Entblößung des Selbst, ein "denuement", das, theologisch betrachtet, eine Entsprechung hat im Akt der Kenosis, der Selbst-Entleerung. Schon die ersten Sätze des Textes zeigen diese Grundtendenz der Kenosis, d.h. der Entleerung der Fülle: "Einst, wenn ich mich recht erinnere, war mein Leben ein üppiges Fest, wo sich alle Herzen öffneten, wo alle Weine flossen. Eines Abends habe ich mir die Schönheit auf meine Kniee gesetzt. Und ich habe sie als bitter empfunden. Und ich habe sie beschimpft . . . Es ist mir gelungen, jede menschliche Hoffnung in meinem Geist zum Verschwinden zu bringen. Über jede Freude, sie zu erdrosseln, bin ich hergefallen mit dem dumpfen

382 W. Dürrson in seinem Nachwort zur Textausgabe, Stuttgart 1973, 105.

383 Vgl. H. Friedrich, aaO, 68.

384 *Descent and return. The Orphic theme in modern literature*, Cambridge (Massachusetts) 1971, 220; vgl. auch 219–225.

Sprung des wilden Tieres . . . Das Unglück ist mein Gott gewesen. Ich habe mich in den Dreck gelegt."

Das stellt also die eine Seite der Rimbaudschen Dialektik dar: die Verwerfung jeder Hoffnung, jeder Freude, jeder Schönheit. Die andere Seite dieser Dialektik ist dann der spezifische Dämonismus, der aus seinem pervertierten Christentum herauswächst. So wird in der zweiten Hälfte des Prologs das Streben nach Barmherzigkeit verhindert durch das Gefühl persönlicher Verdammung: "Nun, kürzlich, als ich dabei war, den letzten Japser³⁸⁵ zu tun, habe ich mir vorgenommen, den Schlüssel zu dem alten Festmahl wieder zu suchen, bei dem ich vielleicht noch einmal Appetit bekäme. Die Barmherzigkeit ist dieser Schlüssel. – Diese Inspiration beweist, daß ich geträumt habe! 'Du sollst Hyäne bleiben usw. . . .', schreit der Dämon, der mich mit so reizenden Mohnblumen krönte. 'Verdien dir den Tod mit all deinem Appetit, deinem Egoismus und allen Todsünden.' Ach! Ich habe davon zuviel genommen: – Aber, lieber Satan, ich beschwöre dich, kein so zürnender Blick! Und während du auf die paar kleinen nachträglichen Feigheiten wartest – du, der du im Schriftsteller die Abwesenheit der Fähigkeit zum Beschreiben oder Belehren liebst, dir vermache ich diese wenigen abscheulichen Blätter aus meinem Notizbuch eines Verdammten."

Der Gesamtsinn all dieser literarischen Zick-Zack-Linien läßt sich zusammenfassen in der Grundthematik: "Heimatlosigkeit in der herkömmlichen Welt des Dinglichen, Seelischen, Vernünftigen"³⁸⁶. Diese Zick-Zack-Linie charakterisiert auch die Seiten über das Christentum. Man findet immer wieder christliche Vokabeln, wie z.B. Hölle, Teufel, Engel; aber letztlich sind das nur Zeichen blinder Erregungen. Einmal heißt es: "Ich warte begierig auf Gott" (*J'attends dieu avec gourmandise*), kurz darauf sagt Rimbaud: "Ich bin niemals ein Christ gewesen." Er sehnt sich nach den "Genüssen der Verdammung". Aber diese kommen

385 Dieses Wort spielt auf Rimbauds Konflikt mit Verlaine an, der im Juli 1873 in Brüssel einen Schuß auf ihn abgab. Vgl. Dürrmann, aaO, 87.

386 H. Friedrich, aaO, 68.

nicht. Christus kommt nicht, Satan kommt nicht. Aber trotzdem fühlt sich Rimbaud von der Hölle umschlossen: "Ich glaube mich in der Hölle, also bin ich dort" (Je me crois en enfer, donc j'y suis). "So entspricht es dem Katechismus. Ich bin Sklave meiner Taufe. Eltern, ihr habt mein Unglück verursacht und zugleich das eure. Armer, Unschuldiger! Die Hölle vermag nichts gegen die Heiden."

In solchen Texten wird deutlich, "daß der Sprecher unter dem Christentum leidet wie unter einem Trauma. Die Erregung wird zur Grimasse, ist Angriff und Verfallensein in einem. Eben dies bedeutet ihm, in der Hölle zu sein. Daß dies Hölle heißen muß, ist christliche Nötigung".³⁸⁷ Gegen Ende des Werkes schreibt Rimbaud: "Heute glaube ich meine Hölle zu Ende erzählt zu haben. Es war wirklich die Hölle; jene alte Hölle, deren Pforten der Menschensohn geöffnet hat."

Wie für Baudelaire, so gilt auch für Rimbaud die Charakterisierung des jeweiligen Zieles des Dichtens als "leere Transzendenz". Auch Rimbaud bleibt bei der negativen Kennzeichnung des zu erschauenden Ziels stehen. Es ist das Nicht-Geläufige, das Nicht-Wirkliche, das schlechthin Andere, aber es wird nicht mit Inhalt gefüllt. "Die dichterische Schau sieht durch eine willentlich zertrümmerte Wirklichkeit hindurch in das leere Geheimnis."³⁸⁸ Diese leere Transzendenz kann nur durch Zertrümmerung des Gegebenen angezeigt werden. H. Friedrich charakterisiert Rimbauds Verhältnis zur Realität wie zur Transzendenz so: "wühlendes Deformieren der Realität, Drang in die Weite, Ende im Scheitern, weil die Realität zu eng, die Transzendenz zu leer ist"³⁸⁹. Der ständige Drang, über sich selbst hinauszukommen, in einem Unbekannten, einem ganz Anderen, anzukommen, zugleich aber auch die Erfahrung, dies nicht verwirklichen zu können, die Erfahrung, daß dieses Transzendieren nie an ein erfülltes Ziel kommt, daß die Transzendenz immer leer bleibt, das ist offenbar auch für Rimbaud der Grundtenor seines Lebens

387 Ebd.

388 aaO, 62.

389 aaO, 75.

und seines Werkes. Allein in seinem vom Umfang her kleinen Werk "Ein Aufenthalt in der Hölle" kommt das Stichwort "Hölle" 14mal vor: "Hölle" ist so ein Wort, in dem sich alle diese negativen Erfahrungen sammeln lassen.

d) P. Claudel

Auch noch in das 19. Jahrhundert gehört das (1896 entstandene) Werk von P. Claudel "Der Ruhetag" (Le repos du septième jour)³⁹⁰. Literarisch müßte man dieses Werk in die Reihe der Descensus-Beschreibungen von Homer über Vergil zu Dante stellen. "Der Ruhetag" spielt im Reich der Mitte, in welchem der Kaiser die Hauptstadt verlassen und, einen heiligen Brauch übertretend, eine Einöde zum Wohnsitz gewählt hat, wo das Grab des Urzeit-Kaisers ist. Das Volk wird heimgesucht von seinen Toten, die in das Leben der Menschen einbrechen, Kinder sterben lassen, den Menschen den Schlaf rauben und alle in Angst und Schrecken versetzen. Selbst Zaubersprüche und Mörserschüsse können die Scharen der toten Gespenster nicht vernichten. In dieser Situation wendet sich das Volk an seinen Kaiser: "Herr, entdecke das Mittel! Sohn des Himmels, schließe die Pforte der Erde! Verwehre den Toten, daß sie kommen, uns zu quälen" (414). Der Kaiser läßt mit Hilfe eines Totenbeschwörers den Geist des Urzeit-Kaisers aus der Totenwelt heraufkommen und fragt ihn nach den Gründen der Belästigung der Lebendigen durch die Toten. Die Antwort lautet: Die Toten benötigen zu ihrer Existenz den Mitbesitz der Erde von unten aus, sie müssen mit den Menschen die Erde teilen. Darum sollen die Menschen die Finger von der Erde lassen. Mehr wird nicht gesagt. Auf die Frage des Kaisers: "Wer soll uns dann das Heil eröffnen?" antwortet der große Tote: "Der zu den Toten gestiegen und von dort zurückgekehrt ist" (424). Der Kaiser

390 P. Claudel, Gesammelte Werke, Bd. II (Drama. Erster Teil), Heidelberg-Einsiedeln 1959, 411-473; französischer Text in: P. Claudel, Oeuvres complètes, Tome VIII: Théâtre, Paris 1954, 169-246.

entschließt sich dann, selbst in die Unterwelt hinabzusteigen, um Auskunft zu verlangen und das Heil zu suchen: "Und du nun, Erde, nimm mich auf! Ich gehe zu dir hinab aus freiem Willen" (429).

Der zweite Akt beginnt mit der Beschreibung der Unterwelt: "Die Nacht nimmt nicht zu noch ab. Der Ort ist nicht mehr, die Zeit ist nicht mehr . . . Verloren, verstrickt, verwirrt . . . Nur das Leere (*vide*), das Ausgedehnte (*aire*)" (430). Der Kaiser trifft dort seine Mutter, die Claudel die eigentlich unaussprechliche Lage einer im Herrschaftsreich der "Abwesenheit" lebenden Seele so ausdrücken läßt: "Aufgesogen, in den Abgrund versenkt, hinabgestürzt, verloren, verwirrt, an den Abgrund verhandelt, im Himmel der Tiefe hängend, in der Nacht aller Klarheit, im Schatten allen Lichtes, im Nichts ohne Schranken suche ich und irre ich umher" (432). Das Oxymoron "Himmel der Tiefe", "Nacht aller Klarheit" (*nuit de toute clarté*), "Schatten allen Lichtes", ist nicht nur bei Claudel typisches Charakteristikum für das hier behandelte Phänomen der "Hölle" (vgl. auch Baudelaire oben). Es ist von der "nachtlosen Nacht, ohne Nacht, ohne Morgen" (433) die Rede, auch vom "feuerlosen Feuer" (439). Es leuchtet dort die "schwarze Helle" (445).

Zunächst zeigt ein Dämon dem Kaiser die Tiefen der Unterwelt. Doch als er dem Kaiser das Absolute offenbaren soll, ihn zum Geheimnis des Bösen, zum Heiligtum der Hölle, zum Paradies des Hasses führen soll, verschwindet er plötzlich. Ein "Engel des Reiches" taucht auf und übernimmt die Führung. Er will dem Kaiser Antwort geben auf seine Fragen, die die Wahrheit suchen, um den Knoten des Lebens und des Todes zu entwirren (450). Feierlich verkündet der Engel das Geheimnis der Sünde: "Wie die heilige Kreatur an Gott als ihrem Ziel festhält, so genießt Satan ihn als seinen Grund" (451). "Das Auge Satans reicht in die Tiefe der göttlichen Kräfte. Er sieht das Licht, die Weisheit, die Liebe, die Gerechtigkeit, die Milde, die Großmut, durch die zusammen er anfangs erschaffen wurde und wodurch er fortbesteht. Wie aber der Frevler, der Tor und der Böswillige

sich der Welt bedient, als ob sie für ihn geschaffen wäre, so macht sich Satan, der Kenner Gottes, Gott untertan. Und das ist die höchste Unzucht und das Geheimnis der (selbstzufriedenen) Ruhe (*quiétude*)" (451). Die Hauptursache für die Hölle ist: "das Ziel gegen den Grund gewendet" (*la fin retournée sur la cause*)" (450).

Nachdem der Kaiser also nun die Ursache für die Belästigung der Menschen auf der Erde durch die Toten kennt, bittet er darum, das Heilmittel zu nennen. Die Antwort des Engels des Reiches lautet: Der Mensch ist eingesetzt, um für Gott Priester zu sein in der Welt, damit er sie ihm bereite, darbringe, opfere und weihe, ja ihm letztlich wieder zurückerstatte. Darum soll man sechs Tage Arbeit leisten, jedoch am siebten Tag soll der Mensch die Hände waschen und das Haupt, und bekleidet mit einem reinen Gewand, in Ruhe, soll er "die große Erwartung" (*la grande Attente*) feiern (453). Diese "große Erwartung" wird dann noch näher erklärt: Es soll das richtige Opfer kommen, die Versöhnung, die Gerechtigkeit, der Friede zwischen Himmel und Erde. Das Urverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf soll also in Zukunft wiederhergestellt werden; in dieser Erwartung sollen die Menschen leben und sie vorbereiten durch das Ruhen am siebten Tag. Hiermit endet der zweite Akt.

Im Reich des Kaisers hat sich inzwischen ein Aufruhr erhoben. Die Reichsverweser wissen keine Hilfe mehr. Da erscheint der in die Totenwelt hinabgestiegene Kaiser wieder, eine Goldmaske vor dem Gesicht, in der Hand das uralte Kaiserzepter, das er in das Reich der Toten mitgenommen hat: "Blickt alle her! Seht, was ich bringe! Ich halte in meinen Händen das Zeichen der Herrschaft und des Heils . . . die Hingabe, das Opfer! . . . ich habe den Grund von allem berührt . . . ich habe die Hölle durchwandelt, mitten in der verschatteten Nacht ging ich lebendig einher. Ich kenne den Grund alles Bösen, der Tod hat seine Erklärung" (457). Auf dieses Kreuz hinweisend spricht er dann die wunderbaren und in ihrem Sinn nie auszuschöpfenden Worte: "Wer deine Freude kennt, nur der kann deinen Schmerz auf sich nehmen" (*Celui qui connaît ta joie peut seul accepter ta dou-*

leur).³⁹¹ Der Kaiser hebt dann seine Maske, man erkennt das geschwollene Gesicht eines Aussätzigen. Die Nase ist weggefressen, anstelle der Augen sind nur noch blutende Löcher. Nur der Mund ist unverletzt geblieben, um die rettende Botschaft an das Volk zu verkünden. Es ist von dem "Mitleiden" (compassion) die Rede, aus dem heraus der Kaiser für das Volk in die Totenwelt hinabgestiegen ist (459). Wenn das Volk in Zukunft, so spricht der Kaiser, sechs Tage lang sein Werk tut und die harte Erde bearbeitet, am siebten Tag aber aufrecht auf der Erde wie ein Priester vor dem Opfertisch steht und alles und sich selbst zurückgibt und die Erwartung festlich begeht, dann wird das "hinreichende Opfer" in seine Mitte gepflanzt, dann werden sie neu geboren erstehen (vgl. 463). Der Kaiser sagt von sich: "Ich bin der Totenzerstörer, ich habe die Pforte geschlossen über den Toten, sie werden uns nicht mehr um ihr Erbteil belangen" (466). Die letzten Worte des Kaisers, die auch die letzten des Werkes sind, lauten: "Friede dem Volk in der Segnung der Wasser! Friede dem Gotteskind in der Kommunion der Flamme!" (473).

Dieses Werk Claudels, 1895/96 in China entstanden, ist offensichtlich eine Mischung von altorientalischen, antiken und christlichen Motiven. Dies gibt dem Werk seinen faszinierenden Reiz. Das Christlich-Bekanntes spricht uns neu an in einer verfremdeten Form. Es überlagern sich geradezu die Gestalten des chinesischen Kaisers, des römischen Vergil-Äneas, des christlichen Erlösers. Das Kreuz wird zu einem kosmischen Symbol stilisiert; aber dennoch bleibt gerade hier das spezifisch Christliche deutlich: Hingabe und Opfer! Und dann dieser in seinem Sinn nur sehr langsam und sehr schwer auszuschöpfende Satz, daß nur derjenige, der die Freude des Kreuzes kennt, seinen Schmerz auf sich nehmen kann. Wir werden hier an das Wort von H. U. von Balthasar erinnert: Kreuz und Freude zusammenzubringen, sei für den Christen eine wesentliche, aber auch sehr schwierige Aufgabe; und in diesem Punkte stecke das Christentum noch in seinen allerersten Anfängen.³⁹²

391 Französischer Text, 227.

P. Claudel hat selbst geäußert, daß A. Rimbaud einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt hat: "Den ersten Schimmer der Wahrheit fand ich, als ich auf die Bücher eines großen Dichters stieß, dem ich ewigen Dank schulde und der an der Bil-

392 Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 140. Zu Claudels Descensus-Drama bemerkt Balthasar allgemein, hier werde von dem Dichter "aus dem chinesischen Raum heraus die Brücke zur Gestalt Christi geschlagen, indem er den Kaiser des Reiches der Mitte den kultischen Kampf mit den dämonischen Mächten der Unterwelt durch einen stellvertretenden Descensus in den Hades und Wiederaufstieg als Lepragezeichneter ausführen läßt (man hat auch beim Ebed in Is 53 an stellvertretende Lepra gedacht), um so für eine neue Heilszeit das Reich zu entsühnen. 'Le repos du Septième Jour' (1896) will, in der symbolistischen Manier Claudels, das christliche Heilsgeschehen in einem mythischen Bild, das von der Politik bis zur Mystik die Gesamtexistenz umspannt, kultisch zur Darstellung bringen" (H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 606). – Es läge an dieser Stelle, wo vom inneren Zusammenhang von Freude und Kreuz die Rede ist, nahe, auch auf das literarische Werk von G. Bernanos einzugehen, bei dem diese Thematik von Freude, Hingabe und Gottverlassenheit des Höllenabstiegs eine bedeutende Rolle spielt. Die fünf Gestalten z.B. von Clergerie, Großmutter, La Pérouse, Fjodor und Cénabre im Roman "La joie" enthüllen, jede auf ihre Weise, die verschiedensten Aspekte von Hölle und Sünde. Und die Gestalt des Mädchens Chantal, das sich opfert bis zum Äußersten, ist ein ferner Nachklang des vom Vater ausgelieferten Menschensohnes. H.U. von Balthasar hat in seinem Nachwort zur deutschen Ausgabe dieses Romans (Die Freude, Hamburg 1962, 193–199, auch in: Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 407–414) diesen geheimnisvollen christlichen Zusammenhang von Freude, Hingabe, Kreuz und Hölle im Werke von Bernanos dargestellt: "Was von außen als unbegreifliche Grausamkeit sich ausnimmt – das Werk von Golgotha für den Ungläubigen –, erscheint von innen als Tat der Liebe in schlichter Freude... Die Nacht, die Angst und all die furchtbaren Zustände, die Bernanos mit einer bewunderungswürdigen sachlichen Präzision ohne jede Übertreibung beschreibt: Das Nichtverstehenkönnen, das Gefühl der Vergeblichkeit, der Überforderung, die äußerste Müdigkeit, das Versinken im Morast der Sünde, und zuletzt alle Schauer der Agonie: das alles ist Funktion der Freude. Denn auch in Christus ist Tod und Abstieg zur Hölle eine durch die Menschwerdung angenommene Weise des ewigen und seligen Gottes... Die Profanierung der Heiligkeit durch die Verdammten, das Herauszerren bis zur Schändung des Kreuzes ist nicht so furchtbar, daß sie nicht immer und je schon überholt wäre durch die Freiwilligkeit der absteigenden Liebe Gottes: zur Krippe, zur Eucharistie, zum Kreuz und schließlich zur gottverlassenen Hölle" (aaO, 198). Es wäre zweifellos eine interessante Aufgabe, Sartres Auffassung (und ihre literarische Gestaltung in seinen Werken) von der Hölle, die "die Anderen" ist (vgl. unten), in ihrer Ähnlichkeit und Unterschiedenheit zu vergleichen mit der Sicht von Bernanos, vor allem im Roman "La joie", wo die oben genannten Gestalten die Hölle sind für die sich immer mehr verzehrende Chantal. Vgl. zu G. Bernanos auch H.U. von Balthasar, Gelebte Kirche: Bernanos, Einsiedeln 1954. In Bernanos "Journal d'un Curé de campagne" heißt es: "L'enfer... c'est de ne plus aimer" (180).

dung meines Denkens einen überragenden Anteil hat: Arthur Rimbaud. Die Lektüre der Illuminations, dann, wenige Monate später, der Saison en enfer war für mich ein entscheidendes Erlebnis. Zum ersten Male öffneten diese Bücher einen Spalt in meinem materialistischen Kerker und gaben mir den lebendigen und fast physischen Eindruck des Übernatürlichen.³⁹³ Wie wir aus anderen Hinweisen Claudels wissen, meinte er damit die Überwindung des wissenschaftlichen Positivismus, "der auf der Überzeugung von der totalen Erklärbarkeit des Weltganzen wie des Menschen beruht und die geheimnisbedürftigen künstlerischen und seelischen Kräfte erstickt. Daher vermag dunkles Dichten, das aus der erklärbaren Welt des extrem wissenschaftlichen Denkens in die extrem verrätselte Welt der Phantasie ausbricht, als Sendung zu wirken, die dem Empfänglichen zu gleichem Ausbruch verhilft"³⁹⁴. Das dürfte auch ein Grund für die Faszination sein, die von Rimbaud auf Claudel ausgegangen ist: "Sein irrales Chaos war Erlösung von der beengenden Realität."³⁹⁵

Auf keinen Fall aber darf Rimbaud zu einem Christen umgedeutet werden; denn bei ihm verliert sich alles im Nichts einer leeren Übernatürlichkeit. In Claudels Werk "Der Ruhetag" zeigt sich eine ganze Reihe von metaphorischen Wendungen, die solchen von Rimbaud sehr nahe stehen. Wir weisen z.B. hin auf die vielen Oxymora: "Nacht der ganzen Helle", "schwarze Helle" usw. Wie Rimbaud zeigt auch Claudel die Hölle, das Totenreich, in seiner ganzen Dunkelheit und Grausamkeit. Dies alles wird nicht vorschnell durchlaufen und verharmlost. Aber im Unterschied zu Rimbaud gibt es bei Claudel ein Angebot, selbst darin noch einen Sinn zu finden: das Zeichen des Kreuzes. Dieses ist letzten Endes der Garant dafür, daß die Sehnsucht des Menschen nach Transzendieren nicht unerfüllt bleibt, daß sie an einem Ziel ankommt, nicht mehr leer ist, wenn sie auch durch die Lee-

393 Contacts et circonstances, 1940; zitiert bei E.R. Curtius, Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert, Bern-München 1960, 118 f.

394 H. Friedrich, aaO, 60.

395 Ebd.

re des Kreuzes hindurchgegangen sein muß, durch Mit-Leiden, Hingabe und Opfer, wie Claudel sich ausdrückt. Diese Sinngebung aber war Claudel eben nur möglich, weil er den Absprung des Glaubens gewagt hatte und von ihm aus ein Sinnangebot machen konnte. Der Descensus bleibt ein Descensus bis in den Abgrund hinein, aber in diesem Abgrund liegt das Heil.

e) J.P. Sartre

Die Bestimmung des Topos der menschlichen Existenz als Hölle, wie sie etwa bei Baudelaire und Rimbaud in dichterischer Weise vollzogen wurde, wiederholt sich im 20. Jahrhundert z.B. bei J.P. Sartre in der Sprache der Abstraktion. In seinem Essay "Ist der Existentialismus ein Humanismus?"³⁹⁶ aus dem Jahre 1946 erklärt Sartre, ganz auf der Linie und in Konsequenz seines atheistischen Existentialismus, daß, wenn Gott nicht existiert, es mindestens ein Wesen gibt, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und daß dieses Wesen der Mensch ist. Es gibt keine menschliche Natur, weil es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen. "Der Mensch ist lediglich so, wie er sich konzipiert – ja nicht allein so, sondern wie er sich will und wie er sich *nach* der Existenz konzipiert . . . Der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht. Das ist der erste Grundsatz des Existentialismus" (11). Das Wort Dostojewskis, daß, wenn Gott nicht existierte, alles erlaubt wäre, greift Sartre zustimmend auf: In der Tat ist alles erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und demzufolge ist der Mensch *verlassen*, weil er weder in sich noch außerhalb seiner selbst eine Möglichkeit findet, sich anzuklammern. "Es gibt keine Vorausbestimmung mehr, der Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit" (16). "Wenn wiederum Gott nicht existiert, so finden wir uns keinen Werten, keinen Geboten gegenüber,

396 In deutscher Übersetzung: J.P. Sartre, Drei Essays, Frankfurt-Berlin 1965, 7-36.

die unser Betragen rechtfertigen. So haben wir weder hinter uns noch vor uns, im Lichtreich der Werte, Rechtfertigungen oder Entschuldigungen. Wir sind allein, ohne Entschuldigungen. Das ist es, was ich durch die Worte ausdrücken will: Der Mensch ist dazu verdammt (*condamné*), frei zu sein. Verdammt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, andererseits aber dennoch frei, da er, einmal in die Welt geworfen, für alles verantwortlich ist, was er tut" (16).

Diese Situation aber hat zur Folge eine unheimliche Verlassenheit des Menschen. Die Verlassenheit aber geht Hand in Hand mit der Angst (vgl. 20). "Und übrigens zu sagen, daß wir die Werte erfinden, bedeutet nichts anderes als dies: Das Leben hat a priori keinen Sinn" (34). In die Welt geworfen sein, Verdammung zur Freiheit, Verlassenheit und Angst sind wichtige Begriffe im Denken von J.P. Sartre. In seinem Werk "Das Sein und das Nichts" hatte er innerhalb eines Kapitels über den "Blick" beeindruckend klargemacht, daß wir gerade im Blick des Anderen, der auf uns ruht, und in dem von diesem Blick ausgelösten Bewußtsein: "Ich werde gesehen" eine andauernde Beschränkung unserer Autonomie und Freiheit erfahren, die eben vom Für-Sich-Sein des Anderen ausgeht.

Sartre hat dieses Phänomen nicht nur philosophisch erörtert, sondern auch dichterisch geschildert in seinem Stück "Huis clos" (1944), besonders in der fünften Szene. Bei geschlossenen Türen sitzen drei Personen in einem Zimmer, ohne Betten. Man schläft hier nicht mehr, es ist ein Leben ohne Einschnitt, ohne Tageslicht. Es gibt keine Verbindung mit der Außenwelt. Die drei Personen empfinden diesen Ort als ihre Hölle. Doch: der Henker fehlt. Fehlt er wirklich? "Der Henker – das ist jeder von uns für die beiden anderen." "Die Tür ist verschlossen, die Klingel außer Betrieb. Das eben ist die Hölle: den anderen ausgeliefert zu sein." Und dann folgt der immer wieder zitierte Satz: "Die Hölle, das ist: die Anderen" (*L'enfer, c'est les Autres*).

In dieser Szene ist sicherlich *eine* mögliche Seite im menschlichen Leben geschildert, und zwar schonungslos und konsequent. Solange ich wirklich vom Anderen abhängе,

ihm ausgeliefert bin in einem negativen Sinne, bin ich wirklich in der Hölle; gegen diese tödliche Gefahr kann ich niemals ganz gefeit sein. Im Menschen ruht also durchaus eine "höllische" Seite. Und diese Seite wird in dem Werk Sartres geschildert. Aber dies ist in Wirklichkeit doch nur *eine* Seite. Wir sind mit G. Marcel der Meinung, daß, weil diese Seite uns hier als ein Ganzes geschildert wird, das für sich besteht, wir bei dem Stück das grauenhafte Gefühl haben, als versänken wir in einen qualvollen Traum. G. Marcel meint, das Stück dränge ein Bild vom Leben auf, das der *vollen* Erfahrung nicht entspräche. Das zeige sich vor allem bei einem Rückgriff auf Sartres "Das Sein und das Nichts". Man entdecke dann in der Tat, "daß der Autor systematisch das *Wir* ausschaltet, soweit es das der Liebe oder Freundschaft und nicht ein erotisches *Wir* ist, das *Wir* der Brüderlichkeit und nicht das der Gruppe, die nur als Werkzeug, als Maschine verstanden wird"³⁹⁷. G. Marcel hält es z.B. für unmöglich, daß vom Standpunkt einer solchen Philosophie aus das Wesen z.B. der Familie oder der ehelichen Gemeinschaft, wie sie sein soll, begriffen werden kann. Es ist sicher unbestritten, daß andere für mich zur Hölle werden können, daß sie mich quälen und verachten können. Aber es ist eben das zunächst nur sehr schwer zu begreifende Geheimnis der christlichen "Lösung" dieses Problems, daß dies erlitten werden muß, ohne daß ich nun den anderen sozusagen zur "Gegenhölle" werde. Das Vorbild des Descensus Christi läßt für mich nur einen Weg offen: mitzuleiden, mithin abzusteigen in den Abgrund, im Dasein für andere zur Freiheit des Ich und zum Selbst zu gelangen. Vom christlichen Standpunkt aus müßte man den berühmten Satz Sartres so umformen: Die Hölle, das ist mein egoistisches Für-Mich-Sein.

³⁹⁷ G. Marcel, Die Stunde des Theaters. Kritik und Interpretation, München o.J., 230.

f) Th.W. Adorno

Die geschichtsphilosophischen Aussagen von Th.W. Adorno sind geprägt von der Betonung der Negativität der Geschichte. Um diese Negativität angemessen auszudrücken, überschreitet Adorno die philosophische Terminologie hin zu Ausdrücken wie "Grauen"³⁹⁸, "Unheil"³⁹⁹, ja sogar "Hölle"⁴⁰⁰. Adorno überschreitet die streng philosophische Terminologie ganz bewußt, weil nach seiner Meinung der gegenwärtige Zustand der Gesellschaft und die jüngsten Katastrophen der Geschichte sich nicht mehr in abstrakt-politischen Kategorien begreifen lassen. Die von Adorno mit dem Begriff "Hölle" charakterisierte Negativität würde in ihrem Ausmaß und in ihrer Unüberbietbarkeit von solchen Kategorien überhaupt nicht mehr erfaßt. Adornos Feststellung: "Zur Hölle wird die Welt als absolute: nichts anderes ist sie"⁴⁰¹ kann nicht durch den Hinweis, daß es sich um eine sprachliche Übertreibung handle, abgeschwächt werden. Dagegen spricht nach H.J. Heinz die klare Bestimmung der Hölle als einer "realen" (vgl. 99). "Das Erdbeben von Lissabon reichte hin, Voltaire von der Leibnizschen Theodizee zu kurieren, und die überschaubare Katastrophe der ersten Natur war unbeträchtlich, verglichen mit der zweiten, gesellschaftlichen, die der menschlichen Imagination sich entzieht, indem sie die reale Hölle aus dem menschlichen Bösen bereitete."⁴⁰² Die reale Hölle wird also hier von Adorno als eine *gesellschaftliche* Katastrophe bezeichnet, die das Ausmaß von Naturkatastrophen bei weitem übersteigt. Im Gegensatz zur Naturkatastrophe ist die gesellschaftliche Katastrophe vom Menschen selbst bewußt und planmäßig verursacht. Das

398 Vgl. z.B. Ästhetische Theorie, 35; Negative Dialektik, 73.

399 Vgl. Dialektik der Aufklärung, 13; Minima Moralia, 145.

400 Für weitere Belege verweisen wir auf die Arbeit von H.J. Heinz, Negative Dialektik und Versöhnung bei Th.W. Adorno. Studien zur Aporie der Kritischen Theorie, Freiburg (Diss. masch.) 1975; bes. 97–105, 183 f., 200 bis 202, 239–241, 283. Die im Text angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf diese Untersuchung.

401 Noten zur Literatur, II, 235.

402 Negative Dialektik, 352.

Gesetz vom Überleben des Stärkeren wird zur Form des gesellschaftlichen Handelns (vgl. 99).

Auf den ersten Blick ähnelt die von Adorno mit dem Bild von der Hölle beschriebene Situation der von J.P. Sartre in seinem Drama "Huis clos" dargestellten: Menschen als Gefangene, die zu einem Leben verurteilt sind, dessen einziger Inhalt aus dauernden seelischen Qualen besteht. Adorno gebraucht ein ähnliches Bild: "Man kann von der Klaustrophobie der Menschheit in der verwalteten Welt reden, einem Gefühl des Eingesperrtseins in einem durch und durch vergesellschafteten, netzhaft dicht gesponnenen Zusammenhang"⁴⁰³. Allerdings unterscheiden sich beide darin, was sie als Ursache angeben für dieses Eingesperrtsein. Von der absoluten Freiheit des Menschen ausgehend, sieht Sartre die Ursache in der Entscheidung des Einzelnen. Nach Adorno ist dieses Leben in der "geschlossenen Gesellschaft" dem Menschen aufgezwungen, nicht frei gewählt. "Sartres Ansatz hindert ihn daran, die Hölle zu erkennen, gegen die er revoltiert. Manche seiner Parolen könnten von seinen Todfeinden nachgeplappert werden"⁴⁰⁴. H.J. Heinz betont, daß die Vorstellung von der Welt als Hölle im Denken Adornos nicht nur eine beiläufige und untergeordnete Rolle spielt. Das zeigt etwa sein Gebrauch der apokalyptischen Vorstellung vom Weltuntergang. Die schrecklichen Erfahrungen im Dritten Reich stehen im Hintergrund solcher Aussagen. Was von 1933 bis 1945 geschah, ist für Adorno nur noch in endzeitlich-apokalyptischen Vorstellungen zu deuten. Adorno sieht hier sogar einen qualitativen Sprung zwischen der bisherigen Geschichte und der damals anbrechenden Endgeschichte. Das Neue in der Weltuntergangsphase ist die qualitativ höhere Form der Negativität. Mit Auschwitz hat das Prinzip des Grauens eine neue qualitative Stufe erreicht (vgl. 102). In den Minima Moralia schreibt Adorno hierzu: ". . . mag es selbst schon immer so gewesen sein, obwohl doch weder Timur und Dschingis Khan noch die indische

403 Stichworte, 87.

404 Noten zur Literatur, III, 116.

Kolonialverwaltung plangemäß Millionen von Menschen mit Gas die Lungen zerreißen ließen, dann offenbart doch die Ewigkeit des Entsetzens sich daran, daß jede seiner neuen Formen die ältere überbietet. Was überdauert, ist kein invariantes Quantum von Leid, sondern dessen Fortschritt zur Hölle: das ist der Sinn der Rede vom Anwachsen der Antagonismen. Jeder andere wäre harmlos und ginge in vermittelnde Phrasen über, den Verzicht auf den qualitativen Sprung⁴⁰⁵. Der Terror und das Morden im Dritten Reich ist ein qualitativer Fortschritt in der Geschichte der Gewalt Herrschaft. Hier hat ein qualitativer Sprung der Negativität zur Hölle stattgefunden. Nach Auschwitz ist alles anders, Auschwitz wird zum Urdatum einer neuen Zeitrechnung.⁴⁰⁶ Die Werte des Hohen und Schönen können nach Auschwitz nicht mehr aufgerichtet werden, ohne den der Barbarei Hitlers zum Opfer gefallen zahllosen Toten nochmals, und zwar posthum, Unrecht anzutun (vgl. 103).

Nach der dialektischen Theorie der Erfahrung können Subjekt und Objekt nicht unabhängig voneinander gedacht werden. Das Subjektive ist ein Moment des Objektiven, subjektive Erfahrungen sind Spiegel des Objektiven. Der Vorwurf, subjektive Erfahrung sei immer nur partikular, läßt sich von dieser Theorie her nicht halten. Das subjektiv Erfahrene kann sehr wohl als Wahrheit über die ganze Realität gewertet werden. "Jedes individuell ertragene Leid sagt mehr über die Gesellschaft als große Theorien, deren Kategorien die Konkretheit der Negativität nur unzureichend erfassen" (104). Erklärbar ist die in Auschwitz unwiderlegbar in Erscheinung getretene Negativität der Geschichte als Massenvernichtung nicht nur aus Wahnvorstellungen des Rassismus, sondern wesentlich aus den immanenten Tendenzen der Gesellschaft selbst, das Individuum zu entmächtigen und zu beherrschen. Auschwitz ist demnach kein Randphänomen der modernen Geschichte, sondern ihr wahres Wesen (vgl. 105). Die Welt als Hölle als eine gesellschaftliche Wirk-

405 314.

406 Zum Stichwort "Auschwitz" vgl. auch C. Peters, *Ter helle nedergedaald*, in: *Ons Geestelijk Leven* 47 (1970) 66–80, hier: 74–76.

lichkeit hat also ihren Grund in dieser selbst. Im Bereich der Literatur wird nach Adorno vor allem von F. Kafka eine solche Darstellung der Welt als Hölle offenbart. Hier wird der fortgeschrittenste Stand der Kunst repräsentiert, eben weil in diesem Werk die totale Sinnlosigkeit dominiert (vgl. 183). Zugleich wird hier aber auch die Negativität dialektisch transzendiert. Im Grunde ist die unverhüllte Darstellung von Negativität inspiriert von der Idee ihres Gegenteils.

So ist bei Kafka die Welt als Hölle nur erkennbar "aus der Perspektive der Erlösung"⁴⁰⁷. Das Werk Kafkas "findet einen Ort, von dem her die Schöpfung so durchforscht und beschädigt erscheint, wie nach ihren eigenen Begriffen die Hölle sein müßte"⁴⁰⁸. Erkenntnis von Negativität schließt dialektisch das Wissen um ihr Gegenteil ein. Ohne den Gedanken der Erlösung verliert auch jede Rede vom Unheil ihren Sinn, denn Unheil ist nur im Lichte des Heils erkennbar, so illustrierte es Adorno an F. Kafka (vgl. 184). "Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung"⁴⁰⁹. Die negative Dialektik muß verstanden werden als umfassende Geschichtstheorie; sie zielt ab auf eine umfassende Deutung der Geschichte. Das gilt auch für die Charakterisierung der Welt als Hölle.

H.J. Heinz versteht diese Charakterisierung der Welt als Hölle bei Adorno als einen deutlichen Reflex jüdisch-messianischer Hoffnung. Das sich in der philosophischen Reflexion als negative Dialektik darstellende Katastrophenbewußtsein steht in enger Beziehung mit der Katastrophentheorie des jüdischen Messianismus, nach der das Neue des messianischen Zustandes um so schärfer hervortritt, je mehr die Welt an ihrem Ende in Grauen und Unheil versinkt (vgl. 239). Wer Welt als Hölle und Geschichte als Verfall und Katastrophe begreift, hofft nicht mehr auf eine Veränderung der Welt durch die der Geschichte immanenten Kräfte. Die apodiktisch formulierten Gedanken über die Negativität der Ge-

407 *Prisma*, 338.

408 Ebd.

409 *Negative Dialektik*, 396.

schichte bzw. über die Welt als Hölle lassen kaum noch einen Umschlag ins Positive annehmen. Sie müßten zu Verzweiflung führen, wären sie nicht insgeheim von der Idee bestimmt, in der tiefsten Hölle doch noch Hoffnungsmomente zu finden (vgl. 241). Insofern hat nach Meinung von H.J. Heinz das Insistieren Adornos auf der Negativität in gewisser Weise einen hermeneutischen Wert und darf nicht als Ontologie der Negativität mißverstanden werden (vgl. 241). Letztlich soll durch die Negativität hindurch dem Absoluten auf die Spur gekommen werden. Erst wenn die Negativität in ihrer ganzen Tiefe ausgelotet worden ist, läßt sich die Frage nach Heil und Versöhnung stellen. "Der ständige Drang Adornos, die Negativität zu betonen, bliebe letztlich unverständlich, wenn sie für ihn nicht ein Kryptogramm wäre, in dem die Idee des Anderen sich verborgen hält" (241).

Einer der Gründe, die Adorno zu der provokativen Charakterisierung von Welt als Hölle veranlaßt haben, mag die Tatsache sein, daß die Frage nach dem Heil heute als überflüssig und gegenstandslos betrachtet wird. Wenn der Konsum den Schein des Absoluten annimmt, in dem der Mensch sich selbst anbetet, kann die Heilsfrage nur von einem zu spät gekommenen Träumer und Narren gestellt werden. Adorno durchstößt diese dünne Oberfläche der Ideologie von der heilen Welt. "Sein Denken ist im Innersten davon getrieben, bewußt zu machen, daß die Welt gezeichnet ist von unaussprechlichem Leiden, abgründigen und unüberbrückbaren Widersprüchen" (283).

Wir sind mit H.J. Heinz durchaus der Meinung, daß die Theologie bzw. näherhin die Soteriologie von solchen Analysen und Aussagen nicht unberührt bleiben kann. Wenn sie die Heilsbotschaft in engem Anschluß an die konkrete Situation des Einzelnen und der Gesellschaft von heute reflektieren und verkünden will, auch die Botschaft vom Abstieg des christlichen Erlösers in die "Hölle", muß sie sich auch mit solchen Erfahrungen einlassen. Eines der Ziele unserer Untersuchung ist es also, den Topos "Hölle" in der Erfahrung und im Denken des Menschen von heute real zu sehen, zu analysieren und zu beschreiben, um dann die Bedeutung

der Heilsbotschaft vom Höllenabstieg Christi für diesen Topos herauszustellen.

g) *"Hölle" als exakte "Orts"-Beschreibung menschlicher Existenz heute und das christliche Sinnangebot*

E. Biser hat in einem bemerkenswerten, oben bereits zitierten Aufsatz den Versuch einer aktuellen Sinndeutung des Glaubensartikels vom Höllenabstieg unternommen. Er beschreibt eindrücklich die Signatur des modernen Menschen als eines "homo deformis" (Augustinus), des nur noch uneigentlich und fragmentarisch realisierten Menschen. Biser betont, es sei nicht verwunderlich, wenn dieser sich so vereinsamt fühlende und wie nie zuvor preisgegebene Mensch die Sinnstruktur seines Existenzraumes durch und durch negativ bewerte und sie dann auch mit einem Namen belege, der für ihn der Inbegriff des Unheimlichen, Unwohnlichen und Entsetzlichen ist: mit dem Namen *Hölle*.⁴¹⁰ Dieses sei nicht nur etwa deklamatorisch gemeint; der Mensch sage vielmehr "Hölle", um möglichst genau und eindringlich mitzuteilen, wie und wo er sich befinde. "In keinem anderen Wort findet er das Kennzeichnende seiner Situation so klar gespiegelt und so exakt ausgesprochen wie in dem Wort *Hölle*"⁴¹¹.

Wir können diese Situationsanalyse und die Rechtfertigung der Charakterisierung der Erfahrung dieser Situation durch den Menschen mit dem Stichwort "Hölle" nur unterstreichen. Wie wir an einigen Beispielen exemplarisch gezeigt haben, ist "Hölle" tatsächlich *der* negative Existenztopos des Menschen. "Hölle" ist das Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation. Man könnte außer Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Claudel, Sartre, Adorno auch noch Lautréamont, Joyce, Beckett, Kafka, Werfel, Mann, le Fort, Bernanos, Solschenizyn und viele andere dafür anführen. Weil nun

⁴¹⁰ aaO, 287.

⁴¹¹ aaO, 287f. Ähnlich auch G.K. Frank: "Es gibt... Erfahrungen, die so schrecklich sind, daß sie nur mit der furchtbarsten Vokabel der Religionsgeschichte beschrieben werden können" (Himmel und Hölle. Ängste-Zweifel-Hoffnungen, Stuttgart 1970, 36).

Dichtung die Verdichtung der Erfahrung der Menschen einer bestimmten Epoche ist, das Glaubensangebot bzw. Theologie und Verkündigung an dieser Erfahrung aber nicht nur nicht vorbegehen können, sondern sie als ernst zu nehmenden Ausgangspunkt und Adressaten betrachten müssen, weil der Pfeil des Wortes Gottes die Situation des Menschen, auch in ihrer verbalen Artikulation, treffen muß, darum halten wir die Rede von der "Hölle" auch für die Glaubensverkündigung heute, ja gerade für sie, nicht nur für erlaubt, sondern für notwendig.⁴¹² Wir verkennen dabei nicht, daß Dichter, die außerhalb des Christentums stehen, mit diesem Stichwort andere Aspekte verbinden als der christliche Glaube. Wir sollten uns auch auf jeden Fall davor hüten, diese vor-schnell für den christlichen Glauben zu vereinnahmen.⁴¹³ Es geht hier nur um ein Sinnangebot an die scheinbare Ausweglosigkeit und Abgründigkeit des Situiertseins des modernen Menschen in der "Hölle".

Dieses Sinnangebot aber ist der Christus deformis, wie E. Biser in eindrucksvollen Worten am Ende seines Aufsatzes sagt: "Dem Verstummen des fragmentarischen Menschen entgegnet sein Schweigen, seiner Angst die Agonie in Gethsemane, seiner Armut die Gottverlassenheit auf Golgotha. Da sie mit dem homo deformis zusammen verstummt, zittert, verarmt, stiftet die sich bis ins Letzte entäußernde Liebe Gottes eine *letzte Gemeinsamkeit* mit dem Menschen, der unter seine eigene Menschlichkeit herabsank. Da sie den Zustand der Entstellung, dem der Mensch verfiel, spontan

412 Vgl. auch die Meinung des Neutestamentlers H. Bietenhard: "Wo immer Gottesferne, Gottverlassenheit ... herrschen, steht der Mensch im Bannkreis der Hölle ... Vielleicht ergibt sich von da aus ein Zugang zu einer modernen Art, von Hölle zu reden ... Hölle ist Ausdruck für die Erfahrung einer gottfernen, gottentfremdeten Wirklichkeit, in der die Güte, aber auch die Schönheit des Lebens fehlen" (Art. "Hölle", in: L. Coenen (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd. II/1, Wuppertal 1969, 710–715, hier: 715).

413 Vgl. auch H. Rousseau, Was vermag die Literatur theologisch zu leisten?, in: *Concilium* 12 (1976) 272–277, hier: 273: Es "kann ein Roman, ob christlich oder nicht, ein explizites oder implizites theologisches Potential aufweisen, sofern er eine echte Daseinserfahrung enthält; doch muß man bei der Auslegung klug sein und sich davor in acht nehmen, ihn zu 'vereinnahmen'".

auf sich nimmt und freiwillig ungestaltig wird, sprengt sie den Bann des Sinnlosen und Vergeblichen, der auf diesem Zustand lastet, und verwandelt das, was ein unüberholbares Ende, ein radikales Versagen des Menschlichen zu sein schien, in die Ansatzstelle eines echten Neubeginns."⁴¹⁴ Die Kirche beschwört nicht nur mit ihrer eigenen Stimme, sondern "auch noch mit deren fernstem Widerhall in den ihr entfremdeten Räumen" die "Chiffre des zur Hölle hinabgestiegenen Christus, weil sie weiß: allein noch von daher kann sich unser chimärisches Dasein enträtseln und erneuern"⁴¹⁵.

4. Descensus und Taufe: eine sakramentstheologische und moraltheologische Anregung

Das Verhältnis von Descensus-Vorstellung und Tauftheologie ist mehrfach Gegenstand von Untersuchungen, vor allem historischer Art, gewesen⁴¹⁶. Wir brauchen die Ergebnisse

414 aaO, 292 f.

415 293. Wir verweisen ergänzend für diese Thematik auch noch auf Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 99, 12 f.; 127, 8; *Sermo* 27, 6; außerdem auf E. Przywara, *Ignatianisch*, Frankfurt 1956, 143 f.; ders., *Was ist Gott? Eine Summula*, Nürnberg 1953, 48–51.

416 P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, Leipzig-Uppsala 1942; B. Reicke, *The disobedient spirits and christian baptism. A study of 1 Pet. III, 19 and its context*, Kopenhagen 1946; J. Daniélou, *Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, in: *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 402–430; H. Riesenfeld, *La descente dans la mort*, in: *Aux sources de la tradition chrétienne (Mélanges M. Goguel)*, Neuchâtel-Paris 1950, 207–217; O. Rousseau, *La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes*, in: *La Maison-Dieu* 43 (1955) 104–123; ders., *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, in: *Recherches de sciences religieuses* 40 (1951/52) 273 bis 277; J.H. Bernard, *The descent into Hades and christian baptism. A study of 1 Peter 3, 19 ff.*, in: *The Expositor* 11 (1915) 241–274; D.A. Bertrand, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*, Tübingen 1973 (bes. 127 ff.); M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (bes. 76–81); E.J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian sage*, Washington 1945; J. Ménard, *Le "descensus ad inferos"*, in: *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren, Teil 2*, Leiden 1972, 296–306 (über das Verhältnis syrischer Tauftypologie zur Mythologie); O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich ²1950 (über das Verhältnis von Taufe, Fußwaschung und Abendmahl, bes. 102–106); W.J. Dalton, *Christ's proclamation to the spirits*, Rom 1966 (bes. 202 bis 277).

dieser Arbeiten hier nicht im einzelnen darzustellen und zu erörtern, sondern beschränken uns darauf, auf dem Hintergrund einiger neutestamentlicher Gedanken aus dem reichen theologiegeschichtlichen Material hinsichtlich der Darstellung des Verhältnisses von Taufe und Descensus einige bisher überhaupt nicht zum Zuge gekommene und wirksam gewordene Perspektiven aufzuzeigen, die vielleicht auch dem Menschen von heute den Zugang zum Verständnis des Sakramentes etwas erleichtern können. Wir sind uns dabei bewußt, daß es sich hier nur um Andeutungen von Richtungen handeln kann, in die die Sakramentstheologie in der Zukunft auch ihren Blick richten könnte.

Es geht uns hier zunächst um die erneute Bewußtmachung des im Laufe der Theologiegeschichte durchaus schon wirksam gewesenen Zusammenhanges der biblischen Topoi von Chaos – Abyssos – Urmeer – Totenreich – Descensus usw. Wir haben im Laufe unserer Untersuchung gezeigt, daß es eine bemerkenswerte innere Nähe gibt zwischen den Inhalten der Begriffe Scheol, Abyssos, Tiefe des Meeres, Chaos, Tod und Bedrohung. Das Versinken in den Abgrund, in die drohende Abyssostiefe, bedeutet und beinhaltet einen Abstieg in die Scheol, in das Reich des Chaos "vor" der Schöpfung, an den Ort der zerstörerischen Kräfte des Bösen.

Das gilt nicht nur für das Alte Testament, sondern auch im neutestamentlichen Bereich können wir solche Zusammenhänge feststellen, wenn auch weniger ausdrücklich, mehr andeutungsweise. Der Durchgang durch das Rote Meer, das in jüdischer Vorstellung wiederum ein Realsymbol war für die chaotische Abyssostiefe als Ort des Todes, der Bedrohung und des Unheils, wird zum überragenden Vorbild des Erlöserhandelns Jesu Christi schlechthin. Für die Kirchenväter ist dann dieser Durchgang durch das Rote Meer ein Vorbild für das Geschehen der Taufe, durch das man anfanghaft Anteil erhält am Erlösungshandeln Jesu Christi. 1 Kor 10,1 f. und Röm 6,3–5, dazu Hebr 11,27–29, sind wichtige neutestamentliche Anhaltspunkte für den inneren Zusammenhang der genannten Stichworte. Auf jeden Fall sieht die alte Kirche im Vorgang des Untertauchens, des Hinabstei-

gens, in das Wasser (des Todes) bei der Spendung des Sakramentes einen Nachvollzug des Descensus Jesu Christi. Auch die Jordantaufe wird mit dem Descensus in Zusammenhang gebracht⁴¹⁷. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß in einer der frühesten uns erhaltenen bildlichen Darstellungen der Taufsymbolik (gleichzeitig auch des ältesten Christusbildes), nämlich im Baptisterium des christlichen Versammlungsraumes in Dura-Europos, der Wandel des Petrus über den See dargestellt ist: der See (von Galiläa) als Symbol für Lebensbedrohung, Tod, Abgrund.

Vielleicht auf dem Hintergrund von Jes 51,9f. "Warst du es nicht, der Rahab tötete, den Drachen durchbohrte? Warst du es nicht, der das Meer vertrocknen ließ, das Wasser der gewaltigen Flut (tehom), der die Tiefe des Meeres zum Wege (ὁδὸν διαβάσεως) schuf, damit die Erlösten durchzogen?" gebraucht Hebr 11, 29 das Wort "hindurchgehen" (διέβησαν) als Terminus für den Durchgang durch das Rote Meer: Der Exodus aus Ägypten, die Diabasis durch die Tiefe des Meeres, durch das Reich des Todes, wird zur "neuen Schöpfung". Die Katabasis wird zur Diabasis, die Tiefe wird zum Weg, für den Christen nachvollzogen im Wasser der Taufe: Der Descensus in die Tiefe des Meeres, in die Scheol, ist zwar unumgänglich, aber dieser Abstieg ist eben nur Weg, Durchgang zum Heil. Durch das Heilswirken Jesu wird die unheilvolle, todbringende Tiefe der Abyssos zur heilbringenden Bathos-Tiefe (vgl. oben, Kap. II/8).

Eine hochinteressante Perspektive zeigt nun in diesen großen Zusammenhängen der iranisch-syrische Kirchenvater Aphraat auf, wie wir bereits oben dargelegt haben. Es geht hier nämlich um die Einordnung des Themas "Fußwaschung" in diesen hier beschriebenen Kontext: "Israel wurde getauft inmitten des Meeres in der Osternacht, am Tage des Heiles; unser Erlöser wusch auch die Füße seiner Jünger in der Osternacht, was das Mysterium der Taufe ist . . . In dieser Nacht spendete der Erlöser die wahre Taufe . . . In dieser Nacht

⁴¹⁷ Vgl. z.B. A.D. Bertrand, aaO, 127 f. Origenes beispielsweise greift diesen Gedanken auch auf (im Johanneskommentar zur Stelle).

zeigte er ihnen das Mysterium der Taufe seines Todesleidens" (12,10). Die Einsetzung der Taufe durch Christus hatte nach Aphraat also ihren Ort bei der Fußwaschung.

Wenn nun der Descensus, wie wir gezeigt haben, auch auszulegen ist als äußerste Solidarität Jesu mit uns Sündern in die dunkelste Nacht des Todes und die letzte Einsamkeit der Hölle hinein, also als "denkbar" tiefste Erniedrigung und Kenosis, als Liebe "bis ans Ende", als Selbsthingabe bis zum "Äußersten", und zwar im Ganzen der Einheit von Leben, Sterben und Totsein Jesu Christi, wenn weiterhin die Taufe ein Nachvollzug dieses so inhaltlich gefüllten Descensus Jesu Christi ist, der in der Regel am Anfang steht und damit in gewissem Sinne als Programm, Kennzeichen und Überschrift für und über das Leben des Christen gestellt werden kann und muß, so ist von diesem Anfang her das ganze Leben des Christen geprägt und vorgezeichnet als schrittweiser Nachvollzug von bzw. stufenweise Identifizierung mit dem Abstieg Jesu nach "unten", also als Selbstweggabe des Christen für die Anderen, die eben nicht, wie Sartre es wollte, für mich die Hölle sind, sondern für die ich, wenn es sein muß, die "Hölle" von Verlassenheit, Hingabe, Mitleiden bis hin zum möglichen "Verlieren des Lebens" auf mich nehmen muß. In einem bestimmten Sinne (vgl. Röm 6) ist dieser Descensus "objektiv" in der Taufe bereits geheimnisvoll geschehen. Aber es geht, wie bereits gesagt, um die existentielle Aneignung und Identifizierung dieser Vorgabe in den Aufgaben und Weggaben des Lebens, also um eine Descensus-Ethik. Wodurch könnte dieses geforderte Verhalten eines ständigen "Descensus media vita" eindringlicher symbolisiert werden als im neutestamentlichen Bericht von der "Fußwaschung"? Daß ich nur in diesem niedrigsten Dienst, in diesem Abstieg bis nach ganz unten, in dieser Selbstweggabe an andere, den "Aufstieg", das "Leben", den "Himmel" gewinnen kann, ist das große, nie durchschaubare und nur im Vorgang der existentiellen Aneignung erfahrbare Geheimnis des Christlichen. Insofern bleibt das Geheimnis, auf das ich am Anfang meines Lebens getauft worden bin, durchgängig erhalten. Aber im Nachvollzug die-

ses in der Taufe initiierten Descensusmysteriums im täglichen Leben ist vielleicht doch anfanghaft erfahrbar, daß nur im Abstieg der Aufstieg, nur in der Selbstweggabe bis nach ganz unten die Selbstwerdung des Ich, nur im Tod das Leben liegt. Diese Perspektiven als Angebot zu einem neuen Verständnis der Taufe im Lichte der Fußwaschung und des Descensus haben, so glauben wir, auch dem Menschen von heute durchaus etwas zu sagen und könnten von daher auch religionspädagogisch und pastoraltheologisch fruchtbar gemacht werden. Man könnte sie auch als Grundlagen einer Descensus-Ethik ansehen.

Die Tatsache, daß das Leben des Christen, von der Taufe her geprägt, nach dem Gesetz eben dieses Ursprungs ein Descensus ist, der im Totsein seinen Höhepunkt und Tiefpunkt zugleich hat, wird aber, in einer geheimnisvollen inneren Dialektik, von einer anderen, sehr tröstlichen Glaubenswirklichkeit her ergänzt bzw. überlagert, daß wir nämlich schon *in* eben dem Vollzug des "Abstiegs" hier auf Erden, den Descensus, die "Hölle", den Tod, hinter uns gelassen haben, daß wir bereits aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind (vgl. 1 Joh 3,14 *μεταβεβήκαμεν* und Joh 5,24, wo jeweils das Perfekt gebraucht ist, also von einem bereits vollzogenen "Orts"-Wechsel die Rede ist), weil und insofern wir die Brüder lieben, das heißt aber eben: weil und insofern wir den untersten Dienst leisten und hinabsteigen.

5. Die Konvergenz der Aspekte der Untersuchung

Die methodische Eigenart der Untersuchung, nämlich ein Grundthema von verschiedensten Aspekten her zu beleuchten, macht eine knappe, dem Gang der Untersuchung genau folgende Zusammenfassung von Ergebnissen problematisch. Wir haben bereits im Verlauf der Untersuchung immer wieder Teilergebnisse der verschiedensten Aspekte zusammengefaßt und auf die sachlichen Querverbindungen zu anderen Perspektiven hingewiesen. Hier am Ende versuchen wir nur, diese Aspekte konvergieren zu lassen, um dem Leser in der

manchmal vielleicht etwas verwirrenden Vielfalt der Gesichtspunkte einen Richtungsanzeiger für den Weg hin zum Konvergenzpunkt anzubieten.

- 1) Die Lehre vom Descensus steht im Zentrum und nicht an der Peripherie der Theologie; an ihr als wichtigem Knotenpunkt laufen die Fäden christlicher Theologie zusammen. Mit großer Skepsis ist dem oft gehörten Einwand zu begegnen, das Reden von der Hölle entspräche nicht mehr dem aufgeklärten Erfahrungshorizont und Verstehenshorizont des sogenannten modernen Menschen. Das oft zitierte Nicht-mehr-verstehen-können bzw. die daraus hervorgehende auf die Spitze getriebene Forderung nach Anpassung und Assimilierung des Glaubensgutes mit dem Ziel des "Ankommens" übersieht, daß eine gewisse bleibende Fremdheit des Mysteriums des Glaubens durchaus auch ihre produktive und positive Seite haben kann: Man kann nämlich so einerseits der Gefahr entgegenzutreten, daß die eigenen Wünsche und Sehnsüchte letztlich das bestimmen, was wir noch glauben können und was nicht mehr; andererseits geht auch dem modernen Menschen immer mehr auf, daß das Mysterium heilende Kraft besitzt, daß gerade durch die Fremdheit und Geheimnishaftigkeit uns, wenn auch langsam, mit Mühe, Fleiß und Geduld, die bleibende Neuheit des christlichen Glaubens erschlossen wird.
- 2) Für den christlichen Descensusglauben gibt es Ansätze in alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen. Motive aus altorientalischer bzw. griechisch-römischer Mythologie werden gelegentlich aufgegriffen und dienen dann, allerdings durch diese Indienstnahme verwandelt, als bildliche Ausdrucksmittel für die biblische Descensusvorstellung. Im Gegensatz zur biblisch-christlichen Descensusvorstellung geht es in den heidnischen Descensusmythen meistens um den Descensus eines Gottes bzw. gottgleichen Helden, der *lebendig* in die Unterwelt hinabsteigt, dadurch auch einen bestimmten Sonderstatus zu haben glaubt und damit ein "Recht" darauf, wieder zurückzu-

kehren; die erstrebte Rückkehr führt nicht zur "ewigen Glückseligkeit", sondern wieder zum irdischen Land der Lebendigen; bezüglich der Ziele des Descensus geht es meistens um die Wiedergewinnung eines verlorengegangenen Schatzes oder Wertes, um die "Erklärung der Wege der Unterwelt" (vgl. Gilgamesch), also insgesamt um die Lüftung des Geheimnisses des Totenreiches. Immer geht es um die Befreiung *eines* Gottes durch einen anderen; es geht nicht um die Rettung *aller* Toten bzw. einer Gruppe von Toten durch den herabsteigenden Gott.

- 3) Bezüglich der Interpretation der klassischen neutestamentlichen Standardstellen zum Descensus kann man als Konsens der Exegeten festhalten: Von einem eigentlichen Descensus, nämlich im Sinne von *aktiver* Heilswirksamkeit im Totenreich "zwischen" Tod und Auferstehung, ist nirgendwo ausdrücklich die Rede. Es geht nicht um einen Descensus als solchen; formal gesehen ist von ihm im Neuen Testament "nur" im Sinne einer "nebenbei" enthaltenen Implikation oder Begleitvoraussetzung im Zusammenhang mit Kreuz und Auferstehung und der darin erfolgten Überwindung des Bösen und des Todes die Rede. Mit dieser Feststellung allein ist es allerdings nicht getan.

Um einen angemessenen biblischen Gesamtverständnis-horizont für den Descensus zu erreichen, muß man das Ganze biblischer Scheol-Theologie berücksichtigen, d.h. man muß eine eingehende Analyse der mannigfaltigen Implikationen der biblischen Scheolvorstellungen vornehmen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist zu betonen, daß die eben gemachte Einschränkung, daß vom Descensus im Neuen Testament "nur" im Sinne einer "nebenbei" enthaltenen Implikation oder Begleitvoraussetzung im dominierenden Kontext von Tod und Auferstehung die Rede ist, durchaus nicht die Bedeutsamkeit und den Aussagereichtum solcher den Descensus implizierenden Stellen mindert, wie sich aus eingehenden Analysen von Stellen wie z.B. Mt 12,40; Mt 27,51b-53

und Röm 10,7 ergibt: Nur und gerade im Erleiden der Tiefe von Tod und Scheol (mit all den in diesen Bildern und Begriffen sich ausdrückenden Erfahrungen) bringt Jesus als der neue Jonas das Leben und die Erhöhung.

- 4) Die nachneutestamentliche Entwicklung ist leider diesen Ansätzen wenig gefolgt, sondern steht im großen und ganzen mehr unter dem einseitigen Zeichen des Kampf-Motivs, hinter dem in der Tat oft ein gefährlicher, weil voreilig Leiden und Totsein glorifizierender Triumphalismus steht (wenn auch nicht unbedingt stehen muß). Das Erleiden der Tiefe von Chaos, Abgrund, Tod und Scheol und die Erfahrung äußerster Einsamkeit und Verlassenheit treten zurück. (Dies hängt zweifellos auch zusammen mit der Dominanz und dem Einfluß des griechisch-hellenistischen Gottesbildes: Gott ist unwandelbar, absolut unveränderlich und leidenslos.)
- M. Luther ist eigentlich der erste gewesen, der diese verschütteten theologischen Wahrheiten als zentrale Aussage wieder voll ans Licht und zur Geltung brachte. In unseren Tagen hat H.U. von Balthasar sie wieder zum zentralen Thema der Theologie gemacht.
- 5) "Mitten im Leben" beginnt der Scheol-Descensus. In diesem Punkte sind, jedenfalls in einigen Aspekten, die biblische Auffassung und das Menschenbild und Wirklichkeitsverständnis der modernen Literatur nicht weit voneinander entfernt. Nach biblischer Auffassung beginnt nämlich der Scheolabstieg bereits *media vita*: Scheol ist eine dynamische, mitten in das Leben selbst hineinragende, es bedrohende und vermindemde Macht. Hölle ist nicht nur Jenseits und Zukunft, sondern auch schon Gegenwart. Sinnentzug, Krankheit, Not, Verlassenheit sind Scheol; zwar nur partiell, aber doch real. Vom hamartiologischen Aspekt her gesehen kann man sagen: Der in der Ursünde des Egozentrismus, der hybriden Vereinzelung, der Trennung des "cor curvatum in seipsum" von Gott und den Mitmenschen bewußt gewählte Weg ist in sich selbst bereits Weg in die Scheol,

ist Descensus ad inferos, ist Höllenabstieg als Inbegriff der Verhältnislosigkeit, der Einsamkeit, der Verlassenheit, des Abbruchs jeglicher Kommunikation. Scheolabstieg und Verlassenheit von Gott und Menschen sind in diesem Sinne fast austauschbare Begriffe.

- 6) Die durchaus legitime existenziale Interpretation der Descensus-Vorstellung darf die diese ergänzenden und umfassenden, hermeneutisch und anthropologisch immer gültig und notwendig bleibenden, im weitesten Sinne mythisch-poetischen, räumlich-symbolischen, auch die Imagination ansprechenden Kategorien als sachlich angemessenen Ausdruck der universal-eschatologischen, das Ganze von Welt und Geschichte und auch die äußerste Tiefe menschlicher Leidenssituation umgreifenden soteriologischen Reichweite und der letzten Geheimnishaftigkeit des Descensus nicht abwerten oder gar ganz verdrängen. Der Descensus-Glaube ist nicht "erledigt".
- 7) Nach Abwägung aller biblisch-theologischen, semantisch-hermeneutischen und anthropologischen Aspekte, unter besonderer Berücksichtigung auch der sowohl literarischen wie alltäglichen Sprache des modernen Menschen, nach sorgsamer Beobachtung der Gegenwart des Topos "Hölle" in dessen eigener "Orts"-Beschreibung, halten wir die deutsche Übersetzung des Glaubensartikels durch "hinabgestiegen in die Hölle" für die angemessenste.

LITERATURVERZEICHNIS

- Albrecht, B.*, Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Bd. 1: Durchblick in Texten, Einsiedeln 1972.
- Allenbach, J.*, La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie, in: La Bible et les Pères, Colloque de Strasbourg (1-3 octobre 1969), Paris 1971, 97-112.
- Althaus, P.*, "Niedergefahren zur Hölle", in: Zeitschrift für Systematische Theologie 19 (1942) 365-384.
- Altizer, T.J.J.*, The descent into hell. A study of the radical reversal of the Christian consciousness, Philadelphia-New York 1970.
- Apocalypsis Henochi Graece*, hrsg. von M. Black, Leiden 1970.
- Aulén, G.*, Le triomphe du Christ, Aubier 1970.
- von Balthasar, H.U.*, Abstieg zur Hölle, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 150 (1970) 193-201; jetzt auch in: Ders., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 387-400.
- Ders.*, Gelebte Kirche: Bernanos, Köln-Olten 1954.
- Ders.*, Der Christ und die Angst, Einsiedeln ³1954.
- Ders.*, Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968.
- Ders.*, Mysterium Paschale, in: Mysterium Salutis, Bd. III/2, Einsiedeln-Zürich Köln 1969, 133-326.
- Ders.*, Theodramatik. Erster Band: Prolegomena, Einsiedeln 1973.
- Barth, C.*, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zollikon 1947.
- Barth, K.*, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis, Zollikon-Zürich 1948.
- Ders.*, Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis, Stuttgart 1947.
- Ders.*, Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins, Zürich 1967.
- Baudelaire, C.*, Les fleurs du mal (éd. A. Adam), Paris 1961.
- Bauer, M.*, Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum 16. Jahrhundert, (Masch. Dissertation) Göttingen 1948.
- Beinert, W. - Hoffmann, K. - Schade, H. von.*, Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche, Einsiedeln-Zürich-Freiburg-Wien 1971.
- Berger, K.*, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, Göttingen 1976.
- Bernard, J.H.*, Descent into Hades, in: J. Hastings (Hrsg.), Dictionary of the Apostolic Church, vol. 1, Edinburgh 1915, 289-292.
- Ders.*, The descent into Hades and christian baptism. A study of 1 Peter 3, 19 ff, in: The Expositor 11 (1915) 241-274.
- Bertrand, D.A.*, Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles, Tübingen 1973.
- Bezzzenberger, G. (Hrsg.)*, Die ökumenische Fassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Kassel ²1972.
- Bieder, W.*, Der Descensus Jesu Christi und die Mission der Christen, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 119 (1963) 306-309.
- Ders.*, Art. "Hölle", in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. II, Göttingen 1958, 193-195.
- Ders.*, Art. "Höllenfahrt Christi", in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. II, Göttingen 1958, 195-196.
- Ders.*, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos, Zürich 1949.

Bietenhard, H., Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen 1951.

Ders., Art. "Hölle", in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (hrsg. von L. Coenen u.a.), Wuppertal 1969, 710–715.

Birkeland, H., The belief in the resurrection of the dead in the Old Testament, in: *Studia theologica* 3 (1949) 60–78.

Biser, E., Abgestiegen zu der Hölle. Versuch einer aktuellen Sinndeutung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958) 205–212; 283–293.

Black, M., Models and Metaphors. Studies in language and philosophy, Ithaca-New York 1968.

Böcher, O., Art. ἄβυσσος, in: H. Balz – G. Schneider (Hrsg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, 7 f.

Bornkamm, G., Sohnschaft und Leiden, in: W. Eltester (Hrsg.), Judentum, Urchristentum, Kirche (= Festschrift für J. Jeremias), Berlin 1960, 188–198.

Botte, B., "Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?" A propos de publications récentes, in: Les Questions Liturgiques et Paroissiales 11 (1926) 105–114.

Botterweck, G.J., Warum hast du mich verlassen? Eine Meditation zu Ps 22, 2 bis 22, in: Bibel und Leben 6 (1965) 61–68.

Bouman, C.A., "Descendit ad inferos." Het thema van de nederdaling ter helle in de liturgie, in: Nederlands Katholieke Stemmen 55 (1959) 44–51.

Braude, W.G., The Midrash on Psalms, 2 vol., New Haven 1959.

Bröse, G., Der Descensus ad inferos Eph 4, 8–10, in: Neue kirchliche Zeitschrift 9 (1898) 447–455.

Brooks, O.S., 1 Peter 3, 21 – The clue to the literary structure of the epistle, in: *Novum Testamentum* 16 (1974) 290–305.

Brox, N., Der erste Petrusbrief (= EKK XXI), Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen 1979.

Bruston, C., La notion biblique de la descente du Christ aux enfers, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 30 (1897) 57–78.

Buckler, F.W., Eli, Eli, lama sabachthani?, in: *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 55 (1933) 378–391.

Bultmann, R., Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief, in: *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (hrsg. v.E. Dinkler), Tübingen 1967, 285–297.

Ders., Ethische und mystische Religion im Urchristentum, in: J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II, München 1963, 29 bis 47.

Ders., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: *Kerygma und Mythos I* (hrsg. v. H.W. Bartsch), Hamburg 1951, 15–48.

Ders., Religion und Kultur, in: J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 2, München 1963, 11–29.

Ders., Zum Problem der Entmythologisierung, in: *Kerygma und Mythos*, Bd. 2, Hamburg 1952, 179–208.

Burns, J.B., The mythology of Death in the Old Testament, in: *Scottish Journal of Theology* 26 (1973) 237–340.

‡

Cabaniss, A., The Harrowing of Hell, Psalm 24 and Pliny the younger, in: *Vigiliae Christianae* 7 (1953) 65–74.

Cabrol, F., La descente du Christ aux enfers d'après la liturgie mozarabe et les liturgies gallicans, in: *Rassegna gregoriana* 8 (1909) 233–242.

Caird, G.B., The descent of Christ in Ephesians 4, 7–11, in: *Studia Evangelica* 2 (1964) 535–545.

Calvin, Johannes Calvins Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe, übersetzt und bearbeitet von G. Graffmann u.a., Neukirchen 1960.

Cambier, J., La signification christologique d'Eph IV, 7–10, in: *New Testament Studies* 9 (1963) 262–275.

Carra de Vaux Saint Cyr, M.B., L'abandon du Christ en croix, in: H. Bouessé-J.J. Latour (Hrsg.), *Problèmes actuels de Christologie*, Bruges 1965, 295 bis 316.

Cavallin, H.C.C., Life after death. Paul's argument for the resurrection of the dead in 1 Cor 15, Part I: An enquiry into the Jewish background, Lund 1974.

Chaine, J., Descente du Christ aux enfers, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplément II*, Paris 1934, 395–431.

Claudiel, P., Der Ruhetag, in: *Gesammelte Werke, Bd. II (Dramen, Erster Teil)*, Heidelberg-Einsiedeln 1959, 407–473.

Ders., Le repos du septième jour, in: *Oeuvres complètes, tome VIII*, Paris 1954, 169–246.

Clemen, C., "Niedergefahren zu den Toten." Ein Beitrag zur Verkündigung des Apostolikums, Gießen 1900.

Conolly, R.H., The Early Syriac Creed, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 7 (1906) 202–223.

Conzelmann, H., Rudolf Bultmann. Theologie als Schriftauslegung, in: *Studium Generale* 14 (1961) 27–31.

Courcelle, P., Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 30 (1955) 5–74.

Cranfield, C.E.B., Hebrews 13, 20–21, in: *Scottish Journal of Theology* 20 (1967) 437–441.

Ders., The interpretation of 1 Peter III, 19 and IV, 6, in: *The Expository Times* 69 (1958) 369–372.

Crouzel, H., L'Hadès et la Géhenne selon Origène, in: *Gregorianum* 59 (1978) 291–331.

Cullmann, O., Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, Zollikon-Zürich 1943.

Ders., Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1950.

Dalton, W.J., Christ's proclamation to the spirits. A study of 1 Peter 3, 18–4, 6 (*Analecta Biblica* 23) Rom 1965.

Ders., Christ's proclamation to the spirits, in: *Australian Catholic Record* 41 (1965) 322–327.

Ders., Christ's Victory over the Devil and the Evil Spirits, in: *Bible Today* 18 (1965) 1195–1200.

Ders., Interpretation and Tradition: An example from 1 Peter, in: *Gregorianum* 49 (1968) 11–37.

Ders., Proclamatio Christi spiritibus facta: inquisitio in textum ex Prima Epistola S. Petri 3, 18–4, 6, in: *Verbum Domini* 42 (1964) 225–240.

Ders., Rezension zu H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich, in: *Biblica* 58 (1977) 585–588.

Daniélou, J., L'état du Christ dans le mort d'après Grégoire de Nysse, in: *Historisches Jahrbuch* 77 (1958) 63–72.

Ders., Théologie du Judéo-Christianisme, Paris 1958.

Ders., Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles, in: *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 402–430.

Davidson, H.R.E., The Journey to the Other World, Cambridge 1975.

Diels, H., Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante, in: *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 49 (1922) 239–253.

- Diem, H.*, Dogma und Existenz im theologischen Denken, in: Philosophie und christliche Existenz (Festschrift für Heinrich Barth), hrsg. v.G. Huber, Basel-Stuttgart 1960, 107–117.
- Diez-Macho, A.*, Un secundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas, in: *Biblica* 39 (1958) 61–66.
- Ders.*, Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana, Tomo 1: Genesis, Madrid-Barcelona 1968.
- Dieve, J.W.*, Jewish hermeneutics in the synoptic gospels and Acts, Assen 1954.
- Duncan, E.J.*, Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian sage, Washington 1945.
- Dupont, J.*, L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres, in: *Le Psautier* (hrsg. v.R. le Langhe), Louvain 1962, 356–388.
- Duquoc, C.*, La descente du Christ aux enfers. Problématique théologique, in: *Lumière et Vie* 17 (1968) 44–62.
- Durand, G.*, L'imagination symbolique, Paris 1976.
- Ders.*, L'Occident iconoclaste. Contribution à l'histoire du symbolisme, in: *Cahiers Internationaux de Symbolisme* 2 (1963) 3–18.
- Ders.*, Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale, Paris-Bruxelles-Montréal 1969.
- Duval, Y.-M.*, Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du Commentaire sur Jonas de Saint Jérôme, 2 Bände, Paris 1973.
- Edwards, R.A.*, The sign of Jonah in the theology of the Evangelists and Q, London 1971.
- Eicher, P.*, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schweiz 1970.
- Fauth, W.*, Art. "Katabasis", in: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, hrsg. v.K. Ziegler und W. Sontheimer, Bd. III, Stuttgart 1969, Sp. 152 f.
- Favre, R.*, Credo ... in filium Dei ... mortuum et sepultum, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 33 (1937) 687–724.
- Fawcett, T.*, Hebrew Myth and Christian Gospel, London 1973.
- Ders.*, The Symbolic Language of Religion, London 1970.
- Feuillet, A.*, L'agonie de Gethsémani, Paris 1977.
- Fischer, J.A.*, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 1, München 1954.
- Fischer, K.P.*, Der Tod – "Trennung von Seele und Leib"? in: H. Vorgrimler (Hrsg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg–Basel–Wien 1979, 311–338.
- Floris, E.*, L'abandon de Jésus et la mort de Dieu, in: *Etudes Théologiques et Religieuses* 42 (1967) 277–298.
- Frank, G.K.*, Himmel und Hölle. Ängste – Zweifel – Hoffnungen, (Kleine Reihe zur Bibel 16) Stuttgart 1970.
- Friedrich, H.*, Die Struktur der modernen Lyrik, Hamburg 1956.
- Fuchs, E.*, Glaube und Erfahrung (Gesammelte Aufsätze III), Tübingen 1965.
- Ders.*, Vorwort zu J. Heise, *Bleiben*, Tübingen 1967.
- Ders.*, Was ist Theologie? Tübingen 1953.
- Galot, J.*, La descente du Christ aux enfers, in: *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 471–491.
- Ganschietz, R.*, Art. "Katabasis", in: *Pauly's Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften*, Bd. X, Stuttgart 1919, Sp. 2359–2449.
- Garte, E.*, The Theme of Resurrection in the Dura-Europos Synagogue Paintings, in: *The Jewish Quarterly Review* 64 (1973/1974) 1–15.
- Gerhardsson, B.*, Jésus livré et abandonné d'après la passion selon Saint Matthieu, in: *Revue biblique* 76 (1969) 206–227.
- Gese, H.*, Psalm 22 und das Neue Testament, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968) 1–22.
- Geyer, K.*, Christi Fahrt ins Totenreich, in: *Wort und Geist* 34 (1940) 36–39.
- Ginzberg, L.*, *Legends of the Bible*, New York 1956.
- Gnilka, J.*, "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk 15,34 par.), in: *Biblische Zeitschrift* 3 (1959) 294–297.
- Goldberg, A.M.*, Torah aus der Unterwelt? Eine Bemerkung zu Röm 10,6–7, in: *Biblische Zeitschrift NF* 14 (1970) 127–131.
- Goodenough, E.R.*, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 9–11: Symbols in the Dura Synagogue, New York 1963.
- Goppelt, L.*, *Der Erste Petrusbrief* (hrsg. v.F. Hahn), Göttingen 1978.
- Grabar, A.*, Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura, in: *Revue de l'histoire des religions* 123 (1941) 143–192; 124 (1924) 5–35.
- Grant, F.C.*, Art. "Höllenfahrt" (religionsgeschichtlich), in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Tübingen 1959, Sp. 408 f.
- Grassi, J.*, Ezekiel 37, 1–14 and the New Testament, in: *New Testament Studies* 11 (1964/65) 162–164.
- Green, R.B.*, Art. "Höllenfahrt Christi in der Kunst", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Tübingen 1959, 410 f.
- Gregor von Nyssa*, De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio, in: *Opera*, vol. 9: Sermones, Pars I, Leiden 1967, 273–306.
- Grelot, P.*, La géographie mythique d'Henoch et ses sources orientales, in: *Revue biblique* 65 (1958) 33–69.
- Grillmeier, A.*, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon* (451), London 1965.
- Ders.*, Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 71 (1949) 1–53; 184–203; jetzt in: *Ders.*, *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 76–174.
- Ders.*, Art. "Höllenabstieg Christi, Höllenfahrt Christi", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. V, Freiburg 1960, 450–455.
- Gschwind, K.*, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols, Münster 1911.
- Guirau, J.M.*, Mt 27,46 y la interpretación del Ps 21 en el Nuevo Testamento, in: *La ciudad de Dios* 179 (1966) 383–430.
- Ders.*, Sobre la interpretación patristica del Ps 21 (22), in: *Augustinianum* 7 (1967) 97–132.
- Gurney, O.R.*, The myth of Nergal and Ereshkigal, in: *Anatolian Studies* 10 (1960) 105–131.
- Gutmann, Joseph*, *The Dura-Europos Synagogue: a re-evaluation* (1932 bis 1972), Missoula 1973.
- Haag, E.*, Ez 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 82 (1973) 78–92.
- Haarsma, F.*, "Nederge daald ter helle." Een theologische beschouwing, in: *Nederlands Katholieke Stemmen* 57 (1961) 33–45.
- Hartvelt, G.P.*, De nederdaling ter helle, in: *Rondom het Word* 12 (1970) 237–247.

Hasenzahl, W., Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Matthäus und Markus und das christologische Verständnis des griechischen Psalters, Gütersloh 1937.

Heidegger, M., Die Kunst und der Raum, St. Gallen 1969.

Ders., Rezension von E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken, Berlin 1925, in: Deutsche Literaturzeitung 49 (1928), Sp. 1000–1012.

Ders., Der Satz vom Grund, Pfullingen ⁴1971.

Ders., Sein und Zeit, Tübingen ¹²1972.

Ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen ³1967.

Ders., Unterwegs zur Sprache, Pfullingen ⁴1971.

Ders., Vom Ursprung des Kunstwerks, Stuttgart 1967.

Heidel, A., The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago-London ⁶1967.

Heinz, H., Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars, Bern-Frankfurt 1975.

Heinz, H.J., Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W. Adorno. Studien zur Aporie der Kritischen Theorie, (Diss. masch.) Freiburg 1975.

Heise, J., Bleiben. Mein in den Johanneischen Schriften, Tübingen 1967 (Vorwort von E. Fuchs).

Heller, J., Himmel- und Höllenfahrt nach Römer 10,6–7, in: Evangelische Theologie 27 (1972) 478–486.

Herzog, E., Psyche und Tod. Wandlungen des Todesbildes im Mythos und in den Träumen heutiger Menschen (Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich XI), Zürich-Stuttgart 1960.

Heurgon, J., Orphée et Eurydice avant Virgile, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 49 (1932) 6–60.

Hoffmann, P., Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, München ²1969.

Holtzmann, H., Höllenfahrt im Neuen Testament, in: Archiv für Religionswissenschaft 11 (1908) 285–297.

Holzmeister, U., Commentarius in Epistulas SS. Petri et Judae Apostolorum, Pars I: Epistula prima S. Petri Apostoli, Paris 1937.

Hutton, D.D., The resurrection of the Holy Ones (Mt 27, 51 b–53): A study of the theology of the Matthean passion narrative, (Diss. masch.), Harvard 1969.

Jacquemont, P., La descente aux enfers dans la tradition orientale, in: Lumière et vie 17 (1968) 31–44.

Jellicoe, S., Hebrew-Greek equivalents for the Nether World, its milieu and inhabitants, in the Old Testament, I: The Psalter, in: Textus. Annual of the Hebrew University Bible Project 8 (1973) 1–19.

Jelinek, A., Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur, I. Teil (Midrasch Jona), Jerusalem ³1967.

Jensen, P.J., Laeren om Kristi Nedfart til de døde, Kopenhagen 1903.

Jeremias, J., Art. ἄβυσσος, in Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart 1953, 9.

Ders., Art. ἄδης, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart 1953, 146–150.

Ders., Art. γέεννα, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart 1953, 655 f.

Ders., Golgotha (= Angelos. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Beihefte, Heft 1), Leipzig 1926.

Ders., Art. ἰωῦᾶς, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band III, Stuttgart 1950, 410–413.

Ders., Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des Neuen Testaments, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 42 (1949) 194–201, jetzt auch in: Ders., Abba, Göttingen 1966, 323–331.

Johnson, A.R., Jonah II, 3–10: A study in cultic phantasy, in: H.H. Rowley (Hrsg.), Studies in Old Testament Prophecy, New York 1950, 82–102.

Johnson, C.P., Sheol: its concept and significance, in: The Reformed Review 11 (1957) 32–38.

Johnson, R.A., The origins of demythologizing. Philosophy and historiography in the theology of Rudolf Bultmann (= Studies in the history of religions 28), Leiden 1974.

Johnson, S.E., The Preaching to the Dead, in: The Journal of Biblical Literature 79 (1960) 48–51.

Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1, Göttingen ²1954; Teil 2, 1. Hälfte Göttingen ²1966.

Jouassard, G., L'abandon du Christ d'après Saint Augustin, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 13 (1924) 310–326.

Ders., L'abandon du Christ en croix dans la tradition grèque des IV^e et V^e siècles, in: Revue des sciences religieuses 5 (1925) 609–633.

Ders., Le 'signe de Jonas' dans le livre III^e de l'Adversus Haereses de Saint Irénée, in: L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac, tome 1, Paris 1963, 235–246.

Kaiser, O., Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, Berlin 1959.

Karmiris, I.N., 'Ἡ εἰς Ἄδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Athen 1939.

Kelly, J.N.D., Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972.

Kenneally, W.J., "Eli, Eli, lamma sabacthani?" (Mt 27, 46), in: Catholic Biblical Quarterly 8 (1946) 124–134.

Kira, K., 1 Pe 3, 18–4, 6 et la descente aux enfers du Christ, in: Journal of Religious Studies 34 (1960) 62–76 (japanisch).

Klijn, A.J.F., The Acts of Thomas. Introduction, text, commentary, Leiden 1962.

Kowalsky, S., Le problème de la descente du Christ aux enfers dans la 1. épître de S. Pierre, in: Collectanea Theologica Societatis Theologorum Polonae 21 (1949) 42–76.

Kraeling, E.G., The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, Part 1: The Synagogue, New Haven 1956.

Ders., The meaning of the Ezekiel Panel in the Synagogue at Dura, in: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 78 (1940) 12–18.

Kramer, S.N., Innanas Descent to the Nether World. The Sumerian Version of 'Istar's Descent', in: Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale 34 (1937) 93–134.

Ders., "Innana's descent to the Nether World", continued and revised, in: Journal of Cuneiform Studies 5 (1951) 1–17.

Ders., Sumerian Mythology. A study of spiritual and literary achievement in the third millennium B.C., Philadelphia 1944.

Ders., The Sumerians. Their history, culture and character, Chicago ²1964.

Kraus, H.J., Der lebendige Gott. Ein Kapitel biblischer Theologie, in: Ders., Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen 1972.

- Kroll, J.*, Beiträge zum Descensus ad inferos. Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Winter 1922/23, Königsberg 1922.
- Ders.*, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Darmstadt 1963 (= unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig-Berlin 1932).
- Kuhn, P.*, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968.
- Kushner, E.*, Le mythe d'Orphée dans la littérature française contemporaine, Paris 1961.
- Lachenschmid, R.*, Höllenabstieg Christi, in: Sacramentum Mundi, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1968, 739–741.
- Ladrière, J.*, Le discours théologique et le symbole, in: Revue des sciences religieuses 49 (1975) 116–141.
- Ladeira, J.*, Descensus Christi ad Inferos in 1 Pe 3, 18–20, Diss. Pont. Univ. Lateranensis, Rom 1966.
- Langgärtner, G.*, Der Descensus ad inferos in den Osterfestbriefen des Cyrill von Alexandrien, in: Wegzeichen. Festgabe für H. Biedermann, Würzburg 1971, 95–100.
- Lavalette, H. de*, The descent into Hell, in: Way 8 (1967) 106–116.
- Lebon, J.*, Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort, in: Revue d'histoire ecclésiastique 23 (1927) 5–43; 209–241.
- Lebourlier, J.*, A propos de l'état du Christ dans la mort, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 46 (1962) 629–649; 47 (1963) 161 bis 180.
- Le Déaut, R.*, La nuit pascale. Essai sur la signification de la Paque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42, Rom 1963.
- Lehmann, K.*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3–5, Freiburg-Basel-Wien 1968.
- Ders.*, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: Ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 109–142.
- Ders.*, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger, Köln 1969, 140–168.
- Ders.*, Emanzipation und Leid, in: Internationale Zeitschrift für Katholische Theologie 3 (1974) 42–55.
- Ders.*, Jesus Christus ist auferstanden. Meditationen, Freiburg-Basel-Wien 1975.
- Ders.*, Jesus Christus unsere Hoffnung. Meditationen, Freiburg-Basel-Wien 1976.
- Ders.*, Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung, (Diss. masch.) Rom 1962.
- Long, M.H.*, La descente aux enfers. Epiphanie aux morts, in: La vie spirituelle 100 (1959) 17–28.
- Lienhard, M.*, Luther. Témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur, Paris 1973.
- Lochet, L.*, Jésus descendu aux enfers, Paris 1979.
- Lods, A.*, De quelques récits de voyage au pays des morts, in: Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres 1940, 434 bis 453.
- Löser, W.*, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Frankfurt 1976.
- Lofthouse, W.F.*, The Cry of Dereliction, in: The Expository Times 53 (1941/42) 188–192.
- Loofs, F.*, Christ's descent into hell, in: Transactions of the third international Congress for the history of religions, vol. 2, Oxford 1908, 290–301.
- Ders.*, Descent into Hades (Christ's), in: Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 4, Edinburgh 1911, 654–663.
- Loontjens, P.*, Descensus Christi ad inferos, in: Collationes Gandavenses 31 (1948) 208–213.
- Lucchesi Palli, E.*, Art. "Höllenfahrt Christi", in: Lexikon der christlichen Ikonographie (hrsg. v.E. Kirschbaum), Bd. 2, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1970, 322–332.
- Dies.*, Der syrisch-palästinensische Darstellungstypus der Höllenfahrt Christi, in: Römische Quartalschrift 57 (1962) 250–267 (Tafel 17–21).
- Luck, U.*, Glaube und Weltbild in der urchristlichen Überlieferung von Höllen- und Himmelfahrt Jesu, in: Collegium Philosophicum (Festschrift für J. Ritter), Basel-Stuttgart 1965, 141–156.
- Lundberg, P.*, La typologie baptismale dans l'ancienne église, Leipzig-Uppsala 1942.
- Luther, M.*, Operationes in Psalmos 1519–1521, WA 5, Weimar 1892.
- Ders.*, Predigt am Ostertag 1532, in: WA 36, Weimar 1909, 159–164.
- Ders.*, Von Jesu Christo eine Predigt zu Hofe zu Torgau gepredigt: Die dritte Predigt auf den Ostertag, in: WA 37, Weimar 1910, 62–67.
- Lyonnet, S.*, Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom. 10, 6–8, in: Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, Paris 1957, 494–506.
- Maag, V.*, Tod und Jenseits nach dem Alten Testament, in: Schweizerische Theologische Umschau 34 (1964) 17–37.
- Maas, W.*, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München-Paderborn-Wien 1974.
- MacCulloch, J.A.*, Descent to Hades (Ethnic), in: Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 4, Edinburgh 1911, 648–654.
- Ders.*, The harrowing of hell. A comparative study of an early christian doctrine, Edinburgh 1930.
- MacNamara, M.*, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, Rom 1966.
- Mahieu, L.*, L'abandon du Christ sur la croix, in: Mélanges de science religieuse 2 (1945) 209–242.
- Manteuffel, T.*, He descended into hell, in: Concordia Theological Monthly 43 (1972) 389–397.
- Martin-Achard, R.*, De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament, Neuchâtel-Paris 1956.
- Ménard, J.*, Le "descensus ad inferos", in: Ex Orbe Religionum. Studia Geographica, Teil 2, Leiden 1972, 296–306.
- Mesnil du Buisson, R.*, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos 245 bis 256 après J.-C., Rom 1939.
- Metz, J.B.*, Erlösung und Emanzipation, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg-Basel-Wien 1973, 120–140; jetzt auch in etwas überarbeiteter Form in: J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 104–119.
- Monnier, J.*, La descente aux enfers. Etude de pensée religieuse d'art et de littérature, Paris 1904.
- Murphy, R.E.*, Sahat in the Qumran Literature, in: Biblica 39 (1958) 61–66.
- Murphy, R.T.A.*, The dereliction of Christ on the Cross, (Diss. Pontif. Institut. Angelicum) Washington 1940.

- Nerval, G.de*, Aurélia (Préface par L. Cellier), Paris 1972.
- Neusner, J.*, Aphraat and Judaism. The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran, Leiden 1971.
- Neuss, W.*, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts, Münster 1912.
- Noller, G.*, Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung, München 1962.
- Noth, M.*, Dura-Europos und seine Synagoge, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 75 (1959) 164–181.
- Oberholzer, J.P.*, Die OTiese getuienis aangaande die nederdaling van Christus na die Hel, in: Hervormde Teologise Studies 17 (1961) 84–91.
- Ortiz de Urbina, I.*, Die Gottheit Christi bei Aphraat, Rom 1933.
- Ory, M.G.*, Le mythe de la rédemption et de la descente aux enfers, in: Bulletin du Cercle Ernest Renan 85 (1961) 18–29.
- Pannenberg, W.*, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg 1972.
- Ders.*, Exkurs: Die Höllenfahrt Christi, in: Ders., Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966, 277–281.
- Paul, J.*, Art. "Jonas", in: Lexikon der christlichen Ikonographie (hrsg. v.E. Kirschbaum), Bd. 2, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1970, 414–421.
- Pelaia, B.*, L'abbandono di Gesù in croce, in: La redenzione. Conferenze bibliche, Rom 1934, 89–118.
- Perdelwitz, R.*, Die Mysterienreligionen und das Problem des 1. Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtlicher Versuch, Gießen 1911.
- Perrot, C.*, La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament, in: Lumière et Vie 17 (1968) 5–29.
- Pesch, W.*, "Nedergedaald ter helle." Bijbeltheologische grondslagen van een geloofsartikel, in: Nederlands Katholieke Stemmen 60 (1964) 73–82.
- Peters, C.*, Ter helle nedergedaald, in: Ons Geestelijk Leven 47 (1970) 66–80.
- Plooij, D.*, Der Descensus ad inferos in Aphraat und den Oden Salomos, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 14 (1913) 222–231.
- Ders.*, De Descensus in I Petrus 3,19 en 4,6 in: Theologische Tijdschrift 47 (1913) 145–162.
- Popkes, W.*, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, Zürich-Stuttgart 1967.
- Prestige, L.*, Hades in the Greek Fathers, in: Journal of Theological Studies 24 (1923) 476–485.
- Prümm, K.*, Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von Josef Kroll: Gott und Hölle, in: Scholastik 10 (1935) 55–77.
- Ders.*, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, Band II, Leipzig 1935.
- Ders.*, Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung, Salzburg 1972.
- Ders.*, Rezension von J. Kroll, Gott und Hölle, in: Scholastik 9 (1934) 575 bis 579.
- Quilliet, H.*, Descente de Jésus aux enfers, in: Dictionnaire de théologie catholique, vol. 4, Paris 1920, 565–619.
- Rahner, K.*, "Abgestiegen ins Totenreich." in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 145–149.
- Ders.*, Karsamstag, in: Geist und Leben 30 (1957) 81–84.
- Ders.*, Zur Theologie des Todes, Freiburg-Basel-Wien 1958.
- Ders.*, Verborgener Sieg, in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 150 bis 156.
- Ratzinger, J.*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968.
- Ders.*, Meditationen zur Karwoche, Meitingen-Freising 1969, 17–29.
- Read, D.H.C.*, The cry of dereliction, in: The Expository Times 68 (1956/57) 260–262.
- Rehm, M.*, Eli, Eli, lamma sabacthani, in: Biblische Zeitschrift 2 (1958) 275 bis 278.
- Rehm, W.*, Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbstdeutung und Totenkult bei Novalis–Hölderlin–Rilke, Düsseldorf 1950.
- Reicke, B.*, The disobedient spirits and christian baptism. A study of 1 Pet. III. 19 and its context (= Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 13), Kopenhagen 1946.
- Ders.*, Art. "Höllenfahrt Christi", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, Tübingen 1959, 408–410.
- Renard, J.C.*, Glaube und Theologie, in: Concilium 12 (1976) 277–289.
- Rensburg, S.P.J.J. van*, Die NTiese getuienis aangaande die nederdaling van Christus na die Hel, in: Hervormde Teologise Studies 17 (1961) 91–102.
- Resweber, J.P.*, La théologie face au défi herméneutique, Bruxelles-Paris-Louvain 1975.
- Ders.*, Le salut dans le langage, in: M. Michel u.a., Les voix du salut, Paris 1976, 61–76.
- Ricoeur, P.*, La métaphore et le problème central de l'herméneutique, in: Revue philosophique de Louvain 70 (1972) 93–112.
- Ders.*, La métaphore vive, Paris 1975.
- Ders.*, The metaphorical process, in: Semeia 5 (1975) 76–106.
- Ders.*, Parole et symbole, in: Le Symbole (= Revue des sciences religieuses 49), Strasbourg 1975, 142–161.
- Ders.*, Préface à Bultmann (Jesus, 1926), in: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969, 373–392.
- Ders.*, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: P. Ricoeur–E. Jünger, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 24–45.
- Ders.*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. Ricoeur–E. Jünger, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 45–70.
- Ders.*, Sprache und Theologie des Wortes, in: X. Léon-Dufour, Exegese im Methodenkonflikt, München 1973, 201–221.
- Ders.*, "Le symbole donne à penser", in: Esprit 27 (1959) 60–76.
- Ders.*, What is a text? Explanation and interpretation, Anhang zu D.M. Rasmussen, Mythic – symbolic language and philosophical anthropology. A constructive interpretation of the thought of Paul Ricoeur, Den Haag 1971.
- Riebl, M.*, Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27, 51 b–53, Stuttgart 1978.
- Riesenfeld, H.*, La descente dans le mort, in: Aux sources de la tradition chrétienne (Mélange M. Goguel), Neuchâtel-Paris 1950, 207–217.
- Ders.*, The resurrection in Ezekiel 37 and in the Dura-Europos paintings, Uppsala 1948, jetzt auch in: J. Gutmann (Hrsg.), No graven images. Studies in art and the Hebrew Bible, New York 1971, 120–155.

- Rimbaud, A.*, Une saison en enfer (Eine Zeit in der Hölle), französisch und deutsch, hrsg. v.W. Dürrson, Stuttgart 1970.
- Ringger, J.*, Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Mt 16,18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte, in: M. Roesle – O. Cullmann (Hrsg.), Begegnung der Christen, Stuttgart-Frankfurt/Main ²1960, 271–347.
- Rödding, G.*, Descendit ad inferna, in: Kerygma und Melos (Festschrift für Ch. Mahrenholz), hrsg. v.W. Blankenburg u.a., Kassel-Basel-Tours-London 1970, 95–102.
- Rogerson, J.W.*, Myth in Old Testament Interpretation (= Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 134), Berlin-New York 1974.
- Roloff, J.*, Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes, in: G. Strecker (Hrsg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (= Festschrift für H. Conzelmann), Tübingen 1975, 143–166.
- Rosary, A.*, Le poète aux enfers, in: Lumière et Vie 17 (1968) 63–88.
- Roth, B.C.*, Die Kunst der Juden, Bd. I, Frankfurt 1963.
- Rousseau, O.*, La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes, in: La Maison-Dieu 43 (1955) 104–123.
- Ders.*, La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien, in: Recherches de sciences religieuses 40 (1951/52) 273–297.
- Rufinus*, Expositio Symboli, in: Tyranni Rufini Opera (CCSL XX), Turnholt 1961.
- Rushforth, G.McN.*, The 'descent into hell' in Byzantine Art, in: Papers of the British School at Rome, vol. I, London 1902, 114–119.
- Ruy dos Santos Gilot, F.*, Descida aos Infernos e Experiência do Abandono de Deus, in: Itinerarium 17 (1971) 175–186.
- Sawyer, J.F.A.*, Hebrew words for the resurrection of the dead, in: Vetus Testamentum 23 (1973) 218–234.
- Ders.*, Spaciousness. An important feature of language about salvation in the Old Testament, in: Annual of the Swedish Theological Institute 6 (1968) 20 bis 34.
- Scharlemann, M.H.*, "He descended into Hell." An interpretation of 1 Peter 3, 18–20, in: Concordia Theological Monthly 27 (1956) 81–94.
- Schlier, H.*, Der abwesende Herr. Der Tag, an dem es einen bloß 'historischen' Jesus gab, in: Rheinischer Merkur Nr. 15, v. 13.4.1973, 31.
- Schlink, E.*, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: Ders., Der kommende Christus und die kirchliche Traditionen, Göttingen 1961, 24–79.
- Schmidt, C.*, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, Leipzig 1919 (Exkurs II: Der Descensus ad inferos in der alten Kirche, 453–576).
- Schnackenburg, R.*, Konkrete Fragen an den Dogmatiker aus der heutigen exegetischen Diskussion, in: Catholica 21 (1967) 12–27.
- Ders.*, Rezension zu H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich, in: Biblische Zeitschrift 23 (1979) 135–137.
- Schreier, R.*, Die Spezifizierung der Erfahrung und die Sprache der Offenbarung, in: Concilium 14 (1978) 167–172.
- Schürzeichel, H.*, Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes, in: Trierer Theologische Zeitschrift 83 (1974) 1–16.
- Schulz, H.J.*, Die "Höllenfahrt" als "Anastasis". Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 81 (1959) 1–66.
- Schunack, G.*, Das hermeneutische Problem des Todes im Horizont von Röm 5 untersucht, Tübingen 1967.
- Schweizer, E.*, 1 Petrus 4,6 eis touto ... pneumatī, in: Theologische Zeitschrift 8 (1952) 152–154.
- Scroggs, R.* – *Groff, K.I.*, Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ, in: Journal of Biblical Literature 92 (1973) 531–548.
- Simmel, O.*, Abgestiegen zu der Hölle, in: Stimmen der Zeit 156 (1954/55) 1–6.
- Simon, M.*, Remarques sur la sotériologie du Nouveau Testament, in: The Saviour God. Comparative studies in the concept of salvation, presented to E.O. James, ed. by S.G.F. Brandon, Manchester 1963, 144–159.
- Ders.*, Remarques sur les synagogues à images de Doura et de Palestine, in: Ders., Recherches d'histoire judéo-chrétienne, Paris 1962, 188–198.
- Skordas, E.*, 'Ο Ἄδης κατὰ τὴν Ἀγίαν Γραφήν καὶ τοὺς Πατέρας τῆς Ἐκκλησίας, in: Gregorios Palamas 41 (1958) 48–51.
- Ders.*, 'Ο Ἄδης κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς καὶ πατέρας, in: Gregorios Palamas 41 (1958) 131–140.
- Soden, W. von*, Art. "Höllenfahrt" (religionsgeschichtlich), in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, Tübingen ³1959, 408.
- Speigl, J.*, Das Bildprogramm des Jonasmotivs in den Malereien der römischen Katakomben, in: Römische Quartalschrift 73 (1978) 1–15.
- Spoto, D.M.*, Christ's preaching to the dead. An exegesis of 1 Peter 3, 19 and 4, 6, Diss. Fordham University 1971.
- Stadelmann, L.I.J.*, The Hebrew conception of the world. A philological and literary study, Rom 1970.
- Stählin, W.*, Von der Höllenfahrt Christi, in: Symbolon. Vom gleichnishaften Denken. Zum 75. Geburtstag im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft mit einem Geleitwort hrsg. v.A. Köberle, Stuttgart 1958, 236–247.
- Steffen, U.*, Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs, Göttingen 1963.
- Stemberger, G.*, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinensischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Rom 1972.
- Stenning, J.F. (Hrsg.)*, The Targum of Isaiah, Oxford 1953.
- Strauss, W.A.*, Descent and Return. The Orphic theme in modern literature, Cambridge (Massachusetts) 1971.
- Strykowski, J.J.*, The descent of Christ among the dead (Exc. ex Diss. Pont. Univ. Gregoriana), Rom 1972.
- Teixidor, J.*, Muerte, cielo y seol en san Efrén, in: Orientalia christiana periodica 27 (1961) 82–114.
- Ders.*, La thème de la descente aux enfers chez Saint Ephrem, in: L'Orient Syrien 6 (1961) 25–40.
- Theurer, W.*, Was heißt "Abgestiegen zu der Hölle"?, in: Theologie der Gegenwart 13 (1970) 68–80.
- Toit, D.A. du*, 'Neergedaal ter helle ...'. Uit die geskiedenis van 'n interpretasieprobleem, Kampen 1971.
- Tromp, N.J.*, Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament, Rom 1969.
- Truemper, D.G.*, The descensus ad inferos from Luther to the Formula of Concord, (Diss.) Chicago 1974.
- Turner, R.V.*, Descendit ad inferos. Medieval views of Christ's descent into hell and the salvation of the ancient just, in: Journal of the History of Ideas 27 (1966) 173–194.

- Vögtle, A.*, Der Spruch vom Jonaszeichen, in: Synoptische Studien (Festschrift für A. Wikenhauser), hrsg. v. J. Schmid und A. Vögtle, München 1953, 230 bis 277.
- Vogel, A.*, Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien Aphraats. Die Deutung der Christuserlösung als Vollendung der alttestamentlichen Heilsgeschichte bei Aphraat, dem persischen Weisen, Hof 1966 (Diss. masch. Univ. Gregoriana, Rom).
- Vogels, H.J.*, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel "descendit ad inferos" (=Freiburger Theologische Studien 102), Freiburg-Basel-Wien 1976.
- Vogelsang, E.*, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, Berlin-Leipzig 1929.
- Ders.*, Der angefochtene Christus bei Luther, Berlin-Leipzig 1932.
- Ders.*, Luthers Torgauer Predigt von Jesu Christo vom Jahre 1532, in: Luther-Jahrbuch 13 (1931) 114–130.
- Ders.*, Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit, in: Archiv für Reformationsgeschichte 38 (1941) 90 bis 132.
- Vonessen, F.*, Die Beziehungen zwischen Sprache und Erfahrung. Zur Phänomenologie der mythischen Bilder in der Sprache (Philos. Habil. Schrift, masch.), Freiburg 1956.
- Ders.*, Mythos und Wahrheit. Bultmanns "Entmythologisierung" und die Philosophie der Mythologie, Frankfurt/Main 1972.
- Ders.*, Die ontologische Struktur der Metapher, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959) 397–418.
- Vorgrimler, H.*, Fragen zum Höllenabstieg Christi, in: Concilium 2 (1966) 70 bis 76.
- Ders.*, Matthieu 16, 18 s. et le sacrement de pénitence, in: L'homme devant Dieu, tome 1: Exegèse et patristique, Paris 1963, 51–61.
- Ders.*, Vorfragen zur Theologie des Karsamstags, in: Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Österfrömmigkeit, hrsg. v. B. Fischer und J. Wagner, Basel-Freiburg-Wien 1959, 13–22.
- Wächter, L.*, Der Tod im Alten Testament, Stuttgart 1967.
- Walter, S.*, Die Scheol tanzt (Weihnachtshörspiel), Zürich 1973.
- Westermann, C.*, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1961.
- Wiles, M.*, The making of christian doctrine. A study in the principles of early doctrinal development, Cambridge 1975.
- Wischnitzer-Bernstein, R.*, The conception of the resurrection in the Ezekiel panel of the Dura Synagogue, in: Journal of Biblical Literature 60 (1941) 43–55.
- Dies.*, The Messianic theme in the paintings of the Dura Synagogue, Chicago 1948.
- Zandee, J.*, De descensus ad inferos bij de Kopten, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 9 (1955) 158–174.
- Zeller, H.*, Corpora Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27, 52–53, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 71 (1949) 385–465.

PERSONENREGISTER (nur moderne Verfasser)

- Albrecht, B. 248, 250, 255
 Allenbach, J. 69
 Althaus, P. 214f, 283f, 286
 Altizer, T.J.J. 237–244, 254
 Aulén, G. 252
- Balthasar, H.U. von 37, 127, 150, 228, 231, 234f, 244–256, 265–268, 277f, 287f, 300f, 320
 Barth, C. 112, 259–262
 Barth, K. 211–214
 Baudelaire, C. 288, 290–293, 296
 Bauer, M. 134
 Beinert, W. 18, 20
 Berger, K. 82
 Bernard, J.H. 45, 313
 Bertrand, D.A. 313, 315
 Bieder, W. 27, 32–35, 40, 45, 64, 73
 Bietenhard, H. 23, 47, 312
 Birkeland, H. 86
 Biser, E. 293, 311–313
 Black, M. 202
 Böcher, O. 128
 Bornkamm, G. 162, 268
 Botte, B. 269
 Botterweck, G.J. 269
 Bouman, C.A. 141
 Brooks, O.S. 48
 Brox, N. 46
 Buckler, F.W. 269
 Bultmann, R. 15, 40f, 49, 65, 175–181, 185–200
 Burns, J.B. 105
- Cabaniss, A. 140
 Caird, G.B. 98
 Calvin, J. 41, 102, 212, 286
 Cambier, J. 98
 Carra de Vaux 269
 Saint Cyr, M.B.
 Cavallin, H.C.C. 23, 83
 Chaine, J. 163
 Claudel, P. 297–303
 Conolly, R.H. 101, 156, 160f
 Conzelmann, H. 185
 Courcelle, P. 175
 Cranfield, C.E.B. 120
 Crouzel, H. 145
 Cullmann, O. 73, 117, 313
- Dalton, W.J. 42–59, 61, 66, 313
 Daniélou, J. 28, 32, 73, 102, 151–153, 159, 313
 Davidson, H.R.E. 175
 Diem, H. 285
 Diez-Macho, A. 84, 91
 Doeve, J.W. 272
 Duncan, E.J. 156, 159f, 313
 Dupont, J. 46, 272
 Duquoc, C. 194
 Durand, G. 201
 Duval, Y.M. 70
- Edwards, R.A. 67–69
 Eicher, P. 234
- Fawcett, T. 114, 117, 120–122, 127
 Feuillet, A. 284
 Fischer, K.P. 234
 Floris, E. 269
 Frank, G.K. 311
 Friedrich, H. 291f, 293–296
- Galot, J. 26
 Ganschietz, R. 70
 Garte, E. 86, 94
 Gerhardsson, B. 269, 271
 Gesse, H. 73, 269
 Ginzberg, L. 155
 Gnllka, J. 270
 Goldberg, A.M. 101
 Goodenough, E.R. 86
 Goppelt, L. 129
 Grabar, A. 86, 91
 Grassi, J. 46, 81
 Grillmeier, A. 40, 139, 174
 Gschwind, K. 66, 73
 Guirau, J.M. 270f
 Gurney, O.R. 167
 Gutmann, J. 86
- Haag, E. 79
 Haarsma, F. 228
 Hasenzahl, W. 270
 Heidegger, M. 41, 179–185, 195, 197–200, 202, 206, 260

Heidel, A. 167
Heinz, H. 256
Heinz, H.J. 306f, 309f
Heller, J. 102
Herzog, E. 19
Hoffmann, P. 23
Holtzmann, H. 49, 151
Holzmeister, U. 45
Hutton, D.D. 74

Jacquemont, P. 161
Jellicoe, S. 111
Jellinek, A. 70
Jensen, P.J. 66
Jeremias, J. 23, 117
Johnson, C.P. 109
Johnson, R.A. 185f, 189–191, 194,
197–199
Jonas, H. 191f
Jouassard, G. 270

Kaiser, O. 112
Kelly, J.N.D. 25, 141, 143
Kenneally, W.J. 270
Klijn, A.J.F. 71, 156, 162, 164
Kraeling, E.G. 86
Kramer, S.N. 167
Kraus, H.J. 108, 112f, 262
Kroll, J. 29–32, 140, 163, 167, 252
Kuhn, P. 97
Kushner, E. 289

Ladrière, J. 203
Lavalette, H. de 15
Lebourlier, J. 151
Le Déaut, R. 99
Lehmann, K. 15, 22, 69, 81f, 100,
179–182, 184, 226, 228f, 271
Lelong, M.H. 174
Lienhard, M. 279
Lochet, L. 221
Löser, W. 253
Lofthouse, W.F. 270
Loofs, F. 73, 286
Loontjens, P. 26
Lundberg, P. 158, 160, 313
Luther, M. 36, 41, 215, 253, 273–288,
320
Lyonnet, S. 99

Maag, V. 105–107, 124–127
Maas, W. 279
MacCulloch, J.A. 27–29, 73, 174
MacNamara, M. 98–101
Mahieu, L. 270
Martin-Achard, R. 78
Menard, J. 313
Mesnil du Buisson, R. 86–89, 92
Metz, J.B. 226–229
Mühlen, H. 225, 244, 250f
Murphy, R.E. 272
Murphy, R.T.A. 110

Nerval, G. de 288–290
Neusner, J. 155f
Noller, G. 184

Oberholzer, J.P. 128
Ortiz de Urbina, I. 156, 160
Ory, M.G. 174

Pannenberg, W. 215–217
Pelaia, B. 270
Perrot, C. 128
Pesch, W. 129
Peters, C. 308
Plooi, D. 160
Popkes, W. 113, 272
Prestige, L. 151
Prümm, K. 30

Quilliet, H. 26

Rahner, K. 220, 224, 229–237
Ratzinger, J. 37, 221–225
Read, D.H.C. 270
Rehm, M. 270
Rehm, W. 289
Reicke, B. 32, 34, 174, 313
Rensburg, S.P.J.J. van 129
Resweber, J.P. 194–196
Ricoeur, P. 79, 196, 202, 205–208
Riebl, M. 74
Riesefeld, H. 86f, 95, 97, 313
Rimbaud, A. 288, 293–297, 301f
Ringger, J. 117
Rödding, G. 18
Roloff, J. 268

Rosary, A. 288, 290, 293
Roth, B.C. 86f
Rousseau, O. 313
Ruy dos Santos Gilot, F. 270

Sawyer, J.F.A. 77, 269
Schlier, H. 65f, 251
Schmidt, C. 136
Schnackenburg, R. 46, 66
Schützeichel, H. 269
Schulz, H.J. 73
Schunack, G. 111, 260
Simmel, O. 174
Simon, M. 86, 136
Skordas, E. 128
Speigl, J. 70
Spoto, D.M. 46, 58–61, 66
Stadelmann, L.I.J. 121
Stählin, W. 217–220, 224
Steffen, U. 69
Stemberger, G. 54
Stenning, J.F. 85
Strauss, W.A. 294

Teixidor, J. 155
Theurer, W. 225, 235
Toit, D.A. du 35–37, 40, 66, 73, 111
133, 142, 286
Tromp, N.J. 112
Truemper, D.G. 286
Turner, R.V. 25

Vögtle, A. 67
Vogel, A. 156
Vogels, H.J. 61–66
Vogelsang, E. 274–280, 284–286
Vonessen, F. 184
Vorgimmler, H. 16, 117

Wächter, L. 261
Walter, S. 136
Westermann, C. 321
Wiles, M. 143
Wischnitzer-Bernstein, R. 87f, 90–93

Zandee, J. 174
Zeller, H. 73

Bisher die umfassendste Arbeit über dieses neu in den Mittelpunkt des Interesses gerückte Thema. Der Verfasser untersucht nicht nur die biblischen Grundlagen, deren Hermeneutik und Geschichte, sondern zeigt auch alle Zugänge auf, die sich aus der geistigen Situation, der Philosophie und Literatur der heutigen Zeit ergeben.

Der Verfasser (geb. 1937) wurde bekannt durch sein Werk "Unveränderlichkeit Gottes" (1974). Von 1968 bis 1974 war er wissenschaftlicher Assistent von Prof. Heribert Mühlen in Paderborn, dann Leiter des Theologischen Zentrums und Gastprofessor für systematische Theologie an der Universität Kassel, heute Mitarbeiter von Prof. K. Lehman an der Universität Freiburg im Breisgau.