

Abgestiegen zu der Hölle

Versuch einer aktuellen Sinndeutung

Von Eugen B i s e r, Heidelberg

E i n f ü h r u n g

Zwischen der Wahrheit des Christentums und dem tatsächlichen Glaubensbewußtsein herrscht ein Spannungsverhältnis. Die Wahrheit Christi ist grenzenlos und unausschöpflich wie das in Christus offenbar gewordene Gottesgeheimnis selbst in seiner „Breite und Länge, Höhe und Tiefe“ (Eph. 3,18). Das Blickfeld des Glaubenden dagegen ist eingegrenzt auf das Maß seiner Fassungskraft und gebunden an seinen geschichtlichen Standort. Diese Diskrepanz verschwindet sogar dann noch nicht ganz, wenn die vielen einzelnen Glaubensakte im Glauben der Kirche zu dem umfassenden „Wir alle“ des einen Glaubens zusammenschwingen. Auch der Glaube der Kirche ist geschichtlich bedingter und gebundener Glaube. Im geschichtlichen Wandel der Kirche wandelt sich die Blickrichtung des Glaubens mit. Ja, es entsteht der Eindruck, als durchschreite die pilgernde Kirche auf ihrem Gang durch die Zeiten zugleich alle möglichen Aspekte der christlichen Wahrheit. Mit der äußeren Notwendigkeit, die sie in ihre Geschichte hineinzwingt, scheint sich eine innere zu begegnen, durch die es ihr auferlegt ist, im stetigen Wechsel ihrer Standorte, im Wandel der Frömmigkeitsformen und der theologischen Konzeptionen, Schritt für Schritt die ihr anvertraute Wahrheit in ihrer vieldimensionalen Fülle auszumessen. Nicht als trage sie auf ihrem Weg nicht stets den Schatz der christlichen Wahrheit ganz und ungeschmälert in ihren Händen; aber es gehört zu den Grenzen ihres Pilgerstandes, daß ihr aktuelles Interesse, ihr Augenmerk jetzt mehr auf dem einen, dann auf dem andern Geheimnis ruht.

Es ist nicht leicht, den aktuellen Blickpunkt des Glaubens auszumachen. Denn die Quellen dafür geben meist keine eindeutige Auskunft. Und das ausschlaggebende Kriterium ist schwer zu fassen. Als *Quellen* kommen neben den lehramtlichen Äußerungen und der *lex credendi* der Kirche die Frömmigkeit und die Aussage der christlichen Kunst, darüber hinaus aber auch die Ausstrahlung des kirchlichen Lebens in den Profanbereich, seine Resonanz in Philosophie, Literatur, Kunst, Technik und Politik, so schwer sie im einzelnen zu diagnostizieren sein mag, in Frage. Wie komplex diese Quellenlage tatsächlich ist, mag die einfache Überlegung zeigen, wonach gerade die wichtigste Form kirchlicher Selbstbezeugung, die Äußerung des Lehramtes, über unsere Frage keine eindeutige Auskunft zu geben vermag, weil sie zumeist aus der Abwehr heraus gesprochen ist und darum gar nicht oder kaum auf unsere Fragestellung eingeht. Und doch ist gerade da zu bedenken, ob die Kirche am Ende nicht auch durch den Irrtum und die Auseinandersetzung mit ihm in die ihr jeweils zugedachte Wahrheit eingewiesen werden könne. Denn die Wahrheit, um die es hier geht, ist nicht euklidischer Art, kein in sich geschlossener Kosmos im Sinne des

idealistischen Wahrheitsverständnisses. Vielmehr steht sie in durchgängiger Analogie zum göttlichen Heil, das sich ja gerade am Abgrund der menschlichen Schuld entzündet. Um so dringlicher erhebt sich angesichts dieser Unsicherheit die Frage nach dem *Kriterium*, das uns die Auskünfte der verschiedenen Quellen verstehen und diese selbst in ihrem Quellenwert erkennen hilft. Wer sagt uns, welches Mysterium heute im Brennpunkt des kirchlichen Bewußtseins steht? Wer hilft uns im vielstimmigen Chor der Glaubenszeugnisse die Stimme erkennen, der das Leitmotiv übergeben ist? Nach Lage der Dinge kann dieses Kriterium unmöglich in einer fest umschreibbaren Tatsache bestehen. Wenn irgendwo, dann ist es in uns selbst zu suchen und zwar dort, wo unser subjektiver Glaube in den Glauben der Kirche eingeht und sich ihm bis zur Selbstvergessenheit unterwirft. Ignatius von Loyola hat diese Haltung als Krone und Ziel seines Exerzitienwerks empfunden und sie als das *Sentire cum Ecclesia* bestimmt. Es besagt: nur dort, wo die subjektiven Stimmen zum Schweigen kamen, kann das Glaubenswort der Kirche, ihr Bekenntnis zu Christus heute, vernommen werden.

Der Brennpunkt des Glaubens

Was von uns gefordert ist, läßt sich durchaus mit der „epoché“, der Drosselung der subjektiven Stellungnahmen und Absichten vergleichen, die von der Phänomenologie Edmund Husserls gefordert wird, damit die ungetrübte Schau der Wesenheiten gelinge. Wie es scheint, geht dieses Verebben des subjektiven Anteils zwei ganz extreme Wege. Den Weg der glühenden Hingabe, die sich zur selbstvergessenen Anverwandlung steigert, und den Weg der Entfremdung, die wirklich vergißt. So laufen beide Wege im Effekt auf das Gleiche hinaus, auf die Tilgung des subjektiven Interesses, das im ersten Fall von der Liebe verzehrt wird und im andern an der innern Kälte er stirbt. Das aber führt zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß das vollendete *Sentire cum Ecclesia* sich auf rätselhafte Weise in seinem äußersten Kontrast, im Erkalten des religiösen Lebens, spiegelt. Vom Inhalt her gesagt, heißt dies: beide rühren an die gleiche Erfahrung, diejenigen, die der Kirche leben und die mit Therese von Lisieux den Platz ihres Daseins „im Herzen der Kirche“ gefunden haben, um dort nur noch „Liebe zu sein“¹⁾, aber nicht minder auch die andern, die jenseits aller Geborgenheit in Glaube, Hoffnung und Liebe hausen, am Abhang des Nichts wie die dichtenden und denkenden Romantiker seit Hölderlin und Novalis, in der Wüste des Schweigens wie Antoine de Saint-Exupéry²⁾, in der Hölle der Andern wie Jean-Paul Sartre³⁾. Ihr religiöses oder dem Religiösen äquivalentes Grunderlebnis findet einen gemeinsamen Ausdruck. Und der lautet: *Abgestiegen zu der Hölle*, bei den einen erfahren als existentielle Hinordnung auf das Mysterium der äußersten Selbsterniedrigung Christi, bei den andern empfunden als Ausdruck ihres geistigen Geschicks. Erstaunlicher als diese Analogie in den radikalen Extremen ist aber noch ein anderes: die Überschneidung der beiden Wege in einer echten Dialektik. Das wird vielleicht nirgends deutlicher als in einem liturgischen Symbol. Schon in der Feier des Advents, in der Einstimmung und Bereitung auf den adventus Domini, wagt die Kirche das Ungeheuerliche, intentional und symbolisch aus ihrem Heilsstand zu emigrieren und sich in die Zeit der Heilserwartung, in den Äon des noch nicht angebrochenen, nur mehr angekündigten Heils zurück-

1) Histoire d'une âme, cap. XI.

2) P. Blanchard, *Heiligkeit — heute?* Eine Analyse der religiösen Situation im Schrifttum unserer Zeit (Freiburg 1956) 225 ff.

3) Vgl. dazu H. Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien 1956) 176. 183.

zu versetzen. In der Feier des Passionsgeheimnisses geht sie – mit fast atemberaubender Kühnheit – einen ganzen Schritt weiter. Zweimal, am Beginn und auf dem Höhepunkt der Hebdomada sancta, verwandelt sie den Kultraum in ein Sinnbild der Verslossenheit und Verfinsterung, der menschlichen Unansprechbarkeit für das göttliche Heil. Ein erstes Mal (nach dem alten, von der Volksfrömmigkeit beeinflussten Ritus⁴) am Palmsonntag, wenn sich das Kirchenportal erst dem dreifachen Schlag mit dem Schaft des Prozessionskreuzes öffnete. Und ein zweites Mal in der Osternacht, wenn das Licht der Osterkerze in das verdunkelte Gotteshaus einzieht. Eine bestürzende Sinnverkehrung im Sinne des „felix culpa“ zeichnet sich ab. Der Innenraum der Geborgenheit erscheint im Zustand der Übermächtigung durch wesensfremde Einflüsse, während das Heil – in schärfstem Gegensatz zur missionarischen Bewegung nach außen hin – von außen kommt. Oder richtiger: die Kirche geht in diesen symbolhaften Riten aus sich heraus, sie handelt nach der Maxime des Hebräerbriefs, der zum Verlassen des „Lagers“ auffordert (13,13), sie versetzt sich gleichsam in die Situation des Außer-sich-seins, um sich von dort her aufs neue zu erobern und die Not ihrer Selbstentfremdung zu überwinden. Und nicht nur dies: indem sie diesen Umweg beschreitet und bei sich selber anklopft, hat sie auch schon alle Formen und Stadien des Abfalls von ihr an sich selbst durchlitten und damit das Entscheidende zur Überwindung der Gottlosigkeit in der Welt getan. Der Charakter dieses Weges kann aber nicht zutreffender benannt werden als mit dem Wort: Abgestiegen zu der Hölle.

Damit erklärt sich fürs erste, warum das aktuelle Glaubensinteresse der Kirche auf so erstaunliche Weise mit dem Aspekt des Christentums zusammenfällt, der sich am äußersten Rand der christlichen Glaubenswelt, dem letzten Blick vor dem Abstieg ins Flachland des Unglaubens darbietet. Ungleich wichtiger ist jedoch das andere, in diese Feststellung eingeschlossene Ergebnis, daß es im Grunde beidemale die *Kirche* ist, die sich an das *Descendit ad inferos* verwiesen sieht und darin ebenso die vordringliche Thematik ihres Glaubens wie die entscheidende Wegweisung ihres Verhaltens erblickt. Wenn sich im Brennpunkt des christlichen Bewußtseins heute tatsächlich das Geheimnis des *Descensus* abzeichnet, so gilt dies also nicht nur für die vom Glauben außergewöhnlich stark Ergriffenen oder gar nur für den in die Glaubenskrise geratenen Menschen; es gilt vor beiden und durch sie hindurch für die Kirche. Sie ist das eigentliche *Subjekt* dieser vom Motiv des Abstiegs bestimmten Hinsicht auf das Christusgeheimnis. Darum ist dieses Motiv auch nicht etwa eine den Schauer des Unheimlichen um sich verbreitende und in diesem nur psychologischen Sinn zeitgemäße Erscheinung des religiösen Lebens; es ist, von der erlebnishaften Tönung ganz abgesehen, das Zentralereignis der heutigen Frömmigkeit. An ihm erwacht die Kirche heute zum Vollbewußtsein ihrer selbst, ihrer Not ebenso wie ihrer Sendung. Im Hinblick darauf begreift sie ihre Aufgabe, wie sie auch die Mittel bemessen lernt, sich dieses Auftrags zu entledigen. Das aber bedeutet dann auch: im Mysterium des *Descensus* geht es *nicht nur um den aktuellen Aspekt der Wahrheit Christi heute*, sondern zugleich um die *religiöse Ortsbestimmung der Kirche im geistigen Kräftefeld der Gegenwart*. Der christologische Gesichtspunkt schließt den ekklesiologischen in sich ein und läßt sich von ihm nicht ablösen. Der Weg Christi in den Abgrund des infernum ist zugleich der Weg der Kirche zum Menschen im Getriebe der modernen Welt und darin – zu sich selbst.

⁴) Siehe das im gleichen Werk über das Redentiner Osterspiel Gesagte (a.a.O., 195).

Herkunft und Bedeutung

Mit Christi Abstieg zur Hölle tritt durchaus nichts Neues ins Gesichtsfeld der Kirche. Es handelt sich vielmehr um uraltes Überlieferungsgut, das, in neuer Beleuchtung aufscheinend, das gläubige Interesse auf sich zieht. Die aktuelle Bedeutung des Geheimnisses läßt sich nur im *Vergleich mit seinem traditionellen Verständnis* ersehen. Und dieses selbst kann am besten aus einem Rückblick auf die Herkunft des vierten Glaubensartikels erhoben werden. Wir fragen, wie die Kirche zum Glauben an den Abstieg Christi kommt, um zu ersehen, was sie mit diesem Bekenntnis heute meint.

Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: die Kirche findet sich im Glauben an den zur Hölle abgestiegenen Herrn schon immer vor. Wenn die frühen Zeugnisse auch vergleichsweise spärlich sind, so steht doch fest, daß schon das Neue Testament den Glauben an den Descensus kennt und als bekannt voraussetzt. Ohne die Überzeugung von einem Abstieg zur Unterwelt könnte es Christus nicht als den Vernichter des Todes (2 Tim. 1,10) und Inhaber der Schlüssel zu Tod und Unterwelt (Offbg. 1,18) ansprechen, nicht von seiner Predigt an die einst ungehorsamen „Geister im Gefängnis“ berichten (1 Petr. 3,19 f.) und nicht von der Auferweckung „vieler Leiber der Heiligen“ bei seinem Kreuzestod (Mt. 27,25). In der Tat reißt die Kette der Bezeugungen von da an nicht mehr ab. Unter den apostolischen Vätern scheint Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Magnesier (c. 9) auf den Descensus Christi anzuspielen; von den Apologeten kommt Justin wenigstens in Andeutungen auf einen Aufenthalt Christi in der Unterwelt zu sprechen, wobei er – und das verdient besondere Beachtung – von der Gottverlassenheit des Gekreuzigten (Mk. 15,34 par) ausgeht (Dialog mit dem Juden Tyrphon, c. 99); für Tertullian (*De anima*, c. 55) und Irenäus (*Adversus haereses*, 4, 27, 2) ist Christi Abstieg zur Unterwelt bereits zum festen Lehrstück geworden. Mit besonderer Vorliebe greifen die neutestamentlichen Apokryphen, außer dem Petrusevangelium (41 f.) vor allem das sogenannte Nikodemusevangelium (17–27) das Motiv auf, um es in mythischer Einfärbung und dramatischer Steigerung abzuwandeln. Eine neue Wendung nimmt die Geschichte des Glaubenssatzes mit den apollinaristischen Streitigkeiten des ausgehenden vierten Jahrhunderts. Im Bemühen, die Integrität der Seele Christi, die Apollinaris bestritten hatte, darzutun, berufen sich die Väter nachdrücklicher als bisher auf den Descensus ad inferos, den sie als Heilstat der vom Leib getrennten Seele Jesu deuten. Fest steht jedenfalls, daß die Formel *descendit ad inferos* (zuerst bei Rufin von Aquileia und Martin von Braga⁵) von diesem Zeitpunkt an in die Glaubensbekenntnisse (zunächst in das Apostolische und das Symbolum Quicumque, das sogenannte Athanasianische) eindrang und sich im Lauf der nächsten vier Jahrhunderte allgemein durchsetzte⁶). Damit ist der Glaube an Christi Abstieg zur Hölle Gegenstand der ordentlichen und allgemeinen Glaubensverkündigung geworden. Dabei zeichnet sich zwischen dem lateinischen und griechischen Überlieferungszug ein bemerkenswerter Unterschied ab. Während die griechischen Väter, bestimmt von der Aussage des ersten Petrusbriefs, den Zweck des Descensus im Sinn der Epiphanie-Vorstellung dachten und ihm in erster Linie eine kerygmatische Bedeutung zulegten, schrieben ihm die lateinischen Traditionszeugen eine eigentlich soteriologische Funktion zu; für sie galt der Abstieg Christi der Befreiung der Gerechten des Alten Bundes, die bis

⁵) Denz. 3 und 4.

⁶) Vgl. K. A d a m, in: *Der Christus des Glaubens* (Düsseldorf 1954) 363.

zur Ankunft Christi in der Scheol auf die Vollendung ihres Heils warten mußten⁷⁾. Allerdings wird diese Differenz dann wieder überschritten von der Überlieferung der christlichen Kunst, die im westlichen wie im östlichen Typus der Descensus-Darstellungen einheitlich die Errettung der im Hades gefangenen Gerechten durch die helfende Handreichung des Siegers über Tod und Hölle schildert. Zweimal sah sich auch das außerordentliche Lehramt der Kirche veranlaßt, zur Frage des Descensus ad inferos Stellung zu nehmen. 1140/41 definierte die Synode von Sens gegen Peter Abaelard, daß Christus per se und nicht nur per potentiam zur Hölle abgestiegen sei⁸⁾. 1351 zählt der dogmatische Brief „Super quibusdam“ unter den „Irrtümern der Armenier“ auch die Meinung auf, Christus habe durch seinen Abstieg „die unterste Hölle“ zerstört, eine Meinung, die sich wie ein Vorgriff auf die reformatorische Ansicht ausnimmt, wonach Christus auf dem Tiefpunkt seiner Passion die Qualen der Hölle und zwar dem Wesen, nicht nur den Umständen nach (so das orthodoxe Luthertum⁹⁾) durchlitten habe. Im Sinne der beiden Lehrentscheidungen hält die scholastische Theologie, die für das kirchliche Verständnis des Glaubenssatzes maßgeblich wurde, eine mittlere Linie ein. Nach Thomas von Aquin (*Summa theologica*, p. III, q. 52) stieg Christus wirklich zur Hölle hinab, um den dort – Thomas kennt die Vorstellung einer „Vorhölle“ nicht – festgehaltenen Gerechten die Frucht seines Erlöserleidens zuzuwenden und ihre Befreiung zu erwirken (a. 2). Ihnen erschien er wirklich, allerdings auf Grund einer rein geistigen Bewegung (a. 1), den Verdammten dagegen nur in der Ausstrahlung seiner Macht (a. 2). Im Gegensatz zu seinem theologischen Kompendium hält Thomas in der *Summa theologica* überdies noch an der Überzeugung fest, daß Christi Abstieg zur Hölle letztlich darin motiviert sei, daß er als Erlöser der Welt sämtliche Strafzustände, auch den der äußersten Gottesferne, auf sich nehmen wollte (a. 1). Weil er die tiefste Nacht des Menschenseins durchlitt, sagt die vorangehende Untersuchung über die Grabesruhe Jesu (q. 51, a. 4), konnte er auch das Licht des Ostermorgens, den Lichtglanz des vollendeten Menschseins, heraufführen. Ähnlich wie in der Verkopplung des Descensus-Motivs mit der Gottverlassenheit des Gekreuzigten bei Justin zeigt sich hier die Spur einer umfassenderen Auslegung des Geheimnisses, die in der weiteren Sinngeschichte – motiviert durch die Opposition gegen die Überspitzung eben dieses Zuges in der lutherischen und kalvinistischen Interpretation – immer mehr in den Hintergrund trat.

Die existentielle Anknüpfung

Die Wirkungsgeschichte einer jeden Wahrheit wird, abgesehen von ihrem immanenten Gehalt, von der menschlichen Bereitschaft und Zustimmung zu ihr bestimmt. Das gilt noch viel mehr von der Glaubenswahrheit, weil sie – nach Ausweis des Wortstamms von „Glauben“ – ausdrücklich einen Zustimmungssakt des vertrauenden Herzens fordert. Darum muß im Hinblick auf sie die Frage nach der *existentiellen Anknüpfung* gestellt werden.

Diese Frage ist jedoch nur dann begründet, wenn man von einer grundlegenden Vorentscheidung im Verhältnis zwischen dem offenbarenden Gott als dem Quell und Sprecher der Glaubenswahrheit und dem hörenden Menschen ausgeht. Und die besteht in der Annahme, daß es zwischen Gott und Mensch, bei aller Tiefe

⁷⁾ Vgl. B. B a r t m a n n, *Lehrbuch der Dogmatik* (Freiburg 1920) 431.

⁸⁾ Denz. 385.

⁹⁾ David H o l l a z, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock und Leipzig 1725) II, 200f.

der Differenz, dennoch ein Mittleres gibt, das sowohl die Anrede Gottes wie den Gehorsamsakt des hörenden Menschen ermöglicht. Über dieses Mittlere etwas auszusagen, ist jedoch dem Menschen in seiner Kreatürlichkeit, und sei sie noch so rein ausgeformt, verwehrt. Für ihn steht am Anfang und Ende seiner Überlegungen, wie gerade die theologischen Anläufe der neuplatonischen Philosophie zeigen, immer wieder die Erfahrung der absoluten Unvergleichbarkeit, der blendende Eindruck des „ganz anderen“ Gottes. Daß es dieses Mittlere dennoch gibt, kann der Menscheng Geist von sich aus niemals sagen, er kann es sich nur von Gott selber sagen lassen. Das setzt allerdings einen einzigartigen Akt des göttlichen Sprechens voraus. Damit er vom Menschen aufgenommen und verstanden werden kann, muß er die Vermittlung zwischen Gott und Mensch, die er ankündet, selbst schon stiften. Er muß seinem ganzen Wesen nach den entscheidenden Schritt Gottes zum Menschen hin vollziehen, der den unendlichen Abstand zwischen den beiden Gesprächspartnern aufhebt. Und dieses entscheidende Wort, in welchem sich die Herablassung Gottes zum Menschen ereignet, spricht Gott ein für allemal in seiner Menschwerdung. Seit dem Geschehnis der Inkarnation wissen wir: es gibt ein Mittleres zwischen Gott und uns Menschen, ein Mittel (Medium) der Verständigung zwischen der Ewigen Wahrheit und unsrer Vernunft. Und es gibt dies, weil uns in dem menschengewordenen Gottessohn der eine und einzige Mittler (Mediator) zwischen Gott und den Menschen gegeben ist (vgl. 1 Tim. 2,5). Seine Ankunft im Fleisch (vgl. 1 Joh. 4,2), seine Herablassung in den Stand des menschlichen Daseins hat für alle Zeiten die lebendige Anknüpfung für die göttliche Heilswahrheit geschaffen. Das Ereignis der Menschwerdung ist Wort Gottes, das wir hören können, weil es uns hörend macht.

Wer auf den Heilsakt hinschaut, dem dies Verbindende zwischen Gott und Mensch sein Entstehen verdankt, kann auch nicht mehr im Zweifel darüber sein, worin dieser *gemeinsame Nenner* im Verhältnis des endlichen Menschen zum unendlichen Gott besteht. Der ganzen Struktur dieses Verhältnisses nach kann der Kommunikationsgrund nämlich nicht in etwas Außer- und Übermenschlichem liegen, wozu sich der von der Oberhoheit Gottes niedergeworfene Mensch erst erheben und aufschwingen müßte. Um den von der Majestas Dei erschreckten und zum Bewußtsein seiner Gott-Unähnlichkeit gebrachten Menschen erreichen zu können, war es ja gerade der so ganz andere Gott, der im strengen Sinn des Wortes aus sich herausging, um sich bis zur völligen Anverwandlung in seiner Inkarnation auf den kreatürlichen Stand seines ungleichen Partners einzulassen. Und damit ist auch schon die entscheidende Bezeichnung gefunden. Die Basis der Verständigung liegt *in uns selbst*, sie besteht in unsrem – in die Unio hypostatica mit dem ewigen Logos aufgenommenen – *Menschsein*. In dieser Richtung scheinen die Gedankengänge der karolingischen Theologen verlaufen zu sein, wenn sie – augustinische Formulierungen aufgreifend – das Geheimnis Christi im Bild einer Assumption der menschlichen Natur in die Personeneinheit mit dem Logos zu denken suchten¹⁰). Viel mehr als ihr unmittelbares Ziel, das Geheimnis des Gottmenschen, erhellt diese Assumptions-Lehre eine Denkstruktur, die erst im Raum des christlichen – im Mysterium der Inkarnation verankerten – Bewußtseins möglich wurde und für sie typisch ist. Durch die Menschwerdung Gottes und den Glauben an sie ist unsre Menschennatur ein für allemal als *legitimer*

¹⁰) Alkuin lehrt: Assumpsit humanam naturam, i. e. carnem rationabilemque animam (De Trinitate 3, 10).

Bezugspunkt für das Verständnis der Offenbarungsmysterien anerkannt. Von der Menschwerdung Christi an ist das scheinbar Unerhörte, daß der Mensch den sich selbst erschließenden Gott und seine Geheimnisse an seinem eigenen Wesen und seinem Selbstbegriff bemißt, zulässig und rechtens. Diese beglückende Erleuchtung des christlichen Geistes strahlt aber weit über den theologischen Raum hinaus, ja sie erlebt sogar nach dem Untergang der christlichen Glaubenswelt noch ein besonders festliches Nach-Leuchten: erst von daher wird eine Hauptkomponente des neuzeitlichen Bewußtseins, der *Humanismus*, verständlich; aus dieser theologischen Quelle lebt das hohe Pathos, das seine Sprache kennzeichnet. Von eben dem Zusammenhang her erklärt sich schließlich auch die machtvollste Selbstbezeugung des humanistischen Geistes in der Kunst, das im hinreißenden Ausdruck seines Selbstbewußtseins zugleich eine Art Rückbesinnung auf seine theologische Herkunft vollzieht: das Credo in Ludwig van Beethovens *Missa solennis*. Nach dem monumentalen Eingang (*Allegro ma non troppo*) mit dem Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer und Erlöser schafft das *Et incarnatus* (*Adagio*) eine Atmosphäre intensivster Innigkeit und Entrückung¹¹). Wie eine mystische Rose blüht das Geheimnis der Menschwerdung, das die vier Solostimmen ausdeuten, aus dem vom Unisono des Chores gemalten Goldgrund des Glaubens auf, umglänzt von einem geradezu unirdischen Filigranwerk der Flöten. Umso wuchtiger bricht sich die zurückgestaute Energie in dem anschließenden *Andante* Bahn, zurück in die Ebene der Tonalität. Doch dieser musikalische Umschwung ist wiederum nur Symbol dessen, was der Text sagt: *Et homo factus est*. Beethovens Gestaltungskunst läßt diese Entsprechung sich jedoch nicht einfach frei entfalten. Gerade in dem reinen Zusammenklang von Tonsprache und Text schafft sie ein Verzögerungsmoment, das wie ein Anruf zur Besinnung auf den zugleich unerhörten und vom Menschen nie zu beanspruchenden Sinn der folgenden Aussage wirkt. Zögernd, als könne sie selbst nicht fassen, was sie bekennt, setzt die Tenorstimme zum Glaubenswort von der Menschwerdung an. Kaum aber ist es ausgesprochen, da antwortet ihr in dreifachem Widerhall das Tutti des Chores, jubelnd, als sei ihm das entscheidende Stichwort zugerufen worden. Gewiß, es ist der Jubel des humanistischen Geistes, der sich hier wie sonst nirgends seiner selbst und seiner Herkunft aus dem Zentralgeheimnis des christlichen Glaubens bewußt wird. Aber es bricht sich hier doch zugleich, im Gewand der humanistischen Aussage, eine genuin christliche Erkenntnis Bahn. Und das ist die Einsicht in die Himmel und Erde verbindende Funktion, die der menschlichen Natur durch die Menschwerdung Gottes zuteil wurde.

Zwar hebt diese Bestimmung des Menschseins zum *Medium* in der Verständigung und Begegnung von Gott und Mensch den Mysteriencharakter der Offenbarungsgelalte in keiner Hinsicht auf. Aber es steht seit dem Ereignis der Inkarnation doch zugleich fest, daß sich auch noch das Fernste und Unausdenklichste in Gott, ja selbst sein trinitarisches Leben *in der menschlichen Natur*, wenn auch in analogen Abschattungen und dialektischen Brechungen, *spiegelt*. Und es ist ebenso unbezweifelbar, daß der gläubige Menschengestalt einen methodisch richtigen Weg einschlägt, wenn er – nach dem Vorgang Augustins in *De Trinitate* – den kühnen Weg zu sich selbst einschlägt, wenn er in seine eigene Naturanlage hineinschaut, um darin Anhaltspunkte für die übernatürliche Gotteserkenntnis zu finden. Mit der Menschwerdung Gottes ist die *humanitas* des Menschen zum Anknüpfungspunkt des Verständnisses der göttlichen Mysterien, selbst noch der fernsten und

¹¹) Vgl. W. R i e z l e r, *Beethoven* (Berlin und Zürich 1936) 205f.

unzugänglichsten unter ihnen, deklariert. Das ist, im Blick auf den berühmten Appell Leos des Großen an die christliche Würde gesagt¹²⁾, die intellektuelle Würde, die wir durch das Ereignis der Inkarnation empfangen.

(Fortsetzung folgt).

¹²⁾ Sermo 1 de Nativitate Domini.