

Abgestiegen zu der Hölle

Versuch einer aktuellen Sinndeutung

Von Eugen B i s e r, Heidelberg

(Fortsetzung)

Der Grenzfall des vierten Glaubensartikels

Nur ein Glaubensartikel will sich diesem Schlüssel nicht öffnen. In der Besinnung auf seinen Gehalt hilft das Wissen um die mit unsrem Menschsein gegebene Übereinkunft zwischen Gotteswahrheit und Menschegeist nicht weiter. Es ist der Artikel, der von Christi Abstieg zur Unterwelt spricht. Der Grund dieser Unzulänglichkeit wird sofort ersichtlich, wenn wir nur einen Augenblick von der traditionellen Auslegung des Geheimnisses wegblicken und statt dessen schlicht auf das mit dem Wort vom Descensus bezeichnete Sinngefälle hinschauen. Dann gewinnen wir nämlich den zwingenden Eindruck, daß die göttliche Heilsbewegung, die mit der Menschwerdung bei uns angelangt war und am Gestade des Menschsein anlegte, sich mit einer neuen Wendung wieder von uns abkehrt, indem sie gleichsam unter das Niveau der *humanitas* hinabsteigt. Es kommt in diesem Zusammenhang nicht darauf an, im Sinn der bekannten theologischen Fragestellung zu erkunden, worauf sie denn schließlich hinziele. Vielmehr genügt es für uns vollauf zu wissen, daß das Ziel dieses letzten Aufbruchs des göttlichen Heilswillens irgendwo liegt, wo das Menschsein nicht mehr oder doch nicht mehr vollständig zu verwirklichen ist: in einem Bereich der *humanitas deformata*. Wenn das zutrifft, fehlt hier, im Erdenken des vierten Glaubensartikels, gerade jenes entscheidende Mittelglied, das für jede andere Glaubenswahrheit mit der menschlichen Natur selbst gegeben und als verlässliches Medium der Verständigung durch die Menschwerdung Gottes ausdrücklich bestätigt ist. Zurückhaltender gesagt: im Vergleich mit der intellektuellen Beziehung zu den übrigen Glaubenswahrheiten scheint die Situation der Verständigung hier ungleich schwieriger, ja zu einer ausgesprochenen *Grenzsituation* geschärft zu sein. Ist damit aber jede Möglichkeit einer verstehenden Begegnung abgeschnitten? Wiederum genügt ein schlichter Hinblick auf den Grundriß der skizzierten Beziehungen, um diese Frage zu verneinen. Denn es ist offensichtlich, daß von einem „Grenzfall“ nur vom Standort eines vollständig verwirklichten Menschseins aus gesprochen werden kann. Ganz anders lägen die Verhältnisse, wenn sich das Menschsein selbst auf eine Grenzsituation zu bewegte, wo es nicht mehr voll realisiert und entfaltet wäre. Dann könnte man, wenn selbstverständlich auch nur in analoger Rede, aufs neue von einer Übereinkunft zwischen dem absteigenden Herrn und dem von seinem eigenen Niveau herabgesunkenen Menschen sprechen: von einer *Übereinkunft im Untermenschlichen*. Vor jedem Schritt über die Grenzen dieser zunächst ganz hypothetischen Überlegungen hinaus ist es jedoch erforderlich, zunächst noch einmal die Sinn-Struktur des befragten Glaubensartikels, und jetzt möglichst plastisch, in Blick zu bringen.

Das Zeugnis der Kunst

Zu dieser Verdeutlichung verhilft in besonderem Maß die Bezeugung des Descensus Christi in der darstellenden Kunst. Wenn die Abhängigkeit dieser Zeugnisse von den farbigen Schilderungen der Höllenfahrt Christi in den Apokryphen auch auf Schritt und Tritt zu spüren ist, so ist die künstlerische Schau des Geheimnisses, die den betreffenden Kunstwerken zugrunde liegt, gleichzeitig doch so stark vom kirchlichen Geist geprägt, daß ihnen ein echter Quellenwert für die Erkundung des gläubigen Bewußtseins und das jeweilige Glaubensverständnis in der Kirche zuerkannt werden muß. Großgeschaute und zugleich auf ein unveränderliches Darstellungsschema festgelegte Ausdeutungen des Descensus finden sich vor allem im Raum der byzantinischen und russischen Kunst – in den Mosaikschöpfungen ebenso wie in den Ikonenmalereien –, weil sich das Descensus-Motiv innerhalb der Ostkirche als offizieller Typus für die Darstellung des Auferstehungssieges Christi durchsetzte¹³). Dazu gehören insbesondere die Darstellungen in den Mosaikzyklen des Markusdoms von Venedig (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) und im Katholikon von Daphni in Griechenland (um 100). Einer geradezu dogmatisch strengen Gestaltungsvorschrift folgend zeigen sie Christus, der in den Nachtbereich des Hades eindrang, den dämonischen Beherrscher der Unterwelt niedertrat und nun mit gewaltiger Gebärde den Stammvater der Menschheit und mit ihm die harrenden Gerechten zu sich ins Licht emporreißt. Einen Gipfel dieser Anastasis-Darstellungen bildet das Apsisfresko der Totenkapelle des Chora-Klosters von Konstantinopel, das – ein halbes Jahrhundert nach dem Türkensturm auf die Stadt in eine Moschee verwandelt – durch die Restaurierungsarbeiten des Byzantine Institute of America (seit 1947) im Glanz seines ursprünglichen Bilderschmucks wiederhergestellt wurde¹⁴). Im Sternenglanz der ihn ganz umhüllenden Mandorla ist die Lichtgestalt Christi in die Finsternis der Unterwelt hinabgestiegen, deren Pforten seiner Allgewalt weichen mußten. Die ganze Bodenfläche des Vordergrunds ist, damit dieser sieghafte Einbruch in den dämonischen Nachtbereich doch ja ganz sinnfällig werde, über und über mit den Tortrümmern, mit Nägeln, Klammern und Sperren bestreut. Bei aller Monumentalität im Ausdruck ist die Größe des Bildgedankens doch ganz verinnerlicht, so daß es der üblichen Attribute nicht bedarf. Darum ist der Vorgang völlig in die Gestalt des Retters zurückgenommen, der im Unterschied zur strengen Bildüberlieferung hier mit beiden Händen nach den Armen der Stammeltern greift, um sie aus ihren Gräbern herauszureißen. Und hier zeigt sich nun ein überraschender Zug, der im Mosaik von Daphni¹⁵) sowie in byzantinischen Ikonen-Darstellungen des gleichen Motivs¹⁶) eine Analogie hat und von da aus auch in verwandte Bild-Typen (Auferweckung des Lazarus) eingedrungen zu sein scheint: die freie Hand der Urmutter Eva ist völlig verhüllt. Sie wirkt nicht als Hand, sondern als Stumpf, so als sei sie noch nicht wiederhergestellt, als bedürfe sie noch der Berührung mit der Hand des Siegers, um wieder vollwertiges Glied am auferweckten, der Todverfallenheit aber noch nicht vollständig entrissenen Leib zu werden. Mit ganz andern Kunstmitteln hat die gestalterische Kraft Fra Angelicos eben diesen Zug heraus-

¹³) W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei* (Olten und Lausanne 1956) 101.

¹⁴) P. A. Underwood, *Die Mosaiken und Fresken der Kariye-Mosche*, in: *Atlantis* 29 (1957) 526-532.

¹⁵) H. Glück, *Die christliche Kunst des Ostens* (Berlin 1923) Tafel 76.

¹⁶) W. Felicetti-Liebenfels, a.a.O., Tafel 130, 132f.

gearbeitet: im Descensus-Fresko des Markus-Klosters von Florenz erscheint der Hades als höhlenartiges Verlies. Da die strahlende Gestalt Christi über die aufgesprengte Tür hereintritt, drängt ihm – und das ist wiederum eine fast wörtliche Reminiszenz an das apokryphe Nikodemus-Evangelium (24) – der lange Zug der gefangenen Vorväter entgegen: eilends streben sie zum befreienden Licht empor.

Was besagt nun dieser, wenn auch nur beiläufige Zug? Er charakterisiert den „Ort“, zu dem sich Christus bei seinem Abstieg begibt, als den *Bereich des Unwohnlichen*, als eine *Sphäre des Inhumanen*, in welcher nur ein fragmentarisches Menschsein, das Menschsein im *Zustand des Zerfalles oder aber der Wiederherstellung* möglich ist, weil die Voraussetzungen zur *humanitas perfecta* nicht gegeben sind.

Die Entsprechung von Descensus und *humanitas deformata*

Im ersten Augenblick, solange wir noch im Stil der neuzeitlichen Denkgewohnheit urteilen, scheint das Mysterium des Descensus, insofern es tatsächlich durch den Zug ins Nicht-mehr-Menschliche – oder Noch-nicht-Menschliche – charakterisiert ist, unwiederbringlich aus dem Bereich unsrer Verständnismöglichkeit hinausgerückt. Dann aber setzt sich, antagonistisch dazu, ein völlig anderer Eindruck durch. Zunächst in Form von Fragen, die sich an uns selber richten: Verfügen wir denn heute noch über jene voll verwirklichte *humanitas*, die uns als Medium der Glaubenserkenntnis gegeben ist? Läßt das geistige Klima, in dem wir leben, das Bewußtsein, in dem wir denken, die Bedingung, unter der wir gestalten und arbeiten, mit einem Wort: läßt die herrschende Struktur des Daseins überhaupt noch die Entwicklung zum vollentfalteten Menschsein zu? Kann unsre Epoche denn noch eine humane genannt werden? Wir brauchen uns um eine Antwort auf diese Fragen nicht erst zu bemühen; sie liegt in uns wie ein existentielles Apriori schon bereit. Sie auch nur aufwerfen, heißt schon, sie bejahen. Deshalb gibt es unter den berufenen Deutern des Zeitgeschehens kaum irgendwo eine so spontane Übereinstimmung wie hier, wo es sich darum handelt, dem *heutigen Menschen das Prädikat der Vollverwirklichung* abzuspochen. Ob man mit Ortega y Gasset von der „Vermassung“ des Menschen, mit Karl Marx von seiner „Überfremdung“, mit Arnold Gehlen vom Aufkommen des „funktionierenden“ oder mit Romano Guardini vom Phänomen des „nicht-humanen“ des „unvollständigen“ Menschen spricht; immer ist damit gemeint, daß sich die Bedingungen der menschlichen Selbstverwirklichung in entscheidenden Stücken verschoben haben. Im Bestreben, sich im Sinne des neuzeitlichen Ansatzes vollends zum *maître et possesseur de la nature* aufzuschwingen, hat sich das wissenschaftliche Bewußtsein des Menschen derartig differenziert, daß ihm eine subjektive Synthese immer schwerer, wenn nicht unmöglich wird. Das begriffliche Verlangen nach Entlastung und Sicherheit führte zum Entstehen komplizierter Apparaturen technischer oder militärischer Art, die nun ihrerseits, wenn ihr verlässliches „Funktionieren“ gewährleistet sein soll, eine rückläufige Anpassung des Menschen erzwingen, die ihm immer stärker die Signatur des Apparates aufprägt. Um es mit einem typischen Begriff der theoretischen Physik zu sagen: die menschliche Gesamtsituation hat „nicht-euklidischen“ Charakter angenommen; die Realisierungskraft des Menschen kommt hingegen dieser Entwicklung nicht nach. Sie sieht sich von der Aufgabe, die sie zu bewältigen hat, um ein Vielfaches überfordert und bricht vor diesem Über-Anspruch zusammen. Zu-

gleich aber ist die Beanspruchung derart intensiv, daß es dem Menschen noch nicht einmal verstattet ist, sich in diesem Zusammenbruch wiederzufinden. In unserm Zeitalter hat der tragische Mensch keinen Platz; Tränen sind nicht erlaubt. Deshalb sieht sich der heutige Mensch gezwungen, schablonenhafte Ersatzformen für die unerschwinglich gewordene personale Lebensgestalt zu erfinden, um mit ihrer Hilfe doch wenigstens eine *humanitas perfecta* vorzutauschen. *Weil unsre Epoche das vollendete Menschsein nicht mehr zuläßt, ist sie zum Zeitalter des Perfektionismus geworden.* Der perfektionierten Daseinsstruktur entspricht aber innerlich der *homo deformis*, der zerstückte, nur noch mit Hilfe von Attrappen des vollständigen Menschseins existierende Mensch.

Die Signatur des deformierten Menschseins

Wenigstens in zwei Richtungen sei der Struktur dieses deformierten Menschseins nachgegangen. *Einmal* in Richtung auf die *Entwicklungs*-Komponente des menschlichen Daseins. Das integrierte Menschsein kann immer nur am Ende eines langewährenden Entwicklungsprozesses stehen. Auf der davon ausgemessenen Strecke muß es dem werdenden Menschen erlaubt sein, seine Kräfte in spielerischen Versuchen zu erkunden, Leistungsproben seiner Fähigkeiten zu geben, die in ihrem experimentellen Charakter hingenommen, auf keinen Fall aber als irreformable Entscheidungen gewertet werden. Dafür bietet ihm die Natur den idealen, zu spontaner Reorganisierung befähigten Stoff und, auf Grund ihrer inneren Geschlossenheit, den idealen Wirkraum. Für den von der Großstadt her geprägten Menschen der Gegenwart fehlt dieser Raum so gut wie völlig. Dafür lebt er in einer Sphäre, die ihm fast keine Lizenz einräumt. Eine kleine Unachtsamkeit im Straßenverkehr kann tödliche Folgen haben. Ein verpfushtes Werkstück hat nur noch Schrottwert; es wird nicht wie eine abgerissene Blume von einem dem Naturprozeß vergleichbaren eigengesetzlichen Geschehen resorbiert. Das aber bedeutet: dem von der modernen Gesellschaft und ihrem Lebensbetrieb geprägten Menschen ist *keine Werdemöglichkeit mehr* zugestanden, und er darf sie auch sich selber – will er in ihr bestehen – nicht mehr zugestehen. Er sieht sich gezwungen, seine Ansichten und Entscheidungen als irreformabel zu betrachten. Typisch dafür ist der Umstand, daß der Urakt personaler Entwicklung, die aus der Selbstbesinnung hervorgegangenen Selbst-Kritik, in der heutigen Gesellschaft zum Mittel der Parteidisziplin herabgewürdigt und seines genuinen Charakters dadurch vollständig entkleidet wurde. Gleiches gilt für eine *zweite* Hinsicht menschlicher Selbstverwirklichung, für die *Kommunikation* von Mensch zu Mensch. Es ist eines der augenscheinlichsten Merkmale der technisierten Welt, daß sie unablässig neue Kommunikationsmittel entwickelt. Dem Anschwellen der Näherungsmöglichkeiten entspricht aber durchaus keine wirkliche Annäherung im personalen Bereich. Im Gegenteil: wie keine Zeit zuvor ist die unsere von der Entfernung zwischen Einzelnen, Klassen, Völkern und Machtblöcken gekennzeichnet. Das Glas ist zum bevorzugten Baustoff geworden, der Offenheit vortäuscht, in Wirklichkeit aber trennt. Vorhang und Grenze gewannen vorherrschende Bedeutung im politischen Vokabular. Im Zug der technischen Entwicklung schrumpfen die Entfernungen immer mehr zusammen; aber wir kommen einander doch nicht näher. Fernsprecher, Rundfunk und Fernsehen steigern die Verständigungsmittel ins Ungeahnte; aber wir verstehen uns doch nicht besser. Statt dessen entwickelte der moderne Mensch ein ans Artistische grenzende Fertigkeit, sich zu maskieren und in seinen wahren Meinungen und Gefühlen

zu verbergen. Damit aber fällt der zwischenmenschliche Bereich für weitere Strecken aus und mit ihm eine fundamentale Voraussetzung personaler Intergration. Die Verflachung des Gesprächs und die Denaturierung der Liebe wirkt vollends darauf hin, daß dem heutigen Menschen das antwortende und liebende Du auf dem Weg der Selbstgestaltung fehlt. Wir werden *nicht mehr* (personales) *Ich-Selbst in der Begegnung mit einander*, sondern lediglich noch das (individuelle) *Nur-Ich, wie es die Ich-Einsamkeit hervorbringt*. Dahin deutet nicht zuletzt auch das Aufkommen spezifisch vor-personaler Gemeinschaftsformen, etwa der „Kameradschaft“ oder des „Team-Work“, wie sie die Institution des Militärs oder der spezialisierte Arbeitsprozeß des technischen Zeitalters nach sich zieht. Die kurze Analyse bestätigt: mit dem Auswachsen des Existenzraums ins Unabsehbare schwinden die elementaren Möglichkeiten menschlicher Selbstgestaltung. Was im nicht-euklidisch gewordenen Feld der modernen Wissenschaft, Technik und Gesellschaft zurückbleibt, ist der nur noch uneigentlich oder fragmentarisch realisierte Mensch, der homo deformis.

Der existentielle Ort des fragmentarischen Menschen

Die Denaturierung des Menschen bestimmt unbezweifelbar das moderne Lebensgefühl, wobei hinzuzunehmen ist, daß es ins Wesen dieses Vorgangs mit hineingehört, daß er nur in Ausnahmefällen als solcher, dafür aber umso öfter in verstellter, auf Sekundärphänomene hin abgeleiteter Form ins Bewußtsein dringt. Doch ist auch der Trend dieser Sekundärerfahrungen so eindeutig, daß sich dem heutigen Menschen mit einer zuvor nicht gekannten Dringlichkeit die Frage nach dem Sinn seines existentiellen Aufenthalts stellt. Wenn er die Welt, in der er lebt, auch keinesfalls mit einer andern vertauschen möchte, so ist ihm doch gleichzeitig klar, daß der Zerfall, den er innerlich erleidet, weithin von ihr verursacht ist. Hierin ist es begründet, daß die Fortschrittsidee, die noch das Denken der vorausgehenden Epoche völlig in ihrem Bann hielt, im modernen Bewußtsein eine radikale Abwertung erlitt. Der heutige Mensch kann nicht mehr glauben, daß ihn die Verhältnisse, unter denen er lebt, einem paradiesischen Endzustand oder auch nur dem einer allgemeinen Wohlfahrt entgegneten, und er kann dies zuletzt von der typischen Verfassung seiner Lebenswelt, von der perfektionierten Apparatur, erwarten. So stark die davon geprägten Verhältnisse rationalisiert und dadurch seiner intellektuellen Befähigung angepaßt sind – die Welt ist ihm dadurch nicht überblickbar und durchsichtig geworden. So weit die elementaren Naturgewalten domestiziert und somit als Gefahrenmomente ausgeschaltet sind – das Dasein hat dadurch für ihn nichts von seinem Grauen und seiner Unheimlichkeit verloren. So reibungslos die Organisation von Wohn- und Arbeitskollektiven funktioniert – er fühlt sich vereinsamt und preisgegeben wie nie zuvor. Es kann daher nicht verwundern, wenn dieser Mensch die Sinnstruktur seines Existenzraums durch und durch negativ bewertet und sie dann auch mit einem Namen belegt, der für ihn der Inbegriff des Unheimlichen, Unwohnlichen und Entsetzlichen ist: mit dem Namen *Hölle*. Das ist nicht etwa nur deklamatorisch gemeint; er sagt vielmehr „Hölle“, um möglichst genau und eindringlich mitzuteilen, wie und wo er sich befindet. In dieses Wort legt er ebenso die Summe seiner Existenz Erfahrung wie das Ergebnis seiner Bemühung, zu einer Art Ortsbestimmung seines Daseins zu gelangen. So weit er mit ihm auf eine ihm längst entsunkene Vorstellungswelt zurückgreift; in keinem andern Wort findet

er das Kennzeichnende seiner Situation so klar gespielt und so exakt ausgesprochen wie in dem Wort Hölle.

Schon der junge Marx nennt die unter das Joch der Geldherrschaft gezwungene Erde eine Hölle¹⁷). Es liegt in der Natur einer derart symbolhaften Bezeichnung, daß sie vor allem von der dichterischen Interpretation des Daseins aufgegriffen und fortgeführt wird. Darum muß die Erklärung des Ausdrucks vor allem auch die Stimme der Dichtung berücksichtigen. Während Charles Baudelaire, vom „Untergang der romantischen Sonne“ (*Le coucher du soleil romantique*) betroffen, den – urromantischen – Weg zum „Abgrund“ (*Le gouffre*) einschlägt, um dort die dunklen Hänge mit den „Blumen des Bösen“ (*Les fleurs du mal*) aufzusuchen und, vom „Geschmack des Nichts“ (*Le goût du néant*) berauscht, seine „Satanslitaneien“ (*Les litanies de Satan*) anzustimmen, verbringt Arthur Rimbaud bereits einen ganzen „Aufenthalt in der Hölle“ (*Une saison en enfer*); für ihn wird die Hölle“ geradezu zum – betont anti-cartesianischen – Angelpunkt von Existenz und Denken: „Ich weiß mich in der Hölle, also bin ich dort“ (*Je me crois en enfer, donc j'y suis*), lautet seine Maxime¹⁸). Auch die Verschärfung im Sachlichen ist unverkennbar. Die höllische Sphäre, die Baudelaire beschwört, hat ihr hervorstechendes Kennzeichen in einer durchgängigen Perversion. Das Sein wird zum Nichts, das Licht zur Nacht, das Ideal zum Spleen, das Bett zur Bahre. Im Zug der Pervertierung geschieht nun auch das Umgekehrte: der Abgrund wird zum Herzen (*Femmes damnées*), das Grab zum Quell der Wonne (*Les deux bonnes soeurs*), die Wollust zur Gottheit (*La prière d'un païen*), Satan zum Erbarmer (*Les Litanies de Satan*). Beides aber verschränkt sich zu perversen Kreuzungen der Gefühle, auf denen zugleich ein ferner Nachglanz christlicher Paradoxe liegt: der Sprecher dieser Gedichte kennt den Geschmack des Nichts (*Le goût du néant*), die Alchimie des Schmerzes (*Alchimie de la douleur*), die Berührung durch das Grauen (*Horreur sympathique*), die Liebe zur Lüge (*L'amour du mensonge*), den Frieden in der Umarmung Satans (*Prière*). Wenn auch Baudelaire diese Un-Welt selbst als die des „Aufruhrs“ kennzeichnet, so herrscht doch der Geist der echten Auflehnung erst in den Dichtungen Rimbauds. Baudelaire gibt sich der Faszination des Inferno hin; Rimbaud hat in ihm Fuß gefaßt, um von diesem archimedischen Punkt aus die göttliche Ordnung aus den Angeln zu heben. Daß ihm dies nicht gelingt, daß ihn Christus auch noch in die höllischen Gefilde begleitet – Jesus wandelt auf den purpurfarbenen Dornen, ohne sie niederzubiegen (*Nuit de l'enfer*) –, macht ihn zum zynischen Empörer. Gemeinsam aber ist beiden die Tendenz zum Abbau der Wirklichkeit, zur Zerstörung der Ordnungsformen, der Mythen und Ideale, zur Auflösung der menschlichen Relationen und, um es mit dem Stichwort Bert Brechts zu sagen, zur „Verfremdung“ der Sprachgestalt.

Zur Systematisierung dieses ungeheuren – und ungeheuerlichen – Erkundungsmaterials bedurfte es nur eines kleinen Schritts. Er wurde von Jean-Paul Sartre vollzogen und verdient schon insofern Beachtung, als die systematische Gestalt die Grundzüge eines geistigen Phänomens sehr viel deutlicher als die dichterische hervortreten läßt. Dabei interessiert aber weniger die strukturelle Prägung und philosophische Motivierung des Systems als vielmehr der in und mit ihm ausgesprochene ontologische Sinn. Symbol für Sartres Seinsverständnis ist der vom Meeresstrand aufgelesene feuchtschleimige Kieselstein, der in der fühlenden

¹⁷) E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx* (Göttingen 1957) 51.

¹⁸) *Nuit de l'enfer*. Vgl. zum Ganzen H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik* (Hamburg 1956) 25-71.

Hand zugleich Angst und Ekel erregt. In „La Nausée“ schildert er, wie sich für ihn der Durchblick durch die ontische Struktur auf den Seingrund der Dinge ausnimmt: „Die Verschiedenheit der Dinge, ihre Individualität waren nur Erscheinung, Firnis. Dieser Firnis war vergangen. Was blieb, war scheußliche Masse, weich, ungeordnet, nackt, von einer erschreckenden, ja obszönen Nacktheit“ (166). Die Seinsangst beschreibt Sartre im Anschluß an Heidegger als ein Bewußtwerden des Nichts (L'Être et le Néant, 69). In der Analyse des Ekels geht er eigene Wege. Er nennt zwei Gründe dafür: das „Zu viel“ (an Dingen wie an Existenz) und die „viscosité“, die Klebrigkeit des Seienden. Auf die neuralgische Freiheit, in welcher Sartre das subjektive Selbstsein denkt, wirkt nach seiner Einschätzung das Vorgegebene in seiner dumpfen Faktizität seltsam zudringlich. Es wirkt auf die zu sich selbst verdamnte Freiheit – in Sartres Grundsatz, „der Mensch ist dazu verdammt, frei zu sein“ (L'Existentialisme est un Humanisme, 37) kommt erstmals das Vokabular der Hölle ins Spiel – eigentlich provozierend, es ist der versucherische Anreiz an dieses freie „Für-sich“, auf die Stufe des bloßen „Ich-sich“ herabzusteigen. Aber noch ein weiterer Anstoß kommt der Freiheit andauernd in die Quere. Und der geht vom Für-sich-sein des Andern aus, das wir ein neues Gravitationszentrum ins eigene Aktionsfeld eindringt und den Aufbau der Ich-Welt stört. Diese personale Rivalität erfahren wir im Blick des Andern, der auf uns ruht und dem von ihm ausgelösten Bewußtsein: „ich bin gesehen“ (L'Être et le Néant, 316). Es ist dieses zehrende Bewußtsein das sich bis zur Unerträglichkeit steigert und schließlich das Urteil hervorreibt: „Hölle, das ist: die Andern“ (l'enfer, c'est les Autres; Huis clos, 5. Szene). Im Vergleich zu Baudelaire und Rimbaud sagt dieses Urteil nichts Neues. Es wiederholt lediglich ihre dichterische Ortsbestimmung der menschlichen Existenz in der Sprache der Abstraktion.

Der Schatten Gottes im Abgrund

Auch von den depressiven oder ironischen Höllenbeschwörern der Gegenwartsliteratur, Franz Kafka (Der Prozeß, die Verwandlung, In der Strafkolonie), Franz Werfel (Der Stern der Ungeborenen) und Thomas Mann (Doktor Faustus) abgesehen, setzt sich im modernen Bewußtsein der Gedanke an die Hölle leitmotivartig durch. „Hölle“ heißt das Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation.

Dabei liegt der Akzent, wie es bei der gegebenen Bewußtseinslage auch gar nicht anders zu erwarten ist, zunächst nicht auf dem religiösen, sondern fast ausschließlich auf dem menschlichen Anteil des Problems. Baudelaire's Perversion, Rimbauds Auflehnung, Sartres Proteste meinen durchweg die Verfassung des Menschen und begegnen sich darin genau mit der Selbstbezeugung des homo deformatis in den menschlichen Ausdrucksformen, den Sozialgebilden, der Technik, der Sprache, Kultur und Kunst unsrer Zeit. Ihre „Hölle“ ist zunächst nichts weiter als eine *Situationsanalyse des fragmentarischen Menschen*. Dennoch fehlt in dieser Analyse – sonst wäre sie weder erschöpfend noch treu – die *religiöse Komponente* nicht. Baudelaire pervertiert beständig christliche Motive. Bei all seiner Empörung kommt Rimbaud von Christus nicht los; und er empfindet diese unlösbare Verketzung als den eigentlichen Stachel seiner Verdammnis. Selbst Sartres Abstempelung der Gemeinschaft zur Hölle ist erst auf Grund ihres heimlichen Hinblicks auf das christliche Mysterium der Kirche voll zu verstehen.

Was hier nur unterströmig mitgeht, wird von einer zweiten Reihe von Zeugen thematisch hervorgehoben. Von Nietzsche angestoßen, hat sich im außerchrist-

lichen wie im christlichen Bewußtsein die Überzeugung durchgesetzt, daß sich *gleichzeitig mit der Veränderungen am Menschen* ein nicht minder einschneidender *Wandel im religiösen Bezug* ergeben habe. Gott habe sein Antlitz verhüllt, versichern die Sprecher dieser Erfahrung, die Verfinsterung des Himmelslicht, die Gottesnacht sei eingetreten, die wegweisenden Zeichen und Bilder seien erloschen selbst das eingeborene Gottesbild im Grund der Menschenseele. Von den Zeugen dieses eigentlichen „Unheils“ unsrer Zeit hat sich Martin Buber auch über die vermutlichen Ursachen Rechenschaft gegeben. In seiner „Gottesfinsternis“ kommt er zum Schluß, daß es die reflexive Inversion des modernen Menschen sei, die ihn für den Transzendenzakt des Gebets untauglich mache und sich wie eine Wand zwischen seinem eigenen „Überbewußtsein“ und dem lebendigen Gott mit seinem Wort und seiner Liebe erhebe. Indes zwingen Bubers eigene Ansätze und Prinzipien dazu, die Frage nach der Verursachung der Gottesnacht breiter anzusetzen. Mit dem Teufelskreis der Reflexion zusammen ist es nämlich vor allem auch das Produkt des reflexiven Bewußtseins, die *rationalisierte Welt und deren Rückwirkung auf ihren Urheber*, was sich hemmend in die Verbindung von Gott und Mensch eindrängt. M. a. W. es ist der fragmentarische Mensch, der Mensch, der nicht mehr über sich verfügt und aus der lebendigen Gemeinschaft herausgefallen ist, der sich auf seinem Weg zu Gott selbst entgegensteht.

An dieser Stelle setzt, das Gesagte aufgreifend und deutend, das *christliche Zeugnis* ein. Wiewohl von Theologie (Przywara) und Frömmigkeit (Karmel) inspiriert, äußert es sich ebenfalls am vernehmlichsten in der Dichtung. Es ist erstaunlich, wie stark sich die beiden wichtigsten Sprecher, George Bernanos und Gertrud von le Fort, dem Ergebnis der nichtchristlichen Analyse annähern und wie ähnlich sie ihr eigenes Urteil motivieren. Auch für Gertrud von le Fort ist unsre Welt in die Stunde der Gottesnot und Gott-Verborgtheit eingetreten; die erhellenden Bilder sind wie die schönen Sterne vom Himmel gefallen (Die Abberufung der Jungfrau von Barby, 61). Und Bernanos weiß: „Die Hölle dieser Welt ist die Hölle selber. Sie ist ihr Eingangstor und ihr Serail“ (Bulletin trimestriel 6,2). In der Begründung dieser These kommen – unüberhörbar – Elemente und Kennzeichen des unvollständigen, des zerstückten und zerstörten Daseins zur Sprache. Es ist für Gertrud von le Fort das Entwicklungsgesetz einer nur noch oberflächlich durchstrukturierten, von ihrem ewigen Seinsgrund aber losgeketteten Welt, daß sie zunächst in die Regie der nackten Gewalt gerät und sich schließlich unter deren Terror in eine Hölle verwandelt. Der auslösende Vorgang einer rationalistischen Abscheidung vom Quellgrund der Wahrheit und der Liebe bringt es mit sich, daß die aufbrechende Hölle dann nicht in der theologischen Dimension des „Unten“ verbleibt, sondern von dort aufzusteigen scheint, um schließlich das gesamte Dasein zu übermächtigen (Die Tochter Farinatas, 24 u. ö.). Die Dichterin sieht demnach im Prinzip der Rationalisierung die erste und entscheidende Ursache der Dämonisierung. Demgegenüber faßt Bernanos das Motiv zugleich mehr eschatologisch – die Liebe wird in vielen erkalten – und dialogisch: die Hölle ist für ihn die Folge einer innern Verhärtung und Vereisung, bedingt durch das, was sie ist, die Abwesenheit der Liebe. Im Verhalten der Gräfin erlebt der Landpfarrer die ganze „Härte der Hölle“ (Journal d'un Curé de Campagne, 185), und der Pfarrer von Fenouille belehrt seine Gemeinde: „Die Hölle ist eiskalt“ (L'Imposture, 166). Das tiefste Geständnis Satans an Donissan lautet: „Ich bin die Kälte selber“ (Sous le Soleil de Satan, 168), und der Landpfarrer erkennt: „Die Hölle ist das Nicht-mehr-lieben-können“ (Journal d'un Curé de Campagne,

181). Hier nun zeigt sich die entscheidende Differenz dieser Aussagen zum Zeugnis der nichtchristlichen Daseinsdeutung. Während in Rimbauds Hölle Christus nur noch als Randfigur, als Chiffre und lästige Fessel vorkommt, weiß die christliche Dichtung, daß die gegenwärtige, die weltgestaltige Hölle die machtvollste *Herausforderung Gottes* darstellt. Und sie weiß es, weil sie mit allen ihren Aussagen und Bildern um die eine grundlegende Glaubensüberzeugung schwingt, daß *Gott die Liebe* ist. Um seines Wesens als Liebe willen konnte und kann Gott die ins Infernalisische pervertierte, die zur Hölle *ausgekühlte* Welt nicht gleichgültig bleiben. Diese Höllen-Welt ist eine einzige „Beschwörung“ der Ewigen Liebe, ihr „negatives Sakrament“. So *wendet sich die Wahrheit des Descensus Christi* in den Augen dieser Dichter – unbeschadet ihres dogmatischen Sinns – *immer schon unsrer geistigen Situation heute zu*. Darin liegt ihr *aktueller Bezug*, durch den gerade sie in den Brennpunkt des Glaubensinteresses rückt.

Was ist damit gesagt? Einfach dies: die Wahrheit des vierten Glaubensartikels ist nicht auf einen bestimmten „Ort“ im Sinne des Limbus Patrum eingegrenzt. Wie jeder andern christlichen Wahrheit, wie dem lebendigen Antlitz dieser Wahrheit selber ist es auch ihr eingeschrieben zu leuchten und jede der zunächst intendierten analoge Situation in ihre Geltung einzubeziehen. Indem Christus seine Erlösermacht auch auf diejenigen, „die unter der Erde sind“, erstreckt und als Retter auch in den Abgrund hinabsteigt, hat er sich ein für allemal jeder „zur Hölle“ gewordenen Verfassung des Daseins vergegenwärtigt. Seitdem gibt es keinen noch so pervertierten, noch so auf den Widerspruch zu Gott ausgerichteten, noch so von jeder Erbarmung und Liebe entblößten Bereich menschlicher Existenz, dem er nicht präsent wäre. Nicht nur dort, wo das Menschliche blüht und seine Vollreife erreicht, wird er gefunden, sondern auch dort, wo es sich selbst entgleitet, wo es im Zustand der Selbstentfremdung oder der Übermächtigung nur bis zu Fragmenten und Zerrbildern seiner selbst gedeiht. Sein Bild ist nicht nur am Tag sichtbar und nicht nur denen, die im Licht stehen; es leuchtet auch in der Nacht, selbst in der Nacht der Gottesfinsternis. Und sein Name wird von allen vernommen, selbst von denen, die in die Fremde – und in die Selbst-Entfremdung – gingen, um ihn zu vergessen. Denn Gott hat ihm „den Namen verliehen, der über allen Namen ist, auf daß im Namen Jesu ein jedes Knie sich beuge von denen, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind, und jede Zunge bekenne: Jesus Christus ist der Herr . . .“ (Phil. 2,9 ff.).

Der ganzen Situation nach kann dies freilich nicht heißen, daß die vom Descensus erwirkte Anwesenheit Christi im Inhumanen den Verfallscharakter dieses Bereichs aufhebe und die ursprünglichen, mit der Schöpfungsordnung gesetzten Verhältnisse wiederherstelle. Das ist, unüberhörbar für jeden, der darauf achtet, mit dem Wort „abgestiegen“ gesagt. Was das Aufleuchten im Dunkel der Gottesfinsternis erhellt, läßt keinen Vergleich zu mit der offenen Sichtbarkeit im Glanz des Gottestages. Ebenso dringt „unter die Erde“ immer nur ein gebrochener Widerhall dessen, was im Raum des unerschütterten Glaubens hörbar wird. Ohne Bild gesprochen, heißt dies: *dem homo deformis entspricht* nicht mehr ein, wenn auch noch so tief verschattetes Bild Christi, sondern nur noch *der Christus deformis*, wie ihn Augustinus (sermo 27;6) zu predigen wagt. Hier, im Grenzbereich, in dem sich keine Ordnungsgestalt mehr hält, wird selbst derjenige, der alle Bildkraft in sich versammelt und seinem ganzen Sein nach das „Bild des unsichtbaren Gottes“ ist (Kol. 1,15), nur noch in Bildfragmenten, mit der Terminologie der Existenzphilosophie gesagt, in Chiffren erschaut. Chiffre, das bedeutet: Zurück-

führung des Symbols auf seinen paradoxen Grundbestand, in welchem die Sinn-elemente hart aufeinander schlagen. Es bedeutet aber zugleich eine intensivste Beanspruchung des schauenden Menschen, der nun in sich ersetzen muß, was die Chiffre von sich aus nicht leistet. Auf Christus und seine Anwesenheit im Nicht-mehr-Menschlichen bezogen, gewinnt die „Leistung“ den Charakter der „Gnade“. Die Bildhaftigkeit, die dem „ungestaltigen Christus“ gebricht, wird dem Menschen, dem homo deformis, zugelegt. Christi Entstellung ist der Grund unsrer wiederhergestellten Schönheit. Eben darauf legt das Predigtwort Augustins den Akzent:

Die entstellte Ungestalt Christi gestaltet dich ...
 Er hing ... am Kreuz entstellt, ungestaltig.
 aber seine entstellte Ungestalt war unsere Schönheit.
 In diesem Leben also wollen wir uns an den ungestaltig entstellten Christus halten ...
 Dieser entstellten Ungestalt Zeichen tragen wir auf der Stirn;
 Über diese entstellte Ungestalt Christi wollen wir nicht erröten¹⁹⁾.

In diese Aussage ist bereits eingeschlossen, daß der Zusammenhang des unvollständigen Menschen mit dem ungestaltigen Christus in dem Wort „Entsprechung“ nur formal, nicht aber auch ursächlich erfaßt und ausgesprochen ist. Der *humanitas deformata* „entspricht“ der Christus *deformis*, weil die menschliche Verunstaltung nicht anders als durch ihn überwunden werden kann. Das fragmentarische Menschsein, das für die heutige Situation typisch ist, bezeichnet nämlich nicht nur das Ende der überkommenen Ordnungsformen und der klassischen Bildgehalte; es zieht auch ein Versiegen von menschlicher Leistung und sittlicher Tugend nach sich²⁰⁾. Wo es sich durchsetzt, ist der Mensch auf der ganzen Linie an die *Minimalgrenze seiner Selbstverwirklichung* abgedrängt, dorthin, wo er sich nicht mehr selber helfen, sondern nur noch helfen lassen kann. Einmal der Fehlform seiner selbst verfallen, kann er nichts oder doch nichts Ausreichendes mehr tun, um sich in die verlorene Vollgestalt emporzuarbeiten. Darum ist seine Situation im strengen Sinn auch keine ethische mehr, sondern eine religiöse. Das erhellt schon daraus, daß „Tugend“ sich für ihn weithin auf die von den theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – gewiesenen Wege reduziert. Und selbst dieses zugleich Äußerste und Letzte an sittlicher Bewährung erscheint jedes Glanzes entkleidet und auf das von der Minimalgrenze umschriebene Maß verkleinert: der Glaube auf die elementare Bereitschaft zum Hören, die Hoffnung auf das Ausharren in der Angst, die Liebe auf die Armut der leeren Hände²¹⁾. Doch eben darauf geht der Christus *deformis* ein. Dem Verstummen des fragmentarischen Menschen entgegnet sein Schweigen, seiner Angst die Agonie in Gethsemane²²⁾, seiner Armut die Gottverlassenheit auf Golgotha²³⁾. Da sie mit dem homo

¹⁹⁾ In der Übertragung von E. P r z y w a r a, *In und Gegen*. Stellungnahmen zur Zeit Nürnberg 1955) 303.

²⁰⁾ Beweiskräftiger als viele Sekundärstimmen ist dafür der 176. Brief der heiligen Therese von Lisieux vom 17. September 1896, der in seinem originalen — in der Erstausgabe der *Histoire d'une âme* retuschierten — Wortlaut den Menschen umso tauglicher für das Wirken der Gottesliebe erklärt, je „schwächer, wunschloser und tugendloser“ er ist.

²¹⁾ Vgl. dazu das Ethos des „letzten Platzes“ bei Charles de Foucauld.

²²⁾ Gedanken Getrud von le Forts — Die Letzte am Schafott — ausdeutend nennt George Bernanos die Angst eine „Tochter Gottes, welche aus der Nacht vor dem Karfreitag stammt“ (in: *La joie*).

²³⁾ In der eigentümlichen Wiederaufnahme der Thematik der „Letzten am Schafott“, in ihrer Erzählung „Die Abberufung der Jungfrau von Barby“ verlegt Gertrud von le Fort den Blickpunkt in die Gottverlassenheit Christi auf Golgotha, die sie, gespiegelt im Medium der mystischen Verlassenheit und der „sterbenden Minne“ als die heilsgeschichtliche Ursache des gegenwärtigen Bildverlustes versteht.

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 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. Unwillkürlich drängt sich die Erinnerung an die frühchristlichen Apologeten auf, die das Geheimnis des Descensus von der Gottverlassenheit des Gekreuzigten her angingen. Doch noch eine weitere Überschneidung mit Motiven der Dogmengeschichte zeichnet sich ab. In den apollinaristischen Kämpfen besann sich die Kirche auf den Decensus ad inferos, um die Integrität des Gott-Menschen gegen jede Verkürzung seiner humanitas sicherzustellen. Heute hebt sie das gleiche Geheimnis in den Blickpunkt ihres gläubigen Interesses, um auch noch der Un-Welt des zerstörten Menschentums einen Sinn abzuringen und dem darin angesiedelten homo deformis einen letzten, gnadenhaften Weg zu seiner verlorenen Wesensgestalt, zu seiner personalen Integration, aufzuzeigen. Nicht nur mit ihrer eigenen Stimme, auch noch mit deren fernstem Widerhall in den ihr entfremdeten Räumen beschwört sie die Chiffre des zur Hölle hinabgestiegenen Christus, weil sie weiß: allein noch von daher kann sich unser chimärisches Dasein enträtseln und erneuern. Aus der Entstellung Christi erblüht unsre Schönheit, an seinem Schweigen reifen wir zur Mündigkeit, aus seinem Leiden strömt unsre Kraft.