

## Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche.

Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes  
von Jos. Kroll: Gott und Hölle.

Von Karl Prümm S. J.

Wir nehmen im folgenden eingehend Stellung zum ersten Kapitel des großen Werkes von J. Kroll, Gott und Hölle. Dieses Hauptstück behandelt den Descensus im christlichen Altertum. Wir buchen gerne den mannigfachen Gewinn, den die eindringenden Textanalysen Krolls bieten, werden aber auch oft Gelegenheit nehmen, Zweifel oder Widerspruch zu begründen. So wünscht es der Verfasser im Grunde selbst laut der Vorrede (VII), und so verlangt es auch die Bestimmung dieses ersten Kapitels, der Theologie zu dienen. Der Fortschritt der Wissenschaft erfordert zunächst Bereinigung und Einigung der Urteile bezüglich der Einzeltexte. Ein Philologe wird es nicht als kleinlich, sondern als gewissenhaft empfinden, wenn wir folgerecht vorangehen und einen verschiedenen Standpunkt auch wiederholt zum Ausdruck bringen, wo sich der Anlaß dazu in dem fortschreitenden Gang der Untersuchung Krolls erneut darbietet.

Um diesen kritischen Bericht nicht über Gebühr zu belasten, müssen wir auf Anführung des Wortlautes der Quellentexte verzichten. Wir setzen voraus, daß der Leser sich über ihn entweder aus den Ausgaben oder aus dem Buche Krolls unterrichten kann<sup>1</sup>.

1. „In der hellenistischen Umwelt“, so meint Kroll (5), „mußte man die Lehre von dem gestorbenen und später wieder erstandenen Erlöser notwendig dahin interpretieren, daß er in der Unterwelt die Macht der bösen Widersacher gebrochen habe.“ Man mag die Botschaft von dem auferstandenen Gottmenschen in ein Kulturmilieu hineinragen, welches man will, sie schließt die unerhörte Durchbrechung des Gesetzes des Todes, der sich überall als der in der Unterwelt hausende Widersacher der Menschheit vorstellen läßt, ein. Damit ist aber der Inhalt des Dogmas von der Niederfahrt des Herrn nicht einmal getroffen. Der wesentliche Inhalt dieses Dogmas besteht in der Aussage, daß der Herr an dem Aufenthaltsort der abgeschiedenen Gerechten des Alten Bun-

---

<sup>1</sup> Unsere Ausführungen knüpfen an die kritischen Bemerkungen an, die wir in der Besprechung des Werkes im letzten Heft dieser Zeitschrift (Schol 9 [1934] 575—579) zu dessen ersten Seiten vom offenbarungsgeschichtlich-exegetischen Standpunkt aus für erforderlich hielten und mit einer positiven Darlegung des heilsgeschichtlichen Charakters des Descensus abschlossen.

des nach seinem Tode erschienen sei und ihnen mit der Kunde über den Erlösungsvollzug die selige Gottesschau vermittelt habe. Ein weiterer Inhalt des Lehrpunktes ist zum mindesten kontrovers. Da dieses Aufenthaltnehmen des Herrn in der Scheol ein freiwilliges war und zum Zweck der Verpflanzung dieser Gerechten in den Stand der seligen Gottesschau geschah, war die Außerkraftsetzung des Strafzustandes, der auf der Menschheit lastete, der „Sieg“ Jesu über die Bedrücker der menschlichen Natur, Sünde, Satan und Tod, augenfällig unterstrichen. Damit war jedoch keineswegs die entscheidende Phase der Auseinandersetzung des Herrn mit diesen Mächten in die Höllenfahrt verlegt. Hinter diesem Dogma steht die ganze Welt geoffenbarter Lehren über die Sünde und die Erlösung von der Sünde durch das Kreuz. Der Triumph Jesu über die Sünde, ihren Urheber und ihre Folgen wurde für die zu seiner Verkündigung bestimmten Zeugen nicht durch die Niederfahrt, sondern durch das Auferstehungswunder sichtbar und beglaubigt. Auch hinter den Darstellungen der Höllenfahrt des Herrn bei den späteren Schriftstellern des kirchlichen Altertums, in denen die zum Kampfmotiv gehörenden Bilder für unser Empfinden zu breit und beherrschend hervortreten, steckt immerhin der ganze Ernst und die ganze Erhabenheit des zugrunde liegenden Dogmas.

In manchen religionsgeschichtlichen Abhandlungen über den Descensus werden die stark bildhaften Ausmalungen dieses Besuches des Herrn bei den Gerechten des Alten Bundes von dem erhabenen, auf das Gesamtwerk der Erlösung bezüglichen Gedanken-hintergrund losgelöst. Aber gleichsam zum Ersatz für diese sachlichen Zusammenhänge werden das Formale berührende Vergleiche des Höllenfahrtsdogmas mit dem gesamten Vorrat der Antike an Erzählungen über Abstiege ins Totenreich vorgelegt, und sie suggerieren dem Leser unwillkürlich die Versuchung, auch Verbindungslinien gedanklicher und sachlicher Abhängigkeit zwischen den meist ein starkes Maß des Naiven mit sich schleppenden heidnisch-mythischen Schilderungen von Abstiegen der Heroen in die Unterwelt und der Beschreibung der Niederfahrt des Herrn zu vermuten.

Wenn man auch bei Kroll nicht immer einer verstehenden Auffassung der urchristlichen Texte begegnet, so ist das gewiß darauf zurückzuführen, daß er seine Erkundungen über exegetische und dogmengeschichtliche Fragen überwiegend, vielfach ausschließlich von den Vertretern theologischer Richtungen bezieht, die sich von der Tradition weitest entfernt haben. Zur Kennzeichnung der Lage, in der sich das Dogma von der Niederfahrt des Herrn heute in den christlichen Gemeinschaften befindet, läßt er z. B. ausschließlich liberale Stimmen zu Worte kommen (S. 5, Anm. 2). Das so bezeichnende Zugeständnis von Loofs, auf das K. Gschwind hinweist (Die Niederfahrt des Herrn in die Unterwelt, Münster 1911, S. 227, Anm. 2), wonach eine vorurteilsfreie Prüfung der alten Zeugnisse der katholischen Auffassung über den Inhalt dieses Glaubensartikels recht gibt, hätte erwähnt werden dürfen, wenn schon Kroll darauf verzichten wollte, Vertreter der

katholischen Lehre, die allein im ungetrübten Fluß der Tradition steht, hier anzuführen.

2. Sehr anstößig ist die Behandlung der Schrifttexte, in denen Kroll die ältesten Spuren des Kampfmotivs zu entdecken glaubt. Das Wort Jesu Mk 3, 27 von der Notwendigkeit, den Starken erst zu binden, ehe man sein Haus plündern könne, geht — namentlich nach den Parallelen — auf die vom Satan Besessenen, so sehr auch die sprachliche Formulierung sowie die obwaltende innere Beziehung, die zuzugeben ist, die Verwendung der Stelle zur liturgisch-homiletischen Ausschmückung der Niederfahrt nahe gelegt hat.

Ganz verunglückt ist die längere Ausführung über die Wunderzeichen bei Jesu Tode Mt 27, 51 ff. (6—10).

Die Stelle ist mit ihren Hauptproblemen gut von Gschwind behandelt worden (185—199). Seine Darlegungen sind von Kroll überhaupt nicht erwähnt. Man wird es verstehen, daß ihm daran lag, Analogien zu der Wunderreihe bei Matthäus aus dem Heidentum zu bieten. Diese Zielsetzung braucht nicht mit einer Bestreitung des geschichtlichen Charakters der von den Evangelisten berichteten Tatsachen Hand in Hand zu gehen. Kroll meint u. a., das Wunder von der Zerreißung des Tempelvorhanges sei von theologischer Reflexion „aus dem Gegensatz zwischen vorchristlicher Religionsstufe und christlicher Zeit heraus“ gesagt. Natürlich hat der Evangelist dies als die Bedeutung des Wunders erkannt; aber sein Schweigen zeigt, wie sehr es ihm bloß um die Erzählung eines geschichtlichen Vorganges zu tun ist. Der Bewußtseinszustand, den die Urgemeinde diesen Tatsachen gegenüber einnahm, deckte sich mit dem des Evangelisten, der ja nur Sprecher der Urgemeinde ist. Man verläßt also die historische Wirklichkeit, wenn man die theologische Reflexion als den Mutterboden und den Quellgrund dieser Berichte hinstellt, ein Verfahren, dem sich Kroll, den gewählten Führern folgend, hier verschreibt. Eine nähere Auseinandersetzung mit solchen Darlegungen erübrigt sich.

Wegen der Wichtigkeit der Sache weisen wir dennoch auf einen Punkt hin. Bezüglich des erstaunlichsten der von Matth. berichteten Wunder, der Auferstehung „vieler Leiber“, glaubt Kroll, das Ursprüngliche sei zwar nicht die Verknüpfung der Auferstehung der Toten mit der Eröffnung der Gräber und dem Erdbeben bei Jesu Tod gewesen, aber immerhin handle es sich bei dem Erdbeben und erst recht bei der Auferstehung der Toten um glänzende Bekundungen und Anzeichen des Sieges Jesu über die Höllenmacht, wie man denn auch schon in alter Zeit die Wunder auf diesen Kampf des Herrn in der Unterwelt und nicht auf das Ereignis des Todes bezogen habe. Dieses Prinzip einer Deutung des Evangelienberichtes aus freier homiletischer Behandlung späterer Jahrhunderte ist nicht glücklich, zumal wenn es mit Grundsätzen verbunden wird, die aus der Analyse heidnischer mythischer Texte gewonnen wurden. Kroll begibt sich mehr und mehr unter den Zwang der Vorstellung, daß wir überall, wo wir Wendungen wie die von den „Schlüsseln des Todes und der Hölle“ (Apc 1, 18) antreffen, uns im Bereich des Mythischen befinden. Überdies erliegt er der bei der Zielsetzung seiner Arbeit begrifflichen Ver-

suchung, überall das Motiv des Descensuskampfes zu wittern. Soweit dies bezüglich der Schrifttexte unter Berufung auf liberale Exegeten geschieht, können wir wiederum auf die kenntnisreichen und soliden Untersuchungen von Gschwind hinweisen.

3. S. 12 wird das Ziel der Untersuchung bescheiden festgelegt: „nicht dem Motiv, sondern der Art seiner [des Descensuskampfes] Darstellung“ soll sie gelten. In Wirklichkeit gibt sich jedoch die Ausführung mehr und mehr als ein Versuch, die Herkunft der Idee selber zu ergründen. Wenigstens sucht der Verfasser für den Typ der Hadesfahrt als einer gewaltsamen Auseinandersetzung mit der Unterwelt nicht bloß die Quellen des formalen Ausdrucks, sondern schon des sachlichen Inhalts aus heidnischem Mythos abzuleiten.

Die früheste ausdrückliche Bezeugung des genannten Typs findet Kroll in liturgischen Quellen. Und zwar zunächst in der Anaphora des Hippolytos, der aber ältere Quellen zugrunde liegen. In dieser Liturgie nimmt die Schilderung der Hadesfahrt, so scheint es, bereits einen verhältnismäßig großen Raum ein: Sie beansprucht fünf Kola. Diese bilden den Bestandteil eines hymnusartig angelegten Ganzen, indem sie von der Erwähnung des Leidens und der Auferstehung umrahmt werden. Es ist das älteste eucharistische Gebet, das wir kennen. Die drei Kola, die den Sieg des Herrn über Tod, Teufel und Unterwelt beschreiben, lehnen sich sichtlich an Schriftstellen an. Die drei genannten Gestalten der Finsternis und des Verderbens, die der Herr besiegt hat, sind kaum als scharf geschieden nachzuweisen. Nach Kroll mußte jedoch der Zusammenhang, den die verwerteten Schriftanklänge in dem Hymnus gewannen, von selbst zu der Auffassung führen, daß der Herr mit den genannten Mächten als real gedachten Wesen in einen „massiven“ Kampf eingetreten sei (20).

Um die Beweisführung von Kroll zu verstehen, muß man sich den Begriff vom Wesen des urchristlichen Kultus und des Kultus überhaupt, zu dem er sich bekennt, vor Augen halten. Es ist die Theorie von der Liturgie als einem Mysterium, auf deren Boden sich Kroll stellt. Und zwar versteht er diese Theorie in dem übersteigerten Sinn, in dem G. P. Wetter sie vertritt. Die Besprechung der Krollschen „Beiträge zum Descensus“ (Jb. f. Liturgiewiss. 4 [1924] 280) spricht mit Recht von einer expressionistischen Mysterienauffassung. Der antike Kult, von dem die christliche Liturgie eine Spielart ist, hat nach Kroll „den Charakter eines Dramas, nicht eines gespielten . . . , sondern eines wirklichen und Wirklichkeit hervorbringenden Dramas“ (13). Zu diesen durch den Kult hervorzubringenden Wirklichkeiten gehörte in der christlichen Liturgie außer dem Tod des Herrn und seiner Auferstehung auch und mit Vorzug die Niederfahrt des Herrn zur Vorhölle. —

Auf die Einordnung der christlichen Meßfeier in den antiken Kult unter Verwendung eines gemeinsamen Nenners „Mysterium“, in der bekanntlich eine bestimmte Richtung katholischer Liturgiegeschichte mit Kroll zusammengeht, wollen wir uns an dieser Stelle nicht einlassen<sup>2</sup>. Sicherlich übertrieben ist die Auffassung von Kroll in zwei Punkten. Zunächst ist es unbewiesen, daß nach urchristlicher Anschauung, wie sie sich u. a. in der Anaphora Hippolyti ausspricht, außer dem Tode Jesu noch andere Momente seines Heilswerkes in der liturgischen Feier irgendwie dramatisch verwirklicht werden. Im besonderen für den Abstieg des Herrn zur Unterwelt bestreitet die bereits angezogene Besprechung dies mit Recht: „vielmehr gibt die Eucharistia [dieser Name wird statt ‚Anaphora‘ vorgeschlagen] in kontemplativ-theologischer Weise und hymnischer Form einen Überblick über die ganze Ökonomie, wobei auch der Descensus beschrieben wurde.“ Selbst wenn man sich dogmatisch auf den Standpunkt stellen würde, daß der Auferstehung eigene soteriologische Kraft zukomme, daß sie mit zur Begründung der Erlösung und des Heiles gehöre, ist man doch noch nicht an die Anschauung gebunden, daß auch sie in der Meßfeier gleich der Leidenstatsache ständig aufs neue vergegenwärtigt werde. Erst recht gilt dies für die Zwischenphase im Heilswerk des Herrn, seine Niederfahrt zur Vorhölle. Kroll muß zugeben, daß sie in vielen liturgischen Formularen, an Stellen, wo bei der Bedeutung, die er ihr zumißt, ihre Erwähnung zu erwarten wäre, kaum angedeutet sei. So folgt in der an die Anaphora des Canon Hippolyti anschließenden Anamnese auf das Gedenken des Herrentodes sofort das der Auferstehung. Es ist eine billige Ausflucht, mit Kroll zu sagen, das religiöse Bewußtsein erlebe an dieser Stelle der Liturgie das Ereignis der Hadesfahrt „ohne weiteres unter den anderen Vorgängen mit“ (16).

Dieses „Erleben“ — und damit kommen wir zur zweiten Ausstellung, die wir machen müssen — ist nach Kroll anscheinend überhaupt der eigentlich in der altchristlichen Liturgie dramatisch wirkende Faktor. Die wiederholten Ausführungen, in denen er dem Leser die Natur dieses Erlebens nahe zu bringen sucht, hinterlassen durchaus den Eindruck, daß er sich auf den Boden der enthusiastischen Erlebnistheologie stellt. Besonders bezeichnend dürften hier außer den einleitenden Bemerkungen S. 13 die Ausführungen sein, die die Behandlung der Kirchenordnung des Hippolytos abschließen (21): „in dem gesteigerten Empfinden des

---

<sup>2</sup> Wir verweisen auf die Studie von I. M. Hanssens, *Estne Liturgia cultus mystericus?* *PeriodMorCanLit* 23 (1934) 112\*—132\* 137\*—160\*. Sie gibt den wohl vollständigsten Literaturbericht zur Frage und begründet ein ablehnendes Urteil.

Mysten, unter seiner lebendigen Anteilnahme wickeln sie [die Taten des Herrn] sich noch einmal ab. . . . Und zu diesen Ereignissen gehört nun auch neben Tod und Auferstehung die Hadesfahrt. Im Mysterium steigt der Herr von neuem zum Hades herab, besiegt die Gegner . . . ; noch einmal nimmt er dem Tod die Beute ab“ usw. Das alles setzt, wenn man es in der Beleuchtung nimmt, in die Kroll es einrückt, die Auffassung voraus, daß wir es bei den urchristlichen Gemeinden mit pneumatischen Ekstasikern zu tun hätten. In der Tat spricht Kroll von einem Erlebnis von „elementarer, atem- und sinnberaubender Wucht und Kraft“ (44). Die Breite des formalen Ausdrucks, die Länge der liturgischen Texte, stand ursprünglich, so meint Kroll im Zusammenhang des eben Angezogenen, im umgekehrten Verhältnis zur Glut und Intensität des innern liturgischen Erlebens. Dann ist es, sollte man sagen, im Grunde eine dem Psychologen zukommende Aufgabe, den Inhalt des mystischen Erlebnisses, das das Wesen der liturgischen Feier ausmacht, aus den knappen Andeutungen der ältesten Quellen herauszuschälen. Die zunehmende Ausführlichkeit der Schilderung der Hadesfahrt in den späteren Zeugnissen ist nach Kroll die naturgemäße Folge der Abnahme der mystischen Innerlichkeit, die sich früher mit einer kleinen Menge von Worten begnügt hatte, um an ihnen sich zu der Höhe der mystischen Erlebnisse aufzuranken. — Unwillkürlich fällt einem hier ein Wort des Volksmundes ein, das die Zusammenhänge zwischen innern Seelenvorgängen und äußerem Ausdruck in Worten denn doch etwas anders sieht: „Wessen das Herz voll ist, des läuft der Mund über.“

4. Die zeitlich nun anschließenden Quellentexte über die Hadesfahrt, die Kroll beibringt, hängen nach ihm alle irgendwie mit der Liturgie zusammen. Sie tragen, wie er sich zu beweisen bemüht, auch alle mehr oder weniger das stilistische Gepräge des christologischen Hymnus an sich, speziell einer seiner Formen, nämlich des antithetischen. Dieser ist nach Krolls Ausführungen (23—29) ursprünglich vorzugsweise in der Liturgie zu Hause, hat aber dann sich aus deren Gefüge vielfach losgelöst und den Weg ins Außerliturgische genommen. Unter der Voraussetzung solcher geschichtlichen Zusammenhänge aller altchristlichen hymnusartigen Texte mit der Liturgiefeyer, die weder innerlich wahrscheinlich noch durch die Texte sicher bezeugt ist, sieht natürlich Kroll auch in den in gehobener Sprache sich gebenden Erwähnungen oder auch Schilderungen der Auseinandersetzung des Herrn mit den gottfeindlichen Mächten beim Erlösungswerk im 10. Kapitel der *Thomasakten* und verschiedenen *Oden Salomons*, vor allem der 17. und 31., Beziehungen zur Liturgie. Die in diesen Texten zu beachtende zunehmende Detaillierung der ursprünglich knappen Andeutungen über den genannten Kampf gilt Kroll als

ein Beweis, daß hinter den Einzelheiten ein ganzer Mythoskomplex steht bzw. im Grunde immer gestanden hat. Wiederum fragt man sich, was dann dem Verfasser als Wesenszug eines Mythos gilt. Es handelt sich doch bei diesen mehr ausgeführten Schilderungen der Höllenfahrt, die zudem nicht immer eindeutig erkennbar ist, nur um eine plastische Veranschaulichung einer ganz klar umrissenen, von Anfang an zur Glaubenshinterlage gehörenden Vorstellung. Zudem lehnt sich die Verdeutlichung des in dem Dogma ausgesprochenen Vorgangs an biblische Texte an. Selbst die Wiedergabe des Hergangs in der Form eines Dialogs zwischen dem Herrn und den Höllenmächten oder auch einer Rede und Gegenrede zwischen der Begleitung des Herrn und den letzteren findet in rhetorischen Fragen des hl. Paulus an den Tod ein gewisses Vorbild. Sowenig die knappe Erwähnung der Hadesfahrt in den ältesten Anamnesen bloße stammelnde Andeutung eines mystischen Erlebens ist, sondern vielmehr die bekenntnismäßige Wiedergabe eines klar umrissenen Glaubenssatzes, ebensowenig wird durch Ausschmückung dieses Dogmas, dessen Inhalt ein innerhalb rein geistiger Wesen sich abspielender Vorgang bildet, mit plastischen Zügen irgendwie Mythos in die Vorstellung geleitet.

Die Oden Salomons gehören übrigens noch weniger als die apokryphen Thomasakten mit den echten altliturgischen Texten in eine Linie hinein. Denn die genannten Oden sind ja gnostischer Herkunft dringend verdächtig. Damit hängt zusammen, daß es stellenweise nicht durchsichtig ist, ob sich der Kampf der guten und der bösen Macht, von dem hier die Rede ist, zwischen Christus und der widergöttlichen Macht oder einem Mysten und der letzteren abspielt, und noch weniger, ob es sich um eine Wiedergabe des Hadeskampfes oder aber des sittlichen Kampfes handelt, den der mystische Sprecher der Ode selbst in seinem Erdenleben aufzufechten hat. Trotz der gnostischen oder, vielleicht richtiger gesagt, vorgnostischen Einschläge dieser Gesänge dürfte es aber fraglich sein, ob der Iran für das starke Auftreten von Personifikationen in ihnen haftbar gemacht werden muß. Tatsache ist ferner, daß einmal die Bewältigung der jedem einzelnen Menschen immer wieder neu aufgetragenen Lebensaufgabe, dann aber auch die einmalige Tat des Abstiegs Jesu zur Unterwelt als Kampf hingestellt und in den Farben eines solchen lebhaft ausgemalt wird. Offenbar kann man mindestens mit gleichem Rechte eine Übertragung dieser kriegerischen Züge von der allgemeinen Vorstellung auf den nur einmalig gegebenen Sonderfall annehmen als, wie Kroll es tut (40), eine Herübernahme von bereits für den Descensus festgewachsenen Motiven zur Darstellung des Lebenskampfes. Es handelt sich übrigens in beiden Fällen bei den zur

Verwendung kommenden Einzelmitteln der Darstellung und Ausschmückung um so naheliegende Entfaltungen der in dem Begriff „Kampf“ liegenden Vorstellungen, daß diese Erweiterung auch ohne Erinnerung an Vorbilder, aus der Vorstellungskraft des jeweiligen Verfassers des betreffenden literarischen Dokuments heraus, vollzogen werden konnte. Da man sich in beiden Fällen bewußt war, daß es im Grunde geistige Vorgänge waren, die man sich bemühte anschaulich darzustellen, nämlich die durch das Leiden bewirkte und in der Niederfahrt zuerst bekundete Besiegung der Sünde und ihrer Folgen, so wird man auch keine innern Widerstände verspürt haben, wenn sich neben einem bereits benützten Veranschaulichungsmittel ein zweites, in etwa disparates in die Feder schlich. Die Sublimität der Vorstellung blieb immer die gleiche, ob sie nun unter dem Bilde eines Kampfes oder als einfache Erscheinung, „Epiphanie“, der Gottheit zur Darstellung gebracht wurde. Es ist überflüssig, beim Übergang von dem einen mehr plastisch sinnfälligen Darstellungsmittel des Kampfes zu einer andern, mehr an das Wesen des Hergangs sich haltenden Weise der Wiedergabe „Motivverquickung“ in den Texten anzunehmen und ihrethalben Entschuldigungsgründe für die Verfasser aufzusuchen. Andererseits geht es wohl zu weit, ein gedankenloses Wirtschaften mit typischem Gute verschiedener Herkunft (42) darin zu erblicken, daß in der 17. Ode der Tod einmal als ein Ungeheuer erscheint, das den Herrn verschlungen hat, und daneben der gleiche Tod wie auch die Hölle als Person aufgefaßt werden. Wie oft beobachten wir auch bei ersten Dichtern die Verwendung zweier an sich miteinander unvereinbarer Vorstellungen zur bildlichen Wiedergabe der gleichen Idee.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse aus dem vorgelegten liturgiegeschichtlichen Material sowie den Texten aus den Thomasakten und den Oden Salomons (45 f.) läßt die hypothetische Natur der Voraussetzungen noch einmal stark hervortreten. Der Übergang der Vorstellung von der Hadesfahrt in außerliturgische Texte hat jedenfalls keinen Bruch in die Entwicklung des Gedankens hineingetragen. Es handelt sich höchstens um eine wachsende Vermehrung von Einzelzügen, mit denen ein von Anfang an den Gedanken der Niederfahrt des Herrn, aber nicht an ihn allein, assoziiertes Bild mit den fortschreitenden Jahrzehnten bereichert wurde. Das Gemeindegebet, wie es im Kanon des Hippolytos gegeben ist, befleißigt sich naturgemäß einer größeren Zurückhaltung und Knappheit in der Schilderung der Hadesfahrt. Das individuelle Gebet kann sich nach der privaten Neigung des einzelnen in breiteren Ausführungen des Gedankens ergehen, kann das in der amtlichen Liturgie bloß anklingende Motiv nach Herzenslust ausspinnen. Das alles bleibt aber nicht nur auf der

gleichen Gedankenebene, sondern behält sogar die gleiche Weise einer näheren Verdeutlichung des Gedankens bei.

5. Hier spätestens müssen wir eine wichtige Bemerkung einschleppen. Kroll kennt nur eine „kultische Gebundenheit“, in der die Vorstellung von der Niederfahrt des Herrn anfänglich stand (46), aus der sie mit ihrem Übergang in die nichtliturgischen Texte heraustrat. Mit der Möglichkeit, daß von Anfang an eine lehramtliche Festlegung des Gedankens bestanden habe, rechnet Kroll im Ernste nicht. Der Mangel eines besonderen literarischen Niederschlages in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters, erst recht das (übrigens bestreitbare) Fehlen einer Schriftbezeugung, schließen jedoch die Zugehörigkeit der Lehre von der Niederfahrt zur apostolischen Tradition keineswegs aus. Die Aufnahme des Artikels in das Symbolum, mag sie sich auch nicht allerorten für die gleich frühe Stufe nachweisen lassen, sichert vielmehr diese Tatsache, und zwar sowohl auf Grund dogmatischer wie historischer Kriterien. Das letztere wird jedermann einleuchten, der sich die unbestrittene Geltung des Prinzips der Bindung an die Apostolizität der Lehre in der alten Kirche vergegenwärtigt. Der Gedanke Krolls, die Höllenfahrt habe sich der äußeren Erfahrung und Bezeugung entzogen (44), bedarf einer Berichtigung. Jedenfalls konnte doch der Herr selbst seine Niederfahrt bezeugen. In diesem Fall liegt ein historisches Zeugnis im Vollsinn des Wortes vor. Es standen aber auch andere Wege der Offenbarung dieser Lehre offen. Welchen die Vorsehung gewählt hat, wissen wir nicht. Daß die Lehre vollwertige apostolische Tradition ist und somit geoffenbartes Gut, steht jedenfalls fest.

Weiterhin beleuchtet Kroll die Einbeziehung des Psalms 23 (24), besonders der Verse 7—10 in die Topik der Descensus schilderungen. Als liturgisches Einzugslied lud der Psalm sowohl zur Ausschmückung des Eintrittes Jesu in die Unterwelt, wie erst recht seines Einzuges in den Himmel ein. Kroll gibt zunächst ein verhältnismäßig spätes Beispiel aus einem Brief des Germanus († 516), der eine liturgische Anweisung enthält (PL 72, 91). Wenn Kroll die Handlung, zu der hier unter Anführung des genannten Psalms angeleitet wird, als Widerspiegelung eines wirklichen Mysteriendramas bezeichnet (48), so ist das aus seiner oben abgelehnten Auffassung über das antike Kultmysterium heraus gesagt. Was der gallikanische Ritus, auf den Germanus Bezug nimmt, vorsieht, hat mit der Liturgie κατ' ἔξοχήν, dem Mysterium der Messe, nichts gemein und ist überdies vielleicht die mimische Darstellung des einmaligen historischen Vorganges des Sieges des Herrn in seiner Ganzheit, für den die Hadesfahrt nur der abkürzende Ausdruck ist (Jb. f. Liturgiewiss. 4 [1924] 280). Bezeichnend ist es übrigens, daß erst die Zeit des kirchlichen Früh-

mittelalters, der Germanus schon beinahe zugerechnet werden kann, die eigentliche Dramatisierung der Höllenfahrtszene bringt.

6. Eine besonders reiche Erweiterung der „Mysterienerlebnisse“ der Höllenfahrt glaubt Kroll (48 ff.) in der *Mystagogia* des Testamentum Domini nostri feststellen zu können. In der Tat liegt wenigstens pag. 63 (ed. Rahmani) ein solcher Descensusbericht vor. Zu beachten ist, daß es sich um eine Erzählung handelt, also um eine kommemorierende Kontemplation, nicht um eine agierende Vorführung des Ereignisses. Zwar wird eine bei einem semitischen Literaturwerke nicht weiter verwunderliche Menge von lebhaften Fragen über das wunderbare Wesen des Herrn sowie über seine Heilstaten, und zwar in direkter Form und darum präsentisch, dem Tode, der als Person gefaßt wird, in den Mund gelegt. Doch ist das Rahmenstück eine in den Zeiten der Vergangenheit gebotene Erzählung. Ob es nötig ist, die genannte Fragenreihe als ein in seinem Grundstock fertig vorliegendes Gut anzusehen und besonders in gewissen Gliedern, die die wunderbaren Taten des Herrn zu seiner wahren Menschheit in ein Kontrastverhältnis rücken, als fertig übernommene Altpprägungen anzuerkennen, dürfte doch sehr zweifelhaft sein. Wir stehen mit diesem Texte zeitlich wohl schon fast in der Periode der christologischen Kämpfe, in der Auslassungen über die Person und die Werke des Herrn in antithetisch gebauten Kola nicht mehr an alte christologische Hymnen anzuknüpfen brauchten, sondern in Predigten und Schriften an der Tagesordnung waren. Die Zuweisung des einen oder andern Fragengliedes auf bestimmte ältere oder jüngere Entstehungszeiten durch Kroll ist dogmengeschichtlich anfechtbar. Die Frage z. B.: „Quis est hic novus mortuus sine peccato?“ spiegelt älteste paulinische Theologie wider und ist in keiner Weise eines jüngeren Alters als die übrigen Fragen verdächtig. Die ganze Fragen-Gruppe als ein abgerissenes Stück einer Dramatisierung des Descensus aufzufassen, dazu liegt durchaus kein zwingender Grund vor. Die ganze Stelle ist eine für unser abendländisches Empfinden langgeratene rhetorische Auslassung des Verfassers, der natürlich vorliegende gleichartige Texte gekannt hat. Der lehrhafte praktische Zweck der Mystagogie, die man vielleicht als ein katechetisches Handbuch für den Gebrauch bei der feierlichen Liturgie (vielleicht der österlichen, zu der die Spendung der Taufe gehörte) ansehen kann, erklärt es auch zur Genüge, wenn die Antwort auf die Fragenreihe sich nicht scharf an die einmal gewählte Form anschließt und so gewissermaßen aus der Rolle fällt. Es folgen nämlich Aussagen über den Herrn ohne Angabe eines neuen Sprechers, also anscheinend unter Beibehaltung des „Todes“ als des fingierten Redners. Die neuen Aussagen sind so gehalten, daß sie sich, wenn diese Fiktion nun scharf genommen würde,

sonderbar ausnähmen, da der Tod dabei von sich selbst wie von einer fremden Person sprechen würde. Das literarische Genos, dem diese halbliturgische Schrift angehört, verträgt die minutiöse Analyse, der Kroll sie unterzieht, wohl kaum. Hier wird Methode vielleicht denn doch zu Tode geritten.

7. Einem führenden Bischof der alten Kirche wie Meliton von Sardes, dessen Einfluß auf das urchristliche Geistesleben hoch einzuschätzen uns die wenngleich nur wenigen erhaltenen Fragmente nötigen, stand doch gewiß der Zugang zu den zahlreichen Texten offen, in denen Paulus das gesamte Heilswerk des Herrn als eine Auseinandersetzung mit den Mächten der Hölle beschreibt. Wir erinnern uns wiederum daran, daß auch Jesus selbst bestimmte Seiten seiner Wirksamkeit wie die Teufelsaustreibungen mit ähnlichen Formulierungen bezeichnete. Die Lehrer der alten Kirche lebten ganz in Gedanken und Wendungen der Hl. Schrift. Die Sache liegt nicht so, als ob sie den Vorrat ihrer Gedanken und sprachlichen Ausdrucksmittel aus dem kümmerlichen Rinnsal eines mythischen Descensustyps hätten schöpfen müssen, das sich halb oberirdisch in amtlichen Liturgien, halb unterirdisch in verdächtigen Apokryphen durch die Jahrhunderte hingeschlängelt hätte. Es heißt übrigens die Akzente vollkommen verschieben, wenn die rhetorischen Hilfen der Darbietung eines Lehrstückes, wie es die Niederfahrt des Herrn ist, als das weitaus Wichtigere gegenüber dem sachlichen Inhalt hingestellt werden, wozu Kroll offenbar neigt (vgl. S. 56, wo er zu einer rhetorischen Frage in dem Niederfahrtfragment des Meliton, die doch offenbar zu den rein äußern Behelfen der Darstellung zu rechnen ist, bemerkt: „Auf diese Rede kommt es offenbar an. Denn neben ihr tritt alles andere zurück“). Das Moment des Dramatischen, das durch die Verwendung von Personifikationen eingeführt wird, denen dann Fragen und Antworten und oft längere Wechselreden in den Mund gelegt werden, ist unter Absehen von allem angeblich dramatischen Aufbau der urchristlichen Liturgie rein aus der homiletischen Gestaltungskraft der Väter dieser klassischen Jahrhunderte der kirchlichen Rhetorik vollkommen verständlich.

Übrigens zeigt eine aufmerksame Prüfung der Texte, deren stilistische Analyse Kroll nur unter Heranziehung eines ganzen Apparates von Wendungen geben zu können glaubt, die zum Inventar der Dramaturgie gehören, daß die in Wirklichkeit viel schlichtere und harmlosere Anlage der Texte durch diese hochtönenden Worte eher verdunkelt als beleuchtet wird. Es ist auch nicht die der Hadesfahrt immanente Dramatik gewesen, die die unleugbare Vorliebe des kirchlichen Altertums für dieses Lehrstück bedingt hat, wie Kroll es S. 57 u. ö. vermutet. Die Urkirche war bei der schwierigen und gedrückten Lage, in der sie sich befand, darauf angewiesen, den sieghaften Charakter der Erlösung, die sie verkündete, um so kräftiger zu betonen. Nun war zwar die

Überwindung des Fürsten dieser Welt grundsätzlich mit dem Kreuzestod des Herrn erreicht. Die Niederfahrt Jesu brachte aber doch die erste Offenbarung der Früchte dieses Sieges, eine Offenbarung, an der die gesamte zum Heil berufene vorchristliche Menschheit Anteil erhielt, und die überdies auch auf die zu Berufenden der Zukunft hoffnungsvolle Strahlen vorauswarf. Es ist darum verständlich, daß in den meist nach dem Geschmack der Zeit mit rhetorischer Kunst und gelegentlich auch mit einer uns nicht ganz zusagenden gemütvollen Breite entfalteten Schilderungen des Sieges Jesu über Tod und Hölle die Aussagen und bildhaften Wendungen, die den Gedanken des Sieges abwandeln, sich auf diese Station des Heilswerkes verdichten und versammeln. Eine Deutung solcher Texte aus der Ganzheit der urkirchlichen Dogmatik heraus, auf die die Urheber dieser Texte ein Recht haben, stößt sich in keiner Weise an der zeitgeschichtlich bedingten äußeren Einkleidung und spürt die tragenden Gedanken, die durch alle Zeiten hindurch die gleichen geblieben sind, un schwer heraus. Wenn Krolls Arbeit sich auf den geschichtlichen Gang der Formulierung des Descensus beschränkt, dann verschleiert das, so berechtigt es ist, doch stark die Tatsache, daß die Ausführungen über die Auferstehung, ja wohl auch über den Kreuzestod des Herrn in der urkirchlichen Literatur denn doch an Zahl und durch den Nachdruck, der auf sie gelegt wird, die Erwähnungen des Descensus bei weitem übertreffen. Wahr ist, daß aus dem Vorrat von Ausdrucksmitteln des antiken Mythos eine Reihe von Personifikationen, wie die des Hades und auch des Thanatos, so stark in die Sprache und Vorstellungswelt der antiken Kultur eingegangen waren, daß ihre Verwurzelung im Mythos nicht mehr empfunden wurde. Diese Behelfe boten sich in erster Linie für eine dieser Kultur konforme Einkleidung des Descensus an; für die beiden ihn umrahmenden Ereignisse des Heilswerkes, Kreuzestod und Auferstehung, kamen sie nicht so stark in Frage. Das der antiken Gesamtkultur angepaßte Kolorit mußte, namentlich wenn die Schilderung des Descensus in der gehobenen Sprache des liturgischen wie außerliturgischen Hymnus oder auch in der anschaulichen Breite der erbaulichen oder homiletischen Literatur gegeben wurde, verhältnismäßig stark hervortreten.

Der Einschub dieses zur antiken Gemeinsprache gehörenden bildhaften Gutes besagt in keiner Weise Versetzung des Echtchristlichen mit Mythos. Bei der grundsätzlichen Einstellung der Lehrer der Kirche gegenüber allem heidnischen Mythos, bei ihrer so scharfen Überwachung des Glaubenslebens und seiner Äußerungen, bei ihrem uns öfters in seiner Form fast störenden Widerstand gegen jede gefährliche Parallelisierung oder sonstige Verquickung solcher Mythen mit den Lehren des christlichen Glaubens steht es von vornherein fest, daß die Einkleidung des Lehrstücks von der Niederfahrt Christi in die erwähnten sprachlichen Wendungen und Vergleiche in ihren Augen die Gefahr der Mythisierung nicht in sich schloß. Wenn darum bei der Wiedergabe des Inhaltes und der Analyse der christlichen Texte des Altertums fast auf jeder zweiten Seite bei Kroll das Wort „Mythos“, des öfteren mit sehr befremdenden Beifügungen, wie „massiv“, sich einstellt, so leidet

der Eindruck, daß man eine die historische Objektivität wahrende Auslegung der altkirchlichen Quellen, wie sie doch die eigentliche Aufgabe des Philologen ist, vor sich habe. Ein verstehendes Einfühlen in den Bewußtseinszustand der Schriftsteller, die diese Form für den Ausdruck ihres klar feststellbaren, durchaus unmythischen dogmatischen Gedankens gewählt haben, verlangt eine andere Sprache.

Allerdings werden in den späteren Texten jene Bilder, die den Eintritt des Herrn in die Unterwelt als die Eroberung einer Festung beschreiben und die Vorstellung des Kampfes, die eigentlich für das ganze Erlösungswerk gilt, gewissermaßen auf diesen Teil der Heilsvorgänge verschieben, in zunehmendem Maße bis zu Ende durchgedacht, die Farben verstärkt und die schmuckhaften Züge vermehrt; aber dennoch bleibt alles Allegorie, bildhafte Wiedergabe geistiger Vorgänge. Es wäre offenbar das größte Unrecht, das man einem Dichter oder Redner antun könnte, wenn man ihn ob des Gebrauches von Personifikationen für an sich abstrakte geistige Mächte des Abgleitens in massiven Mythos bezichtigen wollte. In einer Zeit, in der der Sinn für Rhetorik so weit verbreitet war wie in den Jahrhunderten der Urkirche, hat man es nicht für nötig gefunden, jedesmal, wenn man sich dem Zug zur Bildhaftigkeit im Ausdruck überließ, auffällige Warnungssignale zu errichten. Die Texte des kirchlichen Altertums, die sich die kontemplative Versenkung in die Glaubensgeheimnisse, oft mit dem Einschlag eines auf Unterhaltung gehenden Nebenzwecks, zum Ziele gesetzt haben, verlangen die gleiche verständnisvolle Deutung wie die mittelalterlichen Betrachtungen eines hl. Bernhard oder Bernhardin von Siena. Diese Lehrer der Mystik haben die Theorie dieser Art von betrachtendem Nacherleben der Heilsgelheimnisse zum Teil ausführlich entfaltet. Dabei haben sie auf die Erlaubtheit und die Vorteile einer phantasievollen Veranschaulichung der in den Urkunden des Glaubens oft so kurz gekennzeichneten Heilsvorgänge hingewiesen und in eigenen Beispielen die Heranziehung von Elementen aus der zeitgenössischen Kultur für diese Betätigungen des geistlichen Lebens veranschaulicht. Die Praxis geht aber überall der Theorie voraus. Das kirchliche Altertum hat in der größten Unbefangenheit, die das klare Bewußtsein des Unterschiedes dieser schmuckhaften und gemütvollen Hilfen einerseits und der Substanz des Dogmas andererseits zur Voraussetzung hatte, die gleiche Praxis schon längst geübt. Zeugnis dafür sind eben die erbaulich-homiletischen Ausführungen, denen ein guter Teil des von Kroll beigebrachten Stoffes angehört. Wo solche Literatur, wie das in den Apokryphen z. T. der Fall war oder zu sein schien, den Anspruch erhob, mehr oder minder dem Glaubensgut Gleichwertiges zu bieten und mit den kanoni-

schen Glaubensquellen in Wettbewerb zu treten, ist das kirchliche Lehramt in aller Schärfe eingeschritten und hat zwischen den „*somnia apocryphorum*“ und der „*veritas scripturarum*“ einen scharfen Trennungsstrich gezogen. Solche Besinnung auf die Prinzipien, nach denen die Urkirche einerseits den Glauben normierte, andererseits für die subjektive Verlebendigung des Glaubensinhaltes großzügigen Spielraum gewährte, gibt, das dürfen wir wohl sagen, dem Historiker der urchristlichen Geistesgeschichte notwendig einen ganz andern Vorrat von Wendungen zur Beschreibung der geschichtlichen Entwicklungslinien, die Glaube und betrachtende wie homiletische Glaubensverwertung genommen haben, als es diejenigen sind, die uns bei Kroll so befremdlich oft begegnen.

Für den allegorischen Charakter der konkreten Einzelheiten der Descensus schilderungen dürfte bezeichnend sein, daß bei Meliton die üblichen antithetischen Fragen der „*creatura*“ in den Mund gelegt werden. Die verschiedenen Personifikationen sind nur Behelfe, um in anschaulicher Form die beabsichtigte dogmatische Belehrung zu vermitteln. Darum wechseln sie; ob Teufel, Hades oder Tod und schließlich auch die *Physis* auftreten, ist für den Gedanken oft belanglos.

8. Bezüglich der Schrift des Athanasius *περὶ παρθενείας* stellt Kroll (57) fest, daß in ihr die Verpersönlichung des Hades mit der des Thanatos in eins geflossen ist. Alle diese Freiheiten, die die Urheber der verschiedenen Texte sich nehmen, dürften ein Hinweis darauf sein, daß man an eine große Festigkeit eines typischen Vorstellungsbestandes nicht leicht glauben darf, daß man die Anzeichen für die Übernahme von Altgut, das in den Ausführungen stecke, nicht pressen, daß man auch wiederkehrende ältere Formulierungen der erneuten Eigenarbeit der späteren Schriftsteller zutrauen darf.

9. Kroll vermutet eine Beeinflussung der Höllenfahrtsmotive durch das Vordringen des iranisch-babylonischen Gestirnglaubens und des von ihm abhängigen neuen Weltbildes. Dieses unterschied eine himmlische Sphäre von der irdischen, verband aber beide durch das Gebiet der bösen Engelgeister. Der Aufstieg der Seele in die Himmelsregion kam also einem kriegerischen Durchstoß durch diese Heimat der bösen Archonten gleich. Wollte man den vorbildlichen Aufstieg des Führers zum Lichtreich, der für die Mischsysteme, die Iranisches und Christliches verbanden, natürlich Jesus blieb, anschaulich schildern, so war ein Anreiz zur Verwertung der Motive des klassischen Einzugspsalmes gegeben. Dieser Ascensus arbeitet nicht nur mit dem gleichen Veranschaulichungsmaterial wie der Descensus in die Unterwelt, sondern er fließt gelegentlich der Idee nach mit ihm zusammen, da nämlich, wo man sich das Totenreich in der Gestirngegend denkt.

Das alles ist willkommene Belehrung für das stil- und form-

geschichtliche Verständnis der Anlage gnostischer Theologumena über den Aufstieg der Seelen. Es hätte aber nicht diese Kosmologie — denn um ein bestimmtes Weltbild handelt es sich ja — einfachhin dem hl. Paulus zugeschrieben werden sollen. Die Beweisführung von M. Dibelius (Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909), auf die Kroll (59 Anm. 1) verweist, vergrößert gewiß den Sinn paulinischer Texte, die die Luftregionen als einen auch bösen Geistern offenstehenden Aufenthalt, aber denn doch nur in einem wohlzuverstehenden Sinn als ihr Herrschaftsgebiet anerkennen<sup>3</sup>. Daß die gnostische Pistis Sophia sowie die apokryphe Himmelfahrt des Jesaia von diesen verschrobenen Anschauungen durchsetzt sind, ist begreiflich.

Eine Verbindung solcher dem Offenbarungsgut doch im Grunde deutlich wesensfremder metaphysischen Einschlüge in das volkstümliche physikalische Weltbild mit christlicher Lehre auch bei Firmicus Maternus anzuerkennen, wird man nicht leicht geneigt sein. Der Text De err. prof. rel. 24, den Kroll S. 64 analysiert, läßt sich wohl als eine stark bildhafte Darstellung des Heilswerkes in seiner Ganzheit verstehen. Von einem Gürtel, der nach der Vorstellung des Schriftstellers Himmel und Erde trenne und Domäne der Geisterwelt sei, ist wohl kaum die Rede. Die Öffnung der Tore, die „den unwissenden Engeln“ bei der Auffahrt des Herrn anbefohlen wird, soll diesem nicht den Eintritt in das gottfeindliche Zwischenreich ermöglichen, sondern Firmicus denkt sich die guten Engel in Unkenntnis über die Absichten Jesu. Die Tore sind die des Himmels. Das anerkennt Kroll grundsätzlich S. 66. Eine so wesentliche Verwandtschaft zwischen der Himmelfahrt bei Firmicus und den obengenannten beiden gnostischen Himmelfahrtsschilderungen, wie Kroll sie annimmt, dürfte sich nicht beweisen lassen. Und wenn eine Ideengemeinschaft zwischen dem katholischen Polemiker und den gnostischen Urkunden bestünde, so müßte man ihn mit den letzteren für diesen Teil seines Werkes als außerhalb des Stromes der kirchlichen Lehrtradition stehend bezeichnen.

---

<sup>3</sup> Es handelt sich besonders um Eph 2, 2 und 6, 6; vgl. dazu M. Meinertz, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus<sup>4</sup> 1931, 72 102. Die Ascensio Isaiae darf jedenfalls nicht mit Dibelius für die Auslegung des Geisterglaubens Pauli entscheidend herangezogen werden: G. Kurze in BibLZ 8 (1910) 281. Vor allem spricht Paulus bloß von dem Kampf, den wir im Leben mit den bösen Geistern zu führen haben; vgl. J. Stiglmayr, Das Offertorium in der Requiemesse und der „Seelendurchgang“: Der Katholik 93 (1913 I) 250. Diese Arbeit steuert wertvolles Gut bei, um die Verbreitung der von Kroll in diesem Abschnitt angezogenen volkstümlichen Anschauungen auch in amtlichen Kreisen der späteren Kirche zu beleuchten.

10. Das Grundsätzliche über Sinn und Zweck einer reichen Ausgestaltung der Schilderung von Heilsereignissen bei Homileten und in volkstümlicher Erbauungsliteratur wurde schon oben angeführt. Kroll beleuchtet das Verfahren der altkirchlichen Predigt bei Darlegung der Höllenfahrt am Beispiel des *Aphraat*. Hier ist natürlich die besondere Ausführlichkeit der bildhaften Züge und die Freude an einer plastischen Ausgestaltung der zur Person erhobenen, stark dem Teufel angenäherten Gestalt des Todes auf Rechnung der östlichen Heimat und vielleicht auch der persönlichen Eigenart des Persers zu setzen.

11. Ein weiteres Ausspinnen der Begegnung Jesu mit den beiden Höllmächten Hades und Satan und eine ausgiebige Verwertung der Motive des Ps 23 ist auch das einzige Neue, was die sogenannten Fragen des Bartholomäus bringen. Die Datierung ihrer Entstehung sowie ihre Zugehörigkeit zur katholischen Großkirche sind recht strittig. Es ist noch kein Zeichen von gnostischem Einschlag, wenn der Abstieg zur Unterwelt als unmittelbar vom Kreuze aus erfolgend hingestellt wird; denn so lehrt sachlich auch die apostolische Tradition.

Unter dem Namen des gleichen Apostels geht noch eine andere Apokryphe, das sogenannte Buch von der Auferstehung. Bestimmte Anzeichen, u. a. die Fremdworte für die hier mit besonderer Vorliebe vorgenommenen Personifikationen der Unterwelt, des Verderbens usw., weisen auf Mitwirkung verschiedener Länder des Orients bei der Entstehung dieses erbaulichen Romans hin. Natürlich hat der Verfasser den auch in der orthodoxen Lehre anerkannten wirklichen Personencharakter des Teufels und seines Anhangs sowie die Mehrzahl dieser Feinde der menschlichen Natur ausgiebig zur Belebung seiner Schilderung der Höllenfahrtsbegebnisse ausgenutzt. Die in der Apokryphe stehenden Bemerkungen über den Leichnam Jesu, in denen dieser als „göttlichen Lebens und Lichtes voll“ (so Kroll 82) geschildert wird, reichen nicht aus, um den Standpunkt des Verfassers des betreffenden Stückes als einen doketischen zu erweisen. Auch die Kriterien, die Kroll zur vorläufigen Festlegung der Entstehungszeit des Apokryphons benützt, scheinen recht fragwürdig.

12. Die erste Sonderdarstellung der Höllenfahrt in einer eigenen Schrift bildet das sogenannte Evangelium des *Nikodemus*. Der Unterschied im Ausmaß der rhetorischen Erweiterung des Stoffes, der die drei Rezensionen dieser einen Schrift sich so stark voneinander abheben läßt, zeigt die große Freiheit, deren man sich bei der Weitergabe solcher für die Erbauung bestimmten Erzeugnisse bediente.

Die Einführung zweier Zeugen, des *Leucius* und *Charinus*, angeblicher Söhne des greisen *Simeon* aus der Szene von *Maria*

Reinigung, zur Beglaubigung des zu berichtenden Herganges der Niederfahrt verwendet ein, wie Kroll (86) zeigt, der alten Kulturwelt für Wiedergabe von Unterweltfahrten geläufiges Darstellungsmittel. Doch sollten in der Anmerkung 2 zu S. 86 nicht die Zweiergruppen von Zeugen bei wunderbaren Begebnissen in den Evangelienberichten über das Leben Jesu ohne weiteres zu landläufigen Beispielen eines festen Typs solcher Zweiergruppen im Allerweltsmythos (sogar Cautes und Cautopates aus den Mithrasmysterien werden mit Hinweis auf Boll angezogen) herabgewürdigt werden. Solche Vermengung von Mythos und Geschichte klärt nicht, sondern schafft Verwirrung.

Die Analyse der Schilderungen des Apokryphons leistet Kroll in gewohnter Ausführlichkeit. Es mag stimmen, daß in dieser Dichtung — denn als solche wollte sie wohl von Anfang an genommen sein — in besonders starkem Maße Züge aus antiken Erzählungen von Heroenabstiegen in den Hades und sonstige Nekyamotive ausgebeutet worden sind. Trotz allem übertreibt Kroll auch hier die Ernsthaftigkeit der beobachteten Verwendung des Kampfgedankens. Grundsätzlich dürfte C. Schmidt, gegen dessen minimalistische Art, die Descensustexte zu verstehen, Kroll ständig angeht, darin recht empfinden, daß er das Vorhandensein des Kampfmotivs im strengen Sinne nur dann zugeben will, wenn gleichzeitig auch ein wirklicher Widerstand vorausgesetzt wird. Einem in den Bahnen der echten kirchlichen Lehre denkenden Darsteller der Niederfahrt des Herrn konnte es jedenfalls nicht in den Sinn kommen, auf dieser Stufe der (durch den Kreuzestod doch bereits vollzogenen) Erlösung sich noch einen Widerstand Satans gegen Christus einzubilden. Höchstens ließ sich noch der dreitägige Aufenthalt des Herrn in der Scheol bis zur Auferstehung als ein letzter Tribut des Herrn an die „Rechte“ des Todes auffassen.

Kroll bezeichnet es als unmöglich, die verschiedenen in der Descensusschilderung des Evangelium Nicodemi zusammengefloßenen Elemente herauszulösen. Über das Zustandekommen der eigenartigen Schilderung schreibt er: „In Einzelheiten ist manches zugewachsen, von dem wir im allgemeinen nicht mit Sicherheit sagen können, wann es in den Descensus hineingekommen ist“ (94). Man muß jedenfalls bedenken, daß selbst in der Apokryphe, die in der literarischen Form von Apostelmemoiren auftritt, im Grunde keiner der Einzelzüge der Schilderung als historisch gelten will. In den Descensus als Kirchenlehre kommt auch durch solche veranschaulichende Amplifikation nichts hinein; keiner der schmuckhaften Züge steigt zum Range des kirchlichen Lehrgutes empor. Kroll stellt mit Recht fest, daß in der in Rede stehenden Apokryphe selbst rein formal nichts wesentlich Neues erkennbar ist; selbst die eingelegte Debatte der in der Vorhölle versammelten Väter über die bevorstehende Ankunft des Herrn klingt vielleicht schon in der 42. Ode Salomons an. Es sind die alten Mittel der Darstellung, die zur Verwendung kommen: „Man strebt, die Vorgänge durch Darlegung der Wirkung auf die handelnden Personen anschaulich zu machen“ (95). M. a. W. der Verfasser pflegt

genau das Verfahren, das die Lehrer des betrachtenden Gebetes später auch theoretisch entwickelt haben. Die meisten seiner Leser jedenfalls werden seine gemütvollte Erweiterung des Lehrstückes von der Niederfahrt des Herrn auch mit derselben inneren Freiheit gelesen haben, mit der der fromme Mensch der Gegenwart eine ausgeführte Betrachtung liest.

13. Der Descensus ist ein Lieblingsgegenstand nicht bloß homiletischer, sondern auch dichterischer Betätigung bei Ephräm dem Syrer. Er verwertet natürlich alle Vorstellungen, die in dem hergebrachten Bilde des Hades als der unzugänglichen Burg des Todes, sodann in dem in der Tat des Herrn liegenden Siege über die Macht des Todes grundgelegt sind. Wenn bei Ephräm ein Wunder des Herrn wie die Auferweckung des Lazarus in ganz ähnlicher Weise breit ausgeführt wird, wenn auch hier die Phantasievorstellung von dem weiten Reiche des Todes, in das alle eingehen müssen, ohne aber aus ihm enttrinnen zu können, anschaulich ausgemalt wird, so braucht das nicht als ein Hineinströmen eines Descensusmotivs in die Darstellung eines neuen Stoffes gefaßt zu werden. Die Vorstellung vom Hadesreich ist etwas, was unabhängig von der Lehre von der Niederfahrt bestanden hat, und konnte sich auch ohne Erinnerung an sie am passenden Orte einstellen. Und die genannte evangelische Begebenheit war in jeder Beziehung ein zur Auswertung dieser Vorstellung lockender Stoff.

14. Die Niederfahrt des Herrn hat ihre vielleicht am reichsten rhetorisch ausgeschmückte Behandlung in einer unter dem Namen des Epiphanius gehenden Karsamstagspredigt erfahren.

Man wird darum doch nicht mit Kroll S. 100 zu sagen brauchen, die Hadesfahrt sei hier bewußt in den Dienst der Rhetorik gestellt, sondern es werden umgekehrt alle Mittel dieser Kunst in den Dienst der Darbietung des Dogmas gestellt. Kroll glaubt bei der Reihe von Fragen, die die Gottmenschlichkeit des Herrn und die durch sie in die Person des Sohnes Gottes hineingetragenen Gegensätze des Wesens und Wirkens entfalten, den Zusammenhang mit einer ähnlichen Gruppe antithetischer Aussagen im Kanon des Hippolyt und im Höllenfahrtsfragment des Meliton von Sardes greifen zu können. Der Strom dieser Gedanken über das menschengewordene Wort zieht sich aber doch in viel größerer Breite durch das kirchliche Altertum; er läuft nicht über die trotz allem verhältnismäßig spärlichen Erwähnungen der einen Tat der Niederfahrt des Herrn dahin.

Das Neue, das Pseudoepiphanius bietet, nämlich die Vorstellung von einer dem Herrn voraufziehenden gewaltigen Schar von Engelstreibern, die unter Führung von Gabriel und Michael den Heeren der Hölle geister ihr „Tollite portas“ zurufen, glaubt Kroll (105) als letztlich im Iran beheimatetes Motiv ansehen zu sollen. Die Eigenwüchsigkeit der Lehre von einer Mehrzahl guter und böser Geister im Alten Testament steht fest. Die Vorstellung, daß gute Geister den Herrn, der bereits in den Zustand der beginnen-

den Erhöhung eingetreten ist, begleitet haben, war der kirchlichen Denkweise nicht zuwider. So etwas lehrt der Glaube nicht, wohl aber läßt er für die Anschauung Spielraum. Weder die Voraussetzungen dieser Vorstellung noch sie selbst werden Anleihen bei einer Fremdreigion geschuldet.

15. Es lag natürlich Gefahr vor, ins Lächerliche zu fallen, wenn man die Dramatisierung der Höllenfahrt durch Einführung voraufliegender Szenen ausdehnte. So bietet Eusebius von Alexandria ein Zwiegespräch zwischen Hades und Satan, das die Stimmung beider kurz vor der sie erwartenden Bezwingung durch den niederfahrenden Herrn wiedergeben soll. Das ist ein origineller Einfall eines Homileten, der im Grunde nur die Heilsereignisse in einer neuen zügigen Form darlegen will. Mit Recht lehnt Kroll eine Abhängigkeit der späteren Benutzer solcher Kunstgriffe von den früheren als unbeweisbar ab.

Es ist immerhin ein Zeichen der Lebendigkeit des Glaubens an die Wirklichkeit eines persönlichen Teufels, wenn man, wie wir es hier bei Eusebius beobachten, es sich zutraute, das, was im Innern des Höllenfürsten bei dem für ihn so vernichtenden Ereignisse des Heilswerkes vorging, sich im einzelnen vorzustellen und wiederzugeben. Das in Niederfahrtshomilien typische liebevolle Verweilen bei der Ausmalung der unentrinnbaren Macht des Todes, die erst durch den Herrn gebrochen wurde, kann als Zeichen des Ernstes aufgefaßt werden, mit dem die Prediger sowohl selbst an dieses Gesetz des Todes gedacht haben als auch ihre Zuhörer zu erinnern sich mühten. Wir wiederholen, das Material, das alle diese Schilderungen in bildhafte Form umsetzen, ist Glaubensgut der Offenbarung; sogar die Grundlinien des immer wiederkehrenden Bildvorrates schimmern in den Offenbarungsurkunden schon durch. Weil große umfassende Glaubenssätze, vor allem die ganze ernste Lehre vom blutigen Sühnetod des Herrn, weil die ganze Welt der Wahrheiten vom Ziel des Menschen, weil die Sorge um die Vermeidung des zeitlichen und ewigen Todes mit ins Schwingen kommt, darum können die Homileten einen so gehobenen Ton anschlagen und die starken, nur für die pathetischsten Stoffe tragbaren Farben aufsetzen. Der einzelne gläubige Christ des Altertums hat vielleicht noch viel mehr mit der Wirklichkeit einer gottfeindlichen teuflischen Macht, mit der er bei der Lösung seiner Lebensaufgabe zu tun habe, gerechnet, hat sich auch die Einmaligkeit und das Entscheidende des Todes noch viel öfter vorgestellt, als die Urkunden verraten. Das alles war ein bei dem Publikum, an das sich die von Kroll analysierten Texte wandten, gegebener geistiger Hintergrund, auf dem sich die Descensus schilderungen ohne schrille Dissonanz abhoben, und nur wenn man sich in ihn nachführend hineindenkt, schafft man in sich selbst die Grundlage für eine verstehende Auffassung aller dieser Texte, so daß sehr viele Anstöße schwinden, die sonst unausbleiblich sind.

16. Eine Nomenklatur, die mit Worten wie „massiv“ u. a. arbeitet, ist bei der Kennzeichnung von Descensus schilderungen angängig, wenn eine so niedrig stehende Literatur wie die des Zaubers auf ihre Vorstellungen zergliedert wird. Allein es ist denn

doch sachlich ein Unterschied zwischen **einem** Exorzismustext und einem Zauberspruch. Die Teufelsbeschwörung des Exorzismus ist, auch wenn sie sich in Befehlsform gibt, ein im Namen Gottes, im Vertrauen auf Gott gesprochenes Gebet. Kein Wunder, daß in solchen Exorzismen Dogmen wie das von der Niederfahrt, die eine glänzende Bekundung der Macht des Herrn über den Satan darstellen, herangezogen werden. Dies ist in einem der Gizehpapyri (10263) der Fall (Kroll 109 f.).

Wenn dabei die Art und Weise des sieghaften Einzuges des Herrn in diesen Aufenthaltsort der Toten bald als einfache Epiphania, bald als ein Zerbrechen der eisernen Riegel und Tore erscheint, so ist das ganz unverfänglich, ist auch nicht einmal naive Unbekümmertheit gegen den Widerstreit zweier Motive, weil eben ein solcher nicht vorliegt.

Eine magische Handlung spiegeln Texte wider, in denen versucht wird, auf böse Geister oder auch auf Menschen auf übernatürliche Weise einen Zwang auszuüben, daß sie sich eigensüchtigen Zwecken des Sprechers gefügig zeigen. Es ist von vornherein zu erwarten, daß die aus den Glaubensquellen bekannten Machtbekundungen des Herrn gegenüber der bösen Geisterwelt mißbräuchlich in solche Zauberanweisungen hineingezerzt werden. Das belegt denn auch Kroll durch Beispiele (111).

17. Es kann also die geistige Haltung derer, die die Macht der bösen Geister brechen wollen, trotz großer Ähnlichkeit eines Teils der verwendeten Worte so weit voneinander abstehen wie Himmel und Hölle. Eine spätere Passio hat den Martyrern Kyriakos und Julitta bei Erduldung fürchterlicher Feuerqualen ein Gebet in den Mund gelegt, in dem sich die Blutzengen an den grundlegenden Machterweis des niederfahrenden Herrn gegen den Satan erinnern, dessen Aufenthaltsort ja durch solches Feuer gekennzeichnet ist und der nach der berechtigten Auffassung der alten Kirche als eine treibende Kraft bei den Verfolgungen galt. Die Bezeichnung „Analogiezauber“ für diesen Zug der Legende (112) ist ganz und gar ungerecht.

18. In die volkstümliche Unterhaltungsliteratur, für die das Religiöse nur Etikette ist, leiten Apokryphen vom Schlage der Geschichte Josephs des Zimmermanns, der pseudoklementinischen Recognitiones, der Acta Andreae et Pauli über. Für sie, ja auch bezüglich der Texte patristischer geistlicher Poesie, die Kroll aus Gregor von Nazianz und aus dem späten Christus patiens ausschreibt und in den Gang der Descensusmotive durch die Jahrhunderte einfügt, genügt es, hier und da wenigstens, nicht sowohl das Anklingen der Vorstellung von der Auseinandersetzung des Herrn mit Satan bei der Niederfahrt, als vielmehr die umfassendere Wahrheit vom Leidens- und gesamten Erlösungskampf des

Herrn mit der Welt des Bösen und ihrem persönlichen Archon herauszuhören.

Liest man die von Kroll (116) aus des Irenäus Erweis der apost. Verkündigung Kap. 38 ausgehobene Stelle im Zusammenhang nach, so sieht man, daß hier der Zustand der Unerlösten in den biblischen Wendungen vom Sitzen in der Finsternis und dem Gefesseltsein beschrieben wird. Es wäre eine Umkehrung der Geschichte, die die Verwendung dieser Bilder genommen hat, wenn man in deren so früher Applikation auf das Erlösungswerk als Ganzes ein Verblässen der ursprünglich spezielleren Beziehung, die auf das Gemälde der Niederfahrt gegangen war, erblicken wollte, wozu Kroll sich geneigt zeigt. Betreffs des Symbolum von Nizäa ist zu bemerken, daß der älteste Text den Höllenfahrtszusatz späterer Rezensionen (Kroll 117, Anm. 1) nicht enthält; vgl. Denzinger-Umberg, *Enchiridion symbolorum*<sup>18-20</sup> (1933) n. 54 mit Anm.

Kroll sieht überhaupt den ursprünglichen Sitz des Bildes vom Kampf des Herrn mit dem Satan zu sehr in den Descensus schilderungen. In Wahrheit kommt dem Bilde übergreifende Bedeutung zu. Seine Verknüpfung mit der Niederfahrt ist schon Anwendung eines Genus auf den Sonderfall, der unter das Allgemeine gehört. Und so ist die ständige erneute Ausfüllung der Einzelausführungen selbst bei den Descensus schilderungen der kirchlichen Schriftsteller gewiß noch weniger oft, als Kroll ja schon zugibt, den Weg des engen Anschlusses an bereits geprägte, und zwar eigens und ausschließlich für den Descensus geprägte, Formulierungen gegangen. Das elementare dogmatische Wissen über die Ohnmacht der Höllengeister gegenüber dem Herrn, das durch die Fühlung mit den Evangelienberichten über das Zusammenbrechen aller teuflischen Macht bei den Dämonenaustreibungen mit einem ausgiebigen Anschauungsvorrat bereichert wurde, setzte vielmehr die Verfasser der verschiedenen Höllenfahrtstexte instand, sich in starkem Maße auf eigene Füße zu stellen. Im einzelnen freilich ist das Maß von unmittelbarer Anregung aus dem Grundgut der Kirchenlehre gegen die Anleihen, die bei bereits fertiger Stoffformung gemacht sind, nicht mehr reinlich abzugrenzen. Eine diesbezügliche Untersuchung muß mit den Gesetzen der geistigen Produktion, des Einflusses verwandter Vorstellungen aufeinander, Dingen, die sich oft wirklich im Unterbewußtsein vollziehen können, vertraut sein (dazu Kroll u. a. S. 119, Absatz 2). Theologische Belange werden durch die Ergebnisse kaum berührt werden.

Wenn man sich den weiten Sinn, den die Formeln von der „Erschütterung der Macht des Todes“ u. a. haben können, vor Augen hält, wenn man namentlich bedenkt, daß die sog. *analogia fidei* auch bezüglich der Gottesmutter einen dreitägigen

Zwischenraum zwischen Tod und Erweckung des Leibes nahelegte, so wird man nicht so weit zu gehen brauchen, daß man in der Aussage eines Homileten über den Sieg Marias über den Fürsten des Todes irgendwelche Überzeugung von einem Descensus der Gottesmutter ähnlich dem ihres Sohnes erblickt. Man wird vielmehr, wie sich Kroll (121) ja auch vorsichtig ausdrückt, höchstens einen Nachhall älterer Descensusformulierungen feststellen. Es handelt sich um das alte Bild von dem Übel, das diesmal die verschlungene Beute dem gefräßigen Ungeheuer gebracht hat. Und so dürfte es wohl auch in den übrigen Texten sein, in denen Ganschinietz im Ernst eine Hadesfahrt der Muttergottes im Sinne der Niederfahrt ihres Sohnes zur Unterwelt angedeutet glaubt.

In der Zusammenfassung der hier gewürdigten ersten Untersuchung (123—125) fallen manche der kleineren Anstöße, die wir bei Behandlung der Einzeltexte empfanden, fort. Die hauptsächlichste Unterlassungssünde des Autors, daß er nämlich mit dem normalen Weg der Verbreitung dieses Lehrstückes durch die mündliche Predigt des *magisterium ordinarium*, wie der Theologe sagen würde, nicht genug rechnet, ferner die damit zusammenhängende Überschätzung des Anteils der Liturgie (als Meßfeier verstanden) bei der sprachlichen Prägung des Dogmas treten stark hervor. Der mangelnden Rücksicht auf das, was man theologische Erkenntnislehre nennen kann, ist es auch auf die Rechnung zu setzen, wenn der Verfasser in diesem Rückblick wiederholt die Vermittlung eines „Wissens“ um die Hergänge bei der Niederfahrt, eines „genauesten Wissens“ als den Zweck der dichterisch-anschaulich ausgeführten Schilderung hinstellt. Nicht bindendes Glaubenswissen, sondern Erhebung des Gemüts und Entfaltung der Stimmungswerte war entschieden der selbst bei den anspruchsvollsten Apokryphen in erster Linie erstrebte Zweck. Jedenfalls heben sich diejenigen Apokryphen, die sich die Verbreitung außerkanonischer Überlieferung zum Ziel gesetzt haben mit der Absicht, deren Anerkennung zu erreichen, aus der Zahl der übrigen katholischen Apokryphen deutlich heraus.

Krolls bewundernswert kenntnisreiche Stoffsammlung ist bei aller Zurückhaltung, die uns des öfteren der Auslegung des Verf. gegenüber geboten scheint, für den dogmatischen Theologen eine erwünschte Bereicherung der altkirchlichen Zeugnisse über den Descensus, deren geläufige Liste man kurz bei Quilliet, *Descente: DictThCath* 4, 578—582 findet. Darum beifolgend ein ergänzender Stellennachweis (nach der Zahlenfolge des Berichts).

3. Rekonstruktion des griechischen Hippolyttextes: H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 42; es ist zu beachten, daß L. ihn unter II, Die Einsetzungen erzählt, bringt.

(Einführung in die Problemlage der Canones Hippolyti: F. Cabrol, *Dict. d'Archéol.* 6, 2415. Im Taufsymbol des Hippolyt hatte nach R. H. Connolly, *JThStud* 25 [1924] der Descensus keinen Platz.) — 4. Die Hauptstelle der Thomasakten steht p. 115, 1—8 Lipsius-Bonnet; Kroll bringt noch 3 andere Stellen bei. — Die Oden Salomos übersetzt Greßmann bei Hennecke, *Apokryphen*<sup>2</sup> 437 ff. — 7. Fr. XIII (IX 419 Otto). — 8. c. 16 (PG 28, 271 AB). — 9. P. S.: cc. 11—15 (p. 12—15 Schmidt); H. J.: bes. cc. 10 11 (p. 312 f. bei Hennecke). — 10. Hom. 22 p. 351 Bert (TU 3, 2) u. ö. — 11. Kroll gibt den (nach Hennecke 64<sup>2</sup> sicher gnostischen) Text der Fr. d. B. (V 7—19) nach Bonwetsch, *Gött. Nachr.* 1897, 1—42; für das B. v. d. A. folgt er W. Budge, *Coptic Apocrypha*, 1913. — 12. Bei C. Tischendorf, *Ev. apocr.*<sup>2</sup> (Leipzig 1876). — 13. Carm. Nisibena, bes. 35—77, ed. Bickell (Leipzig 1866). — 14. PG 43, 439 ff.; Kroll hebt heraus 442 D f. — 15. Hom. 15 in *Diabolum et Orcum*: PG 86 I, 384 ff. — 17. Das Martyrium setzt Reitzenstein, auf dessen von Greßmann aus dem syrischen Original übertragenen Text (Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, 77—79) Kroll sich stützt, vor das Ende des 5. Jh. — 18. Das entscheidende Stück aus der koptischen Gesch. Jos. d. Z. gibt englisch James, *Texts and Studies* II 57. Bei den beiden andern Apokr. liegt höchstens Motivübertragung vor. Mehr als Gregor v. Naz., für den Kroll 3 Verse aus Daniel, *Thes. hymnol.* 3, 71 beibringt, hat Synesios: PG 66, 1614. Descensusmotive im Christus Patiens in der Anrede der Theotokos PG 38, 255 u. ö.

## Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik.

Von Joseph de Vries S. J.

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (Schol 9 [1934] 372—399 481—519) hat A. Mitterer in eindrucksvoller Weise den tiefgreifenden Gegensatz zwischen dem physikalischen Weltbild des hl. Thomas und dem Weltbild der heutigen Physik dargelegt. Ähnlich hat er schon früher in der *ZKathTh* 57 (1933) 491—556 den Gegensatz des mittelalterlichen und neuen biologischen Weltbildes herausgearbeitet (vgl. Schol 9 [1934] 151 f.). Gewiß, es ist keine neue Entdeckung, daß das Weltbild der Naturwissenschaften gegenüber den unentwickelten, auf gelegentlicher Beobachtung und vorschneller Deutung beruhenden Anschauungen der Alten sich gewaltig gewandelt hat. Das Überraschende, Verwunderliche, vielleicht auch Beunruhigende an den Ergebnissen Mitterers ist vielmehr dies, daß das mittelalterliche Weltbild im ganzen Denken des hl. Thomas eine so bedeutende Stellung einnehmen soll, daß diese zeitbedingten Anschauungen so innig und anscheinend unauflöslich in das Ganze der thomistischen Philosophie hineinverwoben sein sollen. Und doch, wenn es den meisten kaum zum Bewußtsein kommt, welch verhältnismäßig breiten Raum