

Einleitung

Was ist das Jenseits und wie sieht es aus? Es gibt in der Neuzeit wohl kaum eine religiöse Vorstellung, welche gleichermaßen umstritten war und ist. Der Glaube an ein Jenseits gilt häufig, vor allem unter Religionskritikern, als sicheres Unterscheidungsmerkmal zwischen religiösen und nicht religiösen Menschen. In Meinungsumfragen gehört deshalb heute die Frage nach diesem Glauben neben der Gottesfrage zu den wichtigsten Kriterien von Religiosität überhaupt. Allerdings ist die Vorstellung vom Jenseits auch bei denen, die daran glauben, alles andere als eindeutig. In der Regel verbindet sich mit ihr zwar die Vorstellung einer Nähe zu Gott, doch ist z. B. auch die Vorstellung weit verbreitet, dass man dort den Verstorbenen, vor allem den nächsten Freunden und Angehörigen, wieder begegnet. Schon Orpheus und Odysseus trafen sie bei ihrem Abstieg in den Hades, die Unterwelt der Griechen; ebenso Dante bei seiner Wanderung durch das christliche Jenseits. Dieses kennt allerdings mehrere Orte: neben der Hölle mit ihren sieben Kreisen auch das Purgatorium, das Fegefeuer, wo die Menschen in Vorbereitung ihrer ewigen Seligkeit bei Gott ihre Sünden abbüßen; und schließlich den Himmel, wo sie sich wiederum in konzentrischen Kreisen um Gott als ihrem höchsten Mittelpunkt scharen.

Doch das Jenseits umfasst auch die ganze Vielzahl nicht-christlicher Mythen: etwa den Ort der Seelenwanderung der Pythagoreer, das Totenreich der Ägypter, das Nirvana der Buddhisten. Unter das Jenseits fallen ebenso die paradisischen Anfangsorte der Menschheit wie ihre Aufenthaltsorte nach dem Ende der Welt. In neuerer Zeit wurden in westlichen Gesellschaften darunter auch Vorstellungen von einer Existenz der Toten gefasst, die auf fernen Planeten oder auch, wie in Sartres »Les jeux sont faits« (Das Spiel ist aus), unsichtbar unter uns weilen; ebenso Vorstellungen von einer Welt der Geister, mit der die Spiritisten glauben in Kontakt treten zu können. Auch Psychologen berichten immer wieder von Grenzerfahrungen von Menschen, die – nahe dem Tod oder in Form von Visionen – wenigstens kurze Blicke ins Jenseits werfen. Überhaupt ist die Welt des Jenseits in der Neuzeit, vor allem seit dem 18. Jahrhundert, unübersichtlicher geworden: Die Vorstellungen fließen ineinander, lassen sich nicht mehr trennscharf voneinander unterscheiden. Befragt, wie sie sich das Jenseits vorstellen, vermögen daher die meisten, die daran glauben, heute auch gar nichts Konkretes mehr zu benennen. Nur dass es ein Jenseits gibt, steht ihnen fest.

Zur Vorstellung vom Jenseits haben in der Neuzeit allerdings auch diejenigen, die nicht daran glauben, einen wesentlichen Beitrag geleistet. Nur sie, nicht die Gläubigen selbst, beharren bis heute darauf, dass das Jenseits ein wesentlicher Bestandteil jedes religiösen Glaubens sei. Erst in der Ablehnung des Jenseits befestigt sich ihnen die Gewissheit des Diesseits, das Diesseits verweist daher immer auch auf ein negiertes Jenseits. Es war die Leistung Hegels, den Gedanken von der Negativität des Jenseits zu entfalten, dem »leeren Jenseits«, wie er es nannte. Mit seiner Theorie vom Tode Gottes nahm der Begriff des Jenseits nach 1800 überhaupt erst seine moderne philosophische Form an. Erst seit Hegel gibt es im Deutschen den Begriff des Jenseits. Denn was auch immer seither unter diesem Ausdruck gefasst worden ist, ist spätere Subsumtion, Vereinnahmung und Anreicherung.

Doch weniger die Vorstellungen vom Jenseits selbst als vielmehr die Umstände ihrer Bezeichnung als Jenseits stehen im Zentrum der folgenden Beiträge. Denn die Vorstellungen sind schon vielfach erzählt worden, nicht hingegen die Geschichte des Konzepts, dem sie ihre Zusammenstellung verdanken. Um den Begriff des Jenseits heute in seiner ganzen religionsgeschichtlichen Fülle zu begreifen, ist es notwendig, auf seinen sprachlichen Ursprung zurückzugehen. Diesseits und Jenseits gehören, sprachgeschichtlich gesehen, zu jenen ganz einfachen Gegensatzpaaren, in die sich religiöse Aussagen gerade in der Neuzeit gerne kleiden. Wie vom Hier und Dort, dem Jetzt und dem Dann oder Einst, dem Dort-oben und dem Hier-unten spricht Religion auch vom Diesseits und vom Jenseits. Darin liegt zwar keine Eigenart bloß religiöser Aussagen, denn auch die politische und soziale Sprache greift gern auf solche letzten Unterscheidungen zurück, wenn sie ihre irdischen Ordnungen entfaltet. Doch in der religiösen Sprache der Neuzeit haben diese Unterscheidungen noch eine zusätzliche semantische Dimension gewonnen: Sie unterscheiden scharf zwischen dieser und jener Welt, zwischen Immanenz und Transzendenz.

In ihrer vollkommenen Abstraktheit, dem Absehen von jedem konkreten Inhalt, sind die Begriffe Diesseits und Jenseits durch und durch moderne religiöse Begriffe. In sie sind zwar viele ältere Vorstellungen eingeflossen, die wir heute als Jenseits bezeichnen, doch erst im Ausdruck »Jenseits« verbanden sich diese zur Vorstellung einer Welt, die grundsätzlich und scharf vom Diesseits zu unterscheiden ist. Das macht die Fremdheit aus, mit der wir älteren Weltbeschreibungen begegnen: Gott und Teufel, Engel und Dämonen scheinen den Menschen bis ins 18. Jahrhundert noch gegenwärtiger, gewissermaßen »diesseitiger« gewesen zu sein. Man konnte ihnen jederzeit begegnen, sei es als Hexe oder Heilige, im Gewitter oder im Gebet. Numinose Kräfte, die sich heute dem aufgeklärten Menschen weit entfernt haben, spielten damals noch unmittelbar unter

ihnen, Diesseits und Jenseits griffen jederzeit ineinander, wurden oft sogar als zwei Seiten derselben Erscheinung gesehen.

Dass es zur scharfen Trennung von Diesseits und Jenseits und damit zugleich zur Universalisierung dieser beiden Welten kam, ist eine Folge der europäischen Aufklärung. Denn sie brachte einen ganz neuen Wirklichkeitsbegriff zur Herrschaft, dessen wesentliche Koordinaten Raum und Zeit waren. Allem was Anspruch erhob, wirklich zu sein, musste seither ein bestimmter Ort in Raum und Zeit zugewiesen werden, auch den jenseitigen Dingen: dem Leben nach dem Tode ebenso wie der Zeit nach dem Ende der Welt, der Existenz Gottes ebenso wie der der Engel und der Geister. Unter dem Anspruch, ein Leben nach dem Tode in Raum- und Zeitangaben zu beschreiben, zögerten daher protestantische Theologen wie Spalding und Butler im frühen 18. Jahrhundert auch nicht, dem Menschen eine Existenz von Tausenden von Jahren zuzuschreiben. Von ihnen sollte er allenfalls die ersten hundert Jahre auf Erden, die ganze restliche Zeit jenseits dieser Welt zubringen. Diese lange Zeit diente im protestantischen Jenseitsglauben der Aufklärung wie vordem in der katholischen Lehre vom Fegefeuer vorwiegend der Läuterung der Seele, sie wurde allerdings weniger in Form von Bußen und Strafen, mehr als aktives Streben nach Vollkommenheit imaginiert.

Und auch, wo sich dieser jenseitige Ort befand, schien jetzt nicht nur eine erlaubte, sondern auch eine durchaus vernünftige Frage zu sein, die nach einer möglichst exakten, rational begründeten Antwort verlangte. Häufig glaubte man im 18. Jahrhundert noch andere Planeten, etwa die Venus, als Aufenthaltsort der Verstorbenen annehmen zu dürfen. Doch geriet die kosmologische Verortung des Jenseits gegen Ende des Jahrhunderts immer mehr unter Druck, selbst orthodoxe protestantische Theologen nahmen das Jenseits jetzt nur noch im metaphorischen Sinn als »Ort« in Anspruch. Damit wurden auch die in den 1760er Jahren zunächst äußerst populären und anschaulichen Schilderungen des schwedischen Visionärs Swedenborg von einem himmlischen Gemeinwesen suspekt, in dessen Weiten die Verstorbenen mit Gedankengeschwindigkeit weite Strecken zurücklegten und sich in mühevoller Sorge um ihr geistiges Fortkommen kümmerten.

Am Jenseits begannen sich jetzt die Geister zu scheiden. Diejenigen, die ihm eine Existenz zuschrieben, verlegten es gewöhnlich außerhalb von Raum und Zeit – in die Ewigkeit oder den Augenblick. Denn Raum und Zeit ließen jetzt, vorgestellt als ins Unendliche gedachte Dimensionen diesseitiger Wirklichkeit, keinen Ort mehr für eine jenseitige Welt. Aber auch wer den Glauben an die Existenz eines Jenseits ablehnte, suchte dafür nach diesseitigem Ersatz. So traten schon in der Spätaufklärung immer mehr die Erinnerung der »Nachwelt« und die Erfüllung in der »Zukunft«,

beides begriffliche Neubildungen der Zeit, argumentativ an die Stelle jener Welt, in der sich nach christlicher Vorstellung die Gerechtigkeit Gottes erfüllen sollte. Gleiches gilt für das »Glück« und den »erfüllten Augenblick«, welche in Schillers und Goethes Schriften oft die Stelle der christlichen Jenseitshoffnung einnahmen. An Schillers 1786 entstandenem philosophischem Gedicht »Resignation« kann man ablesen, wie weit schon damals, nicht zuletzt unter dem Einfluss Kants, in gebildeten Kreisen der Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits zur Disposition gestellt wurde: »Zwei Blumen blühen für den weisen Finder«, belehrte darin die ewige Richterin den Klagenden, der nach seinem Tod den Lohn für seine Entsagung im Leben einforderte: »Sie heißen Hoffnung und Genuss. Wer dieser Blumen eine brach, begehre die andere Schwester nicht. Genieße, wer nicht glauben kann. Die Lehre ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen, dein Glaube war dein zugewogenes Glück. Du konntest deine Weisen fragen, was man von der Minute ausgeschlagen, gibt keine Ewigkeit zurück.«

Noch hatte sich der Begriff des Jenseits nicht eingebürgert, Schiller selbst war einer der Ersten, die ihn 1781 in den »Räubern« verwendeten. Erst gegen Ende der 1820er Jahre setzte er sich im allgemeinen Sprachgebrauch als religiöser Grundbegriff durch. Die Jahre um 1830 markieren die historische Schwelle, an der sich um das Diesseits und Jenseits die – bei Feuerbach noch idealistisch, bei Marx und den freireligiösen Dissidenten dann zunehmend materialistisch gefärbte – Religionskritik der folgenden Jahrzehnte entfaltete. Ihr antwortete eine nicht minder auf die begriffliche Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits fixierte Vielzahl spiritistischer und spiritualistischer Systeme, welche ihrerseits nun gerade umgekehrt den Nachweis einer jenseitigen Welt zu erbringen trachteten. Erst die junge Religionswissenschaft verhalf dem Konzept des Jenseits dann allerdings im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zu akademischer Anerkennung. In ihr gehörte es nämlich bald zu den ganz wenigen Leitbegriffen, die, wie etwa »das Heilige« oder »das Numinose«, aufgrund ihrer Anwendbarkeit auf alle menschlichen Kulturen den Gegenstand der Religionswissenschaft selbst universal zu umreißen erlaubten.

Auch die akademische Theologie eignete sich, getrieben von der scharfen weltanschaulichen Alternative, schon im 19. Jahrhundert vor allem auf katholischer Seite die Begriffe Diesseits und Jenseits an. Auf protestantischer Seite zögerte sie dagegen lange Zeit, sich den neuen Begriff zu eigen zu machen, und sprach in gegebenen Zusammenhängen lieber vom »Reich Gottes« oder der »Offenbarung«. Als sie im 20. Jahrhundert schließlich nicht mehr umhinkonnte, die populären Kategorien zu benutzen, suchte sie häufig nach konzeptionellen Vermittlungsformen,

sprach etwa von einem »diesseitigen Jenseits« oder einem »Jenseits im Diesseits«. Damit trug sie zwar einer damals vielfach diagnostizierten Erosion des Jenseitsglaubens in der Moderne Rechnung, verfehlte jedoch zugleich die ebenfalls weiter bestehende Hoffnung auf ein Jenseits, wie es seither vor allem von fundamentalistischen, esoterischen und außerchristlichen Religionsgemeinschaften artikuliert wird.

Das Jenseits wird so heute von beiden Seiten, sowohl von »Gläubigen« als auch von »Ungläubigen«, mit Kritik bedacht. Gleichwohl, oder vielmehr gerade deshalb, sind Diesseits und Jenseits bis in die Gegenwart hinein unentbehrliche Kategorien neuzeitlicher Religiosität geblieben. Ihre Geschichte erzählt von der Fülle der Dinge, die seit ca. zweihundert Jahren, allerdings retrospektiv dann bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte zurück, dieser scharfen Unterscheidung unterworfen worden sind: von der Tag- und der Nachtseite der Welt, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Vordergründigen und dem Hintergründigen, dem empirisch Nachweisbaren und dem bloß spekulativ Erschließbaren, von dem Schein und dem Wesen, der Existenz der Dinge und ihrer Ermöglichung.

Die Beiträge zu diesem Band gingen aus einer Tagung der Münchner Siemens-Stiftung im Mai 2005 hervor, die ebenso wie die anschließende Drucklegung des Manuskripts von der Fritz-Thyssen-Stiftung finanziert wurde. Ihr sei an dieser Stelle herzlich für ihre großzügige finanzielle Unterstützung, der Siemens-Stiftung für ihre noble Gastfreundschaft herzlich gedankt.

Bochum im Februar 2007

Lucian Hölscher