

»Aussichten in die Ewigkeit«

Jenseitsvorstellungen in der neuzeitlichen protestantischen Theologie

WALTER SPARN

Die protestantische Theologie hat seit dem 18. Jahrhundert tief in die Tradition eingreifende Veränderungen erfahren, die sich ihrer aktiven und passiven Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der traditionskritischen Aufklärung und der aufklärungskritischen Romantik verdanken. Im Blick auf die im Christentum überlieferten Jenseitsvorstellungen treten die Veränderungen vor allem darin zutage, dass diese ihrer gegenständlichen Bedeutung verlustig gingen, in der räumlichen (kosmologischen) wie in der zeitlichen (eschatologischen) Bedeutung von ›jenseits‹. Sie wurden in metaphorische Redeweisen überführt, für deren Plausibilität nunmehr allein das religiöse Subjekt einzustehen hatte. Diese anthropologische Reduktion der Eschatologie war von einer chiliastischen Transformation der ursprünglich apokalyptischen Jenseitsvorstellungen begleitet, in der diese zu Projektionen des Glaubens an unbegrenzte moralische und religiöse Perfektibilität wurden. Der leer gewordene Himmel bzw. die bloß imaginierten »Aussichten in die Ewigkeit« riefen religionskritische Reaktionen hervor, die sich in dem neuen, anspruchsvoll klingenden, aber beliebig zu füllenden Wort ›das Jenseits‹ verdichteten. In apologetischer Absicht griff auch die Theologie diesen Begriff auf, um sich im weltanschaulichen Kampf um die Plausibilität des Christentums zu positionieren. Wie ›Jenseits‹ ist nicht zufällig auch ›Weltanschauung‹ ein neues Wort, das im Erbe einer großen Tradition – der alteuropäischen Metaphysik – steht, das diese Tradition weitgehend neutralisiert.¹

Die kosmologisch-eschatologische Überlieferung

Die frühneuzeitliche Theologie kannte zwar nicht ›das Jenseits‹, aber die zugrundeliegende Präposition ›jenseits‹ war ihr, wie die griechischen und lateinischen Äquivalente *epékeina* bzw. *ultra*, selbstverständlich geläufig,

¹ Thomas Mies, Art. Weltanschauung, in: Enzyklopädie der Philosophie Bd. 2, 1999, S. 1733-1737; Michael Moxter, Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild, III. Weltanschauung, in: TRE Bd. 35, 2003, S. 544-555; Walter Sparn, Art. Welt/Welt-

sowohl im eigentlich räumlichen als dann auch im zeitlichen Sinn von ›weiterhin.‹² Die Gegenstände, die relativ zum jeweiligen ›hier‹ und ›jetzt‹ als jenseitig angesehen wurden, hatten ihren Ort in den altüberlieferten Lehrstücken, die seit dem frühen 17. Jahrhundert »Kosmologie« und *De novissimis* oder »Eschatologie« hießen; wobei die Kosmologie zugleich Gegenstand der propädeutischen Naturphilosophie war. Räumlich jenseits ›dieser Welt‹, d. h. der sichtbaren Welt, befanden sich der Himmel und die Hölle (in der römisch-katholischen Tradition auch das Fegfeuer); zeitlich jenseits des individuellen Todes war der »Himmel« bzw. jenseits des alten Äon im Ganzen waren der »neue Himmel und die neue Erde« zu erwarten. Dies wurde der Bibel entnommen, kosmologisch vor allem dem Weltbild des Alten Testaments, eschatologisch den apokalyptischen Visionen des späten Alten und des Neuen Testaments.³

1. *Das vorneuzeitliche Erbe.* Die mit »jenseits« indizierten Räume der Welt und die Lebewesen in ihnen waren in der christlichen Überlieferung identisch mit denen, die nicht als sichtbare, sondern als unsichtbare geschaffen worden waren; so hatte schon das nizäno-konstantinopolitane Glaubensbekenntnis im 4. Jahrhundert, der biblischen Redeweise folgend, die Gesamtwirklichkeit gegliedert. Jenseits des Sichtbaren befanden sich so die unkörperlichen Geschöpfe, d. h. die engelischen und dämonischen Intelligenzen, und man wusste von ihnen deshalb, weil sie in der sichtbaren Welt in Erscheinung treten oder sich offenbaren konnten. Für das Auftreten der Engel und des Handels Gottes selbst sprach man daher nicht von jenseitigen, sondern von übernatürlichen, nur *supra naturam* möglichen Sachverhalten. Die traditionellen Jenseitsvorstellungen sind mithin mythischer Natur: Die Grenze zwischen dem »Diesseits« und dem »Jenseits« war eine Grenze *innerhalb* dessen, was als »Welt« vorstellbar (und seinerzeit damit auch denkbar) war. Auch Gott selbst wurde in

anschauung/Weltbild, IV/4.5. Kirchengeschichtlich, Systematisch-theologisch, in: TRE Bd. 35, 2003, S. 587-611, hier S. 605 f.

- 2 Wird das Nomen im Judentum schon früher gebildet? Vgl. Lewis M. Barth, Art. Jenseits, II. Judentum, in: TRE Bd. 16, 1987, S. 565-568, hier S. 565; Friedrich Niewöhner, Jenseits und Zukunft. Über eine Differenz im 12. Jahrhundert, in: Eveline Goodman-Thau (Hg.), Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1997, S. 61-69. Der religionswissenschaftliche Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) Bd. 16, 1987, S. 563-565 ist historisch wertlos; das Historische Wörterbuch der Philosophie (HWP) hat auf ein Lemma »Jenseits« verzichtet.
- 3 Manfred Oehming, Art. Welt etc., IV/2. Altes Testament, in: TRE Bd. 35, 2003, S. 569-581; Albrecht Scriba, Art. Welt etc., IV/3. Neues Testament, in: TRE Bd. 35, 2003, S. 581-587.

diesem Sinne als jenseitig vorgestellt, nämlich als oberhalb der äußersten Himmelssphäre thronendes Wesen. Gottes Jenseitigkeit wurde immerhin dadurch besonders akzentuiert, dass diese Überhimmel als nicht lokales, d. h. nicht quantitativ umschreibbares »Wo« gedacht und hierfür auch der Begriff der Transzendenz im metaphysischen Sinne eines *transcendens nobilitate* (im Unterschied zum logisch-ontologischen *transcendens praedicatione*) gebraucht werden konnte.⁴

Charakteristisch für die traditionellen Jenseitsvorstellungen ist ferner ihr *synkretistischer*, und das heißt auch (begrenzt) variabler Charakter. Die offenbarte individuelle Zukunft (jenseits der Todesgrenze) und die Zukunft der Weltgeschichte (jenseits der Wiederkunft Christi) wurden eingeschrieben in eine Kosmologie, die ihrerseits (kanonisch feststehende) biblische Vorstellungen, eine schließlich im aristotelischen Sinne rationale Naturphilosophie und die ebenfalls seit dem Mittelalter beträchtlich sich erweiternden naturkundlichen Kenntnisse verknüpfte. So war einerseits die räumliche und, im Gegensatz zu Aristoteles und der von ihm übernommenen Bewegungstheorie, die zeitliche Endlichkeit dieser Welt theologisch unstrittig, ein »Jenseits« hierzu gab es nicht bzw. war durch Gottes Unendlichkeit besetzt. Andererseits wurden eine ganze Reihe von neuen Elementen des zur sichtbaren Welt Jenseitigen tradiert, vor allem in der Lehre von den Engeln, vom Fegfeuer und vom Empyreum. Dafür ist Dante Alighieris zwischen 1307 und 1321 geschriebene, in der Frühen Neuzeit weithin rezipierte »Divina Commedia« das exemplarische Dokument. Dantes »heiliges Gedicht«, seinerseits eine apokalyptische Reise ins Reich jenseits des Todes im Geleit von Vergil, angeleitet aber auch von der Apokalypse des Johannes oder von Bernhard von Clairvaux, beschreibt das Jenseits als *inferno*, *purgatorio* und *paradiso* so genau, dass exakte Topographien gezeichnet werden konnten.⁵

Bis weit in die Frühe Neuzeit wurde eine *imago mundi* tradiert, in der Hölle, Fegfeuer und Himmel jenseits der sichtbaren, aber innerhalb der geschaffenen Welt ihren Platz hatten. In der kugelförmigen, endlichen Welt befand sich die irdische Welt der Pflanzen, Tiere und Menschen in der Mitte, allerdings erfüllt von den vier Elementen in Prozessen des Werdens und Vergehens in der Zeit, somit von Vergänglichkeit bestimmt. Jenseits dieser sublunaren Sphäre begannen die supralunaren Sphären, die neun kristallinen Umlaufbahnen des Mondes, des Merkur, der Venus, der

4 Vgl. Jens Halfwassen, Art. Transzendenz I, in: HWPh Bd. 10, 1998, S. 1442-1447; Werner Schüßler, Art. Transzendenz, I. Philosophisch, in: TRE Bd. 33, 2002, S. 768-771.

5 Vgl. Dante Alighieri, Die göttliche Komödie, erläutert v. Ferdinand Barth, Darmstadt 2003, S. 22 ff., 47 ff., 632 ff.

Sonne, des Mars, des Jupiter und des Saturn. Jenseits der Fixsternsphäre, welche die Welt der bewegten Körper abschloss, begann die Sphäre Gottes als endlose Kugel, deren Mittelpunkt überall, deren Rand nirgends war. Hiervon, d. h. von Gottes Thron bzw. Gott selbst, wurde unterschieden ein Überhimmel (der Rede von »Himmeln über den Himmeln« Ps 148,8; 2. Kor 12,2 folgend) oder *Paradisus* oder *Empyreum* als nichtlokales Wo der Engel und der Seligen, das eines der zuerst und für die Ewigkeit geschaffenen Dinge war. Die ursprünglich als astrologisch abgelehnte neuplatonische Vorstellung eines ewigen, unräumlichen, völlig ruhigen, aber im Sinne eines goldflammigen *lumen gloriae* feurigen Empyreum galt, als *caelum intellectuale*, nicht nur als nicht sinnlich erkennbar, sondern auch als nicht philosophischer, sondern allein theologischer Erkenntnis zugänglich. Das Fegfeuer als jetziger zwischenzeitlicher Ort der zu läuternden Verstorbenen und erst die heiß brennende Hölle, der ebenfalls anfänglich und für ewig geschaffene Ort der Verdammten, mußte »oben« sein; er wurde aber wegen der biblischen Topographie, die wie die Umwelt von »Unterwelt« oder »Tiefe« sprach, unterhalb der Weltmitte (Jerusalem) angenommen als konisch gestufte, vom urzeitlichen Engelssturz aufgerissene Kratertiefe, mit Luzifers Nabel als Zentrum der Welt. Das Fegfeuer wurde von Dante als die zum Höllenrichter spiegelbildliche Ausbuchtung der Erde beschrieben, stellt also einen Läuterungsberg vor; gewöhnlich wird es jedoch in der »Unterwelt« vor dem Eingang zur Hölle lokalisiert, was auch besser zur Vorstellung von der Höllenfahrt Christi (zwischen Tod und Auferstehung) passte.⁶

2. *Reformatorsche Modifikationen.* Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben an der traditionellen Kosmologie und Eschatologie im wesentlichen festgehalten, sie haben aber, wie schon der Wegfall des Fegfeuers vermuten lässt, die überlieferten Jenseitsvorstellungen christologisch modifiziert und soteriologisch reduziert. Schon Martin Luther hat im Streit mit Huldreich Zwingli um die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, die Luther als nach seiner Gottheit und nach seiner Menschheit real annahm, eine christologische Theorie ausgebildet, die den Himmel als absoluten Ort »oben« verneinte. Die Realpräsenz auch der Menschheit Christi an vielen Orten der sichtbaren Welt begründete er u. a. damit, dass die »Rechte Gottes«, laut Apostolischem Glaubensbekenntnis das Ziel der

6 Bernhard Lang/Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens* (engl. 1988), Frankfurt a. M. 1990, S. 105 ff.; Walter Sparr, *Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild, IV/4.5. Kirchengeschichtlich, Systematisch-theologisch*, in: TRE Bd. 35, 2003, S. 590 ff.; Dante Alighieri, *Göttliche Komödie*, S. 187 ff., S. 635.

Himmelfahrt Christi, sich real überall befinde; daher kann das Wo des Himmels überall sein, d. h. zugleich relativ zu allen Örtern im umschriebenen Raum (was die Örtter im Raum nur relativ zueinander definiert).⁷

Im Blick auf die eschatologischen Jenseitsvorstellungen sind die Veränderungen erheblicher. Die dogmatischen und poetischen Formulierungen der »Vier letzten Dinge« im Gefolge der Reformation belegen trotz des Festhaltens am geozentrischen Weltbild eine soteriologische Reduktion und Transformation des weltbildlichen Gehalts der Vorstellungen von Himmel und Hölle. Die seit 1610 erschienenen *Loci Theologici* des bedeutendsten lutherischen Theologen des frühen 17. Jahrhunderts Johann Gerhard enthalten sechs ausführliche, die Tradition breit diskutierende eschatologische Loci über den (zeitlichen) Tod, die Auferstehung der Toten, das Jüngste Gericht, die Vollendung der Welt, die Hölle oder den ewigen Tod und über das ewige Leben. Neu ist daran, neben Luthers Revision der Himmelsvorstellung, die Annahme nicht nur einer Erneuerung der (geschaffenen) Erde, sondern ihrer völligen Vernichtung zugunsten eines wiederum aus dem Nichts zu schaffenden »neuen Himmels« und einer »neuen Erde«. Hier wird, vielleicht zum ersten Mal, eine mit der Differenz von Zeit und Ewigkeit identische, absolute Grenze zwischen Diesseits und Jenseits gezogen.⁸

Im Kontrast zur substantiellen Vernichtung der materiellen Welt hielten die Lutheraner jedoch an der zeitlichen Kontinuität sowohl der Intelligenzen als auch der unsterblichen Seelen der Menschen fest. Im Unterschied aber zur antiken und aufklärerischen Vorstellung verknüpfte Gerhard die Zukunft der Seelen so weit mit der apokalyptischen Kosmologie, dass er die Annahme einer Seelenwanderung oder Metempsychose ablehnte und stattdessen zwei *receptacula* der Seelen annahm, eben den Himmel und die Hölle als besondere, von Himmel und Erde unterschiedene Örtter. Hier lehnt Gerhard ohnedies die römisch-katholischen Lehren des Fegfeuers und der besondern Orte für ungetaufte Kinder und die vor Christus gewesenen Väter (*limbus infantium, limbus patrum*) ab und reduziert die Höllenvorstellung weitgehend: Man könne nicht beweisen, dass es sich um einen geschaffenen Ort handle, *subjective* sei die Hölle das Wo der Verdammten, und *formaliter* sei sie nichts anderes als die Verdammung selbst,

7 Martin Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), in: Werke Bd. 26, Weimar 1947, S. 261-509. Das Verdienst dieser Entdeckung gebührt Werner Elert, Morphologie des Luthertums Bd. 1, München 1931, S. 363 ff.

8 Johann Gerhard, *Loci theologici* Bd. 8 und 9, Leipzig 1870/1875; loc. XXIX, S. 37-63; vgl. Werner Elert, *Morphologie*, S. 387 ff.; Konrad Stock, *Annihilatio mundi*. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, München 1971.

d. h. die Gottferne.⁹ Entsprechend unterscheidet Gerhard vom natürlichen Himmel das *coelum spirituale*, nämlich das Gnadenreich Christi auf Erden, und das *coelum beatorum*: Ohnedies werde dieser Himmel in der Heiligen Schrift meist metaphorisch bezeichnet als »Schoß Abrahams« oder »Hand Gottes«; sei es im Übrigen ganz unsicher, ob es sich um einen geschaffenen, körperlichen Ort handle – es gehe nicht um den Ort, sondern um den Zustand der Seligen, so dass man besser von *coelum mysticum* spreche. Im Blick auf dessen Bezeichnung als Empyreum meint Gerhard, daß nur so viel gewiss sei, dass das Wo der Seligen von dem der Verdammten unterschieden ist, ohne dass wir Wesen, Eigenschaften und Ort dieses Wo benennen könnten; auch das liturgische *sursum corda* beziehe sich nur auf uns Irdische. Die abschließende Definition übersetzt dieses Wo ganz in Beschreibung des *status beatorum*: ein Leben mit Christus, den Engeln und allen Erwählten in immerwährender Freude und Seligkeit im Angesicht Gottes, den sie von Angesicht zu Angesicht sehen werden.¹⁰

Diese in weltbildlicher Hinsicht erstaunlich karge Eschatologie ist allerdings nur die eine Seite dieser Tradition; die andere ist eine barock bunte und erregte Bilderwelt, die besonders in der Zeit der existenzbedrohenden Situation des deutschen Protestantismus in den ersten zwei Dritteln des 17. Jahrhunderts sich vielfältigen Ausdruck verschafft. Allerdings sind auch die hier formulierten Jenseitsvorstellungen in individuelle und affektive Zustände eingezeichnet; das kann, der These von der Weltvernichtung entsprechend, auch im Blick auf die neue Welt eine Art Konkurrenz von Anthropologie und Kosmologie bedeuten. Dafür sei das Sonett »Über die vier letzten Dinge« in Erinnerung gerufen, das Andreas Gryphius 1650 publiziert hat. Die erste Strophe stellt den Ernst des Todes vor Augen; die zweite, im Gefolge der Apokalypse des Johannes, das Jüngste Gericht; die dritte die Hölle. Die vierte Strophe über den Himmel preist die ewige Freude der Auserwählten, und sie bedarf dazu überhaupt keiner welthaften Szenerie mehr. Ja, die Sterne werden zu fliehen aufgefordert, denn: »[...] hier schimmern wir«.

Der Todt.

[...]

Du scheidest! gantz allein! von hier! wohin! so schnelle!

Diß ist deß Himmels bahn! die öffnet dir die helle!

[...]

⁹ Johann Gerhard, *Loci theologici*, loc. XXVI, S. 155ss, 166ss; loc. XXX, S. 25, 84 ff.

¹⁰ Ebd., loc. XXXI, S. 9 ff., 40 ff., 170 f., 177 f.

Das Letzte Gerichte.

AVff Todten! auff! die welt verkracht in letztem brande!
 Der Sternen Heer vergeht! der Mond ist dunckel-rott /
 Die Sonn' ohn allen schein! Auff / Ihr die grab vnd kott
 Auff! jhr die Erd vnd See vnd Hellen hilt zu pfande!
 [...]
 Der Himmel schleußt sich auff! O GOtt! welch frölich scheiden!
 Die Erden reist entzwey. Welch weh / welch schrecklich leiden.
 Weh / weh dem / der verdamm't: wol dem der IESVM siht.
 [...]

Die Hölle.

Ach! vnd weh!
 MOrd! Zetter! Jammer! Angst! Creutz! Marter! Würme! Plagen.
 Pech! Folter! Hencker! Flamm! stanck! Geister! kälte! Zagen!
 Ach vergeh!
 Tieff' vnd Höh'!
 Meer! Hügel! Berge! Felß! wer kann die Pein ertragen?
 Schluck abgrund! ach schluck' eyne! die nichts denn ewig klagen.
 Je vnd Eh!
 Schreckliche Geister der tunckelen hölen / Ihr die jhr martert vnd
 Marter erduldet
 Kan denn der ewigen Ewigkeit Feuer / nimmermehr büssen dis was
 jhr verschuldet?
 O grausamm' Angst / stets sterben sonder sterben /
 Diß ist die Flamme der grimmigen Rache / die der erhitzete Zorn
 angeblasen:
 Hier ist der Fluch der vndlichen Straffe; hier ist das jmmerdar
 wachsende rasen:
 O Mensch! Verdirb / vmb hier nicht zu verderben.
 Ewige Frewde der Außerwehlten.
 O! wo bin ich! O was seh' ich! wach ich! treumt mir? wie wird mir
 IESV! Welcher wollust Meer / überschwemmt mein frölich Hertz /
 Welt Ade! glück zu mein trost! gutte Nacht todts angst vnd schmerz /
 Ich find alles. alles lern ich! alles schaw' ich HERR in dir
 Ich zuschmeltz in lautter wonne! IESu: IESu. Meine zier!
 O wie herrlich ists hier seyn! Erde deine Frewd ist schertz!
 IESu! ewig-glänzend Licht' (tunckel ist der Sonnen kertz!)
 Ach! wie funckeln deine Scharen! Sternen flieht! Hier schimmern wir.

Ihr die jhr glut vnd Schwerd verlacht! ob schon ewr Leib wurd staub
vnd aschen /
Ihr die jhr ewer reines kleid habt in dem Blutt deß Lambs gewaschen /
Rufft Halleluja! Halleluja! frewd vnd leben!
Dir drey mal einig Ewigkeit; die alles in allen allmächtig regiret:
Sey vnaußsprechlich Lob vnd ruhm / vnd Ehre die dir nur alleine
gebühret.
Dir / die sich ewig / (Halleluja!) vns will geben.¹¹

Naturalisierung des Weltraumes und der Weltzeit

Die traditionellen Vorstellungen des jenseits der sichtbaren Welt Liegenden wurden in der Frühen Neuzeit massiver Kritik unterzogen. Im Zusammenhang des seit Nikolaus von Kues und Nikolaus Kopernikus einsetzenden Wandels des Weltbildes wird die geschaffene Welt immer ausschließlicher zur homogen »natürlichen«, d. h. naturgesetzlich verfassten und lesbaren Welt; in ihr ist für Himmel und Hölle kein »jenseitiger« Ort. Dazu kommt, dass die bislang als endlich vorgestellte Welt aufgesprengt wird zu einem unendlichen Universum, so dass es räumlich überhaupt nichts Jenseitiges geben kann – auch sehr ferne Galaxien sind Bestandteil ein und derselben Weltstruktur. Was für den absoluten Raum gilt, das gilt auch für die absolute Zeit, die kein gegenständliches Jenseitiges ihrer selbst zulässt. Die bisherige durch die »baldige« Wiederkunft Christi gezogene Grenze wird niedergelegt: Das *apokalyptische* Weltbild wird in ein *chilias-tisches* Welt- bzw. Geschichtsbild umgeformt.¹² Die zeitlich dann unbegrenzte, fortschreitende Entwicklung der Menschheit reduziert die eschatologische Frage auf die Zukunft des einzelnen Menschen jenseits der Todesgrenze.

- 11 Andreas Gryphius, Gesamtausgabe, hg. v. Marian Szyrozki u. a., Bd. 1, Tübingen 1963, S. 90-92; vgl. Hans-Henrik Krummacher, »De quatuor novissimis«. Über ein traditionelles theologisches Lehrstück bei Andreas Gryphius, in: *Res-publica Guelpherbytana*. Festschrift für Paul Raabe, Amsterdam 1987, S. 499-577; zum konfessions- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext vgl. Hans-Georg Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit* Bd. 2, Tübingen 1987, S. 243 ff.
- 12 Eduard J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes* (1950), Berlin u. a. 1956, S. 1983; Alexandre Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (1957), Frankfurt a. M. 1969; Jürgen Teichmann, *Wandel des Weltbildes. Astronomie, Physik und Meßtechnik in der Kulturgeschichte*, Darmstadt 1983.

1. *Die Verflüchtigung des Jenseitigen in der natürlichen Welt.* Für die Veränderung der Jenseitsvorstellungen wurde erstens wichtig die physikalische *Vereinheitlichung* der Welt. Gegen die quasi-christliche Metaphysik der Unendlichkeit begründete Johannes Kepler eine Himmelsphysik der einheitlich, nämlich mathematisch beschreibbaren Welt (mangels Beweises wird sie noch als endlich angenommen); diese Homogenisierung ist die eigentliche »Revolution« des Weltbildes. Nicht weniger wichtig waren Galileo Galileis erfolgreiche Mathematisierung der sublunaren Physik, d. h. seine Beschreibung auch der irdischen Welt des Entstehens und Vergehens mit denselben Naturgesetzen, die für die »ewigen« Gestirnbewegungen, also für die supralunare Physik, gelten; sowie René Descartes' Gleichsetzung von Materie und Ausdehnung. Das Ergebnis war ein Weltbild, in dem die Welt als ein isotroper und isomorpher Raum aufgefasst wird; ein Raum, in dem sich die Körper aufgrund eines kausal bestimmten Bewegungszusammenhangs in der Zeit bewegen. Es war nur konsequent, wenn Bernard de Fontenelle eine Vielzahl von »Welten« in dieser Welt annahm; folgerichtig war ebenso die Ablehnung der Vorstellung von kristallinen »Sphären« als Raumorte der umlaufenden und der fixen Sterne; folgerichtig schließlich Thomas Digges' Annahme der räumlichen wie zeitlichen Endlosigkeit des Weltalls. Einen jenseitigen Himmel als Weltort ohne Welteigenschaften konnte es nun nicht mehr geben.

Zweitens ist hier die positive *Infinitisierung* des Kosmos zu nennen, die Giordano Brunos Behauptung der Unendlichkeit der Welten besagte. Darin verbanden sich der spekulative Unendlichkeitsbegriff von Nikolaus von Kues mit dem pantheistischen Pathos des Renaissance-Platonismus (der noch das umschließende Empyreum angenommen hatte). Das religiöse Interesse an Himmel und Hölle hat hier erst recht keinen Platz mehr, aber es wird kompensiert durch das religiös-existentielle Interesse an der Welt als einem Heilsort, als Ort der vitalen Weltseele und als Präsenz des göttlichen Lebensgeistes. Diese pantheistisch tendierende Sakralisierung der (weltbildlich jenseitsfreien) Welt begegnet auch bei Johannes Kepler, dem »Priester am Tempel der Natur«, der die Präsenz Gottes im Raum wohl sakramental dachte, und bei Isaac Newton, dessen Annahme eines absoluten Raumes diesen als Attribut Gottes unterstellte.

Die Vorstellung einer Hölle war drittens betroffen von Balthasar Bekkers Programm einer *Entzauberung* der Welt. Sein epochales, 1691/93 erschienenes und sogleich auch ins Deutsche übersetzte Werk »De betoverde wereld«¹³ leitete auf dem Feld der Jenseitsvorstellungen die Aufklärung

13 Balthasar Bekker, *De betoverde wereld*, Amsterdam 1691/1693, dt.: *Die bezauerte Welt*, hg. v. Wiep van Bunge, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

ein; es hat auch die theologische Aufklärung begleitet, bis zu einer dritten Übersetzung, die, von Johann Salomo Semler initiiert und kommentiert, 1781/2 publiziert wurde. Bekker zielte auf eine Kritik des Teufels- und Hexen-Aberglaubens aufgrund der (u. a. cartesianischen) Unterscheidung geistiger Vorgänge von der gesetzmäßig-mechanisch bewegten Materie, also aufgrund der »Mechanisierung des Weltbildes«. Seine philosophisch neue, auch mit alten (wenngleich heterodoxen) theologischen Topoi argumentierende These schloss allerdings noch nicht die Behauptung der Nichtexistenz des Teufels und damit der Hölle (erst recht nicht des Himmels) ein; wohl aber widerlegte Bekker die Möglichkeit der physischen Ursächlichkeit höllischer Kräfte in der naturgesetzlich verfassten Welt.

Zwar nicht einfach hinfällig, aber doch strittig wurde viertens ein wesentliches Moment der traditionellen Jenseitsvorstellungen: die Annahme der Unsterblichkeit der individuellen menschlichen *Seele*, bislang des Erfahrungssubjekts diesseits und jenseits der Todesgrenze. Aufgrund der Aporien im Begriff einer individuellen Seelensubstanz, in die René Descartes, Thomas Hobbes und Baruch Spinoza je auf ihre Weise geführt hatten, kam es im ausgehenden 17. Jahrhundert zur philosophischen Diskussion und zur empiristischen, teils auch materialistischen Bestreitung der Unsterblichkeit der individuellen Seele. Immerhin wollte ein Empirist wie John Locke die Fortdauer des »self« jenseits des Grabes nicht bestreiten; aber die rationale Basis war so schmal, dass nicht wenige Zeitgenossen und auch Theologen sich auf die biblische, d. h. auf eine offenbarungstheologische Begründung zurückzogen, die ihrerseits der philosophischen Skepsis neue Nahrung gab. Immerhin boten in Deutschland die Monadologie Gottfried Wilhelm Leibniz' und die rationale Psychologie Christian Wolffs eine Alternative, die in der Theologie, oft in einer harmonisierenden Verbindung, weithin rezipiert wurden.¹⁴ Allerdings wurde seit der Mitte des 18. Jahrhunderts auch diese Möglichkeit bestritten, teils empiristisch durch David Hume (und modifiziert dann auch durch Immanuel Kant), teils sogar materialistisch, provokant durch Julien O. de La Mettries »L'homme machine« (1748).¹⁵

2. *Das Verblassen des zeitlichen Jenseits im moralischen Fortschritt.* Gegen ebendiese Provokation formierte sich die »fromme«, vor allem im pro-

14 Vgl. Helmut Holzhey, Art. Seele, IV.1-14, in: HWPh Bd. 9, 1995, S. 26-48; Horst Seidl, Art. Seele, V., in: TRE Bd. 30, 1999, S. 748-759; Walter Sparr, Fromme Seele wahre Empfindung und ihre Aufklärung, in: Dietrich Korsch u. a. (Hg.), Subjektivität im Kontext, Tübingen 2004, S. 29-48.

15 Julien Offray de La Mettrie, L'homme machine (1748), franz./dt. hg. von Claudia Becker, Hamburg 1990.

testantischen Deutschland vertretene Aufklärung mit einer neuen, anthropologischen Begründung des metaphysischen Ternars ›Gott, Freiheit, Unsterblichkeit‹. Diese Begriffe sah auch noch Immanuel Kant als Gegenstand der drei wichtigsten Bemühungen menschlicher Vernunft an; wobei auch er die Frage »Was darf ich hoffen?« bekanntlich der Religion zuordnete.¹⁶

Das gleich 1748 gegen La Mettrie auftretende, überaus erfolgreiche Werk, das sich dann schnell als religionsphilosophisch stilbildend herausstellte, hieß »Betrachtung über die Bestimmung des Menschen«, verfasst von Johann Joachim Spalding, dem seit den sechziger Jahren in Berlin amtierenden Probst und Konsistorialrat, der sein Büchlein, mehrmals erweitert und mit seinem Namen versehen, bis 1793 publizieren konnte.¹⁷ Dieses Werk nimmt die kosmologisch ortlos gewordene Jenseitigkeit ganz in das Selbstverhältnis des einzelnen Menschen hinein, das Erwartungen an die eigene Zukunft einschließt. Ausgehend von den Empfindungen im sinnlichen Bereich, wo ein Mensch unmöglich stehenbleiben kann, und fortschreitend zu den Vergnügungen des Geistes, weiter zur Selbsterfahrung der Tugend und nochmals weitergreifend zum religiösen Gefühl langt Spalding schließlich, ohne dass er einen substantiellen Begriff der ›Seele‹ entwickeln müsste, bei deren Unsterblichkeit an, aufgrund der moralischen und ästhetischen Selbstgewissheit des Menschen. Denn dieser empfindet sich als auf dem Weg einer Selbstvervollkommnung, die des »Wachstums ins Unendliche« fähig ist. Das in der weiteren, äußerst lebhaften Unsterblichkeitsdiskussion durchweg zentrale Argument ist das aus der an sich als unbegrenzten Perfektibilität der moralisch-affektiven Persönlichkeit, eine Perfektibilität, die auch durch die Todesgrenze nicht wirklich außer Kraft gesetzt werden kann. Motive der optimistischen Moralphilosophie Shaftesburys verbinden sich hier mit der monadologischen Philosophie Leibniz', die den Tod nicht als völligen Bruch auffasste, sondern als Übergang eines präformierten »Keims« (»Seele«, »Entelechie«) in eine andere Seinsform, und zwar bei geistigen Wesen als Metamorphose in eine entwickeltere, höhere; ein stetiger Prozess, der auch das teleologisch harmonisiert, was theologisch als »Natur« und »Gnade« bislang unterschieden worden war.¹⁸ In Spaldings anthropologischer Pointierung bedeutet das, dass der Mensch, der seine Kräfte zum Wahren

16 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (1781, 2. Aufl. 1787), B 395 Anm., B 833.

17 Johann Joachim Spalding, Die Bestimmung des Menschen (1748, 11. Aufl. 1794), ND hg. v. Albrecht Beutel u. a. (KA I/1), Tübingen 2006.

18 Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie (1714), §§ 63-81, §§ 82-90 (zu Geburt und Tod § 73, § 76).

und Guten unablässig übt und steigert, »getrost noch eine entferntere Folge von Zeiten zu erwarten« hat, in der er diese Vervollkommnung der Angleichung an die göttliche Vollkommenheit fortsetzt. Die »trostvolle« Vorstellung eines »andern Zustande[s]« als des gerade herrschenden stellt daher eine wohlbegründete Erwartung der Seele dar: nämlich die der »natürlichen glückseligen Folgen ihrer innerlichen Richtigkeit«, der Harmonie von Tugend und Glückseligkeit. Die affektive, moralische und geistige Selbsterfahrung spannt einen neuen, chiliastisch-eschatologischen Horizont religiöser Jenseitsvorstellung auf: »Erwünschte glückselige Unsterblichkeit!«¹⁹

Im Gefolge Spaldings (und gegen die von Thomas Abbt an Spalding geäußerten Zweifel am Prinzip moralischer Perfektibilität und evolutiv-närer Immanenz) hat Moses Mendelssohn versucht, die authentische Empfindung der Bestimmung zur Unsterblichkeit metaphysisch zu stabilisieren, vor allem im zweiten Gespräch seines »Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele« (1767). Dieser Weg wurde allerdings durch Immanuel Kants Erkenntniskritik dauerhaft verschlossen; doch den moralischen Beweis für die Bestimmung des Menschen zur Freiheit »hier« und zur Unsterblichkeit »dort«, den Mendelssohn im dritten Gespräch führte,²⁰ hat Kant bekanntlich noch einmal bekräftigt und als Postulat einer praktischen Vernunft, wenn anders sie nicht an sich selbst verzweifeln will, für unabweislich gehalten.²¹ Mendelssohn rekurriert wie schon Spalding auf die *Vorsehung*, die uns das Verlangen nach ewiger Glückseligkeit eingepflanzt habe und dies unmöglich unbefriedigt lassen könne – ihre Absichten erstrecken sich »von uns hin ins Unendliche«. Das bedeutet die chiliastische Verdiesseitung des jenseits des Todes Befindlichen, die völlige »Verzeitlichung der Ewigkeit«. Die »Aussicht in die Zukunft«, die sich nun der sensibel sich selbst empfindenden und die »Wollust richtiger Gesinnungen« genießenden Seele eröffnet, bleibt allerdings ohne einen Gegenstand im Raum und einen Tatbestand in der künftigen »Zeit«; die Rede von den Dingen jenseits der Grenze des Todes wird *metaphorisch*.

19 Johann Joachim Spalding, Bestimmung des Menschen, S. 166 f., 170, 173, 193.

20 Moses Mendelssohn, Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele, Berlin u. a. 1767, hg. v. Dominique Bourel, Hamburg 1979 (Jubiläumsausgabe Bd. 3/1), S. 5-159.

21 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (1771, 2. Aufl. 1787), B S. 399 ff.; ders., Kritik der praktischen Vernunft (1788), S. 219 ff.

22 So zu Recht Daniel Krochmalnik, Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der Religionsphilosophie der Aufklärung, in: Eveline Goodman-Thau (Hg.), Vom Jenseits, S. 79-107, hier S. 96 ff., zit. S. 103; zum problematischen Verhältnis der philosophischen und der religiösen (jüdischen) Eschatologie bei Mendelssohn ebd., S. 104 ff.

Noch deutlicher als Spalding sagt der im öffentlich-christlichen Diskurs bewusst platonisierende Mendelssohn über die sinnlichen Aspekte der »Ewigkeit«: »[...] das weiß ich nicht«. Freilich spricht auch Spalding nur von einem »Uebergang in das Land der Unsterblichkeit«. ²³

Die unbeantwortbar gewordene Frage nach gegenständlich vorstellbaren Erwartungen im Blick auf dieses »Land« ließ sich nur durch einen noch radikaleren Bruch mit der christlichen Tradition beantworten. Das hat, nicht ohne zeitweilige Resonanz, Gotthold Ephraim Lessing in der »Erziehung des Menschengeschlechts« (1780) mit der Hypothese einer Reinkarnation oder Metempsychose, der Wanderung der unsterblichen Seele in andere Körper als dem jetzigen, dem Tod verfallenen Körper, getan. Auf dieser quasi-metaphysischen oder, wie man bald sagen wird, weltanschaulichen (d. h. hier: esoterischen) Grundlage kann man in der Tat fragen: »Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?« ²⁴ Diese Begründung der Möglichkeit individueller sittlicher Vervollkommnung jenseits des individuellen Todes rekurrierte aber auf eine seit der alten Kirche verworfene (und im christlichen Abendland nur untergründig vertretene) Lehre und steigerte den individualistischen Chiliasmus eines Spalding oder eines Mendelssohn um den kollektiven, auf das ganze Menschengeschlecht ausgreifenden Chiliasmus. Noch radikaler fiel die Kant'sche Lösung aus, die die sittliche Vervollkommnung auf die Sphäre des Intelligiblen beschränkt und von leibhafter Erfahrung ablöst. Kant setzt den individuellen Körper nur »hier« als (problematisches) Medium der Freiheit bzw. der Wahl des Guten an; leibhafte Individuen hätten »dort« gar nichts zu erwarten. Kant artikuliert seinen philosophischen »Chiliasm« denn auch nur für das Menschengeschlecht im Ganzen. ²⁵

23 Moses Mendelssohn, *Phaedon*, S. 124; Johann Joachim Spalding, *Bestimmung des Menschen*, S. 170 f., 192 f.; ders., *Das glückliche Alter*, in: ebd., S. 246-277, zit. S. 266.

24 Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), §§ 90-100, hier § 100, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 8, München 1979, S. 489-510. Vgl. Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, Darmstadt 1999, S. 343 ff.; zur Beziehung zur jüdischen Tradition vgl. Daniel Krochmalnik, *Die Lehre* (Anm. 22), S. 92 ff.

25 Immanuel Kant, *Das Ende aller Dinge* (1794), in: *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 1975, Bd. VI, S. 175-190; die Ablehnung des apokalyptischen Szenarios unter den Titeln »mystisches« und »widernatürliches Ende« ebd., S. 182 ff.; vgl. ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, S. 137 ff., 236 f.

Theologische »Aufklärung« religiöser Jenseitsvorstellungen

Während die protestantische Theologie des 18. Jahrhunderts die chiliasische Modifikation der überlieferten Jenseitsvorstellung aktiv mitgestaltet hat, verhielt sie sich im Blick auf die Veränderungen der kosmologischen Aspekte von Jenseitsvorstellungen zunächst eher passiv, weil die Frage nach Himmel und Hölle als Örter der Welt in dem Augenblick, in dem sie eigens gestellt werden musste, schon wegen der Asymmetrie von »Himmel« und »Hölle« in eine Aporie geriet. Doch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts arbeitete die theologische Aufklärung, bald auch »Neologie« genannt,²⁶ an der Abschaffung der Rede von einer Hölle und an der restlosen Metaphorisierung der Rede von einem Himmel.

1. *Dogmatische Kritik.* Seit 1760 entstand anlässlich eines Exorzismus-Versuchs eine öffentliche Debatte um die Möglichkeit der dämonischen Besessenheit, an der sich im Contra viele Neologen selbst oder durch Übersetzung englischer Autoren oder die neuerliche und kommentierte Übersetzung B. Bekkers beteiligten. Sie argumentierten zunächst gegen eine solche Möglichkeit, dann gegen deren Begründung aus den biblischen Berichten über Besessenheit und Teufelsaustreibungen, schließlich gegen die Annahme der realen Existenz eines Teufel bzw. einer räumlichen *Hölle* (auch in Gestalt unendlich ferner, unwirtlicher Sterne).²⁷ Dazu kam die Bestreitung eines wichtigen theologischen Arguments für die Existenz einer Hölle, die Ewigkeit der im Jüngsten Gericht verhängten Höllenstrafen. Während Lessing in »Rettung« einer entsprechenden These von Leibniz für diese Ewigkeit plädierte (!), bekämpfte die Neologie sie aufs heftigste, weil sie ihrem natur- bzw. vernunftrechtlichen Bild Gottes als eines stets sittlich sich verhaltenden, seine Allmacht in den Dienst seiner Allgüte stellenden Gottes (also von Gottes »Vorsehung« in der Leibniz'schen Theodizee) diametral widersprach. Dementsprechend mußte man statt von der Verdammung von der Seligkeit der »edlen«, moralisch guten Heiden sprechen und ihre heidnische Religion einem nicht strafbaren Irrtum zurechnen. Jegliche Strafe, die Gott zu verhängen hat, muss der Moralität Gottes und seiner Liebe entsprechen, sie darf also lediglich Folge eigener Taten sein, darf nicht etwa äußerlich zugefügte Qualen auferlegen. Auch Höllenstrafen sind daher zeitlich befristet und dienen der sittlichen Besserung der Sünder, mit dem Endziel der vollkommenen Wie-

26 Vgl. jetzt Albrecht Beutel, *Aufklärung in Deutschland* (KiG 4/02), Göttingen 2006, § 5 (S. 248-286).

27 Vgl. Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929, ND Hildesheim 1964, S. 234-252.

derherstellung der Schöpfung und damit der Seligkeit aller Geschöpfe. Diese eschatologisch, in die »Ewigkeit« projizierte Entsprechung zur neologischen Annahme der Perfektibilität des Christentums in der Geschichte setzte sich in der Neologie durch; sie wurde offen erstmals von Johann August Eberhard in seiner Schrift »Neue Apologie des Sokrates« (1772/1778) ausgearbeitet (der es freilich vorzog, seine Predigerstelle mit einer philosophischen Professur zu vertauschen).²⁸

Die exegetischen Veränderungen, die eine solche Argumentation, im Besonderen ihr Verzicht auf kosmologische Gegenständlichkeit erfordert, notiert kurz und bündig das »Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre« des Berliner und Helmstedter Neologen Wilhelm Abraham Teller (1772). Die Lemmata »Himmel«, »Himmel und Erde, die Welt«, »Himmlisch« und »Himmelreich« sowie »Hölle«, »Pforten der Hölle« und »Satan« zielen sämtlich auf eine metaphorische Hermeneutik ab. So wird im Blick auf die Hölle die jüdische Vorstellung von der Unterwelt referiert, für Jesus jedoch die Bedeutung außerordentlicher Tiefe oder aber bildlicher Rede angenommen. Der Teufel wird auf irdische Verleumder und Verfolger bezogen oder aber, abweichend von der »höhern speculativen Philosophie der Juden« auf den Feind, der jeder Mensch sich selber sein könne. Da die Rede vom Teufel von Jesus und seinen Aposteln nicht als solche zum »Erkenntnißstück der allgemeinen Religion« gemacht worden ist, sind hier alle Entscheidungen den Philosophen zu überlassen.²⁹ Vom traditionellen Himmel bleiben, nachdem seine wörtliche Bedeutung und die übertragene (Gott selbst und der Tempel oder die christliche Kirche) abgezogen sind, »der künftige Zustand der Seligen«, die »ewige Herrlichkeit« oder »die unsichtbaren Wohnungen der höhern Geister, vollendeten Menschen, und menschlicher Weise zu reden, Gottes selbst« übrig. Dies wird im nachgetragenen Lemma »Paradies« näher bestimmt im Sinn der »nahen höhern Glückseligkeit«, für die »jedem die Erklärung freygelassen« ist.³⁰

Auch der Göttinger Exeget und renommierte Orientalist Johann David Michaelis, der seine lateinische »Dogmatik« von 1760 auf Deutsch, erweitert und teilweise verändert, vor allem weniger »vorsichtig und furchtsahm«

28 Johann August Eberhard, *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*, Erster Theil, Berlin u. a. 1772; Zweiter Theil, Berlin u. a. 1777. Vgl. Karl Aner, *Theologie der Lessingzeit*, S. 270-285; Albrecht Beutel, *Aufklärung in Deutschland*, § 12 f. bes. S. 396 ff.

29 Wilhelm Abraham Teller, *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*, Berlin 1772, S. 243 f., 288 f., 328-230, hier. S. 329, bzw. Zusätze, Berlin 1773, S. 89 f.

30 Ebd., S. 236 ff., hier S. 236, bzw. Zusätze S. 85.

und auch manches im Zweifel belassend, 1784 erneut publizierte, reduziert die Eschatologie auf bildliche Redeweise einerseits, auf philosophische Erörterungen andererseits. Im 17. Artikel »von den Gütern und Wohlthaten, die Gott den Gläubigen um Christ willen schencket« erklärt Michaelis, dass wir uns vom »ewigen Leben [...] aus Mangel der Erfahrungs-Ideen« keinen hinlänglichen Begriff machen können; alle hiesige Glückseligkeit würde, als ewig gedacht, zur unerträglichen Langeweile herabsinken. Von jenem Leben wissen wir jedoch gewiß: Unsterblichkeit, Unverlierbarkeit solcher Güter, Stufen der Glückseligkeit (nach den guten Werken!) oder Wiedererkennen von Eltern und Kindern (aus der Natur von Strafen und Belohnungen); nur wahrscheinlich wissen wir z. B.: Erweiterung unserer Kenntnisse, kein Rückfall in Sünde; die Anwesenheit kontrastierenden Schmerzes und kurzweiliger Arbeit (!), keine Wunder (»Vervollkommenerung der Welt ist, wenn alles nach den ewigen Gesetzen der Natur gehet«), keine Herrschaft der Seligen, ein herrlicher, auch mit neuen Sinnen ausgestatteter Leib.³¹ Kosmologische Aspekte werden teils metaphorisch interpretiert, teils getilgt. Im Kontext des »himmlischen Leibes« wendet sich Michaelis gegen so etwas wie Planetenreisen, wie sie eben ins Spiel gebracht wurden (s. u.), und plädiert für den eigenen Planeten; doch kann er über die himmlische Wohnung der Seligen nichts Gewisses sagen. Ablehnung widerfährt dem Fegefeuer (und dem »Seelenschlaf« als Zwischenzustand), aber überhaupt der Annahme eines »Ortes der Qual«. Allerdings nimmt Michaelis im 18. Artikel über die Auferstehung des Leibes, über das Jüngste Gericht und die »Veränderung unseres Erdbodens« mit der Tradition die leibliche Auferstehung auch der im Gericht zu Verdammenden an, weil sonst keine Strafe verhängt werden könnte. Michaelis hält auch an der Identität des »geistlichen Leibes« (der wohl mit feineren Sinnen ausgestattet, aber nicht »ätherischen« oder gar immateriellen Wesens sein wird) mit dem jetzigen Leib fest, der ja selber trotz fortwährender materieller Veränderung »nach meinem Gefühl« derselbe bleibe; wie der künftige Leib aus der Materie des jetzigen und vielleicht auch anderen Partikeln gebildet wird – »Ich weiß es nicht!« Hier handelt es sich um Sachverhalte, die sowohl der Exeget als auch der Philosoph hinsichtlich einer möglichen »grosse[n] Revolution des Erdbodens« nicht als »nahe bevorstehen[d]« einschätzen; aber: »wenn? das weiß die Philosophie nicht, und die Offenbarung sagt es nicht.«³²

In rationalistischer Positivierung dieser Skepsis hat dann der Hallenser Johann August Ludwig Wegscheider mit anderen, z. B. den Exegeten Wil-

31 Johann David Michaelis, Dogmatik, 2. Aufl., Göttingen 1784, §§ 203 f., hier VII, S. 689, 708.

32 Ebd. §§ S. 205 f. und §§ 207-210, zit. S. 731, 734, 737, 743, 747.

helm Martin Johann Leberecht de Wette oder Heinrich August Wilhelm Meyer, alle jene Elemente der Eschatologie, die über eine Unterscheidung des »Loses« der Guten und der Schlechten unmittelbar im Tode (nämlich als innere Vollkommenheit oder aber innere Höllenqualen) und über die Möglichkeit einer geologischen Veränderung der Erde hinausgehen, klar als bildlich symbolisierende Redeweise für den volkstümlich frommen Gebrauch klassifiziert, als *narrandi forma iam symbolica*.³³

2. *Religiöse Kommunikation*. Die Metaphorisierung der Jenseitsvorstellungen am Maß des soteriologisch Wesentlichen wurde nicht nur von der Neologie betrieben, sondern setzte sich auch bei gemäßigt aufklärerischen Theologien durch. Dafür sei der Erlanger Georg Friedrich Seiler genannt, der, ohne ausdrückliche Kritik an den noch landläufigen Vorstellungen, die reformatorische Tradition verstärkt, sich auf den künftigen Zustand der gerechten Seligen bzw. der gottlosen Gläubigen zu konzentrieren und auf Behauptungen über die jeweiligen Orte und deren Eigenschaften zu verzichten. Vor allem war es die praktische, pastorale Umsetzung der theologischen »Glückseligkeitslehre«, die diese Tendenz beförderte, bei dem Prediger und Pädagogen Seiler³⁴ nicht anders als bei dem neologischen Hallenser Prediger und Pädagogen August Hermann Niemeyer.³⁵ Schon Spaldings frühe Predigt »Über den Zustand des zukünftigen Lebens, als eine Folge des gegenwärtigen« hatte mit denselben Mitteln darauf abgezielt, seine Hörer »auf eine glückselige Ewigkeit zu bereiten«.³⁶

Sehr offensichtlich ist der Prozeß der kosmologischen Entleerung der Jenseitsvorstellungen auch in der zeitgenössischen *Ikonographie*. An die Stelle der barocken Himmelsgewölbe in den Kirchen oder auf den Altären (die in protestantischen Kirchen freilich immer schon zurückhaltend rea-

33 Johann August Ludwig Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae*, 7. Aufl., Halle 1833, §§ 189-200, hier § 199, S. 687.

34 Georg Friedrich Seiler, *Biblische Religion und Glückseligkeitslehre*. Beyde zur Unterweisung und Andachtsübung, Erlangen 1788: Kap V, XX: Von der ewigen Seeligkeit, XXI: Die Verdammniß der Bösen, S. 168-175; ders., *Lehrgebäude der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre*, 5. Aufl., Erlangen 1782, III. Hauptstück, Kap. I: Vom Tode und der Auferstehung der Todten. Vom Gerichte, von Himmel und Hölle, S. 172-182.

35 August Hermann Niemeyer, *Lehrbuch für die oberen Religionsclassen in Gelehrtschulen* (1801), 10. Aufl., Halle u. a. 1819, III. Religionslehre nach den Grundsätzen der Vernunft und des Christenthums, 4. Abschnitt. Von den Folgen des Guten und Bösen in diesem und dem künftigen Leben, §§ 177-193, hier §§ 182 f., 190, 193.

36 Johann Joachim Spalding, *Predigt über Lk 16,19-31*, in: ders., *Predigten*, Berlin u. a. 1765, S. 257-283, hier S. 282.

lisiert waren) traten biblische Szenen, d. h. »irdische« Bilder wie der Gute Hirte; die Darstellungen von Engeln traten zurück, die von Dämonen oder vom Höllenrachen hörten ganz auf; an die Stelle des Thrones Gottes oder der Trinität traten nicht-ikonische Symbole wie das Auge im Dreieck. Nicht wenige Kirchen blieben bildlos hell oder wurden nur ornamental geschmückt. Neben der religiösen Ästhetik, der Katechese und dem Katechismus war, nicht ohne erhebliche Irritationen in der Bevölkerung, das *Gesangbuch* die wirksamste Form der Übertragung der realistischen Jenseitsvorstellungen in metaphorische Welten. Die in den seit den achtziger Jahren neu eingeführten Gesangbücher dichteten die alten Hoffnungs- und Ewigkeitslieder um (oder ließen sie ganz weg), in strikt moralischer Auslegung der Ewigkeit als »Freudenwort« und in ebenso strikt moralischer Disziplinierung des »Donnerworts«, als welches Ewigkeit traditionell ja auch galt.³⁷ Als ein Beispiel unter vielen sei die Umdichtung von Philipp Nicolais Lied »Wachet auf, ruft uns die Stimme« (1599) durch Johann Peter Uz im Ansbachischen Gesangbuch von 1781 angeführt:

»Wachet auf! So ruft die Stimme,
 So rufet einst der Engel Stimme;
 verlaßt das Grab, verlaßt die Gruft!
 wachet auf, erlöste Sünder!
 versammelt euch, ihr Gottes Kinder!
 der Welten Herr ists, der euch ruft.
 Des Todes stille Nacht
 ist nun vorbey! Erwacht!
 Halleluja!
 Macht euch bereit zur Ewigkeit!
 Sein Tag, sein großer Tag ist da!
 Erd und Meer und Hölle beben;
 die Frommen stehen auf zum Leben,
 zu neuem Leben stehn sie auf.
 Ihr Versöhner kömmt voll Klarheit
 vor ihm ist Gnade, Treu und Wahrheit:
 der Tugend Lohn krönt ihren Lauf!
 [...]«³⁸

37 Johann Rist, O Ewigkeit, du Donnerwort, o Schwert, das durch die Seele bohrt, o Anfang ohne Ende [...] (1642); Kaspar Heunisch, O Ewigkeit, du Freudenwort, das mich erquicket fort und fort, o Anfang ohne Ende [...] (1692); beide Lieder in: Evangelisches Kirchengesangbuch 1956, Nr. 324, 325.

38 Zitiert nach Walter Sparr, Johann Peter Uz und das Ansbachische Gesangbuch von 1781, in: Ernst Rohmer/Theodor Verwey (Hg.), Dichter und Bürger in der Provinz, Tübingen 1998, S. 157-188, hier S. 187 f.

Die Metaphorisierung der Jenseitsvorstellungen besagt ihre dogmatische Reduktion, zugleich aber ihre freie Verfügbarkeit und Veränderbarkeit durch die *Poesie*. Das führte der nicht nur bei den Neologen, aber von ihnen besonders hoch geschätzte Friedrich Gottlieb Klopstock stilbildend vor Augen. Seine »heilige Poesie« verbindet ein dezidiert christliches Selbstbild mit der poetischen Lizenz für dogmatische Heterodoxie: Sein »Heldengedicht« »Der Messias«, entstanden zwischen 1747 und 1773, füllt die unheimlich gewordenen, schweigenden Räume des unendlichen Universums mit sprechenden Figuren und dramatischen Erscheinungen des »Erhabenen«. Die »Ewigkeit« wird anschaulich belebt durch die dichterische Phantasie, deren herzbewegendes poetisches Priestertum der biblischen Offenbarung nicht untreu wird, sondern ihr noch besser entspricht als die prosaische Glaubenslehre, wenn sie der religiösen Einbildungskraft reiche und neue Bilder vor Augen stellt. Die grenzenlose Innerlichkeit der religiösen Affektion projiziert sich so in eine kosmische Unendlichkeit, und das mit dem Recht des »Schöpferischen«. Denn »geniale«, oder »originale« Dichtung ist ebenso inspiriert wie die biblische Offenbarung; ihr visionärer Charakter ist authentisch, ihre Bilder sind wahr. Wie wenig realistisch (im geltenden kosmologischen Sinn) Jenseitsvorstellungen nun sein mussten und trotzdem plausibel schienen, zeigen schon die momentanen Bewegungen und die Kommunikation der handelnden Figuren in den riesigen Räumen zwischen Sonnen und Planeten. So »ereignet« sich, um hier ein wichtiges Beispiel zu nennen, die Begnadigung Abbadonas, des teuflischen Verführers der Menschen, in einer Vision des Jüngsten Gerichts, die dem auferstandenen Urvater Abraham noch vor der Himmelfahrt Christi zuteil wird. Von den Todesengeln unter Donnergetöse vor den Thron des göttlichen Richters gezogen, wird der zur Verdammung anstehende Abbadona vom göttlichen Erbarmer in einer dramatischen Umkehr der Szene zur Seligkeit umgeschaffen³⁹ – eine zweifellos eindruckliche Inszenierung der dogmatisch bislang heterodoxen Lehre von der »Wiederbringung aller«, eindrucklicher jedenfalls als die gleichzeitige Apokatastasis-These Johann August Eberhards.

Das interessanteste, aber zugleich problematische, aufklärerische und pietistische Motive, literarische Ambition und Treue zur Bibel verbinden wollende Zeugnis der aufklärerischen Transformationen sind die »Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Herrn Joh. George Zimmermann«,

39 Friedrich Gottlieb Klopstock, *Der Messias*. Vier Bücher, Bd. 1, 2. Aufl., Halle 1769 bzw. Bd. 2, Halle 1769, hier 19. Gesang, 4. Buch, Z. 86 ff. Vgl. Walter Sparn, »Der Messias«. Klopstocks protestantische Ilias, in: Jan Rohls/Gunther Wenz (Hg.), *Protestantismus und deutsche Literatur*, Göttingen 2004, S. 55–80, bes. S. 65 ff.

die der Zürcher Pfarrer Johann Caspar Lavater 1768 veröffentlichte.⁴⁰ Dieses trotz seiner Briefform sich als »Gedicht« verstehende, d. h. sich dichterischer »Imagination« verdankende (und in der Tat auch für damalige Empfindsamkeit schwärmerische) Werk steht im Gefolge des bewunderten Freundes Spalding und des geradezu religiös verehrten Klopstock, dessen Stil eingestreute Gedichte adaptieren. Die Metamorphosen-Eschatologie von Leibniz übernimmt Lavater in der fortentwickelten Form, die ihr der Genfer Biologe und Naturphilosoph Charles Bonnet soeben gab: die Interpretation der Metamorphose der präformierten psychophysischen Entelechien als »Revolutionen« innerhalb einer »Evolution« (dies Wort ist neu) zu immer größerer Vollkommenheit oder, in Aufnahme der uralten Idee der *scala creaturarum*, zu immer größerer Nähe zum Schöpfer der Monaden. Schon Bonnet hatte diese Idee, der er den Namen »*Palin-genesie*« gab, für die Bedürfnisse der christlichen Zukunftshoffnung angesichts des Verblassens des apokalyptischen Horizontes nutzbar gemacht: Die »Auferstehung« der Keime ist der Gang der Natur, kraft dessen auch der Mensch schon jetzt in gewisser Weise jenseits des Todes existiert. Der jenseitige Licht-Leib ist schon im animalischen Leib angelegt und »entwickelt« sich im Tod um eine Stufe weiter. Der christliche Glaube an die »Auferstehung des Fleisches« und an die »Heimat im Himmel« erhält so neue Plausibilität.⁴¹

Lavater präsentiert diese Ideen auf einer Grundlage, die Spaldings Argumentation für die Unsterblichkeit mit den biblischen Jenseitsvorstellungen, allerdings selektiv auf das Thema des »verklärten Leibes« bezogen, verbindet. Als biblisch wird die Lehre vorgestellt, dass das zukünftige Leben eine Folge des gegenwärtigen sei, auch die Annahme zweier unterirdischer Orte, an denen die verstorbenen Guten bzw. Schlechten sich sammeln und der Auferstehung harren. Nach der Auferstehung und dem Gericht befinden sich die Seligen in himmlischen Wohnungen, die Lavater, Klopstock zitierend, als riesige Zentralkörper aller Welt-Systeme bzw. als Quintessenz aller körperlichen Stoffe ausmalt.⁴² Die größte Aufmerksamkeit findet dann, vom 10. bis zum 21. Brief, die zukünftige Vollkommenheit der Christen, beginnend mit der ihres verklärten Körpers, dessen

40 Johann Caspar Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit* (1768/1769), 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1773.

41 Charles Bonnet, *Pelingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans*, Genf 1769; vgl. Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa* (Anm. 24), S. 361 ff.; Daniel Krochmalnik (Anm. 22), *Die Lehre*, S. 97 ff.

42 Johann Caspar Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit*, 9. Brief, S. 135 ff., bes. S. 138 f.

physische, geistige, sittliche und politische Kräfte immer mehr »erhöht« werden; auch die künftige Sprache, der gesellschaftliche Umgang und die Erinnerung der Vergangenheit (der Sünden, des Leidens) und der Umgang mit dem in allem Maßstäblichen auferstandenen Christus werden beschrieben. Das Elend der zu Recht Verdammten wird vergleichsweise kurz gestreift, denn die Seligen (»Lasset uns, mein Freund! Nicht kleiner von GOtt denken, als von unserm Herzen!«) erwarten die Wiederbringung aller.⁴³ Als »Zweck des Gedichts« gibt Lavater die »Vorbereitung auf das zukünftige Leben« an – sie steht ganz und gar unter der tätigen Erwartung der »Erhöhung« in einer »Ewigkeit«, die ein »einzig itzt in dir« ist. Der Autor bietet hier eine in die »Ewigkeit« projizierte, den dazwischenliegenden Tod verdrängende Allmachtsphantasie des ekstatischen »Augenblicks« an. Sie erwartet eine an die Lichtgeschwindigkeit reichende Bewegungsfähigkeit und noch viel mehr: »[...] ich vermuthe, daß es in der zukünftigen Welt in unserm Vermögen stehen werde, Pflanzen, Thiere, Menschen, Weltkörper, ganze Weltsysteme – zu bilden und zu organisieren!« In der Tat ist das eine

»unaussprechlich glänzende Aussicht, die alle Nerven des Leibes und der Seele mit süßer Entzückung erschüttert! Ich, ich, werde einst thun können, was ich thun will. Ich werde zwar nichts wollen, als was gut [...] Kurz, alles ist uns möglich; denn wir sind auch in diesem Sinn Mitgenossen und Theilhaber der göttlichen Natur.«⁴⁴

Arcana coelestia? Alternative Eschatologien und »das Jenseits«

Gegen den aufklärerischen Verlust der kosmologischen Semantiken für ein Leben jenseits »dieser« Welt und gegen die beliebig deutbare oder besetzbare Metaphorik der »anderen«, »besseren«, »schöneren«, »höheren« Welt, wie sie schon vor Kants Kritik der dogmatisch-rationalen Metaphysik, Kosmologie und Psychologie nach 1750 inflationär wurde, formierte sich zeitgleich religiöser Widerstand. Es wurden alternative, das gegenständliche Element restituierende Eschatologien ausgebildet, allerdings überaus heterogene, auch solche, die nun erstmals die kanonisch-biblichen Grenzen überschritten und nichtchristliche Topoi und Semantiken produzierten oder adoptierten. Doch konnten sich weder diese antiaufklärerischen Eschatologien noch der aufklärerische Chiliasmus Alleingeltung verschaffen; die Theologie gibt daher im 19. (und noch bis ins 20.) Jahrhundert ein

43 Ebd., 22. und 23. Brief, hier S. 152.

44 Ebd., 3. Brief, hier S. 22; 24. Brief, hier S. 163; 12. Brief, hier S. 105, 149 f.

uneinheitliches Bild ab. Neben dem pietistisch-biblizistisch tradierten und oft neukonfessionell bekräftigten »Realismus« der apokalyptischen Jenseitsvorstellungen steht die liberale Option, in der Jenseitsvorstellungen einerseits anthropologisch reduziert bzw. metaphorisch transponiert, andererseits der frommen Einbildungskraft anheimgestellt werden. Dazu kommt der apologetische Versuch, den neuen, religionskritischen Begriff »das Jenseits« auf dem Feld des »Weltanschauungskampfes« christlich zu besetzen.

1. *Alternative Eschatologien.* Die erste starke Initiative für eine zum aufgeklärt leeren Himmel alternative Eschatologie ging aus von dem schwedischen Ingenieur Emanuel Swedenborg, der neues und geheimes, ihm aber visionär offenbartes Wissen über den Himmel und die Hölle mitzuteilen hatte. Dieses Wissen stellte den Himmel, verstanden als die »geistige Welt«, als eine der »natürlichen Welt« in allem, abgesehen von Leid und Bösem, korrespondierende Welt vor; ebenso wundersam »realistisch« auch die Hölle als Aufenthalt alles Bösen.⁴⁵ Das Antiaufklärerische daran war dabei nicht die Logik der *arcana coelestia* (sie wurde etwa von William Blake in Zeichnungen übersetzt, die das Phantastische sehr anschaulich abbildeten⁴⁶), sondern die esoterische Abtrennung dieses, übrigens nicht als Poesie, sondern als Gegenstandswissen, auftretenden Wissens vom natürlichen, mit Sinnen und Verstand erwerbbar Weltwissen. Diese Remythologisierung der Jenseitsvorstellungen war zwar heterodox und teils parachristlich; es übte trotzdem (oder eben deshalb) und auch trotz der scharfen Kritik Immanuel Kants an der »ekstatischen Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt«⁴⁷ erhebliche Wirkung auf nonkonformistische und religiös (noch) affizierbare Zeitgenossen wie Johann Wolfgang Goethe oder auf den Theologen Friedrich Christoph Oetinger aus, der so den schwäbischen Pietismus spekulativ modifizierte. Nachwirkungen finden sich dann im romantischen Idealismus und seiner Jenseitsvorstellung; breit wirksam wurde diese Esoterik im Spiritismus des 19. Jahrhunderts.

45 Emanuel Swedenborg, *De coelo et ejus mirabilibus et de inferno*, London 1758; ders., *Vera Christiana religio*, Amsterdam 1771, ND Basel 1964, dt. Altenburg 1784. Vgl. Olof Lagercrantz, *Vom Leben auf der anderen Seite*, Frankfurt a. M. 1997. Dass Swedenborg zugleich eine Alternative zum Reinkarnationsglauben formuliert, zeigt zu Recht Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa* (Anm. 24), S. 334 f.

46 William Blake, *The marriage of Heaven and Hell/Die Vermählung von Himmel und Hölle* (1790/93), München 1975.

47 Anonym (Immanuel Kant), *Träume eines Geistersehers, erklärt durch die Träume der Metaphysik* (1766), in: *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 1975, Bd. 1, S. 921-989.

Gegen die neuen »Geisterseher«, aber auch gegen die platonisierende Eschatologie der »Spaldingianer« und erst recht Moses Mendelssohn wandte sich dann in mehreren Anläufen Johann Gottfried Herder, dabei schließlich auch gegen die von Lessing u. a. vorgetragene und die Weimarer Welt beeindruckende Hypothese der Reinkarnation. Das durchgehende Motiv der Kritik Herders ist seine Anthropologie, die christliche Überzeugung, dass der Mensch konstitutiv aus Leib und Geist gemischt geschaffen sei, eine von Sinnlichkeit abgetrennte Seele, wie in der Reinkarnationsvorstellung impliziert, also eine Missbildung darstellen würde. Als Alternative greift Herder 1769 die Bonnet'sche Vorstellung einer evolutionären Palingenesie entlang der »Goldenen Kette« der Wesen (der alte Titel wurde 1670 von G. Oetinger neu ediert) auf, die sich ihrerseits gegen die Metempsychose gewandt hatte. Wie Lavater meint auch Herder, dass die Zukunft des Menschen jenseits der Todes eine Verwandlung und Veredelung des Menschen bringen werde, eine Palingenesie, in der aus der präformierten menschlichen, d. h. psychophysischen Substanz wieder ein menschliches Phänomen werde oder, »platonisch« gesprochen, in der die Seele sich wieder ihren eigenen, unverwechselbaren Körper baue. Aber anders als Lavaters schwärmerischer Ausgriff auf die »Ewigkeit«, nahm Herder für diese Folge von »Auferstehungen«, die vieldiskutierte Idee Bernard de Fontenelles von der Existenz mehrerer Welten aufgreifend, nur eine *Planetenwanderung* der Seele, richtiger: des jeweils höher entwickelten Menschen, im Sonnensystem an.⁴⁸ Obwohl Herders Palingenesie-These noch vom jungen Johann Gottlieb Fichte und von Jean Paul aufgenommen wurde, fand sie, auch abgesehen von ihren Defiziten in der Sicht bereits der zeitgenössischen Naturforschung, kaum theologische Akzeptanz. Apokalyptisch zentrale Topoi, die Wiederkunft Christi und die Neue Welt, blieben unangesprochen; der Versuch, alte Eschatologie und neuzeitliche Entwicklungsideen in einer prozessualen Anthropologie zu verknüpfen, geriet in Konkurrenz wenigstens zur Christologie; die Palingenesie war nicht nur in Weimar mit der Reinkarnation verwechselbar.

Wenn schon Swedenborgs Visionen es bis zur Gründung einer neuen Kirche brachten, so ist nicht verwunderlich, dass der *pietistische Biblizismus* die traditionellen Jenseitsvorstellungen als für fromme Christen selbstverständlich fortpflanzen konnte. Allerdings war damit kein über den Glauben hinausgehendes Wissen mehr beansprucht, und auch das Wissen

48 Johann Gottfried Herder, Über die Seelenwanderung. Drey Gespräche (1785; ursprüngliche Fassung anonym 1782), in: Herders Sämtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 15, Berlin 1888, S. 242-303. Eine vorzüglich differenzierende Darstellung Herders und Bonnets gibt Helmut Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa (Anm. 24), S. 356-361.

des Glaubens selbst gab sich zurückhaltend. So beschränkt die Dogmatik der Herrnhuter Brüdergemeine ihre Eschatologie auf die glaubenswichtigen Topoi der Wiederkunft Christi zum Weltgericht, des ewigen Lebens und der Verdammnis (als verdiente Strafe) und erläutert sie mit biblischen Begriffen und Wendungen, weil diese Zukunft nach 1. Kor 2,9 kein Auge je gesehen hat:

»[...] die heilige Schrift sagt zwar vieles, welches uns zur Lehre dient; wir müssen aber gestehen, daß uns das mehreste dunkel bleibt: wiewohl nicht zu leugnen ist, daß mancher Mensch, dem sein Gewissen aufwacht, und der den Heiland dabey nicht kennt, schon hier etwas von der Qual fühlen kann, darinn die Verdammten ewig seyn werden; gleichwie es auf der andern Seite geschiehet, daß GOTT, nach dem Reichthum seiner Gnade, einem armen Menschen, der sich zu ihm bekehrt hat, einen Vorschmack gibt von der Seligkeit, die er bey Ihm ewig zu erwarten hat.«⁴⁹

In diesen Zusammenhängen hatte die Erkenntniskritik Immanuel Kants eine ambivalente Wirkung. Die Destruktion des theoretischen Anspruchs, der in den traditionellen Begriffen von Gott, der Welt und der unsterblichen Seele metaphysisch begründet gewesen war, bestärkte nicht nur die Neologen in ihrer spiritualisierenden Umdeutung der Eschatologie, sondern konnte umgekehrt auch die offenbarungstheologische Setzung jenes Wissens als plausibel erscheinen lassen; eine biblizistische Eschatologie konnte sich nun als supranatural mitgeteiltes echtes Wissen verstehen. Diesen Kants Vernunftkritik für sich beanspruchenden *Supranaturalismus* vertrat zugunsten einer »wörtlichen« Auslegung der biblischen Apokalyptik vor allem die Tübinger Schule (in der sich daher, dem Ansatz ihres Begründers Gottlob Christian Storr widersprechend, die Fortbildung der kantischen Philosophie zum deutschen Idealismus anbahnte). Die veränderte Situation kam aber auch bei Storr darin zur Geltung, dass er die *Novissima* nicht ans Ende des Werkes stellte, sondern in der Anthropologie (!) behandelte, unter dem doppelten Gesichtspunkt menschlicher Sünde und göttlichen Heilsratschlusses.⁵⁰ Diese gleichsam geschützte

- 49 August Gottlieb Spangenberg, *Idea fidei fratrum oder Kurzer Begriff der Christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen*, Barby 1782, §§ 262-270, §§ 271-277, hier S. 576 f.
- 50 Gottlob Christian Storr, *Neue Apologie der Offenbarung Johannis*, Tübingen 1783; ders., *Doctrinae Christianae pars theoretica e Sacris Literis repetita*, Stuttgart 1793, 2. Aufl., 1807; §§ 57s bzw. 59-65; deutsche, kommentierte Fassung von Carl Christian Flatt, *Gottlob Christian Storr's Lehrbuch der Christlichen Dogmatik*, Stuttgart 1803, 2. Aufl., 1813.

Version der biblischen Jenseitsvorstellungen prägte gewisse pietistische Kreise bis ins 20. Jahrhundert. Andernorts wurde die alte Jenseitsvorstellung in mystisch-spiritualistischer Frömmigkeit und mit aufklärungskritischer Pointe neu belebt. Das tat etwa der zunächst mit Goethe und mit Herder befreundete und aufklärerisch gesonnene Heinrich (Jung-)Stilling, der wie viele andere die Krise der Aufklärung im Verlauf der Französischen Revolution nicht chiliastisch, sondern apokalyptisch deutete. Seine biblisch und naturphilosophisch argumentierende, auf Belehrung und Erbauung zielende »Theorie der Geisterkunde« (1808) und seine zeitdiagnostisch dramatisierte Apokalypse »Die sieben letzten Posaunen oder Wehen« (1820) fanden Widerhall in der seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts sich verbreitenden Erweckungsbewegung.⁵¹

2. »Das Jenseits« als *weltanschauliche Alternative*. Das in der deutschen Literatur seit Friedrich Schillers »Die Räuber« (1782; an F. G. Klopstock anknüpfend?) in der Philosophie seit und durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel philosophisch etablierte abstrakte Nomen »das Jenseits«⁵² ist in der protestantischen Theologie anfänglich nicht rezipiert worden. Das ist nicht sehr erstaunlich, denn »das Jenseits« ist, wie Hegel anmerkt, ein an sich leerer Begriff, der, anders gesagt, nur einen Verlust anzeigt: den Verlust der gegenständlichen Jenseitsvorstellungen. An der bloßen Markierung eines leer gewordenen Himmels konnten Theologen aber nicht interessiert sein, weder die der biblizistisch-apokalyptischen noch auch die der anthropologisch-chiliastischen Option; selbst säkulare Autoren warfen Hegel die »Nichtanerkennung des Glaubens an ein Jenseits« vor.⁵³ Die Rede vom (leeren) Jenseits hatte als solche eine traditionskritische Valenz: Sie notierte die Gegenstandslosigkeit des Glaubens an ein – mit gegenständlichen Merkmalen des Lebens in dieser Welt ausgestattet – Leben jenseits »dieses« Lebens und »dieser« Weltzeit.

So verzichtet Friedrich Schleiermacher, den man der liberalen Option zurechnen darf, in seiner Glaubenslehre, auch in der zweiten Bearbeitung

51 Heinrich (Jung-)Stilling, *Theorie der Geisterkunde*, in einer Natur- und Bibelmäßigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse, Nürnberg 1808, ND Leipzig 1987; ders., *Die sieben letzten Posaunen oder Wehen*, Reading 1820, ND Waltrop 1992.

52 Vgl. Lucian Hölscher, Art. Jenseits, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* Bd. 6, Stuttgart 2007, (im Druck); speziell zu Hegel den Beitrag von Christoph Link in diesem Band.

53 J. S. Ersch/J. G. Gruber, *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und der Künste* (1838), s. v., zit. nach Ludger Oeing-Hanhoff, Art. Immanent, Immanenz, in: *HWPPh* Bd. 4, 1976, S. 225 f.

(1831), m. W. auf »das Jenseits«, obwohl seine Abklärung der Beziehung von Wissen und Glauben als kirchliche Lehre nur zulässt, was auch als Beschreibung des frommen Selbstbewusstseins darstellbar ist (daher kann er z. B. die Rede von einer ewigen Verdammnis nur als bildliche ansehen und favorisiert die Wiederbringung aller). Aber andererseits ist der Gebrauch der gegenständlich-religiösen Jenseitsvorstellungen zur persönlichen Erbauung möglich und sogar wichtig; wie bei der Vorstellung von Engeln hat das imaginative und doxologische »Ahnen« für alle jenseitig vorgestellten Figuren und Ereignisse eine religiöse Lizenz.⁵⁴ Diese schon von der Neologie betriebene, von Schleiermacher (im Gefolge der Aufwertung des Poetischen in der religiösen Sprache seit Klopstock und Herder) jedoch um den ikonoklastischen Zug korrigierte Aufteilung, ja Polarisierung des Umgangs mit den überlieferten Jenseitsvorstellungen konnte an einem leeren Jenseits nicht positiv interessiert sein. Schleiermacher interpretiert die vier »Letzten Dinge« daher als »prophetische« Lehrstücke, weil sie, sofern sie über das unmittelbar im Glauben Gewusste hinausgreifen, ins »Mythische, d. h. in geschichtliche Darstellung eines Übergeschichtlichen« hineinspielen oder sich dem »Visionären nähern, d. h. der irdischen Darstellung eines Überirdischen«. Doch bringt dies keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne hervor, sondern ist nur bestimmt, »schon erkannte Prinzipien anregend zu gestalten«.⁵⁵

Mit Ludwig Feuerbachs »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit« (1830) und David Friedrich Strauß' »Die christliche Glaubenslehre« (1840), d. h. mit linkshegelianischer Christentumskritik, war der Terminus »das Jenseits« endgültig als kritischer Begriff markiert. Er benennt die illusionäre Projektion irdischer Rechte und Pflichten, Wünsche und Ängste in einen imaginären Himmel (das Weltgericht und die Hölle spielen hier, seitdem Schiller und Hegel die Weltgeschichte bereits als das Weltgericht erkannt hatten, kaum eine Rolle mehr); so wird die Problematik von Jenseitsvorstellungen bereits unter dem Titel »Glauben und Wissen« aufgelöst.⁵⁶ Wenn nun aber das Jenseits das ist, in was der Fromme »die

54 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (2. Aufl., 1831), 7. Aufl., Berlin 1960, §§ 157-163, bes. § 158 f. (die Kirche in ihrer Vollendung, der Zustand der Seelen im künftigen Leben bzw. »unsterbliche Seele«; Kritik an »Eschatologie« als Abwertung der menschlichen Zeitlichkeit als bloß vorübergehend).

55 Ebd. § 163, Anhang, Zusatz, hier S. 440. Zu Schleiermacher im Kontext der transzendentalphilosophischen Metaphysikkritik Kants vgl. Kirsten Huxel, *Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese?*, in: *NZSTh* Bd. 48, 2006, S. 341-366, hier S. 348 ff.

56 Anonym (Ludwig Feuerbach), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nürnberg 1830; David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer ge-*

Substanz seines Wesen hinausverlegt hat«, und wenn die wissenschaftliche Betrachtung »das Absolute im Endlichen zu fassen weiß, das Jenseits in das Diesseits hereinzuziehen versteht«,⁵⁷ dann kann »das Jenseits« zu einem zwischen der Religionskritik und der Religionsapologetik strittigen Begriff werden: Die Apologetik kann versuchen, »das Jenseits« als einen jedenfalls funktional unvermeidlichen Begriff aufzugreifen, und dann ihre christliche Füllung des Begriffs zur Geltung bringen. Dann kann »das Jenseits« zum Gegenstand eines nachmetaphysischen »Weltanschauungskampfes« zwischen Christentum und Atheismus, zwischen »Idealismus« und »Materialismus« werden. Dies war im 19. Jahrhundert in der apologetischen Literatur der Fall, die vor allem von Lutheranern verfasst wurde (die einen solchen Weltanschauungskampf für aussichtsreich hielten), aber auch von frommen Naturwissenschaftlern betrieben wurde.

Äußerst erfolgreich war z. B. die »Geschichte der Seele«, die Gotthilf Heinrich von Schubert, der Romantiker (im doppelten Sinn der religiösen Erweckung und der F. W. J. Schelling und Franz von Baader verpflichteten Naturphilosophie), zuerst 1830 veröffentlichte. Der Autor behauptet in einem grundlegenden Abschnitt, der die Abkunft des Sinnlichen aus dem Unsinnlichen nachweisen will, dass die Seele ein Geheimnis kenne, von dem die sichtbare Leiblichkeit nichts wisse: das Geheimnis des wesentlichen Daseins und der Wirksamkeit der Welt des Unsichtbaren in der sichtbaren:

»[...] dieses triumphierende Jenseits ist nicht ferne von einem Jeden unter uns. Es schläft in meinem Innern die Fülle der eingeborenen Ideen: ein Gewebe von unzählbaren Fäden, deren jeder meine Seele hinauf- und hinüberzeucht nach einem Seyn, welches nicht im sichtbaren Jetzt ist.«⁵⁸

Von dieser emphatischen Rede vom »Jenseits«, dessen begrifflicher Gehalt rein positionell ist, grenzte sich die akademische Theologie freilich auch ab, um die direkte weltanschauliche Konfrontation zu vermeiden,

schichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, 2 Bde. Tübingen 1840/1, ND Darmstadt 1973, bes. § 21 (Glauben und Wissen), §§ 53 f. (Teufel und Dämonen), §§ 100-110 (Letzte Dinge, Unsterblichkeitslehre der modernen Reflexion). Vgl. auch die Beiträge von Simone Thielmann und Todd Weir in diesem Band.

57 David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre*, § 21 (Bd. I, S. 297), § 23 (Bd. I, S. 359).

58 Gotthilf Heinrich von Schubert, *Geschichte der Seele* (1830), 4. Aufl., Bd. 1, Stuttgart u. a. 1850 (5. Aufl., 1877/78), § 4, hier S. 34. Vgl. Dieter Wölfel, Art. Gotthilf Heinrich (von) Schubert, in: *BBKL* Bd. 9, 1995, S. 1030-1040.

die sich in der Tat bald als aussichtslos herausstellte. An die Stelle des Jenseitsbegriffes wurde der Begriff der *Offenbarung* gerückt, um diesen etwa spekulativ auszuweiten in einem Verständnis des kosmischen Seins als Offenbarung von »Himmel« und »Erde«. ⁵⁹ Die zukunftssträchtige Lösung war jedoch ein positivistischer Offenbarungsbegriff, aufgrund dessen die Theologie auf Seinsurteile verzichten konnte zugunsten von Werturteilen; an die Stelle des »Jenseits« trat dann das »Reich Gottes«. Dies ist die lange nachwirkende und zur Schließung des »eschatologischen Bureaus« (Ernst Troeltsch) führende Lösung, die Albrecht Ritschl formulierte. Denn die religiöse Idee des Reiches Gottes hat einen Gegenstand, der »übernatürlich« im Sinne natürlich-sittlicher Gemeinschaftsformen und »überweltlich [ist], sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlich bedingten und geteilten Daseins versteht. Deshalb kann es auch fortbestehen, wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen geistlichen Lebens verändert werden.« ⁶⁰ In der Tat kann die völlige Realisierung des Reiches Gottes nur gedacht werden, wenn jene Bedingungen dereinst wegfallen oder verändert werden. Doch haben alle Vorstellungsformen dieser letzten Dinge »symbolische Bedeutung« – mehr wäre theologisch falsch. Einstweilen stellt das »Reich Gottes« daher »die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit dar« und ist »das gemeinschaftliche *Produkt* derselben«. Die gefährliche Frage nach einem Jenseits wird so vermieden, aber die Frage nach der Bedeutung der traditionellen biblischen und in der (zunehmend nicht theologisch zu disziplinierenden) Frömmigkeit präsenten Jenseitsvorstellung wird theologisch ortlos: Die »christliche Weltanschauung« beschränkt sich im wesentlichen auf den »Glaube[n] an die väterliche Vorsehung Gottes« und lässt die Erfahrung des leeren Himmels unbearbeitet. ⁶¹

59 So etwa Carl Adolph Gerhard von Zezschwitz, *Zur Apologie des Christentums nach Geschichte und Lehre*, Leipzig 1866, S. 245 ff.

60 Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion* (1875), hg. v. Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002, § 8, hier S. 17 f.

61 Ebd., § 8 (hier S. 17), § 5 (hier S. 13, Kursive WS), § 60 (hier S. 82), § 77. Vgl. Christoph Schwöbel, Art. Reich Gottes. IV, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 7, 2004, S. 209-215.