

# Die zweigeteilte Welt

## »Jenseits« und »Diesseits« in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts

BERNHARD LANG

[...] *die in das Diesseits und Jenseits zerrissene Welt [...]*  
G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807)

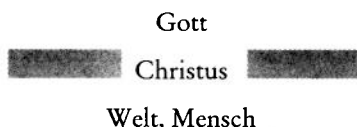
Die philosophische Herausforderung:  
Verweltlichung der Welt, Verlust der Mitte, Zerfall des Jenseits

Das christliche Weltbild ist ein gegliedertes Gefüge; Gott, Christus und die aus Welt und Mensch bestehende Schöpfung bilden die Bestandteile, die jede Epoche der Theologie in ein sie intellektuell befriedigendes Verhältnis zu setzen hat. Zur Erfassung der durch den biblischen Schöpfungsbegriff vorgegebenen grundlegenden Polarität von Gott und Welt greift die Theologie mit Vorliebe auf die Philosophie Platons zurück, da diese, indem sie die materielle Welt vom Reich der transzendenten Ideen trennt und gleichzeitig von diesem Reich herleitet, ein der biblischen Sicht verwandtes Bild bietet.<sup>1</sup> Unveränderlich und göttlich, gelten die Ideen als das eigentliche Sein; der vorfindlichen materiellen Welt mit ihrem Werden und Vergehen kommt Sein nur in einem abgeschwächten Sinne zu. Platons Weltbild veranschaulicht Nicolai Hartmann durch eine einprägsame Skizze (Abb. 1): Ein großer, die Mannigfaltigkeit der »irdischen Dingwelt« darstellender Kreis ist mit nach oben weisenden Pfeilen versehen; diese zeigen auf einen weiteren, etwas kleineren, die begrenzte Zahl der

1 Ein antiker Beleg für die an Platon orientierte Vorstellung von Gottes Welt findet sich in einer Predigt des Bischofs Eusebius von Caesarea: Jenseits des das Weltall umschließenden Himmelsgewölbes, sagt der Bischof, liegt die Welt Gottes, in der die Chöre der Engel den »Schöpfer und obersten Lenker des Weltalls in göttlichen Gesängen [...] verherrlichen«; dort befinden sich auch – in Anlehnung an Platons Philosophie – die »Urbilder der irdischen Dinge«. Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, übers. Philipp Haeuser, München 1981, S. 429 (Buch 10, 69 f.). Von himmlischen Urbildern irdischer Gegenstände ist bereits im Neuen Testament die Rede (Hebr 8,5). Die Theologen des Mittelalters haben die verchristlichte Form der platonischen Ideenlehre durch Augustinus erhalten; vgl. Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1936, Bd. 2, S. 8 f., 25-34.

reinen Formen andeutenden Kreis – die »Welt der Ideen«.<sup>2</sup> Beide Welten sind durch einen deutlichen Abstand voneinander getrennt.

Das Weltbild der platonischen Metaphysik wird in der christlichen Überlieferung durch Einfügung eines Bindeglieds zwischen den beiden Teilen des Kosmos modifiziert und ergänzt: Als wahrer Gott und wahrer Mensch – so die Formulierung des Konzils von Chalcedon (451) – an beiden Seinsbereichen Anteil besitzend, bildet der Gottmensch Christus die Mitte des Gefüges. In schematischer Darstellung:



Mit seinem charakteristischen Dualismus von Gott und Welt, seiner steilen Vertikalität von »oben« und »unten« sowie der zentralen Gestalt Christi – leidend als Mensch, auferstanden als Gott – beherrscht dieses Weltbild das Denken des Mittelalters. Trotz des Anscheins überzeitlicher Stabilität verändert sich dieser Rahmen theologischen Denkens in der Neuzeit. Im selben Maß wie sich die Philosophie von der Theologie löst, um eine eigene, selbständige und nicht mehr nur dienende Disziplin zu bilden, wird das mittelalterliche Denkschema erschüttert und schrittweise aufgelöst. Drei Etappen dieses Vorgangs lassen sich erkennen: Zuerst emanzipiert sich die irdische Welt zunehmend von der göttlichen Welt; dann verschwindet Christus aus dem Weltbild der Deisten des 17. und 18. Jahrhunderts; schließlich wird der göttliche Bereich, als Überbau entlarvt, für nichtexistent erklärt.

Die Selbständigkeit der irdischen Welt gegenüber der göttlichen erscheint schon im späten Mittelalter als plausibel. Gott thront im Himmel, die Erde ist sich selbst überlassen. Geschlossen wird dies aus zwei gegensätzlichen Befunden – der Wahrnehmung der Ordnung in der Welt, aber auch der Unordnung. Um die Ordnung der Welt zu erklären, greift man gelegentlich auf einen Vergleich zurück, der sich seit der Herstellung jener großen, wundersamen und viel bestaunten Uhrwerke aufdrängt, die neben den Stunden auch den Stand von Sonne, Mond und Planeten anzeigen. Hat nicht Gott die Welt als eine solche riesige Maschine erbaut, und gibt er sein Werk nicht, einem Uhrmacher gleich, aus der Hand, sie ihrer eige-

2 Nicolai Hartmann, Einführung in die Philosophie, 5. Aufl. Hannover o.J. (ca. 1960), S. 11.

## DIE ZWEIGETEILTE WELT

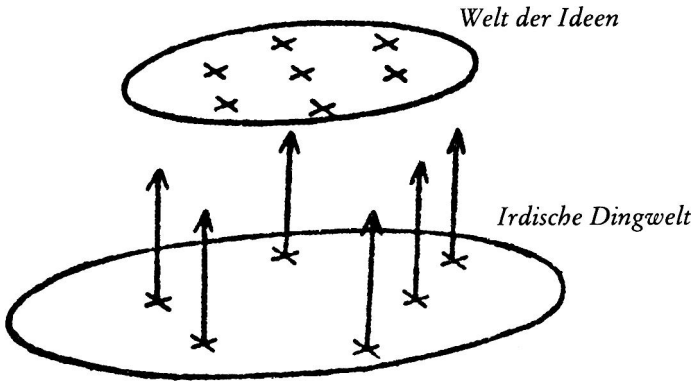


Abbildung 1: Platonische Ideenlehre (nach Nicolai Hartmann)

nen, künstlich lebendigen Mechanik anvertrauend?<sup>3</sup> Das Bild erscheint zunächst wie ein Gottesbeweis: Die Welt ist schön geordnet und lässt den Schluss auf einen weisen Erbauer dieses Kunstwerks zu. Aber das Bild mag auch dazu verleiten, Gott aus der Welt zu verbannen und seinen Einfluss auf die irdischen Verhältnisse als gering einzuschätzen.<sup>4</sup> So kann Hugo Grotius, der Vater des modernen Naturrechtsdenkens, erklären, das für alle Völker und Zeiten gültige Naturrecht wäre auch dann gültig, wenn es keinen Gott gäbe oder sich dieser nicht um menschliche Angele-

3 Otto Mayr, *Uhrwerk und Waage. Autorität, Freiheit und technische Systeme in der frühen Neuzeit*. Übersetzt von F. Griesse, München 1987, S. 46-126, 240-274; Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt 1998, S. 103-108; Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie im Überblick*, Hamburg 2003, Bd. 2, S. 464; Bd. 3, S. 225, 284.

4 »Wenn man sich die Welt als eine große Maschine vorstellt, die – wie eine Uhr ohne Hilfe des Uhrmachers – ohne den Eingriff Gottes weiter geht, so führt dies zu Materialismus und Fatalismus und zielt – unter dem Vorwand, Gott zu einem überweltlichen Verstandeswesen zu machen – darauf ab, die göttliche Vorsehung und Leitung tatsächlich aus der Welt zu verbannen.« Samuel Clarke, Brief 2 der Korrespondenz mit Leibniz, November 1715, in: G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, hg. von Ernst Cassirer, Hamburg 1966, Bd. 1, S. 123. Leibniz antwortet: »Ich sage nicht, die körperliche Welt sei eine Maschine oder ein Uhrwerk, das ohne Mitwirkung Gottes geht, vielmehr betone ich zur Genüge, dass die Geschöpfe seines immerwährenden Einflusses bedürfen. Was ich behaupte, ist, dass das Uhrwerk der Welt, ohne einer Nachbesserung zu bedürfen, fortgeht; man müsste sonst sagen, dass sich Gott eines Besseren besinnt.« Leibniz, Brief 3 der Korrespondenz mit Clarke, in: Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. 1, S. 127.

genheiten kümmern.<sup>5</sup> Auch die in der Welt herrschende Unordnung gibt Anlass, über die Selbständigkeit des Irdischen nachzudenken. Die vielen Katastrophen, die Europa zwischen dem 14. und dem 17. Jahrhundert heimsuchen – die große Pest, die Spaltung der Christenheit, der Dreißigjährige Krieg, die Türkengefahr –, werden von vielen so verstanden, als habe Gott die Welt dem Teufel und seinen Verbündeten überlassen.<sup>6</sup> Als sich die Verhältnisse in Europa allmählich bessern und Friede einkehrt, bleibt die Idee des zweigeteilten Kosmos: Himmel und Erde gelten in gleicher Weise als ewig bestehende, voneinander unabhängige Bereiche. Der Himmel bildet den Lebensraum der Engel, der Heiligen und, nach dem Weltgericht, aller erlösten Gläubigen. Nach dem Jüngsten Tag in ein Paradies verwandelt, wird die Erde jenen Menschen zur Verfügung stehen, die ungetauft und vor Gebrauch der Vernunft starben – also *vor* der Möglichkeit, eine Sünde zu begehen.<sup>7</sup>

Mit der im 17. und 18. Jahrhundert zunehmend schroffer werdenden Trennung zwischen dieser und jener Welt geht die Ausscheidung Jesu Christi aus dem Weltbild einher. Für diesen Vorgang typisch ist eine Anekdote über Voltaire (1694–1778):<sup>8</sup> Von einem Besucher begleitet, will der alternde Literat einen Sonnenaufgang erleben; dieser überwältigt ihn, zwingt ihn auf die Knie und entlockt ihm das Bekenntnis: »Allmächtiger Gott, ich glaube, ich glaube an dich!« Als er sich gefasst hat, setzt Voltaire hinzu: »Was den Herrn Sohn und die Frau Mutter betrifft, das ist freilich eine andere Sache.« Mit anderen Worten: Der Philosoph glaubt an Gott ohne Christus. Im 18. Jahrhundert ist dieses weitverbreitete Glaubensbekenntnis nicht neu. Vielfach vorbereitet – nicht zuletzt durch die Ver-

5 Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis* [1625], hg. von B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, 2. Aufl., Aalen 1993, S. 10 (Prolegomena Nr. 11).

6 Jean Delumeau, *Angst im Abendland*, Reinbek 1985 (frz.: *La Peur en occident*, Paris 1978). Interessant ist die These von Rainer Warning, der mythische Dualismus zwischen Gott und Teufel bestimme das religiöse Theater zwischen dem 12. und dem 16. Jahrhundert; vgl. Rainer Warning, *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, München 1974.

7 Ein früher Vertreter dieser Ansicht ist Savonarola (1452–1498), dann folgen der Dominikaner Antonino Polti (1575) und der Jesuit Francisco de Suárez (1548–1617), vgl. Franciscus Suarez, *Opera omnia*, hg. von M. André, Paris 1856, Bd. 4, S. 628; Bernhard Lang und Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt 1996, S. 228. Vgl. ferner Herman-Emiel Mertens, *Natur und Gnade. Ihre Entwicklung in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 6, 1990/91, S. 21–40, hier S. 22.

8 René Pomeau, *La religion de Voltaire*. Nouvelle édition, Paris 1969, S. 416 f.

nachlässigung Christi in der Glaubenslehre der Jesuiten<sup>9</sup> – findet es seinen deutlichsten Ausdruck in der englischen, von Edward Herbert von Cherbury (1583-1648) begründeten Religionsphilosophie. Herberts auf Vernunft statt auf göttliche Offenbarung gegründete natürliche Religion – später als Deismus bezeichnet – hat ein Glaubensbekenntnis von fünf Sätzen: Es gibt einen Gott; dem Menschen obliegt es, Gott zu verehren; er hat ein tugendhaftes Leben zu führen; Sünden sind zu bereuen; in diesem Leben sowie nach dem Tode wird jeder entweder belohnt oder bestraft.<sup>10</sup> Besonders der einfache, als natürlich geltende Gottesglaube Herbert von Cherburys beherrscht das Denken. Auf eine kurze Formel gebracht, lautet das deistische Glaubensbekenntnis: Gott ohne Christus. »Die Trennung von Gott und Mensch – ›reiner‹ Gott und ›reiner‹ Mensch unter notwendigem Ausschluss des Mittlers, des Gottmenschen, der jetzt zum Skandalon werden muss –, das ist die Formel des Deismus.«<sup>11</sup> Mit dem Wort vom »Verlust der Mitte« – nämlich des Mittlers, der die beiden Seinsbereiche miteinander verknüpft – kennzeichnet Hans Sedlmayr die Lage der sich von Christus trennenden Gesellschaft.

Bereits im 17. Jahrhundert beginnt ein denkerischer Prozess, den Martin Heidegger als »Wesenszerfall des Übersinnlichen«<sup>12</sup> charakterisiert. Pantheismus, Kritizismus und Materialismus lösen die andere Welt auf. Der erste mächtige Gegner des deistischen Weltbildes ist der Pantheismus; von Baruch Spinoza (1632-1677) entwickelt, erklärt er die Trennung von Gott und Welt für eine Illusion. Nicht zwei Welten – göttliche Welt und geschöpfliche Welt – stehen einander gegenüber; es gibt nur *eine* Welt, eine einzige göttliche Substanz bildend. Der Mensch selbst ist Teil des

- 9 Zu den vielen Faktoren, die zum europäischen Erfolg des englischen Deismus beigetragen haben, gehören die Betonung des Alten Testaments und seiner Gottesidee gegenüber dem Neuen Testament in der Predigt der Puritaner, die Vernachlässigung Christi im Katechismus des Jesuiten Petrus Canisius (Pomeau) und die Religionsphilosophie des Giordano Bruno. Nach Bruno hat sich Gott in der Schöpfung als ganzer so vollständig verleiblicht, dass der Gedanke, er könne durch die Menschwerdung Christi noch einmal in die Welt eingreifen, als unsinnig erscheinen muss (Blumenberg). Pomeau, *La religion de Voltaire*, S. 48-50; Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1988, S. 655.
- 10 Edward Herbert of Cherbury, *De religione gentilium* (1663), hg. von Günter Gawlick, Stuttgart 1967, S. 210: »esse deum summum, coli debere, virtutem esse praecipuam cultus divini partem, resipisciendum esse a peccatis, dari praemium et poenam tum in hac vita tunc post hanc vitam.«
- 11 Hans Sedlmayr, *Die Revolution der modernen Kunst*, Köln 1996, S. 125. Vgl. auch ders., *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit*, Salzburg 1948, S. 145, 175 ff.
- 12 Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950, S. 204 im Kapitel »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹«, S. 93-247.

gewaltigen göttlichen Wesens, in dessen Mutterschoß er nach dem Tode wieder zurückkehrt. Für Immanuel Kant gibt es zwar eine übersinnliche Welt, aber da sie unserer sinnlichen Erfahrung nicht zugänglich ist, will er alle Aussagen über sie streng begrenzen. Mit seiner These von jener Welt, die nur dem Glauben zugänglich ist, dem Wissen aber verschlossen bleibt, vermag Kants Kritizismus den Zerfall des Übersinnlichen nicht aufzuhalten. Nur einige Theologen erbauen sich an seinem Vorschlag, Gott und den Himmel als Postulat der praktischen Vernunft zu akzeptieren. Im Laufe des 19. Jahrhunderts setzt sich ein Materialismus durch, der den Glauben an eine unsterbliche Seele und ein Leben nach dem Tod verneint.<sup>13</sup> Diese Denkbewegung gipfelt in Friedrich Nietzsches Ausspruch: »Gott ist tot.« Das Welthaus hat kein Obergeschoss. Es gibt keinen Himmel mehr, in den die unsterbliche Seele nach dem Ende des irdischen Lebens eingeht; vielmehr ruft der moderne Mensch, wie Richard Wagners fluchbeladener Fliegender Holländer: »Ewige Vernichtung, nimm mich auf!«<sup>14</sup>

In der Zeit um 1800 – jener Zeit, in welcher der Zerfall des Übersinnlichen und die Preisgabe transzendenter Hoffnungen zunehmend deutlich hervortreten – erhält jene übersinnliche Welt einen neuen Namen: »das Jenseits«; neben dieses neu gebildete Wort tritt als zweite sprachliche Neubildung »das Diesseits«. Wann immer vom Jenseits die Rede ist, kommt auch das Diesseits in den Blick, handelt es sich doch um korrelative Begriffe, von denen jeder nur sinnvoll ist, wenn der andere mitgedacht wird (wie Nacht nicht ohne Tag, kalt nicht ohne warm zu denken ist). Schematisch lässt sich das durch Übereinanderstellung der beiden Ausdrücke darstellen, wobei eine Schranke zwischen beide tritt:

### Jenseits – die andere Welt



### Diesseits – unsere Welt

Der Alltagssprache entstammend, wird das Wort »Jenseits«, oft begleitet von seinem Gegenstück »Diesseits«, bereits in den 1780er Jahren in der Dichtung gebraucht – so von Friedrich Schiller in »Die Räuber« (1781)<sup>15</sup>

13 Bernhard Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003, S. 83–108: »Das Jenseits in neuzeitlicher Wissenschaft«.

14 Richard Wagner, *Der Fliegende Holländer. Romantische Oper in drei Akten* (1843).

15 Vom Tod redend ruft der Räuber Karl Moor: »Sei wie du willst, namenloses Jenseits – bleibt mir nur dieses mein Selbst getreu – Sei wie du willst, wenn ich nur mich selbst mit hinübernehme«; Schiller, *Die Räuber* (4. Akt, 5. Szene). An

und in einem Gedicht Friedrich Hölderlins (1788). In die philosophische Sprache hat es offenbar Hegel eingeführt, der es in seiner »Phänomenologie des Geistes« (1807) mehrmals gebraucht. Es »schließt sich [...] über der sinnlichen als der erscheinenden Welt [...] eine übersinnliche als die wahre Welt auf, über dem verschwindenden Disseits [sic] das bleibende Jenseits« – eine knappe, treffende Charakterisierung des platonischen Weltbildes.<sup>16</sup> »Die in das Disseits und Jenseits zerrissene Welt«, heißt es im selben Werk.<sup>17</sup> Seit 1830 von Ludwig Feuerbach<sup>18</sup> popularisiert, findet das Wort »Jenseits« auch in den theologischen Wortschatz Eingang. An eine zweigeteilte Welt glauben die meisten Katholiken des 19. und 20. Jahrhunderts, und ihre Theologen und Publizisten bedienen sich ohne weiteres des neuen Vokabulars. Das gilt für alle drei namhaften Richtungen der katholischen Theologie: die Neuscholastik, die katholische Lebensphilosophie und die moderne Dogmatik.

### Das Jenseits der neuscholastischen Theologie

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts steht die katholische Kirche unter der Schockwirkung der Französischen Revolution. Wie das auf kirchlicher und staatlicher Autorität beruhende *ancien régime* in Frankreich durch die Ereignisse des Jahres 1789 zerbrochen war, so war auch die katholische Welt erschüttert. Mit der politischen Restauration, deren Symbol der Wiener Kongress (1814/15) wird, geht auch eine kirchliche Restauration einher. Neuzeitliches Denken und Leben erscheinen als Irrweg, gefordert wird eine Rückkehr zur als höchstes Ideal gefeierten mittelalterlichen Kultur und Lebensordnung: eine einflussreiche, monastisch geprägte Kirche und ein monarchischer Staat mit christlichem Oberhaupt. Alsbald erhalten Kirchen, im neugotischen Stil erbaut, die alter Buchmalerei nachempfundene hieratische Ausschmückung der Beuroner Schule.

Louise Nast schreibt Hölderlin in seinem Gedicht »Lass sie drohen, die Stürme«:  
 »Oh! wenn's einst da ist, / Das große selige Jenseits, / Wo die Krone dem leidenden Pilger, / Die Palme dem Sieger blinkt, / dann, Freundin, lohnet auch Freundschaft [...]«.

16 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede (Gesammelte Werke Bd. 9), Hamburg 1980, S. 89 im Kapitel »Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt«.

17 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 240; dort auch die Formulierung: »das in das Disseits und Jenseits vertheilte und ausgebreitete Reich«.

18 Ludwig Feuerbach, *Werke in sechs Bänden*, hg. von Erich Thies, Frankfurt 1975, Bd. 1, S. 85, 226, 297 (und oft) in »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit« (1830), ebenso in den meisten Schriften des Autors.

Der liturgische Gesang sucht das Vorbild des gregorianischen Chorals. Als Glanzstück der Restauration gilt die Erneuerung der Theologie im überzeitliche Geltung versprechenden Geist der Scholastik; leitend ist das »strenge positive Prinzip der Kirche, die von einem subjektiven Dafürhalten und Umdeuten der Glaubenswahrheiten nichts weiß«. <sup>19</sup> Der in Münster lehrende Jesuit Josef Kleutgen gibt mit seiner »Theologie der Vorzeit«, deren erster Band 1853 erscheint, ein unübersehbares Signal. Kleutgen steht in seiner Generation nicht allein; mancher hat ihm vorgearbeitet, andere folgen ihm, und in den 1860er Jahren erhält die neue Richtung einen den epigonalen Charakter nicht verleugnenden Namen: Neuscholastik. Von päpstlicher Seite unterstützt, gilt sie länger als ein Jahrhundert als offizielle Theologie der katholischen Kirche. Als solche prägt sie neben der Ausbildung des Klerus auch Predigt, Seelsorge und Liturgie. Durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) erschüttert, verliert sie erst im ausgehenden 20. Jahrhundert ihre beherrschende Stellung, um freilich bis heute nachzuwirken.

Vom neuzeitlichen Atheismus und Pantheismus grenzt sich die Neuscholastik durch ihre klare *Gotteslehre* ab. Die Überlegenheit des Schöpfers über die von ihm erschaffene Welt wird deutlich hervorgehoben. Zwischen Schöpfer und Schöpfung gibt es eine fast unüberbrückbare Kluft, die in Anknüpfung an die Barockscholastik und deren platonisches Weltbild festgehalten wird. <sup>20</sup> Aus der deutschen Philosophie greift sie das Wortpaar »Diesseits – Jenseits« auf, um den Gegensatz der beiden Seinsbereiche zu bezeichnen. Bereits 1831 finden sich die Wörter »Diesseits« und »Jenseits« bei Heinrich Klee, <sup>21</sup> einem der ersten Vertreter der sich bildenden Neuscholastik, wenn sie auch erst in den 1860er Jahren häufiger gebraucht werden. Gemildert wird der Gegensatz zwischen Jenseits und Diesseits durch die Einführung eines weiteren Gegensatzpaares: »Natur« und »Übernatur«. Diese Ausdrücke beziehen sich auf das Diesseits, in dem sich die Doppelheit des Seinsgebäudes wiederholt und widerspiegelt: Durch Gottes Gnade ist dem Menschen übernatürliches Heilswissen und übernatürliche Tugendkraft zugänglich. Fügen wir in die bereits gegebene schematische Tafel das in der deutschen Neuscholastik übliche Vokabular ein, so lässt sich ihr Weltbild wie folgt darstellen:

19 Joseph von Eichendorff, »Erlebtes«, in: ders., Werke in einem Band, hg. von Wolf Dietrich Rasch, München 1955, S. 1531.

20 Zum platonischen Grundgerüst der neuscholastischen Metaphysik vgl. Ludwig Ott, Grundriß der Dogmatik, Freiburg 1952, S. 51 f. Ott nennt den Namen Platons bereits auf der ersten Seite seines Buches.

21 Heinrich Klee, System der katholischen Dogmatik, Bonn 1831, S. 432.



das Jenseits = die Welt Gottes
--------------------------------

Christus
----------

das Diesseits = die Welt des Menschen }	der begnadete Mensch (Übernatur) <hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/> der natürliche Mensch (Natur)
---	---

Die in der Neuscholastik übliche starke Trennung der beiden Seinsbereiche nach der Art eines zweistöckigen Hauses – Gott wohnt im Obergeschoss, der Mensch im Erdgeschoss – hat ihr den Namen Zwei-Stockwerke-Theologie eingetragen. Nach dieser Auffassung existiert der Mensch als ein in sich sinnvolles, nach außen abgeschlossenes Naturwesen; er verfügt zwar über eine gewisse rudimentäre natürliche Erkenntnis Gottes, aber zu eigentlich höherer Erkenntnis ist er weder fähig noch an einer solchen interessiert.

»Der natürliche Mensch könnte sich zu den übernatürlichen Offenbarungswahrheiten, Heilsgütern und Tugenden nicht einmal mit seinem Verlangen erheben, ebenso wenig wie das Tier einen Wunsch nach Naturwissenschaft, Eisenbahntechnik, Selbstbeherrschung oder Redergabe hegen kann.«<sup>22</sup>

Die Beschränktheit des natürlichen Menschen hindert ihn nicht, innerhalb seiner Grenzen Vollendung zu finden und glücklich zu sein.<sup>23</sup> Obwohl sie eine von Gott gestiftete Einheit bilden, stehen sich Diesseits und Jenseits, Natur und Übernatur, als streng getrennte Seinsbereiche gegenüber.<sup>24</sup>

22 Herman Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn 1893, Bd. 3/2, S. 909.

23 Vgl. dazu folgende Äußerung: »Nach dem Begriffe, den wir vom Übernatürlichen gaben, ist dasselbe nicht bloß über die Kräfte, sondern auch über die Ansprüche oder Bedürfnisse, die in der Natur gegründet sind, erhaben, so dass ein Wesen auch ohne dasselbe [nämlich ohne das Übernatürliche] in seiner Art vollkommen und glücklich sein kann.« Josef Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, Bd. 2, Münster 1854, S. 125.

24 Heinrich Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, Bd. 1, Würzburg 1856, S. 89, wendet sich ausdrücklich gegen die Auffassung jener, »welche behaupten, das Natürliche und Übernatürliche seien nicht so schroff zu scheiden, alle Werke Gottes seien übernatürlich und dergleichen mehr, welches den strengen Unterschied aufheben soll«.

Das gesamte Gebäude der Theologie wird von diesem zweigeteilten Weltbild getragen. Das gilt nicht nur für die Gotteslehre, sondern auch für die Lehre von der *Heilsgeschichte*. Die Neuscholastik empfindet die Verwandtschaft ihres Gottesbildes mit dem des Deismus, um allerdings den Vergleich sofort abzuweisen, habe sie doch Gott »nie in naiver Weise oder deistisch in das ›Jenseits‹ allein eingeschlossen, sondern ihn auch im ›Diesseits‹ erkannt und anerkannt.«<sup>25</sup> Die neuscholastische Theologie beurteilt die Trennung und den Zusammenhang der beiden Seinsbereiche mittels einer heilsgeschichtlichen Theorie. In der paradiesischen Urzeit der Menschheit waren göttliche und menschliche Welt noch fest miteinander verknüpft, doch »der erste Mensch« hat »die Natur von der Übernatur losgerissen und die innermenschliche und innerweltliche Selbstvollendung über die Begnadung von oben gesetzt.«<sup>26</sup> Dieser durch Sünde verschuldete Zustand der Trennung des Menschen von Gott bleibt jedoch nicht unverändert bestehen. Dem Menschen übernatürliches Wissen eröffnend und ihn mit übernatürlicher Gnade beschenkend, schafft Gott neue Verhältnisse. Gottes Gnade bildet »etwas absolut Fremdes, Neues«, den menschlichen Geist Übersteigendes.<sup>27</sup> »Gottes Gnadenruf hat die Geschlossenheit der Menschennatur aufgebrochen, ihre Kräfte aus der innernatürlichen Zielrichtung herausgeworfen und sie gezwungen, sich um eine neue, naturjenseitige Mitte zu sammeln.«<sup>28</sup> Das Eingreifen Gottes in die Welt gipfelt in der Sendung Christi. »Christus kommt aus dem Jenseits.«<sup>29</sup> »Die Wahrheit über das Jenseits zu verkünden, hielt er für seine Lebensaufgabe.«<sup>30</sup> »Christus, der Kronzeuge für die jenseitige Welt!«<sup>31</sup> Der Sinn der Sendung Jesu liegt »ausschließlich im Jenseits.«<sup>32</sup> Was verlangt Christus von uns? Er verlangt

»bedingungslose Abkehr von allem rein Diesseitigen und restlose Hingabe an das Jenseits. Nicht ein Wort in seiner Lehre, nicht eine Handlung

25 Bernhard Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 4. und 5. Aufl., Bd. 1, Freiburg 1921, S. 141.

26 Dominikus Thalhammer SJ, Jenseitige Menschen. Eine Sinndeutung des Ordensstandes, Freiburg 1937, S. 69 f.

27 Schell, Katholische Dogmatik (Anm. 22), Bd. 3/2, S. 909. Vgl. eine Äußerung von Franz Diekamp: »Eine in sich fertige, mit allem Notwendigen ausgestattete Natur nimmt das Übernatürliche als *superadditum* [Dreingabe] in sich auf.« Franz Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, 7. Aufl., Münster 1936, S. 47.

28 Thalhammer, Jenseitige Menschen, S. 40 f.

29 Josef Staudinger, Das Jenseits. Schicksalsfrage der Menschheit, 2. Aufl., Einsiedeln 1941, S. 61.

30 Ebd., S. 65.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 61.

in seinem Leben bleibt stehen beim bloß Diesseitigen. Alles führt er, unmittelbar oder mittelbar, immer wieder zurück auf das Jenseits.«<sup>33</sup>

»Demgemäß liegt nach der Lehre Christi der einzige und ausschließliche Sinn des menschlichen Lebens im Jenseits.«<sup>34</sup> »Die letzte Wurzel des Unglaubens ist [...] seine Diesseitsgesinnung.«<sup>35</sup>

Die Lehre von der Heilsgeschichte setzt sich in der *Sakramentenlehre* fort. Den Gläubigen das Heil durch die Sakramente zuwendend, gilt die katholische Kirche als einzig legitime Verwalterin der »Jenseitsreligion«.<sup>36</sup> »Als Vermittlerin der Gnade reicht die Kirche in das Jenseits hinein, und die Priester haben als Spender der Sakramente eine Macht, die weit über das Diesseits hinausragt.«<sup>37</sup> Die Gläubigen begegnen der Macht des Jenseits vor allem in der Liturgie:

»Die ganze Liturgie zielt auf das Jenseits ab. Alle Sakramente, angefangen von der Taufe, dienen dazu, den Menschen für das Jenseits auszurüsten und zu gestalten, ihn wieder zu gebären, zu reinigen, mit dem Engelsbrot als Unterpand der Seligkeit zu nähren, gegen Widersacher auf dem Wege zu stärken und ihm eine Wegzehrung zu bieten.«<sup>38</sup>

Vertreten wird die Kirche durch ihre geweihten Priester, denn »im Mittelalter zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Leben und Religion, Natur und Übernatur besteht die Aufgabe des Priesteramtes«.<sup>39</sup> Eine besondere Stellung kommt auch den Ordensleuten zu; als »Menschen des Jenseits« repräsentieren sie die andere Welt bereits in diesem Leben.<sup>40</sup> »So menschlich nahe sie uns zuweilen auch scheinen mögen, ihr wahres Wesen erkennen wir erst aus ihrer überweltlichen Sendung. Die Überweltlichkeit bildet ihr eigentliches Geheimnis.«<sup>41</sup>

33 Ebd., S. 62.

34 Ebd., S. 63.

35 Ebd., S. 75.

36 Georg Grupp, *Jenseitsreligion. Erwägungen über brennende Fragen der Gegenwart* (1910), 2. und 3. Aufl., Freiburg 1916. Den Ausdruck »Jenseitsreligion« greifen auch Rudolf Bultmann und Friedrich Heiler auf. Bultmann predigte 1914 über »Diesseits- und Jenseitsreligion«; Rudolf Bultmann, *Das verkündigte Wort. Predigten – Andachten – Ansprachen 1906-1941*, hg. von Erich Grässer, Tübingen 1984, S. 104-114. »Die katholische Volksfrömmigkeit ist, wie der ganze Katholizismus, durchaus Jenseitsreligion«; Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, S. 216 im Kapitel »Der Jenseitsglaube«.

37 Grupp, *Jenseitsreligion*, S. 198.

38 Ebd., S. 197.

39 Josef Sellmair, *Der Priester in der Welt*, 6. Aufl., Regensburg 1953, S. 26.

40 Thalhammer, *Jenseitige Menschen* (Anm. 26).

41 Ebd., S. VI.

Von der neuscholastischen *Moraltheologie* wird eine zweigeteilte Lebensordnung gefordert – Staat und Kirche, Laie und Klerus, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie. Die Dinge des Diesseits regelt der Staat, die Angelegenheiten des Jenseits werden von der Kirche verwaltet; die weltlichen Geschäfte werden von Laien erledigt, die jenseitigen Dinge vom Klerus besorgt; für die wissenschaftliche Erkenntnis des Diesseits ist die (sich an Thomas von Aquin orientierende) Philosophie zuständig, während sich die Theologie mit dem Glauben an das Jenseits befasst. Damit werden – wie man meint – die als vorbildlich empfundenen Verhältnisse des Mittelalters wiederhergestellt. Diese Epoche, so glaubt man, »vollendet[e] ein Auseinandertreten und doch eine Verbindung und ein Gleichgewicht von Staat und Kirche, Vernunft und Glauben, Freiheit und Autorität, des Diesseits und des Jenseits«.42 »Verankerung des Menschen im Jenseitigen, Hereinwirken des Jenseits in das Diesseits gilt als das Grundmerkmal des Mittelalters.«43

»Also nicht Trennung, sondern Zusammenhang; ›in der Welt‹ und ›mit der Welt‹ und zugleich ›mit Gott sein‹ wurde angestrebt. Das Diesseits wurde auf das Jenseits hingeeordnet. [...] Für alle Stände gilt das Diesseits als der Schauplatz verdienstvoller Taten, als Vorstufe jenseitigen Lebens. Man strebt nach einem Ausgleich von Diesseits und Jenseits.«44

Für viele ist das nicht nur Beschreibung einer idealisierten Vergangenheit, sondern Programm für die Neuordnung von Staat und Gesellschaft nach der Französischen Revolution. Erst das im Geist des Mittelalters neu geordnete Diesseits kann wieder die Weihe des Jenseits erhalten.

Die *Moraltheologie* setzt sich in der *Aszetik* fort – der Lehre vom christlichen Streben nach sittlicher Vollkommenheit. Nach dieser muss sich der die christliche Frömmigkeit kennzeichnende »Zug aufs Jenseitige«, »der zum Himmel gerichtete Blick«,45 auf die Haltung zu den irdischen Gütern auswirken. Die Stellungnahme der katholischen Autoren ist in dieser Sache ambivalent. Auf der einen Seite hat die »Jenseitshaltung«

»zur Folge, dass Blick und Herz von den diesseitigen Dingen abgezogen werden. Sie erhalten nämlich vom Jenseits her eine andere Beleuchtung. Ihre Bewertung sinkt. Von ihnen erwartet der Christ nicht mehr

42 Friedrich von Hügel, *Religion als Ganzheit*, Düsseldorf 1948, S. 353.

43 Hans Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, Bd. 3, Würzburg 1948, S. 4 f.

44 Ebd., S. 7.

45 Carl Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, 2. Aufl., Freiburg 1953, S. 34.

sein Glück. [...] Der Christ nimmt von den Dingen und Ereignissen des Diesseits Abstand. Dieser wird um so größer werden, je stärker die Übernatur vom Christen Besitz ergriffen hat. Dieser Abstand kann sich bis zur Weltverachtung steigern«. <sup>46</sup>

»Christus ist der einzige wahre Freund des menschlichen Herzens, der es bewahrt vor dem unseligen Griff nach den verbotenen Lüsten und giftigen Blumen gottloser Diesseitsverkrampfung.«<sup>47</sup> Auf der anderen Seite verwahren sich die Autoren gegen den Vorwurf, indem das Christentum den Himmel als höher erachte als unsere Welt, werte es das Diesseits ab, ja versuche es zu vernichten. Nein, sagen sie, das Christentum habe einen ausgesprochenen Sinn für das Diesseits.

»Nur bei völligem Verkennen des Wesens des Christentums konnte sein bejahender Grundcharakter geleugnet, konnte der schwere Vorwurf erhoben werden, dass das Dogma, speziell sein Jenseitsdogma, eine Hemmung der Diesseitsziele bedeute.«<sup>48</sup>

Aus dem Ausblick ins Jenseits schöpft der Gläubige ungeheure Kraft für die Arbeit im Diesseits, jene Kraft, die er vor allem zur Überwindung von Widerständen benötigt; »dagegen schließt das volle Befangensein in sinnlich Gegenwärtigem für Geist und Wille die Gefahr tiefster Ohnmacht in sich«.<sup>49</sup> Das Jenseits ist der dem Diesseits überlegene Kraftquell, aus dem der Christ seine Lebensenergie schöpft. Ohne Jenseitsglaube ist ein wohlgeordnetes Leben gar nicht möglich. Jeder muss wissen,

»dass das diesseitige Leben nur richtig geordnet werden kann, wenn das Visier auf das Jenseits eingestellt ist, dass die vom Jenseits abstrahierende Diesseitsbehaglichkeit und Diesseitsseligkeit das Leben auf Erden nicht bereichert und verschönt, sondern entwertet und verwüstet«.<sup>50</sup>

Kurz: »Der Jenseitsglaube baut auf, macht die Menschen besser, die Leugnung reißt nieder.«<sup>51</sup>

Der die neuscholastische Theologie stets abschließende, als *Eschatologie* oder »Jenseitslehre«<sup>52</sup> bezeichnete Traktat handelt vom Tod und

46 Ebd., S. 35.

47 Staudinger, *Das Jenseits* (Anm. 29), S. 75.

48 Zahn, *Das Jenseits*, Paderborn 1916, S. 407.

49 Ebd., S. 410.

50 Paul Wilhelm von Keppler, Begleitwort zur 11. Auflage, 1911; beibehalten in späteren Auflagen; zuletzt in: Wilhelm Schneider, *Das andere Leben*, 15. und 16. Aufl., Paderborn 1923, S. IV. Nach 1923 wurde das Buch nicht mehr gedruckt.

51 Max Kassiepe OMI, *Homiletisches Handbuch*, Bd. 1, Paderborn 1919, S. 191.

52 Zahn, *Das Jenseits* (Anm. 48), S. 1.

dem Leben nach dem Tod. Was ist der Tod?, lautet die Frage; und die Antwort heißt: »Trennung der Seele vom Leibe« sowie »Übergang vom Diesseits zum Jenseits«. <sup>53</sup> Dieser Übergang wird sakramental begleitet, ist doch »die Kirche [...] nichts mehr als die unveränderlich geöffnete Pforte, durch die Gottes Volk ins Jenseits hinüberzieht«. <sup>54</sup> Wie diese Welt, so ist auch jene räumlich bestimmt: »Die Endzustände im Jenseits sind an bestimmte Örtlichkeiten geknüpft«, nämlich an Himmel und Hölle. <sup>55</sup> »Wo sich diese Orte befinden, an welche die Menschen nach dem Tode gelangen, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen.« <sup>56</sup> Die unsterbliche, ins Jenseits wandernde Seele verliert bei dem Übergang weder ihre Individualität noch ihr Gedächtnis:

»Denn da das intellective Gedächtnis, nicht wie das sensitive, an ein Organ gebunden, sondern organlos ist, so nimmt die Seele das, was sie in diesem intellectiven Gedächtnisse angesammelt hat, mit ins jenseitige Leben hinüber, und kann sich daher auch im Jenseits erinnern.« <sup>57</sup>

So weit reicht das aus der Vernunft schöpfende philosophische Wissen. Religionsgeschichtlich und theologisch lässt sich über das Leben in jener Welt naturgemäß noch mehr sagen.

»Wenn der Tote aus dieser sinnlichen, sichtbaren Welt hinübergeht in jene unsichtbare, übersinnliche, dann erfährt er nach den antiken Kulturreligionen eine sittliche Prüfung und Einschätzung durch die Gottheit der Unterwelt und empfängt dieser gemäß seinen Anteil an den beseligenden und erquickenden Gütern des Jenseits.« <sup>58</sup>

und so wird die Sache auch im Christentum gesehen. Volkstümliche Schriften schildern das himmlische Glück in detailreicher, das Gefühl ansprechender Ausmalung. Dabei spielen das Wiedersehen und die Wiedervereinigung von Familienmitgliedern, insbesondere von durch den Tod getrennten Eheleuten, eine große Rolle. Irdisches Ehe- und Familienglück, so verheißen die katholischen Autoren, werde in der Ewigkeit wiederhergestellt. <sup>59</sup>

53 Ebd., S. 41, 83.

54 Peter Lippert SJ, *Die Weltanschauung des Katholizismus*, 3. Aufl., Leipzig 1931, S. 73.

55 Franz Diekamp/Klaudius Jüssen, *Katholische Dogmatik*, 11. und 12. Aufl., Bd. 3, Münster 1954, S. 447.

56 Ebd., S. 448.

57 Albert Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 7. Aufl., Bd. 2, Mainz 1892, S. 367.

58 Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (Anm. 25), Bd. 2, S. 479.

59 Lang/McDannell, *Der Himmel* (Anm. 7), S. 346 f., 357.

## Das Jenseits der katholischen Lebensphilosophie

Im 19. und 20. Jahrhundert steht der Neuscholastik eine in sich vielgestaltige theologische Richtung gegenüber, die wir mit einem von dem katholischen Philosophen Friedrich Schlegel im Jahr 1828 geprägten Wort als Lebensphilosophie bezeichnen mögen.<sup>60</sup> In Unterschied zur Neuscholastik orientieren sich ihre Vertreter nicht an der »Theologie der Vorzeit«, sondern an der Bibel und an gelebter (nicht gedruckter) Überlieferung und neigen neuplatonischer Philosophie zu. Charakteristisch ist ihre Offenheit für zeitgenössisches Denken, für Literatur und kulturelles Leben. Ihre Grundlagen erschließen sich über den Begriff des Lebens und den Willen, die starre Trennung von Diesseits und Jenseits aufzulösen.

Dienen will die katholische Lebensphilosophie nicht einem abstrakten, nüchternen, absolut wahren Lehrsystem, sondern dem christlich geformten Leben selbst, und so gilt ihr Interesse mehr dem »Lebenswert« der Dogmen als deren überzeitlichem Wahrheitsanspruch.<sup>61</sup> Das Lebensdienliche, nicht das Wahre, steht im Vordergrund; der Wille zum Leben genießt Vorrang vor dem Streben nach reiner Erkenntnis. Gott hat dem Menschen nicht (wie in der Neuscholastik betont) bisher unbekannte Wahrheiten als Glaubenssätze geoffenbart, sondern schenkt ihnen seinen lebenspendenden Geist. Das in der Bibel aufgezeichnete Heilsgeschehen bedeutet weniger einen Zuwachs an Wissen als einen neuen Impuls zum Leben. Oft wird ein Wort des johanneischen Christus angeführt: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10). Das Christentum gilt der Lebensphilosophie deshalb als eine Macht, die das Leben durchdringt, befruchtet und gestaltet. Der Gläubige vermag »in seinem eigenen Leben tagtäglich die Kräfte« zu spüren, »die durch den Riesenleib des Katholizismus pulsen«.<sup>62</sup> Mannigfache Beziehungen ver-

60 Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler, Bd. 10, Paderborn 1969, S. 1-307: »Philosophie des Lebens«. Zur Lebensphilosophie insgesamt vgl. Robert Josef Kozljanic, *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004. Zur katholischen Lebensphilosophie vgl. Hans Kreidler, *Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams*, Mainz 1988, S. 34-41; Günter Henner, *Die Pädagogik im Denken Romano Guardinis*, Paderborn 1990, S. 71-76.

61 Vgl. den Bericht von Romano Guardini über seine Studienzeit in Tübingen (1907/08): *Romano Guardini, Stationen und Rückblicke – Berichte über mein Leben*, Paderborn 1995, S. 82. Vom »Lebenswert« der christlichen Dogmen sprach wohl zuerst Wilhelm Dilthey, einer der Hauptvertreter der Lebensphilosophie; vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle 1923, S. 158: »Alle Dogmen müssen auf ihren universellen Lebenswert für jede menschliche Lebendigkeit gebracht werden« (1892).

62 Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 11. Aufl., Düsseldorf 1946, S. 13.

binden diese Schule sowohl mit der deutschen Romantik als auch mit der Lebensphilosophie nichtkatholischer Denker, zum Beispiel mit der großen lebensphilosophischen Bewegung, der in der Generation um 1900 so profilierte Denker wie Friedrich Nietzsche und Wilhelm Dilthey angehören. Denker also, die, anders als die Scholastiker,

»nicht von abstrakten Begriffen und allgemeinen Grundsätzen, sondern von der Erfahrung des konkreten, geschichtlich bedingten Menschen ausgehen, der nicht nur rational denkt, sondern sich auf Intuitionen stützt und sich in seinem Handeln nicht nur durch vernünftige Überlegungen, sondern vor allem von Gefühl, Instinkt, Trieb und Willen leiten lässt«. <sup>63</sup>

Das metaphysische Grundgerüst der katholischen Lebensphilosophie bildet nicht mehr wie bei der Neuscholastik der Platonismus mit seinem schroffen Gegensatz von Geist und materieller Welt; vielmehr greifen die Lebensphilosophen – bewusst oder unbewusst – auf Plotin zurück, jenen spätantiken Philosophen, dessen Neuplatonismus zwischen geistiger Überwelt und Materie Seinsstufen einführt. <sup>64</sup> An der Spitze dieser Stufen steht Gott. Durch Emanation (»Ausstrahlung«) schafft er in absteigender Folge verschiedene Seinschichten, die über Engel und Menschen schließlich zur Materie hinabführen. Zwar kommt den absteigenden Seinschichten immer weniger Seinsmacht zu, doch bleiben sie miteinander verkettet, wie auch die oberste Ursache – Gott – in allem Seienden wirksam gegenwärtig ist. Gott ist allgegenwärtig und allwirksam. Infolge dieser Verkettung mit und Abhängigkeit aller Dinge von Gott vermag der Mensch seines göttlichen Ursprungs gewahr zu werden und in ekstatischen Augenblicken mystischen Aufschwungs Gott zu erleben, zu schauen und ihm nahe zu sein. Vor dem Hintergrund der neuplatonischen Philosophie ist es verständlich, dass die Tübinger Schule – die erste, die sich im 19. Jahrhundert der Lebensphilosophie zuwandte – das Verhältnis Gottes zur Welt »nicht als ein Neben und Außerhalb, sondern als ein ständig wirksam werdendes Innesein« versteht. <sup>65</sup> Von der reinlichen Trennung von Gott und Welt, Natur und Übernatur, wie sie der Neuscholastik <sup>66</sup> geläufig ist, finden wir

63 Wolfgang Röd, in: ders. (Hg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. 13, München 2002, S. 113.

64 P. F. Reiff, »Plotin und die deutsche Romantik«, in: *Euphorion* Bd. 19, 1912, S. 591-612.

65 Heinrich Fries, Art.: »Tübinger Schule«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 10, 1965, S. 390-392, hier S. 390.

66 Karl Adam, der lebensphilosophisch orientierten Tübinger Schule zugehörig, lässt keinen Zweifel an seiner Kritik der Neuscholastik, vgl. Karl Adam, *Jesus Christus*, 6. Aufl., Augsburg 1939, S. 30 f.



hier keine Spur. Dem Neuplatonismus<sup>67</sup> und der Romantik<sup>68</sup> folgend, fassen Lebensphilosophen die Grenze zwischen dieser und jener Welt als porös auf und neigen dazu, den Gegensatz abzuschwächen oder ganz aufzuheben.<sup>69</sup> Dennoch ist ihnen das Wortpaar »Diesseits – Jenseits« geläufig. Schon 1832 ist bei Johann Adam Möhler<sup>70</sup> der Ausdruck »das Jenseits« belegt, und das Wortpaar begleitet die Sprache der Lebensphilosophie durch mehrere Generationen.

Die beiden Eigenarten der katholischen Lebensphilosophie – der Lebensbegriff und die Auflösung der starren Trennung von Gott und Welt – kennzeichnen das Werk von Herman Schell (1850–1906). Leben – das heißt für ihn Vitalität, reine schöpferische Tätigkeit ohne Stillstand, frische Tatkraft und Bewegung. Gott selbst ist Inbegriff der Aktivität und des Lebens. »Gott ist lautere Tätigkeit, wesenhafte Tätigkeit, darum ewige Tätigkeit.«<sup>71</sup> Gott ruft den Menschen in die Lebensgemeinschaft mit sich selbst, indem er seine Kräfte mit dem lebendigmachenden Pfingstgeist steigert, erweitert und befruchtet.<sup>72</sup> »Fortwährend aus dem Quellgrund allen Lebens hervorgesandt«, wollen die Feuerzungen des Pfingstgeistes »die geschöpflichen Kräfte nach allen Richtungen in die höchste Spannung versetzen und durch Sturm und Kampf zur intensivsten Lebendigkeit entzünden.«<sup>73</sup> »Die Offenbarung versetzt uns gewissermaßen in eine Umgebung, die von dem Pulsschlag der Ewigkeit bewegt wird.«<sup>74</sup> Schell wendet sich energisch von einer blassen und schwächlichen Theologie ab,

67 Der Neuplatonismus neigt dazu, Gegensätze auszumerzen: E. Elorduy, Art.: »Neuplatonismus«, in: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 7, 2. Aufl., 1962, S. 917–919, hier S. 919.

68 »Romantisch ist eine Behandlung des Gegensatzgedankens, bei der gerade sein tiefstes Wesen zerstört wird«, nämlich durch Aufhebung der Polarität, die sich in allen Lebensprozessen zeigt. Romano Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten*, 2. Aufl., Mainz 1955, S. 25 Anm. 4.

69 Das hat Carl Schmitt, erklärter Gegner der Romantik, klar gesehen. Sich seinen Phantasien hingebend, weiche der Romantiker der Wirklichkeit und ihren deutlichen Trennungen und Gegensätzen aus. Der Romantiker, schreibt er, habe »keine innern Beziehungen zur christlichen Transzendenz, weil die andere Welt des Christentums ein Jenseits ist, dessen furchtbare Dezision – ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis – alle romantischen Anwandlungen zu einem absurden Nichts macht«. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, München 1925, S. 104.

70 Johann Adam Möhler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, Mainz 1832, S. 343.

71 Herman Schell, *Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung* [1903], Mainz 1925, S. 97.

72 Herman Schell, *Religion und Offenbarung*, Paderborn 1901, S. 205.

73 Ebd., S. 203.

74 Ebd., S. 210.

die, rückschrittlichem Traditionalismus verhaftet, der heutigen Zeit nicht mehr gemäß ist. Ihr fehlt das lebensvolle, lebensbejahende Element, das, »durch Naturnotwendigkeit und instinktiven Drang sicher gestellt«,<sup>75</sup> sich in Nietzsches Philosophie Bahn bricht – in einer dem Christentum feindlichen Philosophie, deren Anliegen Schell gleichwohl zu würdigen weiß.<sup>76</sup> Im Willen zum Leben meint Schell eine Gemeinsamkeit des Nietzscheanischen und des katholischen Menschen zu sehen; »bei aller Verschiedenheit« bringt sich in beiden Formen des Denkens dieselbe Kraft zur Geltung – »das gemeinsame Ideal des tatenfrohen Willens, der Liebe der Seele zu allem, was das Leben erhöht und die Tatkraft herausfordert«.<sup>77</sup>

Vom lebensphilosophischen Ansatz her überrascht es nicht, dass Schell dem Diesseits eine selbständige Bedeutung zuerkennt und dieses, anders als die Neuscholastik, keineswegs pessimistisch beurteilt.<sup>78</sup> Der Mensch – so führt Schell aus – hat während seines irdischen Lebens, der Existenz zwischen Geburt und Tod, eine genuine Aufgabe; die diesseitige Existenz dient nicht nur zur Bewährung der Tugend in asketischer Übung – eine solche Auffassung würde dem menschlichen Leben seinen Eigenwert nehmen.<sup>79</sup> Der Weltauftrag des Gläubigen besteht darin, das Reich Gottes innerweltlich zu verwirklichen. Ihm kommt die Aufgabe zu, »für die Gotesherrschaft im Diesseits sich uneigennützig und selbstlos zu verzehren«.<sup>80</sup> Verheißt der Kirche nicht nur eine Belohnung im Jenseits, sondern auch ein Sieg im Diesseits. »Wenn das Christentum und die Kirche eine göttliche Stiftung ist, so wird es die Welt des Diesseits einmal in Gottes messianisches Reich umwandeln«; »darum muss das Gottesreich schon auf Erden und im Diesseits bei allen Völkern triumphieren«.<sup>81</sup> Schell wird nicht müde, gerade dies immer wieder in Erinnerung zu rufen: Die prophetische Offenbarung »begnügt sich nicht mit dem Sieg des Guten im Jenseits [...], sondern verkündet und verbürgt außerdem diesen Sieg für das real-empirische Diesseits, für diese Welt der Entwicklung«.<sup>82</sup> Vom

75 Schell, *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, Würzburg 1897, S. 22.

76 Herman Schell, »Nietzsche und das Christentum« (Nachschrift einer 1901/02 gehaltenen Vorlesung), in: Josef Hasenfuss (Hg.), *Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1978, S. 105–134.

77 Ebd., S. 127.

78 Die Neuscholastik anerkennt keinen innerweltlichen Fortschritt und ist insofern von einem »starken Weltpessimismus« geprägt: Lippert, *Die Weltanschauung des Katholizismus* (Anm. 54), S. 72.

79 Schell, *Katholische Dogmatik* (Anm. 22), Bd. 3/2, S. 766.

80 Ebd., S. 766.

81 Ebd., S. 802.

82 Ebd., S. 813 f.

Gläubigen wird nichts weniger verlangt als der Einsatz seiner ganzen Tatkraft zur Erringung ebendieses Sieges.

Die Lebensphilosophie drängt zu einer Kritik an der neuscholastischen Auffassung des Jenseits. Die Gegenüberstellung von Jenseits und Diesseits, wie sie in der damals aufblühenden Neuscholastik üblich ist, beruht nach Schell auf einer dürftigen, Platon verpflichteten Philosophie. Diese stellt der beweglichen, lebendigen, stetem Wandel unterworfenen irdischen Wirklichkeit die unwandelbare, sich ewig gleich bleibende jenseitige Welt gegenüber. Wie Dynamik diese, so kennzeichnet Statik jene Welt. Der jenseitige Bereich ist bei Plato die Welt unwandelbarer, starrer Begriffe.<sup>83</sup> Die neuscholastische Theologie neigt dazu, der Welt Gottes – dem Jenseits – die Starre der platonischen Ideenwelt zuzuschreiben.

»Aus dem platonischen Dualismus zwischen dem Allgemeinbegriff und dem Wirklichen-Wirksamen stammt jener verhängnisvolle Grundsatz, der jede Veränderung vom Jenseits ausschließt und dasselbe für eine Welt erstarrter Formen ansieht.«<sup>84</sup>

Es entspricht

»dem platonischen Prinzip der Scholastik, dass es im Jenseits als der Welt des wahren und abgeschlossenen Seins keine Veränderung mehr gebe, dass der Seelenstand unabänderlich so beharre, wie er nach dem Tod befunden wurde.«<sup>85</sup>

So entsteht eine Karikatur des Jenseits, nach der »die auferstandenen Heiligen glänzenden, aber starren Marmorbildern gleich auf goldenen Thronen prangen, schön und strahlend, aber starr und leblos, um eben schön und glänzend zu sein und zu bleiben.«<sup>86</sup> Doch nicht nur die Heiligen bleiben unbewegliche und blasse Gestalten; auch die Engel erscheinen unter der Prämisse platonischer Philosophie wie leblos, spricht sie ihnen als rein geistigen Wesen doch jegliche Individualität ab, da nach scholastischer Lehre erst die Verbindung mit der Materie Individualität hervorbringt.<sup>87</sup>

»Damit gewinnt das Jenseits den Charakter unthätiger Ruhe, lebloser Gleichförmigkeit und beziehungsloser Abgeschlossenheit; denn nur das gegenseitige Wirken und das Bedürfnis der ursächlichen Einwirkung verknüpft die Natur- und Geisteswelt überhaupt wie die einzel-

83 Ebd., S. 788.

84 Ebd., S. 789.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 852; vgl. S. 789.

87 Herman Schell, *Kleinere Schriften*, hg. von Karl Hennemann, Paderborn 1908, S. 330.

nen Geister untereinander. Nach scholastischer Grundanschauung sind die Engel und die Menschengeister im Jenseits wie Einsiedlermonaden, die kein Bedürfnis der Einwirkung unter sich und mit der Natur verbindet. Wenn aber kein eigentliches Wirken im Sinne wechselseitiger Beeinflussung und Anregung im Jenseits möglich ist, oder wenn das Wirken keinen ernststen Zweck hat und keinen Fortschritt erzielen kann, dann erscheint die Unsterblichkeit auch als eine zwecklose und haltlose Nachwirkung der irdischen Existenz und wird damit dem Verdacht ausgesetzt, eine subjektive Illusion zu sein.«<sup>88</sup>

Das neuscholastische, dem Platonismus zuneigende Weltbild erscheint Schell unannehmbar, da es dem Diesseits seinen Sinn raubt (der Sinn liegt in der Ideenwelt des Jenseits) und dem Jenseits das Leben nimmt (die Ideen sind statisch). Solcher Karikatur von Diesseits und Jenseits stellt Schell ein dynamisches, gleichsam entplatonisiertes Weltbild gegenüber. Wie das Diesseits durch Leben gekennzeichnet ist – nämlich durch Bewegung, Tätigkeit, Entwicklung –, kann es auch nach dem Tod für die Seligen keinen Stillstand geben. »Im Land der Liebe und Gottschauung findet [...] im Sinne ungehemmtester Freiheit ein ewiges Wachstum statt in den unendlichen Gott hinein«; dabei ist es unmöglich, »jemals [...] an eine Grenze zu stoßen«.<sup>89</sup> Dem dynamischen, tätigen Gott entspricht eine bis in alle Ewigkeit tätige Schöpfung: Die Seligen selbst sind tätig.<sup>90</sup> Auch die Welt, die nach alter scholastischer Lehre sich nach dem Weltgericht nicht mehr bewegt, sondern zum glänzenden Kristall erstarrt, wird von Schell als ein Organismus beschrieben, in dem es »auch nicht *eine* müßige Faser« gibt.<sup>91</sup>

Schells neues Paradigma verabschiedet sich zwar nicht von den beiden Stockwerken, aber es modifiziert ihr Verhältnis. Bleiben wir im Bild der zwei Stockwerke, so kann man sagen: Während das Paradigma der Jenseitsreligion die beiden Bereiche streng trennt, baut Schell zahlreiche verbindende Treppen in das Gebäude. Folgendes Schema mag der Verdeutlichung dienen:

88 Herman Schell, Die göttliche Wahrheit des Christentums. Erstes Buch: Gott und Geist. Zweiter Teil, Paderborn 1896, S. 640 f.

89 Schell, Katholische Dogmatik (Anm. 22), Bd. 3/2, S. 793.

90 Ebd., S. 853.

91 Ebd., S. 858. Zum Stillstand der Welt und ihrer Verwandlung in ein kristallartiges Gebilde vgl. Lang/McDannell, Der Himmel (Anm. 7), S. 122 f.

das Jenseits = die Welt Gottes	
--------------------------------	--

—	—	—	—
—	—	—	—
Christus			

das Diesseits = die Welt des Menschen	}	der begnadete Mensch (Übernatur)
		der natürliche Mensch (Natur)

Vielleicht dürfen wir das, was Schell vorschwebt, mit Hilfe eines Gedankengangs erläutern, den der Philosoph Karl Jaspers vorträgt. Er erwägt die Möglichkeit, die Trennung von Diesseits und Jenseits durch eine höhere – philosophiegeschichtlich gesehen: neuplatonische – Synthese der beiden Bereiche aufzuheben.

»Die Spaltung wird nicht als eine schroffe festgehalten, sondern verwandelt in eine Hierarchie von Wirklichkeitsarten oder Wirklichkeitsstufen. Durch diese Stufenreihe lebt der Mensch überall im Ganzen, wenn auch auf niedriger Stufe. Das Jenseits ist da, aber es wird von ihm aus nicht das Diesseits verworfen, sondern im Diesseits selbst ist das Jenseits in verschiedenen Stufen anwesend.«<sup>92</sup>

Der von »weltfreudiger Tatkraft« beseelte ideale Gläubige wandelt »im Himmel und auf der Erde zugleich; er sieht gleichsam den Himmel offen und die Engel Gottes auf- und absteigen über der Menschheit«.<sup>93</sup> Zwischen dieser und jener Welt herrscht nach Auffassung der katholischen Lebensphilosophie keine Kluft!

Dennoch ist die Lebensphilosophie weit davon entfernt, von nur einer einzigen Welt zu sprechen, deren zwei Teile zu einem einzigen Ganzen verschmelzen. Eine solche attraktive, jedoch für sie unannehmbare Auffassung hat sich der besten deutschen Lyrik bemächtigt – der von Friedrich Hölderlin und Rainer Maria Rilke. Sie kennen einen Bereich der Toten, der Engel und Götter, der nur auf den ersten Blick als Jenseits erscheinen mag; in Wirklichkeit handelt es sich um »die innere Entrückungszone der Welt«.<sup>94</sup> Wie der antike Hades am Rande des Diesseits gelegen, öffnet sie

92 Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 5. Aufl., Berlin 1960, S. 189 f.

93 Arnold Rademacher, *Religion und Leben*, 2. Aufl., Freiburg 1929, S. 214.

94 Romano Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Mainz 1996, S. 122, vgl. S. 458.

sich nicht als »das christliche Jenseits« zur Unendlichkeit der metaphysisch abgetrennten »Seinssphäre Gottes«.95

### Abschied vom Jenseits in der modernen Theologie

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich die katholische Theologie in Deutschland sowohl von der Neuscholastik als auch von der Lebensphilosophie abgewandt, um eine neue, fast möchte man sagen: experimentelle Theologie zu entwickeln. Die gemeinsame Grundlage aller modernen Theologien ist das Ernstnehmen der Weltlichkeit der Welt und des neuzeitlichen Wesenszerfalls des Übersinnlichen. Die Weltlichkeit erscheint nicht als Mangel, sondern eher als Vorteil. Nachträglich findet die Säkularisierung ihre theologische Rechtfertigung, indem sie auf die Bibel selbst zurückgeführt wird. Von dem einen monotheistischen Gott erschaffen und von ihm unterschieden, bleibt die Welt, wie sie die jüdisch-christliche Überlieferung sieht, von Numinosität frei und steht dem Menschen zur freien, herrschaftlichen Verfügung.<sup>96</sup> Im selben Maße wie die radikale Weltlichkeit der Welt akzeptiert wird, wird das überlieferte, in Diesseits und Jenseits gegliederte religiöse Weltbild fragwürdig. Es erscheint als ein Relikt vergangener Zeiten, von dem es sich zu verabschieden gilt.

»*Jenseits* ist eine Bezeichnung für Gott und seine Wirklichkeit, seine ›Welt‹, dann auch für das Leben (und den Zustand) des Menschen nach dem Tod. Diese Redeweise ist [...] räumlichen Vorstellungen entsprungen mit überwiegender Vorstellung des ›Oberen‹ und ist von mythischer Bildhaftigkeit (vgl. die Berichte von ›Reisen‹ der abgeschiedenen Seelen, evtl. über eine ›Brücke‹ usw. bis an ihren ›jenseitigen Bestimmungsort‹).«<sup>97</sup>

Solche mythologischen Assoziationen machen »den Begriff [Jenseits] zur Bezeichnung des christlichen eschatologischen Glaubens ungeeignet«.98

95 Romano Guardini, *Welt und Person*, Würzburg 1939, S. 67; vgl. dort den gesamten Zusammenhang S. 66–75.

96 »Die christliche Lehre von der Geschöpflichkeit bedeutet gleichzeitig eine ›Entmythologisierung‹ der außermenschlichen Welt; sie ist nicht Gott, nicht wirklich ›numinos‹ und darum wird sie mit Recht als ›Stoff‹ für die schöpferische Kraft des Menschen betrachtet.« Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, Freiburg 2002, S. 798 f. (in einem 1961 publizierten Lexikonbeitrag).

97 Karl Rahner, »Jenseits« (1961), in: ders., *Sämtliche Werke*, Freiburg 2002, Bd. 17/1, S. 645.

98 Ebd., S. 645.

Es ist kein schwieriges Unterfangen, aus der neueren katholischen Theologie eine vollständige, ohne »Jenseits« auskommende Dogmatik zusammenzustellen. Für unseren Zusammenhang mag es genügen zu zeigen, wie eine jenseitsfreie Lehre über Gott, Gnade, Zukunft der Menschheit (Eschatologie) und Tod aussieht.

Beginnen wir mit der *Gotteslehre*. »Mythologisch«, erklärt der evangelische Theologe Rudolf Bultmann, »ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird.«<sup>99</sup>

»Sich hinter diesem Leben Gottes Leben als Jenseitigkeit als die Sphäre vorzustellen, in die der Mensch aus dem Diesseits flüchten kann in theoretischer Schau, in Askese und Mystik, ist eine wunschgeborene Phantasie. Und ebenso ist es eine wunschgeborene Phantasie, sich das Diesseits als Transparent des Jenseitigen vorzustellen und im Diesseits – in Natur und Geschichte – den Lebensstrom Gottes rauschen zu hören.«<sup>100</sup>

In Anlehnung an Bultmann und mit Hilfe des Existenzialismus lässt sich ein neuer, nicht mehr als mythologische Illusion und Projektion erscheinender Gottesbegriff entwerfen. Zwei Beobachtungen sind dafür leitend. Erstens: »Im Diesseits, mitten im Leben, das von Leid und Freud, von Unglück und Glück, von Misserfolg und Erfolg gekennzeichnet ist, gibt es etwas, was Heil und Zukunft verspricht: Liebe.«<sup>101</sup> Diese Erfahrung wird – zweitens – in der Bibel religiös qualifiziert: »Die Bibel als Niederschlag des Selbstverständnisses des Menschen ist der Meinung, dass der Mensch, indem er sich dem Nächsten liebend zuwendet, Gott erfahren kann.«<sup>102</sup> »Die Liebe ist der Ort der Gotteserfahrung, und zwar die Liebe, die dem Mitmenschen gilt oder die man von ihm empfängt.«<sup>103</sup>

Wie aber hat man sich das vorzustellen, dass Liebe der Ort von Gotteserfahrung ist? Liebe ist als Ort zu verstehen, an dem sich etwas Großes, die menschliche Existenz Erhellendes und Tragendes zeigen kann. Die Erfahrung dieses Etwas haben die Griechen als Erscheinung (Epiphanie) des

99 Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* [1941], München 1988, S. 23 Anm. 20.

100 Rudolf Bultmann, *Neues Testament und christliche Existenz*, hg. von Andreas Lindemann, Tübingen 2002, S. 195 im Aufsatz »Die Frage der natürlichen Offenbarung« (1941).

101 Gotthold Hasenhüttel, *Glaube ohne Mythos*, Bd. 1, Mainz 2001, S. 702.

102 Ebd.

103 Ebd., S. 703.

Göttlichen verstanden, wobei das Göttliche der Erfahrung selbst inneohnt. »Gott« wird dabei prädikativ, als Bewertung verwendet, nicht als Bezeichnung für eine übersinnliche Person. Diese Denkweise kommt in dem von Plinius dem Älteren überlieferten Spruch zum Ausdruck: *Deus est mortali iuvare mortalem* – Es ist Gott, wenn der eine dem anderen hilft.<sup>104</sup> Das griechische Denken kann uns lehren, wie Gott verstanden werden kann, ohne dass er zu einem fassbaren Ding oder einer überweltlichen Person gerinnt.

»So ist die Rede sinnvoll: Es ist Gott, wenn der eine dem anderen hilft. Es geht dabei nicht um das Wort ›Gott‹, sondern um die gelebte Wirklichkeit, die sinnvoll den Ausruf ›Gott‹ verdient. Objektiv gibt es keinen Grund, von Gott zu sprechen. Diese Rede ist aber auch nicht subjektiv, keine individuelle Willkür. Sie ist vielmehr die Bezeichnung einer Beziehung zur Wirklichkeit, die etwas erscheinen lässt, das weder auf ein Objekt, noch auf ein Subjekt reduziert werden kann. Dieses eigene Geschehen wird als Erfahrung einer letzten Dimension menschlichen Daseins sinnvoll als Gott bezeichnet. Der Mensch wird in dieser Erfahrung seiner Zweideutigkeit enthoben und erfährt eindeutig Positives, Gott. Ob man von einer Transzendenzerfahrung spricht oder von der Tiefe der Innerweltlichkeit oder von einer letzten Verheißung, die Zukunft eröffnet, oder eben ganz schlicht von Gott, spielt keine entscheidende Rolle.«<sup>105</sup>

Auch die *Gnadenlehre* kommt ohne Jenseits aus. Zu revidieren ist jene neuscholastische Lehre, welche, einen »Hiatus zwischen Natur und Gnade«<sup>106</sup> ansetzend, von einem doppelten Menschen spricht: von einem natürlichen Menschen und einem, der, von Gottes aus dem Jenseits kommender übernatürlicher Gnade getroffen, in besonderer Weise auf das Gute und auf Gott selbst ausgerichtet ist. In Wirklichkeit gibt es nur *einen* Menschen, in dessen Natur die Gnade schon immer eingestiftet ist (»Unitarismus von Natur und Übernatur«<sup>107</sup>). Das gilt für jeden Menschen, auch den Nichtchristen und Nichtgläubigen, der deshalb als »anonymer

104 Ebd., S. 422.

105 Ebd., S. 704.

106 Karl Rahner in: Paul Imhof und Hubert Biallowons (Hg.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986, S. 59.

107 Erich Przywara, *Ringende Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927*, Bd. 1, Augsburg 1929, S. 419-442 (»Natur und Übernatur«), hier S. 429. Die »von der Kirche so stark betonte Zweiheit von Natur und Übernatur« will Przywara nicht einleuchten: »Gibt es im selben Menschen sozusagen zwei Stockwerke religiöser Betätigung, das eine, untere, der Bereich natürlicher Religiosität, – das andere, obere, der Bereich übernatürlicher Religiosität?« (S. 419).



Christ« bezeichnet werden kann (Karl Rahner<sup>108</sup>). Sittliches Handeln und Ausrichtung des Menschen auf das Gute sind die Folge. Die Kirche hilft dem Menschen, diese Ausrichtung besser zu verstehen und als göttliche Gabe – eben als Gnade – anzuerkennen. Hatte sein Lehrer Heidegger die Grundsituation des Menschen als »Geworfenheit, Heimatlosigkeit, Angst« charakterisiert, so setzt der Jesuit Rahner, bewusst optimistisch, ein Gerangensein an deren Stelle. Bildlich dargestellt:

Natur

von Gnade getragen

Wie die Gottes- und Gnadenlehre lässt sich auch die *Eschatologie* ohne Jenseits formulieren. Wir leben in einer nachreligiösen Zeit, »in der jede Jenseitsorientierung als rein spekulativ durchschaut und von einer rein operativ-planerischen Zukunftsorientierung abgelöst werden soll«. <sup>109</sup> In dieser Situation kann der christliche Glaube nur dann Gehör finden, wenn er selbst eine starke Zukunftsdimension aufweist. Dass es diese tatsächlich gibt, ergibt sich aus der Gegenüberstellung von platonischem und biblischem Weltbild. <sup>110</sup> Nach der platonischen Anschauung, die als »spiritualisierender Dualismus (»Diesseits–Jenseits«)« charakterisiert wird, <sup>111</sup> türmt sich ein geistiges, räumlich »oben« liegendes Jenseits über ein materielles, »unten« liegendes Diesseits; Heil kann der Mensch nur finden, wenn er sich der materiellen, sich wandelnden Welt entzieht, um im geschichtslos ewigen, unwandelbaren Jenseits Zuflucht zu finden. Das biblische, in der hebräischen Mentalität wurzelnde Weltbild ist dagegen

108 Die Idee vom anonymen Christen hat eine lange Vorgeschichte; erinnert sei an die Meinung von Anton Günther (1783–1863), der Mensch solle »in sein Inneres« einkehren, um dort »seinen apriorischen Taufschein zu entziffern«. Jeder Mensch trage einen verborgenen Taufschein in sich. Vgl. Anton Günther, Euristheus und Heracles. Meta-logische Kritiken und Meditationen, 1843, ND Frankfurt 1968, S. 334.

109 Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, S. 139.

110 Medard Kehl SJ, Eschatologie, Würzburg 1986, S. 182 und 203. Zur Charakterisierung der beiden Weltbilder vgl. Ernst von Dobschütz, »Zeit und Raum im Denken des Urchristentums«, in: Journal of Biblical Literature Bd. 41, 1922, S. 212–223, dessen Beobachtung oft aufgegriffen wird: Oscar Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung (1946), 2. Aufl., Zollikon 1948, S. 45; ders., Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten, in: Theologische Zeitschrift Bd. 12, 1956, S. 126–156; Thorleif Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen 1952, S. 141 f.; Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 9), S. 561.

111 Kehl, Eschatologie, S. 182.

nicht räumlich, sondern zeitlich bestimmt; gestern und morgen, Herkunft und Zukunft sind hier die entscheidenden Bezüge. Dementsprechend erwartet der biblische Mensch das ihm von Gott durch Propheten verheißene Heil von der Zukunft. Hat der Glaube, vom platonischen Weltbild befreit, zur biblischen Sicht zurückgefunden, sieht er seine Aufgabe nicht mehr in der Flucht aus der Welt. Sich »in den Dienst dieser konkreten Erde« begebend, blickt der Gläubige nach vorne, in die Zukunft, um der Erde »bleibend-gültiges Aufgehobensein im vollendeten Reich Gottes« besorgt.<sup>112</sup> Christliche Weltgestaltung schafft eine Wirklichkeit, die in das künftige, von Gott selbst gestiftete Reich eingehen kann. So wird die christlich gestaltete Welt, Künftiges bereits vorwegnehmend, ein anschauliches und »erfahrbares Realsymbol des endgültigen Reiches Gottes werden«.<sup>113</sup> Was aber ist ein Realsymbol?<sup>114</sup> Die Gegenwart ist nicht nur von Jesu Verheißung geprägt, sondern auch von Erfahrungen, die bereits zum künftigen Gottesreich gehören und dies – *real und zeichenhaft zugleich* – vorwegnehmen. Als Beispiel für solche Erfahrungen lassen sich die Krankenheilungen Jesu nennen, da in ihnen bereits etwas vom endgültigen Heilsein der gesamten Schöpfung in Gottes Reich sichtbar wird. Solche Zeichen, in denen das Reich Gottes anschaulich und erfahrbar wird, enden nicht mit Jesu Tod; sie setzen sich bis in die Gegenwart fort, vornehmlich in der christlichen Gestaltung von Kirche, Gesellschaft und Geschichte. Wie die Morgenröte das Anbrechen des Tages ankündigt, so wird im Tun der Christen schon etwas von der Herrlichkeit des Reiches Gottes sichtbar. Auf diese Weise ragt das Künftige bereits in die Gegenwart herein; dort wirksam werdend, weist es auf die kommende Vollendung hin. Dementsprechend kann auf das missverständliche Wort »Jenseits« verzichtet werden. Es ist überflüssig.<sup>115</sup> Allenfalls lässt sich von der Zukunft als einem »irdischen, aber nicht himmlischen Jenseits« reden.<sup>116</sup>

Beim Thema Tod greift die traditionelle Dogmatik – im Gegensatz zur neueren Theologie – rasch zum Jenseitsbegriff. Wie für den modernen Menschen, so ist auch für die moderne Theologie das Leben befristet, d. h. durch den Tod begrenzt. Es gibt kein Leben nach dem Tod. Der Tod lässt sich nicht als einfacher Pferdewechsel – das Bild stammt von Feuer-

112 Ebd.

113 Ebd.

114 Den Ausdruck hat Karl Rahner geprägt, vgl. Karl-Heinz Menke, »Realsymbol«, in: Walter Kasper (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 8, Freiburg 1999, S. 867 f.

115 Medard Kehl, »Jenseits, III«, in: Walter Kasper (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 5, 3. Aufl., 1996, S. 770 f., hier S. 771.

116 Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, hg. von Friedrich Jodl, Bd. 1, Stuttgart 1960, 173.

bach<sup>117</sup> – auf der Reise vom Diesseits ins Jenseits vorstellen. »Mit dem Tod ist [...] alles aus. Das Leben ist vorbei, es kommt nicht wieder, es wird einem nicht ein zweites Mal geschenkt.«<sup>118</sup> Da mit dem Tod das Leben beendet ist, darf man sich »nichts Neues zum bisherigen Leben in mythologischer Phantasie hinzudenken«.<sup>119</sup> Der Mensch verbleibt im Diesseits. »Wir sind zu sehr Kinder dieser Erde, als dass wir aus ihr einmal endgültig auswandern wollten.«<sup>120</sup>

Was im Tod aus christlicher Sicht geschieht, lässt sich nur andeuten und fragmentarisch beschreiben. Der Tod des Gläubigen bedeutet »ein Herinkommen in den durch Christi Tod schon verklärten Grund der Welt«;<sup>121</sup> Christi Tod hat also die Tiefendimension der Welt verändert, verwandelt in die ewige Heimat des Gläubigen. Im Tod vollzieht sich die Begegnung mit Gott; der Sterbende verliert sich »in die liebende Unmittelbarkeit zum letzten Geheimnis des Daseins, Gott genannt«.<sup>122</sup> Dabei geht das zurückliegende Leben nicht verloren, sondern bleibt »aufgehoben«.<sup>123</sup> Dem philosophisch gebildeten Leser entgeht nicht, dass das von Karl Rahner in Anführungszeichen gesetzte Wort »aufheben« als Fachbegriff der Philosophie Hegels entstammt. »Aufheben« meint einen Vorgang, bei welchem eine Sache sowohl beendet als auch aufbewahrt wird. Beschrieben werden soll ein Zustand, der das menschliche Leben und dessen Geschichte sowohl beendet als auch aufbewahrt. Bei diesem Vorgang kommt weder eine Jenseitigkeit noch eine reine Diesseitigkeit zum Ausdruck; vielmehr eine »Inseitigkeit«. Dieses von Rahner geprägte Wort will auf eine verborgene Innenseite des Diesseits hinweisen, gleichsam ein »inneres Jenseits«,<sup>124</sup> in welchem der Mensch in mystischer Einkehr Gott

117 Ludwig Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Erich Thies, Bd. 1, Frankfurt 1975, S. 98.

118 Paul Imhof und Hubert Biallowons (Hg.), Karl Rahner im Gespräch, Bd. 2, München 1983, S. 122 (Interview vom 2. April 1980). Zu Rahners Jenseits vgl. Lang/McDannell, Der Himmel (Anm. 7), S. 456-461.

119 Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 10, Einsiedeln 1972, S. 186 im Aufsatz »Zu einer Theologie des Todes« (S. 181-199).

120 Karl Rahner, Glaube, der die Erde liebt, Freiburg 1967, S. 63. Das Zitat steht in der Ostermeditation (S. 63-68), die dem Buch den Titel gibt.

121 Karl Rahner, Zur Theologie des Todes, Freiburg 1958, S. 66.

122 Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 10, S. 187.

123 Rahner, »Jenseits« (Anm. 97), S. 645.

124 Romano Guardini, Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen, Würzburg 1940, S. 23, gebraucht den Ausdruck »inneres Jenseits« in einer Überlegung über den Gegenstand religiöser Erfahrung. Er fragt, ob »das in der religiösen Erfahrung Aufgefasste« vielleicht nur eine andere Seite der »Welt« sei, »ihre Geheimnisphäre, ihre Entrücktheitszone, ihr »inneres Jenseits«. Die Wortbildung »inneres Jenseits« hat Guardini zweifellos dem Bonner Philosophen Johannes Maria

begegnen kann und nach dem Tode endgültig begegnet.<sup>125</sup> Darüber lässt sich jedoch nichts Weiteres sagen.

»Christliche Hoffnung redet vielleicht manchmal mit einer gewissen Emphase des Eingeweihten, desjenigen, der sich bei Gott und in seiner Ewigkeit besser auskennt als in den Verliesen der Gegenwart. Aber in Wirklichkeit ist es so, dass diese absolute Vollendung das Geheimnis bleibt, das wir schweigend und, aus allen Bildern gleichsam ins Unsagbare hinaustretend, zu verehren haben.«<sup>126</sup>

Die von uns skizzierte, aus dem Werk verschiedener Theologen schöpfende jenseitsfreie Theologie ist kein einheitliches Gebilde. Das wird schon daran deutlich, dass Karl Rahner, dessen Todeslehre am Ende unserer Darstellung steht, einen anderen als den existenzialistischen Gottesbegriff zugrunde legt, indem er auch der Begegnung mit dem Tod (und nicht nur der Begegnung mit anderen Menschen) den Charakter einer Epiphanie zuerkennt. Die Experimente der modernen Theologie schaffen keine passgenauen, sich zu einem geschlossenen System fügenden Teile. Pluralistisch geworden, löst sich die Theologie in Theologien auf, vielleicht für immer. Dennoch wird deutlich, dass die moderne Dogmatik ihr gesamtes Lehrgebäude darzulegen vermag, ohne auf die Zweiteilung der Kosmos in Diesseits und Jenseits zurückzugreifen. Für sie gibt es, wie Rainer Maria Rilke sagt, »kein Jenseitswarten und kein Schauen nach drüben«.<sup>127</sup>

Verweyen entlehnt, der sie in seinem Buch »Der religiöse Mensch und seine Probleme«, München 1922, S. 353, für die Welt des Geistes gebraucht. Im Jahr, in dem das Buch erschien, habilitierte sich Guardini an der Universität Bonn.

125 Seine Auffassung von der radikalen Diesseitigkeit pflegte Rahner in schwerfällige Sätze wie diesen zu kleiden: »Das ewige Leben ist nicht die Jenseitigkeit für unsere Geschichte, sondern die radikale und zu sich selbst befreite Inseitigkeit unserer Freiheitsgeschichte, die wir jetzt leben, und die, im Tode ganz geboren [geborgen?], sich nicht mehr verlieren kann, nur noch in die liebende Unmittelbarkeit zum letzten Geheimnis des Daseins, Gott genannt, sich hinein verliert und dadurch sich selbst gefunden hat«; Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 10, S. 187. Unklar bleibt, ob Rahner hier den Tod als »Geburt zur Freiheit« des Individuums verstehen will oder ob ein Druckfehler vorliegt. Sollte »geborgen« die richtige Lesart sein, will der Satz auf die endgültige Aufbewahrung der menschlichen Freiheitsgeschichte durch Gott hinweisen – was meines Erachtens dem Denken Rahners besser entspricht. – Von Rahners abstraktem Wort »Inseitigkeit« ließe sich »das Inseits« ableiten, ein Wort, das sich jedoch bei Rahner nicht findet.

126 Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, S. 417. Vgl. den Anklang an ein Wort von Goethe (Sprüche in Prosa): »Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.«

127 Rainer Maria Rilke, »Alles wird wieder groß sein und gewaltig« (20. September

## Abschließende Überlegung

Das eine Synthese von biblischem Denken und platonischer Metaphysik darstellende mittelalterliche Weltbild besteht aus drei Bestandteilen: der göttlichen Welt, der menschlichen Welt und Christus, der als Gottmensch die beiden Seinsbereiche miteinander verknüpft. Dieses Weltbild wird in der Neuzeit erheblich modifiziert, wobei jede Modifizierung eine weitere Herausforderung an die katholische Theologie darstellt. Zunächst emanzipiert sich die irdische Welt von der göttlichen (1. Herausforderung), dann folgt der »Verlust der Mitte« durch Ausschalten der Gestalt Christi (als 2. Herausforderung), schließlich wird die andere Welt als nichtexistent erklärt und damit dem traditionellen Weltbild der Kampf angesagt (die 3. Herausforderung). Diesen Herausforderungen begegnet die katholische Theologie durch den Willen, die kirchliche Lehre in gültiger Form darzustellen, oft mit Hilfe des um 1800 aufgekommenen Wortpaares »Diesseits – Jenseits«. Dabei lassen sich, der Vielfalt katholischer Theologie entsprechend, drei zueinander im Gegensatz stehende Weltbilder erkennen: das *neuscholastische*, das *lebensphilosophische* und das *moderne*. Sie lassen sich als Erneuerungen beziehungsweise Umgestaltungen des mittelalterlichen Weltbildes verstehen.

Die Theologie der *Neuscholastik* bedient sich des Vokabulars »Diesseits – Jenseits«, um den von ihr festgehaltenen Gegensatz zwischen Gott und Welt, Gnade und Natur bequem und scharf auszusprechen. Wenn gleich Diesseits und Jenseits im Gleichgewicht stehen, gilt das Christentum als »Jenseitsreligion«. Dabei wird die von uns genannte erste neuzeitliche Herausforderung – die Emanzipation der irdischen Welt von der göttlichen – keineswegs abgewehrt, sondern geht als Bestandteil in die Konstruktion des christlichen Weltbildes ein. Diesseits und Jenseits sind getrennt, doch sie gehören zusammen. Der zweiten und dritten Herausforderung – Verlust der Mitte und Zerfall des Jenseits – gegenüber will die Neuscholastik bewusst immun bleiben. In bewundernswerter Starre beharrt sie auf dem Weltbild des Mittelalters. Immerhin lässt sich gelegentlich eine vom Mittelalter abweichende starke Betonung des Jenseits feststellen. Sobald gesagt wird: »Christus kommt aus dem Jenseits«, ist die Position Christi in der Mitte, als Bindeglied zwischen den beiden Welten, aufgegeben. Dann gilt, um ein Wort Reinhold Schneiders zu gebrauchen: »Das Jenseits ist völlig im Übergewicht.«<sup>128</sup>

1901), in: Rilke, Werke in drei Bänden, hg. von Beda Allemann, Frankfurt 1966, S. 86.

128 Reinhold Schneider, Philipp der Zweite oder Religion und Macht (1931), in: ders., Gesammelte Werke, Frankfurt 1977, S. 388.

Während die Neuscholastik die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits betont, verschwimmen in der *katholischen Lebensphilosophie* diese Grenzen: Diesseits und Jenseits, eng miteinander verflochten und gegeneinander durchlässig, gehen ineinander über. Grundlage für diesen Ansatz bildet ein aus der Romantik und aus Nietzsche schöpfendes Denken, das sowohl das Jenseits als auch das Diesseits dynamisiert und beide Bereiche ineinanderfließen lässt. Dabei wird die Eigengesetzlichkeit der Welt anerkannt und dem Wesenszerfall des Übersinnlichen entgegengewirkt. Dem Verlust der Mitte widersetzt sich die Lebensphilosophie. Zwar mildert sie die neuscholastische Übersteigerung der Göttlichkeit Christi, indem sie die echt menschlichen Züge Jesu hervorhebt; insgesamt aber hält sie an der paradoxen Identität Christi fest – er ist Gott und Mensch zugleich.

Die *moderne Theologie* stellt sich allen drei Herausforderungen der Neuzeit in gleicher Weise: Sie glaubt an die Autonomie der Welt; dem Wesenszerfall des Übersinnlichen entsprechend, verzichtet sie auf den Jenseitsbegriff; sie macht Christus zu einer innerweltlichen Größe. In einer weltlichen, von keinem Jenseits mehr überwölbten Welt kann Christus nur der prophetische Mensch Jesus sein, nicht mehr der Gottmensch der spätantiken und mittelalterlichen Metaphysik. Gotteslehre, Gnadenlehre, Eschatologie und Todeslehre, so unfertig sie uns erscheinen, kommen ohne ein Jenseits im traditionellen Sinne aus. Nicht anders als seine ungläubigen Zeitgenossen ist der Gläubige ganz im Diesseits beheimatet. An die Stelle des Jenseits tritt in der Eschatologie die Zukunft; von dieser wird, neben der jetzt schon beginnenden Dynamisierung der Gesellschaft, schließlich jene Verwandlung erwartet, die früher vom Jenseits erhofft worden war. In der Gottes- und Todeslehre kann allenfalls von einem »inneren Jenseits« als Ort der Epiphanie eines mit der Liebe identischen Gottes die Rede sein. In der modernen Theologie dürfte jene Wandlung Wirklichkeit geworden sein, die sich einer der schärfsten Kritiker des Christentums im 19. Jahrhundert gewünscht hatte:

»die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewussten Bürgern der Erde zu machen«. <sup>129</sup>

129 Ludwig Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, hg. von Wilhelm Bolin, Stuttgart 1960, S. 28 f. (3. Vorlesung).