

2 Die soteriologische Bedeutung des Motivs der Jenseitsreise in der Moderne

Insofern Jenseitsreisen Ordnungsbemühungen sind, literarische Ausgestaltungen der Sehnsucht nach einem übergreifenden Blick auf die kosmische Ordnung oder Unordnung, artikulieren sie auch die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen.¹ Jenseitsreisen machen in Bildern anschaulich, wie der Mensch versucht, seine radikale Endlichkeit, seinen begrenzten Bedingungsrahmen ebenso radikal zu überschreiten.

Der umfassende Blick auf die Wirklichkeit, den der Jenseitsreisende erreicht, ist in den literarischen Ausgestaltungen als fiktional zu verstehen, denn letztlich bleiben Autor und Leser in ihrer endlichen Bezugswelt und ihrem endlichen Denken. Wenn dieser literarische Charakterzug jedoch missverstanden wird, wenn das entworfene Bild des Kosmos als vollständig empirisch beschriebene und beschreibbare Wirklichkeit begriffen wird, dann ergibt sich der Mensch dem Hang, alles verstehen zu wollen, und verfällt einer „*gnoseologischen Konkupiszenz*“².

2.1 DIE GNOSEOLOGISCHE KONKUPISZENZ DER TECHNOLOGISCHEN MODERNE

Alle Dimensionen menschlichen Lebens und Handelns sind durch eine „konkupiszenz“³ Struktur geprägt:

„Im durch Konkupiszenz geprägten Wollen kämpft die mit der geschöpflichen Natur des Menschen gegebene Strebensrichtung auf das Heil in Gott mit der durch den Sündenfall gegebenen Strebensrichtung des von Gott absehenden, individuell und kulturell geprägten Begehrens. [...] Es gehört nun zum infralapsarischen Wesen des Menschen, daß dieser Widerstreit der Begehrensrichtungen zwar grundsätzlich durch Gnade und personale Freiheit zugunsten der Orientierung an Gott entschieden werden kann, daß es aber nie restlos möglich ist, die Begierlichkeit,

1 Vgl. Hauser 17.06.2001, 1f.

2 Hauser 17.06.2001, 22. Hervorheb. A. B.

3 Hauser 17.06.2001, 22.

die Strebetendenz nach dem anderen Gut, völlig aufzuheben. Der ‚Hang zur Sünde‘ (I. Kant) bleibt.“⁴

Unter den „epochalen Bedingungen einer metaphysischen Orientierungskrise“⁵ in der technologischen Moderne, die durch eine Tendenz zur Totalerklärung und Totalsteuerung geprägt sei, lasse sich auch von einer *epochalen Konkupiszenz* sprechen, bzw. diese als eine *gnoseologische Konkupiszenz*⁶ des Wissenwollens spezifizieren, so Linus Hauser.⁷ In der technologischen Moderne wolle der Mensch die Welt als Ganzes empirisch beschreiben und damit beherrschen. „Gnoseologische Konkupiszenz meint die bleibende Versuchung des menschlichen Geistes, die Welt vollendet in einem ‚alles umfassenden System‘, in einer ‚wissenschaftlichen Weltanschauung‘ (wenn wir in der Terminologie des 19. Jahrhunderts sprechen wollen) zu entwerfen.“⁸ Welche Anerkennung und Öffentlichkeitswirksamkeit wissenschaftliche Ansätze heute erreichen, die die Welt im Ganzen zu erklären versuchen und/oder gar religionsförmige Neomythen schaffen, macht Hauser in seiner dreibändigen *KRITIK DER NEOMYTHISCHEN VERNUNFT*⁹ anschaulich.

Der gnoseologisch konkupiszenten Interessenlage entspringt auch das Bedürfnis nach einem Blick auf das Ganze des Seins¹⁰ und auf eine kosmische Ordnung, das in der literarischen Jenseitsreise artikuliert wird.

2.2 DAS KREUZ DER GRENZEN VON ORDNUNG UND WISSEN

Das gnoseologisch-konkupiszente Moment von Jenseitsreisen ist als solches ernst zu nehmen, das Bedürfnis nach einer globalen Ordnung geht aber nicht in einer konkupiszenten Dimension auf.¹¹ Nur wenn der fiktionale Charakter der Reisen verloren geht und sie nicht als „Aufforderung zum Bestehen der gegebenen modernen meta-

4 Hauser 17.06.2001, 22. Hervorheb. i. O.

5 Hauser 17.06.2001, 22.

6 Der Ausdruck gnoseologische Konkupiszenz wird in diesem Zusammenhang im oben definierten Wortsinn nach Hauser verstanden. Zu unterscheiden ist dies von der Verwendung des Ausdrucks bei Karl Rahner. Rahner meint mit gnoseologischer Konkupiszenz, „daß unser Bewußtsein aus den verschiedensten Erkenntnisquellen recht disparate Informationen und Einsichten empfängt, die sich nicht mehr positiv und adäquat zu einer durchgestalteten Wissenssumme ordnen lassen“ (Rahner 1975, 21), was Konsequenzen für die Begründung von Glaubensaussagen habe.

7 Vgl. Hauser 17.06.2001, 22.

8 Hauser 17.06.2001, 22.

9 Vgl. Hauser 2004, Hauser 2009 und Hauser 2016.

10 Vgl. Hauser 17.06.2001, 22.

11 Vgl. Hauser 17.06.2001, 22f.

physischen Orientierungsproblematik“¹² erfahren werden, werden sie zu einem „Persönlichkeitsproblem“¹³.

Die untersuchten Jenseitsreisen machen ihre Fiktionalität im Grunde immer wieder deutlich (beispielsweise wird durch den Ort der Jenseitsreise, so im Falle der *PERELANDRA-TRILOGIE* anhand des Schauplatzes auf fremden Planeten, Distanz zur Realität des Lesers geschaffen) oder brechen gar ironisch das Jenseitsreisemotiv, um darauf aufmerksam zu machen, dass der übergreifende Blick der Jenseitsreise eben vom Menschen selbst nicht gnoseologisch erarbeitet werden kann.

Es lohnt sich, wie die obigen Untersuchungen zeigten, eben nicht nur die klassischen Jenseitsreisen oder solche modernen Jenseitsreisen bei denen, wie bei Lewis, deutlich vom Standpunkt einer Religion aus gesprochen wird, unter philosophisch-theologischen Gesichtspunkten zu betrachten. Gerade jene literarische Jenseitsreisen, die – solange „diese Vorstellung beibehalten wird“¹⁴ (Beckett) – in einer nachmetaphysischen Losigkeit zu enden scheinen, in einer Rat-Losigkeit also, in der „die Bezugspunkte, die man verloren hat, auch als Verlorene nicht mehr greifbar sind“¹⁵ und die gnoseologische Konkupiszenz damit ins Leere läuft, sind für eine christliche Deutung interessant.

Ein Christ ergibt sich im Grunde in eine „gläubig-vertrauende Ratlosigkeit“¹⁶ im Glauben an die Erlösung durch das Kreuz:

„Auch [ein] Christ kann im Glauben das anfänglich Ganze sehen, nämlich das Ganze der Erlösung und damit kann er auch eine übergreifende Betrachtungsweise einnehmen. Er sieht das Ganze der Erlösung allerdings ‚durch das Kreuz‘. Alle endlichen, sich absichernden Ordnungserwartungen müssen deshalb ‚gekreuzigt‘ werden, um sich in einem neuen Sein zu bewegen [...]“.

Durch das erkenntnistheoretisch nicht widerlegbare Bekenntnis des Glaubens an die ‚Schrankenlosigkeit und alles übersteigende () Fülle des Reiches Gottes‘ (Hünemann) wird das konkupiscente, vermeintliche Wissen entlarvt. Wirklichkeit erweist sich für Christen als ‚Ereignis der Offenheit‘ (Hünemann) und nicht als beherrschbares System, wie es der technologischen Moderne entspricht. So ist für den Christen die ‚Erfahrung der Grenzen der Weltverfügung (...) explizit als die Gnade Jesu Christi erschlossen‘ (Mieth).“¹⁷

Die nachmetaphysische Himmelsreise in Jean Pauls *DIE REDE DES TOTEN CHRISTUS VOM WELTGEBÄUDE HERAB*¹⁸ ist auf diese Weise soteriologisch zu deuten: Jesus Christus trägt mit den Menschen das Kreuz des modernen Atheismus und damit das der Ratlosigkeit. Als Weg zur Gotteserfahrung auferlegt scheint eine „dunkle Nacht der Seele“ (Johannes von Kreuz).¹⁹ „Die ‚dunkle Nacht der Seele‘ in der die zum Auf-

12 Hauser 17.06.2001, 24.

13 Hauser 17.06.2001, 24.

14 Beckett 1972, 79.

15 Hauser 2015, 25.

16 Hauser 17.06.2001, 24. Hervorheb. i. O.

17 Hauser 17.06.2001, 23.

18 Paul 2013, 202-205.

19 Vgl. Hauser 17.06.2001, 23.

stieg zu Gott bereite Seele zu einer tieferen Erfahrung des absoluten göttlichen Geheimnisses finden kann, scheint epochal.²⁰

In C.S. Lewis *PERELANDRA-TRILOGIE* ist deutlich keine „in sich gekrümmte Ratlosigkeit“²¹ vorherrschend, sondern eben eine „gläubig-vertrauende Ratlosigkeit“. Der Protagonist Ransom positioniert sich gegen den „Westonismus“ und damit gegen gnoseologische Konkupiszenz. Seine Jenseitsreise geschieht nicht aus eigener Kraft, seinen übergeordneten Standpunkt und damit Blick auf den Kosmos bekommt er als Geschenk, als Gnade – das wird gerade im zweiten Band, dem mit christlicher Symbolik gespickten Romanteil *PERELANDRA* deutlich. Die Erzählung erbringt insgesamt zwar eine ganzheitliche Sicht des Kosmos, den Jenseitsreiseblick; es wird dabei aber eine hoffende Perspektive auf das offen bleibende Ganze der Erlösung, zu der Mr. Fisher-King in *DIE BÖSE MACHT* hinführt, kenntlich. Die Erzählung verweist nur, geht aber nicht in einem neuen Sein auf, sondern es zeigt sich, dass dafür zunächst alle endlichen Ordnungserwartungen „gekreuzigt“²² werden müssen.

In Dostojewskis *TRAUM EINES LÄCHERLICHEN MENSCHEN* ist es tatsächlich die „dunkle Nacht der Seele“, die den Protagonisten zu seiner Erkenntnis führt. Allerdings kommt er nicht durch eine solche zu einer Jenseitsreise, zu einem Blick in die Ordnung des Kosmos. Vielmehr erlebt er eine solche „dunkle“ Nacht während seiner Jenseitsreise. Auch sonst endet die Erzählung nicht utopisch in einer Offenbarung für alle Menschen: Der lächerliche Mensch wird mit seiner Botschaft in der endlichen Welt verlacht, seine Perspektive der Liebe wird nicht angenommen und er selbst bewegt sich damit im Grunde auch in einem selbsttäuschenden Schein.

Der Roman *STERN DER UNGEBORENEN* von Franz Werfel zeigt eine Welt, die auf den ersten Blick „anders“ erscheint, als die der Leser und die des aus der Vergangenheit kommenden Protagonisten F.W. Dennoch ist es eine Welt endlicher Ordnungserwartungen und -bemühungen. Dass diese so weit reichen, dass sie den Menschen bis in den Tod betreffen, aber trotzdem keine Erfüllung oder Erlösung geben, zeigt das Aufbrechen der „Dschungel“ in der Erzählung. Werfels Bild „transzendentaler Bewusstlosigkeit“²³ ist ein nachmetaphysisches Artikulieren einerseits der Gottesferne und andererseits der ein Erlösungsbedürfnis weckenden Erfahrung, dass Wirklichkeit letztlich nicht ein beherrschbares, technologisches System ist.

In David Lindsays *DIE REISE ZUM ARCTURUS* führt nur der Schmerz, personifiziert durch die Figur Krag, den Protagonisten zum Licht Muspel. „Krag nennt den Schmerz, theologisch gesprochen, das Bewußtsein der eigenen Erlösungsbedürftigkeit, als den ‚Ort‘, an dem sich das Wahre anfänglich zeigen kann.“²⁴ Nur das Kreuz also führt zur Erlösung.

Kasacks *STADT HINTER DEM STROM* lässt sich als Aufforderung lesen, in der nachmetaphysischen Zeit dennoch Tod und Leben in Zusammenhang zu setzen, seine Endlichkeit also zu reflektieren, und hinter die Fassaden, wie sie in der Stadt existieren, zu schauen.

20 Hauser 17.06.2001, 23.

21 Hauser 17.06.2001, 23.

22 Hauser 17.06.2001, 23.

23 Mahler-Werfel 1960, 312.

24 Hauser 17.06.2001, 24.

Im *ZAUBERBERG* von Thomas Mann werden anhand der ironisch gebrochenen Jenseitsreise des Protagonisten Hans Castorp die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis deutlich. Letztlich verbleiben der Kranke und die Erzählung in einer Ratlosigkeit.

Eine offensichtlich „in sich gekrümmte Ratlosigkeit“²⁵ demonstriert der Zylinder in Samuel Becketts *DER VERWAISER*. Die Leidenserfahrung in dem begrenzten Zylinder ist nicht die einer „dunklen Nacht der Seele“ der Mystiker, welche das göttliche Geheimnis offenbart, sondern vollkommen unverständlich, sinnfrei und perspektivlos. Die Frage nach Sinn und Perspektive wird in dieser Welt der Losigkeit aber auch nachmetaphysisch nicht mehr gestellt.

Letztlich sind all die untersuchten literarischen Jenseitsreisen, wie zu Beginn der Arbeit als Hypothese formuliert, eine Auseinandersetzung mit der modernen metaphysischen Orientierungsnot.

Hauser versteht die Schilderung von Jenseitsreisen gar als ebenso funktional wie Träume, ekstatisches Herausgerissensein aus sich selbst. Diese seien möglicher Ort von Offenbarung, so wie Gnade sich auch in den „glückenden Erfahrungen des Selbstwerdens der Anderen und seiner Selbst“²⁶ sowie der Erfahrungen tiefer Communio erschließe. „Vor allem die modernen Himmelsreisen dürfen als Blick der nach Erlösung rufenden Menschheit in die Gottesferne und als – meist unthematisches – Zeugnis der Erlösung durch das Kreuz gelesen und meditiert werden.“²⁷

2.3 MENSCHLICHE FREIHEIT ALS AUFGABE UND GESCHENK

Ein Aspekt dieses Rufes nach Erlösung in modernen Jenseitsreisen ist die Freiheit, denn: „Die Menschen sind zur Freiheit erlöst.“²⁸

Der Freiheitsbegriff fasst unterschiedliche Bedeutungsaspekte. Ist in der Moderne von Freiheit die Rede, so kann diese auch als beängstigend erfahren werden. Viele der oben genannten Schlagworte in Bezug auf die Zugriffe auf Moderne können mit dem Aspekt der Freiheit in diesem Zusammenhang verbunden werden. So können Individualisierung und Pluralisierung im Grunde als eine „Befreiung“, aber im oben ausgeführten Sinn eben auch als beängstigend wahrgenommen werden, da Freiheit mit dem Ausfall klarer Grenzen und Orientierungspunkte einherzugehen scheint.

Nichtsdestotrotz ist Freiheit auch ein Begriff, der die Menschen der Moderne umtreibt, der stetig in soziologisch, philosophischen oder politischen Diskursen aufgegriffen wird und auch in den Medien zur Sprache kommt. Freiheit als umfassender Zustand scheint erstrebenswert, gar stellvertretend für Heil. Otto Hermann Pesch ordnet dies in die Geschichte der christlichen Lehre vom Menschen ein:²⁹ Dabei sei immer wieder eine Suche nach Leitbegriffen zu beobachten, die ebenso wie die als

25 Hauser 17.06.2001, 23.

26 Hauser 17.06.2001, 24.

27 Hauser 17.06.2001, 24.

28 Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd 1, 130f. Hervorheb. i. O.

29 Vgl. Pesch 2008, Bd. 1., Teilbd. 1, 130.

dagegen zu abstrakt empfundenen Begriffe Heil, Vollendung, Glückseligkeit etc. das Ganze der christlichen Rede vom Menschen zusammenfassten. Solche Leitbegriffe rückten einen bestimmten Aspekt des menschlichen Heils stellvertretend für alle anderen in den Vordergrund – „zu allermeist ein Aspekt, der ausspricht, welche Art von Sehnsucht nach Heil und Ganzheit die Menschen in ihrer jeweils besonderen Situation umtrieb.“³⁰ Während dies in den „verstehenshungrigen Zeiten der Kirchenväter“³¹ beispielsweise der Begriff Licht oder in den politischen Wirren des frühen Mittelalters der Begriff Gerechtigkeit sein konnte, so scheine

„auf genau diese Weise [...] der Begriff ‚Freiheit‘ alle Saiten der Sehnsucht des heutigen Menschen zum Klingen zu bringen. Nicht von ungefähr hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution ‚Über die Kirche in der Welt von heute‘ formuliert: ‚Niemals hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute‘ (Artikel 4)“.³²

Ein genauer historischer Blick auf den Begriff Freiheit wird an dieser Stelle ausgelassen.³³ Herausgestellt werden soll aber kurz in Hinblick auf die unterschiedlichen Bedeutungsaspekte, inwiefern in der Moderne ein anderer, zuvor nur „mitgedachter“ Aspekt ausdrücklich gemacht wird: Für die klassische Lehre vom Menschen – Pesch verweist an dieser Stelle auf das Mittelalter, aber auch schon auf Augustinus – ist Freiheit eine „*Eigenschaft des menschlichen Willens*“³⁴. Die moderne philosophische Anthropologie nun „sagt nicht nur: Der Mensch hat Freiheit. Vielmehr: Der Mensch ist Freiheit.“³⁵ Er nimmt – so dieser zweite Bedeutungsaspekt – nicht nur instinktgesteuert seine unmittelbare Lebensumwelt wahr, sondern ist neugierig und weltoffen. Darüber hinaus kann er über sich selbst verfügen,³⁶ sich selbst verwirklichen³⁷. Die Fähigkeit zur Selbstverfügung ist aber eben auch „Aufgabe der Selbstverfügung in eine unabsehbare Zukunft hinein“³⁸, womit wieder die oben für die Moderne schon aufgezeigte Kehrseite der Freiheit benannt wäre. Der Mensch muss die Freiheit erst durch immer neue Lebensentscheidungen füllen. Dies geschieht handelnd in Bezug auf die Freiheit seiner Mitmenschen; Freiheit wird sich, so die Überlegungen Fichtes, ihrer selbst im Gegenüber zu anderer Freiheit bewusst.³⁹ Freiheit ist seiner Struktur nach unbedingtes Sich-Eröffnen oder Sich-Entschließen⁴⁰; in der endlichen, geschichtlichen Realität kann dieses unbedingte Sich-Eröffnen ge-

30 Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 130.

31 Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 130.

32 Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 130.

33 Siehe hierzu Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 133-141.

34 Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 132. Hervorheb. i. O.

35 Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 132. Hervorheb. i. O.

36 Vgl. Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 141.

37 Zum Stichwort Selbstverwirklichung siehe Barth 1979 und Hilpert 1987, hier vor allem die Einführung.

38 Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 142.

39 Vgl. Fichte 1979, 30-40 und dazu Ansorge 2005, 272f.

40 Vgl. Krings 1973-1974, 493-510.

genüber der Freiheit des Anderen immer nur vorläufig erfüllt werden.⁴¹ Der Mensch muss unter endlichen Bedingungen Freiheit in und mit seiner Umwelt vollziehen. Er muss mit seinem freien Willen so agieren, dass er im Gegenüber zur anderen Freiheit wird, was er ist oder sein will.⁴²

Literarische Jenseitsreisen in der Moderne drücken als Ordnungsbemühungen auch die Sehnsucht danach aus, dieses „Werden“ zu einem „Sein“ zu überwinden bzw. einem Blick auf das „So ist es“. Sie sind Ausgestaltungen des Strebens danach, die menschliche Endlichkeit zu überschreiten, sich davon zu befreien.

Das Verständnis von Freiheit als „Befreiung von“ sieht Pesch als diejenige Freiheit an, von der das Zweite Vatikanum spricht, und als die, die Menschen, die durch die politische, gesellschaftliche und kulturelle Situation eingeschränkt werden, suchen.⁴³

Alle drei genannten Begriffe von Freiheit, die Willensfreiheit, die wesenshafte Selbstverfügung des Menschen und die Suche nach Befreiung – Pesch nennt sie: Der Mensch *hat* Freiheit/Der Mensch ist Freiheit/Der Mensch *sucht* Freiheit⁴⁴ –, sind „offen für ein Verständnis der menschlichen Freiheit aus dem Blick des christlichen Glaubens“⁴⁵. Gott hat den Menschen als entscheidungsfrei geschaffen. Nur Gott gegenüber ist der Mensch nicht autonom, wohl aber insofern frei, als dass der von Gott geschenkte Wille nicht gezwungen wird, auf Gott hin zu handeln.⁴⁶ Die Wesensfreiheit ist für den Menschen grundlegend, sie unterscheidet ihn von allen anderen Kreaturen. Er kann diese aber immer nur in einzelnen Taten verwirklichen, ist in seiner Endlichkeit verhaftet, sein unendliches Streben nach Sinnerfüllung kommt letztlich nur in Gott zur Ruhe.⁴⁷ Auch die Suche nach Befreiung ist ein Modellbegriff für das Heil des ganzen Menschen, denn der Wunsch nach Befreiung von Unterdrückung, Demütigung, Hunger, Ausbeutung und Unfrieden ist letztlich eine Suche nach menschlichem Miteinander in Gerechtigkeit und Liebe und damit nach ewigem Heil, geheilten Miteinander.⁴⁸

„Im Glauben an Gott, der den Menschen in Jesus Christus nahegekommen ist, können die Menschen der Erfahrung ihrer Freiheit wieder trauen, weil sie verstehen, dass sie weder zur *Freiheit absoluter Selbstleistung* verdammt, noch der *leeren Freiheit bloßer Indifferenz* ausgeliefert sind.“⁴⁹

41 Vgl. Ansorge 2005, 273. Ansorge führt mit Bezug auf den Theologen Thomas Pröpper aus, dass – wird Freiheit in diesem Verständnis als ein philosophisches Prinzip der Theologie zur Geltung gebracht – Gott so als schlechthin erfüllender Gehalt autonomer Freiheit zu denken sei. Gott erscheine als „die Idee eines den unbedingten Entschluß endlicher Freiheit schlechterdings erfüllenden Gehalt“ (Ansorge 2005, 273.), als Horizont und Abschlussgedanke endlicher Freiheit.

42 Vgl. Pesch 2008, Bd.1, Teilbd. 1, 141-143.

43 Vgl. Pesch 2008, Bd.1, Teilbd. 1, 146.

44 Vgl. Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 132, 141, 143.

45 Pesch 2008, Bd.1, Teilbd. 1, 148.

46 Vgl. Pesch 2008, Bd.1, Teilbd. 1, 132.

47 Vgl. Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 148.

48 Vgl. Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 147.

49 Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 131. Hervorheb. A. B.

Solch eine Sehnsucht nach einem Vertrauen in die Freiheit angesichts eben dieser Ängste, bei denen Freiheit zu Selbstverwirklichungsdruck oder sinnloser Entscheidungsfülle zu führen scheint, wird in den modernen literarischen Jenseitsreisen ausgedrückt. Wie unterschiedlich die literarischen Ausgestaltungen dessen darauf antworten – und eben teilweise in einem Vertrauen, teilweise aber eben auch gerade in einer absurden Leere enden – zeigten die untersuchten Beispiele im IV. Kapitel.