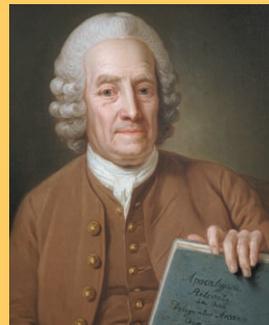


Swedenborg
Bibliothek Zürich



Offene Tore
Jahrbuch 2008

www.swedenborg.ch

PDF-Bibliothek

OFFENE TORE

BEITRÄGE ZU EINEM NEUEN CHRISTLICHEN ZEITALTER

1 / 2008

Der Atem des Lebens

von Thomas Noack

In der Bibel heißt es: »Gott der Herr formte den Menschen aus dem Staub der Erde und blies den Atem des Lebens in seine Nase; so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen.« In der ethischen Diskussion um die Organentnahme spielen die Begriffe Hirntod und Herztod eine Rolle. Das Leben und der Tod werden also mit dem Gehirn oder dem Herzen in Verbindung gebracht. Demgegenüber bringt die Bibelstelle aus dem Buch Genesis des Alten Testaments das Leben mit dem Atem und mit der Nase oder der Lunge in Verbindung. Diese Vorstellung hat sich bis in unsere Tage erhalten: Denn auch wir sprechen noch davon, dass jemand sein Leben ausgehaucht hat.

Was ist der tiefere Sinn der Bindung des Lebens an den Atem? Unser Wort Atem ist mit dem altindischen Atman oder Atma verwandt. In der indischen Philosophie bezeichnet es das Selbst des Geistes. Atma ist Bestandteil des Ehrentitels Mahatma, der großer Geist bedeutet. Der Atem weist uns also auf das innere Wesen des Menschen. Auf dieselbe Spur führt uns auch die Ursprache des Alten Testaments. Dort steht für Atem das hebräische Wort Neschama. Es ist mit *dem* Geist (Ruach) sinnverwandt, der nach der Schöpfungsgeschichte von Genesis 1 noch über dem Wasser schwebte. Im zweiten Schöpfungsbericht, aus dem unsere Bibelstelle stammt, wird er dem Adam jedoch in die Nasenlöcher geblasen, so dass Gottes Atem zu seinem Atem wird. Gottes Geisthauch wird zur Innenerfahrung des Menschen. Diese Zusammenhänge können hier nur angedeutet werden, aber wiederum ist es so, dass der Atem den göttlichen Geist im Menschen meint. Diese alten Menschheitstraditionen wollen uns also sagen, dass der Ichgeist nur im gemeinschaftlichen Atmen mit dem Urgeist lebt.

Lassen Sie mich noch einen Blick in das Neue Testament werfen. Nach dem Bericht des Johannesevangeliums hauchte der Auferstandene seine Jünger an und sagte zu ihnen: »Nehmt hin den heiligen Geist!« (Joh 20,22). Wieder sehen wir, dass die Mitteilung des Lebens durch den Atem erfolgt. Der Mensch des Neuen Bundes wird genauso belebt wie der Adam des Alten Bundes: durch das Einhauchen des Geistes.

Die lateinische Bibel hat den Akt der Einhauchung des Atems in die Nase Adams mit *inspirare* übersetzt. Damit schließt sich der Kreis unserer kurzen Betrachtung. Denn *Inspiration* bedeutet in der Sprache der Medizin Einatmung. Gleichzeitig bedeutet es aber auch Eingebung, Einfall, ja sogar Erleuchtung. Der Atem bezeichnet daher nicht nur die Gabe des göttlichen Geistes, sondern auch das, was dieser Geist in der Seele bewirkt, nämlich die *Inspiration*.

Die Diskussion um Leben und Tod sollte nicht auf die biologische Dimension reduziert werden. Die Stimme der Religionen weist uns auf eine höhere, spirituelle Dimension des Lebens hin. Im Lichte der Gemeinschaft unseres Atems mit dem göttlichen Atem ist das physische Leben nur die Keimzelle des ewigen Lebens. Aus spiritueller Sicht ist es nicht ausreichend, dem Leben Tage und Jahre hinzuzufügen. Vielmehr sollte unseren Tagen und Jahren Leben, *geistiges* Leben hinzugefügt werden. Dazu wünsche ich Ihnen die nötige *Inspiration*.

Neuanfang mit Noah

von Thomas Noack

Die These der Forschung

Vor der Sintflut heißt es: »Und der Herr sah, dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles Sinnen der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag. Und es reute den Herrn, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte, und es bekümmerte ihn in sein Herz hinein. Und der Herr sprach: Ich will den Menschen, den ich geschaffen habe, von der Fläche des Erdbodens auslöschen, vom Menschen bis zum Vieh, bis zu den kriechenden Tieren und bis zu den Vögeln des Himmels; denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe. Noah aber fand Gunst in den Augen des Herrn.« (Gen 6,5-8). Und nach der Sintflut heißt es: »Und Noah baute dem Herrn einen Altar; und er nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und opferte Brandopfer auf dem Altar. Und der Herr roch den wohlgefälligen Geruch, und der Herr sprach in seinem Herzen: Nicht noch einmal will ich den Erdboden verfluchen um des Menschen willen; denn das Sinnen des menschlichen Herzens ist böse von seiner Jugend an; und nicht noch einmal will ich alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe. Von nun an, alle Tage der Erde, sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.« (Gen 8,20-22).

Der Vergleich der beiden Texte führt zu einem überraschenden Ergebnis. Der Mensch ist nach der Sintflut genauso böse wie vor ihr. Denn vor der Flut sah der Herr, »dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles Sinnen der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag.« (Gen 6,5). Und nach der Flut stellt er fest: »das Sinnen des

menschlichen Herzens ist böse von seiner Jugend an« (Gen 8,21). Gott hingegen scheint einen Gesinnungswandel vollzogen zu haben. Denn vor der Flut »reute« es den Herrn, »dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte, und es bekümmerte ihn in sein Herz hinein.« (Gen 6,6). Aber nach der Flut sprach er »in seinem Herzen: Nicht noch einmal will ich den Erdboden verfluchen um des Menschen willen ... und nicht noch einmal will ich alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe.« (Gen 8,21). Das zweimalige »nicht noch einmal« scheint anzudeuten, dass Gott einen Gesinnungswandel vollzogen hat. Daher behauptet die gegenwärtige Forschung: »So kurios es klingt: Für die Bibel hat Gott während der Flut eine Umkehr vollzogen.«¹

Diese These ist durchaus nachvollziehbar und einleuchtend, dennoch komme ich mit Emanuel Swedenborg und der Sensibilisierung für einen inneren Sinn zu einem etwas anderen Ergebnis. Denn entgegen dem buchstäblichen Anschein handelt die Erzählung von der großen Flut und der Bewahrung Noahs eben doch von der Schöpfung eines neuen Menschentyps. Aus Adam wird Noah. Das möchte ich im Folgenden begründen.

Gemeinsamkeiten zwischen Sintfluterzählung und Schöpfungsbericht

Die Sintfluterzählung hat mancherlei Ähnlichkeiten mit dem Schöpfungsbericht des ersten Kapitels der Genesis. Sie ist daher in ihrer Art eine Schöpfungserzählung. Schauen wir uns das etwas genauer an.²

Unser Augenmerk richtet sich auf die Arche. Die Beschreibung derselben in Genesis 6,9-22 weist Übereinstimmungen mit der Darstellung der Schöpfung nach Genesis 1,1-2,4 auf. In beiden Fällen werden Lebensräume geschaffen. Der Schöpfungsraum von Genesis 1 erscheint vor unserem geistigen Auge als eine Lebens- oder Luftblase, die allseitig, oben und unten, von Chaoswasser umgeben ist. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Lebensraum Arche. Auch er ist allseitig von Wassermassen umgeben, wobei die Verpichtung mit Pech (Gen 6,14) noch einmal eigens unsere Aufmerksamkeit darauf richtet, dass das lebensbedrohliche Element in diesen Raum der Lebensbewahrung nicht eindringen soll. Schöpfung und Arche sind also als Lebensräume in einer lebensfeindlichen Umgebung konzipiert.

Auch in der Abfolge der Themen ähneln sich die Sintfluterzählung und der Schöpfungsbericht. Beide Texte beginnen mit der Schilderung des Chaos. Vor den Schöpfungswerken

¹ Norbert Clemens Baumgart, Zuversicht und Hoffnung in Verbindung mit der biblischen Fluterzählung, in: »Nach uns die Sintflut – oder sind wir schon mittendrin?« Eine nicht nur biblische Erzählung für Schule und Bildungsstätten (in Zusammenarbeit mit P. Höffken und G. Ringshausen), KFW 2002, Seite 40. Siehe auch Lothar Perlitt, 1. Mose 8,15-22, GPM (Göttinger Predigtmeditationen) 24 (1970) Seite 392: »Die Flut hat offenbar nicht den Menschen verwandelt, sondern Gott!«

² Die folgenden Beobachtungen übernehme ich dankbar von Norbert Clemens Baumgart, Die große Flut und die Arche, in: Bibel und Kirche 1 (2003) 30-36.

herrschte in Genesis 1,2 das Chaos (tohuwabohu) in Gestalt des wildschäumenden Urmeeeres (tehom). Damit vergleichbar ist, dass vor der Bauanweisung für den neuen Schöpfungsraum der Arche (Gen 6,14-16) ein Gewaltchaos auf Erden wütete (chamas = Gewalttat in Gen 6,11-13). Zweitens: Beide Räume, der der Schöpfung und der der Arche, wurden nach ihrer Erschaffung zu Lebensräumen für Tier und Mensch (vgl. Gen 1,20-31 mit Gen 6,18-20). Drittens: Bei der Schöpfung bestand Gottes letzte Handlung vor der Ruhe des siebenten Tages darin, dem Menschen und den Tieren die Nahrung zu geben (Gen 1,29f). Ebenso bezieht sich auch Gottes letzte Weisung an Noah darauf, Nahrung in die Arche zu schaffen (Gen 6,21).

Die strukturellen Parallelen zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung sind ein erster Hinweis darauf, dass es in Genesis 6 bis 9 um eine neue Schöpfung oder wie Swedenborg sagt um »eine neue Kirche« (HG 467) geht. In beiden Fällen werden Räume gestaltet, in denen sich geistiges Leben inmitten der Chaosmächte des Bösen und Falschen entfalten kann.

Schöpfung und Neuschöpfung des Menschen

Ähnlichkeiten zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung zeigen sich uns auch im Vergleich von Genesis 1,26-31 mit 9,1-7. Die sogenannten noachitischen Gebote von Genesis 9,1-7 thematisieren die Neuordnung oder Neuschöpfung des menschlichen Dasein nach der großen Flut.

In beiden Texten geht es um die Herrschaft des Menschen (= des Geistbewusstseins) über die Tiere (= die Triebphäre oder das Triebhafte), um den Segen bzw. die Erneuerung des Schöpfungssegens und um die dem jeweiligen Menschentyp entsprechende Nahrung. Schauen wir uns das anhand der Texte an! Der Herrschaftsauftrag wird in Genesis 1,26.28 und 9,2 thematisiert: »Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alle kriechenden Tiere, die auf der Erde kriechen!« (Gen 1,26). »und macht sie (euch) untertan; und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen!« (Gen 1,28). »Und Furcht und Schrecken vor euch sei auf allen Tieren der Erde und auf allen Vögeln des Himmels! Mit allem, was sich auf dem Erdboden regt, mit allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hände gegeben.« (Gen 9,2). Der Schöpfungssegens wird in Genesis 1,28 und 9,1.7 thematisiert: »Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, und füllt die Erde« (Gen 1,28). »Und Gott segnete Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, und füllt die Erde!« (Gen 9,1). »Ihr nun, seid fruchtbar, und vermehrt euch, wimmelt auf der Erde, und vermehrt euch auf ihr!« (Gen 9,7). Die dem jeweiligen Menschentyp (Adam oder Noah) entsprechende Nahrung schließlich wird in Genesis 1,29 und 9,3f. themati-

siert: »Und Gott sprach: Siehe, ich habe euch alles samentragende Kraut gegeben, das auf der Fläche der ganzen Erde ist, und jeden Baum, an dem samentragende Baumfrucht ist: es soll euch zur Nahrung dienen« (Gen 1,29). »Alles Kriechgetier, das lebendig ist, soll euch zur Speise sein; wie das grüne Kraut habe ich es euch alles gegeben. Nur Fleisch (vermischt) mit seiner Seele, seinem Blut, sollt ihr nicht essen!« (Gen 9,3f.).

Dass Genesis 9,1-7 die nachsintflutliche Aktualisierung der ursprünglichen Schöpfungsordnung darstellt, ist aufgrund der Wiederaufnahmen der Themen von Genesis 1,26-31 offensichtlich. Wenn man diese Verbindungen erst einmal entdeckt hat, dann werden aber gerade auch die Unterschiede in den beiden Texten interessant, weil sie einen Einblick in die Andersartigkeit des neuen Menschen (Noah) gegenüber dem Urmenschen (Adam) gewähren. Genesis 9,1-7 tönt gewalttätiger. So ist von »Furcht und Schrecken« die Rede und vor allem ist nun die Tötung von Tieren und der Fleischgenuss erlaubt, was ein Entgegenkommen gegenüber der nunmehr tierischen (= triebhaften) Natur des Menschen (Gen 8,21) ist (siehe HG 1002). Die Unterschiede hängen also mit der Integration des Gewaltpotentials in die neue Schöpfungs- oder Wiedergeburtensordnung zusammen.

Die Entsprechungsformel von Genesis 1 und Noahs Gehorsam

Die letzte Parallele zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung, auf die ich hinweisen möchte, ist die zwischen den Entsprechungsformeln von Genesis 1 und den Aussagen über den Gehorsam Noahs. Im Schöpfungsbericht steht meist zwischen dem Wortbericht (»Und Gott sprach ...«) und dem Tatbericht die Formel: »und dementsprechend geschah es« (Gen 1,7.9.11.15.24.30). Sie bringt zum Ausdruck, dass die Tat (weitgehend) dem Wort oder der Absicht entspricht, weswegen man sie Entsprechungsformel nennt. In der Sintfluterzählung wird zweimal Noahs Gehorsam ausdrücklich festgestellt: »Und Noah tat es. Nach allem, wie ihm Gott (Elohim) geboten hatte, so tat er.« (Gen 6,22). »Und Noah tat nach allem, das Jahwe geboten hatte.« (Gen 7,5). Diese Gehorsamsformeln sind Neuauflagen der Entsprechungsformeln des Schöpfungsberichts. Noah wird in Genesis 6,18-20 im Rahmen einer Elohimrede und in Genesis 7,1-3 im Rahmen einer Jahwerede zunächst durch das Wort aufgefordert, die Arche zu besteigen (das entspricht den Wortberichten von Genesis 1), um dann nach den Gehorsamsformeln diese auch tatsächlich in Genesis 7,7 und 7,13 zu besteigen (das entspricht den Tatberichten von Genesis 1).

Es besteht allerdings an dieser Stelle ein Unterschied zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung. In Genesis 1 ist Gott der Gebietende (Wortbericht) *und* der Vollziehende (Tatbericht). In der Fluterzählung hingegen ist Gott bzw. Jahwe zwar immer noch der Gebietende, aber nicht mehr der Vollziehende, der heißt nun Noah. Die Gehorsamsformel markiert zwar den nach wie vor bestehenden Zusammenhang zwischen Wort und Tat, aber Gott verwirklicht sein Wort nicht mehr selbst. Noah ist Mitschöpfer, er baut

die Arche, die wir als Schöpfungsraum erkannt haben, und füllt diesen Raum mit Leben. Die erste Schöpfung ging aus der Hand Gottes hervor, die zweite, die Arche, aber aus der Hand Noahs. Das wiederholt sich später bei den steinernen Tafeln. Die ersten wurden von Jahwe gemacht, die zweiten von Mose (siehe HG 10603). Das deutet an, dass die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung beim nachsintflutlichen, das heißt geschichtlichen Menschen verloren gegangen ist. Nach Swedenborg bestand die Unmittelbarkeit des vorge-schichtlichen Urmenschen im Innewerden des Göttlichen (*perceptio*), während die Mittelbarkeit des geschichtlichen, altorientalischen Menschen in der Ausbildung eines Gottesbewusstseins (*conscientia*) auf der Grundlage nunmehr schriftlicher Überlieferungen göttlicher Selbstmitteilungen bestand.

Der Bauplan der Arche

Die Verbindungslinien zwischen dem Schöpfungsbericht und der Sintfluterzählung ließen diese als eine Art Schöpfungsgeschichte erscheinen. Doch nun müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und zeigen, dass die Bewahrung der acht Menschen in der Arche ein Bild für die »Wiedergeburt« (HG 606), das heißt für die Herausbildung eines neuen Menschentyps ist. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich hierbei auf den Bauplan der Arche (Gen 6,14-16). Denn nach Swedenborg wurde durch sie im mythischen Bilddenken der damaligen Zeit »der Mensch der alten Kirche« (HG 896; siehe auch HG 639) dargestellt. Und da Mensch und Kirche im Denken Swedenborgs austauschbare Begriffe sind, konnte er auch sagen, dass die Arche »die (noachitische) Kirche« (HG 639, 4334) oder das Wesen der altorientalischen Religionen abbildete.

Diese Deutungen sind nicht vollkommen neu. Schon die Kirchenväter verstanden die Arche als Symbol der Kirche und Bild des Menschen. Seit Justinus (gest. nach 165), Tertullian (gest. um 202), Hippolyt (gest. nach 235), Origenes (gest. um 253) und Cyprian (gest. 258) »sah man die Arche in der Sintflut an als ein Schiff auf dem Meer und damit als die augenfälligste Präfiguration des Schiffs der Kirche im Meer der Welt, die das Alte Testament der typologischen Interpretation bot.«³ Einen neutestamentlichen Anknüpfungspunkt bot besonders 1. Petrus 3,20f. Der Verfasser dieses Briefes sah in der Taufe der Kirche das Gegenbild (griech. *antitypos*) der seinerzeitigen Rettung der acht Seelen

³ Hans Martin von Erffa, *Ikonomie der Genesis*, Band 1, 1989, Seite 451. Siehe auch Hartmut Boblitz, *Die Allegorese der Arche Noahs in der frühen Bibelauslegung*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972) Seite 159-170. Tertullian konstatiert in »De baptismo« (VIII,4): »ecclesia est arcae figura« (die Kirche ist die Gestalt der Arche); oder in »De idolatria« (XXIV,4): »Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit« (Was in der Arche nicht gewesen ist, sei auch in der Kirche nicht). Eine die Einzelheiten des knappen Bibeltextes aufgreifende und für die Folgezeit grundlegende Auslegung der Arche als Symbol der Kirche schuf Origenes in seiner zweiten Homilie zum Hexateuch.

»durchs Wasser hindurch«. ⁴ Die Arche wurde aber auch antropomorph als *imago hominis*, als Abbild des Menschen verstanden, so vor allem von Ambrosius in seiner Schrift »De Noe et arca«, die sich nach einem Urteil von Hugo Rahner »fast ausschließlich an Philo anschließt«. Philo von Alexandrien (gest. um 45/50 nach Chr.) hat die Arche als Bild des menschlichen Körpers aufgefaßt: »Wer die Arche lieber hinsichtlich ihrer natürlichen Beschaffenheit (oder Bauweise) untersuchen will, der findet in ihr die Einrichtung des menschlichen Körpers«. ⁵ Auch nach Ambrosius »findet man im Aufbau der Arche die Gestalt des menschlichen Körpers beschrieben«. ⁶

Swedenborgs Interpretation des Bauplans der Arche als ein dem altorientalischen Denken entsprechendes Bild für die geistige Anatomie des neuen Menschentyps nach der Sintflut steht also durchaus in Verbindung mit frühchristlichen Auslegungen, wenngleich Swedenborg diese keineswegs einfach übernimmt, sondern eigene Akzente setzt. Unter dieser Voraussetzung, dass die Arche den neuen Menschen darstellt, enthalten die Einzelheiten ihres Baus die Informationen zur Ausgestaltung dieser Grundannahme.

Genesis 6,14 lautet: »Mache dir eine Arche aus Gopherholz. Mit Kammern mache die Arche und verpiche sie von innen und von außen mit Pech.« Gopherholz ist die Substanz der Arche. Es bezeichnet das lüsterne, triebhafte Wesen des wiederzugebärenden Menschen (siehe »concupiscentiae« in HG 640). Diese Bedeutung ergibt sich aus der Verwandtschaft von »gopher« mit »gaphrit« (Schwefel). Daher schreibt Swedenborg: »Gopherholz ist ein Holz, das reich an Schwefel ist wie die Tanne und andere derartige Hölzer. Aufgrund des Schwefels bezeichnet es die Lüste (oder Begierden), weil es leicht Feuer fängt.« (HG 643). Gopher ist aber auch mit Pech (»kopher«) sprachlich verwandt. ⁷ »Kopher« (Pech) und »gopher« sind also gewissermaßen »zwei wie Pech und Schwefel«, die unzertrennlich sind. Während nun aber das Schwefelholz die Anfälligkeit des erst noch wiederzugebärenden Menschen für die lüsterne Übermächtigung zum Ausdruck bringt, ist mit dem semantischen Bild des Pechs die komplementäre Funktion des Schutzes vor der drohenden, triebhaften Überschwemmung gegeben. Pech (kopher) ist von dem Verb »kaphar« abgeleitet, dessen Grundbedeutung »überdecken« und »überstreichen« ist ⁸ und in der priesterlichen Sprache »sühnen« (Sünden überdecken) bedeutet. Deswegen schreibt Swedenborg: »Im

⁴ Einen Zusammenhang mit der Taufe deutet auch die Zahl Acht an. Acht Menschen sind in der Arche. Am achten Tag erfolgte die Beschneidung (Gen 17,12), die das alttestamentliche Pendant der Taufe war. Die christlichen Baptisterien und Taufbecken sind oft achteckig.

⁵ Der lateinische Originaltext nach Boblitz, Seite 166: »Arcam istam si quis velit magis naturaliter in examen vocare, inveniet humani corporis apparatus« (Quaestiones et solutiones in Genesisim).

⁶ Der lateinische Originaltext aus der Schrift »De Noe et arca« lautet: »inueniet in eius exaedificatione discriptam humani figuram corporis« (nach Boblitz, Seite 166).

⁷ Zur Verwandtschaft von »gopher« mit »gaphrit« (Schwefel) und »kopher« (Pech) siehe auch Franz Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, 1872, Seite 207.

⁸ Siehe Franz Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, 1872, Seite 207.

Grundtext liest man jedoch nicht, dass sie (die Arche) mit Pech verpicht wurde, sondern es wird ein Wort gebraucht, das auf eine Beschirmung (*protectionem*) hindeutet und von sühnen (*expiare*) oder versöhnen (*propitiare*) abgeleitet ist, weswegen es Ähnliches in sich schließt.« (HG 645). Die mit Pech abgedichtete Arche aus Gopherholz (Schwefelholz) ist also ein kunstvolles Bild des seiner eigenen Triebhaftigkeit verfallenen Menschen, der vor sich selbst geschützt werden muss, um die Überschwemmung des Ich durch das unbewusste Es zu verhindern.

Die Bewahrung des Menschen auf der Grundlage einer Neueinrichtung seines Geistes (*mens*) drückte das altorientalische Bilddenken mit den Kammern der Arche aus. Swedenborg bezog sie auf die Areale des Großhirns, die am Ende die beiden Hemisphären bilden. Sie waren für ihn die physische Ausprägung der Zweiteilung des menschlichen Geistes in Wille in der rechten und Verstand in der linken Gehirnhälfte (HG 641, 644).⁹ Die relative Autonomie des Verstandes gegenüber der Triebphäre ist nach Swedenborg die Voraussetzung für die Ausbildung eines neuen (wiedergeborenen) Willens auf der Grundlage eines spirituellen Bewusstseins (*conscientia*). Der noachitische Mensch ist daher viel intellektueller und schriftbezogener als der vorgeschichtliche Urmensch.

Genesis 6,15 lautet: »Und so sollst du sie machen: Dreihundert Ellen die Länge der Arche, fünfzig Ellen ihre Breite und dreißig Ellen ihre Höhe.« Die Zahlen erzählen uns, was es mit der Arche auf sich hat. Dieser Kasten, der acht Menschen aus der Urzeit in die geschichtliche Zeit hinüberrettete, ist das Sinnbild für die Überreste (*reliquiae*, HG 646) der Urkirche, die die Samenkörner des altorientalischen Kulturwachens wurden. Die Hinterlassenschaft der vorgeschichtlichen Kirche war das Wort, das heißt die Verschriftlichung der henochitischen Urlehre (vgl. HG 519). In diese Interpretation Swedenborgs fügen sich die Erkenntnisse von Friedrich Weinreb bestens ein. Denn erstens bedeutet das hebräische Wort für Arche (*tebah*) auch »Wort«¹⁰ und zweitens ergeben die Zahlen, wenn man für sie die entsprechenden Buchstaben einsetzt, das hebräische Wort für Sprache (*laschon*).¹¹ Das Wort, nach Swedenborg das sog. Alte Wort, stellt demnach die Überreste der Innewerdungen der ältesten Kirche zum Gebrauch für die alte Kirche dar. An dieser Stelle zeigt sich nun, dass die relative Unabhängigkeit des Verstandes die subjektive oder inner-

⁹ Der gegenwärtige Wissensstand kennt »die extreme Spezialisierung der rechten Hemisphäre für räumlich-analoge und der linken Hemisphäre für zeitlich-sequentielle Aufgaben« (Niels Birbaumer, Stephanie Töpfer, Hirnhemisphären und Verhalten, in: Deutsches Ärzteblatt 1998; 95: A-2844-2848 [Heft 45]). Nach GLW 70 korrespondieren der Raum mit der Liebe und die Zeit mit der Weisheit.

¹⁰ Friedrich Weinreb, *Schöpfung im Wort*, 2002, Seite 445. Ich konnte diese Bedeutung aber bisher nicht verifizieren.

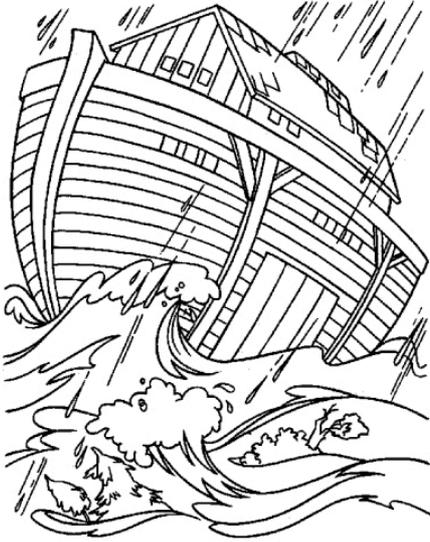
¹¹ 300 ist der Buchstabe Schin, 50 ist der Buchstabe Nun und 30 ist der Buchstabe Lamed. Diese drei Buchstaben lassen sich zu dem Wort »laschon« verbinden, das Sprache bedeutet.

menschliche Voraussetzung für die Nutzung der objektiven oder äußerlichen Heilsgabe der geschriebenen Wortes ist.¹²

Genesis 6,16 lautet: »Ein Fenster sollst du der Arche machen. Und nach (dem Maß ?) der Elle (?) sollst du es oben vollenden (anbringen ?). Und den Eingang der Arche sollst du an die Seite setzen. Mit einem unteren, einem zweiten und dritten (Stockwerk) sollst du sie machen.« Die Erfassung des wörtlichen Sinnes bereitet Schwierigkeiten. Folgt man Swedenborg, so ist immerhin klar, dass »zohar« Fenster oder Lichtöffnung (nicht Dach) bedeutet und das Suffix am Verb »vollenden« das Fenster meint und nicht die Arche. Unklar bleibt allerdings, was der Ausdruck bedeutet, den ich mit »nach (dem Maß ?) der Elle« (wegen »quoad cubitum« in HG 655) übersetzt habe. Doch trotz dieser Schwierigkeiten können wir einen im Hinblick auf unsere These genügend klaren Sinn ermitteln. Während Vers 14 das Augenmerk auf die Triebnatur richtet (HG 642, 652), wendet sich Vers 16 nun der intellektuellen Fähigkeit zu (HG 642, 652). Das Fenster steht für den Lichteinfall des Wahren und die Tür an der Seite der Arche für das Hören durch die Ohren an der Seite des Kopfes. Fenster und Tür verbindet Swedenborg zu einer Einheit im Sinne des Pauluswortes, dass der Glaube durch das Hören kommt (siehe Röm 10,17 und HG 654). Die drei Stockwerke symbolisieren die drei Ebenen der Wahrheitserfassung: die unterste Ebene der von außen (durch die Ohren) aufgenommenen und angeeigneten Kenntnisse, die vermittelnde Ebene der rationalen Durchdringung des Stoffes und die oberste Ebene des sich allmählich einstellenden Verstehens von innen heraus. Zwischen Vers 14 und 16 handelt Vers 15 von der Brücke des Wortes. Durch das äußere Offenbarungswort wird zuerst das mit den Sinnen verbundene Bewusstsein zu einem Bewusstsein des göttlichen Wahren umgestaltet (reformatio). Anschließend wird auf dieser Grundlage ein neuer, spiritueller Wille geboren (regeneratio).

¹² Für Noahs Arche und Moses »Kästlein« (Ex 2,3.5) steht im hebräischen Grundtext dasselbe Wort (»tebah«). Daraus lassen sich Einsichten in den inneren Sinn gewinnen. Nach HG 6723 besteht zwischen Mose, der Vorbildung der Thora, im Kästlein und dem Gesetz in der Lade eine Beziehung. Interessant ist nun, dass durch Noah die Lehren der ältesten Kirche über die Sintflut hinweg bewahrt worden sind. Schon Swedenborg sah in Noah nicht nur die alte Kirche, sondern auch »die Lehre, die von der ältesten Kirche her übrig geblieben ist (doctrina remanens ab Antiquissima)« (HG 530). Lorber wurde konkreter. Noah hat das Buch Henoch unter dem Titel Kriege Jehovas über die Sintflut herübergebracht (DT 16,7). Daher kann die »tebah« als Aufbewahrungsort des göttlich Wahren im überlieferten Wort interpretiert werden.

Noahs Arche = Der Bauplan des Menschen nach der Sintflut Genesis 6,14-16 nach HG 638-658



Noahs Arche = Der Mensch der alten Kirche bzw. der Religionen des alten Vorderen Orients

Gopherholz (schwefelhaltig) = Seine Begierden oder Aufwallungen

Kammern = Die Bezirke des Gemüts: Wille und Verstand

Pech = Bewahrung vor der (emotionalen) Überschwemmung durch die Begierden

300 Ellen Länge = Wenige Überbleibsel des Heiligen

50 Ellen Breite = Wenige Überbleibsel des Wahren

30 Ellen Höhe = Wenige Überbleibsel des Guten

Fenster = Das Vermögen zu verstehen (Auge)

Tür = Das Hören (Ohr)

3 Stockwerke = Die Ebenen des (äußeren) Wissens, der (vermittelnden) Vernunft und der (inneren) Einsicht

Eine Bemerkung zu den Dubletten der Sintfluterzählung: Schon Swedenborg wies auf zahlreiche Wiederholungen im Text von Genesis 6 bis 9 hin. Auch die wissenschaftliche Forschung hat das gesehen und daraus weitreichende, quellenkritische Schlüsse gezogen. Die Sintfluterzählungen (in diesem Zusammenhang muss man den Plural gebrauchen) lassen sich demnach auf zwei und der gesamte Pentateuch auf vier Quellen verteilen. Von Swedenborg herkommend, kann man jedoch zu einer anderen Ansicht gelangen. Dass gerade in Genesis 6 bis 9 die Dubletten so zahlreich und ineinander verwoben sind, hängt mit der hier thematisierten Zweiteilung des menschlichen Geistes zusammen. Aber auch unabhängig davon sollten die Wiederholungen im Pentateuch vor dem Hintergrund des altorientalischen Erzählens und des Parallelismus membrorum der hebräischen Poesie gesehen werden.

Das Bundeszeichen: Gottes Bogen in den Wolken

Der Bauplan der Arche beschrieb, wie wir gesehen haben, den Bauplan des neuen Menschentyps, den Swedenborg den geistigen Menschen der alten Kirche im Unterschied zum himmlischen Menschen der ältesten Kirche nannte. Die Kammerbauweise verstanden wir, insbesondere insofern damit auch die beiden Hemisphären des Großhirns gemeint waren, als einen Hinweis auf die relative Selbständigkeit des Verstandes gegenüber der Triebkugel, die der unwiedergeborene Mensch mit den Tieren gemeinsam hat. Das Bundeszeichen des Regenbogens, auf das ich abschließend eingehen möchte, führt uns in die Geheimnisse (arcana) der Verbindung des Herrn mit diesem neuen Menschentyp ein und soll ein letzter Blick auf die Wesensart des »homo spiritualis« sein.

Der Regenbogen als Bundeszeichen (Gen 9,12-17) zeigt an, dass das Spiel des geistigen (oder spirituellen) Lichtes beim geistigen (oder spirituellen) Menschen der Indikator seiner Verbindung mit dem Herrn ist und seiner von daher bestimmten Wesensart. Dieses Bundeszeichen des Bogens in den Wolken bezeichnet mit anderen Worten, so formuliert es Swedenborg, »den Zustand des wiedergeborenen geistigen Menschen« (HG 1042).

»Bund« bedeutet »Verbindung (conjunctio)« (HG 665). Und weil diese Verbindung mit dem Herrn nur bei denen besteht, die wiedergeboren werden, deswegen ist »Bund« im weitesten Sinne auf »die Wiedergeburt (regeneratio)« zu beziehen (HG 665). Unter dem »Zeichen des Bundes« (Gen 9,12) ist dementsprechend »das sichtbare Anzeichen oder Indiz der Gegenwart des Herrn (indicium praesentiae Domini)« (HG 1038) zu verstehen. Konkret ist das die »charitas«. Das ist im Unterschied zur Herzensliebe (amor) die geistige Liebe, die auf ein an Werten orientiertes Nachdenken (Reflexion) beruht. Sie ist das äußerlich sichtbare Anzeichen der Anwesenheit des Herrn beim geistigen oder spirituellen Menschen. Zur Wesensart dieses Menschentyps gehört es also, dass die Erneuerung seiner ganzen Lebensart bis hinunter in den natürlichen Bereich des Tuns auf einen gedanklichen Prozess beruht.

Unter dem »Bogen in den Wolken« ist im natürlichen Sinn der Himmel und Erde verbindende »Regenbogen (arcus iridis)« (HG 1042) zu verstehen. Die historische Forschung vermutet dahinter Gottes Kriegsbogen bzw. genauer »den zur Perserzeit gebräuchlichen Kompositbogen«¹³. Die geistige Forschung nach Swedenborg hingegen vermutet hinter diesem Bogen in den Wolken eine Beschreibung dafür, wie die Geburt aus Wasser und Geist (Joh 3,5) dem geistigen Auge zur Erscheinung kommt (siehe HG 1042). Swedenborg weiß zu berichten: »Um das Haupt« der geistigen Engel erscheint so etwas »wie ein Regenbogen«, denn »ihr dem Geistigen entsprechendes Natürliches gewährt einen solchen Anblick«. Dieser farbige Bogen ist »eine Modifikation des geistigen Lichtes vom Herrn im Natürlichen der geistigen Engel« (HG 1042). Zu diesem Farbenspiel des »arcus iridis« äußert sich Swedenborg aus seiner Erfahrung als Visionär in HG 1048 und 1053 noch etwas ausführlicher. Dort spricht er von der »Sphäre« eines Menschen (heute meist Aura genannt): »Es existiert eine Sphäre, die von der Wesensart (ab indole) oder den einzelnen Elementen beim Menschen gleichsam ausdünstet. Diese Sphäre ist erstaunlicherweise so beschaffen, dass man durch sie erkennen kann, welchen Glaubens und welcher Liebe (charitate) der betreffende Mensch ist. Diese Sphäre wird, wenn es dem Herrn gefällt, durch einen Bogen sichtbar.« (HG 1048). Sie »kommt durch Farben wie bei einem Regenbogen zur Erscheinung«, wobei jede Farbe »Himmlisches und Geistiges« darstellt« (HG 1053).

¹³ Horst Seebass, Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26), 1996, Seite 227.

Das »Gewölk« weist auf »das dunkle Licht, in dem der geistige Mensch im Vergleich mit dem himmlischen ist« (HG 1043). Das Dunkle im Denken dieses Menschen ist »das Falsche« oder, was auf dasselbe hinausläuft, »seines eigensinniger Verstand (proprium intellectuale)« (HG 1043). An dieser Stelle übt das auch nach der Sintflut immer noch vorhandene »böse« »Sinnen des menschlichen Herzens« (Gen 8,21) seinen Einfluss aus. Der Eigenwille verdunkelt und beeinträchtigt die Fähigkeit dieses Menschen, die Wahrheit zu erkennen und zu klaren Urteilen zu gelangen. So befindet er sich in einer geistigen »Umwölkung (obnubilatio)« (HG 1047). Er kann zwar durch das gebrochene Licht des Bogens in den Wolken wiedergeboren werden, aber tief in ihm bleibt eine finstere Seite, die ihr Werk der Verfinsterung wenigstens in Gestalt der Wolkenbildung weiterhin ausübt.

Abschließendes Urteil zur These der Forschung

Aus dem Gesagten ergibt sich nun die abschließende Stellungnahme zur eingangs genannten These der Forschung. Dass der Mensch nach der Sintflut genauso böse ist wie vor ihr, ist auf sein Herz (Gen 6,5; 8,21) zu beziehen, das heißt auf sein Lebens- oder Willenszentrum. Insoweit hat die Forschung also recht. Aber sie übersieht die Neuschöpfung oder Umstrukturierung des menschlichen Geistes (mens), die mit der intellektuellen Ansprechbarkeit und der Ausbildung eines Gewissens oder geistigen Willens beim Menschen nach der Sintflut zusammenhängt.

Kant als Geisterseher

von Dr. Klaus H. Kiefer

Vorbemerkung der Schriftleitung: Prof. Dr. Kiefer (geb. 1947) ist Inhaber des Lehrstuhls für Didaktik der deutschen Sprache und Literatur an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Der folgende Beitrag ist dem Sammelband »Die famose Hexen-Epoche: Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung« entnommen, der Arbeiten des Autors aus rund 20 Jahren vereint. Das Buch ist im Oldenbourg Wissenschaftsverlag München im Jahr 2004 erschienen. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags.

El sueño de la razon produce monstruos
Francisco de Goya: Los Caprichos, 1799

Ursprungsfragen

Die Niederschrift von Kants »Träume eines Geistersehers« fällt in das Jahr 1765. Gründe, warum die Schrift dann im selben Jahr, vorausdatiert auf 1766, anonym erscheint, sind nicht bekannt. Der Verfasser hat sich jedoch privatim durchaus - mit allerlei Vorbehalten zwar - zu seinem Werk bekannt (KT, 111f.). Warum also das öffentliche Versteckspiel?

Hatte Kant Furcht vor Obrigkeit und Zensur - die seinen Namen ohnehin erfuhr (KAA I/2, 501) - oder vor der öffentlichen Meinung - die Swedenborg in der Tat nicht abgeneigt war¹⁴ -, oder schämte er sich wirklich seiner Bemühungen um ein Thema, das, wie er mehrfach andeutet, einem Philosophen eigentlich nicht würdig sei? Oder war er sich seiner eigenen Position nur nicht so sicher? Eine provokative These als Antwort: Gerade die scharfe Zäsur, die die Kant-Forschung zwischen Kants »kritischer« und »vorkritischer« Periode zu ziehen beliebt, belegt, daß der klammheimliche und kaum bewältigte Swedenborgianismus des 42jährigen Magisters den orthodoxen Kant-Interpreten ebenso peinlich war und ist wie diesem selber.¹⁵

Man wüßte mehr über Kants Befürchtungen bzw. Intentionen, wenn sein Manuskript bzw. die Druckvorlage mit seinen Korrekturen vorhanden wäre. Indes wurde dem Königsberger Buchhändler und Verleger Johann Jacob Kanter vom Senat der Universität eine Strafe von 10 Reichstalern auferlegt, weil er Kants Manuskript nicht zur Zensur vorgelegt und ohne Imprimatur gedruckt hatte. In einem Schreiben an das Ministerium vom 5. März 1766 erhebt Kanter mit der folgenden Begründung dagegen Einspruch:

Es ist nemlich das Mscpt. des Mag. Kant höchst unleserlich geschrieben, und wegen seiner dermahligen vorgestandenen Reise nach Goldap blätterweise zum Drucke eingesandt, so dass er bey der Correctur so viel Neuerungen vornehmen müssen, dass dieser tractat nur allererst, nachdem er reine abgezogen worden, in seiner jetzigen Beschaffenheit erschienen, weshalb es dieser Umstände wegen theils den Professoribus unmöglich gewesen, diesen tractat zu censiren, theils aber hätten dieselbe eine ganz andere Schrift censirt, wenn man sie ihnen vor der Abdruckung derselben eingehändigt hätte. (KAA I/2, 501)

Die Varianten der beiden im selben Jahr der editio princeps erfolgten Neudrucke bei Johann Friedrich Hartknoch (Riga und Mitau) gegenüber dem Kanterschen Druck sind indessen wenig aufschlußreich.

Peinlichkeit scheint im übrigen auch der Anlaß gewesen zu sein, weshalb Ludwig Ernst Borowsky, Bischof von Königsberg, offenbar das Datum eines Kant-Briefes fälschte, in dem Kant noch nicht sein vernichtendes Urteil über den »Erzphantasten unter allen Phantasten« (ThW 2, 966) gesprochen hatte. Im Anhang seiner »Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants« hatte Borowsky unter der Überschrift »Wie dachte Kant

¹⁴ Vgl. Ernst Benz: Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und der Lehre Emanuel Swedenborgs, Frankfurt/M. 1947, S. 271 ff.

¹⁵ »Geisterseher« ist im übrigen kein ausschließlich pejoratives Prädikat; vgl. Karl Philipp Moritz: Fragmente aus dem Tagebuche eines Geistersehers (1787) [u. a.], Faks. d. Orig.ausg., m. e. Nachw. hg. v. Hans Joachim Schrimpf, Stuttgart 1968, S. 305-424. In Schillers »Geisterseher«-Roman (s. in diesem Band Kap. 10) ist der Begriff allerdings negativ konnotiert.

über Swedenborg im Jahre 1758« einen Brief an Charlotte von Knobloch abgedruckt,¹⁶ den man heute auf den 10. August 1763 datiert und der zwei Jahre vor der Geisterseher-Satire einen gegenüber Swedenborg sehr aufgeschlossenen Kant zeigt. Aus der Hyperfalschheit des in Frage stehenden Datums (und zweier anderer) kann zwar tatsächlich geschlossen werden, daß der Editor als Freund und Schüler Kants an dessen definitiver Swedenborg-Kritik keinen Zweifel lassen wollte und dabei u. a. übersah, daß der Brand Stockholms, den Swedenborg televisionär wahrgenommen haben soll - worauf Kant Bezug nimmt -, erst 1759 erfolgte. Allerdings wäre es ein typisch »schwärmerischer« Umkehrschluß,¹⁷ wenn aus der eventuellen Fälschung auf die Stirnmigkeit eines anderen Datums geschlossen würde, nämlich 1768.¹⁸ Dabei wäre es gar nicht nötig gewesen, eine spätere Anerkennung Swedenborgs durch Kant herbeizufälschen, denn, wie relativ gut bezeugt ist, hat dieser in seinen Vorlesungen über Metaphysik, insbesondere über »rationale Psychologie«, Anfang der 90er Jahre das Swedenborgsche Weltbild rehabilitiert - wenn er die Möglichkeit immaterieller Wesenheiten, d. h. also auch von Geistern, jemals verworfen hätte. Auch der späte Kant weiß zwar keine konkrete Antwort auf Fausts swedenborgisierende Frage: »Wie spricht ein Geist zum andern Geist [?]« (MA 6.1, 546, V. 425),¹⁹ aber ohne eine »geisterhafte« (quasi animistische) Kommunikation, die ein intelligibles Geisterreich entgegen dem Verdikt der reinen Vernunft voraussetzt, hätte Kants Moralphilosophie keinen Bestand. Diesen Aspekt hat Gottlieb Florschütz' Dissertation über »Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant« klar herausgearbeitet.²⁰

¹⁶ Ludwig Ernst Borowsky: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt [gilt aber nur ausschließlich des Anhangs (veröff. 1804)], in: Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien [...], hg. v. S. Drescher, Pfullingen 1974; der Brief hier S. 110-116.

¹⁷ »Der gewöhnliche Kunstgriff, seiner Unwissenheit den Anstrich von Wissenschaft zu geben, ist, daß der Schwärmende fragt: Begreift ihr die wahre Ursache der magnetischen Kraft, oder kennt ihr die Materie, die in den elektrischen Erscheinungen so wunderbare Wirkungen ausübt? Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die, seiner Meinung nach, der größte Naturforscher ihrer inneren Beschaffenheit nach ebensowenig kennt als er, auch in Ansehung der möglichen Wirkungen derselben ebensogut mitreden zu können.« - so treffend Kant, zit. in: Borowsky: Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abentheurer unsres Jahrhunderts. Seine Geschichte nebst Raisonement über ihn und den schwärmerischen Unfug unsrer Zeit überhaupt, Königsberg 1790 (2. Aufl.), S. 188 = DAO, 453.

¹⁸ Dem Swedenborg-Anhänger J. F. Immanuel Tafel zufolge hat Kant nicht vor diesem Zeitpunkt (1768) einen Engländer namens Green kennengelernt, der dann in seinem Auftrag, wie im Knobloch-Brief erwähnt (KT, 102), in Stockholm in Sachen Swedenborg recherchierte (vgl. Benz: Swedenborg in Deutschland, S. 237ff.). Für eine Datierung vor 1765/66 spricht auf jeden Fall, daß Kant im Knobloch-Brief nicht auf seine »Träume« verweist, was 1768 sehr wahrscheinlich gewesen wäre.

¹⁹ Vgl. Ulrich Gaier: »Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen« - Swedenborg im magischen Diskurs von Goethes »Faust«, in: Emanuel Swedenborg 1688-1772. Naturforscher und Kundiger der Überwelt. Begleitbuch zu einer Ausstellung und Vortragsreihe in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, 29. Januar-25. März 1988, hg. v. Horst Bergmann u. Eberhard Zwink, Stuttgart 1987, S. 129-139.

²⁰ Vgl. Gottlieb Florschütz: Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer, Würzburg 1992, S. 145ff. Florschütz' These hatte ich in der ersten Fassung der Studie, die ich am 31. August 1991 an der Ritsumeikan-Universität

Florschütz' Titel stimmt jedoch nicht sonderlich glücklich: Man sollte die angedeuteten Gemeinsamkeiten von Kant und Swedenborg nicht so stark personalisieren, da beide auf einem gemeinsamen epochalen Sockel aufbauen. Wissen ist stets allgemein, auch wenn bestimmte Diskursformationen etwa durch esoterische Gruppen oder aber durch Autornamen monopolisiert werden können. Gerade was das Transzendente anbelangt, war das 18. Jahrhundert in viel stärkerem Maße »durchfiktionalisiert«, um diesen Ausdruck Odo Marquards zu gebrauchen,²¹ als man es in Folgezeiten wahrhaben wollte - denn auch das 19., 20. oder gar 21. Jahrhundert schichten Glauben und Wissen lediglich um. Kant »brauchte« also Swedenborg durchaus nicht; ganz im Gegenteil: er konnte ihn gar nicht gebrauchen. Ebensowenig wie Kant von Swedenborg abhängig war, werden Kants frühe »Träume« durch spätere Arbeiten - vor allem die »Kritiken« - entwertet oder annulliert. Auch für die Philosophiegeschichte gilt Claudio Guillens Postulat eines »criticism of becoming«²² und, damit verbunden, auch das relativer Autonomie jeden Textes. Allerdings haben wir nach dem Erbe und Fortwirken der Frühschriften im späteren Werk des Philosophen zu fragen, und mit Hartmut und Gernot Böhme wäre gerade der Ursprung der kritischen Philosophie Kants in seiner »Geisterseher«-Schrift festzuhalten.²³

Textfunktionen

Kants Äußerungen zur Entstehung seiner »Träume« sind widersprüchlich, verfolgen aber allesamt die Absicht, sein ursprüngliches Interesse an Swedenborg zu verbergen. Behauptet er zum einen, daß ihm seine Schrift »gleichsam abgedrungen« (KT, 112) worden sei, so bekennt er aber auch zum anderen, daß er selber durch seine Nachforschungen und zuletzt durch die Anschaffung von Swedenborgs Werken »viel hatte zu reden gegeben« (KT, 113). Die Furcht vor dem »Gespötte« (ebd.), sich mit Okkultem zu befassen, camouffiert²⁴ indessen nur schlecht die Selbsterkenntnis einer unliebsamen »Verwandschaft« (ThW 2, 972), die Kant halbherzig auch zugesteht. Der Philosoph belegt indessen ein weiteres Nachsinnen mit einem energischen Tabu:

Ich sage [...] ohne Umschweif, daß, was solche anzügliche Vergleichen anlangt, ich keinen Spaß verstehe, und erkläre kurz und gut, daß man entweder in Swedenborgs

in Kyoto vorstellte, vor allem aus der Analyse von Kants irrationalistischer Rezeption im Ersten Weltkrieg gewonnen; s. u. Kap. 7.

²¹ Odo Marquard: Kunst als Antifiktio – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive, in: Funktionen des Fiktiven, hg. v. Dieter Henrich u. Wolfgang Iser, München 1983, S. 35–54.

²² Claudio Guillen: Literature as System. Essays toward the Theory of Literary History, Princeton/NJ 1970, S. 437.

²³ Vgl. Hartmut Böhme u. Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1983, S. 250; vgl. schon Benz: Swedenborg in Deutschland, S. 237.

²⁴ Vgl. zu »Camouflage« Algirdas Julien Greimas u. Joseph Courtes: Semiotique. Dictionnaire raisonne de la theorie du langage, Paris 1979, S. 29.

Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuten müsse, als der erste Anschein blicken läßt, oder daß es nur so von ohngefähr komme, wenn er mit meinem System zusammentrifft, wie Dichter bisweilen, wenn sie rasen, weissagen, wie man glaubt, oder wenigstens wie sie selbst sagen, wenn sie dann und wann mit dem Erfolge zusammentreffen. (ThW 2, 972f.)

Gerade diese polemische Wendung ad lectores belegt ex negativo, daß Kant als einer der wenigen den philosophischen Kern jener »acht Quartbände voll Unsinn« (KT, 65), wie er Swedenborgs Hauptwerk, die »Arcana coelestia« bezeichnet, durchschaut hatte, und das war in der Tat nicht nur eine Fleißarbeit. Damit wäre die erstaunte Frage von aufgeklärten Zeitgenossen unseres Jahrhunderts indirekt wohl beantwortet, warum sich ein Kant überhaupt auf diese Lektüre eingelassen hat. Nicht nur im historischen Kontext ist es im übrigen schwer, Gattungsdifferenzen zu erkennen, sondern die neuere Forschung zeigt auch auf, wie nahe Wissenschaft und Mythologie liegen, wie sie beide notwendigerweise von Fiktionen Gebrauch machen.²⁵ Philosophische, okkulte, literarische o. a. Diskurse lassen sich nicht substantiell, sondern letztlich nur kritisch-komparativ unterscheiden, d. h. es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb von Sprache und Text.

In diesem Zusammenhang kommt die multiple Funktion des Kantschen Textes selber zum Vorschein. Liest man einmal seine Erstlingsschrift von 1746 oder seine »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« von 1755, so wird man selten einen ehrgeizigeren jungen Gelehrten finden: »Ich werde meinen Lauf antreten und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen«, (ThW 1, 19) so schreibt schon der 22jährige. Wie man mittlerweile weiß, geht die in der letztgenannten Schrift entwickelte Theorie, die unter dem Namen der Kant-Laplaceschen Hypothese Geltung erlangt hat, über eine Sekundärquelle auf Swedenborg selber zurück,²⁶ der bis zu seiner spirituellen Erleuchtung im Jahre 1745, die einen so radikalen wie ominösen Diskurswandel nach sich zog, als genialer Naturwissenschaftler wirkte.

Kein Tabu sollte es sein zu fragen, ob die von Kant angestrebte Ernennung zum Professor an seiner Heimatuniversität, die drei Jahre nach Publikation der Swedenborg-Schrift erfolgte,²⁷ gefährdet gewesen wäre, wenn er als Adept des in der Lutherischen Amtskirche

²⁵ Vgl. Richard Sylvan: Wissenschaft, Mythos, Fiktion: Sie alle überschreiten die Grenzen des Wirklichen und manchmal gar die des Möglichen, in: Zs. f. Semiotik, Bd. 9 (1987), H. 1, S. 129–152.

²⁶ Vgl. Hans Hoppe: Die Kosmogonie Emanuel Swedenborgs und die Kantsche und Laplacesche Theorie, in: Emanuel Swedenborg 1688–1772. Naturforscher und Kundiger der Überwelt. Begleitbuch zu einer Ausstellung und Vortragsreihe in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, 29. Januar–25. März 1988, hg. v. Horst Bergmann u. Eberhard Zwink, Stuttgart 1987, S. 30–38. Ich lasse es dahingestellt, ob die von Swedenborg bereits 1734 ausgearbeitete Unterscheidung von a priori- und a posteriori-Urteilen Kant beeinflusst hat. Die »Kritik der reinen Vernunft« erschien bekanntlich 1781.

²⁷ Vgl. Robert H. Kirven: Swedenborg and Kant Revisited: The Long Shadow of Kant's Attack and a New Response, in: Swedenborg and His Influence, hg. v. Erland J. Brock, Bryn Athyn/PA 1988, S. 103–120, hier S. 112.

in Ungnade gefallenen Sektierers gegolten hätte. Der mehrfache Konfliktknoten ließ sich nur durch so massiven wie subtilen rhetorischen Einsatz auflösen. In dieser Hinsicht und Absicht - nur in anderer Tonlage - ist auch Kants Briefäußerung gegenüber Mendelssohn zu verstehen, dem er seine »Träumerey« - so nennt er die Arbeit euphemistisch bald nach Erscheinen zugeschickt hatte: »Zwar dencke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen was ich nicht dencke.« (KT, 113) Kants brillante Rhetorik leistet also ein Mehrfaches: nicht nur durch ein Dementi dem Karriereknick vorzubeugen, sondern auch Swedenborg in jeder Hinsicht vergessen zu machen - deklariert er ihn nicht wider besseres Wissen zu einem Mann »ohne Amt und Bedienung« (KT, 56), schreibt er nicht sogar seinen Namen bewußt falsch: »Schwedenberg«²⁸ Nicht nur sind epistemologische Gemeinsamkeiten mit dem Konkurrenten zu verheimlichen, sondern sie sollen in eine eigene neue Konzeption der Metaphysik, insbesondere der Moralphilosophie, überführt werden. Diese schwierige, weil eben vielschichtige, Operation gelang so gut, daß Swedenborgs säkularer Ruf vernichtet war, Kant aber Kant werden konnte.

Ironische und epistemologische Strukturen

Wenn nun Kant überraschenderweise die Ergebnislosigkeit seiner Nachforschungen zum Anlaß seiner teils satirischen, teils seriösen Abhandlung nimmt, so entspricht dies durchaus der zeitgenössischen Ästhetik, derzufolge Komik entsteht, wenn sich eine »gespannte Erwartung« in Nichts auflöst (ThW 10, 437) - so in Kants eigenen Worten. Bezüglich seiner Swedenborg-Forschungen bekennt der philosophische Shandy - schon Herder (KT, 119) zieht den Vergleich:

Er fand — wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat — er fand nichts. [Und Kant fügt hinzu:] Nun ist dieses wohl an sich selbst schon eine hinlängliche Ursache, ein Buch zu schreiben; allein es kam noch dasjenige hinzu, was bescheidenen Verfassern schon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Überdem war ein großes Werk gekauft, und welches noch schlimmer ist, gelesen worden, und diese Mühe sollte nicht verloren sein. (ThW 2, 924)

Damit ist jedoch kein »livre sur rien« gemeint, wie es Gustave Flaubert später plante, vielmehr changiert die Ironie zur gehaltvollen Ambivalenz. Willi Goetschel drückt diesen Sachverhalt in seiner Dissertation über »Kant als Schriftsteller« wie folgt aus: Die »doppelte Ironie« Kants nehme zum Negierten positiv Stellung.²⁹ Diese Spannung findet

²⁸ »Schwede« (im Sinne von »alter Schwede«) besitzt vermutlich seit dem Dreißigjährigen Krieg (Schwedentrunk etc.) pejorative Konnotationen.

²⁹ Vgl. Willi Goetschel: Kant als Schriftsteller, Wien 1990, S. 88.

schon im Titel der Kantschen »Erläuterungen« ihren Ausdruck. Ein Anonymus hat 1786 den mittlerweile »berühmten Verf[asser]« (KT, 145) auf seinen »verunglückten Buchtitelwitz« (ebd.) gestoßen:

Die angeblichen Träume Swedenborg's sollen also durch andere Träume erläutert werden! Welcher Mensch kan sich wol im Scherz oder Ernste, wirklich oder scheinbar, vorstellen, daß ein Traum den anderen erläutern könnte? Traum ist - Traum. Und wenn ihr zehnmahl träumet, wachend oder schlafend, so kann und wird euer zehnter Traum den ersten nicht im mindesten erläutern, so wenig als jenes ägyptischen Pharaos Traum vom zweiten erläutert wurde, sondern der letztere Traum wird euch vielmehr, betreffend den ersteren, in grössere Betruglichkeiten, Täuschungen oder Zweifelswogen hineinführen. (KT, 146)

Die weiteren Zweifel des Rezensenten am Realitätsbewußtsein gerade der Metaphysik übergehe ich und zitiere gleich seine Schlußfolgerung: »Der Lehrer nun, der nicht im Stande ist, im völligen Wachen eine gewisse Sache zu erläutern und zu erklären, der wirds wol noch weniger im Traume thun können.« (KT, 147) Gewiß hat der, der so schreibt, wenig Sinn für das Kantsche Sprachspiel. Der Titel-Parallelismus ersetzt zwar - man kann durchaus sagen: korrektiv - »Geisterseherei« durch »Metaphysik«, ein Traum-Dialog bleibt der angekündigte Text aber gleichwohl, vor allem im zweiten Hauptstück des ersten Teils, der »die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen« unternimmt, wobei das Prädikat »Träume« im Hinblick auf Swedenborgs Tatsachenberichte »ex auditis et visis« freilich auch eine Abwertung derselben darstellen mag. Gewiß kann das kategoriale Merkmal »Traum«, wie es Kant auf seinen eigenen Diskurs bezieht, als ironische Wiederaufnahme des Vokabulars des zu überwindenden Parteigegners gedeutet werden, es färbt jedoch auch inhaltlich ab. »Traum« gilt zwar Kant so viel wie »Entwurf« oder »Neukonzeption«, dennoch hat die metaphorische Prädikation zur Folge, daß die von Descartes geschaffene Grenze von Traum und Bewußtsein ins Wanken gerät.³⁰ Worum es Kant geht, ist ebenso spiritueller Natur wie Swedenborgs Visionen, die lediglich »er«- oder besser: »ge«-läutert zu werden brauchen. Damit wäre vor allem die Defigurierung oder Entbildlichung des okkulten Diskurses bezeichnet: der übliche Erkenntnisweg von ikonischen zu symbolischen, d. h. abstrakten Zeichengebilden. Trotz der Entschiedenheit seiner Geisteraustreibung gefällt sich Kant ja selbst in eigenen »geistreichen« Spekulationen, bedarf er bei aller Selbstkritik, die in der Titelgebung wohl auch mitschwingt, einer Fiktionalität, die ihm kategorial nur Traum oder Literatur bieten - wenn wir nicht selbst an Geister glauben wollen und stattdessen in der Semiosphäre des 18. Jahrhunderts³¹ nach einem Ort suchen, wo sie problemlos erscheinen können - in der Literatur.

³⁰ Vgl. Stefan Niessen: Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung, Würzburg 1993.

³¹ Vgl. Jurij M. Lotman: Über die Semiosphäre, übers. v. Wolfgang Eismann u. Roland Posner, in: Zs. f. Semiotik, Bd. 12, H. 4 (1990), S. 287-305.

Kant hat selber Auskunft darüber gegeben, weshalb er einem ersten Teil seiner Schrift, »welcher dogmatisch ist«, einen zweiten folgen läßt, »welcher historisch ist« (KT, 7, 55). Dieser theoretische Aufbau, seinem Text einen axiomatisch-deduktiven, und d. h. wissenschaftlichen, Anschein zu verleihen,³² kreuzt sich mit seiner schon erwähnten ironischen Strategie, »ändern dadurch zuvorkommen«, daß er über sich selbst zuerst spottete (KT, 113). Gegen den Verdacht einer »Hinterlist« bei dieser »Zuvorkommenheit« wendet er sich wohlweislich selber, allerdings an weit fortgerückter Stelle, im vorletzten Kapitel (von sieben), nachdem der Leser schon die Wirkung des Kantschen Verfahrens erfahren hat:

Ich kann es dem behutsamen Leser auf keinerlei Weise übel nehmen, wenn sich im Fortgange dieser Schrift einiges Bedenken bei ihm geregt hätte über das Verfahren, das der Verfasser vor gut gefunden hat darin zu beobachten. Denn da ich den dogmatischen Teil vor dem historischen, und also die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranschickte, so gab ich Ursache zu dem Argwohn, als wenn ich mit Hinterlist umginge, und, da ich die Geschichte schon vielleicht zum voraus im Kopfe gehabt haben mochte, mich nur so angestellt hätte, als wüßte ich von nichts, als von reinen abgesonderten Betrachtungen, damit ich den Leser, der sich nichts dergleichen besorgt, am Ende mit einer erfreulichen Bestätigung aus der Erfahrung überraschen könnte. (ThW 2, 971)

In der Tat liegt der textuellen Syntax der »Geisterseher«-Schrift, ihrem *ordo artificialis*, eine gegenläufige, ja eine völlig anders geartete epistemologische Struktur zugrunde. Einerseits hatte Kants Bemühung um ein Verständnis von Swedenborgs Visionen damit eingesetzt, »daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren« (ThW 2, 924), wie er auch dem Fräulein von Knobloch detailliert berichtet (KT, 102ff.), und diese Erzählung von Erzählungen konnte logisch auch gar nicht abgeschlossen werden - denn wie wäre von Erzählung positive Erfahrung abzuleiten, die zu einer Gesetzesaussage (KT, 6) hätte induziert werden können? Andererseits ändert sich am paradigmatischen Aufbau des Sachverhalts nichts. Die epistemologischen Strukturen werden lediglich - wenn mir das Wortspiel gestattet sei - »entgeistert«, dafür aber um so mehr »vergeistigt«. Da Kant das rhetorisch überzeugende, theoretisch aber zweifelhafte Unternehmen nicht eigentlich durchschaut, »erschleicht« er sich die apriorischen Erkenntnisse seiner Geisterseher-Kritik ebenso wie diejenigen, die durch »geheime und dunkle Schlüsse« die gegensätzliche Position eines Glaubens an die Materialität von Geistererscheinungen aufbauen (KT, 8). Wie schon bemerkt, hält er sich diese Konfrontation mit seinen Vorurteilen durch rhetorische Kunstgriffe vom Leibe (ThW 2, 971). Damit kann er Denkstrukturen Swedenborgs oder der Epoche unbedacht und unbedenklich selber weiterbenutzen.

³² Vgl. Sylvan: Wissenschaft, Mythos, Fiktion, S. 140.

Worte und Gespenster

Die Frage, ob das 18. Jahrhundert ein »siècle des lumières« oder ein »siècle des ténèbres«³³ sei, haben bereits Zeitgenossen abzuwägen versucht. Dabei waren sie sehr viel skeptischer - auch Kant z. B. - als die gegenwärtige Forschung. Der unbestreitbare öffentliche Erfolg der Aufklärung bis heute hat nämlich zwiespältige Folgen: sie wurde einerseits in einem dem 18. Jahrhundert unausdenkbaren Maße popularisiert, andererseits hat sie sich zu einem philosophischen Spezialdiskurs verengt, der sich dadurch, daß er sich seine Geschichte selber geschrieben hat, verabsolutierte. Die Asymmetrie von Aufklärung und Okkultismus wurde dadurch verkehrt. Gerade Kants berühmte »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« ist ja umbrandet von einer Sturmflut des Okkultismus, die, wie etwa Christoph Martin Wieland feststellt, »unsre Zeit, all ihrer gerühmten Aufklärung zu Trotz, auf einmahl in die dickste Verfinsterung der barbarischen Jahrhunderte zurück zu stürzen scheint« (WAA I/14, 327). Auch Kant schreibt zur Einleitung des ersten Teils seiner »Träume eines Geistersehers«: »Wenn all dasjenige, was von Geistern der Schulknabe herbetet, der große Haufe erzählt, und der Philosoph demonstriert, zusammen genommen wird, so scheint es keinen kleinen Teil von unserm Wissen auszumachen.« (KT, 7)

Es ist somit reine Spiegelfechtereie, wenn Kant zunächst behauptet, nicht zu wissen, was das Wort »Geist« bedeute (KT, 8), zitiert er doch in der Folge mehrfach »Geister«: vernunftbegabte immaterielle Wesen (KT, 12), Gott (KT, 10) oder die menschliche Seele (KT, 14, 18), spricht er doch ungeniert von einem »geistigen Wesen«, das der Materie »innigst gegenwärtig« sei (KT, 19) usw. Es scheint eine von Kants großen Illusionen zu sein, von den »Erziehungsbegriffen« seiner Zeit, wie er sie selber treffend nennt (ThW 2, 958), durch philosophische Reflexion und Abstraktion loskommen zu können. »Philosophie nährt sich von Abstraktionen, Schwärmerei auch«, schreibt der »Teutsche Merkur« 1776.³⁴ Herbert Schnädelbach hat im übrigen herausgestellt, daß es keinen Irrationalismus gebe, solange überhaupt argumentiert werde.³⁵ Daß wir heute Kant favorisieren und nicht hinter ihn zurückgehen wollen und können, ist Teil seiner Wirkungsgeschichte.

Bekanntlich sucht sich Kant Erfahrungserkenntnisse hinsichtlich der Swedenborgschen Geisterseherei durch Interviews zu verschaffen - Auftragsarbeit, bei der er selber hübsch

³³ Abbe Fiard: *La France trompée par les magiciens et démonolâtres du dix-huitième siècle*, Paris 1781, zit. n. Kay S. Wilkins: *Some aspects of the irrational in 18th century France*, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Bd. 140 (1975), S. 107–201, hier S. 126.

³⁴ Anonym: *Philosophie und Schwärmerei*, zwei Schwestern, in: *Der Teutsche Merkur*, November 1776, S. 138–149, hier S. 138.

³⁵ Vgl. Herbert Schnädelbach: *Über Irrationalität und Irrationalismus*, in: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, hg. v. Hans Peter Duerr, Bd. 2: *Beiträge aus Philosophie und Psychologie*, Frankfurt/M. 1981, S. 155–164; vgl. auch ders.: *Vernunft*, in: *Philosophie. Ein Grundkurs*, hg. v. Ekkehard Martens u. dems., Reinbek/H. 1986, S. 77–115.

zu Hause an seinem Schreibtisch bleibt. Damit geht der »damals aufblühende Herr Magister« (KT, 152) zunächst denselben Weg zur Wahrheit wie der unverbesserliche Johann Heinrich Jung-Stilling in seiner späteren »Theorie der Geisterkunde« (1808), nämlich den über die Glaubwürdigkeit der Augen- und Ohrenzeugen, die wiederum von vertrauenswürdigen Mittelsmännern befragt und überprüft werden. Kants Bericht von seinen Recherchen im Brief an Charlotte von Knobloch wimmelt von einschlägigen Legitimationsformeln: Freundschaft, Ansehen, Ehrlichkeit, Vernunft usw. (KT, 102) - allesamt Propositionen, aber keine einschlägigen Fakten.

Die ganze für uns heute so überraschende Glaubensseligkeit des Jahrhunderts der Aufklärung war - gerade das Beispiel Kants zeigt es - im Grunde ein Sprachglaube, ein Wortglaube:

Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.
(MA 6.1, 589, V. 1997-1999)

So Mephisto in der Schülerszene. Angesichts dieser grundsätzlichen Problematik können wir uns in der Tat die wörtliche Nacherzählung der Swedenborgschen Wunder und Visionen selber ersparen (KT, 103ff.). Es handelt sich um banale Formen des Fern- und Hellsehens sowie um Begegnungen der »dritten Art« - um Geisterkontakte.³⁶ Paradoxerweise hat Kant mit der Wiedergabe dieser Geschichten zu ihrer Bekanntheit, und d. h. zu ihrem Erfolg, erheblich beigetragen. Man könnte die meisten Geister- und Wundergeschichten ohnehin »Erfolgsgeschichten« nennen, denn vom propositionalen »output« eines Geistersehers wird in der Regel nur das weitererzählt, was eine scheinbare Bestätigung fand; daher auch der meist anekdotische Charakter der Geistererscheinungen. Swedenborgs »Arcana coelestia« dagegen sind, jedenfalls in den Teilen, die uns hier interessieren, ein fiktionaler, ja »surrealer« Text, der seine Fiktionalität lediglich nicht bekennt.³⁷

Obwohl er eigentlich keinen Grund hätte, von seinen Informanten enttäuscht zu sein, bekennt Kant in der Vorrede seiner Schrift »mit einer gewissen Demütigung«, er habe in der Tat, wo nichts zu suchen war, auch »nichts« gefunden (KT, 6). Was hat er denn dann aber überhaupt gesucht? Und mit welcher Hoffnung? - Und kann man »nichts« finden? Der Gegenstand verschwindet offenbar in der Negation, doch wir dürfen wohl vermuten: Kant suchte einen verbalen oder narrativen Referenzakt, einen Brückenschlag zwischen Wort

³⁶ Vgl. die Klassifikation bei Florschütz: Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant, S. 11 ff.

³⁷ Vgl. Wolfgang Iser: Akte des Fingierens oder Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?, in: Funktionen des Fiktiven, hg. v. Dieter Henrich u. Wolfgang Iser, München 1983, S. 121-151, hier S. 136f.

und real existierendem Geist, statt wie Johann Georg Hamann beim »ästhetischen und logischen Vermögen« (SzS, 226) von Wörtern überhaupt anzusetzen. John R. Searle beschreibt die Zirkularität von Referenzakt und Referenzobjekt wie folgt: »[...] a precondition of any successfully performed reference is the existence of the object referred to (axiom of existence). And consequently the proposition containing that reference cannot be true if the proposition that the object exists is not true.«³⁸ Damit kommen wir auf eines der Grundprobleme der Kantschen Philosophie, einerseits nämlich immer »gegen die Sprache«³⁹ denken zu wollen, andererseits aber den sprachlichen Repräsentationen dieser Gegnerschaft voll zu vertrauen. Freilich wäre diese These zu präzisieren: Es handelt sich nicht eigentlich um Gegnerschaft, sondern - wertfrei gesprochen - um eine epochaltypische Naivität. Manfred Frank weist zu Recht darauf hin, daß die Hermeneutik »eine romantische Erfindung«⁴⁰ sei und daß bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts - ja weit darüber hinaus - die Auslegung als ein »spezifisches Problem in den sprachbezogenen Wissensformen« keine Rolle spiele.⁴¹ Eine prästabilisierte Harmonie macht seit Descartes' »Regulae ad directionem ingenii« die grammatisch korrekte Rede zu einer unmittelbaren und verlässlichen Repräsentation. Obwohl es verfehlt wäre, Kant vorzuwerfen, daß er nicht mehr Sprachphilosoph gewesen sei, als er sein wollte, scheint er auf seinem Weg zur »Kritik« zentrale Sprachprobleme außer Acht gelassen zu haben, die von Zeichen, Referenz und Fiktion. Kants elementare Fallazität - oder einfach: Historizität - ist als solche noch in den »Träumen eines Geistersehers« erkennbar, wird aber später bis zur phänomenologischen Unscheinbarkeit einer Struktur verdichtet, denn was von den Geistern gilt, gilt erst recht von unsichtbaren Strukturen, in die sich Kant im Sinne Humboldts »einspinnt«,⁴² indem er den kritischen Diskurs zu ihrer Überwindung entwickelt. Das Problem kann anhand eines Hamann-Zitats beleuchtet werden. Hamann schreibt:

Wörter haben [...] ein ästhetisches und logisches Vermögen. Als sichtliche und lautbare Gegenstände gehören sie mit ihren Elementen zur Sinnlichkeit und Anschauung, aber nach dem Geist ihrer Einsetzung und Bedeutung, zum Verstand und Begriffen. Folglich sind Wörter sowohl reine und empirische Anschauungen, als auch reine und empirische Begriffe: empirisch, weil Empfindung des Gesichts oder Gehörs durch sie bewirkt; rein, in so fern ihre Bedeutung durch nichts, was zu jenen Empfindungen gehört, bestimmt wird.

³⁸ John R. Searle: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, London u. New York 1976 (6. Aufl.), S. 160.

³⁹ Günter Wohlfahrt: *Hamanns Kantkritik*, in: *Kant-Studien*, Jg. 75 (1984), S. 398-419, hier S. 401.

⁴⁰ Manfred Frank: *Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache. Das Gespräch als Ort der Differenz zwischen Neostukturalismus und Hermeneutik*, in: *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte [...]*, hg. v. Philippe Forget, München 1984, S. 181-214, hier S. 182.

⁴¹ Ebd., S. 183.

⁴² Vgl. Wilhelm von Humboldt: *Werke in fünf Bänden*, hg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, Darmstadt 1963 (4., unveränd. Aufl.), Bd. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*, SS. 224, 434.

Wörter als unbestimmte Gegenstände empirischer Anschauungen, heissen nach dem Grundtext der reinen Vernunft, ästhetische Erscheinungen: folglich sind nach der ewigen Leyer des antithetischen Parallelismus, Wörter als unbestimmte Gegenstände empirischer Begriffe, kritische Erscheinungen, Gespenster, Nicht- oder Unwörter, und werden nur durch ihre Einsetzung und Bedeutung des Gebrauchs zu bestimmten Gegenständen für den Verstand. Diese Bedeutung und ihre Bestimmung entspringt, weltkundiger maaßen, aus der Verknüpfung eines a priori willkührlichen und gleichgiltigen, a posteriori aber nothwendigen und unentbehrlichen Wortzeichens mit der Anschauung des Gegenstandes selbst, und durch dieses wiederholte Band wird dem Verstande eben der Begriff vermittelt des Wortzeichens als vermittelt der Anschauung selbst mitgetheilt, eingeprägt und einverleibt. (SzS, 226; Sperrung Kf)

Natürlich ist es hier unmöglich, die furiose, ja gewaltsame Übertragung der Hamannschen Sprachtheorie auf Kants Transzendentalphilosophie kritisch zu würdigen, zumal es ja in diesem Rahmen auch nicht möglich ist, in eine Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« einzutreten. Hamanns Prädikation der »Wörter als unbestimmte Gegenstände empirischer Begriffe« als »Gespenster« (oder »Geister«) kann aber aus dem gegebenen Kontext gelöst werden, und was bedeutet nun diese prädikative Gleichung sowohl für die Wörter als auch für die Gespenster? Wörter und Gespenster erscheinen zwar, d. h. werden empfunden, und bedeuten auch etwas, aber ihre Bedeutung wird »durch nichts, was zu jenen Empfindungen gehört, bestimmt«. Sie sind a priori willkürlich, und nur a posteriori werden im Zeichen Anschauung und Begriff zusammengebracht. Hamann nimmt hier, nebenbei bemerkt, semiotische bzw. pragmasemiotische Einsichten vorweg. Kants Nachforschungen hinsichtlich der Swedenborgschen Geistererzählungen laufen im Lichte dieser Vorüberlegungen zwar ganz richtig auf der a posteriori-Schiene, allerdings lassen sie ganz den Gebrauchsaspekt, der Hamann zufolge Wort und Begriff verbindet, außer Acht. Auf der a priori-Schiene kann aber gar nichts anderes als eben diese Willkürlichkeit erkannt werden, wie denn auch Kant feststellt: »Man kann [...] die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen ohne Besorgnis widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können.« (ThW 2, 929)

Autor - Fiktionen

Auf dem Weg zur Referenz stößt Kant auf eine unüberwindliche Barriere, einen »block«, wie es Keith S. Donnellan nennt,⁴³ nämlich die Autorschaft Swedenborgs selber. Wie heißt es doch in Kants erwähntem Brief an Charlotte von Knobloch: »Er [Swedenborg] sagte diesem [Kants englischem Informanten] ohne Zurückhaltung, daß Gott ihm die sonderbare

⁴³ Keith S. Donnellan: Speaking of Nothing, in: The Philosophical Review, Bd. 83 (1974), S. 3–31, hier S. 23. Das Modell ließe sich auch auf Gottesbeweise übertragen.

Eigenschaft gegeben habe, mit den abgeschiedenen Seelen nach seinem Belieben umzugehen.« (KT, 102; Hervorh. Kf) Einleitend in die »Himmlischen Geheimnisse« bekundet der Verfasser nichts anderes, als daß ihm nämlich vermöge der göttlichen Barmherzigkeit vergönnt worden sei,

schon einige Jahre lang fortwährend und ununterbrochen im Umgang mit Geistern und Engeln zu sein, sie reden zu hören, und wieder mit ihnen zu reden, daher staunenswerte Dinge im andern Leben zu hören und zu sehen gegeben worden, die nie zu eines Menschen Kenntnis, noch in seine Vorstellung gekommen sind [...]. (HG 1, 1)

Der »block« ist also, noch einmal verdeutlicht - denn die diskursiven Funktoren, Wörter wie »sagen« oder »reden«, sind ja so unscheinbar klein - der Autor selber, dessen fiktionale Rückhaltslosigkeit, seine »sonderbare Eigenschaft«, ontologische Grenzen zu überschreiten. Die Legendenbildung durch den (literarischen) Hyperzyklus des »Hörensagens« (ThW 2, 969f.) funktionierte erfolgreich, wobei die Unterstützung durch das religiöse Erbe der Zeitgenossen kommentarlos in Rechnung zu stellen wäre, ein (gleichfalls literarisches) Erbe, das sich in sektiererischen oder esoterischen Umtrieben Ersatz schuf für seine zeitgenössischen Infragestellungen.

Schiller z. B. führt den Romanhelden seines »Geisterseher«-Romans »durch Freigeisterei« (NA 16, 418), d. h. durch nihilistische Prüfungen - die er nicht besteht -, nicht zufällig in den Schoß der katholischen Kirche zurück. Es gab keinen anderen Schonraum vor dem semiotisch-literarisch arbiträr gewordenen Denken, das auf die Moderne vorausweist. Die Materialismus-Furcht Schillers⁴⁴ drückt sich in dem Wort des Prinzen aus: »Zeigen Sie mir ein Wesen, das dauert, so will ich tugendhaft sein.« (NA 16, 161)

Thomas G. Pavel hat den Begriff des fiktionalen Erfolgs am Beispiel des mythischen Weltbilds der Antike erläutert: »From a 20th century strongly normative point of view, the citizens of 5th century B. C. Athens lived in a perpetual state of reference failure. But from a merely descriptive point of view, their references to gods and goddesses were entirely successful.«⁴⁵ Mit seinem Postulat einer »komplexen Ontologie«⁴⁶ öffnet Pavel freilich allen Geistern und Gespenstern Tor und Tür. Der Relaxierung und Relativierung unserer eurozentrischen und logozentrischen Referenzpraktiken kann allerdings nur partieller Einhalt geboten werden. Hierzu greife ich eine Unterscheidung Nelson Goodmans auf, nämlich die zwischen einstelligen und zweistelligen Repräsentationen. Ein Fabeltier wie

⁴⁴ Vgl. Harald Steinhagen: Der junge Schiller zwischen Marquis de Sade und Kant. Aufklärung und Idealismus, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur- und Geistesgeschichte 56 (1982), S. 135-157.

⁴⁵ Thomas G. Pavel: Fiction and the Causal Theory of Names, in: Poetics, Bd. 8 (1979), S. 179-191, hier S. 187.

⁴⁶ Ebd.

»Einhorn« - stattdessen könnte man auch von »Geistern« sprechen -, das in Ausdrücken auftaucht wie: »x ist ein Bild von einem Einhorn« oder »x stellt ein Einhorn dar«, sei - so Goodman - eine (einstellige) Repräsentation mit »Null-Denotation«,⁴⁷ verleite jedoch leicht zu (zweistelligen) Existenzschlüssen. Goodman stellt jedoch kategorisch fest: »From the fact that P is a picture of or represents a unicorn we cannot infer that there is something that P is a picture of or represents.«⁴⁸ Die bildliche oder verbale Darstellung eines (fiktiven) Tieres namens Einhorn nennt Goodman ein »unicorn-picture« bzw. eine »unicorn-description«, und er schreibt den oben zitierten Satz, um seine (Null-)Extension deutlich zu machen mit Bindestrichen: »x ist ein Bild-von-einem-Einhorn«. Diese »Bilder von« oder »Beschreibungen von« können anhand von Beispielen gelernt und sprachlich vermittelt werden, ohne daß man jemals ein entsprechendes Denotat vor Augen gehabt haben muß.⁴⁹ Und so muß es denn wohl auch sein! Mit Kant zu sprechen, wären sie in der Tat »Erziehungsbegriffe« (ThW 2, 940 u. 958). Ob nun aber ein Bild oder eine Beschreibung tatsächlich nichts denotieren oder nur die Zeichenfunktion der Designation ausüben, hängt von den Spielregeln der jeweiligen Diskurswelt, der Semiosphäre ab. Goodman läßt indes keinen Zweifel daran, daß Fälle von »unbestimmter Denotation« eher die Regel als die Ausnahme darstellen.⁵⁰

Mesmeristische Aspekte

Wenn Kant nach seiner *reductio ad absurdum* die »ganze Materie von Geistern« als »abgemacht« beiseite legt (ThW 2, 964), so schüttet er keineswegs das Kind mit dem Bade aus. Der »Alleszermalmer« ist vielmehr inkonsequent, insofern er den Begriff der Immaterialität im Falle von Swedenborgs Geistern radikal verwirft, im Falle des Sittengesetzes aber beibehält. Sein nicht gerade ingenüoses Gedankenexperiment im ersten Hauptstück des ersten Teils - man denke: Geister zu Klumpen geballt! (KT, 9) - vermag es immerhin, allzu konkrete oder gar figürliche Geist-Bilder auszugrenzen (ThW 2, 929f.); allerdings wirken andere Vorurteile bei Kant unvermindert fort: Er nimmt an, (1.) daß die Seele des Menschen immateriell und so etwas wie ein Geist sei (ThW 2, 931, 934), (2.) daß das »Prinzipium des Lebens« immaterieller und insofern geistiger Natur zu sein scheint (ThW 2, 934, Anm.) und schließlich (3.) daß Gott ebenfalls ein Geist, aber ein unendlicher sei (ThW 2, 927). Der »Urheber und Erhalter« des Weltganzen wird aber »außerhalb des Weltganzen verwiesen (ebd.). Es mag sein, daß sich Kant mit diesem

⁴⁷ Nelson Goodman: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Brighton/Suss. 1981 (3. Aufl.), S. 21.

⁴⁸ Ebd., S. 22.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 24f.; vgl. die Abb. von Einhörnern in: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, hg. v. Arthur Henkel u. Albrecht Schöne, Stuttgart 1967, S. 420-423.

⁵⁰ Vgl. Jens F. Ihwe: *Fiktion ohne Fiktionen. Nelson Goodmans Beitrag zur Aktualität »nichtexistenter« und »fiktionaler« Objekte*, in: *Zs. f. Semiotik*, Bd. 9 (1987), H. 1, S. 107-127, bes. S. 115.

Euphemismus für »Gott« vor einem Spinozismus-Verdacht und dem Zugriff der Zensur oder dem schon erwähnten Karriereknick bewahren wollte. Die Materialismus-Gefahr war für Kant gravierender als ein eventueller Okkultismus-Verdacht, ja er führt selbst das Prädikat der Körperlichkeit von Geisterscheinungen als akzidentiell in einem Nebensatz wieder ein:

Diese immaterielle Welt [...] kann als ein vor sich bestehendes Ganze angesehen werden, deren Teile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittlung körperlicher Dinge, so daß dieses letztere Verhältnis zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo sie auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immaterielle [sie] Wesen, welche durch die Vermittlung der Materie ineinander wirken, außer diesem noch in einer besondern und durchgängigen Verbindung stehen, und jederzeit untereinander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, so daß das Verhältnis derselben mittelst der Materie nur zufällig und auf einer besonderen göttlichen Anstalt beruhet, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist. (ThW 2, 937f.)

Ich will nun nicht schildern, wie Kant immer mehr ins metaphysische »Träumen« gerät (vgl. ThW 2, 941), so wie es der Titel seiner Schrift ja auch angekündigt hat, ja er erteilt sich selbst als Verfasser noch einmal ausdrücklich die poetische Lizenz dazu:

Es ist [...] so gut als demonstriert, oder, es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläufig sein wollte, oder noch besser, es wird künftig, ich weiß nicht wo oder wenn, noch bewiesen werden: daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöselichen verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, daß sie wechselweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfangen, deren sie sich aber als Mensch nicht bewußt ist, so lange alles wohl steht. (ThW 2, 941; Hervorh. Kf)

Daß er hier wahrlich nicht »die behutsame Sprache der Vernunft« (ebd.) spricht, möchte Kant in einem nachgeschobenen Forschungsdesiderat verbergen:

Es würde schön sein, wenn eine dergleichen systematische Verfassung der Geisterwelt, als wir sie vorstellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geistigen Natur überhaupt, der gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus irgendeiner wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen, oder auch nur wahrscheinlich vermutet werden. (ThW 2, 942)

Das Geisterseher-Projekt war also aufgeschoben, nicht aufgehoben. Kant hätte, mit Karl Moor zu sprechen, indes sehr wohl »geholfen« werden können.⁵¹ Genau im Jahre der Veröffentlichung der Kantschen »Träume eines Geistersehers« legt Franz Anton Mesmer in

⁵¹ Vgl. dagegen Florschütz: Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant, S. 51.

Wien eine »Dissertatio Physico-Medica de Planetarum Influxu« vor, deren Inhalt und Bedeutung der Verfasser in seiner »Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus« wie folgt beschreibt:

Meine Gedanken, über diesen Gegenstand, gab ich 1766 in Wien in einer Abhandlung: Vom Einfluß der Planeten in den menschlichen Körper heraus. Nach [...] bekannten, durch Erfahrung bestätigten Grundsätzen, der allgemeinen Attraction, die uns überführen, daß ein Planet auf den anderen in seiner Laufbahn wirkt, und daß Mond und Sonne, auf unserer Erde, Ebbe und Fluth so wohl im Meer, als im Dunstkreis verursachen und lenken; behaupte ich: Diese Weltkörper wirken auch gerade zu auf alle wesentliche Bestandtheile lebendiger Körper, vorzüglich aber auf das Nerven-System, vermittels einer alles durchdringenden Flüssigkeit [fluide].⁵²

Nicht nur deshalb, weil Mesmers Kosmologie der Wechselwirkungen schlechthin alles erklärt, paßt auch Kants Moralkonzeption in ihren Rahmen - auch Zeitgenossen sahen die Verbindung mit Swedenborg.⁵³ Der Mesmerismus erscheint, zumal in seiner romantischen Generalisierung⁵⁴, als die konkrete Erfüllung des sittlichen Utopismus Kants. Dieser aber lehnt jenen fast kommentarlos ab (ThW 2, 987) - wie im übrigen auch Goethe - und weiß 1790 auf die Anfrage des Königsberger Bischofs, des bereits genannten Borowsky, wie denn dem Übel der »jetzt so überhand nehmenden Schwärmerei abgeholfen werden« könne, keinen besseren Rat, als nach der Polizei zu rufen:

Wider diesen Unfug ist nun nichts weiter zu tun, als den animalischen Magnetiseur magnetisieren und desorganisieren zu lassen, so lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt; der Polizei aber es zu empfehlen, daß der Moralität hierbei nicht zu nahe getreten werde [...]. Weitläufige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus [...]. (KBr 446)

Daß diese Meinung nicht für den Kant der 60er Jahre gilt, ist mit einem Zitat aus den »Träumen« leicht zu belegen; hier stellt er sich nämlich die Frage:

Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander fließen, vorzustellen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen

⁵² Franz Anton Mesmer: Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus. Aus dem Französischen übersetzt, Karlsruhe 1781, S. 8f.

⁵³ Vgl. Benz: Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert, Mainz 1970, S. 70.

⁵⁴ Vgl. Friedrich [Franz; Kf] Anton Mesmer: Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde des Menschen, hg. v. Karl Christian Wolfart, Berlin 1814.

Willen wäre, und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhangs zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet? (ThW 2, 944)

Dieser geistdurchwirkte »Rapport« - um es gleich magnetistisch auszudrücken - grundiert auch noch Kants spätere Moralphilosophie. Versteht sich, daß ihn Swedenborgs »Sprache der Engel« ganz besonders interessiert hatte und zugleich peinlich war, denn sie realisiert problemlos als und in der Fiktion, was sich der Philosoph, sei es nur erträumen kann, sei es, wie Swedenborg spöttisch schreibt, »vernünfteln« muß. (HG 3, 5) Während ein Geist aber »in eines andern Geistes Gedächtnis« (ThW 2, 976) quasi reibungslos und störungsfrei lesen kann - und Swedenborg schreibt ausdrücklich, diese »Universalsprache« (HG 3, 191) werde nicht erlernt, sondern sei einem jeden Engel eingepflanzt: »Sie fließt unmittelbar aus der Neigung und ihrem Denken hervor« (HuH, 148; vgl. HG 3, 6) -, muß Kant zur Begründung der moralischen Kommunikation Anleihen bei der Newtonschen Naturwissenschaft machen. Nur das physikalische Gesetz bietet ein Analogon zu dem von Kant paradox intendierten freiwilligen Zwang der Moral einerseits, zum Referenzbezug andererseits. Kant scheint jedoch vor einer mechanischen Übertragung zurückgeschreckt zu sein, auch wenn er schon in der Vorrede die Gesetzlichkeit imaginiert, was sei, wenn sich mehrere oder »auch nur eine einzige dieser [Geister-]Erzählungen als wahrscheinlich« (ThW 2, 923) herausstellen sollten. Weniger des Materialismus verdächtig war die zeitgenössische Optik. Als Erklärungsmodell funktioniert sie allerdings nur dann, wenn die damit überführten Geisterseher auch wirklich Geisterseher sind; will sagen: Kants optisches Experiment erlaubt es nicht, »Bilder der Einbildung« (ThW 2, 956) von anderen zu unterscheiden, es kann nur erklären, wie es, im Falle daß, dazu kommen konnte. Die Unterscheidung bahnt Kant mit einem Aristoteles-Zitat an, das allerdings von Heraklit stammt: »Aristoteles [Heraklit; Kf] sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne.« (ThW 2, 952; vgl. KAA I/2, 502)

Daraus macht Kant zwar einen nützlichen Protokollsatz, aber dieser erlaubt es nicht, Einhörner oder Gespenster als Fiktionen zu erkennen, da dieses eben Goodman zufolge »pictures« sind, die überhaupt nur dank ihrer Sozialität existieren. Das bedeutet nicht, daß das von Kant aus Elementen von Descartes, Kepler und Hartley entwickelte optische Modell nicht in sich stimmig sei.⁵⁵ An einem bei Rozenberg wiedergegebenen und gewissermaßen nach den Anweisungen Kants entworfenen Schema⁵⁶ kann sehr wohl

⁵⁵ Vgl. Jacques Rozenberg: La théorie optique de l'hallucination dans les »Rêves d'un visionnaire« de Kant, in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Jg. 110 (1985), Bd. 155, S. 15–26.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 23.

demonstriert werden, wie es kommt, »daß der verworrene Mensch bloße Gegenstände seiner Einbildung außer sich versetzt, und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht« (ThW 2, 956), aber deren Eigentümlichkeit selbst bleibt unberührt. Die anderen Beispiele, die Kant anführt: das Doppelsehen infolge starken Alkoholgenusses bzw. die figurale Verlebendigung von Fäden der Bettvorhänge oder von Wandflecken im Halbschlaf (ThW 2, 957) tragen wenig dazu bei, Vertrauen in Kantsche Geisterkritik zu fördern.

Okkulte Wirkungen - Kant im Kriege

Statt nun kurz zu referieren, was Florschütz auf 218 Seiten ausbreiten konnte, greife ich auf meine eingangs erwähnte wirkungsgeschichtliche Analyse zurück, da sie, wie ich meine, von Florschütz bestätigt wurde und auch zeigt, wie man Aufklärungs- und Avantgarde-Forschung miteinander verbinden kann: Der Neukantianer Georg Simmel versucht 1913 in »Das individuelle Gesetz« in einer wahren Begriffsakrobatik das von Kant gestellte Rätsel zu lösen, »wie es denn überhaupt zu einem Sollen käme«,⁵⁷ ohne auch nur im geringsten auf die peinliche »Verwandtschaft« zu Swedenborgs und Mesmers fiktionalen bzw. pseudomaterialistischen Diskurs abzuheben, und es ist nicht verwunderlich, daß Simmel bei der Reaktualisierung von Kants Prinzipien nur zu einer fiktionalen Aktanten greifen kann: »Nur der aus reinem Begriffsmaterial konstruierte Moral-Homunkulus Kants appelliert dauernd an die höchste Instanz eines Gesetzes.«⁵⁸ Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs nahm die Kantsche Pflichtethik allerdings konkretere Gestalt an, insofern der nationale »Schicksalsrausch« die rationale Überformung des moralischen »Animismus«⁵⁹ des »Geistersehers« Kant hinwegschwemmte. Ob beim unreifen Jüngling Brecht oder beim wenig reiferen Thomas Mann oder auch dem schon genannten Simmel, Kant wurde nicht nur als deutsche Geistesgröße im deutschen »Kulturkrieg« gebraucht,⁶⁰ sondern bei Simmel läßt sich auch belegen, wie das kantische »Sollen« okkulte Qualitäten wiedererlangte:

⁵⁷ Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hg. v. Michael Landmann, Frankfurt/M. 1968, S. 176.

⁵⁸ Ebd., S. 200.

⁵⁹ Martin Popp (Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenkritik, Tübingen 1992, S. 356) bezeichnet eine Untersuchung der Kantschen Rezeption von Georg Ernst Stahls »Animismus« als Desiderat; vgl. ThW 2, 939.

⁶⁰ Neben Nietzsche mußte Kant als meistberufene Legitimationsfigur der deutschen Kriegsmoralität erhalten; vgl. An die Kulturwelt! Ein Aufruf [1915], in: Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910–1920, hg. v. Thomas Anz u. Michael Stark, Stuttgart 1982, S. 314–316, hier S. 315; Thomas Mann: Der Taugenichts [1916], ebd., S. 273–283, hier S. 283; Bertolt Brecht: Gesammelte Werke. Supplementband III: Gedichte aus dem Nachlaß 1, hg. v. Herta Ramthun, Frankfurt/M. 1982, S. 20.

[...] nicht erst durch den Kanal eines differenzierten Tuns oder Seins, sondern ganz unmittelbar ist auf einmal der Einzelne in das Ganze eingegangen, an und in jedem Gedanken und jedes Gefühl ist eine überindividuelle Ganzheit gewachsen.⁶¹

Der »Soldat aus Moralität« veranschaulicht für Simmel wie für Mann aufs »reinste« das Vermächtnis Kants.⁶² Kant galt für Mann als »der erste Moralist des deutschen Soldatentums«.⁶³ Es nimmt daher nicht Wunder, wenn der Avantgardist Carl Einstein 1919 mit dieser - kaum untersuchten - kriegerischen Kant-Rezeption abrechnet: »Die kantische Denkerstirn explodierte in Lüge und Gas. / Auferlegte Verblödung, kategorisches Verrecken.«⁶⁴ Freilich, für seine posthume Re-Irrationalisierung trägt Kant ebensowenig Verantwortung wie Nietzsche. Der orthodoxen Kant-Forschung fällt es schwer einzusehen, daß zwischen Idealismus und Mystizismus Interferenzen bestehen, daß sowohl die Beseelung der Kantschen Imperative als auch ihr affektives »enactment« nicht ohne die Tiefenstruktur eines magischen Diskurses möglich ist,⁶⁵ an dem Kant und Swedenborg auf je verschiedene, aber im Sinne Lévy-Bruhls in gleich mystischer Weise partizipieren.⁶⁶ Indem Kant selber derart an die Grenzen seiner Vernunft stößt, war er sicher gut beraten, die Metaphysik - eine in der Tat undankbare »Geliebte« (vgl. ThW 2, 982) - als eine »Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft« (ThW 2, 983) überhaupt zu definieren. Hätte er sich statt jener mit den Eigenarten einer anderen Schönen, der Schönen Literatur, beschäftigt, hätte er einige Scheinprobleme - einige Probleme mit Schein und Fiktion - weniger gehabt. Doch auch diese Geliebte ist launenhaft: Sie kann Gespenster erscheinen lassen.

⁶¹ Simmel: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze, München u. Leipzig 1917, S. 11.

⁶² Vgl. ebd., S. 12 u. Th. Mann: Gedanken im Kriege [1914], in: ders.: Essays, Bd. 2: Politische Reden und Schriften, ausgew., eingel. u. erl. v. Hermann Kurzke, Frankfurt/M. 1977, S. 23-37, hier S. 32; vgl. auch Kiefer: »Das Deutsche ist ein Abgrund« - Deutscher Krieg und deutsche Kultur in Thomas Manns »Betrachtungen eines Unpolitischen«, International Colloquium »What is National Identity?«, Osaka Gakuin University 1991, S. 1-31.

⁶³ Th. Mann: Gute Feldpost [1914], in: ders.: Gesammelte Werke in 13 Bänden, Frankfurt/M. 1974, Bd. 13, S. 524-527, hier S. 526.

⁶⁴ Carl Einstein: Capelle und Genossen [1919], in: ders.: Werke, Bd. 2: 1919-1928, u. Mitarb. v. Henriette Beese u. Jens Kwasny hg. v. Marion Schmid, Berlin 1981, S. 21-23, hier S. 21.

⁶⁵ Vgl. Tzvetan Todorov: Le discours de la magie, in: l'Homme. Revue française d'anthropologie, Bd. 13 (1973), Nr. 4, S. 38-65, S. 39f.

⁶⁶ Zur »participation mystique« vgl. Lucien Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1951.

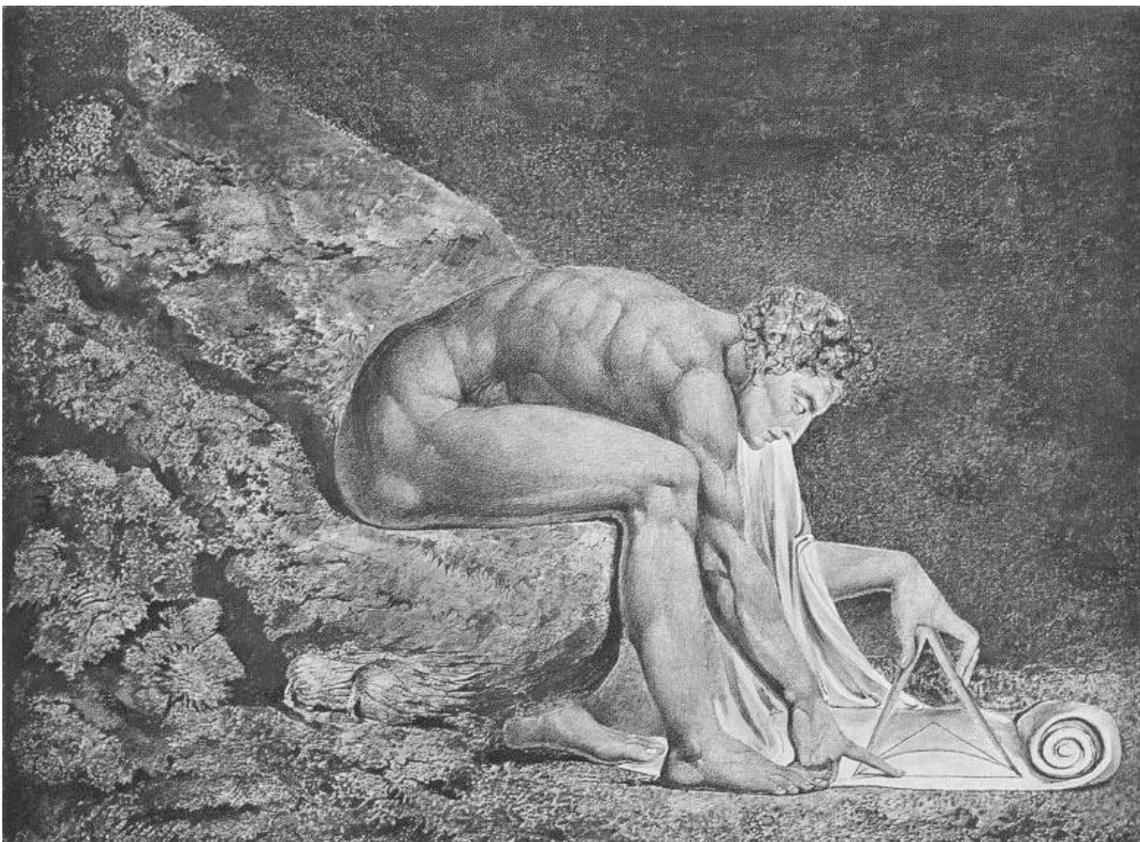
Gegen die Ketten des Geistes

Vor 250 Jahren wurde William Blake geboren. Kennen wir ihn?

von Werner von Koppenfels

Werner von Koppenfels (geb. 1938) lehrte Anglistik an der Universität München und hat unter anderem Dichtungen von John Donne, Emily Dickinson und Francisco Gómez de Quevedo y Villegas übertragen. Sein jüngstes Buch, »Der andere Blick oder das Vermächtnis des Menippos«, ist 2007 bei Beck erschienen. Der folgende Beitrag aus der Neuen Zürcher Zeitung vom 24./25. November 2007 (Nr. 274) erregte unsere Aufmerksamkeit und darf mit freundlicher Genehmigung des Autors und der NZZ in den Offenen Toren veröffentlicht werden.

Wer sich einmal mit William Blakes dichterischem und künstlerischem Universum auseinandergesetzt hat, wird sich dem Bann dieser Künstlerpersönlichkeit nicht mehr ohne weiteres entziehen. Doch hierzulande ist Blake ausserhalb von Fachkreisen nach wie vor wenig bekannt.



Wie frei ist der Geist? Blakes »Newton«, entstanden im Jahr 1795

In seinem »ausgesprochenen Gesinnungskosmopolitismus« besteht Thomas Manns Doktor Faustus, der abseitig geniale Tonsetzer Adrian Leverkühn, darauf, »dem deutschen Konzertsaal Gesänge in fremder Sprache zuzumuten oder richtiger: sie ihm durch die fremde

Sprache vorzuenthalten». Aus dem Werk seines geliebten William Blake wählt er Lieder von »böser Schlichtheit« und »Traumbangigkeit der Vision«; klangschöne, symbolische Gedichte einer gefallenen Natur, wie die Strophen von der Rose, deren Leben durch die dunkle Liebe des Wurms zerstört wird.

Welcher Thomas-Mann-Leser kennt schon das Gemeinte - oder schlägt es nach? »O Rose, thou art sick! / The invisible worm / That flies in the night, / In the howling storm, / Has found out thy bed / Of crimson joy, / And his dark secret love / Does thy life destroy.« Die befremdlichen Disharmonien des deutschen Tonsetzers werden durch die Spannung zwischen Knappheit und Abgründigkeit, Schönheit und Verderbtheit im englischen Original freigesetzt. Wir ahnen, wie fasziniert der insgeheim Gezeichnete seinem syphilitischen Subtext nachspürt. Später wird er weitere Blake-Gedichte vertonen; geheimnisvoll anstössige Verse, denen er simple Harmonien verleiht, die »falscher«, zerrissener, unheimlicher wirken als die gewagtesten Spannungen.

Symbiosen von Wort und Bild

»Es sind herrliche Stücke - und fast stumm geblieben bis heute durch Schuld der Sprache.« Dieser Kommentar der Erzählerfigur gilt, so scheint es, hierzulande nach wie vor auch für das Werk, dem die Texte dieser fiktionalen Lieder entstammen. Denn ist der grosse Aussenseiter der englischen Romantik, geboren am 28. November 1757, jemals bei uns »angekommen«? An Mittlerbemühungen hat es nicht gefehlt. Zu seinem 200. Geburtstag erschienen gleich drei Auswahlbände in deutscher Übersetzung, ein politisch akzentuierter im Osten, zwei betont lyrische im Westen. Dazu kam in den neunziger Jahren ein reichhaltiger dtv-Band, übersetzt von Thomas Eichhorn. Doch haben sie ihren Dichter, einen der ewig Unzeitgemässen damals wie heute, aus dem akademischen Ghetto befreit?

Der bildende Künstler Blake, gelernter Kupferstecher, Buchillustrator, Visionär des Zeichenstiftes, ist uns noch eher ein Begriff, nicht zuletzt in seiner Rolle als Vorläufer der Präraffaeliten und des Jugendstils (die sein revolutionäres Erbe - kaum im Sinne des Erfinders - elegisch und dekorativ aufbereitet haben). Aber Bild und Wort sind untrennbar bei William Blake. Schon bald nach seinen ersten dichterischen Versuchen erfand der Autodidakt aus nonkonformistischem Milieu sein ureigenes Verfahren, um die beiden zu verbinden. Das Rezept will er, der zeitlebens im heimischen London mit Engeln und anderen jenseitigen Boten umging, von seinem verstorbenen Bruder im Traum erhalten haben.

Er schuf in seinem 1784 eröffneten Druck- und Buchladen eine Reihe illustrierter Gedichtbände, in denen Text und Zeichnung sich wechselseitig durchdringen, kommentieren und perspektivisch ergänzen. Der Text wächst förmlich aus dem Bild, das Bild aus dem Wort, wie es dem Wesen einer symbolisch ausgerichteten Doppelkunst entspricht. Text und Bild wurden in Kupferplatten gestochen und geätzt, mit Ätzstoffen (wie Blake sagt), »die die

sichtbare Oberfläche wegschmelzen und das Unendliche enthüllen, das darunter verborgen liegt«; anschliessend wurden sie von Hand koloriert.

Auflagen und Absatz waren bescheiden. Die Zeitgenossen scheinen kaum hingesehen zu haben: Blakes Originalität blendet nicht, sie kleidet ihre radikal andere Sicht der Dinge in ein unscheinbares Gewand und erklärt sie für selbstverständlich. Die wenigen erhaltenen Exemplare der »Lieder der Unschuld und Erfahrung« und der »Hochzeit von Himmel und Hölle«, der poetisch wie bildnerisch beispiellosen Erstlinge, sind heute unbezahlbare Kostbarkeiten. Begriffe wie »Gesamtkunstwerk« oder »Künstlerbuch«, die sich allzu bereitwillig anbieten, bleiben dort fremd und anachronistisch, wo weder genialische Gesten noch editorischer Luxus im Spiel sind.

Künstler aus Widerspruch

Blakes Herkunft aus dem Dissent, d. h. einer eigenwilligen Religiosität abseits der Staatskirche, im Verein mit seiner Annäherung an Esoteriker wie Böhme und Swedenborg, gilt als wichtiger Schlüssel für das Verständnis seines Künstlertums. Sein Element ist der Widerspruch. In der Abkehr vom materiellen Rationalismus der Aufklärung äussert er sich noch entschiedener als die romantischen Dichterkollegen (die ihn von oben herab belächelten) Wordsworth und Coleridge: »Höhnt zu, höhnt zu, Rousseau, Voltaire, / Höhnt zu - vergebene Müh! / Ihr werft nur Sand gegen den Wind / Und der Wind bläst ihn zurück.« Der antispirituellen Grundhaltung sagt Blake im Namen von Imagination und Inspiration den Kampf an. Exemplarisch sieht er sie in der Gestalt des alles »berechnenden« Newton verkörpert. Ein erstaunlicher Farbdruck von 1795 entwirft ihn als muskelstrotzenden Jüngling, der, gewaltsam zu Boden gebeugt, den starren Blick auf eine geometrische Figur richtet, die sein gespreizter Zirkel auf den Boden zeichnet: Vertreter der single vision, einer engen, quantifizierenden, letztlich nihilistischen Perspektive der Welt.

Dieses Paradox einer ungeheuren Kraft, die der Niederung und der Selbstfesselung dienstbar gemacht wird, ist ein Grundmotiv des Werkes. Es begegnet uns um die gleiche Zeit im Bild des in geballter Körperlichkeit vertieft einherkriechenden Nebukadnezar, zottig und mit Vogelkrallen, wie ihn das Buch Daniel beschreibt. Aber Blakes Newton ist auch schon im berühmten Titelbild von »Europa« (1794) gegenwärtig, in Gestalt des »Alten der Tage«, der, machtvoll im Sonnenkreis kauend, Haar und Bart sturmverblasen, sich in schwindelnder Balance abwärts beugt, um einen gewaltigen Zirkelschlag zu führen.

Es ist der Weltenschöpfer Urizen aus Blakes privater Mythologie (»Ich muss mir mein eigenes System schaffen, oder von einem fremden versklavt werden«). Sein Name erweist ihn als Vertreter des Vernunftprinzips reason und des eingrenzenden Gesichtskreises horizon - denn der Kreis ist für Blake das Gegenteil eines Symbols der Unendlichkeit. Urizen steht für den Jehova des Alten Testaments, den Herrn der Gesetzestafeln und Knechter

von Eros und Phantasie. Doch die unmenschliche Kraft dieses eisgrauen Körpers im schwellenden Sonnenfeuer! Schönheit und Schrecken halten sich die Waage, und die schreckliche Symmetrie des Zirkels kehrt wieder in Blakes vielzitiertem »Tiger« als Geschöpf eines furchtbaren Demiurgen: »What immortal hand or eye / Dare frame thy fearful symmetry?«

Der Revolutionär

Blakes rebellischer Geist zeigt sich nicht zuletzt in seiner unzeitgemässen Einstellung zur Kunsthierarchie der Epoche. Dass der endlich doch als Schüler der Royal Academy zugelassene Kunst-Handwerker gegen den klassizistischen Geschmack rebelliert und dem Präsidenten seiner Akademie, dem angesehenen Porträtmaler Sir Joshua Reynolds, mit tiefempfundener Abneigung begegnet, nimmt nicht weiter wunder. »Dieser Mann wurde dazu geboren, die Kunst zu erniedrigen«, lautet eines seiner vielen abschätzigen Urteile. Erstaunlicher ist seine pauschale Ablehnung der Venezianer und Niederländer. Gegen Tizian und Rembrandt führt er die gotische Kunst des Mittelalters, Dürer und Michelangelo ins Feld; mit dem Phantastiker Füssli oder Fuseli, der einmal gesagt haben soll: »Von Blake lässt sich verdammt gut stehlen«, verbindet ihn eine dauerhafte Freundschaft. Alles Konturenauflösende und Impressionistische ist ihm verhasst, die klare Linie sein erstes Prinzip. Nicht nur als Stadtmensch meidet er die romantische Landschaft in Wort und Bild.

Doch in vieler, sehr wesentlicher Hinsicht ist er, auf jeweils eigene Weise, ein Kind der romantischen Ära. Sein ganzes Bestreben gilt einer Spiritualisierung der Kunst im Zeichen der göttlichen Phantasie. Gegen die »prosaische« Dichtung des Klassizismus dient ihm die liedhafte Lyrik der Elisabethaner als Inspiration, ohne dass Klangharmonie und eingängige Metrik je in die Idylle führen. Denn immer ist die Vision einer paradiesischen Unschuld auf die Symbolik der Erfahrung ausgerichtet: das Lamm auf den Tiger, die heile auf die wurmstichige Blüte, die selige auf die prostituierte Nacht.

Dynamik der Gegensätze

Die »Songs of Innocence and Experience«, entstanden zur Zeit der Französischen Revolution, die Blake leidenschaftlich bejahte, beschreiben nach den Worten des Autors die gegensätzlichen Zustände der menschlichen Seele. »Ohne Gegensätze gibt es kein Fortschreiten« heisst es um die gleiche Zeit an anderer Stelle; »Anziehung und Abstossung, Vernunft und Energie, Liebe und Hass sind unentbehrlich für das Dasein des Menschen.«

Die vitale Energie, gegen deren Zähmung und Verteufelung durch Staat und Religion er sich unablässig wendet, sieht er im Wirken des Menschengottes Jesus ebenso am Werk wie in der Revolution Amerikas und Frankreichs oder in der sexuellen Dynamik. Auf nicht immer gradlinige Art versucht Blake, nach seinen Grundsätzen zu leben. Sein Blick gilt

der »human form divine«, sein Umgang gerne fortschrittlichen Geistern wie William Godwin oder Tom Paine, und seine Zeitgenossen schockiert er dadurch, dass er im Garten mit seiner geliebten Frau und lebenslangen Helferin Catherine in unbekleidetem Zustand Miltons »Paradise Lost« liest.

Metaphysik und Gesellschaftskritik bedeuten ihm keine Gegensätze. Sind erst, wie Blake sagt, »die Pforten der Wahrnehmung gereinigt«, so erweist sich das Endliche als positive oder negative Spiegelung des Unendlichen. Dann kann das visionäre Dichter-Ich des Gedichts »London« im Gewühl der Grossstadtmenge die geistgeschmiedeten Ketten klirren hören und spüren, wie der nächtliche Fluch der jungen Hure das Brautbett zum Bahrtuch verwandelt. In liedhaften Gedichten und den rollenden, fast schon an Walt Whitman gemahnenden Langversen seiner Prophetischen Bücher erhebt Blake seine Stimme für die Unterdrückten der Zeit, für ausgebeutete Kinder, das Industrieproletariat, die Sklaven in den Kolonien, die gesellschaftlich und erotisch entrechteten Frauen. Jehova-Urizen-Nobodaddys »Eifersucht«, das Grundgesetz der gefallenen Welt, macht den Menschen für seinesgleichen zum Wolf.

Das neue Jerusalem

Blakes grosse Dichtungen sind ein wortgewaltiger Appell an die Zeitgenossen, ihre materiellen und geistgeschmiedeten Ketten abzuschütteln. Dann wird es gelingen, das neue Jerusalem mitten unter den »dark satanic mills« der industriellen Maschinerie und der in sich kreisenden Mechanik des Vernunftdenkens »in England's green and pleasant land« zu erbauen. (Das betreffende Gedicht hat es übrigens zu der Ehre gebracht, als Hymne von der Labour Party adoptiert zu werden.)

So steht am Ende der »Hochzeit von Himmel und Hölle«, die eine diabolisch-witzige Umwertung der Werte zugunsten der verteufelten Vitalenergien des Menschen enthält, eine grosse, aus heutiger Sicht stark idealisierende Vision der Französischen Revolution. In einer Parodie von Satans Höllensturz schleudert Old Nobodaddy, hier als Typus des Monarchen, die junge Feuergeburt der Freiheit in den Abgrund, ein Akt, der seinen eigenen Sturz nach sich zieht. Der Sohn des Feuers aber steigt als Morgenrot der neuen Zeit wieder zum Himmel auf, zerstampft die steinernen Gesetzestafeln zu Staub und verkündet das Ende aller ungerechten Herrschaft: »Empire is no more!«, worauf der Chor der Befreiten antwortet: »For every thing that lives is Holy.«

Wie soll man ihn lesen?

Am Anfang jeder Annäherung an Blake sollten zweifellos die Lieder der Unschuld und Erfahrung stehen, am besten in einer zweisprachigen Ausgabe, denn gerade seine grössten Dichtungen legen es darauf an, sich der Übertragung zu entziehen. Diese Lektüre ist, wie

gesagt, leicht und schwer zugleich, lyrisch unmittelbar und symbolisch komplex, traditionell und modern. Optimal wäre hier und bei dem naturgemäss nachfolgenden Text, der »Hochzeit von Himmel und Hölle«, ein Blick in die von der Oxford University Press vertriebenen Faksimiles der ursprünglichen illuminierten Ausgaben.

Die »Hochzeit« ist in ihrer Mischung aus phantastischer Erzählung und provokanter Aphoristik ein hierzulande noch kaum entdeckter Schlüsseltext der europäischen Romantik. Die kürzeren Prophetischen Bücher wie »Die Töchter Albions«, »Die Französische Revolution« oder »Das Buch Urizen« führen tiefer hinein in Blakes visionären Kosmos, dessen Gipfel - oder auch, für ermüdungsanfällige Leser: Abgrund - die grossartig ausufernden, bis dato unübersetzten Langepen »Milton« und »Jerusalem« bilden.

Ein besonderes Schatzhaus poetischer Funde sind die Gedichte aus Blakes Notizbüchern. Sie blieben unveröffentlicht, bis die Generation von Rossetti, Swinburne und Yeats seinem lang verkannten Genie endlich erste Gerechtigkeit widerfahren liess. Es ist eine poetische Offenbarung eigener Art, diesen einmaligen Irrgarten von Gelegenheitsnotaten zu durchstreifen. Man findet darin die berühmten »Weissagungen der Unschuld« (»To see the world in a grain of sand«), unauslotbare Symbolgedichte wie »The Mental Traveller«, aber auch Bissigkeiten und Skurrilitäten wie jene fäkalische Kanonade »When Klopstock England defied«, die Blake aus trivialem Anlass gegen den deutschen Dichter abfeuerte - und die Norbert Elias witzig übersetzt hat. Man sollte sich daneben eine zeichnerische Groteske legen wie den »Geist eines Flohs«, um die Schärfe - und das Verstörende - von Blakes humoristischer Übertreibung zu studieren. »Er betrachtete alles mit einem Geist, der nicht von gängigen Ansichten umnebelt war«, sagt T. S. Eliot. »Eben das macht ihn so erschreckend.«

Die Sterbeforschung

Zum neuen Buch von Bernard Jakoby

Es gibt ein Leben nach dem Tod. Und das Leben vor dem Tod ist eine Schule für das Leben nach dem Tod. Diese Grundaussage Swedenborgs wird längst nicht mehr nur von Swedenborgianern verbreitet. Seit mehreren Jahren hat sich der Sterbeforscher Bernard Jakoby dieser Botschaft angenommen. Jüngst ist sein neuestes Buch »Wir sterben nie: Was wir heute über das Jenseits wissen können« erschienen, das uns Anlass zu dem folgenden Bericht gibt.

Bernard Jakoby (geb. 1957) war bereits dreimal im Swedenborg Zentrum Zürich, wo er Vorträge und Seminare anbot. Außerdem wird er 2008 unser Gastredner auf der Swedenborgtagung sein und dort über das Thema seines neuen Buches sprechen.

Jakoby ist überzeugt, dass Bewusstsein unabhängig vom Gehirn existiert: »Als Sterbeforscher, der sich über 20 Jahre mit dem Phänomen der Nahtoderfahrungen und dem Sterbeprozess beschäftigt hat, weiß ich, dass das Bewusstsein des Menschen unabhängig vom Körper existiert und nach seinem Tod fortbesteht.« (Seite 162). Die Indizien, »welche die Sterbeforschung der vergangenen 40 Jahre für ein Leben nach dem Tod akribisch zusammengetragen hat,« sind »bei Weitem den Annahmen überlegen«, »dass mit dem Tod alles aus ist.« (Seite 9f.)

In dem Buch von Bernard Jakoby stoßen wir immer wieder auf Aussagen, die uns durch die Jenseitslehren Emanuel Swedenborgs und Jakob Lorbers bestens vertraut sind. Die bekannte Einsicht beispielsweise, dass das Jenseits keine objektive Welt, sondern die Schöpfung oder Innenwelt unseres eigenen Geistes ist, liest sich bei Jakoby so: »Das Jenseits ist eine Welt der Gedanken. Die Seele erkennt sofort, was ihr Denken bewirkt. Während des Erdenlebens muss der Mensch an das, was er tun will, denken und dann körperlich aktiv werden, um einen Gedanken umzusetzen. Wenn ich ein Konzert besuchen will, muss ich zunächst eine Karte kaufen und dann dorthin fahren. Im Jenseits reicht der Gedanke aus, und im gleichen Augenblick ist man dort. Geist und Denken sind eins und wirken zusammen. Das Leben dort besteht ausschließlich aus unseren Gedanken.« (Seite 175f.). »Die Welt des Jenseits besteht also aus Gedankenformen ... Die Seele ist buchstäblich das, was sie denkt.« (Seite 176). Swedenborg formulierte diese Einsicht bereits im 18. Jahrhundert so: »In keiner Weise kann man sagen, der Himmel sei außerhalb von jemandem; er ist vielmehr innerhalb; denn jeder Engel nimmt den Himmel außerhalb seiner selbst gemäß dem Himmel in sich auf.« (HH 54). Und bei Jakob Lorber hieß es ein Jahrhundert später: »Denn niemand kommt weder in die Hölle noch in den Himmel, sondern ein jeder trägt beides in sich ... Denn es gibt nirgends einen Ort, der Himmel oder Hölle heißt, sondern alles das ist ein jeder Mensch selbst; und niemand wird je in einen andern Himmel oder in eine andere Hölle gelangen, als die er in sich trägt.« (GS II,118,10 und 12). Es würde zu weit führen, die Ergebnisse der modernen Sterbeforschung Punkt für Punkt mit dem Jenseitswissen der neuen Offenbarungen zu vergleichen.

Stattdessen soll nicht unerwähnt bleiben, dass Bernard Jakoby auch auf Emanuel Swedenborg hinweist. Jakoby schreibt: Swedenborgs »Darstellungen über das Leben nach dem Tod stimmen in Vielem verblüffend mit dem überein, was wir aus den Nahtoderfahrungen wissen.« (Seite 136). Er meint aber auch: »Das Werk von Swedenborg enthält viele Informationen über geistige Zustände der Seele nach dem Tod. Es wäre aber dringend erforderlich, seine Erkenntnisse in eine heutige Sprache zu übersetzen und mit den vorliegenden Forschungsergebnissen abzugleichen. Dann erst wird sich der wahre geistige Wert seiner Visionen erschließen.« (Seite 138). Diese Außenperspektive auf Swedenborg ist interessant. Zum einen werden die Gemeinsamkeiten der Auditionen und Visionen Swedenborgs mit den Erkenntnissen der modernen Sterbeforschung anerkannt, zum anderen bekommen

wir aber auch unsere Aufgabe in der Gegenwart genannt. Es reicht nicht mehr aus, Swedenborgs Einsichten aus dem 18. Jahrhundert einfach ins 21. Jahrhundert hineinzurufen. Der Swedenborgianismus muss sich offenbar vorher mit den seither gewonnenen Forschungsergebnissen auseinandersetzen, insoweit diese für ihn relevant sind.

Die einflussreichen Gegenpositionen zum Jenseitsglauben erwähnt Bernard Jakoby nur am Rande. Unter den Hirnforschern gibt es nicht nur den Nobelpreisträger John Eccles (1903 - 1997), der unserer Auffassung nahe steht, sondern auch den Nobelpreisträger Francis Crick (1916 - 2004), der in seinem Buch »Was die Seele wirklich ist« (1994) postulierte, dass es sich dabei »nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und dazugehörigen Molekülen« handle. Und die Kirchen sind derzeit auch nicht gerade Befürworter der neuen Jenseitslehren. Wir werden also weiter beobachten müssen, wie der weltanschauliche Kampf zwischen dem Materialismus und seinem Diesseitsglauben und dem Spiritualismus und seinem Jenseitsglauben verlaufen wird.

Die Sterbeforschung jedenfalls ist ein wichtiger Verbündeter. Dabei ist zugleich hervorzuheben, dass das Jenseitswissen auch eine eminent praktische Bedeutung für das Leben vor dem Tod hat. Bernard Jakoby geht auch auf diesen Aspekt ein: »Dieses Wissen hat eine ungeheure praktische Relevanz für unser Leben. Wir erschaffen unser eigenes Schicksal durch unsere Gedanken. Wir wissen, dass wir mit den Auswirkungen unserer Taten konfrontiert werden. Was hindert uns eigentlich, die vielen verdrängten, unerledigten Dinge des Lebens im Hier und Jetzt in Angriff zu nehmen, um uns von ihrem erdrückenden Ballast zu befreien? Warum halten wir an alten Verletzungen oder Beziehungen fest, die der Vergangenheit angehören? Warum können wir Angst, Wut, Hass oder Schuldprojektionen, die ganze Bandbreite negativer Emotionen, nicht loslassen? Wenn dieses Wissen umgesetzt würde, könnten wir uns von viel Leid und Schmerz befreien.« (Seite 242). Das Jenseits beginnt im Hier und Jetzt. Räume auf, reinige das Land deiner Seele!

Swedenborg im Literaturcafé Tübingen

Bericht von Thomas Noack

Am 8. November 2007 fand im Literaturcafé in der Kunsthalle Tübingen eine Lesung in Zusammenarbeit mit der Swedenborg-Gesellschaft statt. Das Thema lautete »Emanuel Swedenborg: Ein vergessener Visionär«. Die Lesung wurde einem an Literatur interessiertem Publikum mit den folgenden Worten angekündigt:

Viel größer als die andren wanderte
einst dieser Mann entrückt unter den Menschen;
sprach er, so rief er bei ihren geheimen

Namen die Engel. [...]
er wußte wie der Grieche, daß die Tage
der Zeit nur Spiegel des Ewigen sind.
In trockenem Latein verzeichnete
er letzte Dinge ohne Weil und Wann.
(Jorge Luis Borges)

Eigentlich ist Swedenborg ja ein Tübinger - denn von hier ging er aus, für eine kurze Zeit, im neunzehnten Jahrhundert, Deutschland, Kontinentaleuropa und die USA zu erobern. Immanuel Tafel, »der Weise« der vier Brüder Tafel, seit 1824 Bibliothekar an der Universitätsbibliothek zu Tübingen und anders als sein Quälgeist und Widersacher, der Jurist und Oberbibliothekar Robert von Mohl, nie mit einer Straßenbenennung geehrt - Immanuel übersetzte auf Tausenden von Seiten den schwedischen Bergassessor und »Geisterseher«, Übersetzungen, die teilweise noch heute gedruckt und gelesen werden und deren Ablösung durch modernere Fassungen erst in den letzten Jahren voranschritt. Sein Bruder Leonhard, »der Fromme«, Theologiestudent aus Tübingen, politischer Gefangener auf dem Hohenasperg, frustrierter Schullehrer in Stuttgart und kritischer Privatpädagoge wanderte mit seiner Familie 1853 in die USA aus und übernahm die deutsche Gemeinde der Neuen Kirche, der Kirche der Swedenborgianer, in New York.

Aber schon Friedrich Christoph Oetinger, ein genauer Zeitgenosse des großen Schweden, hatte sich 1763 ein Veröffentlichungsverbot eingehandelt - mit einem Buch über »Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie« - und den bewunderten Mann anonym, »von einem, der Wissenschaft und Geschmack liebt«, übersetzt.

Wer war der Mann, der zu Lebzeiten in Europa legendären Ruf als »Geisterseher« genoß, der Zigtausende von Seiten über eine reine Engels- und Geisterwelt schrieb, nüchtern und unaufgeregt, frei von missionarischem Eifer; der Köpfe wie Kant und Blake, Goethe und Maeterlinck, Schelling und Yeats beeindruckte und beeinflusste, dem Borges ein Gedicht und einen seiner schönsten Essays widmete? Der Mann, auf den sich eine eigene, die »Neue Kirche« gründet? Und dessen Texte, die von der Landesbibliothek Stuttgart online angeboten werden, immerhin ein paar tausend mal abgerufen werden?

Nun, sicher war er einer der bemerkenswertesten Europäer überhaupt, in seiner Vielseitigkeit, seinem Charakter und seiner weitreichenden Wirkung:

1688 geboren und außergewöhnlich begabt in Sprachen, Philosophie, Mathematik, Naturforschung, Technik, insbesondere in Mineralogie und Bergbau, wird das schwedische Genie Emanuel Swedenborg in der Auseinandersetzung mit der Frage nach Leib und Seele und dem Einklang des konventionellen Bibelverständnisses mit der rationalen Philosophie nach einer Phase intensiver Traumerfahrungen zu einem Visionär der geistigen Überwelt. Er hört und sieht Engel und Geister, die ihm die Seelen Verstorbener sind, ja die den gei-

stigen Himmel und die geistige Hölle bevölkern. Die Gabe, mit den spirituellen Wesen zu kommunizieren, bringt ihm nicht nur die Gewissheit extensiver Jenseitserfahrungen, sondern auch durch die vergeistigten Engel die Bestätigung seiner neuen Weltsicht und der daraus abgeleiteten neuen Theologie, die im Widerspruch zum Luthertum seiner Kindheit und Jugend steht. Zentraler Begriff seiner schier endlosen Schriften ist die Lehre von den Entsprechungen, den Korrespondenzen der geistigen mit der natürlichen Welt in allen Dingen. Swedenborg starb 1772 in London.

Swedenborg kann mehrerlei Deutung erfahren. Im Gegensatz zu den gläubigen Vertretern der sich auf Swedenborg gründenden Neuen Kirche ist uns historische Kritik angeraten. Ein vorurteilsbeladenes Verdikt wäre jedoch unredlich. Sein Hauptwerk, die »Himmlischen Geheimnisse« (Arcana Coelestia), wurde erst spät in Deutschland bekannt. Immanuel Kant, der sich noch in der vorkritischen Phase befand, hat es in den »Träumen eines Geistersehers« (1766) wegen der massiven Aussagen über die geistige Welt als Unsinn abgelehnt, wiewohl Kant die Existenz einer geistigen Überwelt keineswegs und niemals abgelehnt hat. Er begriff Swedenborg als Konkurrenten, was ihn schließlich zur »Kritik der reinen Vernunft« (1781) anspornte.

Unsere Lesung wird gestaltet von Dr. Eberhard Zwink, Professor Horst Bergmann und Britt von Borstel-Wertz, die den Vorstand der Swedenborg-Gesellschaft bilden. Neben einem biographischen Abriß (mit Bildern) sprechen sie über Swedenborgs Theologie und Philosophie und über deren Wirkung.

Herbsttreffen der GNK

Bericht von Elke Barduhn

Beim Herbsttreffen der Gemeinde der Neuen Kirche nach Emanuel Swedenborg, das vom 9. bis 11. November in Moos-Weiler stattfand, war der Auftakt einer freien Aussprache vorbehalten. Von Seiten der langjährigen Teilnehmer dieser Treffen kommen dabei immer wieder Themen von allgemeinem Interesse zur Sprache, manchmal auch erstaunlich spontan. Diesmal machte man sich Gedanken zur Bibelstelle Matthäus 8,28-34, wo die Teufel in die Schweine fahren und auf diese Weise die Besessenen durch Jesus geheilt werden. Das Ergebnis der gemeinsamen Auseinandersetzung mit diesem Text lautete: Die biblische Erzählung ist ein Bild für die Reinigung eines Menschen von seinem Bösen, nachdem er Gott nicht nur begegnet sondern ihm auch bewusst gegenüber getreten ist. Weiterhin las uns Dick Foster einen von ihm übersetzten Aufsatz von Richard Tafel vor, einem zeitgenössischen amerikanischen Pfarrer der Neuen Kirche, der interessante Gedanken zu den Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,1-12) enthielt.

Am Samstag hielt Thomas Noack einen eindrücklichen Vortrag über Swedenborgs Auslegung der Sintflutgeschichte, der in dieser Nummer der Offenen Tore gelesen werden kann. Darin hat Thomas Noack allen Zuhörern geschickt und leicht begreiflich Swedenborgs einzigartige Auslegung dieser Geschichte des Alten Testaments vor Augen geführt. Es wurde jedem klar, wie grundlegend und radikal sich Swedenborg damit von allen anderen Exegeten, früheren und gegenwärtigen, unterscheidet.

Den Abschluss des Herbsttreffens bildete der Abendmahlsgottesdienst, in dessen Mittelpunkt Pfarrer Noack seine Betrachtungen über das Leben, das Gott uns mitteilt, stellte.

Jahrestagung 2008

20. bis 25. Mai im Hunsrück

Die Jahrestagung für Swedenborgfreunde und -freundinnen findet vom 20. bis 25. Mai 2008 in Horath im Hunsrück statt. Das ausführliche Programm ist beim Swedenborg Zentrum erhältlich.

In einer Zeit religiöser Sinnsuche ist Emanuel Swedenborg ein Geheimtipp. Ihm wurden außergewöhnliche Einblicke in das Jenseits gewährt, wobei er viele Ergebnisse der modernen Sterbeforschung vorweggenommen hat. Deswegen haben wir den bekannten Sterbeforscher Bernard Jakoby als Gastreferenten eingeladen. Er wird über das Thema seines neusten Buches sprechen: »Wir sterben nie: Was wir heute über das Jenseits wissen«. Arnulf Kreuch stellt »sieben Bilder eines Sterbenden« vor und geht auf die »Lebensordnung im Sterben und Auferstehen in der Bibel und bei Swedenborg« ein. Peter Keunes Thema ist »der Mensch als Bewohner zweier Welten«. Dr. Brigitte Hoffmann teilt uns »Gedanken und Erfahrungen zur Hospizarbeit« mit. Sylvia Schäfer deutet das Märchen »Gevatter Tod«. Thomas Noack gibt »ein Beispiel geistiger Schriftauslegung« und weist uns in »Zahlengeheimnisse der Genesis« ein. Die Tagung geht wie immer mit einem Gottesdienst mit Abendmahl unter der liturgischen Leitung von Pfr. Thomas Noack zu Ende.

Die Swedenborgtagung ist ein Angebot des Swedenborg Zentrums Zürich. Eingeladen sind alle geistig interessierten Menschen. Die Vorträge sind allgemeinverständlich. Die Swedenborgtagung ist also keine Fachtagung, sondern für ein breites Publikum konzipiert. August Strindberg hat einmal gesagt: »Swedenborgs Werk ist unermesslich umfassend, und er hat mir auf alle meine Fragen geantwortet, wie drängend sie auch gewesen sein mögen. Unruhevolle Seele, leidendes Herz, nimm und lies!« Das wollen wir tun und uns dabei auch menschlich näher kommen.

Praktische Nächstenliebe

Ergänzendes zur Aufgabe und Weiterentwicklung der Neuen Kirche

Vorbemerkung der Schriftleitung: Dieser Leserbrief von Saskia Keune bezieht sich auf den Beitrag »Die kommende Kirche« in OT 4/2007.

Das Gute des Lebens aus der tätigen Liebe und deren Glauben machen nach Swedenborg die Kirche aus. Seit den Schriften Swedenborgs erkennen wir tiefer, dass nur der Herr Jesus Christus gut ist, der Mensch aber das »Böse als Sünde fliehen« muss, um in die göttliche Verbindung zu gelangen. Die Kenntnis der Entsprechungen sagt uns, dass sich unser eigenes Wollen und Denken dem göttlichen Einfluss, dem Innewerden der Stimme Jesu im Herzen unterordnen bzw. als unterstützende Kräfte zur geistigen Wiedergeburt zuordnen müssen. Was also bedarf noch einer Weiterentwicklung der Neuen Kirche, außer den von Thomas Noack bereits angeführten Beispielen? Da das Gute des Lebens aus Gott gespeist sein muss und nicht aus den eigenen Vorstellungen, wäre es Aufgabe der Neuen Kirche, echte Hilfestellung zu geben (auch im Sinne des Unterscheidungsvermögens der unterschiedlichen Liebearten und deren Ausprägungen im menschlichen Gemüt) - zum Beispiel durch persönliche Beratung, Seelsorge und Lehrtätigkeit. Diese Wohltaten aller äußeren christlichen Kirchen sollten in der Neuen Kirche durchwoben und gesättigt sein von den tiefen geistigen Erkenntnissen der Heiligen Schrift und den Lehren des Neuen Jerusalem. Diese geben Antwort auf die ersten und letzten Dinge des Lebens, aber nicht nur das, die reine Wahrheit ist eine Kraft, die den Suchenden mit dem Himmel verbindet. Den Menschen diese Türe zu öffnen wäre auch zukünftig der eigentliche lebendige Prozess praktischer Nächstenliebe. Es ist also die *Verbindung* von tätiger Liebe aus göttlichem Einfluss und dem nunmehr geistig verstandenen Glauben, welche das Neue Jerusalem auf dieser Erde befestigen wird. Aufgabe der Neuen Kirche wird dabei sein, die Suchenden und Gläubigen zu begleiten und ihrer Liebe zu Gott und zum Nächsten durch die Lehren der Neuen Kirche ein auch praktisch lebbares Fundament zu geben.

OFFENE TORE

BEITRÄGE ZU EINEM NEUEN CHRISTLICHEN ZEITALTER

2 / 2008

Mensch, werde Engel!

von Thomas Noack

Religionen geben uns Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Die Antwort meiner Religion lautet so: Der Mensch ist die Krone der Schöpfung und zugleich doch nur die unterste Stufe einer geistigen Schöpfung, die wir gewöhnlich »Himmel« nennen. Denn ein Mensch kann bekanntlich schlimmer sein als ein wildes Tier, eine Bestie. Deswegen sagen wir: Das Spitzenerzeugnis der Natur, der Mensch, steht erst am Anfang seiner Menschwerdung. Was heißt das?

Von der Menschwerdung des Menschen berichtet die Bibel im sogenannten Schöpfungsbericht. »Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde ...« Sie kennen diese Geschichte. Am sechsten Tag schuf Gott den Menschen. »Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich.« Der Mensch ist demnach als Ebenbild Gottes gedacht. Und weil Gott die Liebe und die Weisheit ist, ist der Mensch also so eingerichtet, dass er diese göttlichen Kräfte aufnehmen und verkörpern kann. Das ist seine Bestimmung und seine besondere Würde vor allen anderen Geschöpfen. Seit dem 19. Jahrhundert hat sich freilich ein anderes Bild vom Menschen ausgebreitet, das ihn als Tier sieht, beherrscht von unbewussten Trieben. Doch das ist nicht das biblische Bild. Ich möchte Ihnen die alte, biblische Weisheit nahebringen.

Dem Menschen ist ein Ziel gegeben. Zwischen Welt und Gott gestellt, soll er sich für Gott entscheiden. Als Krone der Schöpfung schaut er auf die Kreatur zurück und erkennt sich als etwas Besonderes, auch wenn ihm nicht klar sein mag, worin seine besondere Würde besteht. Er ist berufen, ein Engel zu werden. Emanuel Swedenborg sagte, das Ziel der Schöpfung sei »ein Engelshimmel aus dem menschlichen Geschlecht« (GLW 330). Entscheidet sich der Mensch für die Richtung nach oben oder innen, dann wird er in den Prozess einer zweiten Geburt hineingenommen, die Jesus mit den Worten andeutete: »Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.« Diese Geburt bringt den inneren Menschen oder eben den Engel im Menschen zum Vorschein.

Verwirkliche daher in jeder Situation Deines Lebens Liebe gepaart mit Weisheit und vertraue darauf, dass Gott und seine Engel Dir dabei helfen. Denn der Sinn des Lebens besteht in der Entfaltung der Himmelskräfte im Menschen. Mensch, werde Engel!

Jesus Christus: Neutestamentliche Basistexte

von Thomas Noack

Ist das Christentum eine monotheistische Religion?

Das Christentum versteht sich als monotheistische Religion. Doch das urchristliche Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohne Gottes, führte zur Vorstellung einer zweiten Person neben dem Vater und somit zu einer großen Verwirrung im monotheistischen Gottesbild. Der Monotheismus war bedroht, so dass angestoßen durch das Christusereignis intensive Denkbemühungen ausgelöst wurden, die den Glauben an nur einen Gott bei gleichzeitiger Anerkennung der Existenz eines göttlichen Sohnes des einen Gottes sichern und bewahren wollten.¹ Das Ergebnis lag seit dem vierten Jahrhundert in Gestalt der christlichen Trinitätslehre vor. Doch schon bald nach der Ausformulierung dieser Lehre wurde sie vom Islam als Abkehr vom Monotheismus angesehen. Im Koran heißt es: »Wahrlich, ungläubig sind diejenigen, welche sprechen: ›Siehe, Allah, das ist der Messias, der Sohn der Maria«. ... Siehe, wer Allah Götter an die Seite stellt, dem hat Allah das Paradies verwehrt, und seine Behausung ist das Feuer. ... Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: ›Siehe, Allah ist ein dritter von dreien«. Aber es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. ... Der Messias, der Sohn der Maria, ist nichts anderes als ein Gesandter« (Sure 5,72-75). Auch nach Swedenborg ist hinter der Dreieinigkeitslehre in den Gemütern der Gläubigen die Vorstellung von drei Göttern verborgen: »Eine Dreiheit göttlicher Personen von Ewigkeit oder vor der Weltschöpfung ist in den Vorstellungen des Denkens eine Dreiheit von Göttern, und diese kann auch nicht durch das Lippenbekenntnis eines (einzig) Gottes aufgehoben werden.« (WCR 172).

Um den Anspruch, eine monotheistische Religion zu sein, glaubhaft vertreten zu können, muss die Trinitätslehre von Grund auf reformiert werden. Da die Grundlage dieses Unternehmens die neutestamentlichen Texte sind, wollen wir sie in den Mittelpunkt stellen. Da

¹ Der heilige Geist wurde nicht als Bedrohung des Monotheismus empfunden, weil »das Äquivalent für ›Geist‹ im Griechischen Neutrum ist (to pneuma), also eher die Vorstellung einer Gabe als die eines Subjekts evoziert, und die Rede vom Pneuma daher - anders als die Rede vom Sohn Gottes - nicht sofort und automatisch eine Anfrage an den Monotheismus bedeutete. Im Übrigen hatte ja bereits das Judentum völlig problemlos vom Geist (der ruah) Gottes sprechen können, ohne dabei die Einzigkeit Jahwes tangiert zu sehen.« (Franz Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, 2006, Seite 131).

sie jedoch noch keine fertige Lehre darstellen, sondern nur Bausteine dafür sind, wollen wir sie in einer systematischen Aufbereitung präsentieren, das heißt in einer an Swedenborgs Theologie orientierten Ordnung und mit entsprechenden Erläuterungen versehen.

Von den christologischen Hoheitstiteln zu den triadischen Formeln

Schon im Neuen Testament zählt man von Eins bis Drei, vollzieht also den trinitarischen Grundschrift, der in der Folgezeit immer mehr zum Problem werden sollte. »Eins«, das ist der Sohn; »Zwei«, das sind der Vater und der Sohn und »Drei«, das sind der Vater, der Sohn und der heilige Geist.

Die Eins begegnet uns im Neuen Testament in den Hoheitstiteln, die Jesus beigelegt² bekommt. Die wichtigsten sind »Christus« oder »Messias« (z.B. Joh 1,41), »Sohn Gottes« (z.B. 1Joh 4,15), »Herr« (z.B. Röm 10,9) und sogar »Gott« (z.B. Joh 20,28; 1Joh 5,20). »Christus« ist die griechische Übersetzung des hebräischen »Messias« (gräzisierte Form von »maschiach«), das »Gesalbter« bedeutet. Das Wort wurde vorexilisch nur für den König aus der Dynastie Davids in Jerusalem verwendet und später auf einen zukünftigen Heilskönig bezogen. Als Messias verkündete Jesus den Anbruch der Königsherrschaft Gottes (gr. »basileia tou theou«). Nach Swedenborg ist der Christustitel auf das Wahre oder das Königtum der Wahrheit zu beziehen und der Name »Jesus« (hebr. »Jeschua« = »Jahwe ist Rettung«) auf das Gute oder die große Rettungstat der göttlichen Liebe (WCR 114). Zum »Sohn Gottes« wollen wir uns weiter unten äußern. Durch die Anrede als »Herr« oder griechisch »Kyrios« wird Jesus mit dem Jahwe des Alten Testaments identifiziert. Denn in der Septuaginta wurde das Tetragramm des Gottesnamens Jahwe mit Kyrios wiedergegeben. Und im Neuen Testament werden Aussagen der Septuaginta mit Kyrios auf Jesus Christus bezogen.³ Das erlaubt den Schluss: Der Kyrios des Neuen Testaments ist die sichtbare Gestalt Jahwes (siehe auch WCR 81).

² Dass Jesus Hoheitstitel »beigelegt« bekommt, soll nicht heißen, dass er sie nicht auch selbst verwendet hat. Eine ganze Reihe von Exegeten vertritt bis heute die Meinung, dass alle Jesus in den Evangelien beigelegten Hoheitstitel erst nachösterlichen Ursprungs sind. Ernst Käsemann schrieb: »Alle Stellen, in denen irgendein Messiasprädikat erscheint, halte ich für Gemeindegerygma« (Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, Seite 211). Und Eduard Lohse meint: »Jesus hat sich keinen der messianischen Hoheitstitel des Judentums beigelegt, sondern mit einer unvergleichlichen Vollmacht gesprochen und gehandelt« (Grundriß der neutestamentlichen Theologie, 1989, Seite 43). Zum Gesagten siehe Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1, 1997, Seite 111, der dieser Sicht am genannten Ort historisch dreierlei entgegenhält. Dem »Großen Evangelium Johannes«, geöffnet durch Jakob Lorber, zufolge gebrauchte schon Jesus die Hoheitstitel, nicht zuletzt auch deswegen, weil sie in seiner Umgebung im Hinblick das unvergleichliche Phänomen Jesus diskutiert wurden. Jesus bezeichnet sich als »Christus« (GEJ 2,176,19), »Messias« (GEJ 6,4,5), »Sohn Gottes« (GEJ 6,2,14; GEJ 10,195,3), »Menschensohn« (GEJ 3,175,9) usw.

³ Diesbezügliche Beobachtungen bei Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum, 1963, Seite 117-120. Der »Tag Jahwes« wird im Neuen Testament als »Tag des Kyrios« auf Jesus bezogen (Vgl. 1Kor 5,5; 1Thess 5,2; 2Thess 2,2; ausdrücklich christianisiert 1Kor 1,8; 2Kor 1,14). Jesaja 40,3 wird in den Evangelien an herausragender Stelle auf den Kyrios Jesus bezogen

Die Zwei begegnet uns in den zweigliedrigen Formeln: »... so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.« (1Kor 8,6). »Ich gebiete dir bei Gott, von dem alles Leben kommt, und bei Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat und als Zeuge dafür eingetreten ist« (1Tim 6,13). »Ich beschwöre dich bei Gott und bei Christus Jesus, dem kommenden Richter der Lebenden und der Toten, bei seinem Erscheinen und bei seinem Reich« (2Tim 4,1).

Die Drei schließlich begegnet uns in den triadischen oder dreigliedrigen Formeln. Die berühmtesten sind der Gruß des Paulus am Ende des 2. Korintherbriefes und der sog. Taufbefehl am Ende des Matthäusevangeliums: »Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!« (2Kor 13,13). »18. Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. 19. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, 20. und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.« (Mt 28,18-20). Die triadischen Formeln sind noch keine Trinitätslehre, aber sie bringen doch zum Ausdruck, dass Vater, Sohn und Geist irgendwie zusammenhängend zu betrachten sind.

Dreigliedrig sind dann auch die beiden wichtigsten Glaubensbekenntnisse der christlichen Kirche, nämlich das Apostolische Glaubensbekenntnis und das von Nizäa und Konstantinopel, die ihrer Bedeutung wegen ebenfalls an dieser Stelle genannt werden sollen.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis in seiner ökumenischen Fassung lautet:

Ich glaube an Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
den Schöpfer des Himmels und der Erde.
Und an Jesus Christus,
seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn,
empfangen durch den Heiligen Geist,
geboren von der Jungfrau Maria,
gelitten unter Pontius Pilatus,
gekreuzigt, gestorben und begraben,
hinabgestiegen in das Reich des Todes,
am dritten Tage auferstanden von den Toten,
aufgefahren in den Himmel;
er sitzt zur Rechten Gottes,
des allmächtigen Vaters;

(Mk 1,3 parr). Auf Joel 3,5 wird ausdrücklich in Apg 2,21 und Röm 10,13 Bezug genommen. In 2Kor 12,8 haben wir einen eindeutigen Beleg für das Gebet zu Jesus als Kyrios.

von dort wird er kommen,
zu richten die Lebenden und die Toten.
Ich glaube an den Heiligen Geist,
die heilige christliche Kirche⁴,
Gemeinschaft der Heiligen,
Vergebung der Sünden,
Auferstehung der Toten
und das ewige Leben.
Amen.

Das Glaubenskenntnis von Nizäa und Konstantinopel⁵ lautet:

Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen,
der alles geschaffen hat, Himmel und Erde,
die sichtbare und die unsichtbare Welt.
Und an den einen Herrn Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater;
durch ihn ist alles geschaffen.
Für uns Menschen und zu unserm Heil ist er vom Himmel gekommen,
hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist
von der Jungfrau Maria
und ist Mensch geworden.
Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,
hat gelitten und ist begraben worden,
ist am dritten Tag auferstanden nach der Schrift
und aufgeföhren in den Himmel.
Er sitzt zur Rechten des Vaters
und wird wiederkommen in Herrlichkeit,
zu richten die Lebenden und die Toten;
seiner Herrschaft wird kein Ende sein.

⁴ Je nach Konfession sind unterschiedliche Übersetzungen im Gebrauch. Römisch-katholische Christen bekennen »die heilige katholische Kirche«, lutherische »die heilige christliche Kirche« und reformierte »die heilige allgemeine christliche Kirche«.

⁵ Swedenborg zitiert es auszugsweise in WCR 632: »Credo in unum Deum Patrem, Omnipotentem, Factorem Caeli et terrae; et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium Dei unigenitum a Patre, natum ante omnia saecula, Deum de Deo, consubstantiallem Patri, qui descendit de Caelis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine, et in Spiritum Sanctum, Dominum et Vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre Filioque simul adoratur et glorificatur.« Swedenborg führt dieses Glaubensbekenntnis auf das Konzil von Nizäa 325 zurück. Das Konzil von Konstantinopel 381 erwähnt er weder hier noch anderwo in seinen Schriften. In WCR 176 spricht er von »den beiden Nizänischen Kirchenversammlungen (duo Concilia Nicaena)«. Meint er hier die Konzile von Nizäa 325 und Konstantinopel 381? Seine Kenntnis der Kirchen- und Dogmengeschichte ist noch verhältnismäßig grob.

Wir glauben an den Heiligen Geist,
 der Herr ist und lebendig macht,
 der aus dem Vater und dem Sohn⁶ hervorgeht,
 der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird,
 der gesprochen hat durch die Propheten.
 Und an die eine, heilige, christliche und apostolische Kirche.
 Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden.
 Wir erwarten die Auferstehung der Toten
 und das Leben der kommenden Welt.
 Amen.

Zwischen dem Apostolischen Glaubensbekenntnis und dem von Nizäa und Konstantinopel besteht ein gravierender Unterschied. Bernhard Lohse weist auf die Differenz zwischen den östlichen Glaubensbekenntnissen und dem Romanum, der Vorstufe zum Apostolikum, hin: »Zudem ist es eine Eigenart der östlichen Glaubensbekenntnisse gewesen, daß sie die Gottessohnschaft nicht wie [das] R[omanum] in schlichter Weise von der Jungfrauen- geburt Christi her deuteten, sondern von seiner vorweltlichen Zeugung durch Gott-Vater verstanden.«⁷ Diese Beobachtung hat auch Swedenborg gemacht: »Die apostolische Kirche wußte nicht das Geringste von einer Personendreiheit, bzw. drei Personen von Ewigkeit her. Das geht deutlich aus ihrem Glaubensbekenntnis, dem sogenannten Apostolikum, hervor, worin es heißt: ›Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria ... und an den Heili-

⁶ Der Originaltext hat das »und dem Sohn« (filioque) nicht. Es wurde später in den Text eingefügt. Weil nicht alle Christen mit dieser Ergänzung einverstanden waren, kam es 1054 zur Kirchenspaltung zwischen West- und Ostkirchen. Die katholische und die evangelischen Kirchen halten an dem Zusatz bis heute fest, während die orthodoxen Kirchen die Ergänzung bis heute ablehnen. In ökumenischen Gottesdiensten wird der Zusatz darum meistens weggelassen. Swedenborg Kommentare zum »filioque«: »Der Herr wirkt aus sich vom Vater her (ex se a patre) ... Unter dem Wirken ist hier das gleiche zu verstehen, wie unter dem Senden des Heiligen Geistes ...« (WCR 153). »Angesichts dieser deutlichen Worte des Herrn wird der Irrtum der Christenheit offenbar, wenn sie meint, Gott Vater sende den Heiligen Geist zum Menschen, ebenso auch der Irrtum der griechischen Kirche, welche lehrt, Gott Vater sende den Geist unmittelbar.« (WCR 153).

⁷ Bernhard Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, 1986, Seite 41. Vgl. auch Henning Schröer: »Man darf nicht übersehen, daß über eine vorzeitliche Zeugung des Sohnes durch den Vater nichts gesagt wird ... die Hervorhebung der Geburt Jesu mag ... einfach bedeutet haben, daß der ewige Logos erst ab diesem Zeitpunkt ›Sohn‹ heißen konnte.« (Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis, in: TRE III (1978) 547). Adolf Harnack: »Aber noch ist eine Erläuterung zu dem Bekenntnis ›eingeborener Sohn‹ nötig. In der Zeit nach dem Nicänum wird bei diesen Worten in der Kirche durchweg an die vorzeitliche, ewige Sohnschaft Christi gedacht und jede andere Auslegung gilt als Häresie. So hat auch Luther die Worte erklärt: ›wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren.‹ Allein diese Fassung verlangt, auf das Symbol übertragen, eine Umdeutung desselben. Es läßt sich nicht nachweisen, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Begriff ›eingeborener Sohn‹ in diesem Sinne verstanden worden ist; vielmehr läßt es sich geschichtlich zeigen, daß er nicht so verstanden worden ist. Wo Jesus Christus ›Sohn‹ heißt, wo ein ›geboren sein‹ von ihm ausgesagt wird, ist in jener Zeit an den geschichtlichen Christus und an die irdische Erscheinung gedacht: der geschichtliche Jesus Christus ist der Sohn.« (Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1892, Seite 21).

gen Geist.« Hier geschieht keine Erwähnung irgendeines Sohnes von Ewigkeit her, sondern des vom Heiligen Geist empfangenen und von der Jungfrau Maria geborenen Sohnes.« (WCR 175).

Der Sohn Gottes

Die neutestamentliche Rede von Jesus Christus als dem Sohne Gottes war wesentlich dafür verantwortlich, dass man neben dem einen Gott ein zweites göttliches Subjekt annahm. Deswegen wollen wir uns nun besonders diesem christologischen Titel zuwenden.

Jesus (hebr. J^ehoschua bzw. Jeschua) bedeutet »Jahwe ist Rettung«. Deswegen sagte der Engel des Herrn zu Josef: »Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen.« (Mt 1,20f.). Schon der Name Jesus weist also auf Jahwe als den Retter Israels. Dass die Juden (und die neutestamentlichen Schriftsteller waren Juden) keinen von Ewigkeit her geborenen Sohn Jahwes, sondern Jahwe selbst als ihren Retter und Erlöser anerkannten, das geht deutlich aus ihren heiligen Schriften hervor. Swedenborg zitiert in WCR 83 zahlreiche Stellen, von denen hier nur die folgenden angeführt seien: »... Und keiner sonst ist Gott außer mir (Jahwe). Einen gerechten Gott und Retter gibt es außer mir nicht! Wendet euch zu mir und laßt euch retten, alle ihr Enden der Erde! Denn ich bin Gott und keiner sonst.« (Jes 45,21f.). »Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter.« (Jes 43,11). »Ich aber bin Jahwe, dein Gott, vom Land Ägypten her: Einen Gott außer mir kennst du nicht, und es gibt keinen (andern) Retter als mich.« (Hosea 13,4).

Daher war »Sohn Gottes« bei den Juden auch nicht mit der Vorstellung eines ewigen, göttlichen Sohnes bei Gott verbunden, sondern »Sohn Gottes« war schlicht eine Bezeichnung für den Messias (siehe LH 19). Das belegen die folgenden Stellen zur Genüge: »Marta antwortete ihm: Ja, Herr, ich glaube, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.« (Joh 11,27). »Jesus aber schwieg. Darauf sagte der Hohepriester zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, sag uns: Bist du der Messias, der Sohn Gottes?« (Mt 26,63). »Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.« (Joh 20,31). »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« (Mk 1,1). »Simon Petrus antwortete: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!« (Mt 16,16). »Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes.« (Joh 6,69; einige Handschriften haben: »der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes«).

Sohn Gottes meint »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte« bzw. »Jahwe Gott in seinem Menschlichen« (WCR 92).⁸ Swedenborg weist in diesem Zusammenhang auf die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas hin: »Mit der Geburt Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete - durch das Wirken des Heiligen Geistes. Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sich in aller Stille von ihr zu trennen. Während er noch darüber nachdachte, erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist.« (Mt 1,18-20). »Der Engel antwortete ihr: Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.« (Lk 1,35). Weil Jesus also die Frucht des heiligen Geistes bzw. der »Kraft des Höchsten« war, deswegen wurde er Sohn Gottes genannt, denn Jahwe selbst war sein Vater (siehe OE 1069, WCR 82).

Besondere Stationen, an denen die Gottessohnschaft des irdischen (vorösterlichen) Jesus zur Sprache kommt, sind seine Taufe, seine Verklärung sowie seine Passion und das Kreuz. Von der Taufe heißt es: »In jenen Tagen kam Jesus aus Nazaret in Galiläa und ließ sich von Johannes im Jordan taufen. Und als er aus dem Wasser stieg, sah er, daß der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.« (Mk 1,9-11). Die dynamistischen Monarchianer (oder Adoptianer)⁹ sagten, dass der gottesfürchtige Mensch Jesus erst durch die Geistbegabung bei der Taufe zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit zum Sohn Gottes wurde. Da Swedenborg eine Entwicklung des durch die wunderbare Empfängnis in Jesus angelegten göttlichen Potentials sah (siehe WCR 89), kann man den dynamistischen Monarchianern ein gewisses Recht zuerkennen. Zwar wurde Jesus nicht erst durch die Taufe zum Sohn Gottes, das war er schon seit seiner Geburt, aber mit dem Beginn der öffentlichen Tätigkeit zur Befreiung der Menschheit aus Sünde und Tod könnte sehr wohl auch das Erreichen einer bestimmten Stufe seiner inneren Entwicklung verbunden gewesen sein. Jedenfalls schreibt Swedenborg zur Taube, die auf Jesus bei seiner Taufe herabkam das Folgende: »Die Taube ist ein sinnbildliche Vergegenständlichung (repraesentativum) der Reinigung und der Wiedergeburt durch das göttliche

⁸ Siehe auch Lorber: »Das Menschliche, das du an Ihm siehst, ist gleichsam der Sohn Gottes; aber in Ihm wohnt des Geistes Gottes Fülle!« (GEJ 4,77,6). »Sagte Ich: Dieser Mein Leib, der so wie der eurige aus Fleisch und Blut besteht und eigentlich dasjenige an Mir ist, was man den Sohn Gottes nennt, ist freilich bei euch nun hier und zu gleicher Zeit nirgend anderswo« (GEJ 10,195,3).

⁹ Der Monarchianismus, abgeleitet von griechisch »monarchia« (Alleinherrschaft), betonte die Einzigkeit Gottes. Man unterscheidet den dynamistischen Monarchianismus (oder Adoptianismus) und den modalistischen Monarchianismus (oder Modalismus). Der dynamistische Monarchianismus oder Adoptianismus akzentuierte, dass (seit der Taufe) eine göttliche Kraft (griech. dynamis) in Jesus wirkte, nämlich der Geist.

Wahre.« (LH 51). »Durch die Taube wird das Wahre und Gute des Glaubens beim Wiedergebärenden (regenerandum) bezeichnet.« (HG 870).

Von der Verklärung heißt es: »Noch während er redete, warf eine leuchtende Wolke ihren Schatten auf sie, und aus der Wolke rief eine Stimme: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe; auf ihn sollt ihr hören.« (Mt 17,5). »Da rief eine Stimme aus der Wolke: Das ist mein auserwählter Sohn, auf ihn sollt ihr hören.« (Lk 9,35). Matthäus leitet die Schilderung der Verklärung mit dem Verb »metamorphoo« (umgestalten, siehe »Metamorphose«) ein. In dieser »Transformatio« auf einem »hohen Berg« (Mt 17,1) kündigte sich bereits vor Ostern die große Umgestaltung des stofflichen und sterblichen Leibes Jesu in den unsterblichen und göttlichen Auferstehungsleib an, das heißt die Verherrlichung oder Vergöttlichung Jesu. Swedenborg schreibt: Bei seiner Verklärung zeigte Jesus »wie sein verherrlichtes Menschliches (humanum ipsius glorificatum) beschaffen war« (LH 35; siehe auch WCR 104). »Aus seiner Verklärung (ex transformatione) vor Petrus, Jakobus und Johannes geht hervor, dass auch die Apostel den Herrn vor seiner Auferstehung nicht im verherrlichten Menschlichen (in Humano glorificato) mit den Augen des Körpers gesehen haben, sondern (sie sahen ihn) im Geist, was nach dem Erwachen wie im Schlaf erscheint.« (WCR 777).

Auch in der Passionsgeschichte spielt die Bezeichnung Jesu als »Sohn Gottes« eine Rolle. Vor dem Hohen Rat (Synedrium) bedrängte ihn der Hohepriester mit den Worten: »Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagst, ob du der Christus bist, der Sohn Gottes!« (Mt 26,63). Am Kreuz verdichtete sich für die Umstehenden der Eindruck, dass der Hingerichtete tatsächlich der Sohn Gottes gewesen sei: »Als aber der Hauptmann und die, die mit ihm Jesus bewachten, das Erdbeben sahen und das, was geschah, fürchteten sie sich sehr und sprachen: Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn!« (Mt 27,54).

In all diesen Berichten bezieht sich der Begriff »Sohn Gottes« auf den irdischen Jesus. Dieser vollzog jedoch eine ganz außergewöhnliche Entwicklung. Er wurde nämlich der schaubare Gott, »in dem der unschaubare wohnt wie die Seele im Leib« (WCR 787). Daher schließt die Anerkennung Jesu als Gottes Sohn in sich, dass er Gott ist, nicht einfach nur ein vorbildlicher Mensch. In der WCR verwendet Swedenborg in diesem Zusammenhang sogar die an das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel erinnernde Formel »Gott von Gott«: Jesus sei »der Sohn Gottes und so Gott von Gott (deus a deo)« (WCR 342).¹⁰

¹⁰ Anderenorts lehnt Swedenborg die Formel »Gott von Gott« ab: »... daraus folgt, dass ein Gott von Gott (deus a deo) nicht denkbar ist« (WCR 23; siehe auch EO 961).

Wenn demnach die Benennung Jesu als »Sohn Gottes« seine Göttlichkeit impliziert, dann ist es nicht verwunderlich, dass er schon im Neuen Testament auch »Gott« genannt wird. Auf die folgenden Stellen ist hinzuweisen: »Thomas antwortete ihm (dem Auferstandenen): Mein Herr und mein Gott!« (Joh 20,28). »Wir wissen aber: Der Sohn Gottes ist gekommen, und er hat uns Einsicht geschenkt, damit wir (Gott) den Wahren erkennen. Und wir sind in diesem Wahren, in seinem Sohn Jesus Christus. Er ist der wahre Gott und das ewige Leben.« (1Joh 5,20). »Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott¹¹ (aber), der an der Brust des Vaters ruht, der hat (ihn uns) kundgetan.« (Joh 1,18). »... von dem Sohn aber [sagt er]: Dein Thron, o Gott, steht für immer und ewig« (Hebr 1,8). »Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber ...« (2Kor 5,19 Luther).¹² In der Apostelgeschichte heißt Jesus Christus »der Herr, unser Gott« (Apg 2,39; vgl. auch Apg 10,36). Die urchristliche Gemeinde rief aus: »Kyrios Jesus Christus« (Herr ist Jesus Christus, Phil 2,11). Dazu muss man wissen: Mit Kyrios wurde in der griechischen Bibel der ersten Christen (Septuaginta) der Gottesname Jahwe wiedergegeben. Swedenborg hat darauf hingewiesen, dass der Jahwe des Alten Testamentes im Neuen Testament stets Kyrios heißt (WCR 81, HG 2921 mit Beispielen). »Kyrios Jesus Christus« bedeutet also: Jesus ist Jahwe.

Die Anwendung der Bezeichnung »Gott« auf Jesus ist auch in der Zeit der apostolischen Kirche nachweisbar. Zur Zeit des Kaisers Trajan (98 - 117) wurde Ignatius, Bischof von Antiochien, von Syrien nach Rom geschleppt und in der Arena von wilden Tieren zerrissen. Auf dieser Reise schrieb er sieben Briefe. Die Christen in Rom bat er eindringlich keine Schritte zu seiner Rettung zu unternehmen; denn, so schrieb er: »Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!«¹³ Dieser Ignatius bezeichnete Jesus mehrfach und ohne Scheu als Gott: »Ich preise Jesus Christus, den Gott«¹⁴. Noch eine Generation später mahnte der Prediger des 2. Klemensbriefes (um 140/50): »Brüder, über Jesus Christus müssen wir so denken wie über Gott«¹⁵. Selbst Außenstehende konnten nicht übersehen, dass die Christen Jesus als Gott verehrten. Caius Plinius der Jüngere läßt uns in einem berühmten Brief an Kaiser Trajan (um 112/3) wissen, dass die christliche Gemeinde Lieder sang für »Christus als Gott« (Christo quasi deo, Brief X,96).

¹¹ In manchen Übersetzungen steht hier noch »Sohn«. Die besten Textzeugen haben jedoch »Gott«.

¹² Die Einheitsübersetzung hat: »Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat« (2Kor 5,19).

¹³ Ignatius »an die Römer« 6,3.

¹⁴ Ignatius »an die Smyrnäer« 1,1. Weitere Stellen: »unser Gott, Jesus, der Christus« (Epheser 18,2), »unser Gott Jesus Christus« (Römer 3,3).

¹⁵ 2. Klemensbrief 1,1. Dieser fälschlich sogenannte »Brief« ist die älteste erhaltene christliche Predigt.

Die Präexistenzverlagerung des Sohnes

Namentlich mit den Logostheologen des zweiten Jahrhunderts setzte ein Prozess ein, durch den der Sohn in die Präexistenz verlagert wurde und im Laufe der Jahrhunderte immer ausgeprägter und krasser die Vorstellung dreier göttlicher Personen von Ewigkeit hervortrat. Swedenborg lehnte jedoch die Vorstellung eines Sohnes von Ewigkeit ab: »Man soll wissen, dass es keinen Sohn von Ewigkeit (*filius ab aeterno*), sondern nur einen Herrn von Ewigkeit gibt.« (LH 19). »In den christlichen Kirchen glaubt man heutzutage, Gott der Schöpfer des Alls habe einen Sohn von Ewigkeit gezeugt, und der sei herabgestiegen und habe das Menschliche angenommen, um die Menschen zu erlösen und selig zu machen. Das ist jedoch ein Irrtum und fällt von selbst in sich zusammen, sobald man nur bedenkt, dass Gott *einer* ist und es mehr als märchenhaft vor der Vernunft ist, dass dieser *eine* Gott einen Sohn von Ewigkeit her gezeugt habe und dass Gott der Vater zusammen mit dem Sohn und dem heiligen Geist, von denen jeder gesondert Gott sein soll, *ein* Gott sei.« (WCR 82). Die Vorstellung eines Sohnes von Ewigkeit war in der frühen christlichen Kirche, der apostolischen, noch unbekannt; Swedenborg verweist zum Beweis auf das apostolische Glaubensbekenntnis (WCR 175). Sie wurde erst von den Logostheologen in die Diskussion eingeführt und setzte sich in den ökumenischen Konzilen des vierten Jahrhunderts endgültig durch. Swedenborg, dessen Kenntnisse der Dogmengeschichte im 18. Jahrhundert noch beschränkter waren, verweist immer nur auf die allerdings entscheidende Rolle des Konzils von Nizäa im Jahre 325 nach Christus (WCR 632, 637).

Obgleich der »Sohn von Ewigkeit« keine urchristliche Glaubenslehre ist, kann man dieser sehr mißverständlichen Formel, die beinahe zwangsläufig das Bild eines persönlichen Subjekts evoziert, dennoch einen wahren und guten Sinn abgewinnen. Man muss sich nur von dem anschaulichen, ikonographisch fest verankerten, aber eben leider in die Irre führenden Bild einer zweiten göttlichen Person verabschieden, dann ist man wieder für die neue und im Grunde uralte Lehre empfänglich, dass der ewige Sohn des ewigen Vaters die göttliche Weisheit oder Sophia oder das göttliche Wahre ist (WCR 50). Swedenborg kann formulieren: »Der Sohn Gottes von Ewigkeit war das göttliche Wahre im Himmel.« (HH 86).¹⁶ Er kann sich also die Formel »Sohn Gottes von Ewigkeit« aneignen. Dieser (nicht als Person gedachte) »Sohn« ist der göttliche Logos oder mit Jakob Lorber gesprochen »der große heilige Schöpfungsgedanke« bzw. »die wesenhafte Idee« (GEJ 1,1,6). Swedenborg kennt auch »ein göttliches Menschliches von Ewigkeit (*Divinum Humanum ab aeterno*)« (HG 6280),

¹⁶ Siehe auch: »Das göttliche Gute ist dasjenige, das Vater, und das göttliche Wahre ist dasjenige, das Sohn genannt wird.« (HG 3704). Diesen Gedanken greifen die Offenbarungsschriften durch Jakob Lorber auf. Dort lesen wir beispielsweise: »Was und wer ist denn der Vater? Sehet und vernehmet: Die ewige Liebe in Gott ist der Vater! – Was und wer ist denn der Sohn? Was aus dem Feuer der Liebe hervorgeht, das Licht, welches da ist die Weisheit in Gott! Wie aber Liebe und Weisheit eines ist, so sind auch Vater und Sohn eins!« (GEJ 2,32,6).

und in HG 6831 erwähnt er ein »göttliches Menschliches Jehovas vor der Ankunft des Herrn (Divinum Humanum Jehovahae ante Adventum Domini)«. Obwohl also Swedenborg eine ökonomische, das heißt eine erst im Zuge der Heilsgeschichte verwirklichte Trinitätslehre vertritt (WCR 170), sind Elemente einer immanenten Trinitätslehre bei ihm durchaus auch vorhanden.

Das Neue Testament enthält keinen einzigen Hinweis auf eine von Ewigkeit her bestehende göttliche Trinität.¹⁷ Die Formulierung »Sohn von Ewigkeit« oder eine vergleichbare sucht man in der christlichen Glaubensurkunde vergeblich. Daher müssen die Anhänger dieser Lehre die Existenz dieses Sohnes indirekt aus den neutestamentlichen Schriften beweisen. Eine tragende Rolle spielen hierbei der Prolog des Johannesevangeliums und die Rede von der Sendung des Sohnes, die seine Präexistenz zu belegen scheint. Beide Anknüpfungspunkte müssen jedoch nicht mit der Vorstellung einer zweiten göttlichen Person von Ewigkeit verknüpft werden.

Ist im Prolog des Johannesevangeliums von einem präexistenten Sohn die Rede?

Wenden wir uns zunächst dem Prolog des Johannesevangeliums zu; der Text in Joh 1,1-18 lautet: »1. Im Anfang (oder in der ersten Ursache) war das Wort, und das Wort war bei Gott (oder auf Gott bezogen) und Gott¹⁸ war das Wort. 2. Dieses war im Anfang bei Gott. 3. Alles ist durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe wurde auch nicht eines (von dem), was geworden ist¹⁹. 4. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. 5. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen²⁰. 6. Ein Mensch trat auf, von Gott gesandt, sein Name war Johannes. 7. Dieser kam zum Zeugnis, um von dem Licht zu zeugen, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. 8. Er war nicht selbst das Licht, sondern sollte (nur) von dem Licht zeugen. 9. Es (das Wort) war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt.²¹ 10. Er war

¹⁷ Das sog. »Komma Johanneum« wurde als nachträglicher Einschub des 4. Jahrhunderts entlarvt. In der Zeit der trinitarischen Konzile von Nizäa 325 und Konstantinopel 381 wurden in 1Joh 5,7f die eingeklammerten Textteile eingeschleust: »Und drei Zeugen gibt es (auf Erden): den Geist, das Wasser und das Blut, und diese drei stimmen überein (in Jesus Christus. Und drei sind es, die dies Zeugnis im Himmel verlautbaren: der Vater, das Wort und der Geist).«

¹⁸ »theos« ist vorangestelltes Prädikatsnomen wie »hell« in: Und hell war die Sonne. Die betonte Stellung von »theos« soll also verdeutlichen, dass das Wort, obgleich aus Gott hervorgegangen, dennoch Gott selbst ist, so wie auch die Lichthülle der Sonne die Sonne selbst darstellt.

¹⁹ »ho gegonen« kann mit dem Vorangehenden (wie hier) oder dem Folgenden verbunden werden. Zu dieser Frage siehe Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, Seite 215-217.

²⁰ Möglich ist auch: »Und die Finsternis hat es nicht überwältigt«. So Origenes und nach ihm die meisten griechischen Väter (R. Schnackenburg, aaO., Seite 222). Tatsächlich geriet die Kreuzigung nicht zum Sieg der Finsternis über das Licht, sondern zum Gericht des Lichtes über die Finsternis.

²¹ »Umstritten ist die Beziehung des »erchomenon« [kommend] am Ende des Verses. Soll man es mit »en« [war] zu einer conjugatio periphrastica verbinden, oder gehört es als acc. masc. zu »anthropon« (so die

in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, doch die Welt erkannte ihn nicht. 11. Er kam in das Eigene, doch die Eigenen nahmen ihn nicht auf. 12. Allen aber, die ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, (das heißt) denen, die an seinen Namen glauben, 13. die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. 14. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (oder gezeltet), und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie (die) eines Einziggeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. 15. Johannes zeugt von ihm und ruft: Dieser war es, von dem ich sagte: Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, weil er vor mir war. 16. Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade. 17. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit aber kam durch Jesus Christus. 18. Niemand hat Gott je gesehen, der einziggeborene Gott²² (aber), der Seiende an der Brust des Vaters, der hat (ihn) dargestellt.«

Der Prolog des Johannesevangeliums ist der wichtigste neutestamentliche Bezugstext der Logostheologen, die die älteren Monarchianer verdrängt haben und den Anfang der Entwicklung hin zu einem Sohn von Ewigkeit markieren. Doch die Identifikation des Logos mit dem Sohn war ein Kurzschluss, wirkungsgeschichtlich betrachtet sogar ein verhängnisvoller, weil er die Personidee in die Präexistenz verlagert hat. Doch das Präexistente des (irdischen) Sohnes ist nicht der (ewige) Sohn, sondern der Logos.

Zur Begründung dieser Interpretation ist zunächst auf die einfache und gleichwohl grundlegende Tatsache hinzuweisen, dass »Sohn« im Prolog nicht vorkommt. Es heißt eben nicht: »Im Anfang war der Sohn, und der Sohn war bei Gott und (ein) Gott war der Sohn.« Lediglich in Joh 1,18 lesen einige Handschriften »Sohn«, besser bezeugt ist jedoch die schwierigere Lesart (*lectio difficilior*) »Gott«. Die Variante »Sohn« ist gleichwohl interessant, zeigt sie doch, dass dieser Begriff seit dem 5. Jahrhundert²³ und somit nach den trinitarischen Konzilien von Nizäa 325 und Konstantinopel 381 in den Prolog hineingeschaut wurde. Der Sohn glänzt also in der Präexistenz durch Abwesenheit. Stattdessen ist dort vom Logos die Rede, der wiederum im Evangelium wie verschwunden ist, weil nämlich der Logos nach seiner Fleischwerdung Jesus Christus genannt wird (siehe schon im Prolog 1,17).

Vulgata)?« (R. Schnackenburg, aaO., Seite 230). Aus dieser Streitfrage erklärt sich Lesart der katholischen Einheitsübersetzung: »Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.«

²² Sogar in der Tafelbibel finden wir hier »der eingeborene Sohn«. Diese Übersetzung weckt jedoch die Vorstellung eines eingeborenen, das heißt inkarnierten Sohnes, womit sich der Sohn von Ewigkeit wieder eingeschlichen hätte. Doch erstens sollte »monogenes« nicht mit eingeboren, sondern mit einziggeboren übersetzt werden und zweitens lesen die besseren Handschriften hier »Gott« statt »Sohn«. Jesus Christus ist demnach »der einziggeborene Gott«. Das entspricht der Theologie Swedenborgs.

²³ Früheste Bezeugung im Codex Alexandrinus aus dem 5. Jhd. (siehe Nestle-Aland).

Zweitens ist auf die Verwendung von »einziggeboren« bzw. »einzigerzeugt«²⁴ (monogenes) zu achten. Im Prolog begegnet dieses Wort zweimal, nämlich in den Versen 14 und 18; und im Evangelium ebenfalls zweimal, und zwar in Joh 3,16.18. Die Zusammenschau dieser Stellen führt zu einem interessanten Schluß. Der »Einziggeborene vom Vater« (Joh 1,14) meint den Logos *nach* dem Ereignis seiner Fleischwerdung. Das folgt aus der parallelen Struktur: »seine Herrlichkeit« (doxa autou) ist parallel zu »eine Herrlichkeit wie (die) eines Einziggeborenen vom Vater« (doxa hos monogenous para patros); »autos« ist hier auf den fleischgewordenen Logos zu beziehen, dessen Herrlichkeit gesehen werden kann. Der einzige von Gott Geborene meint also den Fleischgewordenen. Auch der »einziggeborene Gott« (Joh 1,18) meint die fleischliche Daseinsgestalt des Logos. Denn erstens steht diese Formulierung dem unsichtbaren Gott (»niemand hat Gott je gesehen«) gegenüber, meint also offensichtlich den sichtbaren, fleischgewordenen Gott. Und zweitens ist Vers 18 auch als Überschrift zum anschließenden Evangelium zu verstehen, so dass der »einziggeborene Gott« nur der irdische Jesus sein kann. Dessen Logoshaftigkeit wird durch das Schlußwort des Prologs (»darstellen« oder »verkündigen«) noch einmal unterstrichen, denn sein Wirken soll als Exegese des unsichtbaren Gottes verstanden werden. Wichtig im Sinne unserer Argumentation ist also, dass »einziggeboren« im Prolog zwar mit deutlichem Bezug zum Logos auftaucht, aber nicht dessen Hervorgehen aus Gott vor aller Zeit meint, sondern dessen Fleischwerdung. Der »Einziggeborene« signalisiert den Fleischgewordenen. Außerhalb des Prologs begegnet »einziggeboren« im Johannesevangelium nur noch in Joh 3,16.18, dort in den Wendungen »der einziggeborene Sohn« (Joh 3,16; vgl. auch 1Joh 4,9) und »der einziggeborene Sohn Gottes« (Joh 3,18). Diese Wendungen tauchen in der ersten längeren Rede Jesu auf; und - was noch wichtiger ist - »einziggeboren« taucht gerade dort das erste und letzte Mal im Evangelium auf, wo der »Sohn Gottes« das erste Mal im Munde Jesu begegnet. Im Prolog bezog sich »einziggeboren« auf den fleischgewordenen Logos, hier nun ist dieses Signalwort mit »Sohn Gottes« verbunden. Daraus ist zu schließen, der fleischgewordene Logos wird fortan im Evangelium Sohn Gottes genannt werden. Der Sohn Gottes ist mit anderen Worten niemand anderes als der Logos nach seiner Fleischwerdung. Es gibt demzufolge zwar einen präexistenten Logos, aber keinen präexistenten Sohn, sondern nur den Sohn, welcher der irdische Jesus aus Nazareth ist. Die Stellen Joh 3,16.18 haben eine Brückenfunktion, indem sie eine Verbindung zwischen dem fleischgewordenen Logos des Prologs und dem Sohn Gottes herstellen und somit die Terminologie des Prologs durch die Sohn-(Gottes)-Terminologie des Evangeliums ersetzen und ablösen.

Drittens muss gesehen werden, dass eine eigentümliche Spannung zwischen der von Anfang an vorhandenen (Joh 1,14) und somit offenbarungsfähigen (Joh 2,11) Herrlichkeit und

²⁴ Ich wähle diese Übersetzung und nicht »eingeboren«, um mich von der Vorstellung eines präexistenten und inkarnierten Sohnes zu distanzieren.

der gleichwohl noch ausstehenden Verherrlichung besteht, wobei verherrlichen doch offensichtlich einen Vorgang meint, der erst zur Herrlichkeit führen wird. Diese Spannung muss so aufgelöst werden, dass die Herrlichkeit auf den göttlichen Logos, die Verherrlichung aber auf den irdischen Sohn zu beziehen ist. Wenn also der Sohn um seine Verherrlichung bitten muss (Joh 17,1), vom Logos aber Herrlichkeit schon von Anfang an ausgesagt wird, dann können Sohn und Logos nicht identisch sein.

Der Prolog des Johannesevangeliums kann demnach nicht als Beweis für die Existenz einer zweiten göttlichen Person von Ewigkeit herangezogen werden. Viel sachgemäßer ist es, den Logos über die jüdische Weisheitsspekulation auf das Sprechen des Schöpfers von Genesis 1 zurückzubeziehen. Nach Swedenborg ist der Logos »das göttliche Wahre« bzw. »die göttliche Weisheit« (WCR 50). Auch die gegenwärtige Forschung bringt den Logos des Johannesevangeliums mit der jüdischen Weisheit in Verbindung, die ihrerseits die Brücke nach Genesis 1 schlägt.²⁵ Das führt zu der Erkenntnis, dass das Wirken des Sohnes als Anfang der neuen Schöpfung zu interpretieren ist, weil er das schöpfungsmittlerische Tätigsein des Logos im Fleische ist. Die Vollendung der neuen Schöpfung wird später in der Johannesoffenbarung geschildert.

Oft wird auch der Christushymnus des Phillipperbriefes als Beleg für den Sohn von Ewigkeit in Anspruch genommen. Doch dieses Verständnis ergibt sich nicht zwingend aus dem Text. In Phil 2,6-11 heißt es: Christus Jesus, »6. der, obgleich er in Gestalt Gottes war, es nicht für eine [rasch zu ergreifende] Beute hielt, Gott gleich zu sein. 7. Sondern er entäußerte sich [seiner göttlichen Gestalt], nahm (Sklaven- oder) Knechtsgestalt²⁶ an, wurde den Menschen gleich und der äußeren Erscheinung nach wie ein [gewöhnlicher] Mensch erfunden.²⁷ 8. Er erniedrigte (oder demütigte) sich und wurde gehorsam bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz. 9. Darum auch erhöhte ihn Gott und schenkte ihm den Namen, der über jeden Namen [erhaben] ist, 10. damit in dem Namen Jesu jedes Knie sich beuge, der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, 11. und jede Zunge bekenne: »Kyrios ist Jesus Christus«, zur Ehre (oder Herrlichkeit) Gottes, des Vaters.« (Phil 2,6-11). Leider erwähnt Swedenborg diesen Christushymnus nur ein einziges Mal. In »Dicta Probantia« zitiert er mit Lücken Phil 2,7-10, jedoch ohne Erklärungen; daher können wir sein Verständ-

²⁵ In der Forschung besteht ein gewisser Konsens darüber, dass der Prolog traditionsgeschichtlich von der jüdischen Weisheitslehre (Prov 8,22-31, Hiob 28, Bar 3,9-4,4, Sir 24 und Sap 6-9) her zu verstehen ist, von jener Weisheit also, die schon in alttestamentlicher Zeit mit dem Schöpferwort Gottes gleichgesetzt wurde (vgl. Jes 44,26f; 55,10f mit Sir 24,3-6 und die Parallelität vom Logos und Sophia in Weis 9,1f.). Siehe Hartmut Gese, Der Johannesprolog, in: ders., Zur biblischen Theologie, 1983, Seite 152-201.

²⁶ Vgl. Jakob Lorber über Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten: »Seine ewige, allerhöchste Freiheit bestürmte Er eben damit, daß Er Sich, wenschon endlos schwer, den Menschen wie ein sklavischer Knecht zu den niedrigsten Arbeiten gefangengab.« (JJ 300,8).

²⁷ Siehe Jakob Lorber, JJ 300.

nis dieses Textes wohl nicht mehr ermitteln.²⁸ Obwohl Paulus die Präexistenz Jesu Christi als Schöpfungsmittler kennt (1Kor 8,6), die später im Johannesprolog ihren unvergleichlichen und krönenden Ausdruck fand, darf das nach allgemeiner Überzeugung vorpaulinische Christuslied Phil 2,6-11 nicht im Sinne der nizänischen Präexistenzchristologie, das heißt eines »Sohnes von Ewigkeit«, verstanden werden. Die entscheidende Frage lautet: Wo war Christus Jesus »in Gestalt Gottes«? Die Anhänger der nizänischen Lehre sehen in der Partizipialkonstruktion »der in Gestalt Gottes (vorhanden) war« die älteste Bezeugung des Glaubens an die Präexistenz Jesu Christi. Doch es ist hier gar nicht gesagt, wo Christus Jesus »in Gestalt Gottes« war. Meines Erachtens auf Erden gewissermaßen als Konsequenz seiner Zeugung durch Gott. Zu diesem Verständnis passt dann auch der zweite Teil von Vers 6 sehr gut, der andererseits nur schwer verständlich ist, wenn man von der Präexistenzinterpretation ausgeht: Der Messias Jesus (Christus Jesus), der in göttlicher Gestalt unter uns war, hielt es dennoch nicht für eine rasch zu ergreifende Beute, Gott gleich zu sein, sondern wählte den Weg des Dienens, der in schließlich sogar an das Kreuz führte. Der erste Adam hingegen, der zwar nicht »Gestalt Gottes«, wohl aber »Bild Gottes« war, ergriff vorzeitig das Sein wie Gott (Gen 3,5) und verdarb damit sich selbst und die ganze Schöpfung.

Setzt die Sendung des Sohnes einen Sohn von Ewigkeit voraus?

Die Sendung des Sohnes in die Welt scheint seine Präexistenz vorauszusetzen. Deswegen müssen wir hier auf die Sendungschristologie eingehen. Dazu vergegenwärtigen wir uns zunächst einige der zahlreichen neutestamentlichen Sendungsaussagen: »Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.« (Mt 10,40). »Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn errettet werde.« (Joh 3,17). »Jesus spricht zu ihnen: Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, und sein Werk vollbringe.« (Joh 4,34). »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer aufnimmt, wen ich senden werde, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.« (Joh 13,20). »... als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, geboren unter Gesetz, damit er die loskaufte, [die] unter Gesetz [waren], damit wir die Sohnschaft empfangen.« (Gal 4,4f.). Die Sendungsaussagen sind im Neuen Testament breit gestreut, besonders gehäuft begegen sie uns aber im Johannesevangelium. Dort sind

²⁸ Phil 2,7-10 nach Swedenborg: »Jesus se ipsum exinanivit, formam servi accipiens, propterea Deus Ipsum exaltavit, et donavit Nomen super omne nomen, ut in Nomine Jesu genu se flectat, supracoelestium, terrestrium, et subterraneorum« (Dicta Probantia Veteris et Novi Testamenti collecta et breviter explicata ab Emanuele Swedenborg, 1845, Seite 42). Nach Swedenborg ist die Entäußerung (exinanitio) nicht auf die Menschwerdung zu beziehen: »Weil nun der Herr von Anfang an ein Menschliches von der Mutter hatte und dieses nach und nach auszog, deswegen hatte er, *als er in der Welt war*, zwei Zustände, nämlich den der Erniedrigung oder Entäußerung (status humiliationis seu exinanitionis) und den der Verherrlichung oder Vereinigung mit dem Göttlichen, das Vater heißt.« (LH 35).

sie im Lichte des Prologs zu verstehen, das heißt: Das Präexistente des in der Welt tätigen Sohnes ist der Logos.

Wie versteht Swedenborg die Sendungsaussagen? »Unter ›er ist vom Vater in die Welt gesandt worden‹ wird verstanden, dass er von Jehovah, dem Vater, empfangen worden ist (conceptus sit). Dass nichts anderes unter ›gesandt werden‹ und ›gesandt vom Vater‹ verstanden wird, geht aus all den Stellen hervor, wo auch gesagt wird, dass er den Willen des Vaters und dessen Werke tue« (LH 20). »Der Herr hat oft erklärt, der Vater habe ihn gesandt, beziehungsweise er sein vom Vater gesandt worden ... Er sagte dies, weil unter ›in die Welt gesandt werden‹ verstanden wird, sich herablassen (descendere) und zu den Menschen kommen. Dies aber geschah durch das Menschliche, das er durch die Jungfrau Maria annahm.« (WCR 92). »Mehrere Male heißt es vom Herrn im Worte, er sei ›vom Vater gesandt‹ ... aber überall bedeutet ›gesandt werden‹ im inneren Sinn ausgehen (exire)« (HG 2397). »Was aber ›ausgehen‹ (exire) bedeutet, ist auch klar, dass nämlich derjenige, der ausgeht, oder dasjenige, das ausgeht, dem angehört, von dem er oder es ausgeht.« (HG 2397). »Dass der Herr im Hinblick auf das göttliche Menschliche Engel heißt ... geht aus vielen Stellen im Neuen Testament hervor, wo der Herr von sich sagt, dass er vom Vater gesandt worden ist, wobei ›gesandt werden‹ hervorgehen (procedere) und Gesandter in der hebräischen Sprachen Engel bedeutet.« (HG 6831). Dass Jesus sich als einen vom Vater Gesandten bezeichnet, kann demnach meinen, dass er sich in seiner Leiblichkeit als eine Wirkung versteht, die von Gott ausgegangen ist, dort also ihren Ursprung hat.

Senden impliziert nicht vorrangig Präexistenz, sondern Beauftragung. In diesem Sinne erscheint auch der Täufer als ein von Gott Gesandter (Joh 1,6 mit »apostellein«; Joh 1,33 mit »pempain«). Klar dürfte sein, dass mit diesen Verben nicht seine Präexistenz ausgesagt werden soll, sondern seine Beauftragung (vgl. in Joh 1,33 den finalen Infinitiv »zu taufen«). Auch die Jünger werden von Jesus als Beauftragte ausgesandt (Joh 4,38; 17,18 mit »apostellein« und Joh 13,16.20 mit »pempain«). Indem sich Jesus, der Sohn, als vom Vater gesandt zu erkennen gibt, bringt er seine vollkommene Willens- und Wirkgemeinschaft mit dem Vater zum Ausdruck, dass er also »nichts von sich selbst aus tut« (Joh 8,28). Das Leben des Gesandten ist ganz und gar das des Sendenden. So tut er den Willen des Sendenden (Joh 4,34; 5,30; 6,38; inhaltliche Bestimmung des Willens in Joh 6,39) und verrichtet somit sein Werk (Joh 4,34). Auch die Lehre bzw. Botschaft des Gesandten ist eigentlich die des Sendenden (Joh 7,16; 12,49; 17,8). Das vom Vater Gesandtsein bedingt Jesu intime Kenntnis des Vaters (Joh 7,29). Es wird auf dreierlei Weise verifiziert, erstens durch den Verweis auf die Werke (Joh 5,36), zweitens durch das Selbstzeugnis und das Zeugnis durch den Vater (Joh 8,18), drittens durch die Selbstlosigkeit Jesu (Joh 7,18).

Zur Christologie der Verherrlichung

Swedenborg lehrt eine Christologie der Verherrlichung: »Der Herr verherrlichte sein Menschliches, das heißt er machte es göttlich, geradeso wie er den Menschen wiedergebirt, das heißt geistig macht.« (WCR 105). »Verherrlichen« bedeutet »göttlich machen« (HG 2632). Diese Christologie kann im Unterschied zur statischen und klassischen Zweinaturenlehre (»wahrer Gott und wahrer Mensch«) auch dynamische Christologie genannt werden, denn hier wird ein Prozeß in der Person des Erlösers sichtbar, der das Urbild der seither möglichen Wiedergeburt ist. Das kultische Geschehen des Alten Bundes wurde durch die Schöpfungstat des fleischgewordenen Logos im Neuen Bund nach innen verlagert und so in Christus zum Prozess der Verherrlichung und in den Christen zur Wiedergeburt. Jesus war der Anfang dieses Weges, »der Erstgeborene von den Toten« (Kol 1,18; Offb 1,5). Die Christologie der Verherrlichung ist die Zusammenfassung dieses neuen, christlichen Weges.

Der neutestamentliche Anknüpfungspunkt ist vor allem das Johannesevangelium. Der innere Entwicklungsgang des Erlösers wird mit den Verben »hinaufsteigen« (Joh 3,13; 6,62; 20,17), »erhöhen« (Joh 3,14f.; 8,28; 12,32.34) und besonders »verherrlichen« (Joh 7,39; 11,4; 12,16.23.28.31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10) zum Ausdruck gebracht. Die ersten beiden Verben sind solche der Bewegung im Raum. »Hinaufsteigen« ist hierbei mit der Stadt des Tempels verbunden (Joh 2,13; 5,1; 7,8.10.14; 11,55; 12,20), wobei Joh 7,8 doppelsinnig die Brücke zum Leidensweg Jesu schlägt. Der Aufstieg nach Jerusalem setzt sich in der Erhöhung durch das Kreuz fort, so dass Jesus nicht nur den Jahwetempel, sondern sogar Jahwe selbst erreicht. »Erhöhen« bezieht sich auf das Kreuz (beachte beispielsweise »muss« in Joh 3,14; 12,34) und entdeckt darin die Aufrichtung der Königsherrschaft (vgl. die Pilatusinschrift Joh 19,19-22) und die Erhebung in den Raum des Göttlichen (vgl. das Oben-Unten-Schema Joh 3,31; 8,23; 11,41). Derselbe Vorgang der Bewegung nach oben kann vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Kabod-Vorstellung als Verherrlichung beschrieben werden. Aus der verwendeten Terminologie ist also bereits ersichtlich, dass Jesu Verherrlichung seine Aufnahme in den Bereich des Göttlichen meint.

Um das noch etwas deutlicher zu machen, sei darauf hingewiesen, dass die neutestamentliche Bedeutung des Wortes »doxa« (Herrlichkeit) auf das alttestamentliche Wort »kabod« (Herrlichkeit) zurückgeführt werden muss, denn »doxa« ist die beherrschende Septuagintaübersetzung von »kabod«, so dass dessen gesamte Sinnfülle in das griechische Äquivalent übergehen konnte. »Kabod« wird im Alten Testament von Gott ausgesagt und bedeutet das Wahrnehmbare seines zur Erscheinung Kommens. Der an sich unsichtbare Gott offenbart sich nämlich als Feuer und Licht, umgeben von einer Wolke. Und da die Grundbedeutung von »kabod« Schwere ist, soll auch das Beeindruckende, das Wuchtige seiner Offenbarungsgestalt mitempfunden werden. Der »kabod« Jahwes läßt sich im »Zelt der Be-

gegnung« (Ex 40,34f.) und später im Tempel (1Kön 8,11) nieder. Dieses Zusammensein von »kabod« und Zelt ist auch in Joh 1,14 anzutreffen, wo es heißt: »Und der Logos wurde Fleisch und zeltete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit«. Das Fleisch Jesu, seine sterbliche Daseinsgestalt, ist demnach das Zelt, in dem die Herrlichkeit des Jahweortes in der Menschenwelt anwesend ist und das Gegenwärtigsein des unsichtbaren Gottes bezeugt (beachte auch Joh 2,21).

Während »kabod« im Alten Testament auf Jahwe bezogen ist, geht das christliche Testament über die heiligen Schriften Israels hinaus, indem es »das Wort, das Träger der Gottesaussage geworden war, zugleich zum Träger der Christusaussage macht.« (ThWNT II,251). Das Christentum spricht von der Herrlichkeit des Erhöhten. Paulus (an)erkennt den »Herrn der Herrlichkeit« (1Kor 2,8; 2Kor 3,18), »die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi« (2Kor 4,6) und die »Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist« (2Kor 4,4). Zu beachten sind ähnliche Aussagen der Paulusschule (2Thess 2,14; Tit 2,13), Jakobus 2,1 und die Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Sohn »der Widerschein der Herrlichkeit (Gottes) und der Ausdruck seines Wesens« ist (Hebr 1,3). Die Herrlichkeit des Erhöhten wird seiner zweiten Ankunft (Parusie) das Gepräge geben. Denn »sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen« (Mt 24,30; siehe auch 16,27; 25,31; 1Petr 4,13).

Die Verherrlichung ist ein Vorgang. Denn das Nomen »doxa« erscheint verbalisiert als »doxazein« (verherrlichen, verklären); als dieses Denominativum mit Herkunft von »doxa« ist es ein für das Johannesevangelium sehr bezeichnendes Verbum, welches besagen will, dass Jesus, der Sohn Gottes, in den »kabod« Gottes erhoben und aufgenommen bzw. in den »kabod« seines göttlichen Vaters verwandelt worden ist. Jesus war nicht von Anfang an verherrlicht, sondern wurde erst später verherrlicht; dies belegt allein schon der Hinweis auf Joh 7,39 (»... denn Jesus war noch nicht verherrlicht«). Die Verherrlichung geschah durch das Leiden Jesu. Belegstellen für diese Lokalisation sind Joh 12,16; 12,23 (beachte das Motiv der »Stunde«); 13,32 (Gott »wird ihn bald verherrlichen«); 17,1 (der Beginn des Verherrlichungsgebetes wiederum mit dem Motiv der »Stunde«) und überhaupt das gehäufte Vorkommen von »verherrlichen« ab Joh 11. Die Verherrlichungsaussage im Rahmen der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,4) könnte in Korrelation zum Tötungsbeschluss (Joh 11,53) zu verstehen sein; und die im Anschluß an den Weggang des Verräters (Joh 13,31) muss im Zusammenhang mit der dadurch unwiderruflich eingeleiteten Abwicklung der Passion gesehen werden, so dass auch von daher das Kreuz als die Stätte der Verherrlichung sichtbar wird. Gleichwohl scheint Joh 12,28 einen Stufenweg der Verherrlichung anzudeuten, denn dort sagt die Stimme vom Himmel: »Ich habe ihn ver-

herrlicht und werde ihn abermals verherrlichen.«²⁹ Das Kreuz bleibt aber so oder so der paradoxe Kulminationspunkt der Verherrlichung, eine Hinrichtung wird zur Erhöhung.

Die Christologie der Verherrlichung mag im vierten Evangelium besonders reich ausgebaut sein, denn sie entspricht dem johanneischen Darstellungsinteresse, gleichwohl ist sie aber nicht nur auf diesen Teil der neutestamentlichen Überlieferung beschränkt. In Apg 3,13 wird »verherrlichen« ähnlich wie im Johannesevangelium verwendet: »Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht«. Übereinstimmend mit dem Johannesevangelium ist Gott hier das Subjekt und Jesus das Objekt der Verherrlichung. Außerdem legt der Kontext von Apg 3,13 nahe, dass die Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung geschieht. Interessant im Rahmen der hochpriesterlichen Christologie des Hebräerbriefes ist die Aussage: »So verherrlichte sich auch der Christus nicht selbst, um Hoherpriester zu werden, sondern der [verherrlichte ihn], der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt ...« (Hebr 5,5). Auch hier verherrlicht Gott den Christus, wobei dies im Modus des Gehorsam geschieht (siehe Vers 8; vgl. damit die Speise des Gotteswillens nach Joh 4,34). Es gibt weitere Stellen, die zwar nicht das Verb »verherrlichen« verwenden, aber ebenfalls einen Vorgang erkennen lassen, der zur Herrlichkeit führt. »Mußte nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26). Der Geist Christi in den Propheten bezeugte »die Leiden Christi und die Herrlichkeiten danach« im voraus (1Petr 1,11). Gott hat den Christus von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben (1Petr 1,21). Jesus Christus empfing von Gott, dem Vater, Ehre und Herrlichkeit (2Petr 1,17). »Er wurde ... aufgenommen in die Herrlichkeit« (1Tim 3,16). Und in Phil 3,21 ist vom »Leib seiner Herrlichkeit« (verherrlichten Leib) die Rede. Man muss demnach einen Unterschied machen zwischen dem vorösterlichen Sohn, »der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids«, und dem nachösterlichen Sohn, »der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten« (Röm 1,1-4).

Das Verhältnis von Vater und Sohn

Nach johanneischer Theologie macht Jesus, der Sohn, den Vater sichtbar: »Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott (aber), der an der Brust des Vaters ruht, der hat (ihn) kundgetan.« (Joh 1,18). Das hier am Ende des Prologs stehende Verb »exegeomai« bedeutet eigentlich herausführen, wird dann aber wie das deutsche ausführen auch im Sinne von auseinandersetzen, darstellen und berichten gebraucht. Der Sohn führt den unsichtbaren Vater aus der Verborgtheit heraus und wird dadurch zur sichtbaren Textur

²⁹ Die Verklärungsszene Jesu bei den Synoptikern berichtet namentlich in der lukanischen Fassung vom Sichtbarwerden der Herrlichkeit Jesu vor dem Leiden (vgl. 9,32 mit 24,26). Markus und Matthäus verwenden »verwandeln« (*metamorfo*).

des Vaters. Daher kann er sagen: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.« (Joh 14,9). Der Sohn ist das Bild des Vaters, so begegnet uns dieser Gedanke in der Briefliteratur: Nach 2Kor 4,4 ist Christus »Gottes Bild«, nach Kol 1,15 »das Bild des unsichtbaren Gottes«. Dass unter dem Bild der Leib Christi zu verstehen ist, zeigt Kol 2,9, wonach in Christus »die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (somatikos)« wohnt.³⁰ Auf der Linie der Bildtheologie liegt auch der Hebräerbrief, nach dem der Sohn »Abglanz der Herrlichkeit« Gottes und »Abdruck seines Wesens« ist (Hebr 1,3). Ähnlich äußerte sich auch Klemens von Rom, der nach einem Bericht bei Irenäus ein Schüler von Petrus und Paulus war³¹ (vgl. Phil 4,3) und um 96 einen Brief an die Gemeinde in Korinth schrieb; darin heißt es: Durch Jesus Christus »schauen wir wie im Spiegel sein (Gottes) untadliges und allerhöchstes Antlitz«³². Noch in den 80er Jahren des 2. Jahrhunderts war dieser Glaube bei Irenäus von Lyon, einem Schüler Polykarps von Smyrna³³, der seinerseits ein Schüler des Apostels Johannes war³⁴, zu finden. In seinem Hauptwerk »Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis«, gewöhnlich »Adversus haereses« genannt, lesen wir: »Der Vater ist das Unsichtbare (invisibile) des Sohnes, und der Sohn das Sichtbare (visibile) des Vaters.«³⁵

Dieser urchristliche Gedanke ist in der Theologie Swedenborgs wieder zentral geworden: »Diese neue (oder kommende) Kirche ist die Krone aller Kirchen, die bisher auf Erden bestanden haben, weil sie einen schaubaren Gott verehren wird, in dem der unschaubare wohnt wie die Seele im Leib.« (WCR 787). Dieser Glaube ist nur mit der Anschauung einer einzigen göttlichen Person realisierbar, und diese eine und einzige Person ist der Kyrios. Deswegen schreibt Swedenborg: »Gott ist dem Wesen und der Person nach Einer.« (WCR 2). Dieser Glaube, der nur eine göttliche Person kennt, ist trotzdem ein trinitarischer, nur sind der Vater, der Sohn und der heilige Geist nicht mehr drei nebeneinander, sondern drei ineinander liegende Kreise mit einem gemeinsamen Mittelpunkt. Noch einmal Swedenborg: »Wer von der Gottheit die Vorstellung dreier (verschiedener) Personen hat, kann nicht (zugleich) die Vorstellung eines einzigen Gottes haben. Er mag zwar mit dem Munde einen Gott nennen, denkt aber dennoch drei. Wer hingegen von der Gottheit die Vorstellung von drei in einer Person hat, der kann die Vorstellung eines einzigen Gottes haben, einen Gott nennen und auch einen Gott denken.« (NJ 289).³⁶ Diese einfache Vorstellung

³⁰ Für Swedenborg war Kol 2,9 eine wichtige Stelle, auf die er sich oft bezog (siehe: General Index to Swedenborg's Scripture Quotations).

³¹ Irenäus von Lyon, »Adversus haereses« III 3,3.

³² 1. Klemensbrief 36,2. Das griechische Verb »enoptrizomai« bedeutet »im Spiegel anschauen« oder auch einfach »anblicken«, so dass man auch übersetzen könnte: Durch Jesus »blicken wir sein (Gottes) ... Antlitz an«.

³³ Eusebius von Cäsarea, »Kirchengeschichte«, IV 14,3-8; V 20,4-8.

³⁴ Tertullian, »De praescriptione haereticorum«, 32,2; Eusebius von Cäsarea, »Kirchengeschichte«, V 20,6.

³⁵ Irenäus von Lyon, »Adversus haereses«, IV 6,6.

³⁶ Ebenso auch Jakob Lorber: »Wir halten dafür ... daß Gott nur eine einzige Person ist, welche Person aber in Sich Selbst eigentlich sozusagen aus drei Göttern besteht. Tres in unum!« (RB II,270,8). »Ich bin,

läßt uns mit den ersten Christen in Christus Jesus wieder »das Bild des unsichtbaren Gottes« erkennen.

Der heilige Geist

Der heilige Geist ist keine dritte Person neben dem Vater und dem Sohn, sondern die »divina operatio« (göttliche Wirksamkeit) der einen göttlichen Person des Kyrios (WCR 138). Der Kyrios ist in der Kraft des heiligen Geistes erfahrbar. Paulus schrieb: »Der Kyrios ist der Geist« (2. Kor 3,17). Nach Ingo Hermanns Analyse ist damit gemeint: »Christus wird erfahrbar als Pneuma.«³⁷ »das euch bekannte lebendigmachende Pneuma ist in Wirklichkeit Christus der Herr. Denn er ist es, den wir erfahren, wenn wir das Pneuma in uns wirkend finden.«³⁸ Hermann veranschaulicht das mit einem Bild: »Wie ich die Sonne in ihren Strahlen erfahre, so erfahre ich den Kyrios als das Pneuma. Das Pneuma ist das unaufhörliche Ausstrahlen des Erhöhten. Dieses Strahlen trifft auf den Menschen auf. Der nimmt die Strahlungsmacht - das Pneuma - wahr und weiß: das ist der Herr; wie er die Strahlungswärme der Sonnenstrahlen wahrnimmt und weiß: das ist die Sonne.«³⁹ 2. Kor 3,17 ist die Spitzenaussage. Parallelen sind in Röm 1,1-5; 1. Kor 15,45; 1. Kor 6,17 und Röm 8,9-11 zu finden. Und über alle diese Aussagen hinaus ist am Ende sogar das gesamte theologische Denken des Paulus von dem Bewußtsein der Identität von Kyrios und Pneuma durchdrungen. Hermann kommt daher zu einem in unserem Zusammenhang interessanten Schluss: »Weil der »eigentliche«, theologisch prägnante Sprachgebrauch des Paulus im Pneuma eine Gott und Christus eigene Potenz sieht, verbietet sich für eine Paulusinterpretation jede Hypostasierung des Pneuma in Richtung auf eine selbständige 3. trinitarische Person«⁴⁰. Das Matthäusevangelium schließt mit den Worten: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.« (Mt 28,20). Der heilige Geist wird hier nicht genannt (wohl aber in Mt 28,19). Stattdessen wird den Jüngern das Mitsein des Auferstandenen zugesagt. Unter einem systematischen Gesichtspunkt kann man diese Beobachtung von

als nun ein Mensch im Fleische vor euch, der Sohn und bin niemals von einem andern als nur von Mir Selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchsteigener Vater von Ewigkeit. Wo anders könnte da der Vater sein als nur im Sohne, und wo anders der Sohn als nur im Vater, also nur ein Gott und Vater in einer Person?« (GEJ 8,27,2). Schon bei dem Theosophen Jakob Böhme heißt es: »... daß aber in gemein gesagt wird, Gott sey dreifaltig in Personen, das wird von den Unverständigen übel verstanden, auch wohl von theils Gelehrten: denn Gott ist keine Person, als nur in Christo« (Mysterium Magnum 7,5). Es gibt also nur eine einzige göttliche Person, den Kyrios, der aber in sich dreifaltig ist, das heißt bei dem drei »Wesensschichten« (essentialia, WCR 166ff.) zu unterscheiden sind.

³⁷ Ingo Hermann, Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, 1961, Seite 49.

³⁸ I. Hermann, a.a.O., Seite 49.

³⁹ I. Hermann, a.a.O., Seite 50.

⁴⁰ I. Hermann, a.a.O., Seite 140. Die hypostatische Verselbständigung des Geistes zu einem Dritten neben Vater und Sohn läßt sich als eine Folge der Hypostasierung des Sohnes betrachten (siehe Geoffrey Lampe, God as Spirit: The Bampton Lectures 1976, Oxford 1977, Seite 210 vgl. 132f. Den Hinweis verdanken wir Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Band 1, 1988, Seite 293).

Paulus her verstehen: Im Wehen des heiligen Geistes ist eben niemand anders als der Kyrios selbst wirksam. Im Johannesevangelium wird die Situation des Abschieds am ausführlichsten bedacht. Es geht um die Frage: »Wie ist der Abwesende anwesend?«⁴¹ Im Kontext der Abschiedsreden verheißt Jesus den Seinen »einen anderen Beistand«; der wird »bei euch« sein »in Ewigkeit (gr. Aion)« (Joh 14,16). Die Nähe zur matthäischen Zusage ist unübersehbar. In beiden Fällen ist vom Mitsein (»bei euch«) und einer zeitlichen Erstreckung unter Verwendung des Wortes »Aion« die Rede. Im Matthäusevangelium ist diese Zusage aber mit Jesus verbunden. Im Johannesevangelium ist sie dagegen mit dem anderen Beistand verbunden. Doch der wird sogleich mit Jesus identifiziert. Jesus sagt nämlich: »Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen; ich komme zu euch.« (Joh 14,18; siehe auch 14,19). Wir kommen also wieder zu demselben Ergebnis: Der heilige Geist ist die Anwesenheit des Kyrios.⁴² Die Andersartigkeit des nachösterlichen Beistandes erklärt sich aus der Verherrlichung (vgl. Joh 7,39 mit 16,7). Vor seiner Verherrlichung war Jesus als das fleischgewordene Wort gewissermaßen der Leib der Wahrheit (Joh 14,6); nach seiner Verherrlichung ist er hingegen als »Geist der Wahrheit« (Joh 14,17; 15,26; 16,13) und insofern als ein anderer Beistand anwesend. Denn der Auferstandene darf nicht als eine wunderbar wiederbelebte Leiche angesehen werden. Der durch das Konzept der Verherrlichung gegebene Anschluss an die alttestamentliche Kabodvorstellung deutet in eine ganz andere Richtung. Der Verherrlichte ist der in die Herrlichkeit Jahwes Aufgenommene: der Kyrios. Als solcher kann er den Seinen nach Ostern wahrlich ein anderer Beistand sein als vor seiner Verherrlichung. Der heilige Geist ist also die Sphäre der Wirksamkeit des Kyrios.⁴³

Auch Swedenborg hebt die Identität von Kyrios und Pneuma hervor: »Der heilige Geist ist das vom Herrn ausgehende Göttliche (Divinum Procedens a Domino), und dieses ist der Herr selbst.« (LH 46). »Durch den heiligen Geist wird eigentlich das göttliche Wahre be-

⁴¹ Jean Zumstein, *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, 1999, Seite 116.

⁴² Peter Stuhlmacher: »Der Paraklet ist der als Geist vor Gott und unter den Menschen wirkende Christus.« (Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 2, 1999, Seite 261f.). Jean Zumstein: »Der nachösterliche Paraklet ist in gewisser Weise der Doppelgänger des vorösterlichen Jesus.« (Kreative Erinnerung, 1999, Seite 56).

⁴³ Wilfried Joest wehrt sich dagegen, die Wirklichkeit des heiligen Geistes »unpersönlich, als bloße von Gott ausgehende Kraft zu verstehen« (Dogmatik, Band 1, 1995, Seite 337). Zwar werde vom heiligen Geist so gesprochen, als sei er eine Kraft, ein Raum oder Kraftfeld und eine Gabe, aber gleichzeitig wird von ihm auch in personhafter Weise gesprochen, so dass man sagen muss: In dem, »was von Gott ausgeht«, ist »Gott selbst »in Person« gegenwärtig« (a.a.O., 1,308f.). Diese Gegenwehr von Joest ermöglicht uns die Verdeutlichung der eigenen Aussage: Der heilige Geist ist keine unpersönliche Kraft. Allerdings ist er auch keine dritte Person. Vielmehr ist er die Anwesenheit und Wirksamkeit der einen göttlichen Person des Kyrios. Zwar muss man den Geist des Kyrios vom Kyrios selbst als der persönlichen Mitte seiner Allwirksamkeit unterscheiden, dennoch gilt: Überall, wo der heilige Geist erfahren wird, da wird niemand anders als der Kyrios selbst erfahren. Daher ist der Geist keine unpersönliche Auswirkung eines im übrigen »in Distanz bleibenden Gottes« (a.a.O., 1,309). Vielmehr ist er die wirksame Anwesenheit des Christengottes; und daher wird dieses im Glauben erfahrbare Sein im Kraftfeld des Geistes als das Aufgehobensein in der warmherzigen Nähe Jesu erlebt.

zeichnet, somit auch das Wort. In diesem Sinne ist der Herr selbst sogar der heilige Geist.« (WCR 139). »Unter dem Paraklet wird das göttliche Wahre verstanden, das der Herr war, als er in der Welt war, und das (nun) vom Herrn ausgeht, nachdem er sein Menschliches verherrlicht hat und aus der Welt gegangen ist. Darum sagt er, dass er den Paraklet senden und (gleichzeitig) dass er selbst kommen werde.« (HG 9199). Biblische Begründungen für die Identität von Kyrios und Pneuma sieht Swedenborg in Joh 14,16-18 (HG 9199, WCR 139) und Mt 28,18-20 (LH 46, WCR 139).

Mit dem Neuen Testament können wir abschließend sagen: Das Christentum ist tatsächlich eine monotheistische Religion, weil sich die Rede vom Vater, vom Sohn und vom heiligen Geist im Sinne einer einpersönlichen Trinitätslehre interpretieren läßt.

Die Struktur der religiösen Vernunft bei Emanuel Swedenborg

dargestellt am Beispiel von »Himmel und Hölle«

von Claire Marie Wolter

Vorbemerkung der Schriftleitung: Der folgende Beitrag wurde von der Verfasserin als Hausarbeit für das Hauptseminar »Skandinavische Intellektuelle im Zeitalter der europäischen Aufklärung: Ludvig Holberg, Erik Pontoppidan, Emanuel Swedenborg, Carl von Linné« geschrieben, das sie im Sommersemester 2007 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg belegt hatte. Die Seminararbeit gibt uns einen schönen Einblick in eine studentische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Emanuel Swedenborg. Aus Platzgründen haben wir das Literaturverzeichnis weggelassen. Wir danken der Autorin für die freundlich erteilte Abdruckerlaubnis.

1. Einleitung

Um den Begriff der religiösen Vernunft in Swedenborgs Werk »Himmel und Hölle« auf dessen Umsetzbarkeit und Konsequenzen für das menschliche Leben untersuchen zu können, sollte zunächst exakt dieser Begriff und die Position und Auswirkung dieses Begriffs im Lebenslauf und in der Lebensweise Emanuel Swedenborgs gefunden und fixiert werden. Emanuel Swedenborg war ein Mann der Konsequenz, das heißt, dass sich seine Gedanken auch in seinen Handlungen kontingent widerspiegeln. So versuchte er stets, seine Vorstellungen auch umzusetzen. Sollte sich somit in seinem Werk ein transparentes Muster der Religion und des religiösen Handelns finden lassen, so müsste sich schon vorab anhand seines bis zum Entstehen des Werkes geführten Lebens eine Hypothese über das Muster der Vernunft und deren Bezug zu Religion und Kirche aufstellen lassen. Denn gerade die mittelalterliche Theologie lag im Fokus seiner religiösen Aufklärung.

Die Hypothese über den Begriff der religiösen Vernunft soll eine Tendenz einnehmen entweder hin zu einer Religion, die die Vernunft mit einbezieht und sie vielleicht sogar als Werkzeug und Handlungsmaxime benötigt, oder hin zu einer Religion, die die Vernunft als einen Gegner der eigenen Konstruktion betrachtet. Im Anschluss soll aus der allgemeinen Perspektive der Biographie näher auf Swedenborgs erste Erfahrungen mit dem himmlischen Reich eingegangen werden. Dies soll mithilfe einiger Stellen seines Traumtagebuchs geschehen, damit auch hier untersucht werden kann, ob er die Träume und Visionen mithilfe der Vernunft betrachtet, erklärt und gedeutet hat oder ob er sich seiner religiösen Erlebnisse »ergeben« hat. Im Hauptteil werden die wichtigsten Stationen des Werkes »Himmel und Hölle« beleuchtet. Dabei ist von großem Interesse, ob die Strukturen, die er aus Erfahrungen ersehen hat, für ihn eine logische und mit Vernunft erfahrbare Systematik haben, ob die damalige Kirche die richtigen Schlüsse aus der Bibel zog und somit wahre Handlungsmöglichkeiten an die Menschen weitergab, und wie sich die menschliche Vernunft gestaltet. Denn vielleicht könnte die Struktur der Vernunft dem Menschen helfen, seinen eigenen Weg zum Himmel zu finden. Am Ende dieser Arbeit soll sowohl ein Einblick in das Werk »Himmel und Hölle« gewährt als auch die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft sichtbar gemacht werden.

»Ich lese jetzt Swedenborg, mir vergeht der Atem dabei. Das ist unerhört. Ich habe Kolossales erwartet, aber es ist noch mehr.«

Brief von Anton von Weber an Arnold Schönberg vom 30. Oktober 1913

2. Religion und Vernunft in der Biographie Emanuel Swedenborgs

Es schien und scheint für Autoren ein schwieriges Unterfangen zu sein, für Emanuel Swedenborg einen Titel zu finden. Die Biographien und Texte über ihn, die sich seinem Leben aus einer neutralen Perspektive widmen wollen, haben in den meisten Fällen für ihn zwei Titel gefunden: Wissenschaftler und Visionär, Naturforscher und Seher oder mit anderen Worten Spiritualität und Vernunft. Dies liegt vor allem daran, dass seine Biographie nicht als ein fließender und in sich »schlüssiger« Verlauf wahrgenommen wird, sondern als ein Leben in zwei Teilen, zwei Hälften, zwei Gegensätzen, die anscheinend nicht miteinander vereinbar sind. Nur in einem Punkt werden sie als Einheit betrachtet, in dem, dass es lediglich ein Mensch war, nämlich Swedenborg, der in beiden Extremen lebte.

Er wurde (nach dem julianischen Kalender) am 29. Januar 1688 in Stockholm als Sohn vom Theologen Jesper Swedberg und Sara Behm-Swedberg geboren; er war der Dritte in der Reihe, in der noch sechs Kinder folgen sollten. In der Biographie seines Vaters Jesper finden sich die religiösen Ämter des Hofkaplan bei König Karl XI und das des Bischofs von

Skara.⁴⁴ Bis Emanuel vier Jahr alt war, predigte sein Vater mit Leidenschaft von der königlichen Kanzel und ließ sich in dieser auch nicht stoppen oder zügeln. Man sagt, dass er »einen strengen, unpopulären Standpunkt«⁴⁵ vertrat. Der Glaube, der seiner Überzeugung nach der einzig richtige war, zeige sich in einem christlichen Leben. Zu Hause wurde sowohl über den richtigen Glauben wie auch über den Pietismus und wichtige akademische Fragen gesprochen. All dies umgab ihn und so wuchs Emanuel in einem Umfeld des Glaubens und der ständigen Präsenz Gottes auf, das ihn formte und Zeit seines Lebens eine hohe Anziehungskraft auf ihn ausstrahlte. Er war gerade acht Jahre alt, als seine Mutter und sein älterer Bruder Albert sterben. Emanuel war nun der älteste Sohn und trug Verantwortung.

Doch es gab noch einen zweiten Pol, der Emanuel anzog: dies war die aufkommende Naturwissenschaft und Forschung; etwas, das eigentlich gegen die vom Vater gepredigte Existenz von Geistern sprechen würden. Die Annahme der Geister stand nicht im Widerspruch zum christlichen Glauben, sondern war in dieser Zeit vereinbar.

Das Studium in Uppsala, die Beschäftigung mit der Mathematik, den Naturwissenschaften, der Philologie und der Philosophie unterstützte seinen Forscherdrang. Im Jahre 1709 schrieb er seine Dissertation und begibt sich im folgenden Jahr zu der ersten seiner vielen und ausschlaggebenden Forschungsreisen in das kulturell blühende und von Wissenschaftlern bevorzugte London. Unterkunft findet er bei Handwerkern, denen er sehr wissbegierig gegenübertrat. Hier scheint sich ein bei Swedenborg immer wiederkehrender Prozess zu finden; denn die Erfahrungen und Begegnungen, die er machte und suchte – nicht nur die zufälligen, schicksalhaften –, wurden von ihm in Form von Notizen und Erfindungen umgesetzt. Später wird er die Erfahrungen und Begegnung mit anderen Geistern, nicht mehr den der Wissenschaften, suchen, um daraus Schlüsse für eine vollkommene Welt zu ziehen. Nach London setzte er seine Reise nach Holland, Belgien, Deutschland und Frankreich fort. Er erfand in den fünf Jahren seiner Abwesenheit aus Schweden technische Errungenschaften in den unterschiedlichsten Gebieten: vom Unterseeboot bis zur Quecksilberpumpe.⁴⁶ Es macht den Anschein, als ob es Swedenborg besser als anderen Wissenschaftlern gelang, Informationen aus einem Gebiet der Wissenschaft auch in ein anderes Gebiet der Wissenschaft übertragen zu können. Im Jahre 1716 wurde er Assistent von Christopher Polhem, der ihm alsbald eine Position in der Regierung von König Karl XII

⁴⁴ Am Rande sei erwähnt, dass Schweden zu dieser Zeit ein »Imperium« war, Karls Herrschaft umfasste beinahe die gesamte Ostseeregion.

⁴⁵ Siehe Dole, George F. / Kirven, Robert H.: Ein Naturwissenschaftler erforscht geistige Welten, in: Offene Tore 37 (1993); Nr. 3, S. 106-118; Nr. 5, 194-211; Nr. 6, S. 247-256; Offene Tore 38 (1994); Nr. 2, S. 78-86; Nr. 3, S. 104-118. Auch zu finden unter: <http://entsprechungskunde.de/Werke%20SW/Bildbiographie.pdf> (zuletzt besucht am 13.09.2007).

⁴⁶ Ebd., S.10f.

verschaffen sollte, und außerordentlicher Assessor der Bergwerksbehörde. Polhem war die zweite starke männliche Position im Leben von Swedenborg, nicht nur, weil er eine Zeit bei ihm lebte, sondern weil er fast die Stellung eines Ziehvaters einnahm. Polhem verschrieb sein Leben den Naturwissenschaften und war somit der Gegenpol zu Emanuels richtigem Vater. Das Ansehen Emanuels stieg dadurch so sehr, dass, als Königin Ulrika Eleonore aus strategischen Gründen alle Familien der Bischöfe adelte, auch der Adelstitel am 23. Mai 1719 auf Emanuel fiel, der seitdem nicht mehr Swedberg, sondern Swedenborg hieß. Bei seinen darauf folgenden Teilnahme an den Sitzungen des Herrenhauses bewies er, dass er nicht der Mensch der großen Reden war. Er leidete unter einer Sprechhemmung, was ihn mehr und mehr zum Schreiben führte. Immer wieder besuchte er seinen Vater, der sich wieder mit einer anderen Frau verheiratete, bis dieser im Juli 1735 starb. Nach dem Tode des Vaters, Emanuel war damals 47 Jahre alt, beginnt sich in seinem Leben die schon angekündigte Wende zu vollziehen: war er bis dahin mit der Erforschung der Technik und der Natur hin zu einem Fortschritt und der Weiterentwicklung beschäftigt, so wendete er sich nun der bestehenden menschlichen Natur zu, dem Sitz der Seele und den noch unsichtbaren Mysterien. Vielleicht lag es an dem Gefühl, den Maßstäben und den Erwartungen des Vaters nicht genügt zu haben, nicht den Weg des Glaubens eingeschlagen zu haben, den der Vater sicherlich bevorzugt hätte, dass die Natur und das Dasein des Menschen mehr und mehr in seinen Fokus geriet. Mit den Mitteln der Vernunft, mit Studien zur Anatomie versuchte er sich, dem Problem der Seele zu nähern. Im Jahre 1740 bekam er wiederum eine wichtige wissenschaftliche Position – er wurde Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Ein Amt voll Ruhm und Ehre für seine geistigen Leistungen, die er bis jetzt erbracht hatte. Doch genau so, wie sich diese wissenschaftliche Position in seinem Leben verstärkt hatte, so fand 1743/44 auch sein religiöses Leben einen ersten Höhepunkt. Swedenborg befand sich in einem innerlichen Kampf mit dem Gefühl des religiösen Ungenügens, was sein Ende am Osterdienstag des Jahres 1744 findet; denn in dieser Nacht sprach Jesus Christus angeblich das erste Mal mit ihm.⁴⁷ Er erhielt einen göttlichen Auftrag, der sich in der ersten Christusvision aber noch nicht konkret für ihn als umsetzbare Weisung fassen ließ. Diese Weisung klärte sich für ihn erst in seiner zweiten Christusvision im Jahre 1745: darin hieß es für ihn, dass er »den Menschen den geistigen Sinn der Heiligen Schrift«⁴⁸ erklären solle. Es folgte nun ein völliger Rückzug aus seinen wissenschaftlichen Ämtern und Tätigkeiten, er ließ das Bergwerkskolleg und die Akademie der Wissenschaften hinter sich, widmete sich der Bibel und verfasste die ersten theologischen Werke, bei denen seine Konzentration zunächst auf den ersten beiden Büchern Moses und Teile des Neuen Testaments lag. Swedenborg lebte den Auftrag, den er von Christus empfangen haben soll, mit der gleichen Leidenschaft und Hingabe, mit der er sich zu-

⁴⁷ Bergquist, Lars: Swedenborg's Dream Diary. West Chester 2001. S. 107f.

⁴⁸ Dole/Kirven 1993-1994, S. 25.

vor seiner rein naturwissenschaftlichen Forschung gewidmet hatte. Er sprach mit den Geistern und sie mit ihm, er drang in ihre Welt ein und sie durch ihn in seine.

Für Swedenborg lässt sich nun aus seiner Biographie heraus die Hypothese erstellen, dass der Glaube und die geistige Welt durch die sinnlichen Organe des Menschen erfassbar sind bzw. waren.⁴⁹ Gott bzw. Christus schien den Menschen eine Botschaft übermitteln zu wollen: Die wahre Religion scheint nicht mit der in dieser Zeit ausgeübten übereingestimmt haben, es muss eine Sinnverkehrung der Heiligen Schrift bestehen, die vielleicht sogar zu menschlichen Fehlverhalten geführt hat. Auch war der Glaube anscheinend nur schwerlich mit der damaligen Forschung in Einklang zu bringen, sonst hätte Swedenborg nicht all seine Ämter aufgegeben. Die Spiritualität, die sich bei ihm äußerte, war umfassend in der Form eines allwissenden Gottes und radikal in der Bestimmung der neuen Religion und der neuen Lebensvorstellungen für die Menschen, die Swedenborg aus seinen Erfahrungen entwarf. Jegliche Erfahrungen, die er machte, wurden in die gedankliche Struktur überführt und zu einem universalen Werk verknüpft, und er versuchte mithilfe seiner Vernunft die für ihn logische Struktur anderen erkennbar zu machen. Die Hypothese für das Werk »Himmel und Hölle« muss somit lauten, dass es sich hinsichtlich der Form der Religion in diesem Werk um eine mit der Vernunft erkennbare, dem Menschen übergeordnete Struktur zu handeln hat, die von allen gelebt werden kann und vielleicht auch sollte und sie sollte den wahren Sinn der heiligen Schrift enthalten, der die Fehler der Deutung aus der vorherrschenden Kirche dieser Zeit korrigiert. Außerdem müsste sich der Begriff der Vernunft übergangslos in seine über die wahre Religion gewonnenen Vorstellungen eingliedern lassen können und eventuell einen festen Sitz in der göttlichen Ordnung besitzen.

2.1. Das Traumtagebuch⁵⁰

Anhand der kurzen Darstellung der Biographie des Emanuel Swedenborg konnte eine Vorstellung der Religion angedeutet werden, die »erforscht, geliebt und gelebt werden«⁵¹ kann.

In diesem kurzen Abschnitt soll das Traumtagebuch, das Emanuel mit äußerster Genauigkeit führte, helfen, einen Eindruck in den Teil der Erfahrungen zu bekommen, die er in sei-

⁴⁹ Im folgenden werden Swedenborgs Visionen und andere »übernatürliche« Erfahrungen, von denen er berichtet, als gegeben und tatsächlich erfahren angenommen. Auch soll im Swedenborgschen Sinne argumentiert werden, um Swedenborg und seine Vorstellungen von religiöser Vernunft besser verstehen zu können.

⁵⁰ Bergquist 2001. Olof Lagercrantz schreibt über die Tagebücher: »Auf Befehl Gottes beginnt er ein schriftstellerisches Werk, das gewaltige Ausmaße erreicht. Formal besteht es zunächst aus Bibeldeutungen, doch könnte über jedem Band ein einziger Titel stehen, Das Leben in der Geisterwelt oder Das Leben jenseits des Todes.« (Lagercrantz, Olof: Vom Leben auf der anderen Seite. Ein Buch über Emanuel Swedenborg. Frankfurt a.M. 1997. S. 18.)

⁵¹ Dole/Kirven 1993-1994, S. 42.

nen Träumen sammelte. Der Traum bzw. die Träume waren seine erste Möglichkeit des Kontakt mit der von ihm beschriebenen Welt. Aber es waren auch die Träume, die den Zweifel, den er über sein Leben hegte, weiter vorantrieben. Zudem wird gesagt, es sei »an interplay between celestial inspiration and science«. ⁵² Die Träume äußern sich für ihn auch zunächst als Träume und nicht als Visionen, weil sie von ihm interpretiert werden. Durch einen Einblick in dieses Traumtagebuch soll die Bedeutung der Religion für Swedenborg näher untersucht werden, bevor sich dem aus seinen Erfahrungen entstandenen Werk zugewendet wird.

Swedenborg schrieb in sein Traumtagebuch Gedanken und Begrifflichkeiten bezüglich der Träume und bezüglich seiner innerlichen und äußerlichen Veränderungen auf; denn der Zweifel an seiner Lebensführung und Gestaltung spielte sich nicht nur auf der psychischen Ebene ab. So schrieb er : »On my nightly amusements. – Wondered at myself that there was nothing left to do for my glory, which I began to feel very strongly. – that I was not inclined toward sexual relations, which I had been all my days.« ⁵³ Der Zweifel mag verständlich sein, wenn doch alle Freuden des Lebens für jemanden erreichbar scheinen, was soll dasjenige sein, das die Lücke darstellt. Eigenliebe, sich in vollem Maße seiner Triebe und Wünsche zu erfüllen, so scheint es, ist schon hier nicht mehr ausreichend oder vielleicht für Swedenborg noch nie befriedigend gewesen. Sein bisheriger Lebensmittelpunkt, die Wissenschaft, genauer die Technik und die Maschinen, zeigen sich in seinen Träumen nicht als positiv, sondern als bedrohliche und seine Angst schürenden Elemente. Auch demonstrieren sie ihm seine Gefangenschaft in einem nicht-richtigen Lebensumstand, so wie der folgende Auszug es beschreibt, der seinem Traum des Monats März 1744 entstammt. »I was standing by a machine which was moved by a wheel; its spokes entangled me more and more and carried me up so that I could not escape. I awoke. [...]« ⁵⁴ Diesen Traum durchlebte er vor seiner Christusvision und alles ihm eigentlich Vertraute wie eine Maschine war ihm auf einmal fremd, er war sich selbst fremd geworden. Doch wie zeigte sich ihm dies, wie kamen Religion und Glaube in seine Träume? In der Nacht des Ostermontags sollte er sich vom Dasein und vom Antlitz Christus dorthin führen lassen können. Diese Vision hatte sich schon länger in anderen Träumen angekündigt. Swedenborg schrieb genau auf, wie er in dieser Nacht immer wieder einschlief und wieder aufwachte, wie er körperlich sich von etwas erfasst oder beseelte fühlte, welche Worte, die er in den Mund gelegt bekommen haben soll, über seine Lippen gingen ⁵⁵ und wie er zu Gott, zu Je-

⁵² Bergquist 2001, S. 19.

⁵³ Ebd., S. 89.

⁵⁴ Ebd., S. 94.

⁵⁵ So zum Beispiel folgende: »[...]such a strong shivering seized me, from my head to my feet, as a thunder produced by several clouds colliding, shaking me beyond description and prostrating me.« (Bergquist 2001, S. 126.)

sus Christus sprach. Christus erschien ihm in seiner menschlichen Gestalt und war für Swedenborg sichtbar und fühlbar: »In the same moment, I was sitting in his bosom and beheld him face to face, a countenance of a holy mien. All was such that I cannot describe. [...]«. ⁵⁶ Die Religion zeigt sich somit in seinen Träumen, genauso fassbar und sichtbar wie die Maschinen, die zuvor sein Leben prägten. Christus ist kontaktierbar und er ist derjenige, der das gesamte Wissen in sich trägt; denn für Swedenborg besteht zwischen Jesus Christus und Gott kein zu machender Unterschied. Die Struktur der Vernunft, die sich in den Träumen zeigt, ist diejenige, die durch den guten Gebrauch der eigenen Vernunft die Hinwendung zu Gott einleiten kann. Zudem bringen ihm die Träume nicht dazu, in eine gedankliche Passivität zu verfallen, so dass er nur noch die Dinge aufnimmt, die im gesagt und übermittelt werden ohne darüber nachzudenken. Im Gegenteil, er »untersucht« und »erforscht« die Geschehnisse und deren Inhalt. Und die Ereignisse ergeben sich nicht gleich für ihn als vollendet geklärt und offensichtlich einzuordnen – es bedarf immer wieder einer Untersuchung, die ihn zu neuen Fragen treibt, die Christus und die Religion betreffen. Hierin zeigt sich, dass Swedenborg nicht dazu tendierte, die Dinge »einfach über sich ergehen zu lassen«, er schwenkte auch nach den übersinnlichsten Erfahrungen hin zu seinem Forschergeist. So schrieb er nach seiner ersten Christusvision: »I thought: What can this really be? Have I seen Christ the son of God? But it is a pity that I doubt this. However, as we are commanded to try the spirits, I carefully thought all this over; and from what had occurred during the night, I concluded that the Holy Spirit had been purifying me all night [...] from the facts that I fell on my face; [...]«. ⁵⁷ Die Dinge in dieser Nacht, mögen sie geschehen sein oder nicht, waren für diesen Mann überzeugend, dem man nach seinem Tod einen IQ von 200 nachsagte. ⁵⁸ Die Vernunft als hauptsächliches Werkzeug der Untersuchung bleibt demnach auch auf dem Gebiet der über der Natur stehenden Dinge erhalten. In Swedenborgs Werk Himmel und Hölle müsste somit eine Wandlung hin zu einer neuen Religion auch durch die Vernunft sich erklären können. Die Wandlung für Swedenborg, wurde von seinen Träumen eingeleitet, Jesus Christus und die Engel halfen ihm durch die Träume, die Erkenntnis zu bekommen, die ihm wiederum half, sein Selbst zu finden. ⁵⁹ Der Grund dessen soll nun damit geklärt werden, indem die Schlüsselbegriffe des Werkes Himmel und Hölle auf den Begriff der religiösen Vernunft untersucht werden sollen.

⁵⁶ Bergquist 2001, S. 126.

⁵⁷ Ebd., S. 130.

⁵⁸ Dole/Kirven 1993-1994, S. ...

⁵⁹ F.C. Oetinger sagt zu der Wandlung Swedenborgs in seiner Vorrede zu »Swedenborgs und anderer Irdische und Himmlische Philosophie« 1765: »Der Unglaube der Welt hat Gott Bewegt, einen berühmten Philosophen zu einem Verkünder himmlischer Nachrichten zu machen. Dieser Philosoph hat seiner Imagination durch die Mathematik Einhalt getan. Man sagte demnach nicht, dass es bloße Einbildungen seien. Standhafte Erfahrungen sind keine Einbildung.« (zu finden unter: <http://www.swedenborg.at/sw1030.htm> (zuletzt besucht am 14.09.2007)).

3. »Himmel und Hölle«⁶⁰

Das Werk entstand 1758, ist der direkte Nachfolger der Schrift »Himmlische Geheimnisse«⁶¹, und rüttelte mit seinen Ausführungen an den Grundsäulen der Reformtheologie. Es bot ein Bild fernab von der angestrebten Askese. Schon der vollständige Titel des Werkes »Über den Himmel und seine Wunder und über die Hölle, aufgrund von Gehörtem und Gesehenem« verspricht dem Leser eine neue Vorstellung und ein Umdenken in den Hauptbegriffen der damals vorherrschenden Meinung über den Himmel und die Hölle; denn das Werk basiert, wie der Titel bereits verrät, nicht nur auf der Bibel, sondern, wie es für einen Wissenschaftler eigentümlich ist, auf seinen Beobachtungen, auf dem, was er gehört und gesehen hat. Swedenborg lehnt sich schon mit dem Titel sehr weit gegen die Kirche vor und wieder zeigt sich seine im innewohnende Konsequenz: Da das gesamte Werk nur auf seinen Erfahrungen aufbaut, ist es auch sein Geist, seine Form der Erforschung, somit seine Person, die anzuzweifeln wäre.

Eingeteilt ist das Werk in drei große Hauptteile. Der erste Hauptteil handelt von der Beschaffenheit und den Geschehnissen des Himmels, der zweite Hauptteil wendet sich der Geisterwelt zu, der Welt, in die die Menschen gelangen, wenn sie gerade verstorben sind und die natürliche Welt verlassen haben. Im dritten Hauptteil wird das Gegenstück des Himmels beschrieben, womit die Hölle gemeint ist. Alle drei Teile zusammen sollen dem Menschen der »natürlichen Welt« die »Geheimnisse« der anderen Welt, die sie noch erwartet, erklären.⁶² Es handelt sich um Geheimnisse, weil die bisherigen Dinge, die über den Himmel und die Hölle und die noch undurchsichtigere Geisterwelt bekannt sind, nach Swedenborg nicht richtig sind. Der Sinn, den er auch aus seiner zweiten Christusvision heraus den Menschen näher bringen soll, ist zwar schon von seiner Grundstruktur in der Bibel enthalten, wurde jedoch bis jetzt falsch, bzw. anders gelesen; denn die Bibel wurde zwar »wörtlich«⁶³ aufgefasst, aber nicht »im inneren und von Gott gemeinten Sinn«.⁶⁴ So kam es zu eindeutigen Fehldeutungen und Missverständnissen innerhalb der gläubigen Gemeinde: »[...] in dieser Meinung sind heutzutage die meisten innerhalb der Kirche; die aber so glauben, wissen nicht die Geheimnisse, die im einzelnen des Wortes verborgen liegen; denn im einzelnen des Wortes ist ein innerer Sinn [...]«.⁶⁵ Der »innere Sinn« kann je-

⁶⁰ Die hier verwendete Ausgabe ist: Swedenborg, Emanuel: Himmel und Hölle. Beschrieben nach Gehörtem und Gesehenem von Emanuel Swedenborg. Aus der lateinischen Urschrift übersetzt von J.F.I. Tafel. Zürich 2002 (5. Auflage der Urschrift London 1758). Des weiteren wird das Werk mit »HuH« abgekürzt.

⁶¹ Swedenborg, Emanuel: Die himmlischen Geheimnisse, die in der Heiligen Schrift oder im Worte des Herrn enthalten und nun enthüllt sind. Zürich 1867-1869.

⁶² »Alleine es ist besser, Erfahrungsbelege vorzuführen [...]« (HuH, S. 100.)

⁶³ HuH, S. 1.

⁶⁴ Ebd., S. 1.

⁶⁵ Ebd.

doch erschlossen werden von einem Menschen in dieser Welt, wie es Swedenborg ist. Dem inneren Sinn der Worte steht nach Swedenborg der »Buchstabensinn« gegenüber, aus dem heraus die meisten Menschen der natürlichen Welt ihr Wissen ziehen. Aus dem inneren Sinn heraus kann der Mensch »[...] geistige und himmlische Dinge [...]«,⁶⁶ somit die wirklich von Gott gemeinten und für die Menschen angedachten Dinge verstehen. Und hat der Mensch es geschafft, den wahren, d.h. den geistigen Sinn der Worte zu finden, so hat er im gleichen Zug auch die »Herrlichkeit«⁶⁷ dieser Worte entdeckt. Es ist also das gleiche Buch (Bibel), das aber aus zwei unterschiedlichen Perspektiven verstanden werden kann, aber es ist beides für den Menschen anscheinend möglich. Nun stellt sich die Frage, wie dieser Perspektivenwechsel für den Menschen möglich sei. Swedenborg macht den Versuch mit diesem Werk, er äußert sich bezüglich seines Vorhabens in folgender Weise: »[...] nach dem Gesehenen und Gehörten zu beschreiben, in der Hoffnung, dass so die Unkenntnis aufgeklärt und der Unglaube zerstreut werde.«⁶⁸ Aus der Perspektive Swedenborgs handelt sich um eine beschreibende Schrift mit einer aufklärerischen Intention – »[...] wer untersucht, wird sehen [...]«.⁶⁹

3.1. Die Struktur des Himmels

Im Werk lassen sich drei Einteilungen des Himmels finden, eine »allgemeine«⁷⁰, eine »besondere«⁷¹ und eine »einzelne«⁷². Zunächst wird der Himmel in zwei Reiche eingeteilt, dann in drei Himmel, die mit der Hölle vier Hauptgegenden⁷³ ergeben, und zuletzt in die vielen Gesellschaften⁷⁴, die nach den unterschiedlichen Gesinnungen der Liebe eingeteilt sind.⁷⁵ Die beiden Reiche heißen geistiges und himmlisches Reich, in dem auch die Engel entweder geistige oder himmlische Engel heißen.⁷⁶ Diese beiden Reiche sind getrennt, weil die Liebe des Herrn im himmlischen, priesterlichen Reich eher und besser und vollendeter aufgenommen wird als im geistigen, königlichen Reich. Auch die Liebe findet sich in zwei Formen: die himmlische Liebe, die die Liebe zum Herrn ist und die geistige Liebe, die die Liebe zum Nächsten ist.⁷⁷ Die drei Himmel werden durch Zahlen, der ersten, der zweiten

⁶⁶ Ebd., S. 2.

⁶⁷ Ebd., S. 3.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., S. 21.

⁷⁰ Ebd., S. 13.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. ebd., S. 81-85.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 29.

⁷⁵ Ebd., S. 13.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd., S. 14.

und der dritten, als auch durch räumliche Merkmale, der inneren, der mittleren und der äußeren, gekennzeichnet. Zudem, da der Himmel im ganzen die Form eines Menschen hat, sind sie wie der Kopf des Menschen, dessen Körper und dessen Füße. Swedenborg liefert hier somit drei Möglichkeiten zur Vorstellung der himmlischen Aufteilung.⁷⁸ Gott wirkt im Himmel, der wie ein Mensch aussieht, auch ein wie in einem Menschen.⁷⁹ Es gibt nur einen Gott im Himmel, dieser ist der alleinige Herrscher und die allumfassende, erste Ursache, die keine vorherige Ursache hat, weil sie die erste ist. Dadurch, dass der Herr auf alle drei Himmel einen direkten und einen indirekten Einfluss hat, sorgt diese Struktur dafür, dass diese drei Himmel die Gesamtheit des Himmels darstellen.⁸⁰ Der Herr wird als »Quelle«⁸¹ des gesamten Lebens dargestellt. Gott ist aber nicht nur der Herrschende im Himmel, sondern auch der Herrschende auf der Erde. Dadurch ist seine Allumfassendheit bestätigt und es tut sich ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Himmel und der Erde auf, die er beide in sich vereint. Regieren bedeutet, dass die Gutheiten, die Gott in sich vereint, sowohl in den Himmel wie auch in die Erde einfließen und diese nach den Gutheiten formen. Die Gutheiten untereinander unterscheiden sich ebenfalls eher in Ursachen und Wirkungen, die Ursache des Guten im Gesamten ist die Gutheit der Liebe und die Ursache für das Wahre in seiner Gesamtheit stellt der Glaube dar.⁸² Und die Gesamtheit des Himmels ist das Resultat des »Göttlichen«.⁸³ Das, was aus Gott als erstes Produkt entsteht, sind die Engel, die am meisten und am besten die Gutheiten in sich aufnehmen können. Dadurch sind sie dem Herrn gleicher als etwas anderes und werden aus diesem Grund als göttlich bezeichnet. Da sie das Göttliche sind, so sind sie auch der Himmel.⁸⁴ Und Gott findet sich in allem, was er geschaffen hat; denn es wurde von ihm und nur von ihm geschaffen.⁸⁵ Zwei Arten der Liebe sind bedeutend für die Struktur des Himmels, nur die Liebe zum Herrn und die Liebe zum Nächsten, nicht die Eigenliebe oder die Liebe zur Welt lassen sich im Himmel auffinden, haben dort ihren selbstverständlichen Platz und werden dort »gewollt« und »gelebt«.⁸⁶ Und nach der Liebe, die die Engel, die sich im Himmel befinden, lieben, sind sie an verschiedenen Orten »zu Hause«. In der Liebe bzw. mit der Liebe werden die Gutheiten des Herrn aufgenommen, sie ist deshalb sozusagen der Ort im Menschen und in allen anderen Dingen der Welt, in dem im Selbst die Gutheiten aufgenommen

⁷⁸ Ebd., S. 16-17.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 33.

⁸⁰ So heißt es, »[...] daß nichts aus sich selbst entstehen könne, sondern aus einem Früheren, als es selbst ist, und daß somit alles aus dem Ersten entsteht [...]« (Ebd., S. 7.).

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. ebd., S. 5.

⁸³ Vgl. ebd., S. 6.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 8.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 9-10.

und gehalten werden.⁸⁷ Und die Menschen, die zunächst in die Geisterwelt nach ihrem Tod gelangen, werden ebenfalls nach ihrer Liebe eingeteilt, die Fähigkeit, die Liebe zu wollen und zu tun, so wie die Aufnahmefähigkeit der Gutheiten des Herrn entscheiden über das Leben des Menschen nach dem Tod. Die Liebe ist auch in diesem Werk ein Begriff, der für viele mannigfaltige weitere Begrifflichkeiten steht: Friede,⁸⁸ Einsicht,⁸⁹ Weisheit und Seeligkeit. Wobei Friede, Seeligkeit und Weisheit eher Zustände, die über einen längeren Zeitraum gehen, beschreiben könnten und die Einsicht auch auf einen Moment zutreffen könnte. Die Seeligkeit und der Friede entsprechen zudem auch der bis dorthin gemeinen Vorstellung des Himmels mit den Glücklichen und in Frieden lebenden Engeln. Die Weisheit und die Einsicht sind die von Swedenborg aus seiner Beobachtung dazukommenden Merkmale des Himmels, der, da er das Göttliche ist und die Liebe ebenfalls das Göttliche ist, auch der Himmel sein müsste.

3.2. Die Vernunft im Himmel

Was ist nach Swedenborg Vernunft? Vernunft ist »das Wahre aufnehmen« und nicht das Falsche. Und das Wahre ist das Göttliche, somit ist die Vernunft »das Göttliche aufnehmen«, das nur aus Wahrheiten besteht. Schon die Einteilung in das himmlische und das geistige Reich zeigt, dass die Liebe, da sie das ursprünglichste Gottes ist, über dem Denken und dem Geiste steht, da sie vollendeter, dem Herrn selbst ähnlicher ist als das Denken. Gott ist zwar alles, jedoch ist er im größten die allumfassende Liebe und nicht »nur« das allumfassende Wissen; denn dieses entsteht erst aus der Liebe. In der natürlichen Welt sind sich die Begrifflichkeiten der Einsicht, Weisheit und der Vernunft sehr nahe. So könnte grob formuliert werden, dass der Gebrauch der Vernunft zur Einsicht führen kann und viele Einsichten zu einer Form der Weisheit führen können. Aus der Erkenntnis der geistigen Welt heraus sollen der Zustand der Liebe und der Zustand des Glaubens zu den Zuständen des im Licht⁹⁰ sich befindlichen Wissens und somit zu der erlangbaren Einsicht führen.⁹¹ Aus der zuvor getroffenen weltlichen Vorstellung könnte nun der Schluss gezogen werden, dass die Liebe und der Glaube eine ähnliche Funktion haben können wie die Vernunft und sich anscheinend hier nicht ausschließen. Dies vervollständigt sich mit der Begebenheit, dass die Liebe auch die Richtschnur dessen ist, was den Geist bewegt und

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 1.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 160.

⁸⁹ Zur Einsicht heißt es: »Daß das Licht des Himmels dasjenige ist, in dem der innere Mensch sich befindet, und das Licht der Welt dasjenige, in dem sich der äußere ist, und daß das Licht des Himmels das göttliche Wahre selbst ist, aus dem alle Einsicht stammt« (HuH, S. 210).

⁹⁰ Das Licht ist, »[...]weil das Licht des Himmels die göttliche Weisheit ist, und jeder im Licht ist je nach der Aufnahme derselben.« (HuH, S. 149.)

⁹¹ Vgl. ebd., S. 6.

somit das Denken formt.⁹² Die von Swedenborg beschriebenen Abstufungen im Erkenntnisgrad ergeben sich aus der Aufnahmefähigkeit der Einzelnen. Und auch mit der Hilfe der Vernunft lässt sich dem Menschen der Irrglaube über das »Lieben des Herrn und des Nächsten«⁹³ näher bringen, denn es ist ein neuer logischer Schluss, der gezogen worden ist. So wird der Herr, der in der natürlichen Welt von den Menschen geliebt wird, als »Person«⁹⁴ geliebt. Er ist aber keine Person, sondern der Urgrund für alle Dinge und in erster Hinsicht ist er die Gutheiten, die er verströmt. Somit sollten die Menschen ihn nicht als Person lieben, sondern die Dinge, die Gutheiten, die er ist, weil er sie produziert hat. Die Fähigkeit des Menschen, die Dinge zu verstehen, wird im Himmel erweitert.⁹⁵

Dass der Himmel eine vernünftige Struktur besitzt, äußert sich zudem darin, dass es dort Regierungen gibt. Das Zusammensein der Gesellschaften und der Engel wird dadurch in Frieden,⁹⁶ Gerechtigkeit und Ordnung gehalten und die Gesetze Gottes umgesetzt.⁹⁷ Und so wie der Himmel eine Regierung hat, so hat es auch die Hölle. Und die Worte des Herrn werden auch im Himmel in Schriften fixiert.⁹⁸ Und so wie es Gesetze und Regierungen gibt, so gibt es auch Verwaltungen,⁹⁹ die helfen, das Leben nach dem Tod zu leben und zu gestalten in all seinen verschiedenen und wechselnden Zuständen.

3.3. Die Struktur der Geisterwelt¹⁰⁰

Stirbt ein Mensch,¹⁰¹ so tritt er in das ewige Leben ein und sein erster Aufenthaltsort wird die Geisterwelt.¹⁰² Die Geisterwelt ist der Ort, zu dem die Menschen kommen und nur einige Tage verweilen¹⁰³, wenn sie verstorben sind. Hier entscheidet sich ihr weiteres Leben, d.h. wie ihr Leben nach dem Tod sich gestalten wird. Das heißt, das hier von den Geistern mithilfe der Engel entschieden wird, was ihrer Natur entspricht, was der Geist zugeneigt ist und was seinem Gemüt entspricht. Je nach seinem Lebensbuch¹⁰⁴ geht er in den Himmel oder in die Hölle, aber es ist nicht Gott, der darüber entscheidet und es entscheidet

⁹² Ebd., S. 11.

⁹³ Vgl. ebd., S. 10.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 12.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 155-160.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 114-115.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 137.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 232.

¹⁰⁰ Siehe ebd., S. 254-259.

¹⁰¹ Die drei Zustände, die der Mensch in der Geisterwelt durchläuft können an dieser Stelle als Platzgründen leider nicht mit einbezogen werden. Siehe statt dessen HuH, S. 305-325.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 263-264.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 267.

¹⁰⁴ Ebd., S. 279.

kein Gericht. Die Wahl stand dem Menschen sein ganzes Leben lang offen, deswegen wird er auch als frei angesehen, weil er sich immer zwischen Himmel und Hölle entscheiden kann. Es gibt nur die Engel »der Untersuchung«, die durch den Leib eines Ankommenden hindurch gehen, um ihn zu erkennen. Was er zu Lebzeiten gewählt hat, bestimmt nun seinen Aufenthaltsort, sein Aussehen, seine Kleidung, seinen Stand, ob er reich ist oder arm, ob er schön ist oder eher einem Monstrum ähnelt. All das hat er zuvor entschieden und wird seine Entscheidung in der Geisterwelt nur erkennen. Je länger der Mensch in der anderen Welt ist, desto mehr entwickelt er sich hin zu seinem Innersten. Dies bedeutet auch, dass er sein Aussehen verändert, hin zu dem Antlitz, was zu seinem Inneren passt.¹⁰⁵ Und alles, was ihn geistig in der irdischen Welt ausgemacht hat, bleibt bei ihm, außer sein irdischen Körper.¹⁰⁶ Dazu zählt auch sein Gedächtnis.¹⁰⁷ Nach dem Tod ist der Mensch entweder wie sein Wille oder wie seine Liebe,¹⁰⁸ und dieser Zustand ist stabil und anhaltend.¹⁰⁹

3.4. Die Vernunft in der Kirche

Welche Funktion hat die Kirche? Der Mensch hat sich von der Urkirche abgewendet. In der wahren Kirche, die auf der Erde ist, lässt sich der Himmel wiederfinden.¹¹⁰ Diese Aussage wird wiederum logisch, wenn man davon ausgeht, dass auch der Mensch ein Himmel ist; denn so ist der Mensch nun auch mit der Kirche gleichzusetzen. Dies würde aber auch bedeuten, dass auch die Kirche sich vom Herrn zu sich hinwenden lassen sollte, um ihn zu erfahren. Swedenborg spricht meistens von »Kirchen« und nicht von der einen »Kirche«. Alles Wissen liegt, wie schon von Swedenborg gesagt worden ist, jeder Zeit vor den Augen des Menschen. Doch sind die Weisheiten der himmlischen Welt noch nicht einmal bis in die Kirche vorgedrungen; denn »Der Mensch der Kirche weiß heutzutage kaum etwas vom Himmel und von der Hölle und von seinem Leben nach dem Tode, obwohl alles sich im Wort beschrieben findet [...]«. ¹¹¹ Doch bleibt es nicht nur bei Unwissenheit,¹¹² sondern es liegen gegen den wahren Sinn, der übermittelt werden sollte, Antipathien vor. So schreibt Swedenborg: »viele, die innerhalb der Kirche geboren sind, leugnen sie sogar [...]«. ¹¹³ An dieser Stelle ist vor allem die Struktur und der Aufbau von Himmel, Geisterwelt und Hölle

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 272.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 274f.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 276.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 292.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 293.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 30 und 119-120.

¹¹¹ Ebd., S. 3.

¹¹² Siehe ebd., S. 32, 35, 38-41, 43, 45, 176-178.

¹¹³ Ebd., S. 3 und 175

gemeint. Diejenigen, die innerhalb der Kirche sind und einen Irrglauben haben, kommen nach Swedenborg nicht in den Himmel. Einer dieser Irrglauben¹¹⁴ ist zum Beispiel die Vorstellung einer Dreifaltigkeit als drei göttliche Wesenheiten, die gegen die »vernünftige und logische« Vorstellung einer ersten Ursache, d.h. eines Gottes, nach Swedenborg nicht Bestand haben kann. Es ist im Himmel nicht tragbar, wenn jemand zwar den Herrscher als Gott bezeichnet, jedoch von einer Drei-Wesenheit ausgeht, da es im Himmel nach der vorliegenden Beschreibung keinen Unterschied gibt zwischen dem, was ein Geist, ein ehemaliger Mensch denkt und dem, was er sagt. Alles ist für das Gegenüber verständlich.¹¹⁵ Ein Unterschied zwischen Gesagtem und Gemeintem kann nicht entstehen.

Swedenborg legt einen Zustand fest, indem er der Kirche keine Fähigkeit zur Existenz mehr eingesteht. Begründet wird dieser Zustand aus einer logischen Kette heraus. Zunächst stellt er das »Lieben« mit dem »Glauben« in ein Abhängigkeitsverhältnis;¹¹⁶ denn die Liebe bedingt nach seiner Vorstellung in der Schrift »Himmel und Hölle« den Glauben. So setzt er fest, dass, wenn es innerhalb der Kirche keine Liebe mehr geben sollte, es auch keinen Glauben gebe. Dies ist der Zustand, der in der natürlichen Welt als Zeitpunkt bezeichnet werden müsste, da die Menschen in der natürlichen Welt die Zeit als Richtpunkt nehmen, an dem die Kirche die Basis ihrer Existenz verlieren würde.

Und im Himmel sind die Gottesdienste diejenigen, die vollendet und wahr sind, denn sie verbreiten den inneren Sinn der Worte Gottes.¹¹⁷ Aber wer auf der Welt nichts vom Worte Gottes weiß, somit als Heide bezeichnet wird, den trifft deswegen keine Schuld. Ein Heide muss nicht, nur weil er die Bibel nicht kennt, in die Hölle kommen. Da in jedem Menschen die gesamte Ordnung des Himmels und der Liebe enthalten ist und gelebt werden kann, heißt dies somit auch, dass es die eigentliche Bestimmung des Menschen ist, in den Himmel zu kommen.¹¹⁸ Die Kirche Gottes ist nicht geknüpft an eine einzige Religion, sondern an den Sinn der Worte und an die Liebe, die in jedem Menschen ist, somit heißt es bei Swedenborg: »Daß die Kirche des Herrn über den Ganzen Erdkreis verbreitet, somit universell ist, und daß in ihr all diejenigen sind, die im Guten der Liebtätigkeit je nach ihrer Religion gelebt haben [...]«.¹¹⁹

¹¹⁴ Ein weiterer Irrglaube, den Swedenborg beschreibt, befindet sich auf den Seiten 327-329 (HuH), dieser Irrglaube betrifft hier die Ansicht der Christen bezüglich der Barmherzigkeit.

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 4 und 48. Dort ist auch die Papstkritik und die Kritik an der Grundlage dieses Amtes zu finden.

¹¹⁶ Ebd., S. 3.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 118.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 181.

¹¹⁹ Ebd., S. 188.

4. Die Vernunft des Menschen

Die Welt, in der der Mensch lebt, ist nur ein Spiegel für die himmlische Welt. Alles, was ist, hat nach Swedenborg eine Entsprechung:¹²⁰ »Mit einem Wort, alle Dinge, die in der Natur entstehen, von ihrem Kleinsten bis zum Größten, sind Entsprechung.«¹²¹ Im Ganzen ist der Mensch ein Himmel in kleiner Form,¹²² auch er trägt die drei Himmel als drei Teile seines selbst in sich. Dies liegt daran, dass in allem, was von dem Göttlichen geschaffen worden ist, die göttliche Ordnung integriert wurde. Das Innere des Menschen wird gestaltet von dem, was er will und das Äußere des Menschen wird von dem gestaltet, was er versteht.¹²³ Der Mensch wird in sein »Willens-« und in sein »Verstandsleben«¹²⁴ geteilt. Die Liebe¹²⁵ ist es, die den Willen des Menschen anleitet und der Glaube leitet den Verstand des Menschen. Beide »Leben« werden geleitet zu einem klar definierten Ziel. Das Ziel der Liebe ist das Gute und das Ziel des Glaubens ist es, das Verstandesleben auf das Ziel des Wahren hin zu lenken: »der Mensch kann aus dem Verstand denken und daher auch inne werden, daß etwas wahr und auch daß es gut sei [...]«.¹²⁶ Aber der Mensch kann denken, ohne die Dinge, die er denkt, zu wollen, diese Uneinigkeit des Menschen ist die Trennung zwischen ihm und seiner Liebe.¹²⁷ Aber wer zu verstehen beginnt, der scheint auch das Wollen zu beginnen. Nur die Übereinstimmung eines guten »Gedanken« mit einem guten »Willen« ergeben eine gute Tat.¹²⁸ Und der Unterschied im menschlichen Schaffen liegt demnach darin, dass egal wie die Produkte sich ähneln und gleichen doch jeder Mensch andere Gedanken dazu entwickelt hatte und mit einem ihm entsprechenden Willen an die Handlung und Produktion herangetreten ist.¹²⁹ Jeder Mensch trägt eine andere Liebe, die ihn zu anderen Handlungen befähigt.¹³⁰

Somit lässt sich nun eine genauere Position der Vernunft erkennen. Sie müsste als Werkzeug des Glaubens fungieren können, da sie ebenfalls nach dem Wahren streben sollte. Aus einem ganz wichtigen Punkt heraus ergibt sich, dass die Vernunft des Menschen gar

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 29, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 63, 66.

¹²¹ Ebd., S. 56.

¹²² Vgl. ebd., S. 19.

¹²³ Vgl. ebd., S. 18.

¹²⁴ Ebd., S. 7 und 78.

¹²⁵ Swedenborg setzt die Liebe mit dem Willen des Menschen gleich, und den Glauben mit dessen Denken, hierzu Zitat: »[...]denn ob man die Liebe oder den Willen des Menschen nennt, ist gleichviel, und wieder, ob man sagt, der Glaube oder ein bestimmtes denken des Menschen ist auch dasselbe; denn was der Mensch liebt, das will er auch, und was der Mensch glaubt, das denkt er auch;[...]« (HuH, S. 288)

¹²⁶ Ebd., S. 255.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 287.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 297.

nicht gegen die Vorstellung Gottes sein kann. Jede Handlung, die der Mensch vollzieht, vollzieht er nach diesem Werk mit Gott; »[...] denn ohne Mich könnt ihr nichts tun [...]«.¹³¹ Dies untermauert Swedenborg mit der hier kurz zitierten Bibelstelle. Wird die Vernunft in der Welt eingesetzt, um Gutes zu tun, so sollte berücksichtigt werden, dass nach Swedenborg nur das Gut ist, was »um des Guten willen«¹³² geschieht, demnach aus Nächstenliebe oder der Liebe zum Herrn. Ein weiterer Ansatz zur vernünftigen Beschreibung der Liebe erfolgt dadurch, dass Swedenborg die Liebestätigkeit¹³³ bzw. die Tätigkeit der Liebe des Menschen beschreibt und sich dann dazu äußert, indem er sagt, dass diese Liebe, genau wie die Liebe über die er bezüglich des Himmels spricht, die identische Fähigkeit des Sich-Herbeisehens von Dingen ist, die ihr ähnlich ist und sie vollendet hat. Somit ist die Liebe, die im Himmel und in der Geisterwelt herrscht und vom Menschen nachvollziehbar sein müsste, nur anhand eines reinen Nachspüren in den eigenen in dieser natürlichen Welt erfahrenen Eigenheiten der eigenen Liebe möglich. Und theoretisch wäre es auch so dem Menschen möglich, zu erfahren, welche Liebe bei ihm überwiegt, die Eigenliebe, die Nächstenliebe oder die Liebe zum Herrn; denn der Mensch müsste sich in diesem Fall lediglich der Sehnsuchtsobjekte seiner Liebe im Klaren werden. Im Himmel bzw. in der Geisterwelt kann er dies anhand des Lebensbuches tun, das er zusammen mit den Engeln »besprechen« kann. Und auch die Lust kann ihm helfen, sich einzuordnen. Ein Mensch, der eher in der Eigenliebe lebt, gelüstet es mehr nach Körperlichem, d.h. Natürlichem, nicht nach Geistigem.¹³⁴ Je mehr Liebe der Mensch in sich aufnehmen kann, desto mehr kann er über das Werk Gottes verstehen,¹³⁵ demnach über alles, was er ist und was ihn umgibt. Liebe aufnehmen heißt demnach für Swedenborg, dadurch verstehen zu können. Die Engel, die sich im himmlischen Reich befinden, haben schon während ihrer Zeit als Menschen in der natürlichen Welt sich dem Herrn so zugewendet, dass sie, ohne mit der Ratio an ihm oder an etwas von ihm zu zweifeln, die Gutheiten in sich aufnehmen konnten, somit offener waren, als die Menschen, die sich wahrscheinlich nur auf der geistigen Ebene für den Gedanken des Herrn öffnen konnten. Diese kamen danach in den Bereich des geistigen Reiches des Himmels.¹³⁶ Das bedeutet für den Menschen, dass, wenn er den wahren Sinn der Worte Gottes erfährt, er danach handelt und nicht nachfragt, wenn er sich bereits in vollem Maße für Gott durch die Liebe, die er durch ihn erfährt, geöffnet hat. Dann führt diese Liebe zu Handlungen, die zu Gutem führen, denn sie geht direkt in den Willen des Menschen ein. Das, was dem Menschen in seinem Leben behindert und

¹³¹ Ebd., S. 279.

¹³² Ebd., S. 8.

¹³³ Vgl. ebd., S. 12.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 240.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 12.

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 14f und 43.

was die Liebe hindert, den Willen zu führen, ist, dass er vieles aus seinem Verstandesleben heraus leitet. Die Vernunft könnte vielleicht dem Menschen an dieser Stelle im Wege stehen, jedoch ist nach Swedenborg nichts wahrer als das Wort Gottes, was heißen müsste, dass die Vernunft gerade durch diese Worte in ihre Sehnsucht am meisten befriedigt werden müsste. »Sich Gott zuwenden« oder »sich von Gott zu Gott hinwenden lassen« nennt Swedenborg die drei Stufen des »Inwendigen«. »Inwendig werden« bedeutet auch, dass der Mensch geistiger wird, weil er mehr und mehr den Gedankenbereich des Natürlichen und Äußeren verlässt.¹³⁷ Das Gegenteil des Inwendigen ist das Auswendige, was die Handlungen des Menschen sind, in die sowohl das Wollen wie das Denken einfließen und beides in sich tragen.¹³⁸ Damit meint er, dass der Mensch sich nach innen wenden lassen kann, was heißt, dass er sich zu seinem Willen, zu seiner Liebe wenden kann. Hat er dies in vollem Maße getan oder wurde dies mit ihm getan und hat er nicht daran gezweifelt, so hat er schon zu Lebzeiten die dritte Stufe erreicht und würde in den innersten Himmel gelangen nach der Geisterwelt.¹³⁹ Und in seinen Handlungen kann sich sein Wille und sein Denken später im Lebensbuch ablesen lassen.

Der Mensch befindet sich durch seine Körperlichkeit in der natürlichen Welt und durch seine Geistigkeit in der geistigen Welt – er kann somit mit den Engeln sprechen, wenn er sich zu seinem inneren hinwendet¹⁴⁰ und mehr Kontakt mit der geistigen Welt hat.¹⁴¹ Da der Mensch in beiden Welten zu Hause ist, stellt er bei nahe ein Bindeglied¹⁴² zwischen den Welten dar.

Was unterscheidet den Menschen von »den unvernünftigen Tieren«?¹⁴³ Er kann die Gottheiten des Herrn in seiner Liebe aufnehmen. Dadurch entsteht seine Vernunft: »[...] daß er an Ihn glauben, von Liebe zu ihm angeregt werden und so Ihn schauen, und daß er Einsicht¹⁴⁴ und Weisheit in sich aufnehmen und aus der Vernunft heraus reden kann [...]«. ¹⁴⁵ An dieser Stelle wird klar, dass durch die Liebe die Einsicht und die Weisheit zum Menschen gelangen und dass er dadurch die Vernunft gebrauchen kann. Liebe initiiert also die Vernunft. Und der Mensch muss verstehen, dass nicht sein Verstand ihn zum Menschen

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 259f.

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 289.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 18.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 143.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 40.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 107. Der Mensch ist nach dem Bilde des Himmels und der Welt geschaffen worden.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 22, 57, 59, 75.

¹⁴⁴ »Die himmlische Einsicht ist die tiefergehende Einsicht, welche entspringt aus der Liebe zum Wahren« (Ebd., S. 197).

¹⁴⁵ Ebd.

macht, sondern seine Liebe,¹⁴⁶ die bis in seinen Körper hinein wirkt. Jeder Mensch hat seine Individualität durch seine Liebe zu sich selbst. Wie er sich selbst liebt, macht ihn zu etwas mit einer Eigenheit.¹⁴⁷ Dass ein Mensch denken kann, verdankt er nicht sich selbst, denn es wird vom Herrn geleitet. Nur dieser kann ganz alleine denken, weil nichts ist, was ihn geschaffen hat.¹⁴⁸ Es gibt eine Einsicht, die mit dem Göttlichen konform geht und eine, die dies nicht tut. Der Mensch, der die »richtige« Einsicht hat, ist derjenige, der Gott und die göttliche Ordnung »anerkennt«.¹⁴⁹ Erkennt der Mensch in dieser Einsicht die falschen Dinge, dann erstreckt sich der Horizont seiner Erkenntnis nur über den Bereich seiner menschlich irdischen Welt, nicht aber darüber hinaus. Die Wissenschaften, die der Mensch auf dieser Welt betreibt, handeln ebenfalls nur den Bereich dieser Welt ab, noch nicht den Teil der geistigen Welt.¹⁵⁰ Auch gibt es für Swedenborg Wissenschaften im Himmel und vom Himmel wie zum Beispiel die Engelwissenschaften. Swedenborg hat demnach den Bereich der natürlichen Wissenschaften in seinem Leben verlassen, um sich den geistigen höheren Wissenschaften als Forscher und Erleber zuzuwenden und sein Inwendiges hervor zu holen.

Ein Mensch in dieser Welt ist nach Swedenborg aufgeklärt, wenn er sich von der Gestalt Gottes ein Bild machen kann, wenn er einen Einblick bekommen hat in die geistige Welt,¹⁵¹ dann gilt er auch im Himmel als eine aufgeklärte, das heißt dem Licht zugewendete Person. Wäre dies so, so könnte der Mensch erkennen, dass alles, was auf dieser Welt eine Gestalt hat, aus der Idee in der geistigen Welt entstanden ist.¹⁵² Nur durch reine Wissenschaft in dieser Welt lassen sich die Dinge des Himmels nicht erklären, dazu bedarf es den Kontakt.¹⁵³ Wer an die Macht der göttlichen Worte glaubt, d.h. eine Form der Liebe für sie empfindet, der versteht diese Worte.¹⁵⁴ Dann ist für ihn auch der Zustand der Erleuchtung nicht ausgeschlossen, weil er sich dem Licht zuwendet.¹⁵⁵ Erleuchtung bedeutet, das Wahre im Ganzen erkennen können. Und das Wahre ist das Licht,¹⁵⁶ deswegen führt es zu der Erleuchtung. Es bleibt dem Menschen, der sein Wollen zum Herrn nicht schon hingewendet hat, nicht die Möglichkeit, sich ihm nur durch den Verstand zuzuwenden. Das

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 32.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 88f.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 46f und 55.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 203.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 44.

¹⁵² Vgl. ebd., S. 58 und 62.

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 58.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 77.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 72 und 81f.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 73, 93 und 104.

Wollen lässt sich nicht durch den Verstand ändern.¹⁵⁷ Die Vernunft, die mehr begreift als nur die Dinge, die in der Welt des Menschen liegen, nennt Swedenborg die »inwendige Vernunft«,¹⁵⁸ da sich der Mensch schon nach Innen gewendet hat. Und mit dieser inwendigen Vernunft versteht der Mensch die Zusammenhänge und Abhängigkeiten, die gegeben sind. Früher gab es den »Urmenschen«¹⁵⁹ und dieser war wie die »Urkirche« direkt dem Herrn zugewendet und hatte keine Distanz zum Herrn.

Hat der Mensch eine Idee, so könnte dies eine unbemerkte Mitteilung der Engel gewesen sein; denn die Engel kommunizieren mit den Menschen mithilfe von Ideen. Aber Swedenborg schließt diese Kommunikation für diesen Moment der Menschenzeit aus – die Menschen haben sich verschlossen, sie haben sich vom Himmel entfernt, weil sie den wahren Sinn nicht erkannt haben.¹⁶⁰ Wenn die Geister mit dem Menschen in Kontakt treten, dann ist ihnen das nicht klar, auch nicht, dass es gute und böse Geister gibt. Wenn diese in der Weise in Kontakt mit dem Menschen treten, dass sie dann auch in das Denken des Menschen eindringen, ist dies den Menschen ebenfalls nicht bewusst.¹⁶¹ So können die guten Geister die guten Seiten eines Menschen ansprechen und ihn somit fördern, wie aber auch die bösen Geister das Gegenteil im Menschen fördern und locken können.¹⁶² Aber im Grunde stehen dem Menschen genau die Geister zur Seite, die ihm ähnlich sind.¹⁶³ Dies bedeutet, dass es nicht die Schuld der Geister sein kann, wenn ein Mensch nur böse ist, oder böse handelt, denn es entspricht seinem Naturell, seinem Eigenen, seiner Liebe.

Doch Swedenborg fordert nicht, das rein Geistige, und er fordert nicht die Abkehr von den äußeren Lüsten in vollem Maße, denn dann hätte das Leben auf der Welt keinen Bestand. Der Mensch ist als geistiges und natürliches Wesen geschaffen worden und soll auch diese beiden Seiten leben. Genauer ist das Leben für ihn in drei Teile geteilt: das geistige, sittliche und bürgerliche¹⁶⁴ und wenn man in der Lage ist, alle drei Leben zu leben, so hat der Mensch beinahe einen Garant für einen Platz im Himmel.¹⁶⁵ Noch mehr Mut macht er, indem er sagt, dass dieses »gute« Verhalten erlernbar ist.¹⁶⁶ Der Mensch ist somit nicht völ-

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 85 und 109.

¹⁵⁸ Ebd., S. 168.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 179.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 130-132 und 134f.

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 161.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 161-168.

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 163.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 331.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Als Beispiel: »[...]daß der Mensch nichts weiter zu tun braucht, als wenn ihm etwas vorkommt, wovon er weiß, daß es unredlich und ungerecht ist, wohin aber seine Sinnesart sich neigt, zu denken, daß er es nicht tun dürfe, weil es wider die göttlichen Gebote ist: gewöhnt er sich daran, so zu denken, und er-

lig der ihm angeborenen Liebe ausgeliefert. Mithilfe der Worte Gottes, die eine Richtlinie vorgeben, werden sie im wahren Sinn erhört und mithilfe des Denkens und der Vernunft kann er in seinen vorstehenden Handlungen abwägen, was gut und was falsch ist und somit das Gute tun und das Falsche lassen und sein Auswendiges positiv schreiben, damit ein Lebensbuch entsteht, das ihn später in den Himmel führt. Er darf sich seiner eigenen Begierde, etwas böses zu tun, nicht ergeben – dies wäre der Weg in die Hölle.¹⁶⁷ Wichtig bleibt die Ausgewogenheit zwischen dem irdischen, natürlichem und dem himmlischen, geistigen Leben, zwischen Eigenliebe und Nächstenliebe, zwischen der Liebe zum Herrn und der Liebe zur Welt, damit der Mensch die gleiche Balance hat, wie sie in der Ordnung vorgesehen ist und auch zwischen Himmel und Hölle herrscht.

5. Schluss: Die Struktur der religiösen Vernunft

Aufklärung über die Geheimnisse des Lebens und des Leben nach dem Tod mit dem eingeschränkten Medium der menschlichen Sprach – dies hat Swedenborg mit diesem Werk in Angriff genommen. Als Grundlage hierfür stehen Erfahrungen und Gespräche aus dem Himmel und der Geisterwelt sowie nachvollziehbare logische Ketten.

Er hat dem Menschen seiner Zeit einen Weg der Lebensführung gezeigt, der lebbar ist, nicht zwingend zur Askese führt und doch jedem die Möglichkeit bietet, sein Leben nach dem Göttlichen zu richten in einer Balance zwischen den drei Teilen eines jeden menschlichen Lebens.

Laut Swedenborg hatte die Kirche einen Irrglauben über den Himmel und die Hölle verbreitet, die Geisterwelt fast komplett unterschlagen und die Bilder verzerrt. Und dies, obwohl sie doch einst dem Herrn so nahe war und eigentlich der Himmel auf der Erde ist. Die Liebe zum Herrn und zum Nächsten fehle, aber alles sei dem Menschen anzugewöhnen. Dabei spielt die Vernunft eine nicht mindere Rolle, was man von der Biographie her nicht sofort hätte denken können. Auch wenn Swedenborg alle seine Ämter in den weltlichen Wissenschaften aufgab, so behielt er doch sein Forscherleben bei. Und es scheint für einen Menschen mit einer derartigen Zukunftsbezogenheit, einem solchen Forscherwillen und geistigen Offenheit nicht verwunderlich, dass er sich mit aller Konsequenz der am wenigsten erforschten, aber bedeutendsten Wissenschaft zuwendete: der Gotteslehre. Immer wieder erklärt er dem Leser, dass all seine Schlüsse mit der Vernunft nachvollziehbar seien. Und er könnte einem Kritiker entgegen, dass dessen Vernunft, wenn er die Dinge anzweifelte, einfach nicht tiefgründig genug sei. Die tiefgründige Vernunft ist es auch, die es dem Menschen ermöglicht, zwischen dem Wahren und Falschen zu entscheiden. Leichter

langt er durch die Angewöhnung einige Fertigkeit, so wird er allmählich mit dem Himmel verbunden[...]« (HuH, S. 335).

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 360.

verständlich wird dies dadurch, dass er sagt, dass die Vernunft eine Form des Denkens und somit ein Teil des Glaubens ist. Denn der Mensch glaube an seine Gedanken. Und mit seinen Gedanken könne er sein Leben ändern und in das beschriebene Licht der geistigen Welt gelangen.

Die Struktur der religiösen Vernunft ist bei Swedenborg gebunden an die Struktur der Liebe und des Glaubens, an die Lernfähigkeit und Fähigkeit der Inwendung des Menschen und sie steht der Theologie, die von Swedenborg entworfen worden ist, nicht im Wege, sondern bildet eine wichtige Handlungsmaxime.

»Swedenborgs Welt ist unermesslich umfassend. Er hat mir auf alle meine Fragen geantwortet, wie sehr sie mich auch bedrängen mochten. Unruhevolle Seele, gequältes Herz, nimm und lies!«
August Strindberg zitiert nach »Offenen Tore« 1969 Seite 62

OFFENE TORE

BEITRÄGE ZU EINEM NEUEN CHRISTLICHEN ZEITALTER

3 / 2008

Josef

Eine Predigt von Pfarrer David C. Roth

»Ich bin Josef, euer Bruder, den ihr nach Ägypten verkauft habt. Und nun bekümmert euch nicht und denkt nicht, dass ich darum zürne, dass ihr mich hierher verkauft habt, denn um eures Lebens willen hat Gott mich vor euch hergesandt. ... Ihr gedachtet mir Böses zu tun, doch Gott gedachte Gutes daraus zu machen, um zu erlangen, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu halten ein großes Volk.« (Genesis 45,4.5; 50,20)

Wie würde es dir gehen, wenn deine Familie und deine Freunde dich für so wertlos hielten, dass sie dich in einen Brunnen werfen und sterben ließen? Wir dürfen ziemlich sicher davon ausgehen, dass dies niemandem von uns je passieren wird, aber es ist wahr, dass uns manchmal diejenigen, die wir am meisten lieben, verletzen - so wie es im Falle Josefs geschah, dem elften Sohn Jakobs und dem ersten Rahels.

In dieser Predigt geht es um Josef, seine Eigenschaften und die Art, wie er auf das reagierte, was in seinem Leben über ihn kam. Josefs Leben näher zu betrachten heißt viel zu lernen über menschliche Beziehungen und auch darüber, wie Gott jedes einzelne unserer Leben leitet. Einige Fragen, die wir uns hierbei stellen müssen, sind: Warum verletzen Menschen ihre Mitmenschen, wenn dies doch im klaren Gegensatz zur Nächstenliebe steht? Warum lässt Gott zu, dass uns (oder überhaupt einem Menschen) Böses geschieht? Und wie würden und sollten wir reagieren, wenn uns jemand wehtut? Diese Fragen werden wir untersuchen, während wir Josefs Leben verfolgen.

Josef wurde Jakob und Rahel geboren, als Jakob noch seinem Schwiegervater Laban verpflichtet war. Sobald Josef geboren war, bat Jakob Laban, ihn und seine Familie fortzuschicken, als sei diese Bitte eine direkte Folge der Geburt Josefs. »Und es geschah also, als Rahel Josef geboren hatte, dass Jakob zu Laban sagte: Schick mich fort, damit ich in mein Haus in meinem eigenen Land gehen kann.« (Genesis 30,25) Es scheint, als führte Gott bereits Josefs Schritte, sodass er nahe Ägypten sein konnte, um sein Volk zu beschützen. Die Wahrheit ist, dass Gott uns in seiner Güte von unserer Geburt an bis zum Ende unseres Lebens unaufhörlich leitet. Um uns das ewige Leben zu ermöglichen, ruht er nie.

Nach seiner Geburt (Kapitel 30) hören wir lange nicht mehr von Josef, bis er und seine Familie Laban verlassen haben und im Land Kanaan leben (Kapitel 37). Er ist hier siebzehn und verbringt einen Teil seiner Zeit damit, zusammen mit seinen Brüdern die Schafe zu hüten. Bei einer solchen Gelegenheit geschah es, dass Josef in Ungnade fiel. Er war Jakobs Lieblingssohn, da er aus dessen tiefer Liebe zu Rahel entsprungen war. Um Josef seine Liebe für ihn zu zeigen, schenkte Jakob ihm ein vielfarbiges Gewand, um das seine Brüder ihn so sehr beneideten, dass sie nicht mehr mit ihm reden wollten. Dann aber hatte Josef zwei seltsame Träume, von denen er seinen Brüdern erzählt. Sie hatten zum Inhalt, dass sich Abbilder seiner Eltern und Brüder vor ihm verneigten und sich ihm unterwarfen. Durch diese Träume vergrößerte sich noch der Hass, den seine Brüder Josef gegenüber bereits gehegt hatten.

Wie viele von uns können etwas mit den Gefühlen verbinden, die Josefs Brüder ihm gegenüber verspürten? Gefühle wie Eifersucht, Hass, Neid und Verachtung, Gefühle, die ganz plötzlich auftreten, wenn wir meinen, ungerecht behandelt worden zu sein oder nicht die Anerkennung erhalten, die wir zu verdienen glauben. Stellt euch zur Verdeutlichung den Geschäftsmann vor, der Tag und Nacht für seine Beförderung schuftet und nun zusehen muss, wie sein Kollege sie erhält. Sogar, wenn er es schafft, seinen Stolz hinunterzuschlucken und seinem Partner zu gratulieren, führt er vielleicht einen inneren Kampf gegen Geringschätzung und Hass. In seinen Augen wird der Kollege zum unwürdigen, hinterhältigen Faulpelz. Oder stellt euch den Freund eines jungen Mannes vor, der die Aufmerksamkeit des Mädchens auf sich zieht, mit dem der junge Mann schon lange ausgehen wollte. Plötzlich erscheint der Freund durchtrieben und betrügerisch, und sogar das Mädchen könnte der junge Mann nun so einschätzen, weil aus seiner Liebe Hass geworden ist.

Dies sind nur zwei Beispiele dafür, wie die Hölle unsere engsten Freunde in unsere schlimmsten Feinde verwandeln kann, und dies schon beim geringsten Anlass für Neid oder angeschlagenen Stolz. Wir sind verwundbar, genau wie Josefs Brüder es waren. Es steht uns jedoch frei, ob wir darauf mit Gutem oder mit Bösem reagieren. Es war nicht Josefs Schuld, dass er derjenige war, den der Vater am meisten liebte und der die ungewöhnlichen Träume hatte. Anstatt zu versuchen, die Fähigkeiten der anderen zu unterbinden, sollten wir sie unterstützen, es sei denn, sie stellen sie absichtlich zur Schau, damit wir uns wertlos fühlen.

Es stand den Brüdern frei zu vergeben oder Rache zu üben, und sie ließen sich von ihrem Zorn übermannen und reagierten mit Bösem: sie wollten Josef töten. Aber Gott wollte nicht, dass Josef starb. Gott will nie, dass das Böse jemanden überfällt. Doch da Gott will, dass wir glücklich und somit frei und ungebunden sind, lässt er dennoch Böses zu, um es zu einem guten Ende zu führen. Wie er uns lehrt: »Es dem Menschen überlassen, aus sei-

ner Freiheit heraus Böses zu tun, heißt zulassen« (NJ 170). Und: »Die Zulassung des Bösen geschieht um des Endzwecks willen, der das Heil ist.« (GV 281).

Um die Freiheit zu bewahren und ein gutes Ende herbeizuführen, ließ Gott Josef Böses zustoßen. Doch in seiner Güte schwächte er die böse Absicht der Brüder ab. In der Geschichte sehen wir Gottes Güte bewirken, dass das Böse am Vorhaben der Brüder sich weniger stark entfaltet als sie selbst es zunächst gewollt hatten. Wir sehen, wie Ruben vorschlägt, Josef in einen ausgetrockneten Brunnen zu werfen und ihn dort umkommen zu lassen, anstatt sein Blut selbst zu vergießen, während Ruben selbst bereits plant, ihn heimlich wieder herauszulassen. Sie ließen Josef tatsächlich in einem leeren Brunnen zurück, aber als sie ismaelitische Händler kommen sahen, wollten sie ihnen Josef verkaufen, um so zu Geld zu kommen. Die Brüder wussten jedoch nicht, dass einige midianische Händler Josef bereits gefunden und herausgeholt hatten, um ihn ebenfalls den Ismaeliten zu verkaufen, welche ihn dann als Sklaven nach Ägypten verkauften. Die Brüder hingegen entdeckten bei ihrer Rückkehr zum Brunnen, dass Josef verschwunden war. Sie wussten nichts vom Schicksal ihres Bruders und nahmen das Schlimmste an. Um ihre eigene Tat zu vertuschen, belogen sie ihren Vater. Sie zerrissen Josefs Gewand und tauchten es in Blut, um Jakob glauben zu machen, Josef sei von wilden Tieren gefressen worden. Daran können wir die ansteckende Macht des Bösen erkennen, die die Brüder durch Habsucht dazu bringt, einen Mordversuch zu begehen und falsch Zeugnis abzulegen, um diesen zu verschleiern.

Warum durfte dieses Unrecht geschehen? Die Himmlischen Lehren sagen uns, warum böse Dinge geschehen dürfen. Ein bereits genannter Grund ist der der Rettung durch Gott, die er allen zuteil werden lässt, die willig sind. »Die Vorsehung besteht darin, daß sie bei der Zulassung stets einen Zweck verfolgt, d.h. daß sie nur etwas zuläßt, das diesem Zweck dient und das Böse, das aus der Zulassung hervorgeht, fortlaufend mustert, abtrennt, reinigt und was unangemessen ist, auf unbekanntem Wege beseitigt.« (GV 296).

Einen anderen Grund, Böses zuzulassen, erkennen wir darin, das Böse erst zu enthüllen und es dann zu vermeiden. Wenn wir das Böse in uns nicht sehen, können wir nicht dagegen vorgehen und aus dem Bösen heraus zum Guten hingeführt werden. Wir lesen: »Auch kann es niemandem genommen werden, wenn es nicht zum Vorschein kommt, gesehen und erkannt wird. Solange das nicht geschieht, ist es wie eine Wunde, die erst heilt, wenn man sie öffnet.« (GV 183). Uns wird auch gelehrt, dass viele Menschen das Böse als konkrete Handlung erleben müssen, um es erkennen zu können. Dies erklärt auch, warum so viel Böses von Menschen geschmiedet wird. Bevor ein Mensch das Böse in sich nicht erkannt hat, kann er keine Schritte unternehmen, ihm entgegenzuwirken.

»Der Mensch ist nämlich von Geburt an etwas wie eine kleine Hölle, die beständig mit dem Himmel im Streit liegt. Niemand kann aber vom Herrn aus der Hölle befreit werden, ehe er nicht selber sieht, daß er darin ist - oder wenn er gar nicht herausgezogen werden

will. Ohne Zulassungen, deren Ursachen Gesetze der göttlichen Vorsehung sind, kann das nicht geschehen.« (GV 251).

Es ist tröstlich, zu wissen, dass wir auch dann von Gott begleitet und geführt werden, wenn wir von Bösem umgeben sind. Im Nachhinein können wir verstehen, warum es sein durfte, dass Josefs Brüder ihm Schaden zufügten. Im Hause Potifars war Josef ein erfolgreicher Mann, der bis zur höchsten Stellung aufstieg. Gott war mit ihm und ließ ihm alles gelingen, was er anfang. Doch auch inmitten seines Erfolges wurde Josef wieder zur Zielscheibe großen Unrechts. Josef war ein ansehnlicher Mann, und Potifars Frau bemerkte dies und wollte mit ihm schlafen. Nachdem sie sich Josef zum wiederholten Male angeboten hatte, er sich aber sträubte, hielt sie ihn eines Tages am Gewand fest und bat ihn erneut, mit ihm zu schlafen. Josef floh aus dem Haus und ließ seine Kleidung in den Händen von Potifars Frau zurück, die sie dann als Beweisstück benutzte, um falsch Zeugnis gegen Josef abzulegen, indem sie ihn beschuldigte, er habe sie gezwungen, mit ihm zu schlafen. Potifar glaubte ihr und Josef warf man ins Gefängnis. An Potifars Frau sehen wir wieder, wie Liebe zu Hass wurde, als sie nicht bekam, was sie wollte. Doch ihre Begierde und ihre böse Tat führen dennoch zu einem Ergebnis, das sich zum Guten wendet. In Gottes Vorsehung wurde Josef ins Gefängnis geworfen, wo er die Träume des Bäckers und des Mundschenks des Pharaos deutete, die auch gefangen waren.

Wie von ihm gedeutet, wurde der Bäcker gehängt und der Mundschenk erhielt seine Stellung beim Pharao zurück. Nachdem zwei Jahre vergangen waren, hatte der Pharao zwei Träume, die niemand deuten konnte. Der Mundschenk hörte den Pharao über seine Träume sprechen und über deren Bedeutung nachsinnen, und erinnerte sich endlich, dass Josef die von Gott gesandte Gabe der Traumdeutung besaß. So ließ der Pharao Josef zu sich kommen, um seine Träume deuten zu lassen. Als der Pharao Josef darum bat, preiste Josef Gott und enthüllte dann die Bedeutung beider Träume des Pharaos. In seiner Beziehung zu Gott stelle Josef nie in Frage, wo seine Kraft ursprünglich herkam, und in seiner Beziehung zum Pharao bekannte sich zu seiner Abhängigkeit von Gott.

Im Lichte der Deutung, die Gott Josef zuteil werden ließ und die besagte, dass auf sieben Jahre Überfluss sieben Jahre Hungersnot folgen würden, beriet Josef den Pharao, wie der Lage beizukommen sei. Der Pharao befand seinen Rat für gut und unterstellte ihm die Lagerung und die Verteilung allen Getreides. Binnen einiger Stunden war Josef vom eingesperrten Sklaven zum zweitmächtigsten Mann Ägyptens geworden, dem nur noch der Pharao selbst übergeordnet war. Sicherlich ließ Gott die bösen Taten gegen Josef zu, um etwas Gutes daraus entstehen zu lassen.

Dreizehn Jahre waren vergangen, seit Josef von seinen Brüdern verstoßen und nach Ägypten verkauft worden war. Er war nun dreißig Jahre alt. Der Pharao gab ihm Asenath, die Tochter Potiferas, des Priesters von On, zur Frau und änderte seinen Namen in Zafenat-

Paneach. Asenath gebar ihm zwei Söhne, von denen der erstgeborene Manasse genannt wurde, was »vergessen machen« bedeutet und im übertragenen Sinne dafür steht, dass Gott Josef all seine Leiden und das Haus seines Vaters vergessen ließ. Den zweiten Sohn nannte er Ephraim, »Fruchtbarkeit«, da er durch Gott im Land seines Unglücks eine Familie gegründet hatte. Die Namen seiner beiden Söhne fassen Josefs Leben zusammen. Obwohl großes Elend ihn überfiel und er viele Jahre leiden musste, ließ Gott ihn allen Schmerz vergessen und verhalf ihm zu großer Ehre und Fruchtbarkeit.

Wir können die Geschichte Josefs nicht abschließen, ohne zu betrachten, wie Josef mit seinen Brüdern, insbesondere Benjamin, wieder vereint wurde. Das zeigt den vorhergesehenen Nutzen auf, um dessentwillen Gott das Böse an Josef zuließ. Ohne einen weisen und gerechten Mann, der die Vorratskammern von Ägypten überwachte, hätte die Familie Israels die Hungersnot nicht überstehen können. So sandte Gott Josef vor ihnen nach Ägypten, um sie am Leben zu halten und ein ganzes Land aufzubauen. Dadurch erfüllte sich Gottes Verheißung gegenüber Abraham, Isaak und Jakob, dass ihre Nachkommen das Land Kanaan erben und bevölkern würden.

Vieles steckt in dem Teil der Geschichte, der davon handelt, dass Jakobs Söhne nach Ägypten gehen, um Getreide zu kaufen. Als sie sich das erste Mal aufmachten, kauften sie Korn von Josef, der sie als seine Brüder erkannte, sich ihnen aber nicht zu erkennen gab. Er erinnerte sich an seine alten Träume und beschuldigte seine Brüder, Spione zu sein. Dies tat er, um sie dazu zu bewegen, zurückzukehren und seinen Bruder Benjamin zu ihm zu bringen. Sie versprachen, Benjamin das nächste Mal mitzunehmen, und ließen Simeon als Pfand im Gefängnis zurück, wodurch sie zu verstehen begannen, was sie Josef angetan hatten. Die Schuld lastete auf ihnen, und sie erkannten, dass dies eine wohlverdiente Strafe war.

Nachdem Josef so hart mit seinen Brüdern umgegangen war und heimlich gehört hatte, wie sie sich beschämt zu ihrer Schuld bekannten, ging er fort und weinte. Daran können wir sehen, wie ein guter Mensch sich fühlt, wenn er jemanden hart behandeln oder maßregeln muss: wie liebende Eltern, die ihr Kind bestrafen und dabei sagen: »Uns wird es mehr wehtun als dir.« Dies kann eine wahre Aussage sein.

Josef straft seine Brüder gnädig, aber er grämt sich dennoch. Wir lesen: »Und er wandte sich von ihnen ab und weinte«. In einem solchen Augenblick zu weinen, beschreibt die Wirkung des Mitleids oder einer Liebe, die sich um des geliebten Menschen willen grämt.

Ein weiteres Mal sehen wir Josefs Barmherzigkeit, als seine Brüder wiederkommen, um ein zweites Mal Korn zu kaufen, und Benjamin unter ihnen ist. Als Josef dies erfuhr, lesen wir: »Sein Herz sehnte sich nach seinem Bruder, und Josef beeilte sich, einen Platz zu finden, wo er weinen konnte. Und er ging in seine Kammer und weinte dort.«

Seine Gnade zeigt sich erneut, nachdem seine Brüder wieder nach Kanaan aufgebrochen sind. Sie kehren nicht nach Hause zurück, sondern werden noch einmal vor Josef gebracht, weil seine Wachen den ihm gestohlenen Silberkelch in Benjamins Sack gefunden haben. Als Josef von Juda erfährt, dass einer ihrer Brüder bereits tot ist und ihr Vater Jakob ebenfalls sterben wird, wenn Benjamin nicht heil nach Hause zurückkehrt, kann er sich nicht länger zurückhalten und weint laut: »Ich bin Josef, euer Bruder, den ihr nach Ägypten verkauft habt. Und nun bekümmert euch nicht und denkt nicht, dass ich darum zürne, dass ihr mich hierher verkauft habt, denn um eures Lebens willen hat Gott mich vor euch hergesandt. ... Ihr gedachtet mir Böses zu tun, doch Gott gedachte Gutes daraus zu machen, um zu erlangen, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu halten ein großes Volk.«

An Josefs Worten können wir sein tiefes Vertrauen zu Gott erkennen und die Versöhnlichkeit, die er seinen Brüdern entgegenbrachte. Josefs Leben ist von Dingen angefüllt, von denen wir lernen können, vor allem von seiner Art, mit seinen Brüdern umzugehen. Er versuchte nie, sich an ihnen zu rächen, sondern war stets um ihr Wohl bemüht. Fällt es uns in unserem eigenen Leben schwer, anderen zu vergeben, wenn sie uns Unrecht getan haben? Wenn uns Böses geschieht, vertrauen wir Gott, wie Josef es tat und verlieren nicht unseren Glauben, wissend, dass Gott uns zum guten Ende führen wird?

Vielleicht müssen wir manchmal jemandes böse Taten bestrafen, aber in unseren Herzen können wir dennoch dem Menschen vergeben und darauf vertrauen, dass Gott für alle Betroffenen die Dinge zum Guten wendet, wie auch immer es zunächst den Anschein haben mag. Das Beispiel von Josefs Standhaftigkeit und Versöhnlichkeit ist eines, dem wir alle zu folgen versuchen sollten.

Abschließend können wir fast hören, wie Josef uns mit den Worten des 37. Psalms bestärkt: »Erzürne dich nicht über die Bösen; sei nicht neidisch über die Übeltäter! Denn wie das Gras werden sie bald abgehauen und wie das grüne Kraut werden sie verwelken. Hoffe auf den Herrn und tue Gutes; bleibe im Lande und nähre dich redlich ... Denn die Bösen werden ausgerottet; die aber des Herrn harren, werden das Land erben.«

Die Entwicklung des trinitarischen Dogmas

von Thomas Noack

1. Vorbemerkungen

Ich gebe einen Überblick der Entwicklung, die zur Ausformung des trinitarischen Dogmas im 4. Jahrhundert geführt hat. Auf die neutestamentlichen Grundlagen gehe ich an dieser

Stelle nicht ein, sondern verweise stattdessen auf die in der Fußnote genannten Beiträge.¹ Der Überblick kann nicht nur die Zusammenfassung eines historischen Prozesses sein, sondern enthält zugleich auch eine Bewertung desselben aus der Perspektive einer an Emanuel Swedenborg orientierten Theologie. Wolf-Dieter Hauschild bemerkt zu Recht: »Wie bei kaum einem anderen Thema bedingen sich die jeweilige dogmatische Position und die historische Auffassung.«²

Das trinitarische Dogma lautet in einer Formulierung aus einer katholischen Dogmatik: »In Gott sind drei Personen, der Vater, der Sohn und der Hl. Geist. Jede der drei Personen besitzt numerisch dieselbe göttliche Wesenheit.«³ Diesem Dogma setzte Swedenborg bekanntlich den grundlegenden Glaubenssatz der neuen Kirche entgegen: »Gott ist dem Wesen (essentia) und der Person (persona) nach Einer.« (WCR 2). Dieser Glaubenssatz bedeutet nicht, dass Swedenborg die Trinität ablehnt (siehe WCR 164). Er besagt nur, dass er die dreipersonliche durch eine einpersönliche Trinität ersetzt.⁴ Ein Unbehagen an drei Personen ist schon bald empfunden worden. So bekannte Augustin freimütig: »Drei Personen« ist gesagt worden, nicht um das (wirklich) zu sagen, sondern (nur) um nicht zu schweigen (dictum est tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur)« (De trin V,9). Um die Problematik der Personenvorstellung zu entschärfen, führte er den Begriff »relatio« (Beziehung) ein: »Wenn auch Vater und Sohn verschieden sind, so liegt doch keine Substanzverschiedenheit vor; denn die Bestimmungen Vater und Sohn betreffen nicht die Substanz, sondern die Beziehung (non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativem).« (De trin. V 5,6). Da eine Beziehung aber nach wie vor Pole voraussetzt, zwischen denen sie besteht, konnte die »relatio« das Gefährliche der »persona« nicht überwinden, sondern nur verdecken. Das wird in der Folge ein grundsätzliches Dilemma der Trinitätslehre bleiben: Was man sich unter drei Personen vorstellt, nämlich drei Götter, das darf man nicht aussprechen; und was man dogmatisch geregelt aussprechen darf, das wiederum erzeugt keine Vorstellung.

¹ Thomas Noack, Jesus Christus: Neutestamentliche Basistexte; ders., Das Zeugnis der Schrift, in: Wolfhart Pannenberg's Rekonstruktion der Entwicklung der Trinitätslehre in der alten Kirche.

² Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, Seite 5.

³ Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau, 10. Auflage 1981, Seite 64.

⁴ Das Fundament der neukirchlichen Theologie, die einpersönliche Trinitätslehre, ist soweit ich sehe in der Zeit nach Swedenborg nur von der Neuoffenbarung durch Jakob Lorber übernommen worden: »Wir halten dafür ... daß Gott nur eine einzige Person ist, welche Person aber in Sich Selbst eigentlich sozusagen aus drei Göttern besteht. Tres in unum!« (RB II,270,8). »Ich bin, als nun ein Mensch im Fleische vor euch, der Sohn und bin niemals von einem andern als nur von Mir Selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchsteigener Vater von Ewigkeit. Wo anders könnte da der Vater sein als nur im Sohne, und wo anders der Sohn als nur im Vater, also nur ein Gott und Vater in einer Person?« (GEJ 8,27,2).

Meine Darstellung des geschichtlichen Prozesses stützt sich im wesentlichen auf zwei Bücher: 1.) Franz Dünzl, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg im Breisgau 2006 (Sigel: FD). 2.) Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, Seiten 1-51 (Sigel: WDH). Im Interesse einer flüssigeren Darstellung habe ich nicht jede Formulierung, die ich diesen Büchern entnommen habe als Zitat kenntlich gemacht. Deswegen sei aber wenigstens einleitend auf diese gut lesbaren Darstellungen ausdrücklich hingewiesen.

2. Frühe Positionen

Ernst Benz wies auf die Radikalität der swedenborgschen Kirchen- bzw. Dogmenkritik hin: »Die Geschichte der christlichen Kirche ist für Swedenborg, der darin einen Gedanken der deutschen und englischen Spiritualisten des 17. und 18. Jahrhunderts aufnimmt, gleichzusetzen mit der Geschichte ihres Verfalls. Die spiritualistischen Kritiker der Kirche, wie etwa Gottfried Arnold, Gichtel, Breckling, Dippel, unterschieden sich voneinander nur durch die Festsetzung des Zeitpunkts, mit dem der Verfall begann. Die einen halten mit Luther die Zeit der beginnenden Herrschaft des mittelalterlichen Papsttums für die eigentliche Periode des Abfalls, die anderen datieren ihn bereits auf das achte Jahrhundert, wieder andere auf Konstantin den Großen zurück. Allen diesen Vorgängern gegenüber zeichnet sich Swedenborgs Kritik durch eine besondere Radikalität aus: nach seinem prophetischen Urteil hat der Verfall des Christentums bereits in der ältesten Epoche der christlichen Kirche eingesetzt.«⁵ Nach Swedenborgs Urteil wußte »die apostolische Kirche« (das heißt »die Kirche zur Zeit der Apostel« und »in den zwei oder drei darauffolgenden Jahrhunderten«, WCR 174) zwar noch »nichts von einer Personendreiheit bzw. drei Personen von Ewigkeit« (WCR 175). Er beruft sich auf das Apostolikum. Das heißt aber nicht, dass es nicht schon von Anfang an Spaltungen und Irrlehren gab (man lese nur einmal die neutestamentlichen Schriften). Swedenborg schrieb: »Die christliche Kirche wurde schon an ihrer Wiege von Spaltungen und Irrlehren angefallen und zerteilt, und im Laufe der Zeit wurde sie geradezu zerrissen und zerfleischt ... Das Schicksal der christlichen Kirche gleicht dem Los eines Schiffes mit kostbarer Ladung, das gleich nach der Ausfahrt aus dem Hafen von furchtbaren Stürmen geschüttelt wurde und bald darauf Schiffbruch erlitt und auf den Meeresgrund sank, wo seine wertvollen Waren dem Wasser und den Fischen zum Opfer fielen.« (WCR 378).

Da Swedenborg den Sohn von Ewigkeit ablehnt und somit die im 2. Jahrhundert einsetzende Entwicklung von den Logostheologen über Origenes bis zu den Konzilen des 4. Jahrhunderts, sind aus der Perspektive einer an Swedenborg orientierten Theologie einige frü-

⁵ Ernst Benz, Emanuel Swedenborg: Naturforscher und Seher, Zürich 2004, Seite 473.

he Positionen von Interesse, insbesondere die Bezeichnung Christi als »Gott« und der modalistische Monarchianismus. Daher weise ich auf sie hin, ohne behaupten zu wollen, dass sie völlig unbedenklich oder gar systematisch ausgereift sind. Aber meines Erachtens war hier auf einer vorphilosophischen, im einfachen Gemeindeglauben verankerten Stufe, doch noch mehr von der Ursprungswahrheit vorhanden als in der späteren, klassischen Trinitätslehre.

2.1. Christus als Gott

Bereits im Neuen Testament wird Christus als Gott bezeichnet: »Thomas antwortete und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott!« (Joh 20,28). Für den Verfasser des 1. Johannesbriefs ist Jesus Christus »der wahrhaftige Gott und das ewige Leben« (5,20). Und die Angesprochenen des Titusbriefes erwarten »die glückselige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus« (2,13). Dieser Glaube ist in der frühchristlichen Zeit auch außerhalb des Neuen Testaments belegt. Zunächst zwei heidnische Quellen: Nach Plinius dem Jüngeren sang die Gemeinde Lieder »Christo quasi deo«⁶ (Brief 10,96 aus dem Jahr 112/113). Der dem Mittleren Platonismus zuzurechnende Philosoph Celsus schrieb als Kampfschrift gegen das Christentum sein Werk »Alethes logos (Wahres Wort)« von 178, aus dem wir ebenfalls entnehmen können, dass die Christen Christus als Gott ansahen. Celsus schrieb: »Aber auch einen Gott und Gottessohn beweist Niemand aus solchen Bildern und Missverständnissen noch aus so geringen Merkzeichen.«⁷ »Was hat denn Jesus Edles getan wie ein Gott? Hat er die Menschen verachtet und verlacht und dessen gespottet, was über ihn kam?«⁸ Und in christlichen Quellen ist dieser Glaube erst recht bezeugt: Ignatius von Antiochien (um 110/115) vertrat diese Denkweise, wenn er Christus als »unseren Gott« oder »meinen Gott« bezeichnete (Eph 18,2; Röm 6,3; vgl. Smyrn 1,1: »Ich preise Jesus Christus, den Gott«; Eph 7,2: »im Fleisch erschienener Gott«). Eine Generation später dokumentierte der Prediger des sogenannten 2. Clemensbriefes (um 140/150) die Vorstellung, man müsse »über Jesus Christus so denken wie über Gott« (1,1); dahinter stand eine geistchristologische Konzeption (siehe 14,2-4).⁹ Ein formelhafter Nachklang fand sich noch um 160 bei Tatian und Meliton. Die für diese Konzeption konstitutive Präexistenzvorstellung klingt

⁶ Aus dem Pliniusbrief 10,96: »Sie versicherten darüber hinaus, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe darin bestanden, daß sie sich gewöhnlich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang versammelten, Christus wie einem Gott einen Wechselgesang darbrachten und sich durch Eid nicht etwa zu irgendeinem Verbrechen verpflichteten, sondern keinen Diebstahl, Raubüberfall oder Ehebruch zu begehen, ein Versprechen nicht zu brechen, eine angemahnte Schuld nicht abzuleugnen.«

⁷ Nach Origenes, *Contra Celsum* II,30.

⁸ Nach Origenes, *Contra Celsum* II,33.

⁹ Vgl. aus derselben Zeit den Beginn des 2. Petrusbriefes: »Simon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi, denen, die einen gleich kostbaren Glauben mit uns empfangen haben durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesus Christus«.

deutlich an bei Ignatius, Magn 6,1: »der [Jesus Christus] vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist«. Sie wird vom Barnabasbrief (ca. 130) in einer an jüdischer Auslegung von Gen 1,26 orientierten, der Sophia-Spekulation verwandten Weise kosmologisch interpretiert: »Gott hat zu ihm, dem Herrn der ganzen Welt, gleich nach Gründung der Welt gesprochen« (Barn 5,5).

Der Glaube an die Göttlichkeit Jesu Christi ist schon in den ältesten Schichten der Überlieferung nachweisbar. Im Kampf gegen den Arianismus wollte die junge, christliche Kirche diesen Glauben bewahren, das verdient unsere Anerkennung, auch wenn Swedenborg das Ergebnis dieses Bewahrungskampfes heftig kritisiert. Die damals noch junge Kirche legte auf die Göttlichkeit ihres Erlösers das ganze Gewicht. Sie entwickelte eine Christologie von oben. Mit der Krise des Dogmas in der Neuzeit wandte man sich demgegenüber dem historischen Jesus zu, weil man hoffte, auf diese Weise den wahren Jesus wiederzufinden. Sogar Jakob Lorber schrieb im 19. Jahrhundert, autorisiert durch das innere Wort des Herrn, ein Leben Jesu nieder, das sog. große Evangelium Johannis. Außerdem entwickelte man Christologien von unten. Mit der jungen, christlichen Kirche verband Swedenborg trotz aller Kritik am trinitarischen Dogma der Einsatz bei der Inkarnation des Präexistenten. Das sollten wir nicht aus den Augen verlieren, auch wenn ich im Folgenden zeigen muss, dass das Dogma des 4. Jahrhunderts eine gutgemeinte Missgeburt darstellt. Doch zuvor möchte ich noch auf den modalistischen Monarchianismus eingehen, weil Swedenborgs Konzept gewisse Gemeinsamkeiten mit diesem Entwurf aufweist.

2.2. Modalistischer Monarchianismus

Als »monarchiani« (so Tertullian, adv. prax. 10,1) wurden diejenigen bezeichnet, die man heute Modalisten nennt. Sie opponierten gegen die Logoslehre und legten ihrerseits wert auf die »monarchia« Gottes (diesen Begriff stellten christliche Theologen im 2. und 3. Jahrhundert gegen den heidnischen Polytheismus). Dieses Anliegen entfalteten sie im Zusammenhang der Inkarnationschristologie so, »daß in Jesus Christus Gott selber Mensch geworden sei, weswegen der Sohn als eine Erscheinungsform (modus) des Vaters gelten müßte.«¹⁰ (WDH 13). Führende Vertreter in der Zeit um 190 bis 230 sind Noëtus, Praxeas und Sabellius. Alle drei wirkten in Rom, wobei die ersten beiden aus Kleinasien und der letzte vielleicht aus Lybien stammte. Der Modalismus stieß zwar auf entschiedenen Widerspruch bei Theologen (Hippolyt, Tertullian und Novatian im Westen,

¹⁰ Hippolyt zufolge behauptete Noëtus, »Christus sei der Vater selbst gewesen und der Vater selbst geboren worden, habe gelitten und sei gestorben.« (Wider Noët 1). Tertullian beschreibt die modalistische Lehre mit den Worten: »der Vater selbst sei in die Jungfrau [Maria] eingegangen, sei selbst geboren, habe selbst gelitten, kurzum: er sei selbst Jesus Christus gewesen.« (Adversus Praxean 1,1). Sabellius soll den einen Gott »hyiopator« (Sohn-Vater) genannt haben.

Origenes und Dionysius im Osten), »entsprach aber weithin der Gemeindefrömmigkeit« (WDH 13).

Interessanterweise stimmt Swedenborg mit dem Grundanliegen der sog. Modalisten überein, denn auch nach seiner Theologie für eine neue Kirche ist Gott selber (kein Sohn von Ewigkeit) in Jesus Christus Mensch geworden: »In den christlichen Kirchen glaubt man heutzutage, Gott der Schöpfer des Universums habe einen Sohn von Ewigkeit gezeugt und dieser sei herabgestiegen und habe das Menschliche angenommen, um die Menschen zu erlösen und selig zu machen. Aber das ist ein Irrtum und fällt von selbst in sich zusammen, sobald man nur bedenkt, dass Gott Einer ist und es mehr als märchenhaft vor der Vernunft ist, dass dieser eine Gott von Ewigkeit her einen Sohn gezeugt habe und dass Gott der Vater zusammen mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, von denen jeder für sich gesondert Gott sein soll, ein einziger Gott sei. Dieses Märchenhafte verschwindet völlig wie eine Sternschnuppe in die Luft, sobald aus dem Wort bewiesen wird, dass Jehovah Gott selbst herabgestiegen und Mensch und auch Erlöser geworden ist.« (WCR 82).

Außerdem lehrten die modalistischen Monarchianer, »der Sohn sei das Leibliche, das heißt der Mensch oder Jesus, der Vater aber sei das Geistige, das heißt Gott oder der Christus (dicentes filium carnem esse, id est hominem id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum id est Christum)« (Adv. Prax. 27,1).¹¹ Und Irenäus von Lyon behauptete: »das Unsichtbare an dem Sohne ist der Vater, und das Sichtbare des Vaters ist der Sohn.« (Adv. haer. IV,6,6). Auch in dieser Hinsicht ist die Parallele bei Swedenborg offenkundig: »Das Göttliche, das Vater heißt, und das Göttliche Menschliche, das Sohn heißt, sind eins wie Seele und Leib« (EO 613). Man kann also sagen, dass Swedenborg wohl eher den monarchianischen, in der Gemeindeftheologie verankerten Strang aufnimmt, wenngleich nicht übersehen werden darf, dass er sich in WCR 378 von Noëtus und Sabellius distanziert.¹²

¹¹ Da die monarchianischen Christen dem Vorwurf des Patripassianismus (= der Vater habe am Kreuz gelitten) ausgesetzt waren, versuchten sie ihre Lehre zu präzisieren. »Sie begannen nun, die Begriffe ›Vater‹ und ›Sohn‹ deutlicher als zuvor zu unterscheiden: Wenn Jesus Christus nach kirchlicher Überzeugung Gott und Mensch zugleich ist, dann bezeichnet der Begriff ›Sohn‹ konkret das Menschliche an Jesus und der Begriff ›Vater‹ das Göttliche. Die Monarchianer konnten das auch mit Hilfe der Begriffe Pneuma (Geist) und Sarx (Fleisch) zum Ausdruck bringen: In Christus gibt es Menschliches und Göttliches, Kennzeichen des Menschlichen ist die Sarx, das Fleisch, Kennzeichen des Göttlichen aber ist das göttliche Pneuma, der Geist. Das leidensfähige Fleisch (im Sinn des ganzen Menschen), das ist der Sohn, das göttliche Pneuma hingegen, das seit der Inkarnation in diesem Fleisch wohnt, das ist der leidensunfähige Vater.« (FD 40).

¹² Siehe auch Martin Lamm: »Die Ähnlichkeiten zwischen Swedenborgs Auffassung von der Dreieinigkeit und dem sogenannten monarchianischen Modalismus des zweiten Jahrhunderts nach Christus sind von den theologischen Darstellern Swedenborgs oft erwähnt worden. In manchem stimmt sie mit Praxeas' Lehre überein, der Vater habe sich selber von einer Jungfrau gebären lassen, und habe selbst am Kreuze gelitten. Er ist also dieselbe Person wie der Sohn und wird im Hinblick auf den Leib Sohn, im Hinblick auf den Geist Vater genannt. Ähnlichkeiten finden wir auch im Sabellianismus, nach dem sich das einzige göttliche Wesen nacheinander als Vater, Sohn und Geist offenbart ... Eine vollständige Übereinstimmung zeigt Swedenborgs Dreieinigkeitsauffassung, soweit ich sehen kann, mit keiner die-

Dieses zwiespältige Verhältnis Swedenborgs zum Modalismus hängt meines Erachtens damit zusammen, dass man die »modi« des einen Gottes, das heißt Vater, Sohn und Geist, zu Rollen verflüchtigen kann, die der eine Gott wie ein Schauspieler bei verschiedenen Gelegenheiten spielt. Aber das ist eindeutig zu wenig! Zwar sagt Swedenborg erstaunlicherweise einmal sogar, »dass ich unter den drei Personen drei hervorgehende göttliche Attribute (*Tria Attribute Divina procedentia*) verstehe, nämlich Schöpfung, Erlösung und Wiedergeburt, und dass diese Attribute diejenigen eines einzigen Gottes sind« (WCR 26). Diese Aussage läßt sich leicht im Sinne eines Rollenmodalismus interpretieren: Der eine Gott würde demnach als Schöpfer die Rolle des Vaters, als Sohn die Rolle des Erlösers und als Wiedergebärer die Rolle des heiligen Geistes spielen. Dieses Verständnis steht aber quer zur Fleischwerdung des Logos und zu Swedenborgs eigener Verherrlichungschristologie. Swedenborg hat die Missverständlichkeit der Rede von »attributa« vermutlich selbst wahrgenommen, denn in den Vordergrund rückt schließlich der Begriff »essentialia« (Wesensschichten): »Diese drei, Vater, Sohn und heiliger Geist, sind die drei Wesensschichten (*essentialia*) des einen Gottes, die ebenso eine Einheit bilden wie Seele, Leib und Wirklichkeit beim Menschen.« (WCR 166).

Neben den modalistischen gab es außerdem den adoptianischen bzw. dynamistischen Monarchianismus. Ihm galt Jesus als bloßer Mensch, der jedoch von Gott als Sohn adoptiert worden ist. Ein Vertreter dieser Richtung war Theodot der Gerber, aus Byzanz, der Ende des 2. Jahrhunderts nach Rom übersiedelte. Hippolyt zufolge lehrte er: »Jesus sei ein Mensch, aus einer Jungfrau geboren nach dem Willen des Vaters, habe gelebt wie die übrigen Menschen und sei überaus gottesfürchtig gewesen; nach der Taufe am Jordan habe er [deshalb] den Christus aufgenommen, welcher auf ihn in Gestalt einer Taube von oben herabkam. Daher hätten auch die [göttlichen] Kräfte (*dynamis*) nicht eher in ihm gewirkt, als bis das Pneuma auf ihn herabgekommen und in ihm in Erscheinung getreten sei; dies [Pneuma] aber nennt er [Theodot] den Christus.« (Widerlegung sämtlicher Häresien 7,35,2).

3. Tertullian: Die lateinische Terminologie

Der in Karthago im heutigen Tunesien geborene Tertullian ist der erste lateinische Kirchenschriftsteller. Er sucht die Vorstellungen der werdenden Trinitätslehre zu klären und prägt dabei die Begriffe, die für die weiteren Auseinandersetzungen maßgebend geworden sind. Erstmals verwendet er »trinitas«; die Einheit Gottes bezeichnet er mit »substantia«, die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist hingegen mit »persona« (Adversus Praxean 12,6). Der Grundgedanke der späteren Trinitätslehre ist bei ihm bereits vorhanden: »Diese drei

ser Lehren. Es scheint mir jedoch recht glaubhaft, daß er irgendwelche Kenntnis von ihnen gehabt und möglicherweise Anregungen von ihnen erhalten hat.« (Swedenborg: Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher, 1922, Seite 280).

sind Eins, nicht Einer (qui tres unum sunt, non unus), wie gesagt ist: ›Ich und der Vater sind eins‹ (Joh 10,30) - im Hinblick auf die Einheit des Wesens, nicht die Einzigkeit der Zahl (ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem).« (Adv. Prax. 25,1). »Übrigens halte ich in den drei zusammenhängenden [Personen] überall die eine Substanz fest (ceterum ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus)« (Adv. Prax. 12,7). Die Formel »una substantia, tres personae« ist so zwar noch nicht vorhanden, aber der Gedanke als solcher ist ausgesprochen. Das Ganze ist noch nicht mit dem subtilen Licht des griechischen Geistes durchleuchtet, aber, so Hans von Campenhausen: »Seine Formeln erweisen sich gerade darum als so brauchbar und bequem, weil sie in der juristisch-logischen Exaktheit ihrer Bestimmungen und Unterscheidungen doch gänzlich formal bleiben. Sie gehen den eigentlich theologischen und metaphysischen Problemen, die sich hier ergeben müssen, nirgends auf den Grund.«¹³ In diesem Sinne ist Tertullian ein kühner Vorgriff auf das erst im 4. Jahrhundert vorliegende Ergebnis der trinitarischen Streitigkeiten.

Eingangs sahen wir, dass Swedenborg in WCR 2 von »essentia« und »persona« spricht. Der Wechsel von »substantia« zu »essentia« hängt mit der im Folgenden zu schildernden Entwicklung des trinitarischen Dogmas zusammen. Die Formel der Orthodoxie wird am Ende lauten: mia usia, treis hypostaseis (ein Wesen, drei Hypostasen). Da sich im Verlauf der Streitgespräche herausstellte, dass das westliche »substantia« mit dem östlichen »hypostasis« verwechselt wurde, kam der Westen dem Osten dahingehend entgegen, dass er anstelle von »substantia« »essentia« zum Ausdruck der Einheit Gottes gebrauchte: Schon in einem Schreiben von Papst Damasus an die östlichen Bischöfe ist von der »trinitas coaeternae et unius essentiae« (die Trinität eines gleichewigen und einzigen Wesens) die Rede (FD 127). Augustin ersetzte vollends den »problematischen Begriff der Substanz durch Wesen (essentia)«, »um den Eindruck zu vermeiden, die göttlichen Eigenschaften wären bloße Akzidentien.« (WDH 49). Auch der Osten kam dem Westen entgegen: »Weil die Bischöfe des Ostens sahen, dass der Westen Probleme mit der Rede von drei Hypostasen hatte, versuchten sie, dieselbe Lehre in andere Begriffe zu fassen und umschrieben Vater, Sohn und Geist als drei Personen (prosopa) oder behelfsmäßig als drei ›Dinge‹ (pragmata - im Sinne von Entitäten) - so in der sog. Ekthesis makrostichos, dem ›langzeitigen Bekenntnis‹ aus dem Jahr 344 (überliefert bei Athanasius, de synodis 26).« (FD 97). Aber das ist ein Vorgriff. Ich werde nun den Entwicklungsgang beschreiben, der in engeren Sinne zum trinitarischen Dogma des 4. Jahrhunderts führte.

¹³ Hans Freiherr von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, 1986, Seite 32.

4. Die Logoschristologie der Apologeten

Die Apologeten wollten den christlichen Glauben in der gelehrten, heidnischen Welt plausibel machen. Daher verbanden sie das Christusgeschehen, ein historisches Geschehen, mit der philosophischen Logoslehre. Durch diese Identifikation des Sohnes, der auch im Johannesevangelium als ein Teil der Geschichte geschildert wird, mit dem vorweltlichen Logos ging die Personvorstellung auf eben diesen Logos über. Das war der entscheidende Schritt, der schließlich zur dreipersonlichen Trinitätslehre und ihrer allmählich immer grobsinniger werdenden Anschauung führte. An sich ist die Verbindung des Sohnes mit dem Logos ja schon im Neuen Testament vorhanden, nämlich in dem Prolog des Johannesevangeliums (1,1-18). Dieser Text ist die neutestamentliche Legitimation der Präexistenzchristologie. Jedoch sollte nicht übersehen werden, dass dieser Logos noch nicht in dem Sinne eine Person ist, wie es der fleischgewordene (oder Person gewordene) Logos, das heißt der Jesus des anschließenden Evangeliums, ist. Die naive Verlagerung des Personbegriffs in den vorweltlichen, metaphysischen Raum hat das trinitarische Denken in unsagbare Schwierigkeiten verwickelt, aus denen es sich bis heute noch immer nicht befreien konnte.

5. Origenes: Die Lehre von den drei Hypostasen

Origenes, um 185 in Alexandrien geboren, gehört zu den Logostheologen. Sein wichtigster Beitrag zur Entwicklung des trinitarischen Dogmas war seine Hypostasenlehre, das heißt die antimodalistische Verwendung des Begriffes »hypostasis« zur Betonung der eigenständigen Wirklichkeit von Vater, Sohn und Geist. Daraus wurde später die Vorstellung dreier göttlicher und gleichrangiger Personen von Ewigkeit her.

Origenes sprach von der ewigen Zeugung des Sohnes: »Denn (diese) Zeugung ist ebenso ewig und immerwährend (aeterna ac sempiterna generatio) wie die Zeugung des Glanzes durch das Licht.« (De princ. I 2,4). Der Sohn war daher »niemals nicht« (De princ. IV 4,1).¹⁴ Im Unterschied zu den früheren Logostheologen gab Origenes keinen Zeitpunkt für das Hervorbringen des Logos aus Gott an. Während die meisten Apologeten die Zeugung des Sohnes im Zusammenhang mit der Weltschöpfung gesehen hatten, lehrte Origenes, dass sie dem Vater von Ewigkeit her zugehöre. Diese Ansicht hat sich innerhalb der Kirche durchgesetzt. Nach Swedenborg ist jedoch »der Gedanke, Gott habe seinen Sohn von Ewigkeit her geboren« »widernatürlich und widervernünftig« (WCR 26; zur Begründung siehe WCR 23).

¹⁴ Auch in De princ. I 2,9 heißt es von der Weisheit: »Es gibt aber keine (Zeit), zu der sie nicht war.«

Der Sohn ist nach Origenes »der zweite Gott (ho deuterios theos)« (C. Cels. V,39); er ist »der Zahl nach vom Vater verschieden«¹⁵ und »ein anderer in Hinsicht auf das Sein und die Substanz des Vaters«¹⁶. Die Vorstellung einer zweiten göttlichen Person ist hier also präfiguriert. Jedoch ist mit der origenistischen Hypostasenlehre noch der Subordinationismus verbunden¹⁷, das heißt die Unterordnung der Hypostase des Sohnes unter der des Vaters, so dass der Tritheismus noch durch die Idee der Oberherrschaft des Vaters abgeschwächt erscheint. Beseitigt wurde der Subordinationismus erst durch das nizänische »homousios (wesenseins)«, das sich gegen erhebliche Widerstände schließlich im 4. Jahrhundert durchsetzte.

Die Dreihypostasenlehre konnte (gegen den modalistischen Monarchianismus) die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist deutlich (aber eben auch gefährlich deutlich) zum Ausdruck bringen. Die Betonung der Dreiheit wird denn auch in der Nachfolge des Origenes zum Kennzeichen der trinitarischen Denkversuche des Ostens werden. Das große Defizit der Dreihypostasenlehre besteht jedoch darin, dass sie die Einheit Gottes nur sehr blass und wenig überzeugend darstellen kann. Im Grunde genommen bietet Origenes nur die Einheit der Gesinnung der drei Hypostasen an: Der Vater und der Sohn sind zwar »hinsichtlich der Wesenheit zwei Wirklichkeiten (dyo te hypostasei pragmata), eins jedoch hinsichtlich der Einmütigkeit, der Übereinstimmung und der Selbigkeit des Willens.« (C. Cels. VIII,12). Doch das ist zu wenig. Swedenborg urteilte: »Der Begriff der Eintracht (unanimitas), stimmt nicht mit der Einheit Gottes überein, sondern mit einer Mehrheit (von Göttern), weil er auf der Übereinstimmung mehrerer (consensus plurium) beruht, von denen jeder aus sich und für sich beistimmt.« (WCR 25). So läuft das Dreihypostasenmodell also bestenfalls auf eine einmütige »Triarchie« (Herrschaft von Dreien) hinaus (WCR 171).

Doch zunächst wurde ein anderes Problem virulent. Schon Origenes konnte den Sohn gelegentlich (mit Spr. 8,22 und Kol 1,15) als erstes Geschöpf einstufen.¹⁸ Arius radikalisierte diese Tendenz der subordinatianischen Hypostasenlehre.

¹⁵ In Ioh. X,37,246, nach Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Tübingen 1968, Seite 151.

¹⁶ De or. 15,1, nach Friedrich Loofs, a.a.O., Seite 151.

¹⁷ Hierüber herrscht jedoch keine Einigkeit. Für Adolf Martin Ritter ist »der Subordinationismus oder Inferiorismus bei Origenes so breit belegt«, dass daran »wohl nicht zu zweifeln ist.« (HDThG I.128). Alfred Adam meint hingegen: »Über das Verhältnis des Logos zum Vater denkt Origenes nicht subordinatianisch, da er eine Substanzminderung des Logos ablehnt« (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 1, 1985, Seite 190).

¹⁸ »Wenn aber der Sohn Gottes, »der Erstgeborene aller Schöpfung« (Kol 1,15), erst vor kurzer Zeit, wie wir glauben, Mensch geworden ist, so ist er doch deshalb durchaus nicht »neu«. Denn die heiligen Schriften kennen ihn als das älteste aller geschaffenen Wesen und wissen, dass zu ihm Gott, als er den Menschen schaffen wollte, die Worte gesprochen hat: »Lasset uns einen Menschen machen nach unse-

6. Arius von Alexandrien

Der Presbyter Arius aus Alexandrien (um 280 - 336) gab als Irrlehrer den Anstoß zur Vollendung des trinitarischen Dogmas. Er betrachtete den Logos nur als ein Geschöpf Gottes. Als biblische Belegstelle diente Spr. 8,22, wo die Weisheit Gottes sagt: »Der Herr schuf mich als Ursprung seiner Wege für seine Werke.« Dementsprechend habe es eine Zeit gegeben, während der noch kein Logos vorhanden war. Arius sagte: »[Auch] ist der Logos Gottes nicht immer gewesen, sondern [irgendwann einmal] aus dem Nichts entstanden.«¹⁹ »Seine Lehre bedeutete eine Zuspitzung und Radikalisierung der älteren Logotheologie, und sie verschärfte das Moment der Subordination, das dieser Theologie schon früher inhärent gewesen war, indem sie die heilsökonomische Subordination ontologisch explizierte« (FD 55). Nach Adolf Martin Ritter ist der Arianismus als ein »aus den Fugen geratener Origenismus« zu verstehen.²⁰

Swedenborg erwähnt Arius vor allem in der WCR (133, 137, 159, 174, 380, 632, 636, 637, 638) und sagt, dass dieser Ketzer »die Gottheit Jesu Christi leugnete« (WCR 632). Sogar bei Jakob Lorber wird auf ihn hingewiesen: »Ein gewisser, vorher rechtschaffener Mann, namens Arius, war gar ein berühmter solcher falscher Prophet und Evangelist. Dieser behauptete am Ende sogar, daß er vom Geiste Gottes dazu aufgefordert worden sei, den Menschen klärlichst darzutun, daß Christus kein Gott, sondern nur ein ganz gewöhnlicher Prophet war und er (Arius selbst) es nun auch sei, so gut wie Christus!« (Himmelsgaben II, 23.2.1843, Nr. 5). Interessant ist an dieser Darstellung besonders der Schluss. Demnach könnte die Abwertung Christi (die Geschöpflichkeitsaussage) mit einer Aufwertung des Arius verbunden gewesen sein.

7. Das Konzil von Nizäa

Kaiser Konstantin griff in den arianischen Streit mit einer Einladung zu einer »ökumenischen«, das heißt das ganze Reich umfassenden Synode ein, die aus praktischen Gründen in der kaiserlichen Sommerresidenz im kleinasiatischen Nizäa zusammenkommen sollte und im Jahr 325 (19. Juni bis 25. August) dort auch tatsächlich zusammen kam. Von diesem berühmten 1. ökumenischen Konzil sind keine Akten erhalten²¹, aber ein Glaubens-

rem Bild und Gleichnis« (Gen 1,26).« (C. Cels. V,37). Siehe auch »Geschöpf (ktisma)« als Bezeichnung für den Sohn in De princ. IV 4,1 Fr. 32 (Iustinianus).

¹⁹ Hans-Georg Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328, Urkunde 4b.

²⁰ Alte Kirche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Martin Ritter, Seite 130.

²¹ Nach Jakob Lorber ging von dieser Synode auch ein kaiserlicher Impuls zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons aus (Anhang zum Johanneswerk, in: GEJ XI, 5. Auflage 1959, Seite 280ff.). Das ist aufgrund der fehlenden Unterlagen zwar nicht beweisbar, passt aber gut in die Absicht, die der Kaiser mit dieser Reichssynode verband. Es ging ihm nämlich um die Einheit der Kirche.

bekenntnis, das eine unvergleichliche, kaum zu überschätzende Bedeutung und Geltung in den Kirchen der christlichen Welt erlangt hat. Es lautet:

»Wir glauben an *einen* Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, der als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt ist, das heißt: aus dem Wesen des Vaters (*homoousios tou patri*), Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf Erden ist; der für uns Menschen und wegen unseres Heils herabgestiegen und Fleisch geworden ist, Mensch geworden ist, gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist, aufgestiegen ist zum Himmel, kommen wird um die Lebenden und die Toten zu richten; und an den Heiligen Geist.«

Im Unterschied zum Apostolikum ist im ersten Teil des zweiten Artikels nun ausführlich von der Präexistenz des Sohnes die Rede (vgl. WCR 175). Darin spiegelt sich die Tatsache, dass sich die gesamte christologische Debatte seit den Logotheologen auf den vorinkarnatorischen Logosohn konzentriert hatte. Andere Optionen spielten keine Rolle mehr.

Das sogenannte »Dogma von Nizäa« ist »auf den Wider-Spruch zum Arianismus zu beschränken, darauf, daß der Gottessohn nicht dem geschöpflichen Bereich zugehöre, sondern gleichen göttlichen Ranges wie der Vater sei.« (HDThG I,170).²² Das »*homousios*«, das schließlich zum Schibboleth der Orthodxie werden sollte, war zunächst nur ein Bestandteil der Absage an den Arianismus, der seinerseits eine »krisenhafte Zuspitzung einer in der theologischen Tradition längst angelegten Tendenz« (HDThG I,150) war. Sein positiver Sinn war unklar. Schon die Übersetzung - wesensgleich oder wesenseins - zeigt die Uneindeutigkeit des »*homousios*«. »Ist ausgesagt, dass das Wesen (die *usia*) des Sohnes identisch ist mit dem Wesen (der *usia*) des Vaters? Radikal weitergedacht könnte das heißen, dass der Sohn identisch mit dem Vater sei - das wäre die monarchianische Lösung ... Man konnte das Adjektiv aber auch anders interpretieren, nämlich so, dass das Wesen des Sohnes dem Wesen des Vaters ganz und gar gleich sei; dann bliebe die Eigenexistenz von Vater und Sohn gewahrt, ja man könnte sogar das Wesen (die *usia*) des Sohnes vom Wesen (der *usia*) des Vaters numerisch unterscheiden, obwohl beide vollkommen gleich sind.« (FD 69).

Die treibende Kraft hinter dem Konzil von Nizäa war Kaiser Konstantin. Ihm ging es vor allem um die Einheit der Kirche. Dieses vorherrschende kaiserliche Interesse führte dazu, dass die theologischen Probleme nicht wirklich ausdiskutiert wurden. Daher blieb die eigentliche Kernfrage der Trinitätslehre weiterhin strittig: Sind Vater, Sohn und Geist nun

²² Swedenborg und Lorber sehen im »Dogma von Nizäa« zwar auch einen positiven Sinn, die Einführung der Drei-Personen-Trinität (WCR 174, WCR 597, Himmelsgaben II, 27.4.1842, Nr. 18), aber ganz so weit war man im Jahr 325 noch nicht. Die auf Nizäa folgenden Debatten belegen das zur Genüge.

drei verschiedene oder nur einer? Das Konzil hatte diese Frage nicht beantwortet. Vielmehr verdeckte die kaiserlich verordnete Eintracht die nach wie vor vorhandenen theologischen Gegensätze. Sie kamen jedoch in den Entwicklungen nach dem Konzil deutlich zum Vorschein und setzten den nizänischen Glauben schließlich vorübergehend sogar außer Kraft.

Wie bewertete Swedenborg das »Dogma von Nizäa«? Zwar widersprachen die versammelten Bischöfe vehement und zu Recht dem Arianismus (der Leugnung der Göttlichkeit des Erlösers), »aber indem sie den Wolf (den Arianismus) vermeiden wollten, stießen sie auf den Löwen (den Tritheismus), oder, wie es in einem Sprichwort heißt: Wer die Charybdis vermeiden will, fällt der Skylla zum Opfer.²³ Das geschah, indem sie sich einen Sohn von Ewigkeit (= den präexistenten, personhaft gedachten, göttlichen Sohn) (ein)bildeten, der herabgekommen sei und das Menschliche angenommen habe, und das in dem Glauben, dem Herrn auf diese Weise die Göttlichkeit bewahrt und wiederhergestellt zu haben. Sie wußten jedoch nicht mehr, dass Gott selbst, der Schöpfer des Universums, herabgekommen ist, um der Erlöser und so von neuem Schöpfer (der neuen Schöpfung) zu werden« (WCR 637). Was für eine Tragik! In der Absicht die Göttlichkeit des Kyrios gegenüber einer schrecklichen Irrlehre bewahren zu wollen, verdunkelte man sie für die folgenden Jahrhunderte bis heute, bis zum Siegeszug des Materialismus, des Nihilismus und des totalen Diesseitiglaubens mit seinen trügerischen Verheißungen. Swedenborg zufolge sind das alles Spätfolgen von Nizäa (WCR 4, 173). Damals ging die apostolische Kirche innerlich unter, obwohl sie äußerlich betrachtet mit der konstantinischen Wende gerade erst anfangen aufzublühen.

8. Die nachkonziliaren Entwicklungen

Die Zeit zwischen dem Konzil von Nizäa 325 und dem von Konstantinopel 381 fasse ich in zwei Abschnitte zusammenfassen. Zuerst betrachten wir die nachkonziliaren Entwicklungen: der Osten distanzierte sich vom nizänischen Symbolum, die theologische Spaltung des Reiches wurde offenbar (Ein-Hypostasen-Lehre im Westen gegen Drei-Hypostasen-Lehre im Osten), und durch das homöische Reichsdogma von 359 wurde das Nizänum auch offiziell außer Kraft gesetzt. Danach betrachten wir die Sammlung der Neunizäner, das heißt die vorkonziliaren Entwicklungen, die dem Nizänum von 325 schließlich doch noch im Konzil von Konstantinopel 381 zum Durchbruch verhelfen.

Der Osten distanzierte sich vom nizänischen Symbolum. Euseb von Cäsarea und Euseb von Nikomedien waren mit dem Ergebnis des Konzils nicht zufrieden. Aufgrund ihrer Er-

²³ Skylla war ein Ungeheuer, das Seeleute in der Straße von Messina verspeiste. Charybdis war ein Strudel an der Westseite der nördlichen Einfahrt in diese Straße. Daher steht die Redewendung »zwischen Skylla und Charybdis« für eine Situation, in der man sich zwischen zwei Gefahren befindet. Weicht man der einen aus, begibt man sich in die andere.

fahrungen mit Konstantin war den beiden Bischöfen allerdings klar, dass direkte Opposition gegen das kaiserliche Konzil sinnlos bzw. sogar gefährlich wäre. Daher waren sie bestrebt, das Symbolum auf indirektem Wege zu überwinden, indem sie nach und nach die unliebsamen nizänischen Bischöfe aus ihrem Amt vertrieben.

Markell von Ankyra durchschaute diese Taktik jedoch und holte den Streit auf die theologische Ebene zurück. Da er für seine Theologie das nizänische Glaubensbekenntnis in Anspruch nahm, war es für die östlichen Bischöfe diskreditiert. Markells Theologie war eine Neuauflage des monarchianischen Anliegens. Wie den Monarchianern Anfang des 3. Jahrhunderts ging es auch Markell ganz zentral um die Einheit Gottes bzw. um den Nachweis, dass der Schöpfergott des Alten Testaments und der Erlöser nicht zwei, sondern ein und derselbe Gott sind. Die Einzigkeit Gottes drückte er mit vielen Begriffen aus: Er nannte Gott eine »monas«, d.h. eine Einheit, er sprach von der einen göttlichen »usia« (dem einen göttlichen Wesen) und der einen göttlichen Hypostase. Er ging sogar so weit, auch von dem einen göttlichen »prosopon«, also der einen göttlichen Person zu sprechen.

Er konnte die römische Gemeinde für seine theologische Position einnehmen. Denn in der römischen Theologie gab es ja seit über hundert Jahren die monarchianische Tendenz, die Einheit Gottes zu betonen. Zum anderen kam hier das Sprachenproblem zum Tragen. Das lateinische Äquivalent für den griechischen Begriff »hypostasis« war »substantia«. Die beiden Wörter entsprechen sich etymologisch in etwa (hypo-stasis entspricht sub-stantia). Die Übersetzung ist also an sich nicht falsch, aber der Bedeutungsgehalt ändert sich bei der Übertragung ins Lateinische. Wenn in der östlichen Theologie von zwei Hypostasen die Rede war, so lief das im Lateinischen auf die Substanzverschiedenheit von Vater und Sohn hinaus. Demgegenüber hatte bereits der erste lateinische Trinitätstheologe, Tertullian, das Schlagwort der »una substantia« geprägt. Von daher fiel es Markell nicht schwer, die römische Gemeinde gegen seine Widersacher zu mobilisieren.

Die trinitätstheologische Position des Ostens ist demgegenüber als Drei-Hypostasen-Lehre und als gemäßigter Subordinatianismus zu kennzeichnen. In der 2. antiochenischen Formel der Kirchweihsynode von 341 heißt es, die Taufe erfolge auf den Namen »des Vaters, der in Wahrheit Vater ist, des Sohnes, der in Wahrheit Sohn ist, und des Heiligen Geistes, der in Wahrheit Heiliger Geist ist. Die Namen (Vater, Sohn, Geist) sind nicht einfachhin und ohne Aussagekraft gesetzt, sondern bezeichnen exakt die je eigene Hypostase eines jeden der Genannten, und außerdem die Rangordnung (griech. taxis) und Herrlichkeit (eines jeden), so dass sie der Hypostase nach drei, der Harmonie (griech. symphonia) nach eins sind.« Die Dreiheit wird betont, die Einheit hingegen kann (ähnlich wie schon bei Origenes) nur als »Harmonie« gedacht werden.

Die Bischofsversammlung von Serdica 342 sollte ein Reichskonzil werden, doch die Bischöfe des Ostens reisten schon bald wieder ab. Die verbliebenen Bischöfe des Westens

stellten der Drei-Hypostasen-Lehre des Ostens die Ein-Hypostasen-Lehre entgegen. Im sog. Sedicense ist der Einfluss Markells unverkennbar. Es bedeutete eine Neuinterpretation des nizänischen Glaubens. Er wurde fortan im Westen mit der Ein-Hypostasen-Lehre in Verbindung gebracht. Das ist die altnizänische Position.

Konstantius II. (337-361, ab 351 Alleinherrscher) konnte sich ab 353 der Durchsetzung seiner religionspolitischen Ziele widmen. Sein Interesse galt der Einheit der Kirche, seine diesbezügliche Leistung war die Einführung des homöischen Reichsdogmas von 359, das bis 381 Bestand hatte. Seit Konstantius die Religionspolitik des Reiches bestimmte, schien die Mehrheitsfraktion der östlichen Bischöfe im Ringen um die Trinitätstheologie die Oberhand zu behalten. Nun aber zeigte sich, dass der gemeinsame Widerstand gegen die Nizäner und die markellianisch eingefärbte Theologie des Westens der stärkste Zusammenhalt des Ostens gewesen war. Denn ausgerechnet jetzt, da von außen keine Bedrohung mehr zu erwarten war, zerfiel die Mehrheitsfraktion in verschiedene Parteien, die die Lehre von den drei Hypostasen und der Subordination des Logos unter dem Vater ganz unterschiedlich auslegten.

Die Forschung unterscheidet die Neoarianer oder Anhomöer, die Homöusianer und die Homöer. Worum handelt es sich hierbei? Die Anhomöer, zu nennen sind Aëtius und sein Schüler Eunomius, sagten: Das Wesen des Vaters ist das Ungezeugtsein (gr. agennesia), das Wesen des Sohnes hingegen ist das Gezeugtsein. Folglich ist das Wesen des Sohnes dem des Vaters ungleich oder unähnlich (gr. anhomiois). Daher heißt diese neoarianische Gruppe Anhomöer. Die Homöusianer, deren Wortführer Basilius von Ankyra und Georg von Laodicea wurden, zogen aus dem Gezeugtsein des Sohnes einen vollkommen anderen Schluss. Denn die Zeugung bringe immer eine Nachkommenschaft hervor, die dem Wesen des Zeugenden gleich ist, also gelte der Satz: »Der Sohn ist dem Vater dem Wesen nach gleich bzw. ähnlich (gr. homoios kat' usian)«. Man kann die Relation des Sohnes zum Vater auch mit dem Adjektiv »homoi-usios« ausdrücken, weshalb die Vertreter dieser Lehre Homöusianer genannt werden.

Der Streit drehte sich also um die Gleichheit oder Ungleichheit des Wesens. Daher sah nun Konstantius, beraten durch seine Hofbischöfe, den Ausweg darin, den Gebrauch von »usia« (Wesen) zu verbieten. In der 2. sirmischen Formel von 357 heißt es dementsprechend: »Die Frage nach dem Wesen (von Vater und Sohn), das griechisch usia genannt wird, hat etliche in Aufregung versetzt, namentlich die Diskussion um das homo-usios oder das homoi-usios. Deshalb soll dieser Sachverhalt überhaupt nicht mehr erwähnt werden und niemand soll darüber predigen, und zwar aus dem Grund, weil er in den heiligen Schriften nicht behandelt wird, weil er über menschliche Erkenntnis hinausgeht und niemand die Geburt des Sohnes erklären kann ... Offensichtlich weiß nur der Vater, wie er seinen Sohn gezeugt hat, und der Sohn, wie er vom Vater gezeugt wurde.« (FD 104). Dieser Lösungs-

versuch, *usia* zu eliminieren, führte schließlich zum homöischen Reichsdogma von 359. Im Symbolum von Konstantinopel 359 heißt es nur noch: »Gezeugt wurde er als Eingeborener, als einziger allein aus dem Vater, Gott von Gott, dem Vater gleich (bzw. ähnlich), der ihn gezeugt hat, gemäß der Schrift; seine Entstehung kennt niemand als allein der Vater, der ihn zeugte«. (FD 110). Es wurde also nur noch behauptet, dass der Sohn dem Vater (irgendwie) gleich oder ähnlich (*homoios*) sei. Für die Trinität sollten die Begriffe *usia* und *hypostasis* nicht mehr verwendet werden.

9. Der Weg in die nizänische Formelorthodoxie

Das homöische Reichsdogma erwies sich allerdings als Episode. Im Jahr 362 durfte Athanasius aus der Verbannung (wieder einmal) in seine Bischofsstadt, nach Alexandrien zurückkehren. Damit begann eine Sammelbewegung von Gruppen um den nizänischen Glauben, die schließlich zur dauerhaften Durchsetzung desselben führen sollte. Athanasius knüpfte die Verständigung zwischen den (Alt-)Nizänern und der neuen Gruppe der dem Nizänum gegenüber aufgeschlossenen Homöer bzw. Homöusianer (Neunizäner) nur an wenige fundamentale Bedingungen: 1. Verwerfung des Arianismus und des Sabellianismus; 2. Anerkennung des Nizänums als alleiniger Bekenntnisgrundlage; 3. dazu eine ergänzende Verwerfung der Behauptung, dass der heilige Geist ein Geschöpf sei (gegen die Pneumatomachen) und 4. Gleichwertigkeit der recht verstandenen Rede von einer Hypostase bzw. *Usia* und drei Hypostasen in der Trinität.

Die Sammlung der Gruppierungen, die dem Nizänum aufgeschlossen gegenüberstanden, vollendeten die »drei großen Kappadokier«: Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Bislang hatte man die Begriffe »Hypostase« (*hypostasis*) und »Wesen« (*usia*) synonym verwendet. Basilius führte demgegenüber eine begriffliche Differenzierung ein: »Wesen« sollte sich auf das beziehen, was Vater und Sohn gemeinsam ist, das Allgemeine, während »Hypostase« das Besondere von Vater und Sohn bezeichnen sollte. Damit war die neunizänische Sprachregelung gefunden, die vom 2. ökumenischen Konzil 381 in Konstantinopel übernommen und dogmatisiert wurde: ein Wesen in drei Hypostasen (*mia usia, treis hypostaseis*). Die Formel vereinigte das westliche und das östliche Anliegen, das Interesse an der Einheit Gottes und der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist.

Allerdings zeigen die Ausführungen des Basilius in seinen Briefen, dass hinter der Eleganz dieser Formel die dreipersönliche Gottesvorstellung und somit der Tritheismus lauerte. In seinem 38. Brief schrieb er: »Von all den Bezeichnungen haben die, die für eine Reihe (der Zahl nach) verschiedene Dinge passen, eine mehr allgemeine Bedeutung, wie z.B. das Wort Mensch. Der dieses Wort ausspricht, redet damit von der allgemeinen Natur, bezeichnet aber nicht irgendeinen Menschen, der mit diesem Namen eigens

gekennzeichnet würde. So ist z.B. Petrus nicht mehr Mensch als Andreas, Johannes und Jakobus.« (38,2). »Wesen und Hypostase (usia kai hypostasis) unterscheiden sich ebenso voneinander wie das Allgemeine vom Besonderen, wie z.B. das Lebewesen von einem individuellen Menschen.« (236,6). Demnach verbirgt sich hinter »usia« die Vorstellung der Gattung und hinter »hypostasis« die eines individuellen Vertreters dieser Gattung. Wie Andreas, Johannes und Jakobus zur Gattung Mensch gehören, so Vater, Sohn und Geist zur Gattung Gott. Die Einheit Gottes entpuppt sich als »Gemeinschaft« (38,4). Dieses prinzipielle Defizit der Drei-Hypostasen-Trinität wurde im Verlauf der dogmengeschichtlichen Entwicklung durch allerlei Hilfskonstruktionen allmählich immer mehr kaschiert, doch es konnte nie beseitigt werden. Ich will das nicht ausführen, sondern mich dem Abschluss der Entwicklung des trinitarischen Dogmas zuwenden, dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, das bis in die Gegenwart hinein die Christenheit eint wie kein zweites Bekenntnis.

10. Das Konzil von Konstantinopel

Das sog. 2. ökumenische Konzil von Konstantinopel 381 war eigentlich nur eine Synode der neunizänisch orientierten Bischöfe des Osten; als ökumenisch wurde es aber später zusammen mit den Kirchenversammlungen von 325, 431 und 451 rezipiert. Und das berühmte Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ging nur deshalb nicht verloren, weil es siebzig Jahre später auf dem Konzil von Chalzedon 451 neben dem Nizänum als normativer Text übernommen wurde.

Das große Glaubensbekenntnis von 381 orientiert sich im Artikel eins (vom Vater) und zwei (vom Sohn) weitgehend am nizänischen Symbolum. Der dritte, vorwiegend pneumatologische Artikel ist jedoch neu formuliert, und zwar im Hinblick auf die Pneumatomachen (= Geistbekämpfer), die die Gottheit des heiligen Geistes bestritten. Verschiedene Formulierungen umschreiben im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel die göttliche Würde des Geistes, ohne allerdings seine Homousie mit dem Vater und dem Sohn auszusagen. Das Bekenntnis von 381 lautet:

»Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn ist alles geschaffen. Für uns Menschen und zu unserm Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden. Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am dritten Tag auferstanden nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel. Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in

Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn²⁴ hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten. Und an die eine, heilige, christliche und apostolische Kirche. Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt. Amen.«

Außerdem wurde ein ausführliches Lehrschreiben (Tomus) verfasst, das zwar nicht mehr erhalten ist, dessen wesentlichen Inhalt aber die Konstantinopeler Nachsynode von 382 in ihrem Sendbrief an die Bischöfe des Westens folgendermaßen wiedergibt: » ... (Der zu Nizäa festgestellte, evangeliumsgemäße Glaube) muß ... allen genügen, welche nicht das Wort des wahren Glaubens verkehren wollen; ist er doch sehr alt, entspricht dem Taufbefehl (wörtl.: der Taufe) und lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, so nämlich, daß *eine* Gottheit, Macht und Wesenheit des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes und ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft geglaubt wird in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen ... « (HDThG I,213).

Damit waren die ökonomische Trinitätslehre und der Subordinationismus endgültig überwunden, und das Bekenntnis zum in sich selbst dreifaltigen Gott etabliert (immanente Trinitätslehre). Fortan galt das Dogma von der einen Wesenheit in drei Hypostasen oder Personen. Diesem Dogma setzte Swedenborg seine Formulierung von WCR 2 entgegen: »Gott ist dem Wesen (essentia) und der Person (persona) nach Einer.« Damit war der Grundsatz für eine vollkommene Umgestaltung der gesamten christlichen Theologie gegeben und das Werden einer neuen Kirche eingeleitet.

²⁴ Der Originaltext hat das »und dem Sohn« (filioque) nicht. Es wurde später in den Text eingefügt. Weil nicht alle Christen mit dieser Ergänzung einverstanden waren, kam es 1054 zur Kirchenspaltung zwischen West- und Ostkirchen. Die katholische und die evangelischen Kirchen halten an dem Zusatz bis heute fest, während die orthodoxen Kirchen die Ergänzung bis heute ablehnen. In ökumenischen Gottesdiensten wird der Zusatz darum meistens weggelassen. Swedenborg Kommentare zum »filioque«: »Der Herr wirkt aus sich vom Vater her (ex se a patre) ... Unter dem Wirken ist hier das gleiche zu verstehen, wie unter dem Senden des Heiligen Geistes ...« (WCR 153). »Angesichts dieser deutlichen Worte des Herrn wird der Irrtum der Christenheit offenbar, wenn sie meint, Gott Vater sende den Heiligen Geist zum Menschen, ebenso auch der Irrtum der griechischen Kirche, welche lehrt, Gott Vater sende den Geist unmittelbar.« (WCR 153).

Der Dreipersonengott in der christlichen Ikonographie²⁵

von Thomas Noack



Abb. 1: Drei gleiche Gestalten als Bild der Trinität
Diözesanmuseum Hofburg Brixen

Die Ikonographie oder die bildliche Darstellung des christlichen Glaubens macht die Anschauungen sichtbar, die mit den Glaubenssätzen verbunden sind. Sie ist daher ein wichtiges Hilfsmittel bei der Analyse der Dogmen.

Im trinitarischen Dogma ist ein unauflöslicher Widerspruch enthalten. Swedenborg erläuterte ihn, indem er auf das Athanasianische Glaubensbekenntnis hinwies. Darin heißt es: »Denn wie wir durch die christliche

Wahrheit geheißen werden, jede Person einzeln als Gott und Herrn zu bekennen, so werden wir durch den katholischen Glauben daran gehindert, von drei Göttern oder Herrn zu sprechen.« Die innere Anschauung von drei Göttern hebt also die äußere Sprechweise von dem einen Gott auf, und umgekehrt widerspricht das äußere Lippenbekenntnis der tatsächlichen Vorstellung (siehe WCR 172). Dieser Widerspruch stellte die Künstler vor die Entscheidung, ob sie der Einheit vor der Dreiheit oder der Dreiheit vor der Einheit den Vorzug geben wollten. Der Einheit konnten sie den Vorzug geben, indem sie die Person Christi darstellten, und zwar beispielsweise so, wie auf dem Mosaik von 545 in San Michele in Affricisco (im Berliner Bode-Museum). Dort trägt Christus ein Buch, auf dem die Worte stehen: »qui vidit me, vidit et patrem« (Wer mich gesehen hat, der hat auch den Vater gesehen). Seit dem 9. Jahrhundert findet sich die Darstellung der Trinität als drei gleichgebildete Gestalten (Abb. 1).

²⁵ Die folgende Darstellung verdankt sich im wesentlichen dem Artikel »Dreifaltigkeit« im »Lexikon der christlichen Ikonographie«, Band 1, 1994, Spalten 525-537.

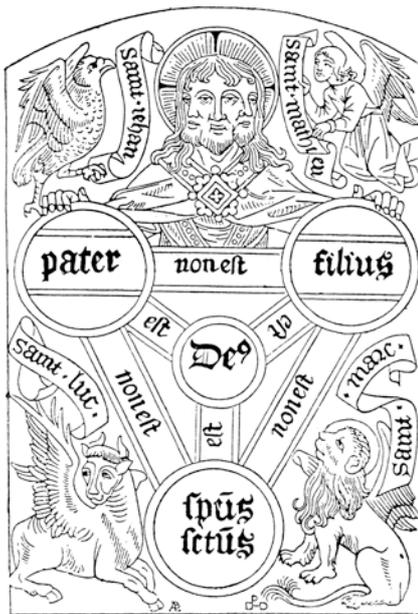


Abb. 2: Trinitas
Holzschnitt von 1524, Paris



Abb. 3: Holzschnitt in einem Florentiner Druck
von Dantes Divina Comedia von 1491



Abb. 4: Darstellung des dreieinigen Gottes
Ref. Kirche Lavin (Schweiz), um 1500

Der einen Gestalt (Christus) einerseits, den drei Gestalten andererseits stehen Darstellungen der Dreifaltigkeit als ein »Monstrum« gegenüber, wie Kardinal Bellarmin (1542-1621) diese Gebilde nannte. Sie zeigen einen Oberleib mit einem dreigesichtigen Kopf (Abb. 2 und 4), eine Gestalt mit einem Leib und drei Köpfen (Abb. 3), ein Gebilde, bei dem aus einem Unterleib zwei oder drei Oberleiber erwachsen, endlich den Kopf mit den drei Gesichtern. Diese Darstellungen dokumentieren eindrücklich den trinitarischen Vorstellungsnotstand. Swedenborg hat auf ihn mit den folgenden Worten hingewiesen: »Die von der heutigen christlichen Kirche angenommene und ihrem Glauben einverleibte Dreieinigkeit beruht auf der Annahme, daß Gott Vater von Ewigkeit her einen Sohn gezeugt habe, daß dann von ihnen beiden der heilige Geist

ausgegangen sei und jeder von den dreien für sich als Gott bestehe. Menschliche Gemüter können sich eine solche Dreieinigkeit nur als Triarchie (Herrschaft von Dreien) vorstellen, sowie als eine Regierung dreier Könige über ein Reich, dreier Feldherren über ein Heer, oder dreier Herren in einem Haus, von denen jeder gleiche Macht besitzt. Kann etwas anderes als Zerstörung die Folge davon sein? Wollte jemand versuchen, diese Triarchie abzubilden oder dem Auge des Geistes darzustellen, dabei aber zugleich ihre Einheit aufzuzei-

gen, er könnte es nicht anders als durch die Gestalt eines Menschen mit drei Köpfen auf einem Rumpf oder dreier Rümpfe unter einem Kopf. Solch ein ungeheuerliches Bild der Dreieinigkeit muß denen erscheinen, die an drei göttliche Personen glauben, von denen jede für sich Gott ist, und die diese drei zu einem Gott verbinden, dabei aber leugnen, daß Gott, weil er Einer ist, auch eine Person sein muß.« (WCR 171).



Abb. 5: Matthäus Greuter
Aeternitas, um 1610

Den trinitarischen Vorstellungsnotstand konnte man durch die Verwendung einfacher, aber unpersönlicher Zeichen und Sinnbilder beheben. Das älteste Zeichen der Dreifaltigkeit ist das gleichseitige Dreieck. Augustin wandte sich dagegen, dass die Manichäer der Dreifaltigkeit in dieser Gestalt huldigten. Seinem Einfluss ist es zuzuschreiben, dass es für mehrere Jahrhunderte fast ganz verschwand. Zu Beginn des 11. Jahrhunderts kehrt es im Regensburger Uta-Codex (um 1025) wieder, um bis auf den heutigen Tag gebräuchlich zu bleiben. Den frühen Christen war das Dreieck ein Zeichen des Bekennens, im Mittelalter wurde es, verbunden mit dem Kreis, zum Gegenstand der Meditation. Johannes Belet (gest. 1201)

schreibt: »Per delta enim circulariter clausum divina figuratur natura, quae nec principium nec finem habuit.« (Durch das mit einem Kreis umschlossene Dreieck wird die göttliche Natur dargestellt, die weder Anfang noch Ende hat). Heinrich Seuse (1295-1366) sucht das Wesen der Trinität durch drei konzentrische Kreise verständlich zu machen. Auch drei sich durchdringende Kreise kommen seit dem 14. Jahrhundert häufig vor. Auf dem Stich »Aeternitas« von Matthäus Greuter (um 1564-1638) hält Gott Dreieck und Kreis und bezeugt durch sie sein Wesen (Abb. 5).



Abb. 6: Meister der Ikone der Trinität: Besuch der drei Engel bei Abraham und deren Bewirtung (Gen 18,1-11). 16. Jhd.

In dem Bericht von Abrahams Begegnung mit den drei Männern im Hain Mamre (Gen 18,1-12) ist sowohl von dem einen Jahwe als auch von drei Männern die Rede. Daher wurde dieser Bericht von den Kirchenvätern auf die Dreifaltigkeit bezogen. Augustin gab die klassische Formulierung: »et ipse Abraham tres vidit,

unum adoravit« (Abraham sah drei, brachte seine Ehrerbietung aber nur einem dar), und:

»nonne unus erat hospes in tribus, qui venit ad patrem Abraham« (war nicht ein Gast in dreien, der zum Vater Abraham kam). Auch Swedenborg sah in den drei Männern die Trinität vorgebildet: »Siehe drei Männer standen über ihm (super illum)«. Dass diese Worte das eigentliche Göttliche, dann das Menschlich-Göttliche und schließlich das ausgehende Heilige bezeichnen, ist ohne Erklärung offensichtlich. Denn jedem ist bekannt, dass es ein Dreifaltiges (Trinum) gibt und diese Dreifaltige eins ist.« (HG 2149).



Abb. 7: Andrej Rubljow (um 1360 - 1430)
Die heilige Dreifaltigkeit

In der spätbyzantinischen, insbesondere in der russischen Kunst konnte das Bild der drei Engel am Tisch, auch losgelöst vom alttestamentlichen Geschehen, als Abbild der Trinität geradezu meditativen Charakter gewinnen. Die Ikone von Andrej Rubljow ist in dieser Hinsicht die vielleicht schönste, auf jedem Fall aber die bekannteste (Abb.7). Rubljow hat sie um 1425 für die Dreifaltigkeitskirche im Dreifaltigkeitskloster des heiligen Ssergij (»Troitzje Ssergijewa Lawra«) in dem heutigen Sagorsk, etwa 75 km von Moskau entfernt, gemalt. Dargestellt ist die heilige Dreifaltigkeit unter der Gestalt der »drei Männer« von Genesis 18. Prof. Ludolf Müller ist der Meinung, dass der mittlere Engel den Vater

symbolisiert, der rechts von ihm sitzende (vom Betrachter aus gesehen der linke) den heiligen Geist, der links von ihm sitzende (vom Betrachter aus gesehen der rechte) den Sohn.

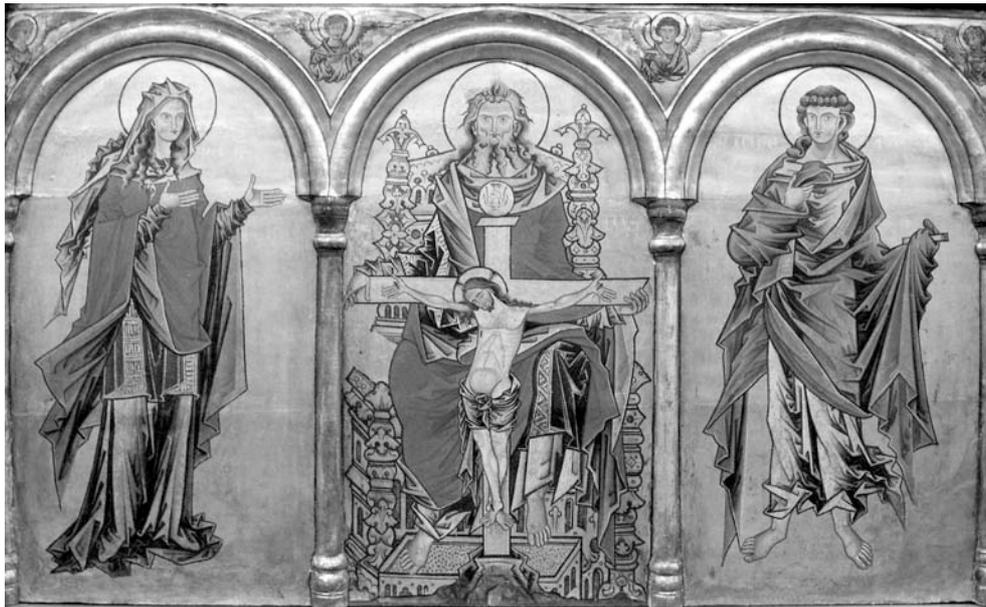


Abb.8: Altaraufsatz in drei Abteilungen mit dem Gnadenstuhl.
Aus der Kirche St. Maria zur Wiese in Soest, Westfälisch. Nach 1250.

Die bedeutendste Bildschöpfung zur Darstellung der Dreifaltigkeit ist der sogenannte Gnadenstuhl. Er wurde zur kennzeichnenden abendländischen Form ihrer Vergegenwärtigung. Gott Vater hält das Kreuz mit dem Sohne bzw. seit dem 13. Jahrhundert auch den Schmerzensmann ohne Kreuz, zwischen beiden schwebt die Taube als Sinnbild des heiligen Geistes (Abb.8).



Abb.9: Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Matthias Grünewald
Isenheimer Altar. 1512-1516

Die berühmte Darstellung der Auferstehung und Himmelfahrt Christi von Matthias Grünewald zeigt die Aufnahme des Sohnes in die Herrlichkeit Gottes (Abb.9). Über der Erdschwere, verdichtet in einem ungeheuer großen Felsblock, schwebt der Auferstandene als verklarte Lichtgestalt, aller irdischen Stofflichkeit entkleidet. Sein Gesicht ist von der Herrlichkeit Gottes umgeben, die ihn in ihr Licht aufnimmt. Seine erhobenen Arme bilden mit seinem Gesicht ein Omega. Denn er ist der Erste und der Letzte (Jes 44,6; Offb 1,17). (siehe Kindlers Malereilexikon, Bd. 2, Zürich 1965).

Durch den Kyrios ist Jahwe anschaulich geworden. Im Prolog des Johannesevangeliums sagt der Evangelist: »Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott (aber), der Seiende im Schoß des Vaters, der hat ihn kundgetan.« (Joh 1,18). Durch die Verherrlichung

wurde Jesus das Gesicht des Unsichtbaren. Gott schaut uns durch die Augen Jesu Christi an.

Unser Gottesbild

von Bernd Kössler

Gottesbild in der Christenheit

»Müde bin ich, geh zur Ruh, schließe beide Augen zu. Vater lass die Augen dein über meinem Bette sein. Hab ich Unrecht heut getan, sieh es lieber Gott nicht an. Deine Gnad' und Jesu Blut machen allen Schaden gut.« Dieses Gebet habe ich als Kind abends im Bett gesprochen und fühlte mich geborgen und geschützt vor allen Unbilden, die mein jugendliches Leben bedrohten, belasteten und ängstigten. Ich spürte, es gab einen lieben Gott, einen allmächtigen Vater, der mich schützte, und Jesus, dessen Blut alles, was ich angestellte hatte, wieder gut machte. Im Kindergottesdienst und später im Konfirmandenunterricht hörte ich von den Taten und liebevollen Worten Jesu und liebte ihn. Er sollte Gott und zugleich Mensch sein. Schließlich hörte ich noch von einer dritten göttlichen Person, dem heiligen Geist, der möglichst in unseren Herzen Wohnung nehmen sollte. Ich begann, mir Gedanken darüber zu machen, was es denn mit dem lieben Gott in drei Personen, dem Vater, dem Sohn, dem heiligen Geist für eine Bewandnis hat.

Diese Frage beschäftigte mich bis ins hohe Erwachsenenalter hinein und führte zu mancherlei Zweifeln. Ich fragte nach Erklärungen und stieß im Gesangbuch der evangelischen Kirche auf das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel aus dem Jahre 381, das für nahezu die gesamte Christenheit nach wie vor gilt.

Der allmächtige Vater hat danach vor aller Zeit einen Sohn gezeugt, der dann später als Sohn von Maria ins Fleisch gekommen sei. Vom Vater sei auch der Heilige Geist als dritter Gott ausgegangen. Im Mittelalter entdeckte der Vatikan, dass der heilige Geist nicht nur vom Vater sondern auch vom Sohn ausgeht. So wurde dessen »Stellvertreter auf Erden«, der Papst, in die Lage versetzt, diesen Geist hier auf Erden zu verwalten, zu verteilen und ggf. zu entziehen. Die orthodoxen Kirchen sind allerdings bei der ursprünglichen Fassung geblieben.

Eine solche Vorstellung ist für einen Juden oder einen Mohammedaner, die an nur einen alleinigen Gott glauben schlichtweg unannehmbar, ja gotteslästerlich, heißt es doch im ersten Gebot Mose: »Ich bin der Herr, dein Gott. Neben mir gibt es für dich keine Götter.« (Exodus 20,2)

Aber auch unter Christen herrscht über diese Gottesvorstellung (»Drei und doch nur Einer«) Unverständnis. Bei Nachfragen stößt man häufig auf betretenes Schweigen oder es wird auf ein »Mysterium des Glaubens«, das sich unserem Verständnis entzieht, verwiesen. Für viele ist nicht nachzuvollziehen, wie ein liebvoll sein sollender Vater seinen einzigen Sohn in so grauenhafter Weise foltern und töten lassen kann. Sie haben sich deshalb ganz von einem solchen Gott, ja dem christlichen Glauben abgewandt.

Die drei göttlichen Personen erscheinen dem menschlichen Gemüt als die Regierung dreier Könige in einem Reich schreibt Emanuel Swedenborg: »Wollte jemand diese Herrschaft dreier und zugleich deren Einheit im Bild oder Schattenriss vor dem Auge des Geistes darstellen, so könnte er sie seinem Blick nicht anders vorstellen, als in der Gestalt eines Menschen mit drei Köpfen auf einem Körper, oder dreier Körper unter einem Kopf.« (WCR 171)

Swedenborg sieht in dieser Dreipersonenlehre den Ursprung für all die Misslichkeiten, ja letztlich den Untergang der verfassten christlichen Kirchen und unseres Materialismus und der Gottferne. Dadurch sei »das Licht im Wort ausgelöscht und« der Herr »von der Kirche entfernt, und so deren Morgen in die Nacht hinab gestürzt worden« (WCR 177).

Und in der Tat gibt es in der Rheinischen Kirche, der ich angehöre, viel geistige Blindheit, ja Dunkelheit. So erklärt der Präses (Bischof) Schneider im Jahre 2007 in einem Fernsehinterview, seit den Konzentrationslagern seien Liebe und Allmacht nicht gleichzeitig bei Gott zu finden. Entweder sei Gott liebevoll, dann fehle ihm die Allmacht, das Unrecht zu verhindern; sei er aber allmächtig, dann habe er mit der Duldung dieser Verbrechen seine Lieblosigkeit gezeigt. Diese Spannung müsse man als Christ aushalten. Der allseits durch das Wort zum Sonntag bekannte frühere Superintendent des Kirchenkreises Bonn Müller führt im Leitartikel der Zeitschrift »Der Protestant« im Dezember 2007 folgendes aus: »Einen mächtigen Gott habe ich nirgends gesehen ... Er hat auf einen Teil seiner Allmacht verzichtet. Er hat der Welt auf seine Kosten Platz eingeräumt. Darum konnte und musste sich die Welt ganz allein entwickeln, Evolution heißt das Stichwort. Darum muss auch der Mensch als Produkt dieser Evolution machen, was er will. - Die beachtliche Menge Hirn, die uns die Evolution gegeben hat, sind eine gute Voraussetzung, das Unglück in der Welt intelligent zu mindern.«

Andere Pfarrer ziehen die Botschaften der Bibel sehr ins Weltliche. Ein Kölner Pfarrer in der Adventszeit: »Jesus ist der natürliche Sohn von Josef und Maria und wurde bei seiner Taufe im Jordan von Gott adoptiert. Seither hat sich Gott seiner angenommen.« Dies sei der Weg, den alle Christen durch die Taufe gingen.

In der katholischen Kirche werden verstorbene Menschen zu Heiligen erklärt, die man als Fürsprecher bei einem strengen Vatergott einsetzen kann. Es herrscht die Vorstellung, über Ablass und gute, zeremonielle Werke Gott gnädig stimmen und sich Erleichterungen im Fegefeuer erwerben zu können. Der Papst wird als Stellvertreter Christi auf Erden zum

»Heiligen Vater« ausgerufen und verehrt. Der Gläubige bedarf zur Seligkeit der Gnadenmittel der »allein selig machenden Kirche«.

Jesus-Jehova in den Neuoffenbarungstexten

Wenn die Menschen versuchen, selbst durch geistliche Institutionen, die damit häufig eigene Interessen verbinden, sich ein Gottesbild zu schaffen, wie es mit den Festlegungen in den Konzilien geschehen ist, besteht die Gefahr, in die Irre zu gehen. Nur wenn der Herr selbst sich uns offenbart, werden wir zur Klarheit über Sein Wesen kommen.

Da die Kirchen die im Neuen Testament angekündigte Wiederkunft des Herrn »in den Wolken des Himmels«, d. h. im Wort durch seinen Seher Swedenborg und seinen Propheten Lorber nicht anerkennen oder zur Kenntnis nehmen, bleibt ihnen die Erkenntnis über den einen Gott Jesus-Jehova verborgen. Sie können deshalb den suchenden Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen in diesem so wichtigen Punkt kein Licht bringen. Nach der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen von 1934, die in der evangelischen Tradition steht und für die evangelischen Pastoren nach dem Ende des Weltkrieges verbindlich ist, dürfen sie die Offenbarungen des Herrn außerhalb der Bibel nicht annehmen. Es heißt dort nämlich in These 1. Abs. 4: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes (der Bibel) auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarungen anerkennen.«

In der Katholischen Kirche können demgegenüber immerhin »Privatoffenbarungen« anerkannt werden. Dies gilt jedoch nicht für Swedenborg und Lorber.

Es gibt glücklicherweise Geistliche, die sich der so großartigen Botschaft des Herrn an uns Menschen der Neuzeit dennoch öffnen oder die aus dem inneren Geist ihrer Verbundenheit mit dem Herrn heraus die Wahrheit erkennen und sich über diese Eingrenzungen hinwegsetzen.

Durch Swedenborg werden wir darauf hingewiesen, dass »der richtige Begriff von Gott in der Kirche wie das innere Heiligtum und der Altar im Tempel und wie die Krone auf dem Haupt« ist »von ihm hängt auch wie eine Kette von ihrem obersten Ring der ganze theologische Organismus ab, und es erhält - jeglicher seine Stelle in den Himmeln gemäß seinem Begriff von Gott« (WCR 163).

Diese Aussage bestätigt uns der Herr auch durch Jakob Lorber: Nach Ablegen unseres irdischen Körpers kommen wir in den Himmel, den wir uns schon auf Erden in unseren Herzen gestalten haben. In den Liebehimmel zu Jesus können wir aber nur mit der rechten Gottesvorstellung kommen. (GS 1,48,22)

Der Herr gibt uns durch diese beiden Berufenen in wunderbarer Weise Aufschluss über Sein Wesen und Seine Absichten mit uns. Es ist die in der Bibel verheißene Herabkunft des neuen Jerusalem von Gott aus den Himmeln. (Swedenborg WCR 779; Lorber HGt 1,12,4)

Swedenborg teilt der Menschheit als erster in dieser Klarheit mit, dass Jesus Christus selbst der eine Gott ist, der Herr der Ewigkeit, der die menschliche Natur angenommen und verherrlicht hat. (WCR 2) An anderer Stelle: Der Sohn Gottes ist zunächst nicht mehr aber auch nicht weniger als »das Menschliche, durch das sich Gott in die Welt sandte«. (WCR 92-94)

»Jesus, der Gekreuzigte, ist allein Gott über alle Himmel und über alles, was den unendlichen Raum erfüllt ... Er ist der Vater Seinem urewigen Liebewesen nach, der ewige Sohn Seiner Weisheit und der allein Heilige Geist Seiner unendlichen Macht, Kraft und Wirkung nach«, heißt es bei Lorber. (RBI 1,126,1-5)

Um diese Wahrheit recht zu verstehen und ins Herz aufzunehmen gilt es, den Weg, den Jesus Christus gegangen ist, nachzuvollziehen. Wir werden dadurch eher in die Lage versetzt unsere Mitmenschen, die sich noch mit dem kirchlichen »Glaubensmysterium« herumschlagen, wenn sie es denn wünschen, über das »Geheimnis der Dreifaltigkeit« aufzuklären.

Er, der Schöpfer des Weltalls, der Allmächtige, der die Unendlichkeit erfüllt, ist auf unsere winzige Erde herabgekommen, hat durch die Jungfrau Maria das Menschliche angenommen und es durch sein Leben und Sterben am Kreuz verherrlicht, vergöttlicht, d.h. mit der Gottheit untrennbar für ewig vereint. (Swedenborg WCR 92-94)

In der »Haushaltung Gottes (HGt)« gewährt uns der Herr durch Lorber Einblick in dieses ungeheuerere Geschehen, über Prozesse innerhalb der Gottheit und Ereignisse, wie sie die Menschheit bisher noch nie erfahren hatte. Wir erfahren von einem Konflikt innerhalb der Gottheit zwischen seiner Heiligkeit und seiner Liebe, aus der die gesamte Schöpfung hervorgegangen ist, nicht als selbständige Personen sondern ich würde es »Tendenzen« in seinem Inneren nennen. (Lorber HGt 1,9,8ff.)

Wir werden in die Zeit des ersten Sündenfalls von Eva und Adam zurückversetzt.

Die dadurch in ihrer Heiligkeit verletzte Gottheit drohte in einem Strafgericht die gesamte aus Ihrer eigenen Liebe entstandene Schöpfung zu vernichten und sprach heftig: »Ich will alle Schuld auf Dich legen, gleich den Welttrümmern auf die Erde, und Du sollst tilgen die Schmach Meiner Heiligkeit, welche das ewige Band ist zwischen Mir und Dir! Und siehe, ich verfluche die Erde, damit kein Fleck besudle Meine Heiligkeit ... und dieser Fluch sei Deiner Schuld anheim gestellt, die Du auf Dich zu nehmen hast und zu tilgen für meine

Heiligkeit und zu waschen die Erde mit Deinem Blute vom Fluche der Schande durch die Sünde Adams« (Lorber HGt 1,9,20)

Um dieses Strafgericht abzuwenden erbarmte sich die ewige Liebe ihrer Geschöpfe und erklärte sich bereit, in der »großen Zeit der Zeiten« (gemeint ist der Erdenwandel des Herrn) für alle am Kreuz zu bluten. (Lorber HGt 1,9,31)

Unter dieser später dann einzulösenden Bedingung sah die Gottheit von ihrem ursprünglichen Plan der Vernichtung ab und gewährte der Menschheit eine Art Gnadenfrist. »Als nun die ewige Liebe die Anforderungen annahm und dadurch schon im voraus der Heiligkeit Gottes Genüge tat, da ließ die Gottheit Ihren heiligen Willen vernehmen und sprach : »Siehe, Deine große Barmherzigkeit ist in Mir aufgestiegen und ist getreten vor Meine allsehenden Augen und Ich habe erkannt in der Ruhe Meiner Heiligkeit Deine große Aufrichtigkeit und ewige Treue und habe gezählt die Reuetropfen Adams und die Trauertropfen Evas und bin mitleidig geworden durch Deine große Erbarmung durch und durch. Und siehe, daher will Ich Meine Gerichte zurückziehen in dieser Zeit und nach Deinem Verlangen Gnade für Recht ausströmen lassen in großer Fülle und will den Schaden, welchen Meine Gerichte angerichtet haben, wieder gutmachen.« (Lorber HGt 1,9,24-26)

In der »großen Zeit der Zeiten« begibt sich die Liebe Gottes, also das Zentrum Gottes in den Mutterschoß der Jungfrau Maria und kommt als kleines Menschlein Jesus mit einem materiellen Körper und einer Seele zu Bethlehem auf unsere finstere Welt. Er begibt sich in einen Körper mit einer Seele, die wie bei allen Menschen aus der Sphäre Luzifers stammt. Die Ewige Liebe hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Gefallene aufzusuchen, zu läutern, ins göttlich Geistige zu transformieren und so wieder mit Gott zu vereinen. Sie will dadurch eine Brücke für alle gefallenen Wesen ins geistige, himmlische Reich bauen. Ein Plan, den Luzifer mit aller Macht und List zu verhindern sucht.

Die Seele des Menschensohn Jesus ist deshalb besonderen Versuchungen ausgesetzt. Er war mit allen menschlichen Schwächen wie z.B. Stolz, Herrschsucht, sexuellem Begehren behaftet, musste den Kampf aufnehmen und sein menschliches Wesen vollständig reinigen. Es lohnt sich, hierzu die Darstellungen des Herrn zu lesen. Es heißt bei Lorber in der »Jugend Jesu« (JJ 299) im Zusammenhang: »Seine Seele war gleich wie die eines jeden Menschen und war mit um so mehr Schwächen behaftet, weil der allmächtige Gottgeist Sich Selbst in die gewaltigsten Bande legen musste, um in Seiner Seele gehalten werden zu können. Also musste die Seele Jesu auch die größten Versuchungen, Sich Selbst verleugnend, bestehen, um Ihrem Gottgeist die Bande abzunehmen, Sich damit zu stärken für die endloseste Freiheit des Geistes aller Geister, und also völlig Eins zu werden mit Ihm.«

Swedenborg drückt es so aus: »Das Leiden am Kreuz war nicht die Erlösung, sondern die letzte Versuchung, die er als der größte Prophet auf sich nahm, sowie das Mittel zur Verherrlichung seines Menschlichen, das heißt zur Vereinigung mit dem Göttlichen seines

Vaters.« (WCR 126). Die erfolgreich bewältigten Versuchungen des Herrn vollbrachten dieses Wunder; sie waren »das Mittel der Vereinigung«. (HG 4961)

Jesus, die Liebe Selbst, war gegenüber der Heiligkeit Gottes zum größten »Verbrecher und Sünder« geworden, da er alle Sünden, die großen und die kleinen vom Anfang der Welt bis zu deren Ende der Heiligkeit Gottes gegenüber auf sich nahm und auch heute noch nimmt. (Lorber HiG 3, S. 76ff., Verse 2-14)

Durch Lorber wird uns die uns alle und die gesamte Schöpfung entscheidende Szene vor Karfreitag im Garten Getsemane geschildert. Jesus, in dem die göttliche Liebe und Weisheit wohnt, muss sich in Kenntnis der unermesslichen Leiden am Kreuz und Demütigungen, die Ihm Seine eigenen Geschöpfe, diese bösen Menschen, zufügen werden, entscheiden: »Will Ich die bei der oben dargestellten Gerichtsszene der Gottheit gegebene Zusage einhalten, den dargebotenen Kelch leeren oder will Ich ihn vorübergehen lassen, die Mission abbrechen, Mich ohne dieses Leid sofort mit der Gottheit wieder vereinen?« Dann würde das seinerzeit gefällte, unter einer Bedingung ausgesetzte Urteil wirksam: die gesamte materielle Schöpfung und damit auch wir Menschen wären vernichtet worden.

Nun erfahren wir ein Geheimnis. Die Last der Entscheidung war so schwer, dass die Liebe in der unendlichen Entfernung von Gott schwach wurde. Jesus schwitzte Blut derweil seine engsten Freunde schliefen,

»Sehet, nur zwei Wege standen mir offen, nämlich der Weg nach oben, und der Weg nach unten, das heißt: Ich kehre zu Gott zurück, werde eins mit Ihm und vernichte durch die kraft Seiner Heiligkeit alles das, was aus Mir hervorgegangen ist - oder aber Ich trenne Mich mit allem Vorwurf beladen, mit der höchsten Verdammlichkeit, von Gott. Belebe und heilige da Meine Werke und tue in Meiner unendlichen Demütigung Genüge der ebenso unendlichen Heiligkeit Gottes. - Sehet, da erst erwachte vollends die große Blindheit Meiner Liebe und sah mit dem entsetzlichsten Grauen zwischen Sich und Gott die unendliche Kluft; allda bereute Ich im Ernste, dass Ich Gott verließ und zum toten Werke Meiner eiteln Lust Mich gewendet habe, und damals stand die ganze Schöpfung in der großen Schwebe zwischen Sein und dem ewigen Nichtmehrsein. Denn entweder trinke ich den Kelch, so besteht die Welt und alles, was auf ihr ist - oder Ich setzt den Kelch zur Seite und die Welt und alles unter ihr wird zunichte in dem Augenblick, da Ich den Kelch zur Seite setzte.

Aber sehet, eben da, wo die Liebe und das Leben in der unendlichen Entfernung von Gott schwach geworden ist, da erbarmte sich Gott Seiner Liebe Selbst, stärkte sie und gebot Ihr, den vorgesetzten Kelch zu leeren, und sprach insgeheim zu Ihr: »Noch sind zwischen Mir und Dir die Extremen der Unendlichkeit nicht berührt; aber senke Dich hinab in die äußerste Tiefe des Todes, welche ist die äußerste Grenze im Gegensatze zu Meiner Heilig-

keit, damit Ich Dich da wieder erfassen kann, da der ewige Kreis Meiner Heiligkeit sich schließt.«

Sehet, so ging Ich dann geduldig diesem Ziele entgegen, allwo Ich in dieser unendlichen Entfernung von Gott am Kreuz ausrief: »Mein Gott, Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« - und ferner: »Es ist vollbracht!« und »In Deine Hände empfehle Ich Meine Seele.« (Lorber HiG 3, S. 78f.). Bei Lukas heißt es: »Jesus aber rief laut: »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.« (Lk 23,46).

Wir sollten uns an der unterschiedlichen Verwendung des Begriffspaares Seele/Geist nicht stören. Sie bringen m. E. dasselbe zum Ausdruck. Jesus hat durch die Überwindung dieser letzten Versuchung (es wäre Ihm ein Leichtes gewesen vom Kreuz herunter zu steigen), das seinerzeit gegebene Versprechen eingelöst. Seine Seele vereinigte sich in diesem Augenblick wieder mit dem in Ihm wohnenden allmächtigen Gottgeist. Der Menschensohn Jesus hatte auf Seinem Erdenweg die aus Luzifer stammenden, gefallenen Seelensubstanzen, den Menschensohn durch viele erfolgreiche Kämpfe wieder in die göttliche Ordnung gebracht, vergöttlicht, verherrlicht. (Swedenborg WCR 2 und 126)

Vom Ostergeschehen wissen wir, dass auch Jesu Leichnam diesem Weg folgte, dessen Materie wurde ebenfalls in die höchste Schwingungsebene erhoben und damit wesenhafter Bestandteil des Gottgeistes. In Matthäus (Mt 28,3-4) wird von einem Blitz berichtet, der die Grabwächter zu Boden warf. Das Turiner Grabtuch, das wie eine Negativaufnahme eines Fotos den Lichtabdruck eines Gekreuzigten, Geißelten mit einer Dornenkrone Versehenen Körpers zeigt, gibt uns vielleicht einen Eindruck wie es hätte sein können; wobei offen bleiben kann, ob es sich tatsächlich um Jesu Grabtuch handelt.

Können wir heute lebenden Menschen nachvollziehen und annehmen, was sich am Kreuz und bei der Auferstehung zu Ostern wirklich abspielte, wie der Menschensohn Jesus verherrlicht wurde?! Jesu Jünger, die doch drei Jahre lang Tag und Nacht mit Ihm zusammen waren, hatten damit offensichtlich Schwierigkeiten. So redete sie der Herr nach Seiner Auferstehung wie folgt an: »Was seid ihr doch blind! Wie schwer tut ihr euch zu glauben, was die Propheten vorausgesagt haben! Der versprochene Retter musste doch erst dies alles erleiden, um zu seiner Herrlichkeit zu gelangen.« (Lk 24,25 und 26)

Vor diesem Hintergrund bekommen die Einsetzungsworte Jesu beim Abendmahl eine tiefere Bedeutung als Er den Becher nahm und darüber das Dankgebet sprach: »Trinkt alle daraus; das ist mein Blut, das für alle Menschen vergossen wird zur Vergebung ihrer Schuld. Mir ihm wird der Bund besiegelt, den Gott jetzt mit den Menschen schließt.« (Mt 26,27-28)

Gottesbild und Wiedergeburt

Was bedeutet dies Geschehen vor mehr als zweitausend Jahren für uns heute lebenden Menschen? War damals, wie manche Christen glauben, die endgültige Erlösung erfolgt an die es lediglich zu glauben gilt?

Wir wissen im Unterschied zu den meisten anderen Religionen und vielen kirchlich geprägten Christen, dass Gottvater nicht ein ferner, unnahbarer Richter ist, der zu hoch steht, um sich um unsere nichtige Existenz und Belange zu kümmern und dem kein Mensch nahen kann, ohne zu sterben. Gott hat seitdem für uns ein menschliches Antlitz, wir können mit Ihm, dem Herrn Jesus reden, Ihn lieben wie einen Bruder, Er hat uns den Weg zurück ins Vaterhaus, den wird als gefallene Wesen allein nicht mehr finden konnten, gebahnt.

Jesus fordert uns auf, diesen Weg zu beschreiten, indem wir Seinem Vorbild folgen. Wir sollen unser Kreuz auf uns zu nehmen, und in den Kampf mit unserem gefallenem Wesen und den Verlockungen der Welt treten. (Mt 16,24-26)

Es besteht allerdings einen großen Unterschied zwischen Ihm, dem Schöpfer und Herrn der Unendlichkeit und uns, Seinen Geschöpfen. Wir können nicht das Maß des Herrn auf unser Maß reduzieren. Während der Herr aus eigener Kraft Seinen Weg ging, können wir als bloße Aufnahmegefäße Seiner Liebe und Weisheit unseren Weg nur im Glauben an und mit Seiner Hilfe gehen.

Was bei Ihm, in dem das Zentrum Gottes wohnte, die Verherrlichung oder Vergöttlichung war, ist auf der Ebene von uns normalen Sterblichen die Wiedergeburt (Swedenborg HG 3138, WCR 105).

Nur durch diese neue Geburt »aus Wasser und Geist« können wir in Gottes Reich gelangen sagt der Herr zu Nikodemus im Nachtgespräch und damit auch zu uns. (Joh 3,3-6)

Wir sind in Sünde geboren, Körper und Seele stammen aus dem luziferischen Bereich.

Dies zeigt sich unter anderem an unserer Furcht vor der Vergänglichkeit alles Irdischen, und vor unserem Tod. Wir wollen uns von diesen Gedanken ablenken, Daher das Bestreben möglichst viel im Leben mitzunehmen, seien es materielle Güter, Anerkennung, Bewunderung oder tolle Erlebnisse. Die modernster Medizin- und Transplantationstechnik soll unser irdisches Leben möglichst verlängern.

Wir sind voller Unrast und Unruhe; glauben etwas zu verpassen oder zu kurz zu kommen, wenn wir uns von weltlichen Vergnügungen zurückziehen oder stille werden wollen.

Unser Denken und Tun ist geprägt durch Eigennutz: »Was ist mit mir? Wo bleiben meine Interessen? Warum haben andere mehr als ich? Warum geht es anderen besser als mir? Warum bekomme ich nicht die Beachtung und Anerkennung, die ich verdiene.« Wir blic-

ken leicht verächtlich auf dümmere, schwächere, hässlichere Menschen. Unsere Gedanken und Taten sind dadurch verunreinigt.

Nur wenn wir den Willen haben, die Welt- und Eigenliebe zu überwinden und den Weg der Wiedergeburt zu beschreiten, den Kampf mit unserem Ego aufzunehmen, werden wir mit Seiner Hilfe den Liebegeist in uns mehr und mehr frei machen, werden wir unser himmlisches Ziel eines Tages erreichen.

Der erste Schritt dazu ist die Selbsterkenntnis unserer Schwächen, die uns im Wege stehen, die wir so gern verdrängen, bemänteln, vielleicht noch nicht einmal bewusst erkennen. Es ist deshalb heilsam, sich täglich aus dem Alltagsgeschehen für eine Zeit der Besinnung und Sammlung zurückzuziehen.

Eine Illusion wäre es, wie östliche Religionen glauben, wir könnten uns selbst aus diesen irdischen Fesseln, z.B. durch Meditationstechniken, wiederholten Inkarnationen befreien und so schließlich mit dem göttlichen Geist im Nirwana verschmelzen.

Jesus spricht: »Ich bin der Weinstock, und ihr seid die Reben. Wer in mir lebt, so wie ich in ihm, der bringt reiche Frucht. Denn ohne mich könnt ihr nichts tun. Wer nicht mit mir vereint bleibt, der wird wie eine abgeschnittene Rebe fortgeworfen und vertrocknet«. (Joh 15,5-6)

Ihn, unseren Vater und Bruder gilt es zu suchen und zu lieben. Das dürfte gar nicht so schwer sein, wenn wir uns vergegenwärtigen, was Er auf sich genommen hat, was er für uns getan hat.

Dass er ein lebendiger Gott und Heiland ist, werden wir in den manchen Fügungen, seien es schmerzliche oder glückliche, in unserem Leben vielleicht auch erst im Nachhinein sehen können. Wenn nicht schon heute dann aber im jenseitigen Leben, wenn wir in der Lage sind, die Dinge eher unter geistigen Gesichtspunkten zu betrachten.

Die Liebe zum Herrn und Seine Antwort auf unsere Gebete werden unser irdisches und jenseitiges Leben prägen und die Art und Weise, wie wir mit unseren Mitmenschen umgehen. Zur Pflege dieser Beziehung gehört Aufmerksamkeit, Zuwendung und Zeit. In der Stille im Gespräch mit dem Herrn erhalten wir Hilfe und Stärkung auf unserem Weg. Er wird sich uns so zeigen, wie es unserem Entwicklungsstand angemessen ist. Mit denjenigen, die reinen Herzens und voll Demut sind, wird er reden. Anderen, die Ihn aller Welt vorziehen und Ihn lieben wie eine zärtliche Braut ihren Bräutigam, wird er auch persönlich erscheinen. So hat Er es zu Beginn Seiner Haushaltung versprochen (Lorber HGt 1,1,1).

Der Kontakt kann sehr unterschiedlich sein. Einigen wird er vielleicht lichte, hoffnungsvolle Gedanken, liebevolle, beglückende Gefühle schicken. Er wird unser Gewissen schärfen. Wir werden im Vertrauen und der Hoffnung gestärkt und befähigt unser tägliches Kreuz

leichter zu tragen und Versuchungen zu bestehen. Andere werden lichte Träume haben und ihm dort vielleicht sogar begegnen.

Jesus sagte zu seinen Jüngern und damit auch zu uns Folgendes: »Wer mich liebt, der wird sich nach meinen Worten richten« (Joh 14,23). »Auch ich werde ihn lieben und mich ihm selbst offenbaren« (Joh 14,21). Dies ist eine wunderbare Verheißung, eine Zusage des Herrn auf unserem Weg der Wiedergeburt.

Sobald unser Blick auf den Herrn von weltlichen Dingen abgelenkt wird, sind wir in Gefahr zu straucheln, in alte Gewohnheiten und Schwächen zurückzufallen, selbstsüchtig zu werden, und zu sündigen. Es fällt uns schwer, von der Welt- und Eigenliebe frei zu werden. Das Himmelreich leidet Gewalt. Wenn uns bei diesem Kampf auch Vieles misslingt, brauchen wir den Mut nicht zu verlieren. Der Herr kennt uns und unsere Schwächen besser als wir selbst. Er hat alle Sünden auf sich genommen. Er liebt uns mehr als wir ahnen und wird uns wie der Vater im Gleichnis bei der Rückkehr seines verlorenen Sohnes mit Freuden entgegen eilen. Darauf können wir vertrauen. Wir müssen uns allerdings ohne wenn und aber auf diesen Heimweg begeben.

Durch Lorber sagt uns der Herr hierzu folgendes: »Alles kann ich dem Menschen tun, und er bleibt Mensch, aber das Herz ist sein eigen, das er vollkommen selbst bearbeiten muss, so er das ewige Leben sich selbst bereiten will. Hat er sein Herz (nach der Lehre Gottes) gebildet und es gereinigt und gefegt, sodann erst ziehe Ich im Geist in dasselbe und nehme Wohnung darin und der ganze Mensch ist dann im Geiste wiedergeboren.« (Lorber GEJ 2,75,7-8).

Es ist also letztlich der Herr, der für uns unsichtbar in unserm Inneren die Wiedergeburt bewirkt. Unsere Tätigkeit dabei besteht darin wie oben beschrieben, »die Tore für Ihn aufzumachen«, eine Liebesbeziehung mit Ihm einzugehen, alles zu tun, was Ihn freut. Er sagt uns schwachen Menschen auf diesem Weg Tröstliches zu: »Siehe, Ich bin bei Euch alle Tag bis an der Welt Ende.« (Mt 28,20)

Swedenborgs »Himmel und Hölle«

Strömungen seines Einflusses

Dieses Jahr jährt sich der Erscheinungstag von »Himmel und Hölle« zum 250. Mal. Das Buch wurde seit seinem ersten Erscheinen ständig neu aufgelegt - ein seltener Erfolg und ein Zeugnis für die beständige Kraft von Swedenborgs Vision des Lebens nach dem Tode. In diesem Artikel verfolgen wir den Einfluss von »Himmel und Hölle« im Laufe der Generationen.

1758 reiste Emanuel Swedenborg nach London zur Überwachung des Drucks seiner fünf neuen Bücher: »Das Neue Jerusalem«, »Das Jüngste Gericht«, »Das Weisse Pferd«, »Erdkörper im Weltall« sowie »Himmel und Hölle«. Im Gegensatz zu »Himmlische Geheimnisse« - dem Hauptwerk Swedenborgs über die innere Bedeutung der Bücher Genesis und Exodus, das er einige Jahre zuvor vollendet hatte - waren diese neuen Bücher kurz und für ein breiteres Publikum gedacht. Einem von ihnen war es bestimmt, Swedenborg internationale Aufmerksamkeit zu verleihen.

»De Coelo et Ejus Mirabilibus, et de Inferno, ex Auditibus et Visibus«, auf Deutsch unter dem Titel »Himmel und Hölle« bekannt, gab eine ausführliche Beschreibung dessen, was die Menschen nach dem Tod erwartet, wie die Seelen ihren Weg entweder in den Himmel oder in die Hölle finden und wie Engel und Teufel leben. Während »Himmlische Geheimnisse« die biblische Auslegung in einer Weise beschrieb, dass das Werk für gewisse Laien anfechtbar wurde, war »Himmel und Hölle« in einer zielgerichteten Sprache verfasst und enthielt wenige Bezüge auf die Schrift. Sie könnte ein Versuch seitens Swedenborgs gewesen sein, ein breiteres Publikum zu erreichen - ein Versuch, der schliesslich Erfolg hatte.

»Himmel und Hölle« führte einige von Swedenborgs Kernoffenbarungen ein: Dass die Erde den Grund für die Seele bereitet, dass auf der Erde geschlossene Ehen im Himmel weiterdauern können und dass sich die Menschen aufgrund ihrer herrschenden Liebe, je nachdem, ob diese dem selbstlosen Wunsch des Dienens oder einer selbstsüchtigen Besessenheit nach irdischen Vergnügungen entsprang, in Richtung Himmel oder Hölle entwickeln. Ausgehend von der Theologie jener Zeit versichert das Buch, dass die Menschen aller Glaubensrichtungen in den Himmel kommen können und sogar ungetaufte Kinder nach dem Tode dahin gelangen.

Die erste Auflage von »Himmel und Hölle« umfasste lediglich 1000 Kopien, die international verteilt wurden. Die erste englische Übersetzung erschien erst zwanzig Jahre später im Jahre 1778, als der britische Industrielle William Cookworthy (1705-1780) und Vikar Thomas Hartley (1709-1784) gemeinsam an der Übersetzung mitwirkten und die Publikation einer »Abhandlung über Himmel und Hölle« sponserten.

Kurz nach der Publikation dieser englischen Übersetzung befeuerten Aktivitäten auf beiden Seiten des Atlantiks die Verbreitung und Popularisierung von Swedenborgs Ideen.

1782 lieh sich ein junger Drucker namens Robert Hindmarsh (1759-1835) zwei Bücher Swedenborgs aus. Eines davon ist als »Der Verkehr zwischen Seele und Körper« bekannt und beim anderen handelte es sich um die englische Ausgabe von »Himmel und Hölle«. Hindmarsh konvertierte unverzüglich und gründete zwei Jahre später die erste Swedenborg-Gesellschaft in England. Während die Gesellschaft einige Jahre später aufgelöst wurde, führte Hindmarsh einige Mitglieder der ursprünglichen Gruppe und begründete mit ihr

eine eigene Kirche, die am 27. Januar 1788 ihren ersten Gottesdienst abhielt. Dieser Gottesdienst bedeutete den Beginn der Kirche des Neuen Jerusalems.

»Himmel und Hölle« gelangte mit dem Schotten James Glen (?-1814), der zur Verbreitung von Swedenborgs Botschaft die neu gegründeten Vereinigten Staaten von Amerika bereiste, über den Atlantik. Am 5. Juni 1784 hielt er in einem Buchladen in Philadelphia die erste öffentliche Lesung der Nation über Swedenborg. Unter den Teilnehmern befand sich Francis Bailey (1735?-1815), welcher der erste Verleger von Swedenborgs Werken in Amerika wurde. Ein anderer war der Jurist John Young (1762-1840), welcher später ein Exemplar von »Himmel und Hölle« John »Appleseed« Chapman (1774-1845) übergab.

Johnny Appleseed pflanzte Apfelbaumschulen in der gesamten Grenzregion und trug, wo immer er hinging ein Exemplar von »Himmel und Hölle« bei sich. Er verteilte Seiten des Buches in Siedlungen quer durch Ohio, Kentucky, Indiana, Illinois und Missouri und es wurde erzählt, dass er jedes Mal, wenn er eine neue Stadt betrat, die Worte ausrief: »Gottes neueste Nachrichten frisch vom Himmel!«

Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts hatte Swedenborgs Gedankengut die intellektuelle und künstlerische Kultur des Westens durchdrungen und kein Werk war besser bekannt, als »Himmel und Hölle«.

Swedenborgs Schriften wurden zur Geburtsstunde der romantischen Bewegung publiziert und seine visionären Erfahrungen erfassten die Gedankenwelt der bedeutendsten Schriftsteller jener Zeit. Einer der ersten war William Blake (1757-1857), der die Schriften Swedenborgs im Alter von etwas über 20 Jahren studierte und 1789 an der Hauptversammlung in England teilnahm. Er widersetzte sich der Doktrin der jungen Kirche und verwarf schliesslich Swedenborgs Lehren. Blakes Werk »Die Vermählung von Himmel und Hölle« ist teilweise eine Parodie von Swedenborgs Ideen, insbesondere seine Beschreibung von Himmel und Hölle. Das Buch weist Swedenborg mit den Worten zurück: »Hören Sie jetzt eine vollkommene Tatsache: Swedenborg hat nicht eine einzige Wahrheit geschrieben. Und hören Sie jetzt eine andere Tatsache: Er hat all die alten Falschheiten wiedergegeben.«

Trotz dieser heftigen Worte blieb Swedenborgs Einfluss durch Blakes späteres Werk hindurch bedeutsam und stand Blake im Kontakt mit bedeutenden Führern der Neuen Kirche jener Zeit, wobei einige von ihnen ihn als treuen Swedenborgianer betrachteten.

Andere von Swedenborg beeinflusste, romantische Schriftsteller waren Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), der als einer der Begründer der Romantik in England galt und der sagte, dass »Swedenborg als Moralist über allem Lob stünde« sowie der deutsche Romanschriftsteller Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), der Swedenborg als den »gewürdigten Seher unserer Zeiten« bezeichnete.

Doch der Einfluss von »Himmel und Hölle« war weit über das Gebiet der Literatur hinaus spürbar und er dauert sogar bis in die Moderne fort. Eine der möglicherweise eindrucklichsten visuellen Darstellungen swedenborgischen Gedankengutes war wohl die Kolumbianische Weltausstellung - die Weltausstellung von 1893 in Chicago.

Das Herzstück der Kolumbianischen Weltausstellung war die Weisse Stadt, das Geistesprodukt des swedenborgianischen Architekten Daniel Burnham (1846-1912). Die Weisse Stadt wurde so genannt, weil ihre neoklassizistischen Gebäude aus weisser Stuckatur bestanden und die Strassen nachts elektrisch beleuchtet wurden, was dazu führte, dass das gesamte Gebiet aus dem düsteren Hintergrund Chicagos herausleuchtete. Obwohl dies die meisten Besucher nicht wussten, reflektierte der Gesamtplan der Weissen Stadt die Struktur des in »Himmel und Hölle« beschriebenen Neuen Jerusalems. Die Weisse Stadt vermittelte den Besuchern eine Vision dessen, wie die urbane Landschaft aussehen könnte, und dieses Potential wurde in Burnhams Projekt von 1909 mit dem Titel »Der Plan von Chicago« umgesetzt.

Burnhams Plan, wie er bekannt wurde, umfasste eine ambitionöse Neugestaltung des Zentrums von Chicago. Der von der Beschreibung der drei aus der Gottheit ausstrahlenden Himmeln (dem himmlischen, dem geistigen und dem irdischen) in »Himmel und Hölle« inspirierte Plan verlangte eine Stadt, die in drei konzentrischen Kreisen angeordnet war.

Im innersten dieser drei konzentrischen Kreise, direkt nach dem politischen Herz der Stadt, befand sich die Elite des Bank-, Finanz- und Geschäftsbereichs. Der zweite Ring wurde als intellektuelles Zentrum entworfen, welches Museen und Bibliotheken enthielt. Der äusserste Ring umfasste den Kern der Wohnzone. Jede Zone verfügte über eine runde Abgrenzung, worin Strassen in einem rechtwinkligen Muster und Gebäude in einheitlicher Höhe angeordnet waren, wiederum in Befolgung der Beschreibungen und Konzepte aus »Himmel und Hölle«.

Der Plan wurde im Auftrag einer Kommission staatlicher Führer entwickelt, gesetzlich angenommen und 1909 in Praxis umgesetzt. Während die Realität mit Burnhams Originalentwurf nie völlig übereinstimmte, folgt die Stadt grundsätzlich dem Plan, insbesondere, was die Platzierung der wichtigsten Museen und die Entwicklung des Hafengebiets anbelangt.

Swedenborgs literarischer Einfluss endete jedoch nicht im neunzehnten Jahrhundert. Der Dichter Edwin Markham (1852-1940) sagte einmal anlässlich einer öffentlichen Lesung, dass »Himmel und Hölle« »ein einmaliges Werk der Weltliteratur wäre. Damit sei [Swedenborg] berufen, neue Wahrheiten für das Neue Zeitalter zu offenbaren.«

Der literarische und philosophische Gigant Jorge Luis Borges (1899-1986) schrieb über das Werk: »Anders als der von anderen Sehern beschriebene Himmel, ist Swedenborgs Himmel präziser als die Erde.«

Grosse Werke der Literatur und Kunst sind ein dauerhaftes Erbe von Swedenborgs Einfluss, aber das wohl bedeutendste Vermächtnis von »Himmel und Hölle« ist die Zahl der Menschen, deren Glaube es beeinflusste. Ein gut bekanntes Beispiel ist Helen Keller.

1893 im Alter von dreizehn Jahren machte Keller die Bekanntschaft von John Hitz, dem Schweizer Generalkonsul in Washington D. C. Er gab ihr ein Exemplar von »Himmel und Hölle« in Blindenschrift.

»Ich wünschte, ich könnte die himmlische Erleuchtung ausstrahlen, die über mich kam, als ich mit meinen eigenen Fingern »Himmel und Hölle« las«, schrieb sie in »Licht im Dunkel« einer spirituellen Autobiographie. »Alle Tage meines Lebens haben seither die »Lehre bewiesen« und sie für wahr befunden.«

Während der vergangenen 250 Jahre befanden Generationen von Menschen »Himmel und Hölle« als eine segnende Wahrheit.

Wie Sie garantiert in den Himmel kommen - und auch wieder heraus

von Albrecht Gralle

Aussaat Verlag, gebunden im Geschenkbuchformat, 9,90 Euro

Sie wollen in den Himmel kommen? Oder sich zumindest informieren, wie man hineinkommt, wenn dieses rätselhafte Leben auf der Erde vorbei ist?

Nichts einfacher als das! Andie begleitet Sie, der Engel, der Sie »andie« Hand nimmt, damit Sie die vielen Eindrücke besser verkraften können, besonders, wenn es an den Ort geht, wo man nicht an Gott glauben muss.

In dem neuen Buch von Albrecht Gralle, mit Illustrationen des russischen Grafikers W. Mir, steckt mehr als man denkt. Es ist einmal eine klassische Jenseitsreise, aber eher im unterhaltsamen Plauderton gehalten.

Es ist ein theologischer und philosophischer Begleiter, denn die Erzählung wird durch sogenannte »Denkpausen« unterbrochen, durch augenzwinkernde Reflektionen und durch neu interpretierte Bibelstellen.

»Sie können gerne diese Denkpausen überschlagen«, schreibt der Autor, »aber beklagen Sie sich hinterher bei mir nicht über geistigen Durchfall.«

Das Buch ist der Versuch einer Umsetzung der Erfahrungen E. Swedenborgs und anderer Mystiker in unsere Sprache, denn es geht durch Himmel und Hölle, durch das Paradies, über jenseitige Bergrestaurants und der Stadt der Unbelehrbaren. Es gibt paradiesische Gespräche bei Wein und Organgenkuchen und schauerhafte Dialoge in der Vorhölle.

Oder wir befinden uns plötzlich in einem Bild von Margritte und hören einer Jazzcombo zu.

Der Autor, der auch bei früheren Erzählungen, swedenborgisches Gedankengut verarbeitet hat, weist in seinem Literaturverzeichnis explizit auf Swedenborg hin, da er nicht einfach Fantasy zum besten geben, sondern seine Quellen aufzeigen will und anscheinend der Meinung ist, dass man den schwedischen Mystiker nicht als verstaubte Reliquie behandeln sollte.

»Ich habe mich«, sagte der Autor der Redaktion, »eigentlich schon, seitdem ich zehn bin, mit Himmel und Hölle beschäftigt. Insofern ist die Idee zu dieser »Denkerzählung« ein lebenslanger Begleiter gewesen. Irgendwann war dann dieses Buch fällig.«

Ob dem Autor dieses Buch gelungen ist, müssen Sie selber testen.

Tagungsberichte

von Elke Barduhn

1. Swedenborg Jahrestagung 2008

Am Sonntag während der Rückfahrt von Horath nach Wittlich im hoteleigenen Shuttlebus wurde ich gefragt, was mir in diesem Jahr am besten an der Tagung gefallen habe. Nun, die Fahrt nach Wittlich dauert glücklicherweise eine reichliche halbe Stunde, sodass ich erstens genügend Gelegenheit zum Abwägen meiner Worte hatte und zweitens auch alles aufzählen konnte, was ich in den vorangegangenen Tagen und Stunden hatte genießen dürfen. Denn es gab zwar natürlich schon Einzelnes, was ich hätte nennen können. Aber eigentlich profitierte ich von allen Einzelveranstaltungen dieser Tagung gleichermaßen. Denn ich durfte unter dem thematischen Oberbegriff »Sterben« eine Reihe hochkarätiger Vorträge von vielen unterschiedlichen Referenten hören. Und konnte sicherlich die Erfahrung mit den meisten anderen Tagungsteilnehmern teilen, dass Vorträge immer da besonders packend waren, wo man das Gehörte mit eigenem Erleben verknüpfen konnte.

Erfahrungen mit dem Sterben als Prozess und mit Menschen als Sterbenden hat sicher jeder schon in irgendeiner Form gesammelt, sammeln müssen. Je näher uns der Abschied

nehmende Mensch in seinem irdischen Leben gestanden hat, desto stärker werden wir von diesem Vorgang des Wechsels in die jenseitige Welt berührt. Solche Erfahrungen wirken noch lange in uns nach, verändern uns auch zuweilen, sind aber auf jeden Fall sehr konkret und tiefgehend. Ganz anders erleben wir dagegen unseren eigenen Prozess der geistigen Wiedergeburt, der vergleichsweise abstrakt und schwer zu beschreiben verläuft. Entsprechend unterschiedlich nehmen wir verschiedene Vorträge zu den jeweiligen Themen auf. Doch das ist nun gerade das, was ich an der Jahrestagung immer so schätze - es ist für jeden Einzelnen und für viele unterschiedliche Bedürfnisse etwas dabei. Sowohl die mehr vom rationalen Denken geprägten Teilnehmer als auch die stärker vom emotionalen Gemüt gesteuerten Menschen dürfen nach den intensiven Tagen in Horath immer reich beschenkt nach Hause zurückkehren. Die täglichen Morgenandachten bieten mit ihren immer anders vom jeweils Verantwortlichen gestalteten Besinnungsmomenten einen wunderbaren Einstieg in den Tag. Wer sich nicht ausschließlich mit Schrift, Wort, Sprache beschäftigen möchte, kann als wohltuenden Ausgleich seiner Seele beim Singen im Tagungschor Entfaltungsmöglichkeiten verschaffen.

In diesem Jahr gab es als weitere Gelegenheit, sich kreativ zu betätigen, noch die Aufgabe, eine riesige weiße Altarkerze mit Motiven aus bunten Wachsplatten und speziellen Stiften zu verzieren. Aus vielen einzelnen, überwiegend kunstvollen Einzelmotiven entstand so ein wunderschönes Gesamtkunstwerk. Eigentlich viel zu schade zum Abbrennen, doch wurde die Kerze, ihrem Zweck entsprechend, beim Abschlussgottesdienst selbstverständlich trotzdem angebrannt.

Doch nicht nur diese, sondern noch ganz viele andere, sehr unterschiedliche Kerzen zierten den Altar während dieses feierlichen Gottesdienstes, der Jesu Auftrag »Ihr seid das Licht der Welt« zum Thema hatte. Passend dazu wurde jeder Teilnehmer mit einer Kerze beschenkt, die wir am großen, selbstgestalteten Christuslicht entzünden durften und als dingliche Erinnerung an die wunderschönen Tage in Horath mit nach Hause nehmen konnten. Dort soll sie nun jeden von uns immer an den erwähnten Auftrag erinnern.

Der gelungene Ausflug nach Echternach in Luxemburg muss ebenso noch erwähnt werden wie die Neuerung im Hotel - der erst dieses Jahr in Betrieb genommene hauseigene Wellnessbereich. In Schwimmbad, Sauna, Solarium, Sporthalle kann man für sich allein oder unter Anleitung in der Gruppe auch dem Körper wohltuende Tätigkeiten verrichten, die im Alltag zuhause nur mit viel größerem Aufwand zu haben sind. Auch der Film am ersten Abend war ein eindruckliches Erlebnis, sicher nicht nur für mich. Ebenso bilden die zahlreichen, zum Teil sehr intensiven Gespräche bei Tisch, während der Busfahrt, nach den Vorträgen, beim Grillabend, für mich einen wesentlichen Bestandteil des Horath-Erlebnisses.

Dies alles kann ich nicht anders zusammenfassen - und so lautete denn auch meine spontane Antwort, die ich dem Fragesteller im Bus auf der Rückfahrt gegeben habe: Es ist der ganz besondere Geist der Swedenborg-Tagung in Horath, der mir diese Tage jedes Jahr zu einem unvergesslichen Erlebnis werden lässt. Ein Geist, der von Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit, Vertrautheit und Frieden geprägt ist und in mir schon jetzt die Vorfreude aufs nächste Jahr wachsen lässt. Dann wird die Tagung vom 28. April bis 3. Mai stattfinden. Natürlich wieder in Horath!

2. Frühjahrstreffen 2008 in Moos-Weiler

Vom 25. bis 27. April 2008 fand in Moos-Weiler das diesjährige Frühjahrstreffen der Gemeinde der Neuen Kirche nach Emanuel Swedenborg e.V. statt. Die Veranstaltung wurde eröffnet durch eine Lesepredigt, verfasst von Fedor Görwitz, überarbeitet von Heinz Grob, der sie auch vorgelesen hat. Unter dem Titel »Ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert« legt Pfr. Görwitz die entsprechende Bibelstelle in Mt. 10,34-38 aus. Auf den ersten Blick sieht dies aus wie ein eklatanter Widerspruch zu zahlreichen anderen Stellen im Neuen Testament, an denen der Herr nicht müde wird zu betonen, dass er Frieden bringen wolle, der Quell des Friedens sei und geradezu ein Synonym für den Frieden genannt werden könne. Doch es sieht eben nur aus wie ein Widerspruch. Dieser löst sich im Nu auf, wenn man weiß, dass Jesus in Mt. 10 von einem Scheinfrieden spricht, der mithilfe des Schwertes (seinem heiligen Wort) bekämpft werden muss. An all den anderen Stellen ist dagegen vom wahren Frieden die Rede.

In der anschließenden Aussprache bewegte sich das Gespräch ziemlich weit weg vom Predigttext. So kam unter anderem das Verhältnis von Kant zu Swedenborg ausführlich zur Sprache ebenso wie der Themenkomplex »Kreationismus - Evolutionstheorie«.

Am Samstag hörten wir einen Vortrag von Pfr. Thomas Noack mit dem Titel »Welche Bibel ist die beste Bibel?« Die Antwort auf diese Frage gab Thomas erst am Ende des Vortrags und sie heißt ganz schlicht: Das muss jeder für sich selbst herausfinden. Als Entscheidungshilfe bekamen wir aber von ihm einen Überblick über die vorhandenen deutschsprachigen Bibelübersetzungen geliefert, der auch die geschichtlichen Hintergründe und die Entstehung von Übersetzungen gründlich ausleuchtete. Begriffe wie »philologische Übersetzung«, »hermeneutische Übersetzung« und »konkordante Übersetzung« sind für uns seither keine unverständenen Fremdwörter mehr. Und dass man freien bzw. kommunikativen Bibelübersetzungen gegenüber eine gewisse Skepsis walten lassen muss, haben wir ebenfalls gelernt. Ebenso war es interessant zu erfahren, mit welchen Bibelübersetzungen Swedenborg selbst gearbeitet hat und was es mit den sog. Tafelbibeln auf sich hat.

Abgerundet wurde das reichhaltige Wochenende wieder durch den feierlichen Abschlussgottesdienst mit Abendmahl, in dem Thomas die Königsherrschaft thematisierte. Den Le-

sungen (121. Psalm, 1. Sam 8,1-22 und Mk 10,17-22) folgte eine eindruckliche Predigt, die uns allen klarmachte, dass, so wie das Volk früher dem König den Zehnten schuldet, der Herr von seinen Menschenkindern wirklich alles einfordert. Mit dem Wissen, dass wir dabei allerdings nur gewinnen können, wenn wir diese »Schuld« bei ihm einlösen, sollte es nicht schwerfallen, diese Forderung jeden Tag aufs Neue zu erfüllen.

OFFENE TORE

BEITRÄGE ZU EINEM NEUEN CHRISTLICHEN ZEITALTER

4 / 2008

Zum Beitrag von Dr. Bernd Roling

von Thomas Noack

Dr. Bernd Roling hielt am 19. Januar 2008 im Swedenborg Zentrum Zürich einen Vortrag zum Thema »Swedenborg und die esoterischen Traditionen des Judentums in Schweden«. Diesen Vortrag können wir nun in einer vom Autor selbst überarbeiteten Form in den Offenen Toren veröffentlichen. Um unseren Lesern die zusammenhängende Lektüre dieses wertvollen Beitrags zu ermöglichen, drucken wir ihn in einer einzigen Nummer unserer Zeitschrift ab.

Der Beitrag, der nun den Titel »Emanuel Swedenborg, Paracelsus und die esoterischen Traditionen des Judentums in Schweden« trägt, steht im Zusammenhang aktueller Fragen der historisch-wissenschaftlichen Swedenborgforschung. Sie untersucht derzeit Swedenborgs Stellung in den esoterischen und kabbalistischen Diskursen seiner Zeit. Der Beitrag von Dr. Roling in der Zeitschrift der Swedenborgianer lässt uns, die wir Swedenborg mehrheitlich als Glaubende lesen, hautnah am gegenwärtigen, wissenschaftlichen Gespräch teilhaben. Meine Vorbemerkungen heben einige wichtige Aussagen des Beitrags hervor und wollen auf diese Weise dessen Lektüre erleichtern.

Dr. Roling fragt nach der historischen Einordnung bzw. möglichen Quellen des theologisch-visionären Werks Swedenborgs. Erfreulicherweise gibt er uns zu verstehen, dass er den historischen Ansatz nicht als Mittel zur Auflösung des visionären Charakters der Erlebnisse Swedenborgs versteht. Swedenborg nahm wie jeder Mensch Einflüsse seiner intellektuellen Umgebung auf, doch diese an sich selbstverständliche Entdeckung hebt den andererseits visionären Ursprung seiner Schriften nicht auf. Dr. Roling kommt am Ende seiner Ausführungen zu dem Ergebnis: »In der Tat gibt es also guten Grund, die Kabbalah für einen wichtigen Faktor in der Gedankenwelt Swedenborgs zu halten, ohne dabei den fundamentalen Fehler machen zu wollen, zu glauben, Swedenborgs Weltbild würde sich in der Rezeption dieser Theorien auch nur ansatzweise ausschöpfen lassen.«

Die Kabbalah ist in den letzten Jahren mehrfach als eine Tradition genannt worden, die einen Einfluss auf Swedenborg ausgeübt hat, zum Teil geschah dies mit einer Spitze

gegen den *christlichen* Theologen Swedenborg. In dieser Diskussion hat man »vor allem auf mögliche Kontakte Swedenborgs zu Kabbalisten seiner Zeit in London oder Amsterdam hingewiesen«. Das Neue des Beitrags von Dr. Roling besteht darin, dass er die Aufmerksamkeit der Forschung auf die Verhältnisse in Schweden lenkt.

Daher geht er im ersten Hauptteil seines Beitrags auf »Swedenborgs Milieu« ein. Vier Elemente werden benannt: 1. »Der *homo angelicus* in der christlichen Kabbalah«. Die jüdische Kabbalah lehrt »einen angelischen Makrokosmos«, das heißt »einen ersten absoluten Adam, den Adam qadmon, der wie der Engelmensch Swedenborgs den ganzen Kosmos erfüllt.« Diese Vorstellung der jüdischen Esoterik wird seit dem 16. Jahrhundert von der christlichen Kabbalah christlich ausgelegt. 2. »Paracelsus, die Welt des Geistes und der mediale *spiritus*«. An den Universitäten Schwedens florierte der Paracelsismus. Er unterscheidet die Dreiheit von Seele, Geist und Körper. Der Cartesianismus ließ dagegen nur Körper und Seele zu. Bei Swedenborg finden wir ebenfalls die Dreiheit von Seele (*anima*), Geist (*mens*) und Körper (*corpus*). 3. »Die *hebraica veritas* in Schweden«. Getragen von der Bewegung des Rudbeckianismus herrschte in Schweden ein ausgeprägtes Interesse an orientalischen Themen und der hebräischen Sprache. 4. »Die Kabbalah an den schwedischen Universitäten«. Das Interesse an der Kabbalah war weit verbreitet. Swedenborg kam mit Vertretern der jüdischen Kabbalah in Schweden unmittelbar in Berührung, namentlich mit Johann Kemper, einem zum Christentum konvertierten Juden, der an der Universität Uppsala lehrte. Außerdem stieß »die wichtigste lateinische Sammlung der kabbalistischen Literatur der Neuzeit«, die »Cabala denudata«, in Schweden auf außerordentliche Resonanz.

Im zweiten Hauptteil unter der Überschrift »Swedenborg, Paracelsus und die Kabbalah« wird die Beschreibung des intellektuellen Milieus im Hinblick auf Swedenborg ausgewertet. Dr. Roling nennt vier Motive aus der »Cabala denudata«, die einen Einfluss auf Swedenborgs System ausgeübt haben: 1. Swedenborgs universaler Engelmensch, der *homo maximus*, ist die augenfälligste Parallele zwischen den Werken Swedenborgs und der Überlieferung der Kabbalah. 2. Ähnlichkeiten zwischen Swedenborg und der Kabbalah bestehen ferner in der Theologie des Sündenfalls. Den natürlichen Grad bezeichnet Swedenborg wie die Kabbalah als »fundamentum« (Grundlage) der höheren Grade. So dient er als Aufnahmegefäß für den Einfluss (Bernd Roling spricht von Ausfluss = Effluxus) der höheren Welten in die untere. Der Sündenfall besteht darin, dass der Mensch sich gegenüber diesem Einfluss verschließt. Der natürliche Grad bei Swedenborg ähnelt der untersten Sefirah Malchut, der sogenannten Shechinah. Swedenborgs Theologie des Sündenfalls bringt Dr. Roling außerdem mit dem »Bruch der Schalen (oder Gefäße)« in der lurianischen Kabbalah in Verbindung. 3. Das kabbalistische Leitmotiv der geschlechtlichen Polarität, der Parzufim, bringt Dr. Roling mit Swedenborgs Idee eines »aequilibrium« (Gleichgewicht) zwischen Himmel und Hölle bzw. dem Guten und dem

Bösen in Verbindung. Mir kam beim Stichwort »geschlechtliche Polarität« jedoch spontan die für Swedenborgs Denken grundlegende Idee einer Ehe des Guten und Wahren in den Sinn. 4. Swedenborgs geistige Sonne ist mit der Sefirah Tipheret als zentraler Sefirah in der Kabbalah vergleichbar. Die christliche Kabbalah hatte den inkarnierten Christus und die Sefirah Tipheret miteinander indentifiziert und für Christus ebenfalls das Sonnensymbol geltend gemacht.

Der Beitrag von Bernd Roling ist reichhaltiger als es meine Skizze wiedergeben kann. Einige Abschnitte habe ich im Interesse der Konzentration auf die Hauptlinie der Gedankenführung ausgelassen. Ich beschließe meine Vorbemerkungen mit zwei eigenen Fragestellungen, die mir in der Auseinandersetzung mit der neueren traditionsgeschichtlichen Einordnung Swedenborg wichtig sind: 1. Der Beitrag von Dr. Roling zeigt erneut eindrucksvoll, dass es sich lohnt, das Verhältnis Swedenborgs zur Kabbalah zu untersuchen. Diese Erkenntnis ist freilich nicht neu. Mein Vorgänger als Pfarrer der neuen Kirche, Friedemann Horn, hatte als Swedenborgianer eine geistige Verwandtschaft mit Friedrich Weinreb gespürt, der aus der jüdischen Überlieferung schöpfte. Neben der Entdeckung wesentlicher Gemeinsamkeiten muss jedoch auch nach dem eigenen Profil Swedenborgs in der Auseinandersetzung mit den Einflüssen aus seiner Umwelt gefragt werden, denn nach meiner Überzeugung bzw. meiner erkenntnisleitenden Anfangsvermutung war Swedenborg kein Eklektiker, sondern ein schöpferischer Geist. Gerade die deutlichere Wahrnehmung der geistigen Umwelt Swedenborgs gibt der Frage nach der Eigenleistung neue Möglichkeiten an die Hand. 2. Wir sehen traditionsgeschichtliche Zusammenhänge mit der jüdischen, christlich interpretierten Kabbalah und mit dem Paracelsismus. Damit stellt sich die Frage nach der Christlichkeit bzw. dem Christentumsverständnis Swedenborgs. Wieso konnte und wollte Swedenborg eine »*Vera christiana religio*« schreiben? Und in welchem Sinne ist die neue Kirche die Vollendung der christlichen Kirche? Der für Swedenborg offensichtlich problemlose Einbezug kabbalistischer Einsichten in sein System gemahnt uns, Swedenborgs Christentum nicht ungeprüft mit dem bekannten Kirchentum zu identifizieren. In welchem Sinne war Swedenborg also ein christlicher Theologe?

Emanuel Swedenborg, Paracelsus und die esoterischen Traditionen des Judentums in Schweden

Bernd Roling (Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

I. Einleitung:

Wenn man Emanuel Swedenborgs gewaltiges naturwissenschaftliches Oeuvre überschaut¹, läßt sich der schwedische Universalgelehrte, wenn auch unter Einbezug einer Fülle von zeitgenössischer Literatur, ohne größere Schwierigkeiten in den Kontext seiner Zeit einordnen. Wir wissen oft, welche Werke Swedenborg bei der Ausarbeitung seiner ‚Opera naturalia‘ herangezogen hat, auf welche Veröffentlichungen der akademischen Welt er mit seinen Schriften antwortet und auf welche Diskussionen der europäischen Scientific Community er Bezug nimmt. Aber gilt dies auch für die Werke, die er nach seiner Erleuchtung geschrieben hat? Natürlich sind auch über die geistigen Vorläufer Swedenborgs, seine möglichen Hintergründe und die Einordnung Swedenborgs in das esoterische Milieu seiner Zeit schon bedeutende Arbeiten geschrieben worden, doch ist es überhaupt sinnvoll, nach den Quellen einer Vision, einer gerade nicht literarischen oder auf generalisierbarer wissenschaftlicher Empirie beruhenden Erfahrung zu suchen, einer Erfahrung, die sich gerade über solche Transmissionsstränge des Wissens erheben sieht? Weiß nicht, wie der arabische Philosoph und Mystiker Al-Ghazali einmal gesagt hat, ein Prophet allein, was ein Prophet ist? Ich glaube, dieser Einwand läßt sich nicht leicht von der Hand weisen. Keinem Mystiker jedoch, wie wir aus den zahllosen Visionen des Mittelalters lernen können, wird eine Vision aus dem Nichts zuteil, sie muß in den Subtext anderer Überlieferungen und Offenbarungen eingeordnet werden, sie muß ihren Platz im Erfahrungshorizont des Sehers finden, um kommunizierbar zu werden und verschriftlicht werden zu können. Ein weiteres Argument für die Suche nach Quellen ist religiöser Natur. Auch eine Offenbarung hat ihre Präfiguration, die Prähistorie ihrer eigenen Heilsgeschichte; sie hat, wie es der französische Religionswissenschaftler Georges Dumézil einmal formuliert hat, ihre ewigen Archive, aus denen sie sich nährt. Auch ohne den visionären Charakter der Erlebnisse Swedenborgs in Frage stellen zu wollen und obwohl er uns in seinen späten Texten selbst kaum einen weiter-

¹ Die Erstfassung dieses Beitrages wurde im Januar 2008 als öffentlicher Vortrag im Swedenborg-Zentrum in Zürich gehalten. Mein besonderer Dank gilt Thomas Noack für die Einladung, den Universitätsbibliotheken in Greifswald, Göttingen, Turku, Lund und Kopenhagen, ohne deren vielfältige Hilfe das Material für diese Studie und ihre Vorgängerinnen nicht zugänglich gewesen wäre, und Susanna Åkerman-Hjern und Wouter J. Hanegraaff, mit denen ich vorliegende Thesen diskutieren konnte.

führenden Hinweis gibt, haben wir daher das Recht, nach den intellektuellen Grundlagen der Visionen Swedenborgs fragen zu dürfen.

Es soll sich hier zeigen, daß es vergleichbare Einflüsse gibt, in denen sich das Denken Swedenborgs sicher nicht erschöpft, doch durch deren Erkenntnis es vielleicht nachvollziehbarer wird². Vor allem in den letzten Jahren hat man für Swedenborg eine Tradition als Einfluß geltend gemacht, die vorher zumindest mit Blick auf Swedenborg kaum Beachtung gefunden hatte, die Kabbalah, die jüdische Mystik. Vor allem der himmlische Mensch, der universale Makrokosmos in Gestalt eines Menschen, den Swedenborg in seinen Visionen immer wieder hervorgehoben hatte, hat vergleichbare Querverweise attraktiv erscheinen lassen³. Die bisherigen Versuche, zwischen Swedenborg und der Kabbalah eine nähere Verbindung herzustellen, haben vor allem auf mögliche Kontakte Swedenborgs zu Kabbalisten seiner eigenen Zeit in London oder Amsterdam hingewiesen, die ihm auf seinen zahlreichen Auslandsreisen zuteil geworden sein könnten. Viele dieser möglichen Begegnungen, sei es zu dem Londoner Kabbalisten Samuel Falk oder dem berühmten jüdischen Philosophen Moses Luzzato, bedürfen noch weiterer Untersuchungen⁴. Auch eine Nähe Swedenborgs zur Bewegung der Mährischen Brüder ist

² Grundmotive der folgenden Ausführungen gehen auf einen früheren Beitrag von mir zurück, Bernd Roling, Erlösung im angelischen Makrokosmos. Emanuel Swedenborg, die Kabbalah Denudata und die schwedische Orientalistik, in: Morgen-Glantz 16 (2006), S. 385-457, die hier vor allem um die Bezüge Swedenborgs zum schwedischen Paracelsismus und zur zeitgenössischen Auslegung der *veritas hebraica* erweitert wurden.

³ Zu nennen ist hier vor allem Moshe Idel, *The World of Angels in Human Form* (hebräisch), in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 3 (1984), S. 1-66, S. 63-65 (= *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature in Honour of Isaiah Tishby*, hg. von Joseph Dan - Joseph Hacker, Jerusalem 1984); ders., *Infinites of Torah in Kabbalah*, in: *Midrash and Literature*, hg. von Geoffrey H. Hartman - Sanford Budick, New Haven - London 1986, S. 141-158, S. 150f.; und noch einmal ders., *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New Haven - London 2002, S. 305, S. 356f., S. 589. Ähnliche Vorschläge machen Jane Williams-Hogan, *Emanuel Swedenborg and the Kabbalistic Tradition*, in: *Ésoterisme, Gnosés and Imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, hg. von Richard Caron - Joscelyn Godwin - Wouter J. Hanegraaff - Jean-Louis Viellard-Baron. Leuven 2001, S. 343-360, und Reuben Bell, *Swedenborg and the Kabbalah*, in: *The arms of Morpheus - Essays on Swedenborg and Mysticism*, hg. von Stephen McNeilly, London 2007, S. 95-105. Erste Hinweise auf mögliche Verbindungen zwischen der Lehre vom Adam Kadmon und der Theologie Swedenborgs geben auch schon Signe Toksvig, *Emanuel Swedenborg. Videnskabsmand og Mystiker*, Kopenhagen ²1984 (zuerst Kopenhagen 1949), S. 312f., und Martin Lamm, *Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher*, Leipzig 1922 (zuerst schwedisch, Stockholm 1915), S. 112-114.

⁴ Vor allem Marsha Keith Schuchard hat vergleichbare Thesen immer wieder zur Diskussion gestellt, so Marsha Keith Schuchard: *Swedenborg, Jacobitism, and Freemasonry*, in: *Swedenborg and his Influence*, hg. von Erland J. Brock, Bryn Athyn 1988, S. 359-379; dies., *Yeats and the 'Unknown Superiors': Swedenborg, Falk and Cagliostro*. In: *Secret Texts. The Literature of Secret Societies*, hg. von Marie Mulvey-Roberts - Hugh Ormsby-Lennon. New York 1995, S. 114-168; dies., *Emanuel Swedenborg: Deciphering the Codes of a Celestial and Terrestrial Intelligencer*, in: *Rending the Veil. Concealment and Secrecy in the History of Religions*, hg. von Elliott R. Wolfson, New York - London 1999, S. 177-208; dies., *Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatian Adventurer in the Masonic Underground*, in: *Jewish Messianism in the Early Modern World*, hg. von Matt D. Goldish - Richard H. Popkin, Dordrecht - Boston - London 2001, S. 203-226 (*Millenarism and Messianism in Early Modern Euro-*

zur Diskussion gestellt worden, deren Ritualwesen Swedenborg beeinflusst haben könnte⁵. Gleiches gilt für die mögliche Verflechtung Swedenborgs mit englischen und schwedischen Freimaurerzirkeln. Gerade die jetzt vermehrt zutage tretenden Beziehungen Swedenborgs zum schwedischen Freimaurertum versprechen hier neue und wichtige Ergebnisse⁶.

Es gibt noch einen anderen Weg, der hier gegangen werden soll und der zu diesen Bemühungen nicht in einem Konkurrenzverhältnis steht, die Einordnung Swedenborgs in sein unmittelbares Milieu, in ein Umfeld, das ihm denkbar bekannt war, die Universität Uppsala und die Akademien des schwedisch-carolinischen Imperiums überhaupt. Hier arbeiteten seine Freunde, sein Schwager Erik Benzelius; hier finden sich die Personen, mit denen Swedenborg Tag für Tag arbeitete, und die Bibliothek, die er für seine Studien regelmäßig aufsuchte⁷. Vergessen sollten wir nicht, daß Schweden keine Marginale des neuzeitlichen Wissenschaftsbetriebes war, sondern, wie gerade das Leben Swedenborgs hinreichend vor Augen führt, weiträumig eingebunden in die intellektuellen und auch esoterischen Strömungen Mitteleuropas. Bis zum Nordischen Krieg reichte das schwedische Großreich von der Ostsee bis in die Wälder Kareliens, von Lappland bis nach Estland und Mecklenburg, es hatte mit den schwedischen Metropolen Uppsala, Lund, mit dem finnischen Turku, dem livländischen Tartu und Pernau und dem pommerschen Greifswald sechs denkbar lebendige Universitäten, die der Wissenskultur Mitteleuropas in nichts nachstanden und einen Carl von Linné, einen Christoph Polheim und einen Anders Celsius hervorgebracht hatten⁸. Hier läßt sich, wie

pean Culture I); dies., Why Mrs. Blake cried: Swedenborg, Blake, and the Sexual Basis of Spiritual Vision, in: *Esoterica* 2 (2000), S. 45-93; dies.: Leibniz, Benzelius and the Kabbalistic Roots of Swedish Illuminism, in: *Leibniz, Mysticism and Religion*, hg. von Allison P. Coudert - Richard H. Popkin - G. M. Weiner, Dordrecht - Boston - London 1998, S. 84-106. Swedenborg könnte in den Tagebüchern des Kabbalisten Falk erwähnt worden sein, dazu auch Michal Oron, *Samuel Falk. The Baal Shem of London* (hebräisch), Jerusalem 2002, Einleitung, S. 52-55, Tagebücher, S. 152, S. 159, S. 210, S. 269.

⁵ Dazu Schuchard, *Emanuel Swedenborg: Deciphering the Codes*, S. 204-207; dies.: Yeats, S. 138f.; dies., *Why Mrs. Blake cried*, S. 50, S. 73-75.

⁶ Susanna Åkermann-Hjern, *Books of Splendor: Swedenborg and Gustaf Bonde's Esoteric Library* (in Druckvorbereitung) hat zeigen können, daß Swedenborg Zugang hatte zur Bibliothek des schwedischen Alchemisten und Paracelsisten Gustav Bondé, in dessen Besitz sich eine Fülle kabbalistischer Werke befunden haben. Ich danke Frau Åkermann-Hjern, daß sie mir ihr Manuskript noch vor Drucklegung hat zukommen lassen.

⁷ Zur Rolle, die Bischof Eric Benzelius der Jüngere im Leben Swedenborgs spielte, z. B. Cyriel Odhner Sigstedt, *The Swedenborg Epic. The Life and Works of Emanuel Swedenborg*, London 1981 (zuerst New York 1952), S. 16f.; Lars Bergquist, *Swedenborgs hemlighet. Om Ordets betydelse, änglarnas liv och tjänsten hos Gud. En biografi*, Stockholm 1999, S. 52-55; und Lamm, *Swedenborg*, S. 18-20.

⁸ Zur Geschichte der schwedischen Universitäten im 17. und 18. Jahrhundert liegen eine Reihe von übergreifenden Darstellungen vor, z. B. Claes Annerstedt, *Uppsala Universitets Historia. Andra Delen. 1655-1718* (2 Bde.), Uppsala 1908-09; ders., *Uppsala Universitets Historia. Tredje Delen. 1719-1792* (2 Bde.), Uppsala 1913-14; Karl Gabriel Theodolf Rein, *Filosofins studium vid Åbo universitet*, Helsinki 1908; Herman Råberg, *Teologins historia vid Åbo universitet* (2 Bde.), Helsinki 1893-1901; Georg von Rauch, *Die Universität Dorpat und das Eindringen der Frühaufklärung in*

ich glaube, eine wichtige Inspirationsquelle Swedenborgs finden, hier müssen wir nach den Anknüpfungspunkten suchen, um Swedenborgs System in seiner Fundierung besser verstehen zu können.

II. Swedenborgs Milieu:

Paracelsismus und Cabala christiana an den schwedischen Universitäten

1. Der *homo angelicus* in der christlichen Kabbalah

Sehen wir zunächst, welche Einflüsse für Swedenborg in Schweden eigentlich in Frage kamen und in welches intellektuelle und für spekulative Fragen offene Milieu seiner Zeit sich Swedenborg einordnen läßt. Welche Quellen konnten ihm als Anregung dienen? Welches Material stand ihm an den Universitäten seiner Zeit zur Verfügung und in welcher Gestalt lag es Swedenborg vor? Wenden wir uns dabei zunächst der jüdischen Engellehre im allgemeinen und der Idee eines Engelmenschen und der Anglifizierung eines Menschen im besonderen zu.

Zu diesem Zweck sollte bei den jüdischen Grundlagen begonnen werden. Seit ihren spätantiken Vorläufern lehrt die jüdische Kabbalah einen engelischen Makrokosmos, einen ersten absoluten Adam, den Adam qadmon, der wie der Engelmensch Swedenborgs den ganzen Kosmos erfüllt. Seine Bestandteile bilden, wie der Verfasser der ‚Shi’ur Qomah‘, eines der berühmtesten magisch-spekulativen Werke des Frühmittelalters behauptet, Gottesnamen, zugleich aber auch Myriaden von Engelchören, die für sich genommen die Körperteile dieses absoluten Menschen bilden⁹. Im ‚Sefer Hekhalot‘, einem weiteren frühen Werk der jüdischen Mystik, erhält der biblische Henoch die Möglichkeit, diese Welt der Engelchöre zu betreten und sie in einer Abfolge von Palästen zu durchwandern¹⁰. In einem Akt der Verklärung wird er selbst zu einem Teil der

Livland 1690–1710, Essen 1943; Helmut Piirimäe, Ülikoolilinn Pärnu, Tartu 1999; Matti Klinge, Eine nordische Universität. Die Universität Helsinki 1640–1990, Helsinki 1992, S. 13–197; Sten Lindroth, A History of Uppsala University 1477–1977, Uppsala 1976, S. 15–146; ders.; Svensk Lärdomshistoria, Bd. 3, Frihetstiden, Stockholm 1978.

⁹ Eine Ausgabe dieses Textes liefert Martin Samuel Cohen, *The Shi’ur Qomah. Texts and Recensions*, Tübingen 1985. Einen noch immer aktuellen Überblick über seine zahllosen Interpretationen gibt Asi Farber-Ginat, *Iyunim be-Sefer Shi’ur Qomah*, in: *Massu’ot. Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. Ephraim Gottlieb*, hg. von Michal Oron - Amos Goldreich, Jerusalem 1994, S. 361–394; oder z. B. Peter Schäfer, *Shi’ur Qomah. Rezensionen und Urtext*, in: ders., *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1987, S. 75–84; und Charles Mopsik, *La datation du Chi’our Quomah d’apres un texte néotestamentaire*, in: *Revue de sciences religieuses* 68 (1994), S. 131–144.

¹⁰ Eine jüngere Ausgabe findet sich bei Peter Schäfer, *Synopse der Hekhalot-Literatur*. Tübingen 1981, deutsch in Peter Schäfer, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, Bd. 1. Tübingen 1987, jeweils §§ 1–80. Zu diesem Schlüsselwerk der jüdischen Engellehre unter anderem P.S. Alexander, *The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch*, in: *Journal of Jewish Studies* 28 (1977), S. 156–180, hier S. 156–167, zur Verwandlung Henochs in einen Engel im ‚Buch Henoch‘ im besonderen Peter Schäfer,

Engelwelt, er wird zu Metatron, dem Wächterengel und ersten Intellekt des Weltganzen¹¹. Beide Schriften und beide Motive, die Engelwerdung des Menschen als Bestandteil der göttlichen Thronwelt und die Idee eines universalen aus Engeln bestehenden Menschen, haben im Mittelalter ein erhebliches Echo im Judentum gefunden und sind von großen Kabbalisten des 13. Jahrhunderts, von Moshe de Leon oder Menachem Recanati, in unterschiedlicher Gestalt in ihre Werke eingeflochten worden¹².

Seit dem 16. Jahrhundert bemüht sich die Bewegung der Cabala christiana, der christlichen Kabbalah, die Tradition der jüdischen Esoterik christlich auszulegen. Renaissancephilosophen wie Giovanni Pico della Mirandola oder Johannes Reuchlin arbeiten die Theoreme der Kabbalah auf, interpretieren sie neu und deuten sie als Belege eines Christentums, das, wie sie glaubten, im Judentum subkutan vorhanden war und in Gestalt der Kabbalah als geheime Offenbarung weitergegeben wurde. Auch der Engelmensch, der Makrokosmos in Gestalt von Engelchören und Engelnamen, gehört zu diesen Theoremen. Der deutsch-italienische Mediziner und Philosoph Paulus Ritius läßt im Jahre 1509 ein Kompendium drucken, die ‚Isagoge in eruditionem Cabalistarum‘, die ‚Einführung in die Gelehrsamkeit der Kabbalisten‘, in der das kabbalistische Leitmotiv für die Folgezeit fast handbuchartig zusammengefaßt wird¹³.

Für Ricci ist dieser angelische Makrokosmos mit dem fleischgewordenen Christus und dem ersten Intellekt, einer Art Weltform, identisch. Die neun Engelchöre konstituieren die verschiedenen Glieder dieses christologischen Makrokosmos; das zehnte Glied der Dekade begründen die menschlichen Seelen, die auf diese Weise in der Welt der Engel aufgehen. Der Zehnheit der Chöre übergeordnet findet sich die Zehnheit der Sefirot, der

Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur, in: ders., Hekhalot-Studien, S. 250–276. S. 98 u. S. 101–104, und C. R. A. Morray-Jones, Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition, in: Journal of Jewish Studies 43 (1992), S. 1–31, hier S. 7–12, S. 23f., und passim.

¹¹ Zur Gestalt Henochs allgemein und seinem angelischen Kontrapart Metatron unter der zahllosen Literatur z. B. Nathaniel Deutsch, Guardians of the Gate. Angelic Vice Regency in the Antiquity, Leiden 1999, S. 27–47; Gedalyahu, Stroumsa, Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ, in: Harvard Theological Review 76 (1983), S. 269–288, bes. S. 276–288, oder Moshe Idel, Enoch is Metatron, in: Immanuel 24/25 (1990), S. 220–240, hier bes. S. 228–236.

¹² Zur kabbalistischen Interpretation der Verbindung von Henoch und Metatron und zur Angelologie des ‚Sefer Hekhalot‘ mit Beispielen Daniel Abrams The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead, in: Harvard Theological Review 87 (1994), S. 291–321, oder Charles Mopsik, Le Livre hébreu d’Hénoch ou Livre de Palais, Paris 1989, S. 49–58.

¹³ Zu Leben und Werk des Paulus Ritius François Secret, Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance, Paris 1964, ND Mailand 1985, S. 87–97; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt 1998, S. 160–168, S. 175–179, S. 272–286, Bernd Roling: Prinzip, Intellekt und Allegorese im Werk des christlichen Kabbalisten Paolo Ricci (gest. 1541), in: An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance, hg. von Giuseppe Veltri - Annette Winkelmann, Leiden 2003, S. 155–187, und ders., Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ritius, Tübingen 2007, S. 307–358.

zehn Attribute Gottes¹⁴. Glaubt man Ricci, so lassen sich auch Sündenfall und Erlösung vor dem Hintergrund dieses absoluten Menschen erklären. Löst sich der Einzelne von Gott, trennt er sich als Seele zugleich vom Einfluß der Engelchöre und des angelischen Übermenschen; bewegt er sich in der Gnade wieder zu ihm zurück, wird er erneut zu seinem Bestandteil. Der Trennung der Seele von Engeln entspricht zugleich eine Trennung der Sefirot voneinander. Im Sündenfall befreit sich die letzte Sefirah Malchut, die sogenannte Shechinah, von den ihr übergeordneten neun Sefirot. Der Strom der Gnade sorgt erneut für die Vereinigung der beiden Pole¹⁵. Der Sefirah Tipheret, der sechsten der zehn, entspricht Adam, die zehnte Sefirah Malchut läßt sich mit Eva in Verbindung bringen. Beide verhalten sich in der Kabbalah wie Mann und Frau zueinander, im System Riccis repräsentieren sie zusätzlich die Welt der Seelen und die ihr übergeordnete Welt der Intelligenzen und Engel¹⁶. Der vollendete Mensch und der vereinigte Makrokosmos, die Zehnheit der Engelchöre und die zehn Sefirot bilden also eine einheitliche gestaffelte Struktur, die sich für die christlichen Kabbalisten aufeinander abbilden läßt.

Riccis Weltmodell hat in der Folgezeit erhebliche Erfolge für sich verbuchen können. Eine ganze Reihe von späteren Autoren der christlichen Kabbalah, unter ihnen Johannes Reuchlin, Agrippa von Nettesheim und Johannes Weyer, machen sich seit dem 16. Jahrhundert seine Systematisierungen zueigen¹⁷. Hinzu kommen zahlreiche Theologen, die sich im protestantischen Milieu um die Aufarbeitung der jüdischen Engellehre und Hekhalot-Literatur bemühen; Theodor Hackspan in Altdorf oder Johann von Lent in Marburg gehören zu ihnen, ebenso Johannes Tobias Meyer in Jena¹⁸. Seit dem frühen 17. Jahrhundert hatte man zudem in katholischen wie in protestantischen Kreisen begonnen, das Buch Henoch, also jenes Werk, in der eine Einbindung des Menschen in die

¹⁴ Paulus Ritus, *In eruditionem cabalistarum seu allegorizantium Isagoge*, Augsburg 1515, thesis 36-37, fol. 6v, conclusio 34, fol. 21v, conclusio 36, fol. 23r. Verbreitet wurde dieses Werk vor allem in der kabbalistischen Textsammlung des Johannes Pistorius, *Artis cabalisticæ hoc est reconditæ theologiae et philosophiæ scriptorum tomus I*, Basel 1587, ND Frankfurt 1970, dort gedruckt als Teil des vierten Buches der von Ricci 1541 zusammengestellten Sammlung seiner Schriften, der ‚*Agricultura coelestis*‘, unter dem Titel ‚*In Cabalistarum eruditionem Isagoge*‘, fol. 120-137.

¹⁵ Ritus, *In eruditionem cabalistarum*, thesis 31, fol. 6r, conclusio 31, fol. 21r, conclusio 36, fol. 22v.

¹⁶ Ebd., thesis 56-58, fol. 7vf., conclusio 57, fol. 23r, und Appendix, fol. 25r.

¹⁷ Johannes Reuchlin, *De arte cabbalisticæ*. On the Art of the Kabbalah, translated by Martin Goodman - Sarah Goodman, New York 1983, S. 46f., S.116-121, S. 264-269, S. 272; Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, hg. von Vittoria Perrone-Compagni, Leiden 1992, Buch II, c. 13, S. 287, Buch III, c. 10, S. 425-427, Buch III, c. 17, S. 451f., Buch III, c. 48, S. 550; Johannes Weyer, *Witches, Devils and Doctors in the Renaissance. De praestigiis daemonum*, hg. von George Mora - Benjamin Kohl, übersetzt von John Shea. Tempe 1998, S. 81.

¹⁸ Theodor Hackspan, *Libri duo miscellaneorum cum eiusdem Cabbala*, Altdorf 1660, *Cabala judaicae brevis expositio*, §§ 107-111, S. 387-397; Johannes Tobias Maior, *De natura et cultu angelorum exercitatio facta collatione theologiae paganae, Mohammedanae, Judaicae et Christianae*, Jena 1653, §§ 87-95, § 79, fol. E3r. §§ 246-248, fol. R4vf. §§ 168-173, fol. M2r-M4v. § 60, fol. D4r; Johannes von Lent, *De moderna theologia judaica*, Herborn 1694, c. 8, S. 241-287, zu Metatron z. B. § 2, S. 241-245.

Welt der Engel, die Welt der himmlischen Paläste gelehrt wurde, zu übersetzen und systematisch zu erschließen. In Dänemark ist es der Kopenhager Theologe Thomas Bangius, der in seiner Schrift ‚Caelum orientis‘, der ‚Himmel des Ostens‘ eine erste Übertragung und Aufarbeitung der Henoch-Tradition liefert¹⁹. Auf katholischer Seite findet sich der berühmte Jesuit und Polyhistor Athanasius Kircher, der in seinem ‚Oedipus aegyptiacus‘ Mitte des 17. Jahrhunderts Vergleichbares leistet und eine Übertragung des Buches Henoch einfügt²⁰. Weitere Übersetzungen auch ins Italienische schließen sich bis Mitte des 18. Jahrhunderts an. Mit Recht darf man diese Texte also für bekannt halten; einige dieser Werke haben sich auch in Swedenborgs privater Bibliothek befunden.

2. Paracelsus, die Welt des Geistes und der mediale *spiritus*

Zur Auseinandersetzung, die der jüdischen Engellehre seit dem 17. Jahrhundert zuteil wurde, treten in Schweden weitere Faktoren, die den Visionen Swedenborgs den Boden bereiten. Weitaus stärker als in Mitteleuropa florierte an den Universitäten Schwedens der Paracelsismus, die Lehren des Theosophen, Alchemisten und Mediziners Paracelsus, der als Stadtarzt von Basel im 16. Jahrhundert einen der großen zusammenhängenden nichtscholastischen Systementwürfe der Neuzeit geschaffen hatte. Gerade die zahlreichen Anhänger des Paracelsus in Schweden sollten in der Folgezeit wiederum der Tradition der christlichen Kabbalah eine besondere Leidenschaft entgegenbringen²¹. Paracelsus teilt die Welt in seinen zahlreichen Werken, vor allem der berühmten ‚Philosophia sagax‘ in drei elementare Komponenten, in eine Welt der Seele, des Spiritus, also des Geistes, und in eine körperliche Welt, der sich im Kreatürlichen eine Dreiheit von Schwefel, Quecksilber und Salz zuordnen läßt²². Jeder Mensch, so Paracelsus, setzt sich aus einer unsterblichen Seele zusammen, einem bewegenden und formenden Geist und einem Körper, der wiederum einen ätherischen und einen organischen Bestandteil hat²³. Über den *spiritus*, das spezifische Medium zwischen Körper und unsterblicher Seele,

¹⁹ Thomas Bangius, עַם הַקֶּדֶם. Caelum orientis et prisci munde triade exercitationum literarium repraesentatum, Kopenhagen 1657, Exercitatio I, S. 25-29.

²⁰ Athanasius Kircher, Oedipus aegyptiacus hoc est universalis hieroglyphicae veterum doctrinae iniuria abolitae instauratio (2 Bde.), Rom 1652-54, Bd. 2/1, Classis 2, c. 2, § 3, S. 67-69.

²¹ Grundlegend zu diesem Thema ist die fulminante Arbeit von Sten Lindroth, Paracelsismen i Sverige till 1600-talets mitt, Uppsala 1943.

²² Zur paracelsischen Dreiteilung des Menschen und der Rolle des *spiritus* als Medium unter vielen Studien z. B. Kilian Blümlein, Naturerfahrung und Welterkenntnis. Der Beitrag des Paracelsus zur Entwicklung des neuzeitlichen, naturwissenschaftlichen Denkens, Frankfurt – Bern 1992, S. 99-107, S. 256- 259; Andrew Weeks, Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation, New York 1997, S. 109-111, S. 117f., S. 157f.; Walter Pagel, Das medizinische Weltbild des Paracelsus, seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis, Wiesbaden 1962, S. 46-52, S. 105-108.

²³ Theophrastus Paracelsus, Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt 1537/1538, in: Werke, Bd. 3, hg. von Will-Erich Peukert, Basel – Stuttgart 1967, S. 37-405, Anderes Buch, c. 1, S. 306-310.

gewinnt der Mensch einen neuen unvergänglichen geistigen Leib, der den alten vergänglichen Körper ablöst und ihm im Jenseits selbst als Medium dient²⁴. Auf kosmologischer Ebene vermittelt das Reich des pneumatischen Geistes zwischen dem eigenen Reich der Engel, der Seelen und des Intellektes und dem Reich der Körperlichkeit. Zugleich wird der Geist, der *spiritus*, als *vis seminalis*, als Keimkraft zum Zweck- und Lebensprinzip der untergeordneten körperlichen Domäne und koppelt sie an die Welt der Engel²⁵.

Vergleichbare Ideen, die hier nur sehr grob zusammengefaßt worden sind, werden in Schweden über mehrere Autoren vermittelt, vor allem über die Zusammenfassungen des Dänen Petrus Severinus, des Helisäus Röselin und des Wittenberger Mediziners Daniel Sennert²⁶. Seit dem späten 17. Jahrhundert kann man von einer regelrechten Bewegung des Paracelsismus in Schweden sprechen. Einige Personen sollten hier genannt werden. Schon Laurentius Paulus Gothus entwickelt zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine Kosmologie, in der der *spiritus* ebenso im einzelnen Menschen Seele und Materie miteinander verbindet, wie im ganzen Kosmos Engel und Menschen²⁷. Ähnliches lehrt der große schwedische Philosoph Johannes Bureus in seiner ‚Philosophia hebraeorum antiquissima‘, der ‚Uralten Philosophie der Hebräer‘ oder seiner ‚Adulruna rediviva‘, der ‚Wiederbelebten Weisheit der Runen‘²⁸. Auch hier sind es Intellekt, bzw. Engel, Geist und Materie, die in einem Ternar den Kosmos ebenso wie den Menschen begründen²⁹. Als dritten großen schwedischen Paracelsisten sollte man Georg Stiernhielm er-

²⁴ Ebd., Anderes Buch, c. 1, S. 316-321.

²⁵ Ebd., Anderes Buch, c. 2, S. 325-331.

²⁶ Helisaeus Röselin, *De opere Dei creationis seu de mundo hypotheses orthodoxae quantumvis paradoxae*, Frankfurt 1597, ND Lecce 2000, S. 26, S. 33; Daniel Sennert, *De Chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu et dissensu*, Wittenberg 1629, c. 10, S. 114-127; Petrus Severinus og hans *Idea medicinae philosophicae*. En dansk paracelsist, hg. von Hans Skov – E. Bastholm, Odense 1979, c. 7, S. 118-127, zum in der Naturordnung allgegenwärtigen *sulphur vitalis* dort c. 10, S. 155-167. Zur Rezeption des Petrus Severinus in Skandinavien Jole Shackelford, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine. The Ideas, Intellectual Context, and Influence of Petrus Severinus (1540/2–1602)*, Kopenhagen 2004, S. 318-353, und die hervorragende Studie von Jakob F. C. Danneskiold-Samsøe, *Muses and Patrons. Cultures of Natural Philosophy in Seventeenth-Century Scandinavia*, Lund 2004, S. 132-145.

²⁷ Laurentius Paulinus Gothus, *Historiae arctoe libri tres*, Strängnäs 1636, Liber I, c. 3, S. 9, S. 12, c. 6, S. 15-17. Hierzu Lindroth, *Paracelsismen*, S. 78.

²⁸ Zur okkulten Philosophie des Johannes Bureus Lindroth, *Paracelsismen*, S. 93-252, und jetzt vor allem Susanna Åkerman, *Rose Cross over the Baltic. The Spread of Rosecrucianism in Northern Europe*, Leiden 1998, S. 29-67; dies., *The Gothic Kabbala: Johannes Bureus, Runic Theosophy, and Northern European Apocalypticism*, in: *The Expulsion of the Jews. 1492 and after*, hg. von Raymond B. Waddington – Arthur H. Williamson, London 1994, S. 177-198, außerdem Danneskiold-Samsøe, *Muses*, S. 298-307.

²⁹ Hierzu Lindroth, *Paracelsismen*, S. 195-200, S. 218-228; Åkerman, *Rose Cross*, S. 47-51; dies., *The Gothic Kabbala*, S. 188-192, und jetzt auch Thomas Karlsson, *Adulrunan och den götiska kabbalan*, Sundbyberg 2005, S. 102-106.

wähnen, der zu Beginn des 17. Jahrhunderts ein ähnliches Weltbild vertritt³⁰. Auch für Stiernhielm stehen sich im Kosmos wie im Menschen die *mens* und die Materie gegenüber, aneinandergebunden durch das aetherische Licht, den Geist, der zwischen dem Intellekt und der Materie als *vis seminalis* und konzentrierende Kraft vermittelt³¹.

Andere skandinavische Gelehrte übertragen diese Überlegungen auf ihre Vorstellung eines idealen Jenseits und ihre Engellehre. Cord Aslaksson, ein Norweger, der an der Universität Kopenhagen unterrichtete³², dessen Werke in Schweden jedoch eifrig gelesen wurden, propagiert in seiner Schrift ‚De natura coeli triplici‘, ‚Von der dreifachen Natur des Himmels‘, und seiner ‚Physica mosayica‘, der ‚Mosaischen Physik‘, einen Himmel, in dem der Mensch nicht allein als Intellekt, sondern als spirituelles Geistwesen, also mit einem ätherischen mehrdimensionalen Leib begabt, mit den Engeln verkehrt, die auf eine ähnliche Art und Weise charakterisiert werden³³. Man darf in diesem Kontext nicht außer Acht lassen, daß die Angelologie der lutheranischen Kirche im wesentlichen durch die Vorgaben des katholischen Mittelalters und der barocken Neuscholastik geprägt war, Engel also als separate Intelligenzen verstand und vergleichbare körperhafte Vorstellungen eigentlich ausgeschlossen hatte³⁴. Gerade weil Engel und Menschen im Jenseits aber miteinander konferieren sollten, mußte, wie Aslaksson glaubte, der *spiritus* als Medium und dritte Wirklichkeit vorausgesetzt werden. Paracelsus war auf diese Weise zu einem Vordenker der Eschatologie geworden.

Vordergründig scheinen Modelle, wie sie im Denken Aslakssons vorliegen, durch den Fortschritt der Naturwissenschaften und vor allem die Etablierung des Cartesianismus, der nur noch Körper und Seele als Konstituenten der Wirklichkeit zuließ, seit dem frü-

³⁰ Zum Leben Georg Stiernhielms die Biographien von Rune Pär Olofsson, Georg Stiernhielm. Diktare, domare, duellant. En levnadsteckning, Stockholm 1998, und Birger Swartling, Georg Stiernhielm. Hans liv och versamhet, Uppsala 1909.

³¹ Dazu Johan Nordström, Samlade Skrifter av Georg Stiernhielm. Andra delen. Filosofiska fragment (Opera omnia, Bd. II, 1), Stockholm 1924, S. 310-313; Susanna Åkerman: Stiernhielm pythagorizans and the unveiling of Isis, in: Everything connects: In Conference with Richard H. Popkin. Essays in Honour, hg. von James E. Force - David S. Katz. Leiden 1999, S. 2-28, hier S. 16; und allgemein zu Stiernhielms Paracelsismus Lindroth, Paracelsismen, S. 469-481, und Danneskiold-Samsøe, Muses, S. 310-315.

³² Zur Philosophie Cort Aslakssøns und seinem Paracelsismus z. B. Oskar Garstein, Cort Aslakssøn. Studier over dans-norsk universitets- og lærdomshistorie omkring år 1600, Oslo 1953, S. 124-178, dort zur Beschreibung des letzten Himmels S. 194-197; Sten Ebbesen - Carl Henrik Koch, Dansk filosofi i Renæssancen 1537-1700, Kopenhagen 2003, S. 284-289, dort zu den Engeln S. 287, oder Danneskiold-Samsøe, Muses, S. 212-219.

³³ Das Werk erschien in seiner lateinischen Fassung zuerst in Siegen 1597, mit mehreren Neuaufgaben. In der englischen Übersetzung Cort Aslakssøn, The Description of Heaven or a Divine and comfortable Discourse of the Nature of the Eternal Heaven, the Habitation of God and all the Elect. London 1623, dort c. 5-6, S. 49-85.

³⁴ Einen Katalog von orthodox lutheranischen Werken zur Engellehre, die in Skandinavien erschienen waren, gibt Bernd Roling, Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechaktheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit, Leiden - Boston 2008, S. 632-634.

hen 18. Jahrhundert an den Rand gedrängt worden zu sein. Ein Blick in zeitgenössische Disputationen, die in Schweden zur Erkenntnislehre, Kosmologie und Anthropologie abgehalten werden, zeigt jedoch, wie sehr sie im schwedischen Denken noch immer präsent waren³⁵. Arbeiten zu einem ternarischen, in Dreiheiten geteilten Mikrokosmos, der sich aus Seele, Geist und Körper zusammensetzt, werden an den schwedischen Universitäten bis in Swedenborgs eigene Zeit entgegengenommen. Theologen wie Daniel Achrelius oder Israel Gothus sind genötigt, die innere Wärme des Menschen, den *calor vitalis*, als drittes Prinzip aufzuwerten, um den Ternar aus Engelwelt, Gestirnen und Erde in der Anlage des Menschen wiederzufinden und zu vervollständigen³⁶. Noch Swedenborgs Kollege in Uppsala, der Professor für Philosophie Harald Valerius adaptiert paracelsisches Material, um eine Trichotomie des Menschen zu beweisen und eine *vis seminalis*, eine Kraft des *spiritus*, die aus der intellektuellen Welt herab als Finalursache das Körperliche organisiert und mit der höheren Wirklichkeit verbindet und zu ihr emporführt³⁷.

3. Die *hebraica veritas* in Schweden

Es war schon angedeutet worden, daß Aslaksson und auch Bureus die paracelsische Lehre, die ihre Weltbilder geprägt hat, mit einer mosaïschen Urüberlieferung, ja einer Urwahrheit in Verbindung brachten. Eine ähnliche Suche nach einer ersten Urwahrheit, einer hebräisch-semitisch konnotierten in den Norden verlagerten Offenbarung, charakterisiert eine Strömung, die weite Teile des schwedischen Universitätssystems bis weit in die Zeit Swedenborgs und noch danach mitbestimmt hat, den Rudbeckianismus. Auch er sollte ins Blickfeld gerückt werden, um die Sonderrolle des Hebräischen im schwedischen Curriculum, damit aber auch vielleicht Swedenborgs mögliches Interesse selbst an diesen Texten und Traditionen nachvollziehbar zu machen. Das vielleicht bedeutendste schwedische Universalgenie des ausgehenden 17. Jahrhunderts, Olof Rud-

³⁵ Zur Rolle des Paracelsismus in der an den schwedischen Universitäten gelehrten Erkenntnislehre in Kürze ausführlich Bernd Roling, Aristoteles zwischen melanchthonschem Bildungssystem, Paracelsismus und Descartes: Die Diskussion des Leib-Seele-Problems an den schwedischen Universitäten des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit, hg. von Rolf Darge - Günter Frank, Leiden (Brill) 2008/09 (im Druck).

³⁶ Zu beiden Autoren Lindroth, Paracelsismen, S. 265, S. 273-276. Zu den Arbeiten und Disputationen des Daniel Achrelius im besonderen Marja Kallinen, Daniel Achreliuksen teos Contemplationes mundi libri tres. Sen lähdepohja ja tulkintaa, in: Minerva: aate- ja oppishistorian vuosikirja 2 (1991), S. 3-140. Zur im Kosmos zwischen Form und Materie vermittelnde Rolle des *semen* Daniel Achrelius, Contemplationes mundi libri tres, Turku 1682, Liber I, momentum primum, c. 2, § 3, S. 8f., zur ähnlich medialen Position des Lichtes ebd., Liber I, momentum primum, c. 3, § 2, S. 20f.

³⁷ Harald Valerius – Andreas Samuel Piil (resp.), Disputatio parallelismum Microcosmi et Macrocosmi delineans, Uppsala 1712, c. 3, § 1, S. 4-6, c. 3, § 2, S. 6-10, c. 4, S. 11f., c. 5, § 3, S. 20. Auf ähnliche Weise äußern sich zu diesem Thema einige Jahrzehnte später noch einmal Olaus Tranaeus – Sante Johannes Santesson (resp.), De divino ordine in Macrocosmo pariter atque Microcosmo sancte constituto, Lund 1742, Thesis IV, S. 6, Thesis 5, S. 6f.

beck der Ältere, Professor für Medizin und Physik und eigentlich wie Swedenborg nach ihm für beinahe jede Wissenschaft, konstruiert in seinem vierbändigen monumentalen Werk, der ‚Atlantica‘, einen Nationalmythos, der ein primordiales Schweden zum Ausgangspunkt der europäischen Kultur werden läßt³⁸. Für Rudbeck ist dieses erste primordiale schwedische Großreich mit dem sagenhaften versunkenen Atlantis Platons identisch. Aus dem Vorderen Orient, dem Gelobten Land, waren in archaischer Vorzeit, kurz nach der Sintflut, die Nachkommen der Erwählten in Skandinavien eingewandert und hatten das gottgegebene Wissen, später mit den Nachzöglingen auch das ursprüngliche mosaikartige Wissen in die neue Heimat transportiert und gerettet³⁹. Das entstandene Atlantis wurde zur Mutterkultur aller europäischen antiken Zivilisationen, seien es nun Griechen, Römer, Germanen oder Kelten⁴⁰. Für jedes Mythologem, jede Götterfigur gab es eine nordische Entsprechung, einen Archetyp. Der postulierten nordischen Urwahrheit basal blieb die hebräische Überlieferung und die hebräische Sprache selbst.

Spätere Rudbeck nachfolgende Philologen- und Philosophengenerationen bemühen sich in Schweden daher, Anhaltspunkte für die Anwesenheit auch der immer noch bestehenden Urwahrheit der hebräischen Sprache in Schweden ausfindig zu machen⁴¹. Man fand sie tatsächlich; das Finnische und Samische, so glaubte Olof Rudbeck der Jüngere⁴², der Sohn Olof Rudbecks des Älteren, im Anschluß an seinen Vater⁴³, und nach ihm vor allem finnische Gelehrte, die sich um die Aufwertung ihrer Kultur im schwedischen Imperium verdient machen wollten, wiesen zahlreiche Spuren des Hebräischen auf. Es

³⁸ Eine gegliederte Übersicht der ‚Atlantica‘ gibt Gunnar Eriksson, *The Atlantic Vision. Olaus Rudbeck and Baroque Science*, Canton 1994, S. 13-86, und noch einmal ausführlich ders., *Olaus Rudbeck 1630-1702. Liv, lärdom, dröm i barockens Sverige*, Stockholm 2002, S. 279-496. Kurz zur ‚Atlantica‘ auch Inken Schmidt-Voges, *De antiqua claritate. Gotizismus als Identitätsmodell im frühneuzeitlichen Schweden*. Frankfurt am Main - Berlin - Bern 2004, S. 177-190, Margit Rest, *Olaus Rudbecks Atlantica im Spiegel seiner Zeit*, München 1995, S. 95-132; doch vor allem schon Johan Nordström, *De yverbornes ö. Sextonhundredtalsstudier*, Stockholm 1934, S. 136-154, und Sten Lindroth, *Svensk Lärdomshistoria*, Bd. 2, Stormaktstiden, Stockholm 1975, S. 284-302.

³⁹ Olof Rudbeck, der Ältere, *Atland eller Manheim. Atlantica sive Manheim* (4 Bde.), Uppsala 1679-1702, dort z. B. Bd. 1, schwedisch und lateinisch, c. 3-4, S. 33-88.

⁴⁰ Ebd., Bd. 1, c. 38-39, S. 831-863, Bd. 2, c. 9, S. 609-655, Bd. 3, c. 1, S. 1-73.

⁴¹ Zum folgenden in Kürze ausführlich Bernd Roling, *Von der Magie zur Poesie: Universalmythen in der finnischen Ethnogenese des 18. Jahrhunderts*, in: *Die Enzyklopädie der Esoterik*, hg. von Andreas Kilcher - Philipp Theison, München 2008 (Wilhelm Fink) (im Druck).

⁴² Kurz zu den Versuchen Rudbecks des Jüngeren, Hebräisch und Samisch einander anzunähern, Tapani Harviainen, *Ragaz ja rakas. Kai on suomikin heprean sukua?*, in: *Kirjoja ja muita ystäviä. Onnitelukurja Kaari Utriolle ja Kai Linnilälle*, hg. von Marjut Paulaharju, Hämeenlinna 2002, S. 69-74. Als Beispiele Olof Rudbeck, der Jüngere, *Thesaurus linguarum Asiae et Europae harmonicus*, Uppsala 1717, dort die Vorrede S. 1-12, ders., *De convenientia hebraicae et lapponicae linguae*, Uppsala 1703, abgedruckt in: Johann Christoph Wolf, *Bibliotheca Hebraica, Pars II*, Hamburg 1721, S. 639-648, dort das zweisprachige Glossar S. 641-648, oder ders., *Specimen usus linguae Gothicae in eruendis atque illustrandis obscurissimis quibusvis Sacrae Scripturae locis, addita analogia linguae Gothicae cum Sinica necnon Finnonicae cum Ungarica*, Uppsala 1717, S. 5-7.

⁴³ Zu Rudbecks des Älteren Lapplandskizze Risto Pulkkinen, *Myyttiset saamelaiset*, in: *Irja Seurujärvi-Kari (Hg.), Beavivi Mánát. Saamelaiten juuret ja nykyaika*, Helsinki 2000, S. 41-64, hier S. 47-51.

lag nahe, die Samen sogar selbst für einen der verlorenen Stämme Israels zu halten⁴⁴. Andere Professoren der Universität Uppsala, der Heimatuniversität Swedenborgs, entdeckten in den Altnordischen Mythen hebräische Substrate, die ihre orientalische Abkunft, damit aber auch ihr Alter unter Beweis stellten. Für fast jeden Bestandteil des altnordischen Pantheon ließ sich nun wieder eine semitische Entsprechung finden⁴⁵. Die Hebräische Sprache konnte auf diese Weise in Schweden zum Garanten der eigenen kulturellen Überlegenheit werden, und ebenso zum Zeugen der besonderen Erwähltheit der nordischen Völker.

Ab dem späten 17. Jahrhundert setzt in Uppsala, aber auch in Lund, Turku, Tartu und Pernau, forciert nicht zuletzt durch den nationalen Anspruch, aber vor allem durch den enormen Aufschwung der Bibelwissenschaft, ein massives Interesse an orientalischen Themen ein. Seit den 1680er Jahren wird in Schweden nicht allein Hebräisch unterrichtet, sondern auch Arabisch, Syrisch und Äthiopisch. Professoren wie David Lund, Johann Palmroot, Eric Fahlenius und Gustav Peringer machen Lund, Uppsala, aber auch Turku und Tartu zu Zentren der Orientalwissenschaften in Europa. Einer dieser Forscher war Swedenborgs Schwager und väterlicher Freund Eric Benzelius, der sich vor allem um die Herausgabe des Philon von Alexandrien und des Flavius Josephus verdient machte, dessen Horizont jedoch um vieles weiter reichte. Mehrere hundert orientalistische Disputationen werden in Schweden bis in Swedenborgs Zeit entgegengenommen und gedruckt, darunter vor allem Arbeiten zu biblischen und rabbinischen Themen, aber auch islamwissenschaftliche Themenstellungen und Arbeiten der vergleichenden Semitistik. Einen Großteil dieser Veröffentlichungen bilden Übersetzungen der älteren Literatur, sei es aus dem Talmud, sei es aus der jüdischen Kommentartradition wie Moses Maimonides, Isaak Abravanel oder Abraham Ibn Esra⁴⁶. Auch der Kontakt mit den

⁴⁴ Einen wertvollen Überblick über die Versuche, das Finnische und Hebräische kulturell und philologisch einander anzunähern, gibt Tapani Harviainen, *The Story of Supposed Hebrew-Finnish Affinity - a Chapter in the History of Comparative Linguistics*, in: *Inquiries into Words. Constraints and Contexts: Festschrift in the Honour of Kimmo Koskeniemi on his 60th Birthday*, hg. von Antti Arpe, Saarijärvi 2005, S. 289-306. Zu vergleichbaren Überlegungen z. B. Torsten Rudeen - Nikolaus Hahn (Resp.), *De sacris antiquorum Hyperboreorum*, Turku 1703, c. 1, § 2, S. 3-6, §§ 3-4, S. 6-9, c. 2, §§ 1-11, S. 55-78; David Lund - Eric Cajanus (Resp.), *De linguarum hebraicae et fennicae convenientia*, Turku 1697, Membrum II, S. 7-13; oder Carl Gustav Weman - Benedictus Ignatius, *De convenientia linguarum Hebraeae et Fennicae*, Turku 1767, § 4, S. 12-14.

⁴⁵ Vergleichbare Entwürfe in der Zeit Swedenborgs liefern z. B. die Arbeiten von Daniel Annerstedt - Jonas Ödman Johannson (Resp.), *Parallelismus inter linguam Hebraicam et Sviogothicam, Pars prima*, Uppsala 1764, zu Gen I, 1, und Daniel Annerstedt - Johannes Åberg (Resp.), *Parallelismus inter linguam Hebraicam et Sviogothicam, Continuatio*, Uppsala 1768, zu Gen I, 2 ; oder Carolus Aurivillius - Andreas Svedelius (Resp.), *De Cosmographia mythologica*, Uppsala 1761, dort bes. § 2, S. 7f., § 3, S. 9-12.

⁴⁶ Zur Semitistik an den Universitäten des schwedischen Imperiums in der Zeit Swedenborgs und dem vorausgegangenen Jahrhundert Hans Joachim Schoeps, *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen, 1952, erneut in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Hildesheim/Zürich/New York, 1998, S. 134-162; Annerstedt, *Uppsala Universitets Historia*. Andra

Juden der eigenen Umgebung, vor allem den jüdischen und karäischen Gemeinden im heutigen Litauen, an deren Gottesdiensten ein Professor wie Gustav Peringer mit Interesse teilnahm, ist jedoch gesucht worden⁴⁷.

4. Die Kabbalah an den schwedischen Universitäten

Daß in diesem Klima auch das Interesse an der Kabbalah gedeiht, wundert nicht weiter, zumal, wie schon deutlich geworden ist, der schwedische Paracelsismus und eine allgemeine national konnotierte Begeisterung am Hebräischen diesem Interesse die Voraussetzungen geschaffen hatten. Im Fall Swedenborgs müssen wir zwei Transmissionsstränge besonders hervorheben. 1. Der unmittelbare Kontakt mit Vertretern der jüdischen Kabbalah in Schweden. 2. Die enorme Rezeption der wichtigsten lateinischen Sammlung kabbalistischer Texte an den schwedischen Universitäten, der ‚Cabala denuadata‘ des Christian Knorr von Rosenroth.

Gab es in Schweden jüdische Kabbalisten? In den ersten Dekaden des 18. Jahrhunderts hatte ein jüdischer Gelehrter und Kabbalist, sogar ein Anhänger des kabbalistischen Messias Sabbatai Zevi, Moses ben Ahron, der nach der Taufe den Namen Johan Kemper annahm, den Weg nach Schweden gefunden, wo er an der Universität Uppsala eine reiche Lehrtätigkeit entfaltete⁴⁸. Eine Reihe von schwedischen Orientalisten und Philoso-

Delen, Bd. 1, S. 314-316, Bd. 2, S. 290-297, Tredje Delen, Bd. 1, S. 119-124, Bd. 2, S. 390-405; K. U. Nylander, *Semitiska studier i Sverige under flydda tider*, in: *Ny svensk tidskrift för kultur- och samhällsfrågor, populär vetenskap, kritik och skönlitteratur* 10 (1889), S. 179-208, S. 329-368, und jetzt Josef Eskhult, *Andreas Norrelius' Latin Translation of Johan Kemper's Hebrew Commentary on Matthew*, Uppsala 2007, S. 53-63. Zur Hebraistik und Orientalistik an den livländischen Universitäten Tartu/Dorpat und Pärnu/Pernau ist darüber hinaus grundlegend Rauch, *Die Universität Dorpat*, S. 348-354, Klaus Karttunen, *Linguarum professio in Academia Gustaviana in Tartu (Dorpat) and Academia Gustavo-Carolina in Pärnu (Pernau) in Estonia*, in: *Nordisk Judaistik* 16 (1995), S. 65-74, und davor schon kurz Alexander Bulmerincq, *Orientalistika öpingud Tartu rootsiaegses ülikoolis*, in: *Usuteadusline Ajakiri* 3 (1932), S. 39-44; zum Stand der hebräischen Philologie an der Universität Turku im 17. und frühen 18. Jahrhundert Klaus Karttunen, *Lähteitä orientalistiikan ja Vanhan testamentin eksegetiikan historiaan 1640-1828*, in: *Suomalaisen eksegetiikan ja orientalistiikan juuria*, hg. von Ilkka Antola - Harry Halén, Helsinki 1993, S. 163-202, dort ein Überblick über alle Dissertationen S. 163-179.

⁴⁷ Zu den Reisen Gustaf Peringers im Baltikum auch Yosef Kaplan, *An Alternative Path to Modernity. The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden 2000, S. 256-258. Ein Sammelband zu Gustaf Peringer, dem bedeutendsten barocken schwedischen Orientalisten, mit dem Titel ‚En resenär i stormaktstidens språklandskap: Gustav Peringer Lillieblad (1651-1710)‘, hg. von Gunilla Gren-Eklund, ist angekündigt.

⁴⁸ Ausführlich zum Leben Johan Kempers, einer Schlüsselgestalt der schwedischen Esoterik, und seiner Einbindung in das universitäre Milieu Uppsalas Eskhult, *Andreas Norrelius' Latin Translation*, S. 64-72, Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, S. 92-115, Shifra Asulin, *Another Glance at Sabbateanism, Conversion and Hebraism in Seventeenth-Century Europe: Scrutinizing the Character of Johan Kemper in Uppsala, or Moshe, Son of Aharon of Krakow (hebräisch)*, in: *The Sabbatean Movement and its Aftermath. Messianism, Sabbateanism and Frankism (Jerusalem Studies in Jewish Thought 16/17)* (2 Bde.), hg. von Rahel Elior, Jerusalem 2001, S. 423-470, hier S. 427-436, und schon Hugo Valentin, *Judarnas Historia i Sverige*, Stockholm 1924, S. 83-87.

phen wird von ihm ausgebildet und, wie es scheint, auch mit den Anfangsgründen der jüdischen Kabbalah vertraut gemacht, unter ihnen z. B. Olof Rudbeck der Jüngere, der sich in seinen Werken um nordisch-hebräische Etymologien des Tetragrammatons und der Metatronfigur bemühte, und vor allem der schon erwähnte Schwager Swedenborgs, Eric Benzelius der Jüngere⁴⁹. Kemper vertritt in den Werken, die von ihm selbst verfaßt werden, einem knappen Zohar-Kompendium und einer Übersetzung und Kommentierung des Matthäus-Evangeliums, die Linie der Cabala christiana; für ihn spielt das Verhältnis der weiblich und männlich gedachten Sefirot eine große Rolle. Christus als sechster und neunter Sefirah, als Gerechter und erster Intellekt, verbindet obere und untere Welt, als menschengewordener Gott stellt er den Strom der Gnade der oberen Sefirot wieder her. Er manifestiert als Erlöser die zentrale Sefirah, Tipheret, den Adam qadmon, in der die Welt der Seelen und die höheren Sefirot wieder miteinander vereinigt werden⁵⁰. Die Lehren Kempers werden in Uppsala vom dort an der Universität angesiedelten Bibliothekar Anders Norrelius, dem Schwiegersohn des Eric Benzelius, also auf diese Weise von einem weiteren Verwandten Swedenborgs, in Teilen ins Lateinische und ins Schwedische übertragen und zum Teil auch öffentlich vorgetragen⁵¹. Auch hier wird auf Christus als dem ersten angelischen Intellekt, der sechsten Sefirah, und als Mittler zwischen der Welt des reinen Geistes und der Welt der Seelen besonderer Wert gelegt⁵². Wir dürfen diesen Ideen, vermehrt um die Rezeption, die Kemper und Norrelius in den

⁴⁹ Zum vierbuchstabigen Gottesnamen Olof Rudbeck der Jüngere, *Ichthyologiae biblicae pars prima de ave Selav cuius mentio fit Num. XI: 31*, Uppsala, 1705, S. 14-28; zum Gottesnamen El-Shaddai als inkarniertem Verbum und zur Gestalt Metatrons als dem Mittler und Gottessohn ders., *Cogitationes de nominibus divinis Schaddai et Metatron*, in: *Acta literaria Sueciae Anno 1729 (Acta literaria Sueciae volumen II, 1725-1729)*, Uppsala 1729, Teil I, S. 539-547, Teil II, S. 562-573.

⁵⁰ Zur Lehre Johan Kempers, die hier nur sehr knapp referiert werden kann, Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, S. 115-133, Asulin, *Another Glance*, S. 436-470, und Elliott R. Wolfson, *Messianism in the Christian Kabbalah of Johann Kemper*, in: *Jewish Messianism in the Early Modern World*, hg. von Matt D. Goldish - Richard H. Popkin, Dordrecht 2001, S. 139-187. Zum Inhalt des Matthäuskommentars im besonderen Mats Eskhult, „Rabbi“ Johan Kemper's skrifttolkning: en maktpåliggande frihet, in: *Ordets makt och tankens frihet: Om språket som maktfaktor*, hg. von Rut Boström Andersson, Uppsala 1999, S. 159-168, und Eskhult, *Andreas Norrelius' Latin Translation*, S. 73-81.

⁵¹ Zur Gestalt des Anders Norrelius Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, S. 98, S. 107-113, S. 116, S. 143-146, und schon Nylander, *Semitiska studier*, S. 343f.

⁵² Auch Norrelius geht ausführlich auf die Verbindung von Metatron und Christus ein und die Vereinigung der Sefirot Tipheret, Jesod und Malchut, die er mit den Aspekten der Dreifaltigkeit und der göttlichen und menschlichen Natur Christi in Verbindung bringt. Dazu Anders Norrelius, *Phosphorus orthodoxae fidei veterum Cabbalistarum testimonia de sacrosancta trinitate et Messia Deo et homine ex pervetusto libro Sohar deprompta*, Amsterdam 1720, S. 6f., S. 43-47; ders., *Någre utvalde Bevis, Tagne utur Sohar, fom är Judarnes äldsta och vårdesta Utlågning öfver Mosis Böcker, at deras Förfäder, som fordom lefde under Gamla Testamentets tid, haft samma Lära och Tro, om det Guddomeluga Väsendet: om Messia, eller Jesu Christo: och hans Medlare-ämbete, som vi Christne det nu hafve*, Uppsala 1747, IV. Beviset, S. 8-10, VII. Beviset, S. 13-16; ders., *Hebreiska oration vid Jubelfesten i Uppsala den 16 Juni 1730*, hg. und ins Schwedische übersetzt von Karl Vilhelm Zetterstéen, Leipzig 1923, hebräisch S. 26-30, schwedisch, S. 48-51, und in der lateinischen Übersetzung des Matthäuskommentars Johan Kempers z. B. S. 351, S. 352, S. 356f.

Werken ihrer Zeitgenossen zuteil wurde, also in den entsprechenden Kreisen eine erhebliche Verbreitung zugestehen.

Zum zweiten Punkt, der außerordentlichen Resonanz, auf die in Schweden die wichtigste lateinische Sammlung der kabbalistischen Literatur der Neuzeit, die ‚Cabala denudata‘ des Christian Knorr von Rosenroth gestoßen ist: Ende 17. Jahrhunderts übersetzt Knorr, der selbst wiederum engen Kontakt zu paracelsistischen Zirkeln hatte, auf Geheiß des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach weite Teile des Zohar, des aramäisch verfaßten wichtigsten kabbalistischen Textes des Mittelalters inklusive zeitgenössischer Glossierungen, und zahlreiche weitere Werke der späteren kabbalistischen, sogenannten lurianischen Literatur wie die ‚Sha‘are ha-Shamayim‘, die ‚Tore des Himmels‘, und das ‚Beit Elohim‘, das ‚Haus Gottes‘ des spanischen Kabbalisten Abraham Cohen Herrera, Auszüge aus dem ‚Pardes Rimmonim‘ des Moshe Cordovero und dem ‚Emeq ha-Melech‘, dem ‚Tal des Königs‘ des Naphtali Bacharach ins Lateinische. Ein ausführlicher Kommentar und ein Wörterbuch sind den Übertragungen beigegeben. Faktisch lieferte Knorr in seinen zwei monumentalen Bänden eine kabbalistische Handbibliothek⁵³. Natürlich waren sie auch im Schweden Swedenborgs bekannt. Schon kurz nach ihrem Erscheinen im Jahre 1684 finden wir in Lund, Uppsala, aber auch in Dorpat, dem heutigen Tartu, das damals noch Teil des schwedischen Großreiches war, die ersten Disputationen, die sich der ‚Kabbala denudata‘, der ‚Geoffenbarten Kabbalah‘ Knorrs annehmen⁵⁴. Man beginnt sich für ihre Engellehre zu interessieren, die von ihr vertretene Lehre der **verschiedenen** Welten, den Adam qadmon, den Universalmenschen und seine Rolle als Makrokosmos, ihre Theorie der Seelenwanderung, ihre Aufarbeitung des Sefirotensystems und vor allem ihre Theologie des Sündenfalls⁵⁵. In Uppsala entsteht zu Lebzeiten Swedenborgs eine eigene lateinische Teilübersetzung des Zohars

⁵³ Christian Freiherr Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata* (2 Bde.), Sulzbach - Frankfurt 1677-1684, ND Hildesheim - Zürich 1999. Einen Überblick über den Inhalt beider Bände gibt Andreas B. Kilcher, Synopse zu Knorr von Rosenroths *Kabala denudata*, in: *Morgen-Glantz* 10 (2000), S. 201-220. Zu ihren Quellen ausführlich Konstantin Burmistrov, Die hebräischen Quellen der *Kabbala denudata*, in: *Morgen-Glantz* 12 (2002), S. 340-376; und ders., *Kabbala denudata*, **Otkrytaja zanovo: christianskaja Kabbala barona Knorra von Rosenrota i ejo istocniki**, in: *Bjestnik Evrejskogo Universiteta* 3 (2000), S. 27-74.

⁵⁴ Zu kabbalistischen Disputationen in Schweden mit weiteren Beispielen auch Roling, Erlösung, S. 407-420.

⁵⁵ Als Beispiele die Arbeiten von Michael Dau - Michael Wittenburg (Resp.), *Exercitatio academica de revolutione animarum ethnico-rabbinica earumque praeexistentia*, Dorpat 1697, c. IV, §§ 3-15, S. 45-48; Johan Engeström - Georg Claudius Schröder (Resp.), *Angelologia judaica*, Lund 1737, c. 1, § 2, S. 6-8, S. 14-16, zur Welt der Dämonen dort c. 2, § 1, S. 28-30, §§ 3-4, S. 31-34, zu Metatron im besonderen c. 1, § 3, S. 16-21; Matthias Asp - Gabriel N. Mathesius (Resp.), *Disputatio philologica de שכינה*, Uppsala 1734, c. 1, § 11, S. 20f., § 13, S. 25, zum Sündenfall in der Sprache der Sefirot c. 1, § 16, S. 29f., zur Gestalt Metatrons c. 2, § 7, S. 42-46.

aus der Feder des Eric Fahlenius, die an die ‚Cabala denudata‘ anschließt⁵⁶. Mehrere Kompendien der ‚Cabala denudata‘ und des Zohars im besonderen erscheinen darüber hinaus bis in Swedenborgs eigene Zeit im Umfeld des schwedischen Imperiums, gelangen nach Uppsala und erreichen dort ebenfalls die Kreise des universitären Lehrkörpers. Nennen sollte man hier vor allem das ‚Specimen theologiae Zoharicae‘, die ‚Zusammenfassung der Theologie des Zohar‘ des Christoph Sommer, die 1734 gedruckt und in Uppsala offenkundig gelesen wurde⁵⁷.

III. Swedenborg, Paracelsus und die Kabbalah

1. Motive der ‚Kabbala denudata‘ und ihrer schwedischen Rezeption

Überschaut man dieses Panorama, das grundsätzliche Interesse an kabbalistischen Traditionen, das von den Paracelsisten geschürt worden war, und das nationale Renommee, das mit ihnen verbunden war, die Verbreitung der Cabala christiana im allgemeinen und der ‚Kabbala denudata‘ im besonderen, so dürfen wir uns fragen, welche Rolle diese Bewegung für Swedenborg gespielt haben kann und welche Motive für ihn wichtig waren. Über den Engelmenschen, den Adam qadmon, der hier schon eingeführt worden ist, hinaus, sollten drei Motive der ‚Cabala denudata‘ näher betrachtet werden, die sich in ähnlicher Form auch bei Kemper und Norrelius antreffen lassen. Alle vier haben auf Swedenborg Einfluß ausgeübt.

Zunächst noch einmal zum angelischen Makrokosmos, den universalen Engelmenschen, den wir bereits aus Ricci kennengelernt haben und dessen Reichweite wir bereits verfolgen konnten⁵⁸. Ein anthropomorpher Kosmos gehört zu den Leitideen des Zohar, damit auch zu den Grundmotiven der ‚Kabbala denudata‘ Knorrs⁵⁹. Die ‚Idra Rabbah‘, ein Zohar-Abschnitt, beschreibt mit seinen Kommentaren, wie sich in jedem Kör-

⁵⁶ Zu den ‚Excerpta Soharistica in linguam latinam translata‘ kurz Schoeps, Philosemitismus im Barock, S. 145; und Zetterstéen in seiner Einleitung zu Norrelius, Hebraiska oration, S. 7. Zu Eric Fahlenius außerdem Rauch, Die Universität Dorpat, S. 350f.; Piirimäe, Ülikoolilinn Pärnu, Tartu 1999, S. 85; und in Kürze ausführlich Bernd Roling, Humphrey Prideaux, Eric Fahlenius, Adrian Reland, Jacob Ehrharth und die Ehre des Propheten: Koranpolemik im Barock, in: Wahrnehmung des Islams zwischen Reformation und Aufklärung, hg. von Dietrich Klein - Birte Platow, München (Wilhelm Fink) 2008/09 (im Druck).

⁵⁷ Christoph Sommer, **זוהר מספר הזוהר** seu Specimen Theologiae Soharicae, Gotha 1734, dort z. B. zu Metatron als dem Mittlerengel und der Entsprechung Christi Thesis 1, S. 19f., Thesis 6, S. 31-34, zur Verbindung von Shechinah und Tipheret als Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus Thesis 9, S. 49-58, zur Wiederherstellung der angelischen Natur des Menschen in dieser Verbindung Thesis 18, S. 113-117.

⁵⁸ Zum Engelmenschen in der ‚Kabbala denudata‘ auch Roling, Erlösung, S. 421-428.

⁵⁹ Einen historischen Überblick über das Motiv des *homo angelicus* in der Kabbalah gibt Idel, The World of Angels, S. 1-66; und ders., The Image of Man above the Sefirot (hebräisch), in: Daat 4 (1980), S. 41-55.

perteil des kosmischen Menschen tausende von Welten befinden⁶⁰. Bei Abraham Cohen können wir lesen⁶¹, wie aus der Verflechtung der Sefirot Stufe um Stufe neue menschengestaltige Welten hervorgehen, zunächst die anthropomorphe Welt der unteren Sefirot selbst, dann die Welt der Engel, schließlich der von den Elementen geprägte körperliche Kosmos⁶². Die gleiche Struktur, so Abraham, findet sich in jedem einzelnen Menschen, der wiederum in der Hierarchie seiner Seelenkräfte, den vier Seelen, die von der Kabbalah Jehidah, Neshama, Ruah und Nefesh genannt werden, die vier großen makrokosmischen Welten spiegelt⁶³. Jede übergeordnete Welt begründet die untere und liefert ihr zugleich den Zweckzusammenhang, an dem sie sich orientiert. Je vollkommener sie wird, desto mehr wird sie ihrem anthropomorphen Urbild ähnlich⁶⁴. Darüber hinaus, so Abraham Cohen, bilden die vier großen Welten für sich genommen wieder die Gestalt eines universalen Menschen, jede von ihnen, von oben nach unten, entspricht einem Teilbereich des menschlichen Körpers⁶⁵. Auch die Engelchöre formen in ihrer Totalität eine menschenähnliche Struktur⁶⁶. Engel sind, wie Abraham Cohen mit Moshe Cordovero in der ‚Kabbala denudata‘ zeigt, feinstoffliche Wesen, die ebenfalls eine anthropomorphe Gestalt angenommen haben⁶⁷.

Beim zweiten Motiv, das Swedenborg der Sammlung Knorrs entnehmen konnte, handelt es sich um die bereits eingeführte geschlechtliche Polarität der Sefirot, der göttlichen Attribute, und mit ihnen gemeinsam des ganzen Kosmos⁶⁸. Alle Sefirot, so konnte es Swedenborg ebenso bei Abraham Cohen lesen wie bei Moshe Cordovero oder im Glos-

⁶⁰ Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata*, Bd. 2, *Liber Sohar restitutus*, Pars II, *Idra Rabba seu Synodus areae magnae*, S. 387-520.

⁶¹ Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata*, Bd. 1, *Doctrina Hebraorum transcendentalis et Metaphysica atque theologica*, Pars 3, dort mit vollem Titel: *Liber Sha'ar ha-Schamaiim seu Porta Coelorum in quo Dogmata Cabbalistica (...) philosophice proponuntur et cum Philosophia Platonica conferuntur*, S. 1-192.

⁶² Ebd., Bd. 1, *Porta Coelorum*, *Dissertatio 3*, c. 8-9, S. 71-73. Ausführlich zu den verschiedenen Aspekten makrokosmischen Menschen im Werk des Abraham Cohen de Herrera Nissim Yosha, *Myth and Metaphor. Abraham Cohen Herrera's philosophic Interpretation of Lurianic Kabbalah* (hebräisch), Jerusalem 1994, S. 211-251.

⁶³ Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata*, Bd. 1, *Porta Coelorum*, *Dissertatio 4*, c. 10, S. 85-88.

⁶⁴ Ebd., Bd. 1, *Porta Coelorum*, *Dissertatio 6*, c. 4, S. 109f.

⁶⁵ Ebd., Bd. 1, *Porta Coelorum*, *Dissertatio 6*, c. 14, S. 129-132.

⁶⁶ Hierzu besonders das zweite Werk Abraham Cohens, das von Knorr in die ‚Kabbala denudata‘ aufgenommen wurde, das ‚Beit Elohim‘, das ‚Haus Gottes‘, Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata*, Bd. 2, Pars 3, dort mit vollem Titel ‚*Tractatus pneumaticus, cui nomen Beth Elohim, seu Domus Dei, conscriptus lingua lusitanica, auctore R. Abraham Cohen Irija Lusitano e dogmatibus R. Jizchak Lorjensis*‘, S. 188-242, dort *Dissertatio 1*, c. 1-2, S. 188-198, *Dissertatio 2*, c. 5-6, S. 224-229.

⁶⁷ Ebd., Bd. 2, *Beth Elohim*, *Dissertatio 1*, c. 5, S. 215f., *Dissertatio 3*, c. 1-5, S. 235-242.

⁶⁸ Zu den Parzufim, der androgynen Struktur der Sefirot und der mit ihr verbundenen Sexualmetaphorik in der Kabbalah z. B. Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven 1988, S. 128-136; Charles Mopsik, *Le sexe des âmes. Aléas de la différence sexuelle dans la Cabale*, Paris 2003, S. 192-227; und Daniel Abrams, *The Female Body of God in Kabbalistic Literature. Embodied Forms of Love and Sexuality in the Divine Feminine* (hebräisch), Jerusalem 2004, S. 68-91.

sar, das Knorr seinen Texten beigegeben hatte, formen in der Kabbalah Zweiheiten, die eine männliche und eine weibliche Komponente repräsentieren, die sogenannten Parzufim⁶⁹. Die beiden obersten göttlichen Attribute, Sefirah zwei und drei, Vater und Mutter, die den Namen Chochmah und Binah tragen, Weisheit und Erkenntnis, verhalten sich wie Mann und Frau zueinander, ebenso die nachfolgenden Geburah und Chessed, die Gerechtigkeit und Gnade⁷⁰. Auch die letzte und die sechste und neunte, die Sefirah Malchut, das Königreich, bzw. die Shechinah, die göttliche *inhabitatio*, und die sechste, die Sefirah Tipheret, was sich mit Glanz oder Ehre übersetzen ließe, stehen in einem geschlechtlichen Verhältnis zueinander. Verflechten sich männliche und weibliche Attribute, setzt sich, wie es Abraham Cohen formuliert, die Schöpfung in Gang, beginnt die Gnade ihre Aktivität zu entfalten und strömt die kreative Energie hinab in die unteren Welten. Ein ausgewogenes Verhältnis vor allem der vierten und fünften Sefirah, Geburah und Chessed, ist im Kosmos notwendig, um dessen Ordnung zu garantieren. Solange Gerechtigkeit und Gnade auf harmonische Weise vereinigt sind, kann die Gnade in die unteren Welten gelangen; die Erlösung des Menschen ist im Bereich des Möglichen⁷¹. Im Sündenfall werden beide Sefirot voneinander getrennt und allein die Geburah, die Gerechtigkeit und auch der göttliche Zorn, bleiben in der Welt zurück und werden in ihr wirksam⁷². Die Welt, so Abraham Cohen, gelangt unter den Einfluß der Dämonen, in ihr dominiert die Körperlichkeit, ja die ganze Naturordnung gerät aus den Fugen⁷³.

Die Theologie des Sündenfalls und damit das dritte Motiv, das sich für Swedenborg der ‚Kabbala denudata‘ und ihren Schriften entnehmen ließ⁷⁴, schließt sich logisch an die Rolle der geschlechtlichen Polaritäten⁷⁵. Solange der Mensch sich an der oberen Welt orientiert, kann er vom Effluxus der Sefirot Erlösung erwarten; wendet er sich von ihr und damit von Gott ab, verkehrt sich **die** Kraft des aus der Welt des Gottes ausströmen-

⁶⁹ Zu den Parzufim in der ‚Kabbala denudata‘ Roling, Erlösung, S. 428-431.

⁷⁰ Zur geschlechtlichen Antinomie von Geburah und Chessed und Chochmah und Binah in der Textsammlung der ‚Kabbala denudata‘ Knorr von Rosenroth, Bd. 1, Loci communes Cabalistici, secundum ordinem Alphabeticum concinnati, qui Lexici instar esse possunt, S. 1-740, dort S. 649f., Pars 2, Tractatus I. Libri Druschim seu Introductio Metaphysica ad Cabbalam Autore R. Jizchak Lorieense, S. 28-61, dort c. 5, S. 48f., oder das ‚Emek ha-Melech‘ des Naphtali Bacharach, Bd. 2, Pars 1, Introductio pro meliori intellectu Libri Sohar e scripto R. Naphtali Hirtz, F. Jaacob Elchanan quod vocat vallem regiam, S. 151-346, hier Sectio 6, c. 15-16, S. 274-276.

⁷¹ Ebd., Bd. 1, Porta Coelorum, Dissertatio 5, c. 10, S. 103-105, Dissertatio 8, c. 6, S. 160-163, Dissertatio 8, c. 18, S. 186-188.

⁷² Ebd., Bd. 2, R. Naphtali Vallis regia, Sectio 6, c. 30, S. 297-301, c. 35, S. 313-315.

⁷³ Ebd., Bd. 2, Beth Elohim, Dissertatio 1, c. 4, S. 212-214.

⁷⁴ Zur Sündenfalltheologie der ‚Kabbala denudata‘ auch Roling, Erlösung, S. 431-433.

⁷⁵ Eine Zusammenfassung der Sünden- und Erlösungstheologie der lurianischen Kabbalah, die den Bruch der Gefäße und die sich anschließende Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung einschließt, gibt Isayah Tishby, Torat har-ra‘ ve-qelippah be-qabalah ha-ARI, Jerusalem ²1984, S. 21-143.

den Lichtes in ihr Gegenteil. In der Bewegung der lurianischen Kabbalah, der Grundlage der erst in der Neuzeit entstandenen Schriften der ‚Kabbala denudata‘, hat **man** für diese Abwendung die Metapher der ‚Zerbrochenen Schalen‘ gefunden⁷⁶. Die ersten Gefäße, die im Schöpfungsakt das erste Licht Gottes aufnehmen sollten, die sogenannten Nekudim, zerbrechen, ihre Überreste, die Schalen, die Kelippot genannt werden, behindern den Rückstrom des Lichtes; das Licht bleibt in der unteren Welt gefangen. Von seinem Ursprung gelöst nimmt es mit den Schalen eine zerstörerische Gestalt an, die Schöpfung ist in ihrer weiteren Entwicklung nachhaltig beeinträchtigt. Erst die Wiederherstellung der Harmonie der übergeordneten Sefirot ermöglicht über die Sefirah Tipheret dem Rückstrom des Lichtes, damit aber auch seine Neutralisierung⁷⁷. Auf der Ebene der Erkenntnisvermögen hat die philosophische Kabbalah, wie sie von Abraham Cohen vertreten wird, für diesen Vorgang eine Entsprechung gefunden. Solange die Seele unter dem Einfluß der Intelligenzen steht, dem Reich der Engel, ist sie zu einer intuitiven und unvermittelten Erkenntnis befähigt, sie erfährt Erleuchtung⁷⁸. Trennt sich die Seele im Sündenfall, kollektiv oder für sich allein, von der erleuchtenden Gewalt der Engel, beginnt sie auf ihrer Suche nach Wissen zu abstrahieren, zu schlußfolgern und versucht, vom Verstand dominiert, die eigentlich unteilbare Wahrheit in Frage zu stellen. Sie erkennt keine Ideen mehr, sondern nur noch Begriffe, die sie nicht mehr aus innerer Anschauung gewinnen kann, sondern nur noch aus der Außenwelt⁷⁹.

Als letztes Motiv soll auf die Rolle der Sonne aufmerksam gemacht werden⁸⁰, der in der ‚Kabbala denudata‘ und in der Kabbalah überhaupt ebenfalls eine gewichtige symbolische Funktion zugeordnet ist⁸¹. Sie entspricht der sechsten Sefirah Tipheret. Als zentrale Sefirah ist sie der christlichen Kabbalah, wie schon angedeutet, auf diese Weise zugleich zu einem Christussymbol geworden. Die spirituelle Sonne, zeigen Abraham Cohen oder Knorr in seinen Glossaren zur Kabbalah, vereinigt den Ausstrom der ihr übergeordneten Sefirot Chessed und Geburah, Gnade und Gerechtigkeit, die beide wiederum die Erkenntnis, Binah, und die Weisheit, Chochmah, in sich aufgenommen haben, und gibt sie an die unteren Welten weiter⁸². Ihre erleuchtende Kraft besitzt ebenso eine erkenntnistheoretische wie physiologische Dimension, sie wird durch die Kopplung der

⁷⁶ Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata*, Bd. 1, *Loci communes*, S. 579-588, Bd. 2, *R. Naphtali Vallis regia*, *Sectio 6*, c. 24-25, S. 287-292.

⁷⁷ Ebd., Bd. 1, *Porta Coelorum*, *Dissertatio 8*, c. 16, S. 181-183.

⁷⁸ Zur platonisierenden Seelenlehre Abraham Cohens *Yosha*, *Myth and Metaphor*, S. 306-317.

⁷⁹ Bd. 1, *Porta Coelorum*, *Dissertatio 8*, c. 13, S. 171-176.

⁸⁰ Zum Motiv der spirituellen Sonne in der ‚Kabbala denudata‘ Roling, *Erlösung*, S. 433f.

⁸¹ Einen Überblick über die Verwendung des Sonnensymbols in der *Cabala christiana* gibt François Secret, *Le soleil chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, in: *Le soleil à la Renaissance. Sciences et Mythes*, Brüssel 1965, S. 211-240.

⁸² Knorr von Rosenroth, Bd. 1, *Loci communes*, S. 253-259, S. 348f., S. 723, S. 737f.

polaren Gottesattribute der oberen Welt ermöglicht; ihre Wirkung zeigt sich in der Formung der untergeordneten Schöpfung, die den Engeln, dem angelischen Makrokosmos, ebenso zuteil wird, wie den ihnen nachgeordneten Seelen und Körpern. Die materielle Sonne in ihrer licht- und wärmespendenden Rolle ist nur ein Abbild dieser ersten geistigen Sonne⁸³.

2. Allgemeine Voraussetzungen:

Swedenborgs Haltung zum Judentum und Swedenborgs Illuminismus

Welche Bedeutung haben diese Theorien, die inhaltlich eng miteinander verflochten sind und die hier ein wenig aus ihrer kabbalistischen Terminologie gelöst worden sind, für die Lehren Emanuel Swedenborgs? Bevor nach ihrer möglichen Adaptation im System Swedenborgs gefragt wird, sollten einige grundsätzliche Bemerkungen vorabgeschickt werden, die Swedenborgs Haltung zum Judentum, zum Hebräischen als heiliger und symbolischer Sprache, zur Tradition als Erkenntnisform und zur Natur der Erleuchtung betreffen. Sie werden helfen, Swedenborgs mögliche Verwendung kabbalistischer Literatur in der visionären Ausarbeitung seines Gedankengebäudes einzuschätzen und plausibler zu machen. Wie sehr Swedenborgs akademische Umgebung und nicht zuletzt die Akademiker seiner eigenen Familie Interesse an der kabbalistischen Überlieferung gezeigt hatten, ist bereits deutlich geworden. Auf den ersten Blick scheint Swedenborg dennoch gegenüber dem Judentum eine eher reservierte Haltung einzunehmen⁸⁴. In seinem Himmel bewohnen sie allenfalls marginale Stellungen⁸⁵, denn sie verweigern sich, wie Swedenborg in der ‚Apocalypsis revelata‘, der ‚Erklärten Offenbarung‘ und schon innerhalb der ‚Arcana coelestia‘ begründet, dem Inneren der Schrift, das sich nicht zuletzt in seiner eigenen Lehre zum Ausdruck bringt⁸⁶. In seinen Tagebüchern, den ‚Diaries‘, tadelt er, wie leider so viele seiner Zeitgenossen, die vermeintliche Hab-

⁸³ Bd. 2, Beth Elohim, Dissertatio 5, S. 216.

⁸⁴ Stellungnahmen Swedenborgs zum Judentum finden sich bei Abraham Gordon Duker, Swedenborg's Attitude to the Jews, in: Judaism 5 (1956), S. 272-276.

⁸⁵ Emanuel Swedenborg, Continuation on Last Judgement, translated by John Whitehead (zuerst erschienen als ‚Continuatio de ultimo iudicio et mundo spirituali‘, London 1763), in: Emanuel Swedenborg, Miscellaneous Theological Works, West Chester ²1996, S. 649-699, §§ 79-82 (S. 693-695).

⁸⁶ Emanuel Swedenborg, Die Offenbarung erklärt nach dem geistigen Sinn, übersetzt von W. B. Pfirsch (4 Bde.) (zuerst erschienen als ‚Apocalypsis revelata, in qua deteguntur arcana, quae ibi praedicta sunt, et hactenus recondita latuerunt‘, Amsterdam 1764-66), Zürich 1882, ND Zürich 1991, Bd. 2, § 432 (S. 364-382); ders., Himmlische Geheimnisse, die in der Heiligen Schrift, dem Worte des Herrn enthalten und nun enthüllt sind (9 Bde.) (zuerst erschienen als ‚Arcana coelestia quae in Scriptura sacra, seu Verbo Domini sunt, detecta‘, Amsterdam 1749-1756), Zürich 1866-1869, ND Zürich 1988, Bd. 9, §§ 3479-3481 (S. 73).

gier der Juden und ihren Erwähltheitsanspruch⁸⁷. Einen anderen Eindruck erhält man jedoch, wenn man nach der Wertschätzung kabbalistischer Literatur Ausschau hält. In Swedenborgs Privatbibliothek haben sich zahlreiche Hebraica befunden, Darstellungen der jüdischen Theologie in lateinischer und schwedischer Sprache ebenso wie Grammatiken und Lexika des Hebräischen⁸⁸. Swedenborgs Interesse am Judentum unterscheidet ihn also nicht von der allgemeinen orientalistischen Begeisterung seiner Zeitgenossen. Schon die frühe Exzerptsammlung Swedenborgs, das sogenannte ‚Philosophers Handbook‘, zeigt jedoch, daß Swedenborg noch weiter gegangen ist⁸⁹. Der Leser findet schon hier ebenso Notizen über das Sefirotssystem und seine Aufteilungen, wie über die Gestalt Henochs und seine Einbindung in die Engelwelt durch den Mittlerengel Metatron⁹⁰. Zwei Disputationen, die in Uppsala im akademischen Umfeld Swedenborgs der Kabbalah im weitesten Sinne gewidmet wurden, eine Arbeit des Daniel Lundius zur ‚Sapientia Salomonis‘ aus dem Jahre 1705 und eine Disputation mit dem Titel ‚Lucus hebraeorum et veterum gentilium‘ unter der Ägide von Johan Palmroot, sind darüber hinaus von Swedenborg mit kurzen Signaturen versehen worden⁹¹.

Andere Beobachtungen verstärken den Eindruck einer inneren Nähe Swedenborgs zur Kabbalah. Ähnlich wie die Rudbeckianer seiner Epoche verortet auch Swedenborg in seiner ‚Vera christiana religio‘, der ‚Wahren christlichen Religion‘, eine erste Uroffenbarung im Osten, eine Urwahrheit, die über den Orient nach Europa gelangt ist. Die Urkirche, der Archetyp aller späteren Kirchen, zugleich auch die ersten fixierten Zeugnisse, haben ihren Ursprung, wie Swedenborg ausführt, in der ‚Großen Tartarei‘, der ‚Magna

⁸⁷ Zur Anmaßung der Juden, das erwählte Volk, aus dem der Messias hervorgeht, sein zu wollen, z. B. Emanuel Swedenborg, *The Spiritual Diary. Records and Notes made between 1746 and 1765 from his Experiences in the Spiritual World* (bislang 3 Bde.), London 2002-03, §§ 2256-2257 (Bd. 2, S. 196), §§ 2260-2261 (S. 198), zur jüdischen *avaritia* z. B. § 4385 (Bd. 3, S. 398), § 4388 (Bd. 3, S. 399f.).

⁸⁸ Eine Liste dieser Bibliothek ist abgedruckt bei Lars Bergquist, *Biblioteket i lusthuset. Tio uppsatser om Swedenborg*, Stockholm 1996, Bilaga B, S. 245-270, hier finden sich mehrere hebräische Bibelausgaben (Nr. 55, 56, 59), Johannes Buxtorfs ‚Lexicon Chaldaicum‘ (Nr. 80), William Robertsons ‚Thesaurus linguae sacrae‘ (Nr. 244), Christian Stockius‘ ‚Clavis linguae Veteris Testamenti‘ (Nr. 281) und Christian Petter Löwes ‚Speculum religionis Judaicae eller Beskrifning om Judarnas Religion‘ (Stockholm 1732).

⁸⁹ Zu diesen Anmerkungen Swedenborgs jetzt auch Bell, Swedenborg, S. 98-101.

⁹⁰ Emanuel Swedenborg, *A Philosopher's Notebook. Excerpts from philosophical Writers and from the Sacred Scriptures on a Variety of Philosophical Subjects; together with some Reflections, and Sundry Notes and Memoranda*, translated from the Latin and Edited by Alfred Acton, Philadelphia 1931, S. 160, S. 250, S. 303, S. 379.

⁹¹ Es handelt sich um Daniel Lundius - Fridericus Swab (resp.), *Dissertatio historico-philologica de sapientia Salomonis*, Uppsala 1705, und Johan Palmroot - Benedictus Lund (resp.), *Exercitium academicum Aserim seu lucos Hebraeorum vel veterum gentilium adumbrans*, Stockholm 1699. Hierzu in Kürze Åkermann-Hjern, *Books of Splendor*.

Tartaria⁹². Es waren sicher nicht zuletzt die zeitgenössischen Sibirienerfahrungen seines Cousins Peter Schönström und der große Zentralasienbericht Philipp von Strahlenbergs, ein Ergebnis der Nordischen Kriege, die sein Interesse an diesen Regionen förderten⁹³. Auf das von Rudbeck dem Jüngeren gleichsam in den Rang eines Schriftzeugen erhobene Lappland hatte Swedenborg in seinen Jugendjahren selbst ein Gedicht geschrieben⁹⁴. Schon vor seinen visionären Erfahrungen war Swedenborg ein großer Freund der symbolischen Exegese und unterstreicht die symbolische Verflechtung der Ebenen der Wirklichkeit, wie sich auch von der Kabbalah gelehrt wird. In seiner ‚Clavis hieroglyphica‘, einem Frühwerk, zeigt Swedenborg, wie alle Eigenschaften der sinnlichen Welt, der Welt der Körper auf geistige Wirklichkeiten hinweisen, und alle Ebenen in einem Korrespondenzverhältnis zueinander stehen. Jeder in der Körperwelt erkannte Sachverhalt hat zugleich einen Zeichenwert, er wird zum Wegweiser auf einen geistigen Gehalt und leitet zu seiner Entsprechung im Reich der Ideen⁹⁵.

Zugleich propagiert Swedenborg schon vor seinen Visionen einen Illuminationismus, eine Erleuchtungslehre, die in seinen Augen die Attraktivität der Kabbalah ebenso wie die Anziehungskraft des Paracelsus erhöhen mußte. In seiner Handbibliothek befand sich ein Exemplar der ‚Chiave del Gabinetto‘ des italienischen Arztes und Alchemisten Giuseppe Francesco Borri, einem der führenden Vertreter des barocken Paracelsismus, der durch seinen langen Aufenthalt am dänischen Hof vor allem in Skandinavien seine Wirkung entfalten konnte⁹⁶. Schon in Swedenborgs naturwissenschaftlichen Schriften

⁹² Emanuel Swedenborg, *The True Christian Religion*. London 1936 (zuerst erschienen als ‚*Vera christiana religio*, continens universam theologiam novae ecclesiae‘, Amsterdam 1769-74), § 266 (S. 328), § 279 (S. 335f.). Hierzu auch Inge Jonsson, *Swedenborgs Korrespondenslära*, Stockholm - Göteborg - Uppsala 1969, S. 249-253.

⁹³ Philipp Johann von Strahlenberg, *Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm 1730, ND Szeged 1975. Als allgemeine Würdigung Strahlenbergs Marija Grigor'evna Nol'vanskaja, *Filipp Iohann Stralenberg. Ego raboty po issledovaniju Sibiri*, Moskau 1966, S. 25-91. In Gustaf Bondes Bibliothek befand sich außerdem ein Manuskript mit dem Titel ‚*Historia originis ac dynastiae totius Tartarica gentis*‘, dazu in Kürze Åkermann-Hjern, *Books of Splendor*.

⁹⁴ Emanuel Swedenborg, *Ludus Heliconius and other Latin poems*, hg. von Hans Helander, Uppsala 1995, Nr. 17, lateinisch und englisch, S. 108-111.

⁹⁵ Emanuel Swedenborg, *A Hieroglyphic Key to Spiritual and Natural Arcana* (zuerst als Manuskript ‚*Clavis hieroglyphica arcanorum naturalium et spiritualium per viam repraesentationum et correspondentiarum*‘, 1741), in: ders., *Psychological Transactions and other posthumous Tracts 1734-1744*, edited and translated by Alfred Acton, Bryn Athyn ³1984, S. 157-216, hier §§ 26-29 (S. 168-171). Zu diesem Werk und seiner Schlüsselrolle in der Ausbildung der Korrespondenzlehre Swedenborgs Jonsson, *Swedenborgs Korrespondenslära*, S. 136-172; Jyrki Siukonen, *Emanuel Swedenborg. Clavis Hieroglyphica. Hieroglyfinen avain ja muita filosofisia tekstejä*, Helsinki 2000, S. 140-178; und jetzt Wouter J. Hanegraaff, *Swedenborg - Oetinger - Kant. Three Perspectives on the Secrets of Heaven*, West Chester 2007, S. 3-11.

⁹⁶ Hierzu auch kurz Bell, *Swedenborg*, S. 102, und in Kürze Åkermann-Hjern, *Books of Splendor*. Zu Leben und Werk des Francesco Borri und seinem 1681 erschienenen ‚*Chiave del Gabinetto*‘ Giorgio Cosmacini, *Il medico ciarlatano. Vita inimitabile di un europeo del Seicento*, Bari 2001, dort zu seiner Aktivität am Hof des dänischen Königs S. 101-123.

lassen sich darüber hinaus Bezugnahmen auf Paracelsus und zeitgenössische paracelsistische Kompendien finden⁹⁷. Swedenborgs Sympathie für Werke der neuplatonischen Literatur, wie dem aus Plotin zusammengestellten Pseudoepigraph, der sogenannten ‚Theologia Aristotelis‘, und damit der ganzen neuplatonischen Tradition, die er ebenfalls im ‚Philosophers Handbook‘ und der ‚Clavis hieroglyphica‘ heranzieht⁹⁸, zeigt, daß er vergleichbare erkenntnistheoretische Modelle auch systematisch absichern wollte⁹⁹. Ein späteres Werk, auf das ich noch einmal eingehen werde, die Schrift ‚De commercio animae et corporis‘, ‚Vom **Verkehr** von Seele und Leib‘, unterstreicht, unabhängig von ihrem visionären Kontext, daß Swedenborg die herkömmlichen Modelle der leibseelischen Verbindung, die ihm die Philosophie anbot, die Annahme einer Seele Körperform, aber auch okkasionalistische oder cartesische Ansätze nicht akzeptieren konnte, wenn für ihn Erkenntnis und der Erwerb von dauerhaftem Wissen erklärt werden sollten¹⁰⁰. Es war eines der großen Probleme der Zeit, das auch in Schweden in hunderten von Disputationen diskutiert wurde: Wie konnten Leib und Seele in ihrer Unterschiedlichkeit in Kontakt zueinander treten¹⁰¹? Geist und Körper existierten für Swedenborg nicht als zwei separate Substanzen, wie es die schwedischen Cartesianer einforderten, doch auch nicht in einem Form-Materie-Verhältnis, wie die Aristoteliker glaubten¹⁰². Aus der Welt der Ideen, so Swedenborg, tritt das Lebensprinzip, aber auch die Erkenntnis in die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit hinab; weder Abstraktion noch eine leibseelische Verbindung, in der auch der Körper in direktem Bezug zum Intellekt stehen würde, sind für Swedenborg vorgesehen¹⁰³. In einem Losentscheid, den Swedenborg in einer Vision

⁹⁷ Zur Verwendung der ‚Collectanea chymico-metallurgica curiosa‘ des David Kellner und ähnlicher Werke in den ‚Opera philosophica et mineralia‘ Swedenborgs jetzt der wertvolle Beitrag von James Wilson, Swedenborg and Paracelsus, in: McNeilly, The Arms, S. 107-124, hier S. 113-119.

⁹⁸ Swedenborg, A Hieroglyphic Key, § 53, S. 183f., und Swedenborg, A Philosopher’s Notebook, s.v. De divina sapientia secundum Aegyptios. Ein schönes Beispiel für Swedenborgs spätere Sichtweise des Aristoteles findet sich in Swedenborg, Himmlische Geheimnisse, Bd. 9, § 4658, S. 104f.

⁹⁹ Hierzu kurz Bernd Roling, Aristoteles zwischen jüdischer Tradition und philosophia perennis: Das Aristotelesbild der christlichen Kabbalisten, in: Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit: Kontinuität oder Wiederaneignung?, hg. von Andreas Speer – Günther Frank, Wiesbaden 2007, S. 145-172, hier S. 145f., S. 172.

¹⁰⁰ Emanuel Swedenborg, Interaction of Soul and Body, translated by John Whitehead (zuerst erschienen als ‚De commercio animae et corporis‘, London 1769), in: ders., Miscellaneous Theological Works, S. 345-384.

¹⁰¹ Zu diesen Diskussionen in Kürze ausführlich Roling, Aristoteles zwischen melanchthonschem Bildungssystem, Paracelsismus und Descartes (im Druck).

¹⁰² Zum Cartesianismus an den barocken schwedischen Universitäten z. B. Rolf Lindborg, Descartes i Uppsala. Striderna om ‚nya filosofien‘ 1663–1689, Göteborg – Uppsala 1965, S. 67-338; Marja Kallinen, Change and Stability. Natural Philosophy at the Academy of Turku 1640–1713, Helsinki 1995, S. 273-363, oder Seppo J. Salminen, Barokin filosofis-teologisen synteesin hajoaminen maassamme, in: Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirja 73 (1983), S. 52-84.

¹⁰³ Zu Swedenborgs Diskussion der Leib-Seele-Problematik z. B. Francesca Maria Crasta, Metaphysics and Biology: Thoughts on the Interaction of the Soul and Body in Emanuel Swedenborg, in: On the

erlebt, falsifizieren sich sowohl das cartesianische Weltmodell wie auch die Lehren der Aristoteliker¹⁰⁴. Man darf also, unabhängig von kabbalistischen Konnotationen, behaupten, daß Swedenborg die epistemologischen Prämissen der kabbalistischen Erkenntnis, aber auch seiner paracelsistischen Vorläufer in Uppsala, die Akzeptanz einer Tradition und die Erleuchtung, für den einzig möglichen Ausweg aus den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten hielt, die sich mit dem Dilemma des leibseelischen Kontaktes verbanden.

Swedenborg postulierte also eine Uroffenbarung im Osten, nahm eine universale Korrespondenz aller Dinge an, und glaubte an die Möglichkeit einer Erleuchtung und an eine hierarchische Begründung der Körper aus der Welt des Geistes. Sehen wir nun nach Swedenborgs Urteil über den Wert des Hebräischen, der Sprache der Kabbalah und zugleich ihr wichtigster symbolischer Informationsträger. In seinen Visionen geht Swedenborg wiederholt auf die Natur der hebräischen Sprache ein. In seinem bekanntesten Werk, ‚Himmel und Hölle‘ erörtert er, welche Schrift die Engel im Himmel benutzen¹⁰⁵. Sie manifestiert, wie Swedenborg betont, den inneren Sinn der Sachverhalte, die sie vermittelt, nicht die äußeren nur auf den ersten Blick faßbaren Bedeutungen. In einer Vision erhält Swedenborg zur Erklärung dieser Behauptung ein Blatt mit hebräischen Schriftzeichen, die, wie er sagt, in ihren Windungen die Geheimnisse Gottes offenbaren¹⁰⁶. Swedenborg unterstreicht die symbolische Polyvalenz des Hebräischen und seinen besonderen Charakter, die es von anderen Idiomen unterscheidet und die sie mit der Schrift der Engel verbindet. In der ‚Ehelichen Liebe‘, den ‚Deliciae sapientiae de amore‘, erklärt er, wie jeder Buchstabe der Schrift der Himmelsbewohner eine Fülle von semantischen Kontexten vermitteln kann¹⁰⁷. Auch die Sprache der Engel kennzeichnet ihre Multiperspektivität, der Gebrauch von Parabeln und die Ablehnung von Allgemeinbegriffen zugunsten einer emotionalen Unmittelbarkeit, die sich vor allem in ihrem Vokalreichtum niederschlägt. Genauso, so Swedenborg in den ‚Arcana coelestia‘, verhält es sich jedoch mit dem Hebräischen. Seine Vokale werden nicht geschrieben, sondern flexibel intoniert, zugleich ist in allen Teilen seiner Buchstaben ein Geheimnis einge-

True Philosopher and the true Philosophy - Essays on Swedenborg, hg. von Stephen McNeilly, London 2002, S. 39-58.

¹⁰⁴ Swedenborg, Interaction of Soul and Body, § 13, S. 360-364, § 16, S. 382f.

¹⁰⁵ Zu diesen Passagen mit möglichen Parallelstellen auch Jonsson, Swedenborgs Korrespondenzlära, S. 223-232, Friedemann Stengel, Emanuel Swedenborg - ein visionärer Rationalist?, in: Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven, hg. von Michael Burgunder - Daniel Cyranka, Leipzig 2005, S. 58-97, hier S. 86-88, Roling, Erlösung, S. 438-440, und Roling, Locutio angelica, S. 653-660.

¹⁰⁶ Swedenborg, Himmel und Hölle, §§ 258-263 (S. 164-166).

¹⁰⁷ Emanuel Swedenborg, Die ehelichen Liebe und ihre Perversionen, übersetzt von Friedemann Horn, Zürich 1995 (zuerst erschienen als ‚Deliciae sapientiae de amore coniugali post quas sequuntur voluptates insaniae de amore scortatorio‘, Amsterdam 1768), § 326 (S. 398-401).

geschlossen¹⁰⁸. Das bestehende Hebräische, so Swedenborg, spiegelt daher Schrift und Sprache der Engel in seiner reinsten Form, nur die archaische Offenbarung der Urkirche kam der Sprache der Engel noch näher¹⁰⁹. Weil das Hebräische soviel der Engelsprache in sich trägt, sind die Juden, wie Swedenborg in seiner ‚Sapientia angelica‘, der ‚Weisheit der Engel‘, hinzufügt, von der göttlichen Vorsehung in der Geschichte erhalten worden¹¹⁰. In den Tagebüchern Swedenborgs finden sich darüber hinaus Referate magischer Praktiken, die den Juden zugeschrieben werden und in denen Amulette und Buchstaben eine besondere Rolle spielen¹¹¹. Über vergleichbare Rituale hatte Swedenborgs Kollege Gustav Peringer in Uppsala einige Jahre zuvor ausführlich in einer Arbeit berichtet¹¹². Swedenborg wird diese Schrift wie andere des Lehrkörpers seiner Umgebung gekannt haben.

Ein weiteres Indiz für die Lektüre kabbalistischer Literatur von Seiten Swedenborgs und darüber hinaus vielleicht der in Schweden beheimateten Anhänger des Paracelsus sind die Merkmale, die Swedenborg der Natur des Engels allgemein zuschreibt. Für Swedenborg wie für die jüdischen Mystiker sind Engel keine separaten stofflosen Intelligenzen, die lediglich einen Körper annehmen können, wie es die lutheranische Kirche seiner eigenen Zeit lehrten; die Erfahrung hatte ihm anderes bewiesen. Alle Engel waren selbständig handelnde, veränderliche Geschöpfe, die nicht nur gute Engel und Dämonen zuließen, sondern auch Geistwesen. Ihr Erfahrungsschatz konnte zunehmen und sie pflegten untereinander einen sozialen Umgang, der eine Vielzahl von Möglichkeiten zuließ. Auch für Swedenborg wie für den Verfasser des Buches Henoch konnte der Himmel zudem die Gestalt von Palästen annehmen, die von Engeln bewohnt waren und sich durchschreiten ließen¹¹³. Schon in seinem ersten Visionsbericht, dem schwedischen ‚Drömbok‘, dem ‚Traumbuch‘, ist es Swedenborg selbst, der wie Henoch die Engel in einer solchen Kette von Palästen schauen darf¹¹⁴.

¹⁰⁸ Swedenborg, Himmlische Geheimnisse, § 1757 (Bd. 9, S. 34), The Spiritual Diary, §§ 1575-1578 (Bd. 1, S. 9f.), §§ 1917-1927 (Bd. 2, S. 103-105), § 2806 (Bd. 2, S. 357f.), § 3356 (Bd. 3, S. 34).

¹⁰⁹ Swedenborg, Himmel und Hölle, § 252 (S. 159), § 260 (S. 164), The Spiritual Diary, §§ 2137-2144 (Bd. 2, S. 161-163), § 2631 (Bd. 2, S. 307).

¹¹⁰ Emanuel Swedenborg, Die Weisheit der Engel von der göttlichen Vorsehung, übersetzt von Friedemann Horn, Zürich 1997 (zuerst ‚erschieden als Sapientia angelica de divina providentia‘, Amsterdam 1763/64), § 260 (S. 308f.).

¹¹¹ Swedenborg, The Spiritual Diary, §§ 4525-4529 (Bd. 3, S. 446f.), §§ 4538-4541 (Bd. 3, S. 449f.).

¹¹² Gustav Peringer - Laurentius Weslander (resp.), De amuletis Hebraeorum, Stockholm 1685.

¹¹³ Swedenborg, Himmel und Hölle, §§ 185-187 (S. 123f.), § 270 (S. 172-174), oder Swedenborg, Die Weisheit der Engel von der göttlichen Vorsehung, § 36 (S. 37).

¹¹⁴ Lars Bergquist, Swedenborgs Drömbok. Glädjen och det stora kvalet, Stockholm 1988, § 205 (S. 208), englisch als Emanuel Swedenborg, Journal of Dreams, translated by Wilson van Dusen, New York 1986, § 205 (S. 123).

3. Kabbalistische Motive im Denken Swedenborgs

Fragen wir nun nach diesen eher allgemeinen Feststellungen nach der Anwesenheit der von mir bereits vorgestellten kabbalistischen Theoreme im System Swedenborgs. Zunächst zum Engelmenschen, der augenfälligsten Parallele zwischem den Werken Swedenborgs und der Überlieferung der Kabbalah¹¹⁵. Seit den ‚Arcana coelestia‘, den ‚Himmlischen Geheimnissen‘, gehört es zu den Kernbeständen der Lehre Swedenborgs, daß sich der Kosmos aus unzähligen engelischen Gesellschaften zusammensetzt, aus Engelchören, die zusammen die Körperteile eines gewaltigen Menschen formen¹¹⁶. Wie in der Lehre der Kabbalah bilden alle Körperteile selbständige Figurationen, die für Swedenborg auch für sich genommen menschenähnliche Gestalt besitzen. Je näher die Engel, aus denen sich die Bestandteile des engelischen Menschen konstituieren, Gott gekommen sind, desto anthropomorpher erscheinen sie¹¹⁷. Der engelische Makrokosmos, erklärt Swedenborg in der ‚Sapientia angelica de divino amore‘, der Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe‘, ist die eigentliche Veräußerlichung, die wahrhaftige Manifestation Gottes¹¹⁸; er existiert in jedem Partikel des Engelmenschen zur Gänze, doch auf andere Weise, ohne sich in seinen zu ihm abbildlichen Kreaturen zu erschöpfen; ähnlich wie sich Gott in den Sefirot manifestiert¹¹⁹. Aus dem engelischen Menschen strömt das Leben, wie Swedenborg in seiner Schrift ‚Himmel und Hölle‘ ausführt, hinab in den geistigen Menschen, aus jenem schließlich in die natürliche Ordnung. Alle drei Ordnungen, engelische, geistige und körperliche stehen zueinander in einem partizipierenden Verhältnis¹²⁰. Auch in der kreatürlichen Welt dominiert für Swedenborg die anthropomorphe Form, die auf den ersten Blick im irdischen Menschen ihren Zweckzusammenhang zu besitzen scheint, in Wahrheit jedoch durch den himmlischen Menschen geprägt wird¹²¹. Die ganze Schöpfung bewegt sich aus diesem Grund in einer evo-

¹¹⁵ Zum *homo angelicus* der ‚Kabbala denudata‘ in den Werken Swedenborgs auch Roling, Erlösung, S. 440-449.

¹¹⁶ Einen Überblick über die Lehre vom engelischen Makrokosmos im System Swedenborgs gibt Inge Jonsson, *Visionary Scientist. The Effects of Science and Philosophy on Swedenborg's Cosmology*, West Chester 1999, S. 149-154, und ders., *Swedenborgs Korrespondenzlära*, S. 271-275.

¹¹⁷ Swedenborg, *Himmel und Hölle*, § 553 (S. 415f.).

¹¹⁸ Zu Swedenborgs Gottesbegriff z. B. Andrew M. T. Dibb, *Servetus, Swedenborg and the Nature of God*, Lanham 2005, S. 185-197.

¹¹⁹ Emanuel Swedenborg, *Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit*, übersetzt von Friedemann Horn, Zürich 1990 (zuerst erschienen als ‚Sapientia angelica de divino amore et et divina sapientia‘, Amsterdam 1763), § 14 (S. 9f.), §§ 77-82 (S. 43-45).

¹²⁰ Swedenborg, *Himmel und Hölle*, §§ 29-39 (S. 31-37), oder Swedenborg, *Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe*, § 202 (S. 109f.). Schon Lamm, *Swedenborg*, S. 287-289, weist auf die große Nähe der swedenborgianischen Lehre von den Wirklichkeitsgraden zu vergleichbaren Modellen der Renaissancephilosophie. Vor allem an Paracelsus sollte hier gedacht werden.

¹²¹ Swedenborg, *Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe*, §§ 217-229 (S. 118-120), *Himmlische Geheimnisse*, §§ 3632-3633 (Bd. 9, S. 76).

lutionären Entwicklung in Richtung des Menschen, alle Kreaturen nehmen zum Universalmenschen eine repräsentative Funktion ein¹²². Tatsächlich ist Swedenborg sogar noch weiter gegangen: In seinem kleinen Traktat ‚De telluribus in universo‘, ‚Von den Erden im Universum‘, vertritt er die These, neben der Erde seien auch die übrigen Planeten von Lebewesen bewohnt, sei es nun der Mars oder der Jupiter, die alle für sich die anthropomorphe Form variieren und wiedergeben¹²³. Der irdische Mensch allein, so lautet die im ganzen eigentlich sympathische Annahme Swedenborgs, ist für sich allein genommen gar nicht in der Lage, die Fülle und Vollkommenheit der angelischen Welt, damit aber auch die Fülle ihres Schöpfers abzubilden¹²⁴.

Wie im sefirotischen Menschen, der anthropomorphen Struktur, die von den Attributen Gottes in der Kabbalah gebildet wird, repräsentieren auch die angelischen Gesellschaften, aus welchen die einzelnen Gliedmaßen des himmlischen Menschen Swedenborgs geformt werden, besondere Eigenschaften ihres Schöpfers. Im Herz und der Lunge finden sich die Güte der göttlichen Liebe und die Wahrheit des Glaubens. Beide transferieren die göttliche Lebenskraft wie die Sefirot Chochmah und Binah der Kabbalah, Weisheit und Erkenntnis, in die unteren Regionen weiter¹²⁵. Auch der irdische Mensch gewinnt seine Vitalität am Ende aus diesen geistigen Organen des Makrokosmos, wie Swedenborg in der ‚Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe‘ unterstreicht¹²⁶. Im Gehirn des Makrokosmos, ähnlich wie in der ersten Sefirah, die in der Kabbalah den Namen Keter, die Krone, trägt, findet sich für Swedenborg die Sphäre des Übergangs von einer Welt zu anderen, sei es von der natürlichen zur geistigen, sei es von der geistigen Welt zum Reich der Engel. Wie im System des Paracelsus läßt sich die Sphäre des Geistes, des *spiritus*, auch für Swedenborg als Medium zwischen der angelischen

¹²² Swedenborg, Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe, §§ 61-64 (S. 32-34), §§ 319-326 (S. 193-196). Vergleichbare Motive spielen für Swedenborg schon in seinen naturwissenschaftlichen Schriften eine Rolle, so z. B. Emanuel Swedenborg, *The Economy of the Animal Kingdom considered anatomically, physically, and philosophically*, translated by Augustus Clissold (zuerst erschienen als ‚*Oeconomia regni animalis*‘, Amsterdam 1738-41) (2 Bde.), New York 1850, ND 1955, III, § 289 (Bd. 2, S. 268-270), oder Emanuel Swedenborg, *The Generative Organs considered anatomically, physically and philosophically*, translated by James John Garth Wilkinson, London 1852, ND Amsterdam 2003, § 289 (S. 290f.).

¹²³ Zu diesem Werk z. B. Jyrki Siukonen, *Muissa maailmoissa. Maapallon ulkopuolisten olentojen kulttuurihistoriaa*, Helsinki 2003, S. 141-156; Ernst Benz, *Swedenborgs Lehre von der Pluralität der Welten*, in: ders., *Vision und Offenbarung. Gesammelte Swedenborg Aufsätze*, Zürich 1979, S. 39-61.

¹²⁴ Emanuel Swedenborg, *Earths in the Universe which are called Planets and Earths in the Starry Heaven and Their Inhabitants; Also the Spiritus and Angels There From Things Heard and Seen*, translated by John Whitehead (zuerst erschienen als ‚*De telluribus de mundo nostri solari, quae vocantur planetae et de telluribus in coelo astrifero, deque illarum incolis, cum de spiritibus et angelis ibi, ex auditis et visis*‘, London 1758), in: ders., *Miscellaneous Theological Works*, S. 425-553.

¹²⁵ Swedenborg, *Himmliche Geheimnisse*, §§ 3883-3886 (Bd. 9, S. 82f.), §§ 3892-3893 (Bd. 9, S. 83).

¹²⁶ Swedenborg, *Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe*, §§ 372-374 (S. 235-239), §§ 379-380 (S. 244f.).

und der körperlichen Domäne begreifen¹²⁷. Über die spiralförmigen Windungen des Gehirns nimmt die geistige Welt auf die ihr untergeordnete körperliche Wirklichkeit Einfluß, das Gehirn des angelischen Makrokosmos kommt in seinen Windungen näher an die göttlichen Geheimnisse als jeder andere Teil des himmlischen Menschen¹²⁸. In den Armen des Engelmenschen residieren die Engel der Kraft, in welchen sich die göttliche Macht veräußert. Zauberstäbe hatten in alten Zeit, wie Swedenborg in den ‚Arcana coelestia‘ betont, die Form eines Arms, weil sie auf diese Weise zum Abbild der Arme des Engelmenschen werden können. Ihre Bildhaftigkeit begründete zugleich ihre magische Energie¹²⁹. Eine besondere Position nehmen für Swedenborg die Engel ein, die in den Geschlechtsteilen des himmlischen Menschen wohnen. Wie Swedenborg in den ‚Himmlischen Geheimnissen‘ deutlich macht, haben hier jene Engel ihre Heimat gefunden, die bis in die innersten Kreise des Himmels vorgedrungen sind¹³⁰. Eine vergleichbare Aufwertung der Sexualorgane, in deren zeugender Kraft sich für den schwedischen Mystiker zugleich ein spiritueller Effluxus manifestiert, ein besonderer Ausstrom der Gnade, können wir auch in der Kabbalah ausfindig machen¹³¹. Ehebercherische Menschen erhalten ihren Ort wiederum im Rektalbereich des himmlischen Menschen, in der Nähe seiner Hoden oder unter seinen Füßen¹³².

Ähnlich wie Abraham Cohen deutet Swedenborg die Relation, in der menschliches Erkenntnisvermögen und die höhere Wirklichkeit des Engelmenschen zueinander stehen. Wahre Erkenntnis wird dem Menschen nur möglich, solange sich sein Verstand am intelligiblen Urbild orientiert, das ihm der Engelmensch zur Verfügung stellt¹³³. Nur der

¹²⁷ Swedenborg, *Himmlische Geheimnisse*, §§ 4040-4042 (Bd. 9, S. 84), § 4063 (Bd. 9, S. 84f.).

¹²⁸ Ausführlich diskutieren die Verwendung der Spiralfigur im Denken Swedenborgs die hervorragenden Arbeiten von David Dunér, *Världsmaskinen. Emanuel Swedenborgs naturfilosofi*, Stockholm 2004, S. 339-388, dort bes. S. 377-381, und Eberhard Zwink: „Schrauben-förmige Bewegung ist in allem“ - Oetinger lenkt den Blick auf Swedenborgs „irdische Philosophie“, in: *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702-1782)*, hg. von Sabine Holtz - Gerhard Betsch - Eberhard Zwink, Stuttgart 2005, S. 197-229, hier S. 222-225.

¹²⁹ Swedenborg, *Himmel und Hölle*, §§ 229-231 (S. 144-147), *Himmlische Geheimnisse*, §§ 4932-4936 (Bd. 9, S. 109), und auch Swedenborg, *The True Christian Religion*, § 375 (S. 433f.).

¹³⁰ Swedenborg, *Himmlische Geheimnisse*, §§ 5052-5056 (Bd. 9, S. 112).

¹³¹ Zwei schöne Beispiele hierfür sind Moses Nachmanides, *Lettre sur la Sainteté (Igueret ha-Qodech) ou La relation de l'homme avec sa femme (hibour ha-adam 'im ichto)*. Présenté, traduit de l'hébreu et édité par Charles Mopsik, Paris 1993, hebräisch, c. 2, S. 78-80, c. 5, S. 86-89, französisch, c. 2, S. 31-35, c. 5, S. 55-63, und Josef Gikatilla, *Le Secret du mariage de David et Bethsabée*. Texte hébreu établi, traduit et présenté par Charles Mopsik, Combas 1994, hebräisch und französisch, S. 45-55, S. 63f. u. S. 69f.

¹³² Swedenborg, *Himmlische Geheimnisse*, §§ 5059-5060 (Bd. 9, S. 113f.), und z. B. Emanuel Swedenborg, *On Marriage*, translated by John Whitehead (zuerst als Manuskript 'De coniugio', 1766), in: *Emanuel Swedenborg, Posthumous Theological Works*, West Chester 1996, Bd. 2, S. 357-395, §§ 88-97 (S. 384-386).

¹³³ Allgemein zur Epistemologie Swedenborgs in seinen naturwissenschaftlichen Schriften Francesca Maria Crasta, *La filosofia della natura di Emanuel Swedenborg*, Mailand 1999, S. 135-142.

Strom des Lichtes, der aus der höheren Welt in die körperliche Sphäre hinabfließt, läßt den Menschen zu richtigen der Wirklichkeit entsprechenden Überzeugungen gelangen. Korrekte Sinneswahrnehmungen sind, wie Swedenborg glaubt, eine Folge dieser aus dem Zeitlosen einströmenden Erkenntniskraft, sie sind nicht die Voraussetzung der wahren Erkenntnis. Eine Wahrnehmung, die nicht diesem inneren Licht der Erkenntnis entspringt, kann, wie Swedenborg unterstreicht, keine Wahrheit für sich beanspruchen¹³⁴. Löst sich der Mensch daher, ganz wie Abraham Cohen behauptet, vom Strom der Güte und Liebe, bleibt seine Wahrnehmung ebenso leer wie seine Erkenntnis¹³⁵. Die Philosophie darf nicht von den sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen ausgehen, um Begriffe zu bilden, sie muß die innere und ideale Erfahrung des Menschen zum Maßstab nehmen¹³⁶.

Neben dem Engelmenschen der Kabbalah sind es auch die kabbalistische Deutung des Sündenfalls und die mit ihr verbundene Funktion der geschlechtlichen Polarität, der Parzufim, die in den Visionen Swedenborgs zumindest ihren Widerhall gefunden haben¹³⁷. Der sündhafte Mensch, erklärt Swedenborg in ‚Himmel und Hölle‘, isoliert sich vom Effluxus der göttlichen Wirklichkeit. Das letzte Glied einer Kette, so Swedenborg, das *fundamentum*, wie es auch die Kabbalah bezeichnet, hat sich auf diese Weise vom Strom des göttlichen Lichtes gelöst. Die Liebe, die den Menschen bisher erfüllt hat, verwandelt sich in Selbstliebe und beginnt eine zerstörerische Wirkung zu entfalten¹³⁸. Die Hölle und mit ihr ihre Bewohner nehmen auf diese Weise ihren Anfang. Auch für Swedenborg wird mit der Abkehr des Menschen von seinem göttlichen Ursprung die ganze Naturordnung in Frage gestellt. Aus der Hölle, der Sphäre der Gottesferne im himmlischen Menschen, die Swedenborg im Rektalbereich des Makrokosmos ansiedelt¹³⁹, gelangt, wie Swedenborg in der ‚Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe‘ ausführt, ein verderblicher Einfluß in die körperliche Welt. Krankheiten, giftige Tiere, dämonisches Wirken und sogar der Tod selbst sind die Folge¹⁴⁰. Bedenkt man, daß es sich bei diesem fatalen Einfluß für Swedenborg um einbehaltene Liebe handelt, also wiederum um göttliches Licht, das an seinem Rückstrom gehindert wird, läßt sich diese Erklärung für das

¹³⁴ Swedenborg, Himmlische Geheimnisse, §§ 4622-4623 (Bd. 9, S. 100f.), §§ 4525-4526 (Bd. 9, S. 97).

¹³⁵ Swedenborg, Himmel und Hölle, §§ 351-354 (S. 234-238), und Himmlische Geheimnisse, § 4657 (Bd. 9, S. 104).

¹³⁶ Dazu z. B. Swedenborg, The Spiritual Diary, § 866 (Bd. 1, S. 267f.), §§ 2604-2606 (Bd. 2, S. 299f.)

¹³⁷ Zu den Parzufim und dem kabbalistischen Modell des Sündenfalls im System Swedenborgs auch Røling, Erlösung, S. 449-454.

¹³⁸ Swedenborg, Himmel und Hölle, §§ 304-305 (S. 197-199), Himmlische Geheimnisse, § 3473 (Bd. 9, S. 79), und im weiteren Kontext auch Swedenborg, Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe, §§ 269-271 (S. 156-159).

¹³⁹ Swedenborg, Himmel und Hölle, §§ 546-550 (S. 409-412).

¹⁴⁰ Swedenborg, Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe, §§ 338-341 (S. 203-208), The Spiritual Diary, §§ 4275-4276 (Bd. 3, S. 352).

Übel in der Welt in Teilen in der Tat der kabbalistischen Theodizee, dem sogenannten ‚Bruch der Schalen‘ an die Seite stellen. Für Swedenborg wirkt die Liebe, die nicht ihren Weg zu Gott und zur oberen Welt zurückfindet, wie die eigentlich segensreiche Wärme der Sonne, die auf einen Misthaufen trifft¹⁴¹. Dem Ausstrom der Hölle, den eine solche Einbehaltung produziert, entspricht in der ‚Kabbala denudata‘ das Wirken der sechsten Sefirah Geburah, der göttlichen Strenge, die nach dem Sündenfall als dominante Größe der unteren Welt zurückbleibt. Auch auf die besondere Rolle, die der schwedische Paracelsismus dem *spiritus* als übermittelndes Fluidum zwischen Intellekt und Körper zuge-dacht hatte, läßt sich hier zumindest mittelbar hinweisen. Ist die Ausrichtung des Menschen an seinem in den Gestirnen und Gott verankerten Ursprung nicht mehr gesichert, gelingt ihm seine Verewigung nicht mehr. Der *spiritus*, das Bewegungsprinzip des Leibes, und der Körper fallen auf sich selbst zurück.

Deutlicher tritt die Inspiration, die Swedenborg aus den theosophischen Spekulationen der Kabbalah erhalten konnte, zutage, wenn wir uns das Leitmotiv der geschlechtlichen Polarität, der Parzufim, in Erinnerung rufen. Auch im System Swedenborgs, wie er in der ‚Weisheit der Engel‘, ‚Himmel und Hölle‘, aber auch seinen Tagebüchern betont, gehört das Gleichgewicht, das Äquilibrium der strukturprägenden Komponenten des Weltganzen zu den Leitideen. Liebe und Güte, Leben und Wille, Aktion und Reaktion müssen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. So wie beide Antinome als autonome Kräfte in einer harmonischen Relation ineinander aufgehen und in der körperlichen Welt wirksam werden können, so verhalten sich, glaubt Swedenborg, im Kosmos auch Gut und Böse zueinander; sie begrenzen sich wechselseitig¹⁴². Im ursprünglichen Status des Weltganzen waren in der Verflechtung von Liebe und Weisheit auch die Kräfte des Bösen im Guten gebunden worden, ähnlich wie Licht und Schatten oder Wärme und Kälte, wie Swedenborg in ‚Himmel und Hölle‘ erklärt, erst im gemeinsamen Wirken das Leben der Natur ermöglichen können. Liebe und Weisheit garantieren eine Harmonie, die in der körperlichen Welt ihre Entsprechung gefunden hatte. Das Einhalten der Liebe verselbständigt das zweite Komplementär, das Böse und die dämonischen Gewalten können sich frei entfalten. Für Swedenborg verliert der Mensch in diesem zerbrochenen Äquilibrium zugleich seine Freiheit¹⁴³. In seiner selbstbestimmten Hingabe an die Welt der Engel war der Mensch frei geblieben, denn in ihm, der Liebe und Güte gleichermaßen aufgenommen hatte, hatten sich Bewegung und Aufnahme,

¹⁴¹ Swedenborg, Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe, § 348 (S. 213f.).

¹⁴² Swedenborg, Himmel und Hölle, §§ 589-592 (S. 445-453), The Spiritual Diary, §§ 2443-2444 (Bd. 2, S. 253).

¹⁴³ Zur Willensfreiheit bei Swedenborg in seinem Standardwerk Lamm, Swedenborg, S. 308-313, Stengel, Emanuel Swedenborg, S. 71f., oder z. B. schon John Howard Spalding, The Kingdom of Heaven as seen by Swedenborg, London 1916, S. 141-151.

Aktion und Reaktion die Waage gehalten. Der von der Harmonie der oberen Attribute Gottes gelöste Mensch dagegen erfährt sich als determiniert, denn das Gleichgewicht der Kräfte gilt für ihn nicht mehr; das ursprünglich passive und neutralisierte Böse beginnt seine eigene Kausalität zu entfalten¹⁴⁴. Ähnlich hatte es auch Abraham Cohen formuliert, als er von den Sefirot Chessed und Geburah gesprochen hatte und der Eigengewalt, welche die freigesetzte Geburah im Kosmos entwickeln konnte.

Klar erkennt man die Bedeutung, die Swedenborg den sich wechselseitig neutralisierenden Antinomien zuschreibt, wenn man Swedenborgs Urteile über regelkonforme und abseitige Sexualität betrachtet. Die eheliche geschlechtliche Vereinigung, in der sich, wie Swedenborg in den ‚*Deliciae de amore coniugali*‘ ausführt, die Synthese der Liebe und Weisheit und die Zusammenführung von Wille und Verstand abbilden, charakterisiert eine Harmonie der Komplementäre; die Unzucht läßt nur einen Aspekt zu und öffnet dem Einfluß des Bösen daher alle Tore¹⁴⁵. Vergleichbare Überlegungen zur Sexualität äußert Swedenborg wiederholt auch in seinem ‚*Drömbok*‘ und in seinen Tagebüchern¹⁴⁶. Im Körper besteht ein ähnliches lebenserhaltendes Gleichgewicht in der Verflechtung von Adern und Bronchien, von Atemluft und Blut und von Herz und Lunge¹⁴⁷. Auf eine verwandte Art und Weise sollte die Spiritualität jedes Einzelnen ein paritätisches Verhältnis von Glaube und Liebe auszeichnen¹⁴⁸. Ist die Harmonie der Dyaden einmal außer Kraft gesetzt, kann sie, wie in der Kabbalah durch die Verbindung von Chochmah und Binah, die Sefirot der Weisheit und Erkenntnis, nur durch die Liebe und Weisheit der oberen Welt gemeinsam wiederhergestellt werden. In der natürlichen Welt veräußerlicht sich das Böse, das in der angelischen Welt eine transzendente Größe bleibt, wie Swedenborg in der ‚*Weisheit der Engel von der göttlichen Vorsehung*‘

¹⁴⁴ Swedenborg, *Himmel und Hölle*, §§ 597-599 (S. 452-454), und z. B. Swedenborg, *Die eheliche Liebe*, §§ 436-438 (S. 506-508).

¹⁴⁵ Swedenborg, *Die eheliche Liebe*, §§ 424-430 (S. 496-501). Swedenborgs philosophische Fundierung der Sexualität wird ausführlich besprochen von Sverker Sieversen, *Sexualitet och äktenskap i Emanuel Swedenborgs Religionsfilosofi*, Helsinki 1993, S. 56-174.

¹⁴⁶ Swedenborg, *The Spiritual Diary*, §§ 3428-3456 (Bd. 3, S. 58-68), Bergquist, *Swedenborgs Drömbok*, § 17 (S. 82), § 129 (S. 159), §§ 169-172 (S. 185-187), §§ 178-179 (S. 190), § 184 (S. 193), § 212 (S. 216), englisch Swedenborg, *Journal of Dreams*, § 17 (S. 22), § 120 (S. 83), §§ 169-172 (S. 105f.), §§ 178-179 (S. 109f.), § 184 (S. 111), § 212 (S. 128).

¹⁴⁷ Swedenborg, *Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe*, §§ 406-420 (S. 271-289), ähnliche Gedanken finden sich auch schon in Swedenborg, *The Economy*, I, § 521 (Bd. 1, S. 501f.).

¹⁴⁸ Swedenborg wiederholt diesen für ihn zentralen Satz sehr oft, so z. B. Emanuel Swedenborg, *The Last Judgement and Babylon Destroyed*, translated by John Whitehead (zuerst erschienen als *De Ultimo iudicio et de Babylonia destructa*, London 1758), in: *Miscellaneous Theological Works*, S. 552-647, hier §§ 36-39 (S. 591-595), oder *A Brief Exposition of the Doctrine of the New Church*, translated by John Whitehead (zuerst erschienen als ‚*Summaria Expositio Doctrinae Novae Ecclesiae*‘, Amsterdam 1769), in: *Miscellaneous Theological Works*, S. 227-344, hier §§ 105-115 (S. 311-328), oder *New Jerusalem and its Heavenly Doctrine*, translated by John Whitehead (zuerst erschienen als ‚*De Nova Hierosolyma et eius Doctrina coelesti*‘, London 1758), in: *Miscellaneous Theological Works*, S. 1-225, hier § 114 (S. 87).

schreibt, und wird faßbar. Aus der Kraft der oberen Welt kann es auf diese Weise auch endgültig wie in einem Verdauungsprozeß ausgeschieden werden¹⁴⁹. In den Weltgerichten gelangt dieser Ausscheidungs- und Tilgungsprozeß zur Vollendung. Am Ende des Jüngsten Gerichtes, erklärt Swedenborg in seiner gleichnamigen Abhandlung, wird die Balance zwischen Gut und Böse, Liebe und Glaube von Gott wiederhergestellt worden sein¹⁵⁰.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf den letzten Leitgedanken, von dem ich glaube, daß sich seine Ausgestaltung im visionären System Swedenborgs in Teilen der Kabbalah verdanken könnte¹⁵¹, die ungewöhnliche Stellung der Sonne¹⁵². Schon in seinen naturwissenschaftlichen Schriften hatte Swedenborg in der Sonne nicht nur einen Himmelskörper gesehen, sondern zugleich eine Metapher Gottes, dessen geistige Kraft die Welt in allen ihren Bestandteilen erhält¹⁵³. Auch die angelische Welt kennt ihre Sonne, die sich wie die Sefirah Tipheret, die Sonne der Kabbalah, im Zentrum der Engelwelt befindet. Wie Swedenborg in ‚Himmel und Hölle‘ und anderen Werken deutlich macht, vereinigt diese Sonne im Zentrum des Engelmenschen die beiden Attribute Gottes, Liebe und Glaube, Güte und Wahrheit, und gibt sie an die untere Welt weiter, ganz so wie ihr Abbild, die körperliche Sonne, Licht und Wärme in die Natur hineinträgt¹⁵⁴. Die geistige Sonne erhält auf diese Weise eine Funktion, die der Sefirah Tipheret als zentraler Sefirah in der Kabbalah vergleichbar ist. Auch sie bündelt in vielen Texten der ‚Kabbala denudata‘, wie wir gesehen haben, die beiden Komplemente Gerechtigkeit und Gnade, leitet sie zur letzten Sefirah Malchut und von ihr weiter hinab in die Welt der Geister und Menschen und befindet sich genau in der Mitte aller Sefirot. Die geistige Sonne wird für Swedenborg auf diese Weise zum Formprinzip jedes einzelnen Menschen, indem sie Weisheit und Liebe in seinen Willen und Verstand leitet. Im Menschen aufgenommen, so zeigt Swedenborg in der Schrift ‚Vom Verkehr von Seele und Leib‘, verwandeln sie sich in organische Energie, ganz so wie Wasser aus einer Quelle hervortritt. Nicht die Seele oder der Intellekt verleiht dem Körper als Form daher die Realität und

¹⁴⁹ Swedenborg, Weisheit der Engel von der göttlichen Vorsehung, § 278 (S. 330-335), § 281 (S. 342-344), § 284 (S. 346).

¹⁵⁰ Swedenborg, The Last Judgement, §§ 33-35 (S. 590f.), §§ 45-46 (S. 607-611).

¹⁵¹ Zur spirituellen Sonne der Cabala christiana im System Swedenborgs auch Roling, Erlösung, S. 454-457.

¹⁵² Zur geistigen Sonne in der Theologie Swedenborgs Lamm, Swedenborg, S. 83-85, und George Trobridge, Emanuel Swedenborg: His Life, Teachings and Influence, New York 1918, S. 113f.

¹⁵³ Zu einer vergleichbaren Einschätzung der Sonne in den vorvisionären Werken z. B. Swedenborg, The Economy, III, §§ 255-267 (Bd. 2, S. 239-247). Einen Überblick über die Stellung der Sonne in den naturwissenschaftlichen Schriften Swedenborgs gibt Crasta, La filosofia della natura, S. 266-283.

¹⁵⁴ Swedenborg, Himmel und Hölle, §§ 117-118 (S. 84-86), §§ 127-128 (S. 90f.), §§ 139-140 (S. 99), oder auch Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe, §§ 103-106 (S. 57-59), Himmlische Geheimnisse, § 3636 (Bd. 9, S. 76).

bindet sich an den Leib des Menschen, wie die Anhänger des Aristoteles glaubten, Gott über die formende Kraft seiner Sonne setzt den seelisch-körperlichen Zusammenhalt, während der Geist, der *spiritus*, nur als ein Transmitter der Energie in die Körperlichkeit hinab verstanden werden darf¹⁵⁵.

Die christliche Kabbalah schließlich hatte den inkarnierten Christus und die Sefirah Tipheret miteinander identifiziert und für Christus ebenfalls das Sonnensymbol geltend gemacht. In ihm vereinigen sich die nächsthöheren Sefirot Geburah und Chessed, Gnade und Gericht, zugleich repräsentieren sich in ihm auch die obersten drei Sefirot, die in der Kabbalah als Insignien der Trinität gedeutet worden waren. In der ‚**Vera christiana religio**‘, der ‚Wahren christlichen Religion‘, und der ‚Weisheit der Engel‘ interpretiert Swedenborg die Menschwerdung Gottes, auch vor dem Hintergrund der bisher dargestellten Überlegungen, auf ähnliche Art und Weise. Gott mußte über die Welt der Engel und Geister hinab bis in die sinnliche Welt hinabsteigen, um die unterste Stufe der Realität, das *fundamentum*, wieder an die höheren Welten anzuschließen. Die Menschwerdung Gottes erklärt sich als Herabsteigen der beiden zentralen Attribute Gottes, der göttlichen Liebe und Weisheit, die Swedenborg in Gott als *Deus* und als Tetragramm verkörpert¹⁵⁶. In der Sprache der Cabala christiana könnte man sagen, Christus als Sefirah Tipheret, war genötigt, die im Sündenfall gelöste letzte Sefirah, die Malchut oder besagtes *fundamentum*, wie es Swedenborg selbst nennt, wieder in die sefirotische Welt und den universalen Engelmenschen einzubinden. Ohne diese erneute Anbindung der letzten Gliedes, des Menschen der natürlichen Welt, der wie die Shechinah den Engelmenschen komplettiert, wäre auch die geistige Welt ins Chaos gefallen¹⁵⁷. Die kosmische Ordnung, die durch den primordialen Lapsus zerbrochen worden war, konnte durch die Inkarnation, also die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur, auf diese Art und Weise wiederhergestellt werden.

IV. Fazit

In der Tat gibt es also guten Grund, die Kabbalah für einen wichtigen Faktor in der Gedankenwelt Swedenborgs zu halten, ohne dabei den fundamentalen Fehler machen zu wollen, zu glauben, Swedenborgs Weltbild würde sich in der Rezeption dieser Theorien auch nur ansatzweise ausschöpfen lassen. Dennoch hatten die Heimatuniversitäten Swedenborgs eine lange Tradition in der Beschäftigung mit vergleichbaren Überlieferungen; bis in seine unmittelbare Umgebung lassen sich Vertreter ihrer Ideen verfolgen. Alle wichtigen Schriften waren Swedenborg in Uppsala zugänglich und wurden in

¹⁵⁵ Swedenborg, *Interaction of Soul and Body*, S. 345-384, §§ 5-6 (S. 355-358).

¹⁵⁶ Swedenborg, *Weisheit der Engel von der göttlichen Liebe*, §§ 217-221 (S. 118-122), §§ 233-234 (S. 126-128), *The True Christian Religion*, §§ 85-88 (S. 120-124), § 92 (S. 126f.)

¹⁵⁷ Swedenborg, *The True Christian Religion*, §§ 115-117 (S. 165-168), §§ 124-125 (S. 176-178).

seinem Umfeld bereits emsig rezipiert. Eine positive Grundhaltung Swedenborgs gegenüber dem kabbalistischen und neoparacelsischen Gedankengut läßt sich darüber hinaus ebenfalls nicht in Abrede stellen. Das Schlüsselwerk der lateinischen Kabbalah der Neuzeit, die ‚Kabbala denudata‘ des Christian Knorr von Rosenroth, kursierte in Schweden überreich. Zumindest vier elementare Ideen, die zu dem Grundbestand dieses Werkes, aber auch der schwedischen Kabbalisten gehörten, lassen sich im weitverzweigten Oeuvre des schwedischen Propheten finden, wie deutlich geworden ist: neben dem Engelmenschen auch die geschlechtliche Polarisierung der Attribute Gottes und das Symbol der Sonne als vereinigender Figuration. Auch Swedenborgs Theologie des Sündenfalls scheint nicht frei von kabbalistischem Einfluß. Zumindest vorsichtig und ohne damit den visionären Rang der Werke Swedenborgs in Frage stellen zu wollen, sollte der Mann, der heute in der Kathedrale zu Uppsala begraben liegt, daher in die große Tradition der Kabbalah und der abendländischen Cabala christiana eingeordnet werden, eine geistesgeschichtliche Strömung, die sich in Swedenborg repräsentiert findet und als deren Miterfüllung und Abschluß sich Swedenborg im Gespräch mit den Engeln vielleicht ebenso erfahren hat.

PDF-Bibliothek

www.swedenborg.ch