

Offene Tore
Jahrbuch **2018**

Herausgegeben von Thomas Noack

ISBN 978-3-85927-166-1

Swedenborg Verlag, Zürich 2017
shop.swedenborg.ch

Inhaltsverzeichnis

Thomas Noack Wiedergeburt und Sohngeburt	3
Eugene Taylor Swedenborg in der Geschichte der amerikanischen Psychologie	29
Richard Lines Blake, Swedenborg und die Swedenborgianer	61
Klaus W. Hälbig »Sie erkannten, dass sie nackt waren«	76
Thomas Noack Swedenborg im Internet	110
Thomas Noack Aufgelesen	113
Swedenborg bei Jolandos	119
Der Swedenborg-Preis	123
Thomas Noack Annäherungen an Dionysius Areopagita	125
Harry Lenhammar Toleranz und Lehreinheit	142
Alanna Rose Index Biblicus	164
Thomas Noack Die Wiedergeburt bei Swedenborg und Lorber	184
Fedor Görwitz Das Brot des Lebens	218
Immanuel Tafel Ein Brief von Immanuel Tafel aus dem Jahr 1829	233



Alles im Weltall, was nach der göttlichen Ordnung verläuft, bezieht sich auf Gutes und Wahres. Es gibt nichts im Himmel oder in der Welt, das sich nicht auf diese beiden Prinzipien beziehe. Die Ursache liegt darin, dass beides, das Gute wie das Wahre, aus dem Göttlichen hervorgeht, von dem alles stammt. NJ 11

Emanuel Swedenborg.

Wiedergeburt und Sohngeburt

Emanuel Swedenborg im Gespräch mit Meister Eckhart

Thomas Noack

Kontextualisierung Swedenborgs

Der Theologe und Visionär Emanuel Swedenborg ist als Ressource in der Spiritualitätsforschung noch weitgehend unentdeckt. Bezeichnend ist, dass in dem »Lexikon christlicher Spiritualität« von Anton Rotzetter, das 2008 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erschienen ist und immerhin 676 Seiten umfasst, ein Artikel über Swedenborg fehlt. Demnach wäre er kein Bestandteil der christlichen Spiritualität. Meine Antwort auf diese und ähnliche Beobachtungen lautet: Wenn der Berg nicht zum Propheten kommt, dann muss der Prophet eben zum Berg gehen. Wenn die Spiritualitätsforschung Swedenborg eher nicht zur Kenntnis nimmt – Ausnahmen bestätigen die Regel¹ –, dann muss eben ich als ein an Swedenborg orientierter Theologe die christliche Spiritualität an ausgewählten Beispielen studieren und Swedenborg mit ihnen ins Gespräch bringen. Das ist das Programm der Kontextualisierung Swedenborgs.²

¹ Siehe z.B. die älteren Arbeiten von Ernst Benz und die neueren von Friedemann Stengel.

² Um den methodischen Ansatz möglichst klar zu erfassen, wäre eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Konzept der Kontextualisierung erforderlich, was den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Ich habe aber den Aufsatz von Peter Auer, *Kontextualisierung*, in: *Studium Linguistik* 19 (1986) 22–47 zur Kenntnis genommen. Wichtig ist mir die dynamische Komponente der Kontextualisierung geworden: Was christliche Spiritualität ist, wird durch die Einbringung Swedenborgs mitbestimmt. Und was Swedenborg meint, wird durch seine Präsentation in diesem Kontext mitbestimmt. Kontextualisierung also als ein dynamisches Geschehen wechselseitiger Beeinflussung.

Die Darstellung und Interpretation Swedenborgs in relevanten Kontexten, wodurch sowohl diese Kontexte als auch das Verständnis Swedenborgs verändert werden.

Dieses Programm möchte ich am Beispiel Meister Eckharts durchführen. Konkret am Beispiel seiner »Lehre von der Gottesgeburt«, die Niklaus Largier als »Schlüsselstelle des gesamten Denkens Eckharts« (EcL I,910) bezeichnet. Als Pendant bei Swedenborg bietet sich seine Lehre von der Wiedergeburt (regeneratio) an. Ich muss dieses Vorhaben jedoch etwas einschränken. Mich wird die Frage interessieren: Was kann das Gespräch mit Eckhart zur Veränderung meines Verständnisses Swedenborgs oder sogar zur Weiterentwicklung seiner Theologie beitragen? Der umgekehrten Fragestellung werde ich nicht nachgehen. Und noch etwas: Swedenborg hat Eckhart nicht gelesen.³ Die Lehre von der Sohngeburt ist also keine *Quelle* des entsprechenden Konzepts bei Swedenborg. Sie ist aber ein relevanter *Kontext*. Obgleich zwischen Eckhart und Swedenborg keine literarische Abhängigkeit besteht, könnte sich ihr Denken dennoch aus gemeinsamen philosophischen Wurzeln nähren. Dann wären sie Äste, wenn auch entfernte, desselben Baumes.

Nach einer kurzen Vorstellung der beiden Konzepte werde ich einige wesentliche Gemeinsamkeiten benennen, um zu zeigen, dass die Voraussetzung für das vergleichende Gespräch gegeben ist: ein Mindestmaß an gemeinsamer Struktur. Danach werde ich meine Aufmerksamkeit den Unter-

³ Das zeigt die Quellenanalyse von Fr. Stengel. Die von Swedenborg im Codex 36, aufbewahrt im Archiv der Akademie der Wissenschaften in Stockholm, exzerpierte Literatur lässt sich in vier Gruppen einteilen: Erstens: die zeitgenössische Philosophie (z.B. Malebranches und Descartes). Zweitens: die antike und patristische Philosophie und Theologie (Platon, Aristoteles und Augustin). Drittens: das pseudepigraphisch-neuplatonische Schriftum (z.B. die Theologie des Aristoteles). Viertens: Bibeln mit Apokryphen. (STENGEL 2011, 341–343). Das Mittelalter ist also für den Aufklärer Swedenborg belanglos.

schieden zuwenden, denn sie sind es, die neue Sichtweisen auf Swedenborg eröffnen können. Zu diesem Zweck werde ich eine theologische und eine anthropologische Implikation der eckhartschen Sohngeburt diskutieren. Außerdem will ich die durch die Geburten bewirkte Gott-Mensch-Beziehung untersuchen. Zum Schluss sind eine Zusammenschau der Ergebnisse und ein Ausblick beabsichtigt.

Vorstellung der beiden Geburtskonzepte

Ein Gespräch beginnt mit einer Vorstellung. Ich werde allerdings nicht die Personen vorstellen, sondern ihre Geburtskonzepte. Und diese sollen auch noch nicht verglichen werden, sondern in ihrer je eigenen Art zur Geltung kommen.

Eckhart spricht von »Gottesgeburt (partus dei)« (LW IV,544) und »Sohngeburt (generatio filii)« (LW III,323). Vier Ebenen sind zu unterscheiden. Erstens: Die Geburt des Sohnes in Ewigkeit (EcQ 415). Zweitens: Die Geburt des Sohnes aus der Jungfrau Maria (EcQ 256). Drittens: Die Geburt des Sohnes in der Seele. Viertens: Meine Geburt als Sohn Gottes. Die beiden ersten Geburten sind bei Eckhart ganz in die beiden letzten hineingenommen. Denn die Geburt »in der Ewigkeit« (erste Ebene) und die Geburt »in der Seele« (dritte Ebene) sind eigentlich »(nur) *eine* Geburt«, nämlich die »im Sein und im Grunde der Seele« (EcQ 425).

Der zentrale Satz der eckhartschen Theologie der Geburtlichkeit lautet: »Der Vater gebiert seinen Sohn im Innersten der Seele und gebiert dich mit seinem eingeborenen Sohne als nicht geringer.« (EcL I,341). Hier sind drei Aspekte zu beachten. Erstens: Die Einbettung dieses den Menschen angehenden Geschehens in den trinitarischen Vollzug der ewigen Sohngeburt. Zweitens: Der anthropologische Ort dieser Geburt. Sie geschieht »im Sein und im Grunde der Seele« (EcQ 425), »im innersten Grunde« (EcL I,69), »im Grunde

der Seele« (EcL I,131), »im Innersten der Seele« (EcL I,341). Das Innerste ist zugleich das Höchste: Gott gebiert seinen Sohn »in das Höchste (in daz hœhste teil) der Seele« (EcL I,261), in das »supremum animae« (LW IV,507). Dieser Ort hat viele Namen und letztlich keinen.⁴ Der bekannteste dürfte »das Fünklein der Seele« (EcL I,237) sein. Wesentlich für Eckharts »Philosophie des Christentums«⁵ ist außerdem, dass die Geburt »in der Vernunft« (EcL I,131) geschieht. Das Seelenfünklein ist dann »das Fünklein der Vernunft«⁶ oder das »Fünklein der Erkenntnisfähigkeit« (EcQ 318). Und von der Vernunft heißt es: »Vernunft ist ›der Tempel Gottes‹. Nirgends wohnt Gott eigentlicher als in seinem Tempel, in der Vernunft« (EcL I,109f.). Drittens: Die transformatorische Kraft.⁷ Die Geburt des Sohnes in der Seele bewirkt, dass auch sie zu einem Sohn Gottes wird. In seinem Johanneskommentar nennt Eckhart das »die geistige Geburt«.⁸ Und dementsprechend heißt es in den deutschen Predigten: »Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer« (EcL I,55).

Swedenborg spricht von »Wiedergeburt (regeneratio)« (WCR 571).⁹ Die neutestamentliche Grundlage sind die Worte Jesu an Nikodemus: »Wer nicht von neuem geboren wird (generatur denuo, NJ 173), kann das Reich Gottes nicht

⁴ Siehe EcL I,33f.

⁵ FLASCH 2010, 31.

⁶ EcL I,241, EcL I,399.

⁷ Zum Begriff der Transformation bei Eckhart vgl.: »Alle Gerechten werden in dasselbe Bild der Gerechtigkeit hinübergeformt (transformantur)« (LW IV,326).

⁸ Mit Blick auf Joh 3,3,5 schreibt Eckhart: Christus spricht hier »von der geistigen Geburt (de nativitate spirituali), gemäß dem Wort: ›er gab ihnen Macht, Söhne Gottes zu werden ...‹ (Joh 1,12).« (LW III,324).

⁹ Gelegentlich spricht er auch von »nova generatio (neue Zeugung od. Geburt)« (WCR 576), »nova nativitas (neue Geburt)« (HG 6756), »nova creatio (neue Schöpfung)« (GV 241), »renascentia (Wiedergeburt)« (HG 3860), »generatio spiritualis (geistige Zeugung od. Geburt)« (OE 304) etc.

sehen.« (Joh 3,3). »Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes gelangen. Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geist geboren ist, ist Geist.« (Joh 3,5-6).¹⁰ Aus »generari denuo (von neuem geboren werden)« wird das swedenborgsche »regenerari (wiedergeboren werden)« (GV 82) und aus diesem Verb das Substantiv »regeneratio«. Die Wiedergeburt ist die Voraussetzung für das Sehen des Reiches Gottes und somit »das Mittel zur Rettung (medium salvationis)« (WCR 577).

Die Wiedergeburt hat eine christologische Grundlage. Denn »die Wiedergeburt des Menschen ist das Abbild (imago) der Verherrlichung des Herrn.« (HG 3212). Dieser Satz lässt sich auch umkehren und lautet dann: »Die Verherrlichung des Herrn ist das Urbild (exemplar) der Wiedergeburt des Menschen.« (HG 7166). Verherrlichung und Wiedergeburt verhalten sich also wie Urbild und Abbild. Swedenborgs Christologie der Verherrlichung knüpft an das johanneische *doxazo* (verherrlichen) an und lehrt, dass Jesus Christus sein Menschliches »göttlich gemacht habe« (NJ 185). Die Verherrlichung ist daher die Grundlage der Wiedergeburt oder Geistigmachung des Menschen und somit der christlichen Spiritualität: »Wie der Herr sein Menschliches göttlich machte, so macht er den Menschen, den er wiedergebirt, geistig (faciat spiritualem)« (NJ 185).

Die Wiedergeburt des Menschen ist ein lebenslanger Prozess.¹¹ Er schreitet von innen nach außen fort, er erreicht zuerst den inneren Menschen und durch diesen dann auch den äußeren (WCR 591). Der Mensch ist nicht selbst das Leben, sondern nur »ein Aufnahmeorgan des vom Gott einfließenden Lebens (receptaculum vitae a deo)« (WCR 470). Da-

¹⁰ Auf diese beiden johanneischen Stellen beruft sich Swedenborg am Anfang zweier grundlegender Kapitel über die Wiedergeburt (NJ 173 und WCR 572).

¹¹ Siehe HG 4063, 9452, WCR 610.

her geschieht die Wiedergeburt »durch die Aufnahme (per receptionem) der vom Herrn ausgehenden Liebe und Weisheit« (GLW 187), die unterscheidbar eins das göttliche Wesen (GLW 34, WCR 37) und für den Menschen das spirituelle Leben sind. Die Wiedergeburt ist »Lebendigmachung (vivificatio)« (HG 8891); sie ist »die Geburt des geistigen Lebens (generatio vitae spiritualis)« (HG 9042); durch sie empfängt der Mensch geistiges Leben (»vitam spirituaalem accipit«, NJ 173). Daher werden die Wiedergeborenen in der Heiligen Schrift »Söhne Gottes« und »von Gott Geborene« (Joh 1,12–13) genannt (WCR 572).

Gemeinsamkeiten der beiden Geburtskonzepte

Wiedergeburt und Sohngeburt haben als gemeinsames, sprachliches Element Geburt. Doch was verbindet sie darüber hinaus? Ich nenne vier Vorstellungen.¹² Erstens: Der Mensch ist in beiden Geburten der Betroffene. Bei Swedenborg kommt das schon durch das Genitivattribut in der Verbindung »die Wiedergeburt des Menschen (regeneratio hominis)« (HG 9042) zum Ausdruck. Das Ergebnis ist »der wiedergeborene Mensch (homo regeneratus)« (WCR 607). Bei Eckhart ist zwar von der Geburt des Sohnes *Gottes* die Rede, nicht von der des *Menschen*, aber erstens geschieht diese Geburt im Menschen und zweitens wird er dadurch selbst ein Sohn Gottes, denn der Vater »gebiert *mich* als seinen Sohn und als denselben Sohn« (EcQ 185), so dass das Ergebnis »der vergöttlichte oder göttliche Mensch (homo divinus)« (LW IV,21) ist.

¹² Eine negative Gemeinsamkeit besteht darin, dass die Geburtsmetapher zerbrochen wird, denn die sog. Geburt ist bei Eckhart und Swedenborg ein lebenslanger Prozess. K. Flasch: »Es soll sich ... um eine Geburt handeln, die *ohne Unterlaß* erfolgt. Die Geburt jedes Lebewesens ist zu Ende, wenn das Geborene den Schoß verlassen hat. Eine Geburt *âne underlâz* ... ist keine Geburt, sondern fortdauerndes Gebären und ständiges Neuwerden.« (FLASCH 2010, 82).

Zweitens: Die Geburten geschehen im Innenraum des Menschen und von innen nach außen fortschreitend. Nach Eckhart gebiert der Vater seinen Sohn »im Innersten der Seele« (EcL I,341) oder »im innersten Grunde«¹³ (EcQ 178). Der mit diesen Worten nur angezeigte Gedankenkomplex ist nach Karl Heinz Witte Ausdruck eines »Ortswechsel[s] der Transzendenz« (LE III,25); Witte schreibt: »Die Transzendenz wird traditionell als außen gedacht, sei es als das Jenseitige, das hinter der physikalischen oder empirisch realen Welt liegt, sei es als das Andere des Subjekts: der Mitmensch oder die Welt. Eckharts Neuerung besteht in der Verlegung der Transzendenz nach innen.«¹⁴ Bei Swedenborg ist auf seine *influxus*-Theorie¹⁵ hinzuweisen: »Bei jedem Engel und Menschen gibt es eine innerste oder höchste Stufe (gradus intimus seu supremus), ein Innerstes oder Höchstes, in welches das Göttliche des Herrn zuerst oder zunächst einfließt (influit) und von dem aus er die übrigen inneren Bereiche ausrichtet, die sich nach den Stufen der Ordnung bei ihnen anfügen. Dieses Innerste und Höchstes kann als Eingang (introitus) des Herrn beim Engel und Menschen und als seine eigentliche Wohnung (domicilium) bei ihnen bezeichnet werden.« (HH 39). Hier ist also von einem Einfluss (*influxus*)¹⁶ in das Innerste und Höchstes des Menschen die

¹³ »Grund« ist bei Eckhart ein wichtiger Begriff. B. McGinn schlug deswegen auf der Suche nach einer Gesamtüberschrift für die Mystik Eckharts und seiner Schüler »Mystik vom Grund« (McGINN 2010, IV,150) vor, weil »Grund« »eine nützliche Linse« liefert, »um spezifische Elemente ihres mystischen Denkens in einem Brennpunkt zu sammeln« (McGINN 2010, IV,151).

¹⁴ LE III,26. Eckhart thematisiert den »Ortswechsel der Transzendenz« so: »Was oben war, das wurde innen. Du sollst geinnigt werden, und zwar von dir selber in dich selber, so daß er in dir sei, nicht, daß wir etwas nehmen von dem, was über uns ist; wir sollen es vielmehr in uns nehmen und sollen es nehmen von uns in uns selbst.« (LE III,5f.).

¹⁵ Fr. Stengel spricht von einer »modifizierten neuplatonischen *influxus*-Theorie« (STENGEL 2011, 250).

¹⁶ HH 39 enthält genau genommen nur das Verb *influere*. Aber *influxus* ist bei

Rede. Mit Blick auf Eckhart muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass dieses Innerste und Höchste bei Swedenborg nicht das Seelenfünkeln, sondern die Seele ist (WCR 8).

Drittens: Die Geburten sind das entscheidende Ereignis der beiden Soteriologien und somit das Ziel der menschlichen Existenz. Irmgard Kampmann stellte in ihrer Dissertation fest: Eckhart »übernahm weder die anerkannte, von Anselm von Canterbury systematisierte Satisfaktionstheorie ... noch behandelte er wie sein älterer Ordensbruder Thomas von Aquin eine Vielzahl überlieferter soteriologischer Motive. Eckhart konzentrierte seine Soteriologie vielmehr auf *einen* Gedanken, der seit dem Ende der Patristik vor allem in der westlichen Theologie in den Hintergrund getreten war: den der Erlösung durch Vergöttlichung, durch Christusförmigkeit, durch die Geburt des göttlichen Wortes oder Sohnes in der Seele.«¹⁷ Auch Swedenborg lehnte die Satisfaktionslehre ab (WCR 132), stattdessen sah er, Joh 3,3.5 aufnehmend, in der Wiedergeburt die unabdingbare Voraussetzung für das Hineingelangen in das Reich Gottes (NJ 173) und »das Wesentliche des Heils (essentiale salutis)« (GT 5740).

Viertens: Die Geburten werden im gemeinsamen philosophischen Raum des Universalienrealismus gedacht.¹⁸ Eckhart schreibt im Buch der göttlichen Tröstung: »Zum ersten muß man wissen, daß der Weise und die Weisheit, der Wahre und die Wahrheit, der Gerechte und die Gerechtigkeit, der

Swedenborg an Hunderten von Stellen belegt.

¹⁷ KAMPMANN 1996, 2. Siehe auch Seite 173.

¹⁸ Auf den Universalienrealismus Eckharts weist K. Flasch mehrfach hin (siehe FLASCH 2010, 155, 243, 293, 298, 314). Zur geistesgeschichtlichen Einordnung Swedenborgs meint Fr. Stengel: »Swedenborgs System erweist sich daher zuerst als Nebenprodukt nicht einer speziellen esoterischen Tradition, sondern der rationalistischen und neuplatonischen Philosophie und der Naturforschung des 17. und 18. Jahrhunderts.« (STENDEL 2011, 402).

Gute und die Gutheit aufeinander Bezug nehmen und sich wie folgt zueinander verhalten: Die Gutheit ist weder geschaffen noch gemacht noch geboren; jedoch ist sie gebärend und gebiert den Guten, und der Gute, insoweit er gut ist, ist ungemacht und ungeschaffen und doch geborenes Kind und Sohn der Gutheit.« (EcL II,233–234). Dieser Text zeigt: Die allgemeinen Bestimmungen (Universalien) Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Gutheit sind reale Entitäten; sie sind vor und unabhängig von den durch sie bestimmten Personen etwas Seiendes. Diese Position nimmt auch Swedenborg ein: Gottes Wesen (*essentia*) ist Liebe (*amor*) und Weisheit (*sapientia*) (WCR 37), sie sind »Substanz und Form in sich (*substantia et forma in se*)« (GLW 44), folglich »das eigentliche Sein und Dasein (*ipsum Esse et Existere*)« (GLW 43). Der Mensch ist diesem Gottessein gegenüber (nur) ein »*organum recipiens vitae*« (WCR 461), d.h. ein Organismus, der so eingerichtet ist, dass er das Gottesleben der Liebe und Weisheit empfangen und aufnehmen kann (SK 13).

Eine theologische Implikation

Otto Langer schreibt: »In der Forschung ist schon öfter darauf hingewiesen worden, daß Eckhart seine Trinitätslehre nicht *more dogmatico* darstellt, sondern sie mit dem geistlichen Leben in enge Beziehung setzt, indem er nicht nur von der Geburt des Sohnes in der Dreifaltigkeit, sondern auch von der Geburt des Sohnes in der menschlichen Seele spricht.«¹⁹ Die theologische Implikation »der Geburt des Sohnes in der menschlichen Seele« ist also die »Geburt des Sohnes in der Dreifaltigkeit«. Genau diese Implikation, die

¹⁹ LANGER 1986, 139. Siehe auch Eckhart selbst: »Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich ... und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders.« (EcL I,83).

Vorstellung eines von Ewigkeit her geborenen Sohnes (»filius ab aeterno natus«) lehnt Swedenborg jedoch ab (WCR 83): »Es gibt keinen Sohn von Ewigkeit« (EO 743).

Bei Eckhart ist die Grundstruktur des nizänischen Glaubens nachweisbar in der Formel von »der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen (de ... essentiae unitate et personarum trinitate)« (LW IV,11). Eckhart will zeigen, »dass es im Göttlichen und vorzüglich in Gott notwendig ist, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zu bekennen, und dass ›diese drei eins sind‹²⁰, nicht einer (et quod ›hi tres unum sunt‹, non unus); zudem aber, dass sie gleich ewig (coaeterni), gleich vollkommen (coaequales) und gleichen Wesens (consubstantiales) sind, eins in allem, was die Natur betrifft, verschieden aber nur in dem und in all dem, was das Zeugen und das Gezeugtwerden, das Hauchen und das Gehauchtwerden angeht, einschließt oder mit sich bringt.« (LW III,160). Zu dieser immanenten Trinität gehört natürlich auch der ewige Sohn, dessen Vorhandensein bei Eckhart ich mit dem folgenden Zitat belege: »Wenn nämlich der Sohn ist, ist (auch) der Vater; (und) wenn der Vater ist, ist (auch) der Sohn. Wenn (nun) der Vater immer (semper) war und ist, (dann) war und ist auch der Sohn immer (semper): immer ist er geboren, immer wird er geboren (semper natus, semper nascitur)« (LW III,197).²¹

Swedenborg hat sich demgegenüber vom nizänischen Glauben – oder einer bestimmten Interpretation desselben – verabschiedet. Der Grundsatz seiner Theologie lautet: »Gott ist dem Wesen (essentia) *und* der Person (persona) nach ei-

²⁰ Siehe 1. Joh 5,7.

²¹ Da ich mich im Hinblick auf das Gespräch mit Swedenborg auf den Nachweis der nizänischen Struktur bei Eckhart beschränke, kann ich nicht auf seine Position innerhalb der scholastischen Diskussion eingehen. Flasch schreibt: »Eckhart ist in fünffacher Hinsicht von der thomistischen Trinitätstheorie abgewichen« (FLASCH 2010, S. 290; dort mit anschließender Aufzählung der Abweichungen).

ner (unus). In ihm ist eine göttliche Trinität (trinitas), und der Herr, Gott und Heiland Jesus Christus ist dieser eine Gott.« (WCR 2). Swedenborg ist ein trinitarischer Theologe, aber er ersetzt den Gedanken, dass der Vater *über* oder *neben* dem Sohn ist, durch den Gedanken, dass er *im* Sohn ist: »Wer von der Gottheit die Vorstellung Dreier in einer Person (Trium in una Persona) hat, kann die Vorstellung *eines* Gottes haben.« (NJ 289). So dient Person ebenfalls zur Aussage der Einheit Gottes; zur Aussage der Dreiheit schlägt Swedenborg den Begriff »essentialia« (WCR 166)²² vor und spricht von »drei Wesensschichten« (WCR 166) der einen göttlichen Person des Kyrios. Die herkömmliche Vorstellung eines Sohnes von Ewigkeit lehnt Swedenborg ab, denn seine Trinitätslehre ist eine ökonomische, er schreibt: »Die Trinität bestand nicht *vor* der Erschaffung der Welt, sondern wurde *danach* vorgesehen und verwirklicht, als nämlich Gott Fleisch wurde (incarnatus est), und zwar im Herrn, Gott, Erlöser und Heiland Jesus Christus.« (WCR 170). Die ökonomische Trinität ist für Swedenborg nicht die Offenbarung einer immanenten Trinität, denn das Christusgeschehen der Verherrlichung ist kein Offenbarungs-, sondern ein Schöpfungsgeschehen, und die neue Schöpfung ist der Kyrios Jesus Christus, der Adonai (JHWH) des Neuen Bundes.

Ich habe nun den Gegensatz herausgearbeitet. Doch es gibt auch eine Brücke, auf der sich beide Denker begegnen und ins Gespräch kommen. Beide legen sie den Prolog des Johannesevangeliums aus und denken somit über die schon im Urgrund (en arche) aufbrechende Unterscheidung zwischen Gott und seinem Logos nach.

Der Logos ist für Eckhart selbstverständlich der Sohn (»filius sive verbum«, LW III,6). Zugleich ist er in der lateini-

²² Das Unbehagen am Personbegriff ist auch im 20. Jahrhundert von prominenter Seite empfunden worden. Karl Barth sprach stattdessen von »Seinsweisen« und Karl Rahner von »Subsistenzweisen«.

schen Übersetzung *verbum* (Wort) und *ratio* (Idee)²³, wobei von der *ratio* gesagt wird, dass sie »zum Verstand (intellectum) und zur Erkenntnis (cognitionem) gehört« (LW III,45). Das *verbum* ist auch »der (schöpferische) Gedanke des Geistes (conceptus mentis) oder die Kunst selbst im Geistes des Künstlers (ars ipsa in mente artificis)« (LW III,9). Die ewige Geburt des Sohnes also als ein geistiges Wort-Idee-Gedanke-Geschehen. Der als solcher unerkennbare Urgrund – Eckhart ist auch ein Vertreter der negativen Theologie – spricht sich aus. Das Wort quillt aus ihm hervor und bleibt zugleich in ihm. Muss man dieses Wortgeschehen als die Geburt einer Person verstehen? Eckhart tut das, aber Person ist für ihn Beziehung (relatio)²⁴, und eine solche ist gewiss gegeben, wo eine Differenzierung aufbricht.

Der Logos ist nach Swedenborg »die göttliche Weisheit« (WCR 39) oder »das göttliche Wahre« (WCR 85). Und dieses ist – nun plötzlich auch bei Swedenborg! – der Sohn Gottes von Ewigkeit: »Der Herr sagte, dass er beim Vater war (Joh 17,5), und zwar so, dass der Eindruck entsteht, sie beide seien von Ewigkeit her. Damit ist jedoch das göttliche Wahre (= der Logos) gemeint, welches das göttliche Hervorgehende (divinum procedens) ist. Daraus wird ersichtlich, was unter dem Sohn Gottes von Ewigkeit und dem in der Zeit geborenen Sohn Gottes zu verstehen ist.« (Ath. 117). »Daher ist unter dem Sohn Gottes von Ewigkeit das göttliche Hervorgehende zu verstehen, welche das göttliche Wahre heißt« (Ath. 149).²⁵ Wie ist das Auftauchen eines ewigen Sohnes bei Swedenborg zu erklären? Die Antwort ist einfach. Swedenborg geht es eigentlich nur darum, ein bestimmtes Person-

²³ Eckhart: »logos, quod latine est verbum et ratio« (LW III,5).

²⁴ Eckhart spricht im Hinblick auf die trinitarischen Personen von einer »dreifache[n] Unterscheidung der Idee oder der Beziehung (relationem) nach« (LW IV,12).

²⁵ Siehe auch HH 86.

verständnis von dem Gott vor seiner Menschwerdung fernzuhalten. Er benennt dieses Personverständnis auch: »Der Begriff Person beinhaltet etwas von einer anderen (Person) Unterschiedenes und Verschiedenes (distinctum et differens).« (Ath. 168)²⁶.

Nach diesem Abschnitt des Gesprächs mit Eckhart komme ich zu dem Ergebnis: Swedenborg hätte sein Konzept der Wiedergeburt durchaus auch als die in jedem Menschen sie wiederholende Fleischwerdung des Sohnes, d.h. nun aber des göttlichen Wahren, darstellen können. Er tat es jedoch nicht, weil er zu sehr auf die Ausbildung einer ökonomischen Trinitätslehre als Alternative zum nizänischen Glauben ausgerichtet war, obwohl es bei ihm Ansätze zu einer immanenten Trinität gibt.

Eine anthropologische Implikation

Diejenige anthropologische Implikation der Sohngeburt, mit der ich mich aus einer swedenborgschen Perspektive auseinandersetzen möchte, ist der Seelenfunke. Dass »Eckharts Lehre vom Seelenfunken mit jener von der Gottesgeburt in der Seele konstitutiv verbunden ist«²⁷, zeigt das folgende Zitat aus der Predigt vom Burgstädtchen²⁸: »Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas ...

²⁶ Siehe auch OE 1109. Das Personverständnis Swedenborgs ist das des Boethius: »Persona est naturae rationalis individua substantia (Person ist die ungeteilte (od. individuelle) Substanz einer rationalen Natur)«.

²⁷ HAAS 2015, 323.

²⁸ Beachtenswert ist der Hinweis von K. Ruh: »Es liegt in der Predigt vom Burgstädtchen (bürgelîn) der Seele eine der umfassendsten Darlegungen von Eckharts Lehre vom Seelenfünklein vor, in dem sich die Gottesgeburt ereignet.« (RUH 1989, 145).

in dieser selben Kraft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn« (EcL I,33f.). Das »Etwas in der Seele« (EcQ 306), dem man sich offenbar mit sehr verschiedenen Namen annähern kann, also als der Ort der Sohngeburt.

Swedenborg kennt den Seelenfunken nicht. *Scintilla animae* ist bei ihm nicht belegt. Stattdessen gibt es in seinem theologischen Werk eine Stelle, in der *scintilla* in einem anthropologischen Kontext vorkommt und aus der hervorgeht, was an dieser Lehre er ablehnen würde: »Einst hörte ich eine Stimme aus dem Himmel. Jemand sagte: Wäre auch nur ein Funke des Lebens (*scintilla vitae*) im Menschen sein eigen und nicht das Eigentum Gottes in ihm, dann gäbe es keinen Himmel, nicht einmal irgendetwas dort, und auf Erden gäbe es keine Kirche und daher kein ewiges Leben.« (SK 11). Swedenborg würde den Seelenfunken also als eine Irrlehre ansehen, wenn mit ihm der Gedanke verbunden wäre, dass er ein konstitutives Element des Menschen und dieser sonach göttlich und ungeschaffen wäre. Ist dieser Gedanke bei Eckhart mit dem »Fünklein« verbunden?

Tatsächlich wurde dem Magister von höchster kirchlicher Stelle vorgeworfen, dass er den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufhebe, indem er etwas Ungeschaffenes im Menschen annehme. Einer der in der Bulle vom 27. März 1329 von Papst Johannes XXII. verurteilten Sätze lautet: »Etwas ist in der Seele (*Aliquid est in anima*), das ungeschaffen und unerschaffbar ist. Wäre die ganze Seele so beschaffen, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar. Und das ist die Vernunft (*intellectus*).«²⁹ Dieser Satz stammt aus Predigt 13, wo er die folgende Form hat: »Eine Kraft ist in der Seele, von der ich schon öfter gesprochen habe, – wäre die Seele ganz so, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar.« (EcL I,159). Aber die Seele *als* Seele ist eben nicht so.

²⁹ LW V, S. 599 in einer von mir angefertigten deutschen Übersetzung.

Eckhart hatte sich von der Fehlinterpretation seines Satzes bereits am 13. Februar 1327 in einer Erklärung in der Kölner Dominikanerkirche öffentlich distanziert: »Niemals habe ich auch meines Wissens gesagt, noch bin ich der Meinung gewesen, dass etwas in der Seele sei, was ein Teil der Seele sei (quod *aliquid* sit *in anima* quod sit *aliquid anime* [sic!]), aber ungeschaffen und unerschaffbar, weil so die Seele aus Geschaffenem und Ungeschaffenem bestände. Vielmehr habe ich das Gegenteil geschrieben und gelehrt ...«³⁰. Eckhart unterscheidet also *aliquid in anima* von *aliquid animae*, d.h. das »Etwas *in* der Seele« (EcQ 306) ist kein »Etwas der Seele«, kein Teil derselben. Kurt Flasch schreibt: »Gewiß ist Unerschaffenes und Unerschaffbares in der Seele, nämlich die Gottheit selbst, aber sie ist kein Teil der Seele.«³¹

Wie kann Gott in der Seele sein, in ihr geboren und gleichsam erwachsen werden³², ohne ein Teil der Seele zu sein? Lässt sich die Unterscheidung von *aliquid in anima* und *aliquid animae* denkbar gestalten? Eine Möglichkeit ist Eckharts Bildlehre. In seinem Johanneskommentar schreibt er: »Das Bild als Bild empfängt nichts von dem, was ihm (als Abbild) zugehört, von dem Träger (a subiecto), an dem es ist; vielmehr empfängt es sein ganzes Sein von dem Gegenstand (ab obiecto), dessen Abbild es ist.« (LW III,23). Also alles, was beispielsweise eine Christusikone *materialiter* ist, die Trägersubstanzen des Holzes und der Farben, ist nicht das, was sie *totaliter* ist, eine Darstellung Christi.

Eckhart bringt diesen Gedanken auch mit der Metapher des Spiegels zum Ausdruck, der – das hat die Bulle richtig gesehen – den »Intellekt« bzw. »die spiegelnde oder spekula-

³⁰ LW V, S. 549. Die deutsche Übersetzung orientiert sich an RUH 1989, 182.

³¹ FLASCH 2010, 303.

³² Vgl. Eckhart: »Keine vernunftbegabte Seele ist ohne Gott; der Same Gottes ist in uns ... Birnbaums Same erwächst zum Birnbaum, Nußbaums Same zum Nußbaum, Same Gottes zu Gott.« (EcL II,319).

tive Natur des Intellekts«³³ meint: »Man stellt die Frage, wo das Sein des Bildes ganz eigentlich sei: im Spiegel oder in dem, wovon es ausgeht? Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht. Das Bild ist in mir, von mir, zu mir. Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild.« (EcL I,113). Auch Swedenborg verwendet die Spiegelmetapher, um dem Pantheismus oder spirituellen Monismus zu entgehen: »Obgleich das Göttliche in allem und jedem des geschaffenen Universums ist, so ist doch nichts vom Wesen des Göttlichen (nihil Divini in se) im Sein der geschaffenen Dinge, denn das geschaffene Universum ist nicht Gott, sondern *von* Gott. Und weil es von Gott, ist in ihm sein Bild wie das eines Menschen im Spiegel, in dem dieser zwar erscheint, aber gleichwohl ist in diesem Bild gar nichts vom Wesen jenes Menschen.« (GLW 59).

Eckhart löst, modern gesprochen (Ludwig Feuerbach), Theologie nicht in Anthropologie auf, obwohl seine Neuerung nach Witte »in der Verlegung der Transzendenz nach innen« bestand. Doch die Innenerfahrung des Göttlichen ist nur möglich, weil Gott dennoch der transzendente Gott ist. Noch einmal die Spiegelmetapher: »Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne, ist in der Sonne selbst Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was er ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was sie ist.« (EcQ 273). Dieses Bild ist interessant,

³³ KREUZER 2011, 56. Eckharts »Mystik« ist in diesem Sinne spekulative (spiegelnde) Mystik.

weil Swedenborg meinte, dass Gott im *mundus spiritualis* der Engel als geistige Sonne erscheine, von der Liebeswärme und Weisheitslicht ausstrahlen und einfließen.

Eckhart scheint mir als Lehrer des Seelenfunkens mehr die Immanenz des Transzendenten auszusagen, Swedenborg hingegen als Lehrer einer *influxus*-Theorie mehr die Transzendenz des Immanenten. Das Gespräch mit Eckhart zeigt mir, dass beide Sichtweisen berechtigt sind und im Gleichgewicht gehalten werden müssen.

Das Durchbrechen

Das Gespräch über das Ziel des inneren Weges muss abschließend die Spitzenaussage Eckharts thematisieren: das Durchbrechen³⁴ in die Gottheit³⁵. Eckharts Mystik lässt sich unterschiedlich spezifizieren: »Mystik vom Grund« (McGinn), »intellektuelle Mystik« (Karl Albert)³⁶ etc. Das Durchbrechen erhebt einen weiteren Aspekt zum Charakteristikum dieser Mystik: Sie ist eine des ununterschiedenen Einsseins, Identitätsmystik³⁷.

Unio ist bei ihm belegt in der Formulierung: »Die Einheit (unio) Gottes mit der Seele des Menschen« (LW III,335). Einssein ist mit Ununterschiedenheit verbunden: »Jeder, der das Ununterschiedene und die Ununterschiedenheit liebt,

³⁴ »Eckhart verwendet das Verb *durchbrechen*, während seine Nachfolger wie Johannes Tauler oft das Hauptwort *durchbruch* gebrauchten.« (MCGINN 2010, IV,313).

³⁵ Eckhart unterscheidet Gott und Gottheit: »Gott und Gottheit sind unterschieden durch Wirken und Nichtwirken.« (EcQ 273). Beim Durchbrechen »entwird ›Gott« (EcQ 273) (= der Schöpfergott) und der Mensch kommt in die Gottheit.

³⁶ K. Albert, *Eckharts intellektuelle Mystik*, in: Andreas Speer, Lydia Wegener (Hg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, 2005, S. 231-238.

³⁷ B. McGinn: »Meister Eckhart dürfte der eindeutigste Vertreter dessen sein, was man als mystische Identität bezeichnen kann, das heißt als ein Einssein, bei dem zumindest auf einer bestimmten Ebene alle Dualität vergeht.« (MCGINN 2010, IV,213).

hasst sowohl das Unterschiedene als auch die Unterschiedenheit. Gott aber ist ununterschieden, und die Seele liebt es ununterschieden zu werden, das heißt eins zu sein und zu werden mit Gott.« (LW II,182). Das ununterschiedene Einssein übersteigt den Zustand der Einwohnung des Göttlichen im Innersten der Seele, denn für diesen Zustand war ja die Betonung wichtig, dass das Göttliche nur ein *aliquid in anima* sei, der Unterschied zwischen dem ungeschaffenen *aliquid* und der geschaffenen *anima* also gewahrt bleibe. Das ununterschiedene Einssein ist daher nicht das Thema der Geburt des Sohnes in der Seele, sondern des Durchbrechens der zum Sohn gewordenen Seele in die ununterschiedene Gottheit.

Der Ausgangspunkt zum Verständnis dieses Durchbrechens ist Eckharts Logoslehre. Was bei einem Glas mit Wasser nicht möglich ist, dass das Wasser, das man ausgegossen hat, immer noch im Glas ist, das ist beim Logos sehr wohl möglich, denn auch das ausgesprochene Wort ist immer noch im Geiste, und zwar als der diesem Wort zu Grunde liegende Gedanke. Eckhart sagt: »Es ist ein wunderlich Ding, daß etwas ausfließt und doch drinnen bleibt. Daß das Wort ausfließt und doch drinnen bleibt, das ist gar wunderlich. Daß alle Kreaturen ausfließen und doch drinnen bleiben, das ist gar wunderlich.« (EcL I,339)³⁸. Ich als ausgesprochenes Wort Gottes, als Geschöpf, bin immer noch als Gedanke in Gott, und dieser Gedanke ist mein göttliches Urich. Dieses Ich in der Weise seiner »Ungeborenheit« (EcL I,561) ist die innergöttliche Ursache des geschaffenen Ichs. Daher sagt Eckhart: »Als ich (noch) in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst ... Als ich aber aus freiem Willensentschluß ausging und mein geschaffenes Sein empfang, da hatte ich

³⁸ Siehe auch EcL I,255.

einen Gott« (EcL I,555). »Gott« meint hier den Schöpfergott, der aber erst nach dem Ausgang – aus der Perspektive der Geschöpfe – als solcher sichtbar wird. Doch Eckhart lehrt, dass das geschöpfliche Ich, scheinbar unentrinnbar eingemauert im »esse hoc et hoc« (im zerstreuten Dies-und-Das-Sein), durchbrechen kann, sein Urich in Gott wiederfinden und mit ihm verschmelzen kann.

Vom Durchbrechen spricht Eckhart in folgender Weise: »Wenn ich zurückkomme in ›Gott‹ und dann dort (d.h. bei ›Gott‹) nicht stehen bleibe, so ist mein Durchbrechen viel edler als mein Ausfluß ... Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, so fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermißt, dort entwird ›Gott‹.« (EcQ 273). »Dort hat mich niemand vermißt«, ich habe nur eine Zeit lang geträumt wie Adam, der im Schlaf sein *alter Ego* empfing und sich darin verliebte, doch urwesenhaft bin ich immer in den unendlichen Kreisen der stillen Gottheit geblieben. Noch einmal Eckhart: »Ein großer Meister sagt, daß sein Durchbrechen edler sei als sein Ausfließen, und das ist wahr. Als ich aus Gott floß, da sprachen alle Dinge: Gott ist. Dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur. In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder ›Gott‹ noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort. Da empfangen mich alle Engel, der mich bringen soll über alle Engel. In diesem Aufschwung empfangen mich so großen Reichtum, daß Gott mir nicht genug sein kann mit allem dem, was er als ›Gott‹ ist, und mit allen seinen göttlichen Werken; denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind.« (EcQ 308f.).

Swedenborg kann mit diesem »Aufschwung« nicht mithalten. Er unterscheidet zwischen Einheit (*unio*)³⁹ und Verbindung (*conjunctio*): »Einheit war die des Kyrios mit JHWH; die Beziehung hingegen des Menschen mit dem Kyrios ist nicht Einheit, sondern (nur) Verbindung« (HG 2004). Einheit ist »vollständige Verbindung (*conjunctio plenaria*)« (HG 1745), und diese ist das exklusive Merkmal des Christusgeschehens der Verherrlichung. Jesus von Nazareth durchbrach die Grenze des Geschöpflichen und wurde der Adonai (oder Kyrios) des Neuen Bundes. Die Wiedergeburt aller anderen Menschen führt demgegenüber nur zu einer Verbindung (GV 92). Swedenborgs Mystik⁴⁰ ist Beziehungsmystik, nicht mehr, aber auch nicht weniger, gekrönt durch die Gemeinschaft mit dem persönlichen und somit schaubaren Gott in Jesus Christus, aber ohne Verschmelzung oder ununterschiedenes Einssein.

Dennoch sei an dieser Stelle ein kühner Sprung gewagt mit Swedenborg über ihn hinaus, angeregt durch den »liebenswert[e] Meister«, der »aus dem Blickwinkel der Ewigkeit«⁴¹ sprach. Alles und somit auch der Mensch ist »aus der Liebe durch die Weisheit« (WCR 37) geschaffen worden, was sich dahin gehend interpretieren lässt, dass allem geschaffenen Sein ein Gedanke in Gott zu Grunde liegt. »In Gott«,

³⁹ Bei Swedenborg begegnet selten der Begriff *unio mystica* (HG 1013, HG 2004, EO 565). Er ist aber lediglich eine Übernahme aus der lutherischen Orthodoxie, wo er im 17. Jahrhundert erstmals auftaucht (siehe RGG² V, 1368). So meint Swedenborg zu Joh 14,10 (ich im Vater und der Vater in mir): »das ist die mystische Einheit (*unio mystica*), von der mehrere reden« (HG 2004).

⁴⁰ Auch Swedenborg wurde als Mystiker bezeichnet. Ich verweise auf den Essay »Swedenborg: or, The Mystic« in »Representativ Men« von 1845 von Ralph Waldo Emerson (amerikanischer Transzendentalismus), außerdem auf den schwedischen Literaturwissenschaftler Martin Lamm und die dänische Schriftstellerin Signe Toksvig.

⁴¹ So charakterisierte Tauler Eckhart. Predigt 15a in: Johannes Tauler, *Predigten*, Bd. 1, übertr. und hg. von Georg Hofmann, Einsiedeln 2011, S. 103.

d.h. nach Swedenborg in der geistigen Sonne. Denn den vollendeten Geistern leuchtet im Himmel eine Sonne, und sie wissen: Diese Sonne ist die sichtbare Erscheinungsform des an sich unsichtbaren Gottes; sie ist »das erste Hervorgehende der göttlichen Liebe und Weisheit des Herrn« (GLW 109). Aus dieser Sonne nehmen die Engel, die nach Swedenborg allesamt »aus dem menschlichen Geschlecht« (HH 453) hervorgegangen sind, himmlische Wärme (Liebe) und himmlisches Licht (Weisheit) auf. Und aus dieser Sonne kommt ihnen auch der entgegen (HH 121), dessen Angesicht schon auf Erden leuchtete wie die Sonne (Mt 17,2). Im obersten Himmel, d.h. im höchsten Vollendungszustand, entflammt die Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott das geschaffene Herz so sehr, dass das Ich in das Du hineingezogen wird, um schließlich in der Gottessonne zu erwachen, dort aber nicht mehr als das geschaffene Ich, sondern als das göttliche Urich. Das wäre dann das eckhartsche Durchbrechen in einer swedenborgschen Interpretation. Dann erkenne ich als ehemals verlorener, nun aber zurückgekehrter Sohn, dass Jesus Christus, der mir im Himmel als ein Anderer aus der Gottessonne entgegenkam, mein Urich ist, das in Gott geblieben ist, aber alle meine Wege in der Zerstreung (Diaspora) mir unbewusst begleitet hat.

Zusammenschau der Ergebnisse und Ausblick

Als ein an Swedenborg orientierter und an Eckhart interessierter Theologe lud ich diese beiden Denker in meine Denkwerkstatt zu einem Gespräch über Wiedergeburt vs. Sohng Geburt ein. Den Hintergrund sprach ich an: Da Swedenborg im gegenwärtigen Gespräch über Mystik und Spiritualität eher nicht erwähnt wird, sehe ich eine meiner Aufgaben darin, diese Lücke zu meinem Thema zu machen. Dabei ist mir bewusst: Wenn ich Swedenborg in den Dialog einbringe, dann wird sich der Dialog auch in Swedenborg

einbringen. Das dialogische Geschehen ist ein wechselseitiges, das beide Seiten verwandelt.

Im Unterschied zu Swedenborg ist Eckhart ein gern gesehener Gast in – salopp formuliert – jeder spirituellen Talkshow. Die Schattenseite *dieses* Extrems ist allerdings ebenfalls offensichtlich: Eckhart als Ahnherr des eigenen Denkens, »als Vorläufer der Reformation, des Idealismus oder einer dogmenfreien Religiosität«⁴². Im Bewusstsein solcher Vereinnahmungen konnte es nicht meine Absicht sein, Eckhart als Vorläufer Swedenborgs darzustellen.

Dennoch musste ich meine Aufmerksamkeit zunächst auf Gemeinsamkeiten richten, denn das Thema Sohngeburt und Wiedergeburt suggeriert durch das gemeinsame Element Geburt Vergleichbarkeit, d.h. ein Mindestmaß an gemeinsamer Struktur, das sich meines Erachtens auch nachweisen lässt. Ich nannte vier Punkte. Erstens: Beide Geburten betreffen den Menschen. Zweitens: Beide Geburten ereignen sich im Innenraum des Menschen. Drittens: Beide Geburten sind von soteriologischer Relevanz. Viertens: Es könnte sich als ergiebig erweisen, gemeinsame philosophische Voraussetzungen Eckharts und Swedenborgs zu erforschen. Ich wies lediglich auf den Universalienrealismus hin, der beide Konzepte prägt.

Dann aber galt mein Interesse den Unterschieden. Erstens: Bei Eckhart ist die Geburt des Sohnes in der ewigen oder immanenten Trinität das Urbild der Geburt des Sohnes in der Seele. Swedenborg dagegen hat sich vom nizänischen Glauben getrennt. Er geht von einer ökonomischen Trinität aus, deren zentrale Idee die Verherrlichung Jesu ist, der dadurch zum Kyrios wurde. Dieses Geschehen ist bei ihm das Urbild der Wiedergeburt; Jesus wurde göttlich, damit der Mensch geistlich werden kann. Doch überraschender-

⁴² DEGENHARDT 1967, 187.

weise kann auch Swedenborg selten, aber immerhin von einem Sohn Gottes von Ewigkeit sprechen, und zwar in Bezug auf den johanneischen Logos. Zwar ist dieser ewige Logos-Sohn keine Person, wie ihn die christliche Ikonographie darstellt, aber er ist das göttliche Wahre oder die göttliche Weisheit. Und in diesem Sinne könnte man auch in einer an Swedenborg orientierten Theologie die Wiedergeburt als die Geburt des göttlichen Sohnes, d.h. nun aber als die Gestaltwerdung der göttlichen Weisheit, im Menschen darstellen.

Zweitens: Eckhart kennt ein *aliquid in anima*, das Seelenfünklein. Zwar ist bei ihm auch die Vorstellung von der Seele als einem Gefäß vorhanden, das von außen aufnimmt, aber der Fokus liegt auf der Immanenz des Göttlichen. Bei Swedenborg liegt er auf der Transzendenz des Göttlichen. Einen Seelenfunken kennt er nicht. Gott ist die geistige Sonne und der Mensch durch und durch nur ein Aufnahmeorgan der von ihr ausstrahlenden Liebe (= Wärme) und Weisheit (= Licht); statt Seelenfünklein also *influxus*-Theorie. Allerdings ist der Unterschied bei näherem Hinsehen gar nicht so groß, denn das, was von außen einfließt, muss anschließend ja eingeflossen und somit *aliquid in anima* sein. Die *influxus*-Theorie betont vielleicht die permanente Abhängigkeit des spirituellen Lebens vom göttlichen Urquell etwas mehr als das Seelenfünklein, zumal wenn es als ungeschaffen angesehen wird. Aber unter dem Strich halte ich die beiden Sichtweisen für komplementär.

Drittens: Eckharts Theorie vom Durchbrechen in die Gottheit geht am weitesten über das Ziel hinaus, das Swedenborg als das oberste gesehen hat. Menschen können Engel werden, Bewohner der Himmel Gottes, aber sie können nicht in Gott zurückkehren. Das Durchbrechen müsste, wenn man Swedenborg im eckhartschen Sinne weiterdenken wollte, als Rückkehr in die geistige Sonne interpretiert werden, die den Engeln hoch über ihrem »Himmel« er-

scheint.

Will man eine Theologie entwickeln, die an Swedenborg orientiert bleibt, aber im Gespräch mit anderen spirituellen Traditionen Weiterentwicklungen zulässt, dann kann das Gespräch mit Eckhart gezeigt haben, dass das Andere – hier Eckhart – Ansatzpunkte im Eigenen – hier Swedenborg – haben kann. Das Andere als Entwicklungshelfer unterentwickelter Potentiale der eigenen Denkwelt.

Das Geburtsthema ist bei Eckhart eminent auch im Hinblick auf die Geschichte des christlichen Denkens vor ihm. Nach Dietmar Mieth kann man bei ihm eine »vorher nicht feststellbare Präferenz für die Sprache der ›Geburtlichkeit‹«⁴³ konstatieren. Eckhart war somit nicht unbedacht die erste Gesprächsadresse, die ich als ein Theologe in der Tradition Swedenborgs, der die Wiedergeburt zum Kernthema seiner *Vera Christiana Religio* machte, aufsuchte. Doch es gibt auch schon vor Eckhart »die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen«, so der Titel eines oft genannten Aufsatzes von Hugo Rahner⁴⁴. Eckhart selbst zitiert mehrmals eine Stelle bei Origenes: »Derjenige ist wirklich glücklich, der *immer* von Gott geboren wird, ich sagte nicht, der *einmal* von Gott geboren wird, sondern wer durch einzelne Werke der Tugend *immer* von Gott geboren wird.«⁴⁵ Die Kontextualisierung Swedenborgs bzw. seiner Soteriologie der spirituellen Geburt könnte also über Eckhart hinaus ausgeweitet werden.

Literaturverzeichnis

Bei den lateinischen Werken Eckharts und bei Swedenborg werden die

⁴³ Mieth 2014, 174.

⁴⁴ H. Rahner, *Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*, in: ZKTh 59 (1935) 333–418.

⁴⁵ Homilie über Jeremias 9,4; zitiert nach Mieth 2014, 177.

Abschnittsnummern genannt; in allen anderen Fällen die Seitenzahlen.

- Ingeborg DEGENHARDT. *Studien zum Wandel des Eckhardbildes*. Leiden 1967. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. 3).
- LW II Meister ECKHART. Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die lateinischen Werke. 2. Bd.: I. *Expositio libri Exodi*, hg. und übers. von Konrad Weiss. II. *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici c. 24,23–31*. III. *Expositio Libri Sapientiae*. IV *Expositionis Cantici Canticorum quae supersunt*, hg. und übers. von Josef Koch und Heribert Fischer. Stuttgart 1964.
- LW III -. 3. Bd.: *Magistri Echardi Expositio sancti Evangelii secundum Johannem*, hg. und übers. von Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese und Albert Zimmermann, Stuttgart 1994.
- LW IV -. 4. Bd.: *Magistri Echardi Sermones*, hg. und übers. von Ernst Benz, Bruno Decker und Joseph Koch. Stuttgart 1956.
- LW V -. 5. Bd.: ... *Responsio ad Articulos sibi impositos de Scriptis et Dictis suis. Acta Echardiana*, hg. und komm. von Loris Sturlese. Stuttgart 2006.
- Kurt FLASCH. *Meister Eckhart: Philosoph des Christentums*. München 2010.
- Alois Maria HAAS. *Seelenfunken (scintilla animae)*. In: Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit. Hg. von Cora Dietl und Dietmar Mieth. Stuttgart 2015. (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 9). S. 293–326.
- Irmgard KAMPMANN. *Ihr sollt der Sohn selber sein! Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts*. Frankfurt a. M. 1996. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd. 579).
- Johann KREUZER. *Der Geist als lebendiger Spiegel: Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. In: Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. Hg. von Harald Schwaetzer und Georg Steer. Stuttgart 2011. (Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 4). S. 49–66.
- Otto LANGER. *Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und vom Durchbruch in die Gottheit und seine Kritik mystischer Erfahrung*. In: Margot Schmidt (Hg.). »Eine Höhe, über die nichts geht«: Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. S. 135–161.

- EcL *Meister Eckhart Werke I und II.* Hg. und komm. von Niklaus LARGIER. Frankfurt a. M. 1993. (Bibliothek des Mittelalters, Bde. 20 und 21).
- Bernhard MCGINN. *Die Mystik im Abendland.* Bd. IV: Fülle. Freiburg i. Br. 2010.
- Dietmar MIETH. *Meister Eckhart.* München 2014.
- EcQ *Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate.* Hg. und übers. von Josef QUINT. München ⁶1985 (1963).
- Kurt RUH. *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker,* München ²1989.
- LE *Lectura Eckhardi.* Hg. von Georg STEER und Loris Sturlese. 3 Bde. Stuttgart 1989–2008.
- Friedemann STENGEL. *Aufklärung bis zum Himmel: Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts.* Tübingen 2011. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 161).
- Ath. Emanuel SWEDENBORG. *Das Athanasische Glaubensbekenntnis.* Zürich 2013.
- GT -. *Das Geistige Tagebuch.* 7 Bde. Zürich 2010.
- EL -. *Die eheliche Liebe und ihre Persionen.* Zürich 1995.
- EO -. *Die enthüllte Offenbarung.* Zürich [1978].
- OE -. *Die Offenbarung erklärt nach dem geistigen Sinn.* 4 Bde. Frankfurt a. M. 1882.
- VH -. *Die vier Hauptlehren der Neuen Kirche ... Die Lehre vom Herrn (LH). Die Lehre von der heiligen Schrift (LS). Die Lebenslehre (LL). Die Lehre vom Glauben (LG).* Zürich o. J.
- WCR -. *Die wahre christliche Religion.* 4 Bde. Zürich [1960–1966].
- SK -. *Die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper.* Swedenborgs Beitrag zum Leib-Seele-Problem. Deutsch-Lateinische Ausgabe mit Essays. Übers. und hg. von Thomas Noack. Zürich 2011.
- GLW -. *Die Weisheit der Engel.* Bd. 1: *Die göttliche Liebe und Weisheit.* Zürich 1997.
- GV -. *Die Weisheit der Engel.* Bd. 2: *Die göttliche Vorsehung.* Zürich 1997.
- HH -. *Himmel und Hölle.* Zürich 2005.
- HG -. *Himmlische Geheimnisse.* 9 Bde. Zürich [1967–1974].
- NJ -. *Religiöse Grundlagen des neuen Zeitalters: Das neue Jerusa-*

lem und seine himmlische Lehre. Zürich 1993.

- Karl Heinz WITTE. *Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung*. Freiburg u. München 2013.

Swedenborg in der Geschichte der amerikanischen Psychologie

Eugene Taylor

Vorbemerkung der Schriftleitung: Der ursprünglich englischsprachige Beitrag von Eugene Taylor (1946–2013) von der Harvard Medical School erschien unter dem Titel »The Appearance of Swedenborg in the History of American Psychology« in »Swedenborg and his Influence«, herausgegeben von Erland J. Brock u.a. (Bryn Athyn, PA: The Academy of the New Church, 1988), S. 155–176. Anlässlich des 300. Geburtstags Swedenborgs im Jahre 1988 veranstaltete *The Academy of the New Church* ein internationales Symposium. Die Vorträge dieses Symposiums wurden in dem sehr lesenwerten oben genannten Buch veröffentlicht. Den Aufsatz des 2013 verstorbenen Psychologieprofessors Eugene Taylor dürfen wir in unserer Zeitschrift mit freundlicher Genehmigung des *Bryn Athyn College Publication Committee* veröffentlichen. TN.

»Bildlich gesprochen benutzte Jung ein Teleskop um auf seine eigene Seele zu schauen. Sobald ihm dabei Unregelmäßiges auffiel, hielt er inne und betrachtete für eine Weile die seltsam schönen Konstellationen. Anschließend fügte er das neugewonnene Bewusstsein über die zuvor verborgenen Welten in seine Sternenkarte ein.«

Coleridge, *Notebooks*

Man würde nicht erwarten in der Psychologie und der Psychiatrie, so wie diese Disziplinen sich heutzutage definieren, Verweise auf Swedenborg zu finden, da die sachliche Ansicht der Wissenschaft, sogar in der jüngsten Vergangenheit, diejenige war, dass das Selbst, das Bewusstsein, die Persönlichkeit und insbesondere die Wandlung

nicht wiederholbar und nachprüfbar auf eine Weise gemessen werden können, die dazu führen würde, dass sich ein Konsens um laufende experimentelle Bemühungen bilden würde. Zugegeben, diese Ideen tauchen immer wieder im klinischen Bereich auf, aber Kliniker haben, wie sehr sie sich auch als hauptsächlich personenzentriert sehen, von Natur aus aufgrund ihrer Berufsausbildung, Schwierigkeiten, ihre Methoden, Ideen und Erfolge mit den strikten aber reduktionistischen Standards in Einklang zu bringen, die von empirischen Laborforschungen festgelegt werden. Weiterhin mag es auch stimmen, dass die jüngsten Entwicklungen in den Neurowissenschaften wichtige Auswirkungen auf die Forschungsarbeit zum Bewusstsein in der Kognitionspsychologie haben, jedoch liegt auch hier der Fokus nicht auf dem Verstehen persönlicher Erfahrungen, sondern vielmehr auf dem Fortschritt bei Theorien zur Informationsverarbeitung oder bei der Simulation biologischer Prozesse mithilfe mathematischer Modelle. In der Idealvorstellung der Forschung, existieren die Psychologie und die Psychiatrie heute nicht um der Personen willen sondern um der Wissenschaft willen, und in dieser Hinsicht können sie in der Tat als repräsentativ für viele Trends in der modernen Kultur allgemein angesehen werden.

Gleichzeitig haben wir jedoch eine gewisse Pathologie noch nicht vollständig erkannt, die der Idee innewohnt, dass wissenschaftliche Kenntnisse der materiellen Welt jetzt über alle anderen hinausgehen müssen und dies auch immer tun werden. Dass wir diese Pathologie zumindest teilweise erkannt haben, lässt sich aus zwei wichtigen Fakten ableiten, die das komplette Fehlen von Swedenborg in der Geschichte der modernen Psychologie und Psychiatrie relativieren. Erstens sind diese Disziplinen als ernsthafte Wissenschaften eigentlich nur knapp über hundert Jahre alt. Obwohl die Einschränkungen des Reduktionismus zu verschiedenen Zeiten

in der allgemeinen Ideengeschichte erwähnt wurden, ist der Einfluss dieser Disziplinen, obwohl er weit verbreitet zu sein scheint, heute somit weder von absoluter Dauer noch völlig ununterbrochen. Archetypen eines universelleren Erkenntnisinns setzten sich unweigerlich von Zeit zu Zeit durch. Jungs Psychologie ist hierfür eines der offensichtlicheren Beispiele; die existentielle Psychologie und Psychiatrie ein weiteres; die Humanistische und Transpersonale Psychologie stellen ein drittes Beispiel dar; die Parapsychologie ein viertes; das zeitgenössische Interesse an der klassischen östlichen Psychologie ein fünftes; und die modernen Entwicklungen in der Religionspsychologie und der Pastoralpsychologie noch ein sechstes.

Zweitens fehlt selbst im konservativen Bereich der reduktionistischen akademischen Psychologie eine größere und umfassendere Vision von unserer Erfahrung nicht gänzlich. Man mag diese humanistische Sichtweise der Person in der Geschichte der Moralphychologie des 19. Jahrhunderts vermuten, die oft ziemlich harmlos als antiquarisches Interesse dargestellt wird. Man würde diese Sichtweise auch an der »Schwachstelle« der Psychologie als Laborwissenschaft vermuten, also in Unterbereichen wie der Persönlichkeitspsychologie, der abnormalen Psychologie und der Sozialpsychologie. Außerdem entdeckt man, wenn man genau genug sucht, gerade in diesen Bereichen immer wieder Verweise sowohl auf Swedenborg als Person als auch auf seine Ideen. Eine Analyse dieser Fälle zeigt, dass sie nicht eine archaische Rückkehr ins 18. und 19. Jahrhundert sind, sondern dass Swedenborgs Psychologie der Meinung dieses Autors nach den Keim einer Idee enthält, die zur Zeit ziemlich unvorstellbar ist, nämlich, dass die Psychiatrie und die Psychologie doch noch an der Spitze einer zukünftigen Transformation der Sozial- und Medizinwissenschaften stehen können.

Klinische Psychiatrie

Einer der interessantesten Fälle, wo Swedenborgs Ideen in einem Sonderbeitrag erschienen, war in einer der frühen Ausgaben des *American Journal of Insanity*, einer Zeitschrift, die heute weltweit als *American Journal of Psychiatry*⁴⁶ bekannt ist. Die erste Ausgabe der Zeitschrift erschien im Mai 1844 unter Herausgeber Dr. Amariah Brigham, Chefarzt des *State Lunatic Asylum* in Uticah im amerikanischen Bundesstaat New York. Die Zeitschrift war sowohl an Laien als auch an Fachleute gerichtet. Sie war die erste in Amerika, die der mentalen Medizin gewidmet war, und innerhalb kurzer Zeit wurde sie die Hauptautorität im Land für Fragen des Wahnsinns. Schon bald wurde sie auch das offizielle Organ der *Association of Superintendents of American Asylums for the Insane*, einer Gesellschaft, die heute unter dem Namen *American Psychiatric Association*⁴⁷ bekannt ist. Die Zeitschrift lief vier Jahre lang erfolgreich unter der Ägide von Brigham, bis dieser im Februar 1848 aufgrund seines durch Überarbeitung ausgelösten, schlechten Gesundheitszustands an einem

⁴⁶ T. Romeyn Beck, »Swedenborg on Insanity,« *American Journal of Insanity*, 4 (1848), 61-64. Es existierten kaum Quellen im Bereich der Psychiatrie, in denen eine so positive Haltung gegenüber Swedenborgs Ideen eingenommen wurde. Swedenborg wurde von Psychiatern in der deutschen Literatur negativ bewertet, wie zum Beispiel von dem Wiener P. Goldberg in »Swedenborg und seine Anhänger; ein psychiatrisches Kapital.« *Wien Med. Halle* 2 (1861), 270-272. So auch von dem Franzosen B. A. Morel in »Swedenborg; sa vie, ses écrits, leur influence sur son siècle, ou coup d'oeil sur le délire religieux,« in seinem Werk *Melanges d'anthrop.path.* Rouen, 1859, 29-64. Eine hervorragende Ausnahme war Henry Mausley in »Emanuel Swedenborg: His writings,« *Journal of Mental Science*, London, 15 (1869-70), 417-436. Eine weitere Ausnahme war laut Professor Wolfgang Bingmann von der *University of Alabama* der Leipziger Theodor Fechner, der ein begeisterter Leser Swedenborgs war. Fechner war jedoch kein Psychiater; er war der Begründer der modernen Psychophysik.

⁴⁷ Henry M. Hurd, »The American Journal of Insanity,« in H. M. Hurd, Hrsg., *The Institutional Care of the Insane in the United States and Canada I* (Baltimore: John Hopkins Press, 1916), S. 75-77.

Magen-Darm-Infekt starb. Der neue Herausgeber wurde Brighams Kollege und Freund T. Romeyn Beck, ein hochgebildeter Arzt, der damals auf seinem Karrierehöhepunkt als einer der wichtigsten Männer in der gesellschaftlichen, intellektuellen und kulturellen Szene von New York war.⁴⁸

Beck war der Enkel von Pfarrer Derrick Romeyn, einem Theologieprofessor der niederländisch-reformierten Kirche, der das *Union College* gründete. Beck wurde im Bundesstaat New York geboren, machte seinen Abschluss am *Union College* und besuchte dann das *Columbia College of Physicians and Surgeons* in New York City, wo er mit einer Dissertation zum Thema Wahnsinn den Titel Dr. med. erlangte. Er arbeitete eine kurze Zeit lang als Arzt in Albany, wo er auch für sein literarisches Talent bekannt wurde, bis er 1817 der Rektor der renommierten *Albany Academy* wurde. Während Becks Zeit als Rektor dort besuchten unter anderem Henry James senior und später Herman Melville die Schule. In der Medizin war Beck hauptsächlich für seine Beiträge zum Bereich der Gerichtsmedizin bekannt, aber er war auch ein Spezialist auf dem Gebiet der mineralischen Bodenschätze in den Vereinigten Staaten und war Mitglied in zahlreichen Ausschüssen des Bundesstaates New York. Außerdem war er der Gründer der Psychiatrischen Klinik in Utica. Seine Rolle als Herausgeber des *American Journal of Insanity* sollte nur eine vorübergehende Lösung sein. Dies war jedoch ein glücklicher Zufall, denn unter seiner Leitung begann die Zeitschrift immer mehr die aktuellen beruflichen Fortschritte im Bereich der Psychiatrie zu reflektieren.

⁴⁸ Für biographische Informationen vgl. R. H. Hamilton, »Theoderic Romeyn Beck,« in S. D. Gross, Hrsg., *Lives of Eminent American Physicians and Surgeons of the Nineteenth Century* (Philadelphia: Lindsey & Blakiston, 1861), S. 776-795; »Theoderic Romeyn Beck (1791-1855),« in H. A. Kelley, *A Cyclopaedia of American Medical Biography I* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1912), S. 73-74; und »Theoderic Romeyn Beck,« *Dictionary of American Biography II* (New York: Scribner's, 1929), S. 116-117.

Der Artikel, um den es geht, »Swedenborg on Insanity«, erschien sechs Monate nach Brigham's Tod mit einer Anmerkung von Beck: Swedenborg sei ein außergewöhnlicher Mann gewesen – sehr gebildet und mit tiefen Gedanken. Da ein starkes Interesse an seinen Ideen bestehe und diese für viele eine hohe Autorität hätten, halte er es für das beste, Swedenborg's Ansichten zum Wahnsinn an dieser Stelle festzuhalten. Die Auswahl der Zitate stamme aus Swedenborg's Größeren Tagebuch, Teil Zwei.⁴⁹ In den zitierten Absätzen geht es insbesondere um die »Reflexion der Gedanken«, was so viel bedeutet wie die mentalen Bilder, die wir von Dingen haben, die mit dem Körper zu tun haben, sowie Bilder von mentalen Objekten. Laut Swedenborg bewirken »[a]lle Gegenstände unseres Nachdenkens [...] aber viele Beschwerden, wenn sie uns zu sehr fesseln oder wenn wir durch Geister im Reflektieren über dieselben festgehalten werden.« Er sagt speziell, dass Konzentration oder Fixierung des Geistes auf gewisse Gedanken, vor allem für längere Zeit, damit einhergehen kann, dass man »von bösen Geistern angefochten wird.«

Nun ist es eine interessante Tatsache in der Psychologie, dass Konzentration immer unbewusste Inhalte freisetzt. Wenn wir zum Beispiel zum ersten Mal versuchen, eine musikalische Tonleiter zu lernen, kommt es vor, dass, je mehr wir uns konzentrieren, sich umso mehr jeder kleine ablenkende Gedanke in unser Bewusstsein drängt, zumindest bis wir die Lektion gemeistert haben. Dann können wir die Aufgabe mühelos ausführen und können sogar ein Gespräch führen, während wir spielen. Dieses Freisetzen der unbe-

⁴⁹ *Spiritual Diary* III, nos. 3624-3628. Professor William Woofenden von der *Swedenborg School of Religion* ist aufgrund des Stils und der Phraseologie der Meinung, dass dieser Text wahrscheinlich vom Herausgeber des *American Journal of Insanity* aus dem Lateinischen (ins Englische) übersetzt wurde. [Die hier zitierten Passagen stammen aus der deutschen Version des *Geistigen Tagebuchs* Band III, Nr. 3624-3628.]

wussten Inhalte als eine gesteuerte und bewusste Bemühung bietet uns die Gelegenheit zur Selbsterkenntnis und zur Überarbeitung unseres Charakters.

Eine zweite Interpretation ist, dass gewisse Gedanken negative Assoziationen auslösen und negativen Affekt mit sich bringen. Anscheinend sind wir immer normal, außer wenn wir mit diesem Gedanken beschäftigt sind. Über so einen Gedanken über längere Zeit nachzutrübeln, führt natürlich zu Depression. Dadurch, so Swedenborg, »ergibt sich bei vielen Melancholie (Schwermut), Geistesschwäche, Delirium, ja auch Wahnsinn und Phantasien (fixe Ideen), denn bei denen, welche [sich] so sehr mit Gedanken über geistige Dinge, über das Leben nach dem Tode, über Unglücksfälle usw. beschäftigen, flößen die Geister⁵⁰ vieles ein aus ihrem Eigenen, was in ihrem Gedächtnisse enthalten ist, und prägen es so lange ein, daß Wahnsinn und Phantasiegebilde dadurch entstehen.«

Dieser Wahnsinn kann laut Swedenborg in zwei Formen auftreten: erstens die Form von Wahnsinn, die eine Person durch Selbstliebe selbst verursacht, und zweitens die Form von Wahnsinn, die durch die Geister verursacht wird. In beiden Fällen hat die Person einen Teil von sich aufgegeben für etwas Niedrigeres als ihr eigenes wahres geistiges Wesen. Das wirklich lähmende an Wahnvorstellung ist die Tatsache, dass eine Person sich in einer Wahnvorstellung befinden kann, die real zu sein scheint, die Person aber gleichzeitig in der Qual gefangen ist, zu wissen, dass alles nicht wahr ist.

⁵⁰ Man kann hier »Geister« psychodynamisch gesehen leicht als verdrängte Gedanken oder Elementen eines unbewussten Komplexes verstehen, die versuchen, sich ins Bewusstsein zurückzudrängen. Swedenborg scheint hier jedoch den Einfluss der Bewohner der Geisterwelt zu meinen. Diese Interpretation wird von der Ikonographie einiger Systeme in der klassischen östlichen Psychologie gestützt, z.B. die *Asuras* oder Geister, die in der *Rig-veda* beschrieben werden, die *Yab-Yums* in den tibetischen Mahabudratexten oder die Idee des *Feng Shui* im klassischen Taoismus.

Wahnsinn ist nicht so sehr der absolute Glaube, dass die Wahnvorstellung real ist, als die Erfahrung des Widerspruchs zwischen dem, was real zu sein scheint, und dem eigenen Wissen um das, was real ist.

Das Heilmittel hierfür, so Swedenborg, ist die komplette Aufgabe aller Verbindungen zu Vergangenheit und Zukunft. Er beruft sich auf die biblische Andeutung »man solle nicht für den anderen Morgen sorgen.« Bindungen, die darüber hinaus gehen, bezeichnet er als Arroganz, von der wir nur durch den Glauben an den Herrn gerettet werden können: »Alle, welche in diesem Glauben stehen, werden vom Herrn von solchen Gedanken befreit, und zwar durch unzählige, sowohl äußere als innere Mittel, wie sehr sie auch durch die Geister angefochten werden.«

Philosophie der Psychologie

Die vielleicht wichtigste Aussage in der Geschichte der amerikanischen Psychologie, die Swedenborgs Ideen wieder spiegelt, stammt aus den Werken von William James. Einige neukirchliche Gelehrte haben James dafür kritisiert, dass er – abgesehen von seiner Ausgabe der *Literary Remains* seines Vaters – Swedenborg nur ein Mal in seinem ganzen aus zehn Büchern bestehenden Werk erwähnt⁵¹ und das, obwohl James' Vater, Henry James senior, zwölf Bücher zum swedenborgianischen Denken geschrieben hat. Jüngste Untersuchungen zeigen jedoch, dass es möglich ist, jedes von James' größeren Werken als eine Hinzufügung zu, eine Einschränkung von oder eine Erwiderung auf Henry James seniors swedenborgianische Metaphysik zu deuten. Es kann

⁵¹ Abgesehen von in *The Literary Remains of Henry James* erwähnt William James Swedenborg tatsächlich zwei Mal, einmal in *Principles of Psychology* (New York: Henry Holt, 1890) und einmal in *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, 1902). Es gibt auch gelegentlich Verweise auf Swedenborg in James' unveröffentlichten Briefen.

wie folgt argumentiert werden.

Bei seinen jüngsten Untersuchungen zu drei Generationen der Familie James hat Howard Feinstein die extreme intellektuelle Abhängigkeit des jungen Williams von seinem Vater dokumentiert.⁵² Henry James senior, der aufgrund des Vermögens seines Vaters, William James aus Albany, sein Leben lang keine finanzielle Sorgen hatte, wuchs in einer streng kongregationalistischen Familie auf und war sogar auf dem Weg, Pfarrer zu werden, wofür er das *Princeton Theological Seminary* besuchte. Da er wenig Interesse an institutionalisierter Religion hatte, sich aber sehr für geistliche Fragen interessierte und ein Freidenker war, war Henry James stattdessen von der Religionsphilosophie des schottischen Protestanten Robert Sandeman fasziniert, dessen Anhänger in Amerika eine Rückkehr zu strikter Askese sowie vegetarische Ernährung befürworteten und die der Überzeugung waren, dass das Christentum auf ein bloßes Einimpfen von Moral in die Individuen verkümmert sei. Christen seien so eitel geworden, dass sie glaubten schon allein durch moralisches Verhalten würden sie besser als alle anderen. So habe das Moralisch-Sein seiner selbst willen zu grobem Egotismus geführt, wobei in Wahrheit Moral ein Nebenprodukt der spirituellen Erfahrung sei, nicht ihr Ursprung.

Schließlich beschäftigte Henry James senior sich mit den Schriften von Charles Fourier und wurde ein Anhänger einer Ideologie, die als eine einzigartige Form des Christlichen Sozialismus bezeichnet werden könnte. Später wurde James der Ältere durch seine literarische und philosophische Verbindung zu Ralph Waldo Emerson Teil des Zirkels um Thomas Carlyle in England. An dem Punkt in seinem Leben befand James' sich in einer tiefen psychologischen Krise. Durch zwei von Carlyles Freunden, eine Mrs. Chichester und

⁵² H. M. Feinstein, *Becoming William James* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1984).

James John Garth Wilkinson, wurde sein Interesse an Swedenborgs Schriften geweckt, was zu seiner Besserung führte. Ich werde hier nicht weiter ins Detail gehen, da zwei meiner geschätzten Kollegen in einer nächsten Sitzung über Henry James seniors Swedenborgianismus sprechen werden. An dieser Stelle soll genügen, zu erwähnen, dass Henry James senior ein Religionsphilosoph in einer Zeit war, in der die Wissenschaft einen vorherrschenden Einfluss hatte. Er sah in Swedenborg das Potential für eine religiöse Wissenschaft der gesellschaftlichen Veränderung, die weit über das hinaus ging, was Fourier sich hätte vorstellen können. Aufgrund seiner Ausbildung war er aber nicht in der Lage, mehr als nur einen Entwurf zu zeichnen, was diese Wissenschaft für die Menschheit bedeuten könnte. Da seine Berufung im Wesentlichen zwischen dem Schreiben und der Erziehung seiner Kinder zweigeteilt war, ging er davon aus, dass das Artikulieren seiner Wissenschaft die Aufgabe seiner Erben sein würde, wobei der wahrscheinlichste Kandidat sein Sohn William war.

William, der das Produkt der unorthodoxen Erziehungsexperimente seines Vaters war, wollte jedoch Maler werden.⁵³ Der Vater ging auf die Wünsche des Sohnes ein und übersiedelte die Familie von Europa nach Newport, Rhode Island, damit William bei William Morris Hunt in die Lehre gehen konnte. Nach etwas mehr als einem Jahr jedoch überraschte und erfreute William seine Eltern, indem er verkündete, dass er sich in der *Lawrence Scientific School* in Harvard einschreiben wolle. Er studierte zuerst Chemie und dann Anatomie und Physiologie. Er wurde ein Befürworter von Darwins Theorien, ein Verfechter der wissenschaftlichen

⁵³ Feinstein analysiert das Problem von James' Berufswahl besonders einleuchtend. Vgl. auch J. W. Anderson, »Why Did William James Abandon Art?« in G. Moratis & G. H. Pollack, Hrsg., *Psychoanalytic Studies in Biography* (Madison Conn.: International Universities Press, 1987), S. 279-303.

Methode und glaubte daran, dass alle psychologischen Phänomene physische Ursachen haben mussten. Dies ging so stark gegen den Strich seiner künstlerischen Feinfühligkeit, dass William James deswegen – und auch aufgrund des beinahe erstickenden Einflusses seines Vaters, der die Familie nach Boston übersiedelt hatte, um ihn zu unterstützen – 1870 an einer beinahe suizidalen Depression litt, jedoch nicht bevor er seinen Dr. med. an der *Harvard Medical School* erlangte und das Wesentliche der wissenschaftlichen Methode und der Philosophie der Wissenschaft verstanden hatte. Die Folgen seiner Heilung sollten weitreichende Auswirkungen auf den Kurs der modernen Psychologie haben.

William James frühe wissenschaftliche Phase wurde maßgeblich durch den Einfluss von Charles Sanders Peirce geprägt, einem jähzornigen und heißblütigen wissenschaftlichen Genie, der der Sohn des Mathematikers Benjamin Peirce war und der sich auf Probleme der Logik spezialisierte. Peirce war der Begründer der amerikanischen philosophischen Bewegung des Pragmatismus, die maßgeblich dadurch vorangetrieben wurde, dass James Peirces Ideen verbreitete und unterstützte. Jüngste Neueinschätzungen der Beziehung zwischen James und Peirce haben sich auf Peirces Lektüre Swedenborgs konzentriert. So ist ein komplexeres Bild von Swedenborgs Einfluss auf die Entwicklung des Pragmatismus entstanden als jenes, das die Philosophen bisher hatten.⁵⁴

Es scheint als wäre Peirce in den 1860ern so etwas wie ein Anhänger von Henry James seniors Schriften geworden und so dazu angeregt worden, sich mit Swedenborgs Ideen zur Beschaffenheit der Unendlichkeit, zur Möglichkeit der Vernunft und zur Nutzwirkung auseinander zu setzen. Henry James senior wiederum nahm Peirce sozusagen als einen

⁵⁴ E. I. Taylor, »Peirce and Swedenborg,« *Studia Swedenborgiana* 6 (1986), S. 25-51.

spirituellen Sohn in die Familie James auf. William James, der bereits eine Art brüderlicher Beziehung zu Peirce aufgebaut hatte, bevor dieser Henry James senior kennen lernte, wurde von Peirces Standards beeinflusst und kam so in Kontakt mit der Logik und Philosophie, mit der ein Wissenschaftler von Peirces Kaliber arbeitete. Peirce war es, der James als erstes mit den Schriften von Wundt bekannt machte; er lenkte James Aufmerksamkeit auf das Studium der britischen Empiriker; er brachte James mit den frühen experimentellen Arbeiten zu Psychophysik und Farbwahrnehmung in der Psychologie in Kontakt, und Anfang der 1870er Jahre gründeten James und Peirce den *Cambridge Metaphysical Club*, wo Peirce zum ersten Mal seine Ideen zum Pragmatismus formulierte.

William James unterdessen konnte aufgrund des fast erstickenden Einflusses seines Vaters nicht direkt aus Henry James seniors Metaphysik schöpfen. Stattdessen begann er, teilweise durch stillschweigende Zustimmung und teilweise durch direkte Nebeneinanderstellung, verschiedene Aspekte von Henry James seniors Swedenborgianismus in die Entwicklung seiner eigenen Philosophie zu übernehmen, indem er sich vor allem auf die Aspekte von Peirces Philosophie bezog, die am stärksten von James dem Älteren beeinflusst waren. Auf diese Weise hat James im Grunde genommen indirekt über Peirce Ideen seines Vaters aufgegriffen.

Betrachten wir unter diesem Aspekt die folgende Entwicklung: 17 Jahre wissenschaftlicher Forschung, in denen William James sich erst mit Chemie, Anatomie und Physiologie und dann mit Psychologie und Philosophie beschäftigte, gipfelten 1878 in seinem Vertrag mit Henry Holt über ein Lehrbuch für wissenschaftliche Psychologie aus James' Feder, das innerhalb von zwei Jahren fertiggestellt werden sollte. Das Projekt verzögerte sich aus verschiedenen Gründen und wurde dann 1882 durch den Tod von Henry James seni-

or noch weiter aufgeschoben. Da er glaubte, dies seinem Vater schuldig zu sein, veröffentlichte William James 1884 *The Literary Remains of the Late Henry James*.⁵⁵ Dies war im Grunde Williams erster und einziger offizieller Versuch, die swedenborgianische Philosophie seines Vaters zu interpretieren. Nach einer mehr als hundertseitigen Einleitung hatte er nichts mehr zu sagen. James' monumentales Werk *The Principles of Psychology* erschien schließlich 1890 mit zwölfjähriger Verspätung.⁵⁶ Diese Veröffentlichung war der Beginn der Psychologie als empirischer Wissenschaft unabhängig von spekulativer Philosophie. Die im Buch enthaltenen Erörterungen zu den Methoden und Inhalten der Disziplin waren tonangebend für die Entwicklung der Probleme, mit denen Psychologen sich heute noch beschäftigen. Das Buch war auch die Erfüllung der literarischen Familientradition, denn im Text enthalten war der Entwurf dafür, wie die wissenschaftliche Psychologie bei der Erforschung und bei der Entwicklung des persönlichen Bewusstseins als einer mächtigen Kraft für die fortlaufende Evolution der Spezies vorgehen könnte.

Ergänzt wurde dies durch James gleichzeitiger Arbeit im Bereich der Philosophie, die im Buch *The Will to Believe* (1897) gipfelte, das Peirce gewidmet war und das im Wesentlichen die Aussage enthielt, dass individuelle Entscheidungen entweder das Beste oder das Schlechteste in uns wahr werden lassen.⁵⁷ Wir müssen uns bewusst für das Gute entscheiden, auch wenn das Gegenteil zu gewinnen scheint,

⁵⁵ W. James, *The Literary Remains of the Late Henry James* (Boston: Houghton Mifflin, 1884). Die Tatsache, dass Williams erstes Buch aus den Schriften seines Vaters bestand, ist ein weiterer Hinweis darauf, wie die literarische Familientradition die Bedingungen für Williams nachfolgende Schriften schaffte.

⁵⁶ W. James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt, 1890).

⁵⁷ W. James, *The Will To Believe, and other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, Green & Co, 1897).

um die moralische und ästhetische Qualität unseres Lebens zu verbessern. Hier stimmte James mit den philosophischen Zielen seines Vaters überein, aber der Fokus des Sohns lag auf dem Individuum, das der utopische Sozialismus des Vaters der wichtigeren Entwicklung einer göttlich natürlichen Menschlichkeit untergeordnet hatte.

James veröffentlichte 1902 seine *Gifford Lectures* mit dem Titel *The Varieties of Religious Experience*, in denen er sich von den metaphorischen theologischen Schürzenzipfeln seines Vaters löste und sein eigenes intellektuelles Verständnis von religiösem Leben artikulierte.⁵⁸ Religiöse Erfahrung finde im Individuum statt, sagte er, und existiere unabhängig von kirchlichen Institutionen. Weiterhin, so James, sei die nicht-traumatische Erkundung des Unterbewussten, gerade jenseits unseres Bewusstseins, der Zugang zur letztlich wandelnden Erfahrung, deren Wahrheiten nur durch ihre Auswirkungen auf die Verbesserung der moralischen und ästhetischen Qualität des täglichen Lebens erfahren werden kann.⁵⁹ Wenn man James den Älteren und James den Jüngeren in dieser Hinsicht gegenüberstellt, erkennt man, dass Henry James senior seine Interpretation von Swedenborg als eine Religionsphilosophie ausgearbeitet hat, während William den Vorgang der religiösen Wandlung, die Swedenborg erlebte, genauso gut aus der Sicht der Religionspsychologie beschreibt.

Das grundlegende philosophische Problem, das James zu bewältigen hatte, war, widersprüchliche Ansprüche auf die ultimative Wahrheit oder philosophische Systeme, die aufgrund ihrer Struktur und Hauptaussage nicht logisch mitei-

⁵⁸ W. James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans & Green, 1902).

⁵⁹ James Psychologie des Unbewussten, die er im Laufe der 1890er entwickelte, ist zu finden in E. I. Taylor, *William James on Exceptional Mental States: Reconstruction of the 1896 Lowell Lectures* (New York: Scribner's 1982).

inander verglichen werden konnten, in Einklang zu bringen. Seine Lösung lag in Peirces Pragmatismus, die er 1906 in Form von einer Reihe von *Lowell Lectures* vorstellte und 1907 unter dem Titel *Pragmatism: Some new ways of thinking* veröffentlichte. Das Hauptthema dieses Werks war die philosophische Verteidigung des religiösen Glaubens.⁶⁰ Der Test unserer religiösen Überzeugungen liege in den Früchten, die sie bringen, so James, nicht in der konzeptionellen Ähnlichkeit ihrer Strukturen oder in der Gemeinsamkeit ihres Ursprungs. Meiner Meinung nach war dies im wesentlichen eine Aussage, mit der James seine Philosophie mit der seines Vaters in Einklang brachte, jedoch etwas objektivierter, da James mit seinem Schwerpunkt auf dem Pluralismus auch eine Harmonisierung so widersprüchlicher Ansichten wie Kants Transzendentalphilosophie und den Britischen Empirismus oder die monistische Philosophie von Royce im Kopf hatte. So konnte James seine Meinungsverschiedenheit zu Henry James senior beilegen und auch erklären, warum sein Vater zwölf Bücher zum swedenborgianischen Denken geschrieben hatte, aber selbst kein Mitglied der Neuen Kirche gewesen war.

Tiefenpsychologie

Ein drittes Beispiel für einen Verweis auf Swedenborg in der Geschichte der amerikanischen Psychologie ist in der analytischen Psychologie von Carl Gustav Jung zu finden. Hier wäre einzuwenden, dass Jung Schweizer war, aber zwei wichtige historische Tatsachen sprechen dafür, dass er in dieser Diskussion inkludiert wird. Obwohl Jung heute an keiner medizinischen Fakultät mehr unterrichtet wird, wer-

⁶⁰ 1906 wies Peirce auch darauf hin, dass er Henry James senior und Swedenborg für die Hilfe bei der Ausarbeitung der metaphysischen Implikation seines Pragmatismus zu danken habe. E. I. Taylor, »Peirce and Swedenborg«, vgl. Anmerkung 9 oben, S. 46-47.

den seine Schriften von der breiten amerikanischen Bevölkerung gelesen, als dem einzigen bedeutende Psychologen unserer Zeit, der religiöse Erfahrung ernst nahm. Man kann auch sagen, dass Freud zwar offensichtlich die Sprache der inneren Erfahrung dominiert, die in der klinischen Psychologie und Psychiatrie verwendet wird, allerdings verwenden amerikanische Praktiker im Bereich der geistigen Gesundheit Freuds Terminologie nicht wirklich in dem Sinn, wie Freud sie tatsächlich gemeint hat. Stattdessen gebrauchen sie diese Begriffe eher im Sinne einer speziell amerikanischen Psychodynamik des Unbewussten, die einen tieferen Aspekt des amerikanischen Denkens darstellt, als der psychoanalytische Referenzrahmen, der historisch gesehen jünger ist. Jung war in der Tat enger und früher mit dieser ursprünglich amerikanischen Psychologie verbunden als Freud.⁶¹

Zahlreiche Autoren haben sich wahrscheinlich gefragt, ob Jung ein Interesse an Swedenborg hatte. In der Tat hielt Jung Swedenborg für »einen gelehrten und geistig hochstehenden Mann, und einen Visionär von unerreichter Fruchtbarkeit.«⁶² Er stieß in den späten 1890er Jahren während seiner Studienjahre zum ersten Mal auf die Schriften des schwedischen Sehers. Jung erinnerte sich, damals am intellektuell aktivsten gewesen zu sein, voller explosiver Argumente und beschäftigt mit der Problematik des Bösen. Damals sah Jung sich als theologischen Agnostiker mit einer absoluten Überzeugung davon, dass die Seele zwar immateriell, transzendent, jenseits von Zeit und Ort sei, aber wissenschaftlich un-

⁶¹ E. I. Taylor, »C. G. Jung and the Boston Psychopaths, 1902-1912,« *Voices: The Art and Science of Psychotherapy* 21 (1986), S. 131-144.

⁶² C. G. Jung, *Gesammelte Werke* (Olten: Walter-Verlag, 1976), in diesem Fall, Band XVIII, Abschnitt 1714. Er erwähnte Swedenborg sogar einmal Freud gegenüber, jedoch nur in einem inoffiziellen Zusammenhang. W. McGuire, Hrsg. *The Freud/Jung Letters* (Princeton: Princeton University Press, 1974), S. 366.

tersucht werden sollte.⁶³ Er war verwundert über das Fehlen von ernsthafter Analyse der Psyche in der traditionellen Psychologie und beschäftigte sich darum mit Somnambulismus, Hypnose und Spiritismus. Jung schreibt in seiner Autobiographie, dass er neben du Prel, Eschenmayer, Passavant, Kerner und Görres auch begeistert sieben Bücher von Swedenborg gelesen habe. Er schreibt jedoch nicht, welche Bücher dies waren.⁶⁴ Zu Beginn fand er diese Autoren seltsam und unglaubwürdig, aber dies waren die ersten objektiven Berichte, die er über innere psychologische Phänomene gelesen hatte.⁶⁵ Jung vertiefte sich von Zeit zu Zeit immer wieder mal in Swedenborgs Werke, las Biographien und Kommentare zu Swedenborgs Leben und zitierte Swedenborg an zahlreichen Stellen in seinen gesammelten Werken.

Alles in allem kann man sagen, dass Swedenborg schließlich auf drei wichtige Arten zu Jungs Entwicklung einer Psychologie des Unbewussten beitrug: in Jungs Erforschung visionärer Erfahrung; in seinen Erörterungen zu Synchronizität, dem Prinzip der akausalen Verbindung; und in Jungs Analyse alchemistischer Symbolik.

Jung war sein Leben lang fasziniert von der Untersuchung von Persönlichkeiten, deren Lebensgeschichte zeigte, dass der normale Prozess von Wachstum und Wandlung, um es mit Huxleys Worten zu sagen, von einem Öffnen der Pforten der Wahrnehmung begleitet war. Zu jedem gegebenen Zeitpunkt leben wir in einer Welt, die aus mehr besteht, als dem, was wir im normalen Wachzustand des Bewusstseins erfahren können. Fortschritt im Sinne von einem Sieg beim Kampf um Selbsterkenntnis oder im Sinne von einem Fertigstellen der inneren Arbeit, die jedem einzelnen individuell

⁶³ Brome, *Jung*, (New York: Atheneum, 1978), S. 65.

⁶⁴ C. G. Jung, *Memories, Dreams, and Reflections* (New York: Pantheon, 1969), S. 99.

⁶⁵ Brome, *Jung*, S. 65.

bevorsteht, kann nur geschehen, wenn es eine Methode gibt, die innere Erfahrung zu beobachten. Als Jung erklärte, dass die Bezeichnungen in seinem Diskurs von visionärer Natur seien, meinte er, dass die überwältigende Kraft der psychischen Erfahrung durch Symbole ausgedrückt werden müsse, die für diesen Zweck angemessen seien. Diese Symbole entnahm er Quellen wie der Entwicklung von Bildern, dem Gebrauch von Träumen, der Interpretation von religiösen Visionen oder der aktiven Identifikation mit Bildern aus der Mythologie, sowohl persönlicher als auch kollektiver Natur.

Bei seiner Suche bezieht Jung sich, neben zahlreichen anderen Beispielen, in seinen gesammelten Werken auf das Leben und die Visionen Swedenborgs. Er war besonders von der Beschreibung von Swedenborgs Vision von Christus im April 1744 fasziniert und er zitiert an mindestens zwei Stellen ausführlich die Bilder, die Swedenborg von Ereignissen und Objekten erhielt, von denen er vorher nichts gewusst haben konnte, und erörtert deren Bedeutung.⁶⁶ An anderer Stelle vergleicht er Swedenborgs Gespräche mit den Bewohnern des Jenseits und der Geisterwelt mit denen, die im tibetischen *Bardo Thödröl* zu finden sind.⁶⁷

Synchronizität war für Jung eine philosophische Methode, mit der an die Problematik der Kausalität herangegangen werden kann. Direkte Beziehungen, bei denen eine Abfolge von Ursache und Wirkung eine erklärliche Wirkung haben kann, seien in der Wissenschaft üblich, so Jung. Was ist jedoch mit den Ereignissen psychischer Natur, die im Bewusstsein zusammen stattfinden, aber keinen offensichtlichen kausalen Zusammenhang haben, und dennoch von großer Bedeutung für das innere Leben des Individuums sind?

⁶⁶ C. G. Jung, *Collected Works* (Princeton, New Jersey: Bollingin/Princeton University Press, 1957-78), Band XVII, S. 295, zum Beispiel.

⁶⁷ *Collected Works* II, S. 519. Vgl. auch Anmerkung 5.

Als ein einfaches Beispiel nannte er den Vorfall, als er einen weißen Smoking für die Oper eine Woche im Voraus bestellt hatte. Am Tag der Vorstellung erhielt er die Nachricht, dass ein guter Freund von ihm gestorben sei und dass die Beerdigung am nächsten Tag stattfinde. Fast gleichzeitig kam der Smoking an, den er eine Woche zuvor bestellt hatte, aber der Schneider hatte den Fehler gemacht, ihm einen Anzug in der falschen Farbe zu schicken – in diesem Fall schwarz. Jung war weniger an der Erklärung interessiert, dass eine mysteriöse höhere Macht im Universum am Werk ist, die hinter den Kulissen diese Ereignisse dirigiert, sondern vielmehr an der Beschaffenheit seines eigenen psychischen Zustands.

Er fand einen ähnlichen Fall in Swedenborgs Fähigkeit, den Ablauf des Brands von Stockholm beschreiben zu können. Dass Swedenborg eine Rolle beim Ausbruch des Feuers gespielt haben könnte, allein dadurch, dass er den Gedanken hatte, hielt Jung für lächerlich. Eine plausiblere Erklärung war, dass Swedenborg eine Senkung der Wahrnehmungsschwelle erlebte und zusammenhängende Bilder in seinem Gehirn aktiviert wurden. Die archetypische Verbindung hatte eher mit Swedenborgs unmittelbarem psychischem Zustand zu tun, der ihm Zugriff auf »absolutes Wissen« erlaubte.⁶⁸

Im Zuge seines Interesses an Alchemie stellte Jung auch Vergleiche mit Swedenborg an. Jung kam ursprünglich durch seinen Freund, den Sinologen Richard Wilhelm, mit der alchemistischen Symbolik in Kontakt. Wilhelm hatte 1931 einen taoistischen Text über Yoga, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, aus dem Chinesischen übersetzt und bat Jung einen psychologischen Kommentar hinzuzufügen.⁶⁹

⁶⁸ Vgl. Jungs Aufsatz »On Synchronicity,« *Collected Works* VIII, S. 481.

⁶⁹ Für einen Überblick zu Jungs Interpretation asiatischer Quellen vgl. E. I. Taylor, »Contemporary Interest in Classical Eastern Psychology,« in A. Pa-

Jung war fasziniert von der Implikation, dass es bei Alchemie nicht um Formeln für das chemische Umwandeln von Blei zu Gold ging, sondern um eine komplexe Symbolik für die Transmutation von niedrigen Elementen der Persönlichkeit zu edleren. Daraufhin begann Jung sich mit seiner eigenen europäischen alchemistischen Tradition zu beschäftigen, was ihn schließlich dazu führte, die psychologische und geistige Bedeutung der europäischen Texte zu entschlüsseln.

Jungs gesammelte Werke beinhalten zahlreiche Verweise, in denen Swedenborgs Leben und Denken mit der alchemistischen Symbolik verglichen werden, vor allem Swedenborgs Idee des *homo maximus*. An einer Stelle beschreibt Jung Swedenborgs Konzept als »eine gigantische Anthropomorphisierung des Universums.«⁷⁰ An einer anderen Stelle, bezeichnet er Swedenborgs *homo maximus* als Matrix oder Organisationsprinzip des Bewusstseins.⁷¹ An einer weiteren schreibt er, dass diese Symbolik ein einziges, allumfassendes Bewusstsein, den »größten Menschen« ausdrückt, also eine Stütze für die Idee darstellt, dass die persönliche Psyche aus der kollektiven Psyche stammt.⁷²

Schließlich, in einem interessanten Verweis auf eine seiner Patientinnen, die vom Swedenborgianismus geprägt war, vergleicht Jung Swedenborgs Idee des *homo maximus* mit dem alchemistischen Bild des Verschlungenwerdens von der Schlange, der *anima mundi*, das die Patientin in einem Traum reproduziert hatte. Jung fügt auch ein paar Kommentare zu Swedenborg selbst hinzu: Swedenborg sei zwar kein echter Alchemist gewesen, aber er sei von der mittelalterlichen Naturphilosophie beeinflusst gewesen und sei einmal teilweise

ranjpe, D. Ho & R. Rieber, Hrsg., *Asian Psychology: Contemporary Perspectives* (New York: Praeger, 1988).

⁷⁰ *Gesammelte Werke*, XV, Abschnitt 13.

⁷¹ *Collected Works* IX, Teil I, S. 198.

⁷² *Collected Works* X, S. 86.

einer tragischen Invasion des Unbewussten erlegen. Jung bezieht sich hier auf den psychischen Anfall während Swedenborgs Aufenthalts in London, für den es unverkennbare Nachweise in dessen eigenem Tagebuch gäbe. Jung schließt nicht aus, dass Swedenborgs besonderer geistiger Zustand Auswirkungen auf die allgemeine bewusste Haltung meiner Patientin gehabt habe. Jedoch wisse jeder mit genügend Kenntnissen von Swedenborgs Schriften, dass es sehr unwahrscheinlich sei, dass Swedenborg die alchemistische Philosophie an Jungs Patientin weitergegeben habe oder dass die Patientin diese durch Kryptomnesie reproduziert haben könnte.⁷³ Mit anderen Worten, er legte nahe, dass zwar die Symbolik bei Swedenborg und in der Alchemie ähnliche Bedeutungen hat, aber dass es keinen Grund gibt darauf zu schließen, dass der Kontakt der Patientin mit Swedenborgs Idee des *homo maximus* diese spontan dazu gebrachten haben könnte, die verwandten Symbole aus der alchemistischen Tradition zu reproduzieren. Jungs Kommentare zu Swedenborgs Vision sollten außerdem in dem Zusammenhang gesehen werden, dass Jung visionäre Erfahrung üblicherweise in einem tragischen Licht sah, da bei dem gesamten Prozess die Psyche gegen die Kräfte ihrer niedrigeren Natur kämpft, wobei das Ergebnis, also Individuation, nie sicher ist, vor allem im Hinblick auf das riesige Ausmaß der Aufgabe.

Persönlichkeits- und Sozialpsychologie

Weitere Beispiele für Swedenborgs Einfluss sind im Werk der Vorreiter in der Persönlichkeits- und Sozialpsychologie der 1930er und 1940er Jahre zu finden, vor allem bei Gordon Allport und Henry Murray. Allport erlangte 1923 seinen Dokortitel in Harvard unter Herbert Sidney Langfield und

⁷³ »A Study in the Process of Individuation,« in C. G. Jung, *The Integration of Personality*, (New York: Farrar & Rinehart, 1939), S. 47.

unterrichtete Persönlichkeitspsychologie im Fachbereich Sozialethik unter Richard Clarke Cabot, bevor er von 1926 bis 1930 nach Dartmouth wechselte. Er kehrte dann nach Harvard zurück und machte sich einen Namen im Bereich der Persönlichkeits- und Sozialpsychologie sowie in der Religionspsychologie. Er wurde für sein Konzept der funktionellen Autonomie der Motive und für seine Arbeiten zu Vorurteilen, Gerüchten und Moral unter der Zivilbevölkerung sowie für die Allport-Lindsey-Studie zu Werten bekannt.⁷⁴

Henry A. Murray besuchte zunächst die Universität von Harvard, aber erlangte seinen Dr. med. am *Columbia College of Physicians and Surgeons* und seinen Ph.D. in Biochemie an der *Cambridge University*.⁷⁵ Er studierte Psychiatrie an der *Harvard Psychological Clinic* als Assistent von Morton Prince, wurde ein Experte für die Literatur von Herman Melville und in den 1920ern ein Freund von Carl Gustav Jung. Er half in den 1930ern, die Psychoanalyse in die Psychologie und die Psychiatrie einzuführen.⁷⁶ Sein bekanntestes Werk, *Explorations in Personality* (1938), prägte Generationen von Psychoanalytikern bis heute bei der wissenschaftlichen Erforschung der Persönlichkeit,⁷⁷ und sein Thematischer Auffassungstest, den er zusammen mit Christiana Morgan erstellte, ist immer noch der meistangewandte projektive Test in der klinischen

⁷⁴ Er war auch der Vorsitzende der *American Psychological Association* im Jahr 1940. Vgl. G. W. Allport und J. S. Brunner, »Fifty Years of Chance in American Psychology,« *Psychological Bulletin*, 37 (1940), 757-776; und G. W. Allport, »The Psychologists's Frame of Reference,« *Psychological Bulletin*, 37 (1940), 1-28.

⁷⁵ Biographische Informationen sind zu finden in E. S. Shneidman, Hrsg., *Endeavors in Psychology: Selections from the Personology of Henry A. Murray* (New York: Basic Books, 1981), S. 1-78.

⁷⁶ Murray war 1929 auch der erste Psychologieprofessor von B. F. Skinner in Harvard und gab, in Zusammenarbeit mit Stanley Cobb, Erik Erikson seine erste Stelle, als dieser 1933 in die USA kam.

⁷⁷ H. A. Murray, et al., *Explorations in Personality* (New York: Oxford University Press, 1938).

Psychologie.⁷⁸

Allport und Murray sahen sich selbst als gegenseitige Ergänzungen in Harvard, da sie gemeinsam die Bereiche Persönlichkeits- und Sozialpsychologie sowie abnormale und klinische Psychologie abdeckten. Beide hatten außerdem in ihrer jeweiligen Karriere die Gelegenheit, auf Swedenborg zu verweisen.

Allport zum Beispiel war eng mit H. D. Spoerl befreundet, einem ordinierten universalistischen Pfarrer und aktiven Swedenborgianer, der unter Allport 1943 seinen Dokortitel in Harvard erwarb. Spoerl wurde danach Professor für Psychologie am *American International College* in Springfield. Spoerl unterrichtete an der *New Church Theological School* in Cambridge, war Vorstandsmitglied der *Swedenborg Publishing Association* und war der Herausgeber von *The New Christianity*.⁷⁹ Allport bediente sich frei bei Spoerls Schriften, übernahm den swedenborgianischen Begriff *Proprium* in seine eigene psychologische Theorie und kam durch Spoerl zu seiner Entwicklung der sozialen Regeneration des Egos als Heilmittel für den vorherrschenden unsozialisierten Teil der Persönlichkeit.⁸⁰

Murray seinerseits wusste von Swedenborgs Schriften,

⁷⁸ H. A. Murray & C. Morgan, »A Method for the Investigation of Fantasies: The Thematic Apperception Test« (1935), abgedruckt in *Endeavors*, Anmerkung 30, S. 390-408.

⁷⁹ Er war am besten bekannt für seine Forschung im Bereich der swedenborgianischen Psychologie. Vgl. H. D. Spoerl, »Dynamic Aspect of Swedenborg's Psychology,« *The New Philosophy* 41 (1943), 257-268; und P. B. Zacharias, Hrsg., *There was a Man: Letters, papers, and poems of Howard Davis Spoerl*, (Quincy, Mass.: Christopher Pub. House, 1972).

⁸⁰ Dr. Olaf Millart, Professor für Psychologie am *St. Olaf's College* in Minnesota, der in den 1940ern ein Doktorand unter Allport war, machte mich auf Swedenborg als Quelle für Allports Idee des *Propriums* und auf die Korrespondenz, in der Allport erwähnt, von Spoerl übernommen zu haben, aufmerksam. Vgl. G. W. Allport an C. C. Pratt, 26. September 1944. Allport papers, Pusey Library, Harvard University.

teilte Jungs Interesse an dem Schwedischen Seher, hatte außerdem ein reges Interesse an Henry James seniors Interpretation von Swedenborgs Lösung zur Problematik des Bösen und äußerte vor kurzem die Meinung, dass es bedeutsame Parallelen zwischen Swedenborgs Leben und seinem eigenen gäbe.⁸¹

Humanistische Psychologie

Ein letztes Beispiel für Verweise auf Swedenborg in der Geschichte der amerikanischen Psychologie stammt aus der Literatur der Humanistischen und Transpersonalen Psychologie. Die Humanistische Psychologie war ursprünglich eine Weiterentwicklung verschiedener dissidenter Stimmen in der amerikanischen Psychologie unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, von denen viele sich an der Vorherrschaft störten, die der Behaviorismus an akademische Psychologiefakultäten hatte, und an der Vorherrschaft, die die Psychoanalyse beim klinischen Unterricht in Praktikumsprogrammen in den ganzen USA gewonnen hatte. Die wichtigsten Vertreter diese Bewegung wurden Abraham Maslow und Carl Rogers, die von anderen wie Erich Fromm, Margaret Mead, Gregory Bateson, Viktor Frankl, Ashley Montague, Rollo May, Charlotte Bühler und Anthony Sutich unterstützt wurden.

Als theoretische Bewegung gewann die Humanistische Psychologie an Grund durch ihre Verbindung mit der europäischen existentiellen Psychologie und Psychiatrie, die in den Händen der Amerikaner optimistischere Unterfangen wurden. Die Humanistische Psychologie wandte sich dann von der akademischen Welt der Ideen ab. Sie begann eine völlig neue Wachstumsphase, dadurch, dass sie in den

⁸¹ Persönliche Korrespondenz mit dem Autor, 10. Dezember 1987. Vgl. auch Murrays »Introduction to Herman Melville's Pierre,« in *Endeavors*, Anmerkung 38, S. 444 und seine »Two versions of Man,« *Endeavors*, S. 603.

1960ern mit der amerikanischen Gegenkultur-Bewegung in Verbindung gebracht wurde. Somit stellte sie in ihren Anfängen eine Kritik an der reduktionistischen Psychologie dar, indem sie die Bedeutung der Wachstumsmotivation, die Erforschung der selbstverwirklichenden Persönlichkeit und die Rolle der Werte in der Wissenschaft hervorhob. In ihrer späteren Phase als Gegenkulturideologie, repräsentierte die Humanistische Psychologie emotionale Entwicklung, Körperbewusstsein und Methoden für das Gruppensensibilisierungstraining. Die Transpersonale Psychologie wiederum war ein Kind der humanistischen Bewegung und auch hier waren Maslow, Rogers und Sutich die Vorreiter. Als die Humanistische Psychologie sich um affektiv experimentelle Themen konkretisierte, gab es immer noch nicht wirklich eine Psychologie der geistigen Entwicklung. Transpersonale Psychologen wollten sich also auf die innere Erfahrung, Zustände des religiösen Bewusstseins und die Methoden konzentrieren, die weltweit in Religionspsychologien zur Auslösung der Persönlichkeitswandlung gelehrt werden, allen voran Meditation und Gebet.

Einer der frühen Humanistische Psychologen war Wilson Van Dusen, Ph.D., der fast 20 Jahre lang klinischer Psychologe am *Mendocino State Hospital* war, und der stark von der Religionspsychologie von Vater Henry Shevenell von der *University of Ottawa* geprägt war. Viele von Van Dusens frühen Aufsätzen handeln von der schwierigen psychotherapeutischen Behandlung von Schizophrenen, bei denen Van Dusen stark auf existentielle Phänomenologie und fernöstliche Religionen baute, vor allem auf Zen-Konzepte, um erfolgreiche psychologisch Behandlungen für diese Art von geistiger Störung zu gestalten. Er verstand die Erfahrung solcher Menschen äußerst gut, da er sehr an seinem eigenen Selbstentwicklungsprozess interessiert war. Selbsterkenntnis und religiöse Transzendenz, so dachte Van Dusen, seien

der Schlüssel zum Verstehen von Psychopathologie und ihre systematische Förderung sei eventuell sogar das Heilmittel für geistig Kranke.

In den frühen 1970er Jahren begann Van Dusen Werke zu allgemeinen Themen der Tiefenpsychologie zu veröffentlichen, in denen er die Schriften Swedenborgs hervor hob. Dieser Wechsel kann eventuell durch seinen Übergang von seiner humanistischen zu seiner transpersonalen Phase erklärt werden. Er führte jedenfalls zur Veröffentlichung des Buches *Natural Depth in Man* (1973), das seither in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde und nach 15 Jahren noch immer nicht vergriffen ist.⁸² Daraufhin folgte 1974 *The Presence of Other Worlds*, ein Buch, in dem er speziell Swedenborgs Leben und Werk interpretiert,⁸³ und dann verfasste Van Dusen einige Broschüren für die *Swedenborg Foundation* in New York.⁸⁴ Zuletzt schrieb er einen Kommentar zur englischen Ausgabe von Swedenborgs *Traumtagebuch*.⁸⁵

Obwohl einige Werke, die direkt oder indirekt auf Swedenborgs Ideen basieren, in der Transpersonalen Literatur zu finden sind,⁸⁶ war Van Dusen doch hauptverantwortlich

⁸² Wilson Van Dusen, *The Natural Depth in Man* (New York: Harper & Row, 1972).

⁸³ Wilson Van Dusen, *The Presence of Other Worlds* (New York: Harper & Rom, 1974).

⁸⁴ »The Doctrine of Use,« »The Presence of Spirits in Madness,« und »A Guide to the Enjoyment of Swedenborg,« zum Beispiel.

⁸⁵ G. E. Klemming, Hrsg., *Swedenborgs Journal of Dreams, 1743-1744*. Tr. J. J. Garth Wilkinson und neu überarbeitet von W. R. Woofenden, mit einem Kommentar von Wilson Van Dusen. (New York: Swedenborg Foundation, 1989).

⁸⁶ Stephen Larsens *The Shaman's Doorway*, und Aufsätze von George Dole zum Beispiel. Ein wichtiges Beispiel für die Verwendung Swedenborgs als Integrationsmittel für die jeweiligen konzeptionellen Rahmen der behavioristischen, humanistischen und transpersonalen Psychologie wurde kürzlich von Dr. Leon Jakobovits vom Department of Psychology der *University of Hawaii* in *Mental Health or The Marriage of Good and Truth* vorgestellt. Persönliche Korrespondenz.

dafür, dass das swedenborgianische Denken unter den Transpersonalen Psychologen mehr Anerkennung fand. Man könnte sogar sagen, dass er den Anstoß für einen fruchtbaren Wettstreit zwischen einer psychologischen und einer theologischen Interpretation von Swedenborgs Schriften gegeben hat. Trotzdem ist es nicht das gleiche, ob man Swedenborg für die Bestätigung seines persönlichen spirituellen Wegs liest oder ob man seine Werke aus Frömmigkeit als von Gott inspiriert liest. Obwohl es offensichtliche Affinitäten gibt, sogar eine deutliche Tendenz, den Swedenborgianismus mit New-Age-Bewegungen in Verbindung zu bringen, sind und werden wahrscheinlich wenige Transpersonale Psychologen je Mitglied der *Church of the New Jerusalem* in Amerika. Dennoch zählen sie wohl zu einer breiteren Leserschaft von Swedenborgs Ideen, als jene, die er derzeit hat.

Nunc Licet: Abschließendes Postskriptum

Diese Beispiele dienen dazu, das Argument zu stützen, dass Psychologen mit breitem Interesse und einer Vision dazu neigen, Swedenborg zu kennen und ihn zu zitieren; sie sind von seinem Verständnis der inneren Erfahrung fasziniert; sie entlehnen was für ihre persönliche Philosophie nötig ist und lassen den Rest außer Acht; und vor allem in der modernen Zeit sehen jene Psychologen Swedenborgs Werk als einen Beitrag zu einer Tradition des Widerspruchs gegen eine zu eng gefasste wissenschaftliche Psychologie, die sich nur auf das Erforschen des Egos und der damit verbundenen natürlichen Welt beschränkt.

Die Psychologie als wissenschaftliche Disziplin durchlebt jedoch zurzeit eine Veränderung von beträchtlichem Ausmaß aufgrund einiger wichtiger Faktoren. Der erste davon war der Rückgang des Einflusses sowohl der Psychoanalyse als auch des Behaviorismus und der damit verbundene Auf-

schwung der Kognitionspsychologie. Konzeptionalisierungen über die Natur des Bewusstseins sind legitimer geworden und diese Arten der theoretischen Konstrukte haben eine breitere Gültigkeit bekommen aufgrund großer Fortschritte in verwandten Bereichen wie der künstlichen Intelligenz und der Neurobiologie. Da Informationen nun aus diesen verwandten Disziplinen in die Psychologie einfließen, ist ein gewisser interdisziplinärer Verständnisrahmen entstanden, der wahrscheinlich beispiellos in der Geschichte der wissenschaftlichen Psychologie ist.

Wenn ich mir jedoch eine geschichtliche Meinung erlauben darf, so wird die Psychologie als wissenschaftliche Disziplin keine wichtige Entwicklung hin zu einer reiferen Phase beginnen können, bis sie mindestens drei Kriterien erfüllt. Sie muss sich umorientieren, hin zum Studium einzelner Lebensgeschichten; sie muss sich mit gewissen hartnäckigen Problemen bei der Entwicklung einer differenzierteren Psychologie der inneren Erfahrung auseinandersetzen; und sie muss die noch nie da gewesene Gelegenheit ergreifen, die subjektiven Faktoren zu verstehen, die am wissenschaftlichen Schaffen beteiligt sind.

Erstens ist die akademische Psychologie, also die Arena, in der man auf das Berufsleben vorbereitet wird, eine Disziplin, die immer noch Gefahr läuft, vor lauter Zahlen die Sicht auf die Person zu verlieren. Während früher der akzeptierte Fokus auf dem Verhalten lag, liegt er nun auf kognitiven Vorgängen. Der Kontext dieser Bemühungen war jedoch nicht das Individuum, sondern vielmehr die wissenschaftliche Methode oder der kategorische Gegenstand der wissenschaftlichen Theorie, die angewandt wurde. Vor allem Psychologen, die in der Forschung tätig sind, haben sich noch nicht zum Studium von Individuen mit einzigartigen Lebensgeschichten umorientiert und haben den Gegenstand ihrer Forschung noch nicht in den Rahmen der Persönlich-

keit gestellt. Das Problem mag sicherlich bei dem aktuellen erbärmlichen Zustand der Persönlichkeitstheorie liegen, aber neueste Fortschritte in verwandten Gebieten wie der Verhaltensmedizin können dazu beitragen, die Psychologie zurück auf das Studium der ganzen Person zu richten.

Zweitens muss die Problematik gelöst werden, wie die Tiefenpsychologie systematischer erforscht werden kann. Meiner Meinung nach bieten uns intuitive und philosophische Psychologiesysteme aus der Literatur nicht-technologischer Kulturen oder aus westlichen religiösen Texten wichtige Hinweise darauf, mit welchen Problemen sich eine Psychologie der inneren Erfahrung beschäftigen muss. Diese Art der Psychologie muss sich mit dem Problem des Bewusstseins auseinandersetzen – also damit, wie der wache, rationale und analytische Zustand die Natur anderer Bewusstseinszustände als sich selbst verstehen kann. Diese Psychologie muss die Anforderungen des Empirismus und der Vernunft mit der Realität und den Folgen unbewusster Vorgänge in Einklang bringen. Sie muss den Unterschied zwischen psychopathischen und transzendenten Zuständen berücksichtigen und sie muss den Nutzen der Selbsterkenntnis für die moralischen und ästhetischen Belange des Alltags formulieren.

Drittens muss die Psychologie differenziert genug werden, um mit der Phänomenologie des Wissenschaftlers und dem Einfluss seiner Gegenwart auf das, was er erforscht, umgehen zu können. Sie muss unsere Definition von wissenschaftlicher Objektivität als absolut in Frage stellen; Objektivität ist vielmehr nur vorläufig, wenn es um Probleme der Persönlichkeit und des Bewusstseins geht. Unsere Erklärung von Kausalität mag gerechtfertigt sein, wenn wir unsere Psyche nach außen auf die materielle Realität projizieren und versuchen, die Geheimnisse der Natur in ihren verschiedenen organischen und anorganischen Aspekten zu

begreifen, aber je näher wir zur wissenschaftlichen Erforschung unseres eigenen Geistes kommen, umso mehr wird uns die Ungewissheit unserer Konstrukte und die Fehlbarkeit unserer Wahrnehmung bewusst. Was sagt das über die grundlegende Gültigkeit wissenschaftlicher Kenntnisse aus, wenn sie auf das Leben unseres Geistes angewandt werden? Wissenschaftliches Schaffen selbst ist ein subjektives Unterfangen, dessen persönliche Motive möglicherweise nie in den Bereich der Gesetze und Regeln gebracht werden können. Wir werden wohl nicht viele weitere Fortschritte beim Verstehen der menschlichen Natur machen, bis wir verstehen, dass unsere derzeitigen, nach außen gerichteten Referenzrahmen alleine für die Erforschung innerer Ereignisse unzureichend sind. Dennoch ist es gerade das Verstehen der Phänomenologie des Prozesses des wissenschaftlichen Schaffens, das der Psychologie und der Psychiatrie verhelfen kann, Vorreiter bei einer zukünftigen Transformation der Naturwissenschaften zu sein.

Swedenborgs Psychologie spricht diese drei Kriterien direkt an – eine Tatsache, die angesichts aktueller Trends Gutes für Swedenborgs Sicht auf die Wissenschaft in der Zukunft verheißt und vielleicht auch für eine breitere Anerkennung von Swedenborg selbst.

Vielen Dank.⁸⁷

Literaturverzeichnis

ALLPORT, G. W. & Bruner, J. B. »Fifty Years of Change in American Psychology,« *Psychological Bulletin* 37 (1940): 757-776.

—. »The Psychologist's Frame of Reference,« *Psychological Bulletin* 37 (1940): 1-28.

⁸⁷ Dank gebührt William Woofenden von der *Swedenborg School of Religion* und Olaf Millart vom *St Olaf's College* für hilfreiche Hinweise sowie dem kürzlich verstorbenen Henry A. Murray, Professor emeritus der Klinischen Psychologie an der Universität von Harvard für wertvolle Kommentare.

- Allport papers, Pusey Library, Harvard University. Beinhaltet die Korrespondenz von G. W. Allport an C. C. Pratt, 26. September 1944, in der Allport erwähnt, von Spoerl zu übernommen zu haben.
- ANDERSON, J. W. »Why Did William James Abandon Art?« in G. Moratis & G. H. Pollak (Hrsg.), *Psychoanalytic Studies in Biography*. Madison, Conn: International Universities Press, 1987, S. 276-303.
- BECK, T. Romeyn, »Swedenborg on Insanity,« *American Journal of Insanity* 4 (1848): 61-64.
- BROME, V. *Jung*. New York: Atheneum, 1978.
- Dictionary of American Biography* vol. 2, New York: Scribner's, 1929, »Theoderic Romeyn Beck,« S. 116-117.
- FEINSTEIN, H. M. *Becoming William James*. Ithica, New York: Cornell University Press, 1984.
- GOLDBERG, P. »Swedenborg und seine Anhänger; ein psychiatrisches Kapital,« *Wien Med. Halle* 2 (1861): 270-272.
- HAMILTON, F. H. »Theoderic Romeyn Beck,« in S. D. Gross, (Hrsg.) *Lives of Eminent Physicians and Surgeons of the Nineteenth Century*. Philadelphia: Lindsay & Blakiston, 1861, S. 776-795.
- HURD, Henry M. »The American Journal of Insanity,« in H. M. Hurd (ed.) *The Institutional Care of the Insane in the United States and Canada* 1. Baltimore: John Hopkins Press, 1916, S. 7577.
- JAKOBOVITS, Leon, »Mental Health or the Marriage of Good and Truth,« Department of Psychiatry, University of Hawaii. Persönliche Korrespondenz.
- JAMES, William. *The Literary Remains of the Late Henry James*. Boston: Hughton Mifflin, 1884.
- . *Principles of Psychology*. New York: Henry Holt, 1890.
- . *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, 1902.
- . *The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green & Co., 1897.
- JUNG, C. G. *The Integration of Personality*. New York: Farrar & Reinehart, 1939.
- . *Collected Works*. Princeton, New Jersey: Bollingin/Princeton University Press, 1957-78.
- . *Gesammelte Werke*. Olten: Walter-Verlag, 1976.
- . *Memories, Dreams and Reflections*. New York: Pantheon, 1969.
- KELLY, H. A. (Hrsg.). »Theoderic Romeyn Beck (1791-1855),« in *A Cyclopedia of American Medical Biography* vol. 1, Philadelphia: W. B.

- Saunders. 1912, S. 73-74.
- KLEMMING, G. E. (Hrsg.). *Swedenborgs Journal of Dreams, 1743-1744*. Übers. von J. J. Garth Wilkinson und neu bearbeitet von W. R. Woofenden. New York: Swedenborg Foundation, 1986.
- LARSEN, Stephen. *The Shaman's Doorway*. New York: Harper & Row, 1976.
- MAUDSLEY, Henry, »Emanuel Swedenborg: His Writings,« *Journal of Mental Science* 15 (1869-70): 417-436.
- MCGUIRE, W. (Hrsg.). *The Freud/Jung Letters*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- MOREL, B. A. »Swedenborg, sa vie, ses écrits, leur influence sur son siècle, ou coup d'oeil sur le délire religieux,« in B. A. Morel (Hrsg.), *Mélanges d'anthrop.path.* Rouen: 1859.
- MURRAY, H. A. »Introduction to Herman Melville's *Pierre*,« in E. S. Shneidman (Hrsg.), *Endeavors in Psychology* S. 444.
- »Two Versions of Man,« in E. S. Shneidman (Hrsg.), *Endeavors in Psychology*.... S. 603.
- MURRAY, H. A., et.al. *Explorations in Personality*. New York: Oxford University Press, 1938.
- MURRAY, H. A., & Morgan, C. D. »A Method for the Investigation of Fantasies: The Thematic Apperception Test,« in E. S. Shneidman (ed.), *Endeavors in Psychology*.... S. 390-408.
- SHNEIDMAN, E. S. (Hrsg.) *Endeavors in Psychology: Selections from the Personality of Henry A. Murray*. New York: Basic Books, 1981.
- SPOERLS, H. D. »Dynamic Aspects of Swedenborg's Psychology,« *New Philosophy* 41 (1943): 257-268.
- SWEDENBORG, Emanuel. *Geistiges Tagebuch* III, Nr. 6324-6328.
- *Spiritual Diary* III, nos. 3624-3628.
- TAYLOR, E. I. »C. G. Jung and the Boston Psychopathologists, 1902-1912,« *Voices: The Art and Science of Psychiatry* 21 (1986): 131-144.
- »Contemporary Interest in Classical Eastern Psychology,« in A. Paranjpe, D. Ho & R. Rieber (Hrsg.), *Asian Psychology: Contemporary Perspectives*. New York: Praeger, 1988.
- »Peirce and Swedenborg,« *Studia Swedenborgiana* (1986): 25-71.
- *William James on Exceptional Mental States: Reconstruction of the 1896 Lowell lectures*. New York: Scribner's, 1982.
- VAN DUSEN, Wilson. *The Natural Depth in Man*. New York: Harper & Row, 1972.

—. *The Presence of Other Worlds*. New York: Harper & Row, 1972.
ZACHARIAS, P. B. (Hrsg.), *There was a Man: Letters, Papers, and Poems of
Howard Davis Spoerl*. Quincy, Mass.: Christopher Pub. House, 1972.

Blake, Swedenborg und die Swedenborgianer

Richard Lines

Vorbemerkung der Schriftleitung: Der nachstehende Artikel von Richard Lines erschien in *Things Heard and Seen: Newsletter of the Swedenborg Society*, No. 47 (Autumn 2016) S. 13–18. Wir drucken die deutsche Übersetzung mit freundlicher Genehmigung von Richard Lines ab.

Einleitung

Der nachfolgende Text ist eine leicht revidierte Version eines Vortrags, der am 2. November 2007 in der Swedenborg Hall bei einer Konferenz mit dem Titel »Blake in Contexts« (Dt.: Blake und sein Umfeld) gehalten wurde, die von der Swedenborg Society und dem Goldsmiths College der University of London organisiert worden war. Das Referat soll nicht nur einen Überblick über Swedenborgs Einfluss auf Blakes Kunst und Dichtung geben, sondern auch Blakes Bildhauer John Flaxman beschreiben, einen lebenslangen Freund von Blake und Charles Augustus Tulk, der ein treuer Mäzen Blakes während der letzten Duzend Jahre von dessen Leben wurde.

Ursprünge der Neuen Kirche in England

Es ist bekannt, dass William Blake in den 1780ern einige von Swedenborgs theologischen Werken gelesen hat, allen voran eine englische Übersetzung von *Die Göttliche Liebe und Weisheit*, die 1788 von Robert Hindmarsh veröffentlicht

wurde. Blake fügte diesem Werk Anmerkungen hinzu. Man geht allgemein davon aus, dass Blake und seine Ehefrau im darauffolgenden Jahr (1789) an der allerersten Versammlung der Kirche des Neuen Jerusalem oder Neuen Kirche teilnahmen, die in Great East Cheap in London abgehalten wurde, obwohl das Originalprotokoll, in dem ihre Namen vermerkt waren, nicht mehr existiert. Das Ergebnis dieser Versammlung war die Verabschiedung von 32 einstimmig angenommenen Resolutionen, darunter eine, in der darauf bestanden wurde, dass »eine völlige Trennung von der Alten Kirche notwendig sei«. Robert Hindmarsh, offizieller Drucker des Prinzen von Wales, eine treibende Kraft bei der Organisation der Versammlung und einer der ersten ordinierten Pfarrer der Neuen Kirche, schrieb hierzu: »obwohl [die Anwesenden bei der Versammlung] zuvor den unterschiedlichsten Konfessionen bekennender Christen angehört hatten, war die Einigkeit bei allen Diskussionsthemen so groß, dass es keine Gegenargumente gab und die ganze Veranstaltung in Harmonie, Frieden und Liebe vonstatten ging.«⁸⁸ Hindmarsh schrieb dies rückblickend viele Jahre später aus der Sicht einer Kirche, die bereits fest etabliert war.

Die Kirche des Neuen Jerusalem entwickelte sich aus einer Lesegruppe, die 1784 von Hindmarsh ins Leben gerufen worden war und den Namen »Theosophical Society, instituted for the Purpose of Promoting the Heavenly Doctrine of the New Jerusalem, by translating, printing, and publishing the Theological Writings of the Honourable Emanuel Swedenborg« (Dt.: Theosophische Gesellschaft zum Zweck der Verbreitung der Himmlischen Lehre der Kirche des Neuen Jerusalem durch Übersetzung, Druck und Veröffentlichung der Theologischen Werke des ehrenwerten Emanuel Swedenborg) trug. Unter den Mitgliedern dieser Theosophischen

⁸⁸ Hindmarsh, 105.

Gesellschaft, wie von Hindmarsh aufgelistet,⁸⁹ befanden sich der Kupferstecher William Sharp, der Maler Philip de Louthembourg und John Flaxman, der bereits ein enger Freund Blakes war.⁹⁰ Flaxman, der sein Leben lang Swedenborgianer war, nahm an der Versammlung im Jahr 1789 nicht teil, da er sich von 1787 bis 1794 in Italien befand, wo er sein Studium der Bildhauerei betrieb. Außerdem war Flaxman nur kurz (von 1797 bis 1799) Mitglied einer organisierten neukirchlichen Gemeinde, die 1797 in der Cross Street im Londoner Viertel Hatton Garden gegründet und von Pfarrer Joseph Proud geleitet wurde.

Die Etablierung einer organisierten Kirche des Neuen Jerusalem, die auf den Lehren aus Swedenborgs religiösen Schriften basiert, war keineswegs selbstverständlich. Swedenborg selbst war ein Ingenieur, Bürokrat und Wissenschaftler, der von seinen mittleren Lebensjahren an höchst lebhaft, langanhaltende und detaillierte Visionen hatte und der fast die letzten dreißig Jahre seines Lebens dem tiefgründigen Studium der Heiligen Schrift und dem Verfassen langer theologischer Abhandlungen widmete. Er war nie ein ordinierter Kirchenmann, obwohl sein Vater ein Bischof der Lutherischen Schwedischen Kirche wurde. Zwar erwähnt Swedenborg in seinem letzten veröffentlichten Werk *Die Wahre Christliche Religion* eine »Neue Kirche«, die »die Krone aller Kirchen«⁹¹ sein sollte, er versuchte aber nie eine neue

⁸⁹ Hindmarsh, 23 (Fußnote).

⁹⁰ Blake und Flaxman lernten sich wahrscheinlich kennen, als sie beide 1779 an der Royal Academy of Arts studierten, obwohl Gerald Bentley spekuliert hat, dass sie sich vielleicht schon früher getroffen hatten, als Blake, während er die Pars's Drawing School besuchte, zum Laden von Flaxmans Vater in Covent Garden geschickt worden war, um Materialien zu kaufen: GE Bentley, Jr, *The Stranger from Paradise: a Biography of William Blake* (New Haven und London, Yale University Press, 2003), 23-24.

⁹¹ Emanuel Swedenborg, *Die Wahre Christliche Religion*, Nr. 787. Die erste Englische Übersetzung wurde von Clowes angefertigt und 1781 veröffentlicht.

christliche Konfession zu gründen und es ist zweifelhaft, ob er sich eine solche vorstellte. Er sah sich selbst, mittels seiner Bücher, die alle in Latein für die winzige gebildete Elite des protestantischen Europa geschrieben waren, als einen von Gott ernannten Boten eines neuen christlichen Glaubenssystems, das durch die existierenden Kirchen verbreitet würde mithilfe eines Stroms göttlicher Liebe und Weisheit. Es war keinesfalls eine Selbstverständlichkeit für diejenigen, die von Swedenborgs Schriften inspiriert wurden, dass sie sich von den existierenden christlichen Konfessionen abspalten sollten.

Pfarrer John Clowes

Einer der führenden »Nicht-Separatisten«, wie sie schließlich genannt werden sollten, war John Clowes (1743-1831), der Pfarrer der St John's Church, Deansgate, in Manchester und sein Leben lang ein anglikanischer Kirchenmann. Er war konservativer politischer Gesinnung (ihm wurde 1804 von Premierminister William Pitt sogar die Position eines Bischofs angeboten, die er jedoch ablehnte⁹²) und scheint somit eine Figur zu sein, die wenig mit dem radikalen und antinomischen Blake gemeinsam hat. Dennoch scheint Clowes in seinem Verständnis der Neuen Kirche als »einer Kirche der Rechtschaffenen und derer aufrichtigen Herzens aller Nationen«⁹³ ähnliche Ansichten zu bekunden wie Blake, als dieser in seiner Randbemerkung auf Seite 181 seines Exemplars von Swedenborgs *Die Göttliche Liebe und Weisheit*

⁹² Robert Rix, *William Blake and the Cultures of Radical Christianity* (Aldershot: Ashgate, 2007), 68. Die angebotene Diözese war Hereford: cf. Richard Lines, »From Boehme to Swedenborg: The Life and Achievements of the Reverend John Clowes« in *Annual Journal of the New Church Historical Society for 2012*, Hrsg. Norman Ryder, Anmerkung xxxviii S. 14. Der Autor dankt Norman Ryder für diese Information.

⁹³ Theodore Compton, *The Life and Correspondence of the Reverend John Clowes* (London: James Speirs, 1898), 55.

schrieb: »Das Wesen der Neuen Kirche liegt im aktiven Leben und nicht in förmlichen Zeremonien.«⁹⁴ Clowes, der als »ein Pionier von gleicher Bedeutung wie Robert Hindmarsh«⁹⁵ beschrieben wurde, war einer der wichtigsten Übersetzer Swedenborgs ins Englische. Unter anderem übersetzte er das umfangreiche Werk *Die Himmlischen Geheimnisse, Die Wahre Christliche Religion* und das umstrittene Werk über Sex und Ehe, *Die Ehehliche Liebe*. Die Interpretation bestimmter Passagen aus diesem Buch, in denen Swedenborg argumentierte, dass es einem Mann unter gewissen Umständen erlaubt sei, eine Geliebte oder »Konkubine« zu haben, war der Grund für die allererste Spaltung in der jungen Kirche des Neuen Jerusalem im Jahr 1789. Möglicherweise führte William Blakes Lektüre dieses Werks dazu, dass er vorschlug, seinem Haushalt eine Konkubine hinzuzufügen, und er somit seine Ehefrau Catherine zum Weinen brachte.⁹⁶ Clowes, der wie Swedenborg ein Junggeselle war, war ein ernsthafter und barmherziger Pastor. Er schrieb seinen eigenen, auf Swedenborgs Lehren basierenden Traktat über die Ehe mit dem Titel *The Golden Wedding Ring* (Dt.: Der Goldene Ehering). Dieses Werk wurde das gesamte 19. Jahrhundert hindurch immer wieder nachgedruckt. Darin bestätigte Clowes den Wert des Geschlechtsverkehrs in der Ehe, »wenn dieser hinauf zu seiner Göttlichen Quelle gerichtet sei«, als »ein Akt, der einen geistigen und himmlischen Segenzustand ermöglicht, der stark überlegen gegenüber anderen Formen der Liebe ist, da seine natürlichen Freuden

⁹⁴ Blake, 740.

⁹⁵ Michael Mason, *The Making of Victorian Sexual Attitudes* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 25.

⁹⁶ Für einen kontroversen Bericht über Sexualpraktiken der Herrnhuter und Swedenborgianer cf. Marsha Keith Schuchard, *Why Mrs Blake Cried* (London: Century, 2006). Cf. Auch Mona Wilson, *The Life of William Blake* (London: Peter Davies, 1932), 70, wo sich die Autorin auf Catherine Blakes Tränen bezieht.

den natürlichen Freuden anderer Formen der Liebe überlegen sind.«⁹⁷ Blake schreibt hierzu unverblümt:

In einer Frau wollt' ich begehren,
Was in Huren stets zu finden -
Daß sie dem Verlangen Erfüllung gewähren.⁹⁸

Charles Augustus Tulk

Clowes war ein wichtiger Mentor für einen viel jüngeren Swedenborgianer, Charles Augustus Tulk (1786-1848), der wiederum Blakes Freund, Mäzen und Unterstützer wurde. Charles Augustus Tulk war der Sohn des wohlhabenden Rechtsanwaltes John Augustus Tulk (1756-1845); er war einer der Organisatoren der Versammlung von 1789; er unterstützte die Bewegung zur Abschaffung des Sklavenhandels und vertrat einen liberalen Standpunkt in der Kontroverse um die Veröffentlichung von *Die Eheliche Liebe*⁹⁹. Seine Bildung erhielt Charles Augustus Tulk an der Westminster School, die er dank eines Stipendiums besuchen konnte. Er sang dort im Chor der Westminster Abbey und wurde Klassenbeste. Anschließend besuchte er das Trinity College, Cambridge, wo Clowes mehr als eine Generation zuvor studiert hatte und inzwischen ein geschätzter Absolvent dieses Colleges war. Dadurch dass er seinem Sohn eine Ausbildung in Westminster und dann in Cambridge ermöglichte, schien Tulk senior mit je einem Fuß sowohl im Lager der Anglikanischen als auch der Neuen Kirche zu stehen. Die Tatsache, dass der anglikanische Clowes der Hauptübersetzer Swedenborgs ins Englische war, legt nahe, dass die Trennung zwischen »Separatisten« und »Nicht-Separatisten« möglich-

⁹⁷ John Clowes, *The Golden Wedding Ring* (London, 1888), zitiert in Mason, 26.

⁹⁸ William Blake, »Der Ehering« in *Zwischen Feuer und Feuer: Poetische Werke*, Zweisprachige Ausgabe, aus dem Englischen neu übersetzt von Thomas Eichhorn (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996), 145.

⁹⁹ Schuchard, 258.

erweise nicht so strikt war. Im Jahr 1806 rief Clowes das »Hawkstone Meeting«, einen jährlichen Sommerkurs (wie wir heute sagen würden) für »Separatisten« und »Nicht-Separatisten« gleichermaßen, ins Leben, der in einem Gasthaus am Eingang des schönen Hawkstone Parks in der Grafschaft Shropshire stattfand. Charles Augustus Tulk sollte eine führende Rolle bei diesen Zusammentreffen einnehmen. 1814 übernahm er zum ersten Mal den Vorsitz der Versammlung.¹⁰⁰ Im Jahr 1810 schlossen sich Hindmarsh und andere Separatisten mit Clowes, den beiden Tulks und Flaxman (einem engen Freund der Familie Tulk) zusammen, um die konfessionsunabhängige »Society for the Printing and Publishing the Writings of the Hon. Emanuel Swedenborg« (Dt.: Gesellschaft für den Druck und die Veröffentlichung der Schriften des ehrenwerten Emanuel Swedenborg), heute bekannt als die Swedenborg Society, zu gründen. Die beiden Tulks und deren Ehefrauen waren hier die größten Stifter. John Augustus Tulk war der Vorsitzende im ersten Jahr der neuen Gesellschaft. Sein Sohn wurde 1814 zum ersten Mal Vorsitzender und bekleidete dieses Amt anschließend fast jedes Jahr bis in die späten 1820er. Flaxman war in drei unterschiedlichen Jahren Vorstandsmitglied und blieb ein Mitglied der Gesellschaft bis zu seinem Tod im Dezember 1826.¹⁰¹

Blakes Einstellung zu Swedenborg

Kurz nach der Versammlung der Kirche des Neuen Jerusalem im Jahr 1798 reagierte Blake ablehnend gegenüber Swedenborg. Zuerst warf er ihm (unfairerweise) in seinen Anmerkungen zur *Göttlichen Vorsehung* vor, die Prädestina-

¹⁰⁰ Richard Lines, »Charles Augustus Tulk: Swedenborgian Extraordinary«, *Arкана*, Vol. III, No. 4 (Charleston, SC, 1997), 10.

¹⁰¹ Bericht der Printing Society 1811 und Lines, 9.

tionslehre zu predigen¹⁰², und schrieb anschließend in seinem Werk *The Marriage of Heaven and Hell* (1793, Dt.: Die Hochzeit von Himmel und Hölle) äußerst geringschätzig über Swedenborg: »Nun hört eine einfache Tatsache: Swedenborg hat nicht eine einzige neue Wahrheit geschrieben. Nun hört eine weitere: er hat all die alten Irrtümer aufgeschrieben.«¹⁰³ Bemerkungen dieser Art gibt es noch viele weitere. Ironischerweise verdankt Blakes *Marriage of Heaven and Hell* dem Einfluss Swedenborgs jedoch viel. Tatsächlich hätte dieses Werk nicht entstehen können, wenn Blake Swedenborg nie gelesen hätte. Es zeigt, dass er nicht nur *Himmel und Hölle* studiert hat, dessen Titel Blake hier aufgreift, sondern auch *Die Wahre Christliche Religion* und möglicherweise auch *Die Eheliche Liebe*, da die spirituellen Erfahrungen, die von Swedenborg in diesen Werken in der englischen Übersetzung als »memorable relations« (Dt.: Denkwürdigkeiten) betitelt werden, von Blake als »memorable fancies« (Dt.: denkwürdige Phantasien) karikiert werden. Es kann sogar sein, dass Blakes *Marriage* nicht nur eine Satire auf Swedenborg selbst und seine Schriften ist, sondern auch auf die erste Versammlung der Kirche des Neuen Jerusalem, die laut Hindmarsh »in Harmonie, Frieden und Liebe« abgehalten wurde, und auf den Streit in der jungen Kirche, der kurz danach ausbrach. Ich glaube jedoch nicht, dass dieses Werk Blakes endgültige Meinung über Swedenborg darstellt. In *Milton* nennt er Swedenborg »den stärksten unter den Menschen, den Samson, der von den Kirchen geschoren wurde«¹⁰⁴ und in »The Spiritual Preceptor« (Dt.: Der geistige Lehrer), Nummer 8 in *A Descriptive Catalogue* (1809, Dt.: Ein

¹⁰² Blake, 746-749.

¹⁰³ William Blake, *Zwischen Feuer und Feuer: Poetische Werke*, Zweisprachige Ausgabe, aus dem Englischen neu übersetzt von Thomas Eichhorn (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996), 239.

¹⁰⁴ Blake, 402.

beschreibender Katalog), ist er sogar noch positiver in seinen Kommentaren. In seiner Erklärung hier, dass der Gegenstand seines Bildes aus einer Vision Swedenborgs stammt, die in *Die Wahre Christliche Religion* (Nr. 623) zu finden ist, schreibt Blake: »Die Werke dieses Visionärs sind sehr wohl der Beachtung durch Maler und Dichter würdig; sie sind die Grundlage für großartige Dinge.«¹⁰⁵ Weiterhin deutet eine Passage in Blakes späterem Werk *Jerusalem, the Emanation of the Giant Albion* (zwischen 1804 und 1820 geschrieben und kupfergestochen, Dt.: Jerusalem, die Emanation des Riesen Albion) auf einen tiefen und anhaltenden Einfluss der Lektüre Swedenborgs auf Blakes Schaffen hin: In Tafel 48 erwähnt er hier zustimmend die Bücher der Bibel, von denen Swedenborg verkündet hatte, dass sie einen durchgängigen »inneren« oder »geistigen« Sinn haben und allein das Wort Gottes darstellen:

Die Fünf Bücher Mose, das Buch Josua und das Buch der Richter,

Das Doppelbuch Samuel & das Doppelbuch der Könige, die Psalmen & Propheten,

Die vier Evangelien und die immerwährende Offenbarung.¹⁰⁶

Man beachte die Auslassung des Buches Hiob (welches Blake später illustrieren sollte), des Buchs der Sprüche, des Hohelieds und anderer Bücher des Alten Testaments sowie, im Neuen Testament, aller Episteln. Swedenborg, der bis zu seinem Tod ein Mitglied der Lutherischen Kirche blieb, bezog sich in seinen Schriften häufig auf die Episteln, vor allem in seinem zuletzt veröffentlichten Werk *Die Wahre Christliche Religion* (1771), das in vielerlei Hinsicht als seine Antwort auf seine Lutherischen Kritiker in Schweden ange-

¹⁰⁵ Blake, 613.

¹⁰⁶ Blake, 493. Swedenborg listet diese Bücher in *Die Himmlischen Geheimniss* in Nr. 10325 (Zürich: Swedenborg Verlag, 1999), Band 15, 551.

sehen werden kann.

Blake, Flaxman und Crabb Robinson

Gegen Ende seines Lebens sprach Blake mit dem Tagebuchschreiber Henry Crabb Robinson über Swedenborg: »Er war ein göttlicher Lehrer - er hat viel getan und wird noch viel tun [;] er hat viele Fehler des Papismus und auch von Luther & Calvin korrigiert«. Jedoch sagte er Crabb Robinson auch, dass Swedenborg einen Fehler begangen habe, indem er dem rationalen Denkvermögen das erklärt, was die Ratio nicht verstehen kann. Auf die Frage, ob er glaube, Swedenborgs Visionen seien von derselben Art wie Dantes, antwortete Blake, dass dem so sei, aber dass Dante der bessere Dichter gewesen sei.¹⁰⁷ Im weiteren Verlauf derselben Unterhaltung sagte Blake Robinson gegenüber, dass Swedenborgs »sexuelle Religion« gefährlich sei.¹⁰⁸ Dies ist möglicherweise ein Verweis auf die Kontroverse um *Die Eheliche Liebe*, die die junge Kirche des Neuen Jerusalem 1789 spaltete. Robinson hielt außerdem fest, dass Blake etwa 1797 »aufgefordert wurde, sich den Swedenborgianern unter [Joseph] Proud anzuschließen, dies aber trotz seiner hohen Meinung von Swedenborg ablehnte«¹⁰⁹ Pfarrer Joseph Proud, ein ehemaliger Baptist, gründete eine neukirchliche Kapelle in der Cross Street im Londoner Viertel Hatton Garden. Flaxman wurde damals ein Mitglied dieser Gemeinde, verließ diese aber im Jahr 1799 aus Unmut über die Streitereien. Es ist bemerkenswert, dass Blake es nicht nur ablehnte, der Gemeinde in Hatton Garden beizutreten, sondern, dass er auch

¹⁰⁷ Bentley, 413, zitiert Passagen aus Robinsons Tagebuch (10. Dezember 1825).

¹⁰⁸ Bentley, 414.

¹⁰⁹ Bentley, 129, zitiert nach Hrsg. Bentley, jr, *Blake Records* (Oxford, Clarendon Press, 1969), 440.

für den Rest seines Lebens keinen Gottesdienst besuchte.¹¹⁰ Dies traf möglicherweise nach 1799 auch auf Flaxman zu¹¹¹ und war sicher später bei Charles Augustus Tulk der Fall, der, nachdem er Cambridge verlassen hatte, weder an Gottesdiensten in einer anglikanischen Kirche noch in einer neukirchlichen Kapelle teilnahm. Er bevorzugte private Andachten bei sich zu Hause, die er selbst vorbereitete, basierend auf Lesungen aus der Bibel und aus Swedenborgs Schriften sowie auf dem Vater Unser, welches er für das »perfekte Gebet«¹¹² hielt.

Crabb Robinson besuchte Blake am 7. Dezember 1826, um ihm von Flaxmans Tod an diesem Tag zu berichten. Nachdem Blake Robinson gesagt hatte, dass er meine, er hätte zuerst gehen sollen, sagte er: »Ich kann mir den Tod nicht anders vorstellen, als das Gehen von einem Raum in den nächsten...« Robinson fügte dem hinzu: »...Und an Flaxman wurde nicht weiter gedacht«.¹¹³ Ich weiß nicht, ob Blake zu Flaxmans Beerdigung am 15. Dezember 1826 auf dem Friedhof von St Giles-in-the-Fields kam, aber Crabb Robinson war anwesend. Er kam in derselben Kutsche wie Charles Augustus Tulk, Tulks Schwiegervater, Marmaduke Hart, und der Portraitmaler Sir Thomas Lawrence.¹¹⁴

Tulk als Leser und Mäzen von Blake

Scheinbar begann Charles Augustus Tulk etwa 1816,

¹¹⁰ Blake Records, 458.

¹¹¹ William White, *Emanuel Swedenborg: His Life and Writings* (London: Simpkin, Marshall, 1867), Vol. II, 607-608.

¹¹² Lines, 8-9, zitiert nach Mary Catherine Hume, *A Brief Sketch of the Life and Opinions of Charles Augustus Tulk*, Hrsg. Charles Pooley (London: James Speirs, 1890), 28-29.

¹¹³ Alexander Gilchrist, *Life of William Blake* (London: JM Dent, 1945), 146-147. Gilchrists Biografie wurde erstmals 1863 veröffentlicht.

¹¹⁴ Arthur Carter, »John Flaxman«, *New Church Life* (Bryn Athyn, PA, 1928), 433.

Blake auf den Vorschlag von Flaxman hin zu fördern.¹¹⁵ Tulks Tochter Caroline (1815 geboren) hielt Folgendes viele Jahre später in einem Brief an ihre eigene Tochter fest:

Der Dichter und Maler William Blake und seine Ehefrau wurden von Herrn C. A. Tulk vor Armut bewahrt und waren sehr beeindruckt von den geistigen Wahrheiten in Swedenborgs Schriften. Er fertigte Bilder von den Denkwürdigkeiten an. Eines davon war von einem weiblichen Engel, der eine Anzahl von Kindern in der geistigen Welt unterrichtete.¹¹⁶

Caroline war Tulks älteste Tochter. Seine jüngste Tochter, Sophia, berichtet in ihren eigenen Memoiren ebenfalls von Tulks Sorge um das Wohlergehen der Blakes. Sie schreibt, dass ihr Vater kurz nach Blakes Tod dessen Frau Catherine besuchte, um sein Beileid auszusprechen. Er fragt, ob sie jemals einen Bediensteten gehabt hätten. »Einen Bediensteten, oh nein«, rief Catherine aus, »das hätte unser Genie eingeschränkt. Ich habe alles für Blake getan.«¹¹⁷ Tulk kaufte von Blake unter anderem eine seltene Tafel von *Songs of Innocence and Experience* (Dt.: Lieder der Unschuld und Erfahrung), die er Anfang 1818 seinem neuen Freund Samuel Taylor Coleridge lieh. Coleridge gab dieses Exemplar später mit seinen eigenen Kommentaren an Tulk zurück. In der Zwischenzeit schrieb Coleridge an Henry Francis Cary, den Übersetzer Dantes, und berichtete ihm von seiner Entdeckung dieses »Genies - und ein Swedenborgianer wie ich verstehe - auf jeden Fall eindeutig ein Mystiker«.¹¹⁸ Laut ei-

¹¹⁵ In einem Brief von Nancy Flaxman an ihren Ehemann wird ein nicht namentlich genannter Freund (vermutlich Tulk) erwähnt, der ein Bild von Blake gekauft habe: *Blake Records*, 241-242.

¹¹⁶ Lines, 12. Das Original des Briefs befindet sich in den Archiven der Swedenborg Society.

¹¹⁷ Scott Lewis, Hrsg., »Sophia Cottrell's Recollections«, *Browning Society Notes*, Vol. 24 (London: 1997), 29.

¹¹⁸ Coleridge, *Letters*, Hrsg. Earl Leslie Griggs (Oxford: Clarendon Press, 1956-1971), IV, 833-834.

nem 1887 in einer Swedenborgianischen Zeitschrift veröffentlichten Artikel nahm Tulk Coleridge auch mit, um ihm Blakes Bild »The Last Judgement« (Dt.: Das Jüngste Gericht) zu zeigen und »der Autor von ›Christabel‹ brach in eine Flut von eloquenten Kommentaren und Begeisterung aus.«¹¹⁹ In einem Brief an Dorothy Wordsworth vom 19. Februar 1826 bestätigt Henry Crabb Robinson, dass es ein Treffen zwischen den beiden Dichtern gab.¹²⁰

Tulk mochte das Gedicht »The Divine Image« (Dt.: Das Bild Gottes) besonders gern und veröffentlichte es 1825 zusammen mit »On Another's Sorrow« (Dt.: Des andren Leid) in einer nur kurz bestehenden, von ihm herausgegebenen Swedenborgianischen Zeitschrift, *The Dawn of Light, and Theological Inspector*,¹²¹ und im Dezember 1844 erneut in einer anderen kurzlebigen Zeitschrift, *The New Church Advocate*.¹²² Tulk beteuerte nachweislich, »dass Blake ihm gesagt habe, dass er das Gedicht in der neukirchlichen Kapelle in Hatton Garden geschrieben habe.«¹²³ Dies kann nicht stimmen, da die Kirche in Hatton Garden erst 1797 eröffnet wurde, »The Divine Image« aber bereits 1789 geschrieben wurde. Man bedenke jedoch, dass Flaxman ein Mitglied dieser

¹¹⁹ James Spilling, »Blake, Artist and Poet« in *New Church Magazine* (London, 1887), 253. Aus dem Zusammenhang wird eindeutig, dass Spilling's Informationsquelle James John Garth Wilkinson war, ein Freund von Tulk in der Swedenborg Society, der 1839 die erste gedruckte Ausgabe der *Songs* veröffentlichte. Morton Paley ist sich sicher, dass sich Blake und Coleridge trafen: cf. »'Two Congenial Beings from Another Sphere': Blake and Coleridge« in *Blake Journal 10* (London, 2006), 26, 34-37. Paley ist der Meinung, dass Blake und Coleridge sich möglicherweise auch im Haus von Charles und Elizabeth Aders am Euston Square getroffen haben. Es ist durchaus möglich, dass auch Tulk bei den Anders zu Gast war, da er sowohl mit Flaxman und Crabb Robinson als auch mit Blake und Coleridge befreundet war.

¹²⁰ *Blake Records*, 325.

¹²¹ *The Dawn of Light, and Theological Inspector 1* (London, 1825), 144, 252.

¹²² *The New Church Advocate. A Magazine and Review of Theology, Science, Art and Literature*, 2 (1844-1845), 191.

¹²³ Spilling, 1887, 254.

Kirche von 1797 bis 1799 war, dass er ein Freund der Blakes war und dass er sie möglicherweise aufforderte dieser Gemeinde ebenfalls beizutreten. Außerdem war Flaxman mit der Familie Tulk befreundet. Man beachte auch, dass Blake bei der Versammlung der Kirche des Neuen Jerusalem in Great East Cheap im Jahr 1798 anwesend war, bei der Tulk senior ein wichtiger Teilnehmer war. Aufgrund all dieser Tatsachen scheint es mir sehr wahrscheinlich, dass das Gedicht in der Great-East-Cheap-Kirche geschrieben wurde. Möglicherweise verwechselte Blake die Kirche in Hatton Garden mit jener in Great East Cheap, als er Tulk die Begebenheit vielleicht 30 Jahre später erzählte, oder dass Tulk die beiden Kirchen verwechselte, als er die Geschichte Dr. Garth Wilkinson gegen Ende der 1830er Jahre weitererzählte. »The Divine Image« könnte Blakes damalige Lektüre von *Die Göttliche Liebe und Weisheit* widerspiegeln, worin Swedenborg »alle abstrakten Vorstellungen von Gottes Barmherzigkeit zerstreut«¹²⁴ und stattdessen auf der »Göttlichen Menschlichkeit« des Herrn besteht. Die dritte Strophe des Gedichts lautet wie folgt:

Denn Gnade hat ein menschlich Herz,
Ein menschliches Antlitz Barmherzigkeit,
Liebe die göttliche Menschengestalt
Und Frieden das menschliche Kleid.¹²⁵

Obwohl Blake dieses Gedicht wahrscheinlich nicht in Reaktion auf die Suche der jungen Kirche des Neuen Jerusalem nach Kirchenliedern schrieb, wie von E. P. Thompson vermutet,¹²⁶ so ist es doch interessant anzumerken, dass das Ge-

¹²⁴ Rix, 108.

¹²⁵ William Blake, *Zwischen Feuer und Feuer: Poetische Werke*, Zweisprachige Ausgabe, aus dem Englischen neu übersetzt von Thomas Eichhorn (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996), 57.

¹²⁶ Rix, 109, kommentiert hier eine Vermutung von E. P. Thompson, 168.

dicht als Kirchenlied im Gesangbuch *Songs of Praise* enthalten ist, das vielerorts in der Anglikanischen Kirche und nonkonformistischen Kirchen und Schulen in ganz Großbritannien verwendet wird.¹²⁷

Nach Blakes Tod veröffentlichte Tulk in der Zeitschrift *London University Magazine* einen Aufsatz mit dem Titel »The Inventions of William Blake, Painter and Poet« (Dt.: Die Erfindungen William Blakes, Maler und Dichter).¹²⁸ Er erkennt an, dass »Genie ... seinen Zeitgenossen immer voraus ist, und deswegen nicht allgemein verstanden wird« und fährt fort, »aber wir hoffen, dass in Zukunft seine Verdienste mehr gewürdigt werden.« Dieser Aufsatz wurde als »in vielerlei Hinsicht ... die wichtigste Kritik von Blakes Gedichten, die vor den 1860er erschien,«¹²⁹ beschrieben. Tulk ließ 1837 oder 1838 seine Tafel von *Songs of Innocence and Experience* seinem neuen Swedenborgianischen Freund Dr. James John Garth Wilkinson und Wilkinson gab die erste gedruckte Ausgabe der *Songs* heraus, die 1839 von Pickering und Newbery veröffentlicht wurde. Alexander Gilchrist weist in

¹²⁷ *Songs of Praise* (Oxford: Oxford University Press, 1931), Hrsg. (Texte) Percy Dearmer, (Musik) Ralph Vaughan Williams und Martin Shaw. »The Divine Image« ist Nummer 682.

¹²⁸ *London University Magazine*, II (1830). Der Aufsatz ist in ganzer Länge abgedruckt in Margaret Bottrall, Hrsg., *William Blake: Songs of Innocence and Experience* (London: Macmillan, 1970), 45. Der Aufsatz wurde zwar eigentlich anonym veröffentlicht, es gibt jedoch deutliche Indizien, die darauf schließen lassen, dass er Tulks Werk ist. Cf. Raymond Deck, jr, »New Light on CA Tulk, Blake's Nineteenth Century Patron« in *Studies in Romanticism* 16, Nr. 2 (Boston, MA, 1977), 217-236 und abgedruckt in Harvey F. Bellin und Darrell Ruhl, Hrsg., *Blake and Swedenborg: Opposition is True Friendship* (New York: The Swedenborg Foundation, 1985), 107-119 und Richard Lines, »The Inventions of William Blake, Painter and Poet: An Early Appreciation of Blake's Genius« in *The Journal of the Blake Society at St James*, Nr. 4 (London, 1999), 56-65). Cf. auch Morton Paley (2006), 35.

¹²⁹ Suzanne Hoover, »William Blake in the Wilderness: A Closer Look at his Reputation 1827-1863« in Morton Paley und Michael Phillips, Hrsg., *William Blake: Essays in Honour of Sir Geoffrey Keynes* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 317-318.

seiner Biographie von Blake jedoch darauf hin, dass »Dr. Wilkinson sie [die Gedichte] in einer von ihm selbst bestimmten Reihenfolge abdruckte und zu oft mit seinen eigenen Worten - Änderungen, die keineswegs immer Verbesserungen waren.«¹³⁰ Tulk, der sich offenbar enger an Blakes Original hielt, druckte 1843 privat zwölf Exemplare der *Songs*.¹³¹ Da er von den »orthodoxen« Swedenborgianern der Kirche des Neuen Jerusalem aufgrund seiner liberalen Interpretation Swedenborgs, die sie für »ketzerisch«¹³² hielten, geächtet wurde, beachtete man Tulk im Zuge des Studiums von Blake wenig. Seine Rolle als Swedenborgianischer Mäzen von Blake verdient jedoch größere Beachtung.¹³³

»Sie erkannten, dass sie nackt waren« Der Verlust der Schönheit Gottes im Sündenfall

Klaus W. Hälbig

Bonaventura sagt über den heiligen Franziskus, dass er in allem Schönen den Schönsten erkannte. Gemeint ist der Schöpfer selbst als »Urheber der Schönheit« (Weish 13,3), der eine gute, das heißt schöne Welt erschafft. Für die Schönheit der Welt hatte die französische Philosophin und Mystikerin Simone Weil (1909–43) einen besonderen Sinn. Sie schreibt in ihrem Buch »Schwerkraft und Gnade«: »Durch die Liebe empfängt die Materie den Abdruck der göttlichen Weisheit und wird schön. Man hat recht, die

¹³⁰ Gilchrist, 104.

¹³¹ Geoffrey Keynes, »Blake, Tulk and Gerth Wilkinson«, *The Library*, 4. Serie, 26 (1945), 190-192.

¹³² Rix, 116, für eine kurze Zusammenfassung von Tulks unorthodoxen Ansichten. Cf. auch Lines (1997), 20-21.

¹³³ Decks bedeutender, aber kaum bekannter Aufsatz ist eine essentielle Lektüre, für alle, die die Beziehung zwischen Blake und Tulk erforschen möchten.

Schönheit der Welt zu lieben, denn sie ist das Zeichen eines Austauschs von Liebe zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung. Die Schönheit ist für die Dinge, was die Heiligkeit für die Seele ist.«¹³⁴

Nach der altkirchlichen Theologie ist der Mensch als ›Bild Gottes‹ im ›Urstand der Gnade‹ im schönen Paradies ausgezeichnet durch »Heiligkeit und Gerechtigkeit« (Eph 4,24). Das wird von seiner Seele ausgesagt, während der noch nicht sterbliche Leib von besonderer Schönheit gekrönt ist (vgl. Ps 8,6; Weish 5,16). Das griechisch verfasste Weisheitsbuch (1. Jh. v. Chr.) gehört in katholischen Bibeln zu den kanonischen Büchern, in protestantischen zu den ›Apokryphen‹. Die alte Kirche hat es sehr geschätzt, unter anderem deshalb, weil in Kapitel 2 der Gerechte, der »Gottes Sohn« ist, von den Frevlern zu einem »ehrlosen Tod« (am Kreuz?) verurteilt wird (Weish 2,20). Nach Weish 1,13 hat Gott »den Tod nicht gemacht«; entsprechend ist die Gerechtigkeit »unsterblich« (V 15). Vom Menschen heißt es, Gott habe ihn »zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören« (Weish 2,23f), das heißt die gottlosen Frevler, die mit dem Tod »einen Bund« schließen (Weish 1,16).

Paulus greift im Römerbrief auf das Weisheitsbuch zurück und erweitert dessen Aussagen ins Universale: Alle haben in ›Adam‹ gesündigt (Röm 5,12) und »vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen« (Röm 1,23; vgl. Weish 12,24), also mit dem ›Bilderdienst‹. Dieser wird in Dtn 17,3f als »Gräuel« gebrandmarkt und gilt als die »vornehmlichste

¹³⁴ Zit. nach O. Betz (Hg.), *Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch*, München 2009, 144.

Quelle der Abgötterei« (Samson R. Hirsch). Wie das Weisheitsbuch sagt auch Paulus, dass der Mensch aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe auf ihren Schöpfer schließen könne (Röm 1,20f; Weish 13,3-5). Der unbekannte alttestamentliche Autor übt jedoch Nachsicht mit denen, die beim schönen Anblick der irdischen Elemente oder des Kreisens der Gestirne darin »weltbeherrschende Götter« sahen: Sie »verdienen nur geringen Tadel. Vielleicht suchen sie Gott und wollen ihn finden, gehen aber dabei in die Irre. Sie verweilen bei der Erforschung seiner Werke und lassen sich durch den Augenschein [der Sinne] täuschen; denn schön ist, was sie schauen« (Weish 13,1f.6f).

Die alte Kirche hat darum Bilder der Kunst und generell das Schöne nicht verworfen, sondern in den wahren, »logogemäßen« Dienst Gottes gestellt (Röm 12,1), wodurch die Sinne geistig werden. Der Philosoph und Kardinal Nikolaus von Kues (1401–1464) schreibt: »Unser Streben wird es sein müssen, dass wir von der Schönheit des Sinnlichen uns zur Schönheit unseres Geistes erheben, welche alle sinnliche Schönheit in sich fasst. Von der Betrachtung unserer Schönheit steigen wir auf zur Bewunderung der Quelle, von der unsere Schönheit ein Abbild ist (...) Die lebendige geistige Schönheit wird durch Erkenntnis der absoluten Schönheit in unbeschreiblicher Sehnsucht zu ihr hingezogen. Je inniger die Sehnsucht, desto mehr nähert sie sich und wird mehr und mehr dem Urbilde ähnlich. Denn die Sehnsucht oder Liebe verwandelt den Liebenden unaufhörlich zur Ähnlichkeit mit dem Gegenstand seiner Liebe.«¹³⁵

Mit Dionysius Areopagita, dem Begründer der christlichen Mystik, sieht auch Cusanus »das Wesen des Schönen im Einklang der Gegensätze«, das »mit den geistigen Sinnen

¹³⁵ Zit. nach *Nicolaus Cusanus*, Textauswahl und Kommentar von G. Wehr, Wiesbaden 2011, 151f.

... in gewisser Weise« erreicht werden kann.¹³⁶ Von den fünf geistigen Sinnen ist nach Bonaventura die Schau »der geistigste Sinn, das Getast der materiellste«. Die vier bzw. fünf Elemente der Welt bestehen demnach aus »Erde zu Getast, Wasser zu Geschmack, Luft zu Gehör, Feuer (Dampf) zu Geruch, Quintessenz (Licht) zu Gesicht«. ¹³⁷ Im Sündenfall mit dem ›Aufgehen‹ der zwei Augen (Gen 3,7) geht die kontemplative Fähigkeit oder die geistige Sinnlichkeit (im Symbol des ›dritten Auges‹) verloren. In der Erlösung im Glauben muss sie daher erst wieder ausgebildet werden: »Hat die Seele die Sinne wieder erlangt, kann sie wie die Braut im Hohelied singen, die ihren Bräutigam sieht und hört, riecht, schmeckt und umfängt.«¹³⁸

1. Die zwei Kleider: Licht und Tierfell

Dieses Braut-sein der Seele in der Wiederherstellung der geistigen Sinnlichkeit wird wieder erlangt durch die Taufe. Sie ist in der alten Kirche nicht nur ›Sterben‹ des ›alten Adam‹, ›Reinigung‹ der Sinne und Tilgung der ›Erbsünde‹, sondern auch ›Brautbad‹ und ›Erleuchtung‹, indem anstelle des *animalischen Fellkleides* des ›alten Adam‹ (Gen 3,21) der ›neue Adam‹ Christus als österlich-weißes Lichtkleid angezogen wird. Kardinal Jean Daniélou schreibt: »Die Taufe ist wirklich das Mysterium der Vermählung. Die Seele, die bisher nur Geschöpf war, wird nun zur Braut Christi. Verlässt sie das Taufwasser, wo Christus sie in seinem Blut gereinigt

¹³⁶ Zit. ebd. 150.

¹³⁷ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: Fächer der Stile, Tl. 1: Klerikale Stile, Einsiedeln 21969, 265-361 (Bonaventura), hier 322.

¹³⁸ Bonaventura, *Itinerarium IV*, 3 (Übers. D. Hattrup). Wie unter den heutigen Bedingungen das Hohelied wieder allegorisch ausgelegt werden kann und muss, zeigt der Kommentar von L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg 2015.

hat, so empfängt er sie im weißen Brautgewand ...«¹³⁹

Zuvor zertraten die Taufbewerber die Untugenden oder Laster ihres früheren Lebens, indem sie sich barfuß auf eine Tunika aus Tierfell stellten: »Sie gemahnte an die Bekleidung unserer Stammeltern nach dem Sündenfall; sie war auch ein genaues Bild der gefallenen Natur, die Christus, der neue Adam, angezogen hatte, um sie zu erheben und in ein neues Gewand zu verwandeln. Sie bezeichnete bei den Täuflingen zugleich ihre eigene Vergangenheit und ihren früheren Lebensstil, die sie jetzt beide als tierisch mit Füßen traten und verleugneten.«¹⁴⁰

Die in der Taufe »Neugeborenen« hingegen erhielten »jeder ein weißes Kleid, ein Leinenkleid, aus pflanzlichem, kühlem Leinen gewebt, das von alters her, schon seit den Pythagoreern, ein Attribut kultischer Reinheit ist, im Gegensatz zur tierischen Wolle, und darum hier das Gegenstück zu den Tierhäuten, auf denen sie als Competenten gestanden haben, ein Sinnbild ihrer eigenen inneren Reinheit und jener Makellosigkeit, zu der sie das neue Leben verpflichtet. Augustinus denkt auch an das »beste Kleid«, das die Diener dem verlorenen Sohn nach seiner Rückkehr brachten: das Gnadenkleid unseres Stammvaters Adam, das den Täuflingen, seinen Söhnen, zurückgegeben wird. Es ist ein weißes Kleid, in jener Farbe, die die Reinheit und die Freude symbolisiert und von jeher die Freigelassenen, die Priester und, wie man meint, auch die Engel, wenn sie erscheinen, auszeichnet.«¹⁴¹

Das »beste Gewand« im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,22) ist wörtlich das »erste Gewand«. Das verstanden die Kirchenväter und eben auch Augustinus als »das Ge-

¹³⁹ J. Daniélou, *Liturgie und Kirche. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963, 208.

¹⁴⁰ F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, München 1983, 377.

¹⁴¹ Ebd. 387.

wand, in dem Adam geschaffen wurde und das er verlor durch den Griff nach der Gottgleichheit. Alle Gewänder, die der Mensch seither trägt, sind nur armseliger Ersatz für das von innen kommende Licht Gottes, das sein wahres ›Gewand‹ war.«¹⁴² Dieses erste oder ursprüngliche Gewand Adams und Evas ist jenes Lichtgewand oder Gnadenkleid, das mit der Taufe wieder verliehen wird (vgl. Eph 4,24; 5,14). Der Liturgiewissenschaftler Michael Kunzler schreibt: Das Kleid der Taufe (und Liturgie) wird »Ausdrucksmittel der neuen Glaubenswirklichkeit, der Umhüllung des vergänglichen Fleisches mit Leben, des Neuerwerbs des ursprünglichen Kleides der ungeschaffenen Gnade, die Gott selbst ist« (vgl. Gal 3,27; 2 Kor 5,4).¹⁴³

Schon Paulus sagt ja in 2 Kor 5,2f: »Im gegenwärtigen Zustand seufzen wir und sehnen uns danach, mit dem himmlischen Haus überkleidet zu werden. So bekleidet, werden wir nicht nackt erscheinen«, nämlich vor Gott im Gericht. Die Nacktheit Adams im Paradies ist somit überkleidet mit der Lichtherrlichkeit oder Unsterblichkeit Gottes. Deshalb betete vor der Liturgiereform (1969) der Priester beim Anlegen der Stola (= Gewand): »Gib mir, o Herr, das Gewand der Unsterblichkeit, das ich in der Abwendung der ersten Eltern verlor, und obwohl ich unwürdig zu deinem heiligen Mysterium hinzutrete, möge ich dennoch die ewige Freude erlangen.«¹⁴⁴

Im Hebräischen wird das Wort für das ›Tierfell‹ (*or*, 70-6-200) genauso gesprochen wie das Wort für ›Licht‹, das aber mit Aleph (= 1) statt mit Ajin (= 70) geschrieben wird. Der

¹⁴² R. Ratzinger/ Benedikt XVI., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (= Gesammelte Schriften Bd. 11), Freiburg u a. 2008, 185.

¹⁴³ M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn 1995, 205.

¹⁴⁴ Zit. nach W. Nyssen, *Gewand und Gerät in der östlichen Liturgie*, in: A. Rauch/ P. Imhof (Hg.), *Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat*, Aschaffenburg 1987, 136-148, hier 139.

Thora-Gelehrte Friedrich Weinreb verweist auf eine analoge Veränderung vom Licht des »Tages eins« (Gen 1,3) zu den sieben Schöpfungstagen: »Die ›Sieben‹ ist also ein Ausdruck der ›Eins‹ in dieser Welt. Im siebten Tag nähert man sich wieder der Einheit, und der Eintritt in den achten Tag bringt die ›Eins‹ zurück.«¹⁴⁵ Die Taufe wurde deshalb sinnbildlich in oktogonalen Becken gespendet, weil ja auch der Sonntag der Auferstehung Christi nach dem Sabbat der ›8. Tag‹ ist. Paulus sagt zum Eins-sein aller Getauften: »Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus« (Gal 3,27f).

Gegenüber dem Judentum als Religion des 7. Tages ist das Christentum die Religion des 8. Tages. Denn Christus oder der Messias ist der »König des achten Tages«, der mit dem Salböl (hebr. *schemen*, 300-40-50 = 390) des Geistes Gottes vom Himmel (hebr. *schamajim*, 300-40-10-40 = 390) gesalbt ist: »Die Herstellung neuen Öls dauerte acht Tage. Öl *ist* ja Acht, Öl kommt erst am achten Tag.«¹⁴⁶ Das Wort für ›Acht‹ hat den Stamm ›schmona‹ wie ›schemen‹ für Öl, ›metschiach‹ ist der Öl-Gesalbte. Bei seiner Taufe wird Christus vom Himmel her mit dem Öl des Geistes gesalbt (Mk 1,10f) und dann vollendet bei seiner ›Taufe‹ in seiner Passion im Garten ›Gethsemani‹ (= Ölpresse).

Die Olive gilt als die Frucht des 6. Tages (Dtn 8,8), die durch das drei-tägige ›Pressen‹ am 8. Tag zu Öl wird. »Der Messias wird mit dem Öl gesalbt, das von der Frucht des sechsten Tages stammt.« Die Olive gilt als ›bittere Frucht‹, denn der Mensch wird mit dem Sündefall direkt nach seiner Erschaffung am 6. Tag »zur Welt geschickt«, wo er »weiß,

¹⁴⁵ F. Weinreb, *Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung*, Zürich ³2012, 355.

¹⁴⁶ Ebd. 247 und 239.

dass es ein bitterer, harter Weg ist.«¹⁴⁷ Diesen bitteren Weg muss auch der Messias in seinem Leiden gehen, um die Schöpfung über den Fall und das Fell hinauszuführen zum Licht des ewigen 8. Tages, der in dieser Welt »der erste Tag der Woche« ist, »als eben die Sonne aufging« (Mk 16,2) und die Frauen mit »wohlriechenden Ölen« kommen, um den Gekreuzigten zu salben (V 1).

Zwischen der Taufe Jesu (»Du bist mein geliebter Sohn«) und der Kreuzigung (»Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn«) steht bei Markus genau in der Mitte die Verklärung (»Das ist mein geliebter Sohn«). Der verklärte Jesus »wurde vor ihren Augen verwandelt; sein Gesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden blendend weiß wie das Licht« (Mt 17,2; vgl. Mk 9,3). Zur Symbolik des Kleides gehört auch die Symbolik des Lichts, des Weißen (jenseits des Spektrums der sieben Farben) und der Sonne.

2. Die zwei Leuchten: Sonne und Mond

Sonne und Mond werden am 4. Tag erschaffen. Der frühchristliche Theologe Theophilus von Antiochien (2. Jh.) schreibt: »Diese Lichter, Sonne und Mond, sind Träger und Bilder eines großen Mysteriums. Die Sonne nämlich ist das Bild Gottes, der Mond das Bild des Menschen.«¹⁴⁸ Auch der Mensch ist »Bild Gottes« und somit der Sonne verwandt, allerdings nur, solange er noch nicht durch den Fall »blind« geworden ist für den Schöpfer. Augustinus bemerkt zur Heilung von zwei Blinden bei Jericho (= Mondstadt, hebr. jareach = Mond) unmittelbar vor dem Einzug in Jerusalem und der »Reinigung« des Tempels (Mt 20,29-34): »Die ganze Arbeit in diesem Leben von uns, Brüder, besteht also darin, das Auge des Herzens zu heilen, damit es Gott sieht. Dazu wer-

¹⁴⁷ Ebd. 471.

¹⁴⁸ *Ad Autolyicum* II,15.

den die hochheiligen Geheimnisse zelebriert, dazu wird das Wort Gottes gepredigt; deshalb werden die sittlichen Ermahnungen der Kirche gegeben.« Und weiter:

»Die Sonne, die wir mit gesunden Augen sehen wollen, hat sicherlich Gott gemacht. Weit mehr und viel lichtvoller ist jener, der sie gemacht hat. Es ist nicht das Licht nach Art der Sonne, das das Auge des Geistes trifft. Dieses Licht ist die ewige Weisheit. Gott hat dich, Mensch, nach seinem Bild gemacht. Sollte er dir nicht etwas gegeben haben, damit du die Sonne siehst, die er gemacht hat? Und sollte er dir nicht etwas geschenkt haben, damit du den siehst, der dich nach seinem Bild geschaffen hat? Er gab dir auch dieses. Beides gab er dir. Wie sehr liebst du diese deine äußeren Augen, und wie sehr vernachlässigst du jenes innere Auge. (...) Nachdem er [Adam] gesündigt hatte, war sein Auge verletzt, und er begann, das göttliche Licht zu fürchten ... Er floh die Wahrheit und suchte die Schatten.«¹⁴⁹ Nach dem Sündenfall haben die äußeren Augen, die sich am Licht der Sonne Gottes erfreuen, die Überhand gewonnen gegenüber den inneren Augen und Sinnen, die Geschmack haben an der Weisheit Gottes (lat. *sapientia* von *sapere* = schmecken) und über sein Wort nachsinnen bei Tag und Nacht (Ps 1,2). Der Geschmack und die Freude an Gott ist durch die Sünde gleichsam verdorben, vergiftet oder verschattet.

Ähnlich äußert sich auch Gregor der Große über den Verlust der ursprünglichen Begnadung mit dem Licht Gottes: »Gregor betrachtet Adam zuallererst als Kontemplativen, der sich beständig der liebenden inneren Beschauung Gottes erfreute, weil dieser ihm die *›ingenita standi soliditas‹*, die *›eingeborene Beständigkeit der Beschauung‹* gab. Die Vertreibung Adams bedeutet vor allem den Verlust der kontemplativen

¹⁴⁹ Zit. nach H. Schade, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders. Zur kosmologisch-psychologischen Hermeneutik der Ikonographie des »Lammes Gottes«*, hg. von V. H. Elbern, Freiburg u. a. 1998, 185 f, Anm. 191.

Fähigkeiten, da sich Adam der Sünde zuwandte, ›denn durch die kam er ganz von sich selbst und konnte die Freuden des himmlischen Vaterlandes, die er vordem geschaut, nun nicht mehr sehen‹. (...) Die Abwendung von Gott hatte zur Folge, dass der Mensch das ›Licht des Schöpfers‹ verlor und aufhörte, in Gottes Angesicht zu stehen.¹⁵⁰

Demgegenüber hat für Gregor der heilige Benedikt von Nursia zur beständigen Beschauung zurückgefunden und lebte so »immer im Einklang mit dem Schöpfer«. Den »Gipfel der Kontemplation« erreichte Benedikt in der berühmten Nachtvision, wo er plötzlich ein von oben her eingegossenes Licht schaut, das alle Finsternis der Nacht vertreibt: »Die ganze Welt wurde ihm vor Augen geführt, wie in einem einzigen Sonnenstrahl gesammelt. (...) Im Licht innerer Schau öffnet sich der Grund des Herzens, weitet sich in Gott und wird so über das Weltall erhoben. Die Seele des Schauenden wird über sich selbst hinausgehoben. (...) In dem Licht, das seinen Augen aufleuchtet, erstrahlte in seinem Herzen ein inneres Licht.«¹⁵¹ »Benedikt ist der ›Geliebte des Herrn‹, der zur Weite der Liebe gelangt ist.« »Das Denken ist nicht mehr beschwert durch das diskursive Denken, es ist vielmehr ein müheloses Erkennen, ein Schauen. Die Seele schaut sich selbst, so wie sie geschaffen ist.«¹⁵²

Augustinus und die Tradition sprechen von einem Dreischritt der Erkenntnis: von den Schatten über die Bilder zur

¹⁵⁰ Pia Luislampe, *Kontemplation als schauende Aufmerksamkeit für Gott. Zur Bedeutung der Kontemplation bei Gregor dem Großen, besonders im Buch II der Dialoge*, in: L. Eibicht u. a. (Hg.), *Das Schauen Gottes wiedererlangen. Kontemplation als Leben des inneren Menschen und als Herz des Mönchtums*, Beuron 2012, 36f.

¹⁵¹ Ebd. 45f (im Original kursiv). Die Kontemplation setzt die *Conversio* als »Rückkehr zu sich selbst« voraus. »Der verlorene Sohn illustriert das Gegenteil, das ›Außer-sich-sein‹, eigentlich das ›Unter-sich-sein‹ und damit die Unfähigkeit zur Kontemplation« (40).

¹⁵² Ebd. 47 und 44.

Wirklichkeit selbst oder vom Sinnlichen über das Geistige zum absolut Schönen. ›Schatten‹ ist hebr. *zel*, davon abgeleitet ist *zela* für die ›Rippe‹ Adams und *zelem* für das ›Bild‹ Gottes, das auch den ›Schattenriss‹ Gottes meint.¹⁵³ Die aus der *zela* »gebaute« Frau wird nicht mit dem göttlichen Geist begabt wie Adam als ›Haupt‹ oder ›Hauptsache‹, das heißt die ›Vernunft‹, sondern gleichsam aus ihrem Schatten erschaffen, womit die Sinnlichkeit gemeint ist. Der jüdische Exeget Philo von Alexandrien, auf den sich die Kirchenväter häufig stützen, identifiziert Eva denn auch mit der Sinnlichkeit und so mit der Körperlichkeit des Menschen.¹⁵⁴ Diese wiederum hat ihr Symbol im Mond (*Luna*), während die Vernunft bzw. der Geist in der Sonne symbolisiert ist.

Adam, so heißt es in der frühchristlichen Schrift »Die Schatzhöhle« (4. Jh.), »den Gott aus den vier Elementen des Kosmos bildete und ihn zu einem herrlichen Sonnenmenschen gestaltete«, gleicht in seiner ursprünglichen Vernunft- oder Lichtnatur der Sonne: »Als die Engel sein herrliches Aussehen gewahrten, wurden sie von der Schöne seines Antlitzes ergriffen, denn sie sahen seines Angesichts Gebilde, wie es dem Sonnenball gleich in herrlichem Glanz entflammt war. Seiner Augen Leuchten war gleich dem der Sonne, seines Körpers Licht wie das Funkeln des Kristalls.«¹⁵⁵ Wenn Adam von seiner Vernunftnatur her als Sonnenmann zu verstehen ist, dann Eva bzw. das Weibliche von seiner Sinnenatur her als Mondfrau.

Tatsächlich hat der Alttestamentler Othmar Schilling 1963 durch ikonographische Vergleiche gezeigt, dass die

¹⁵³ Vgl. F. Weinreb, *Das Opfer in der Bibel. Näherkommen zu Gott*, Zürich 2010, 615f.

¹⁵⁴ Vgl. P. Schäfer, *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, Frankfurt 2008, 69-72.

¹⁵⁵ Zit. nach H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Basel 1984, 69; vgl. ebd. 89-158: Das christliche Mysterium von Sonne und Mond.

›Rippe‹ Adams als Mondsichel zu verstehen ist.¹⁵⁶ Darauf bezieht sich die Benediktinerin Photina Rech in ihrem zwei-bändigen Werk »Inbild des Kosmos«: »Nach Othmar Schilling spricht vieles dafür, dass im Schöpfungsbericht nach Genesis 2 dem biblischen Verfasser als Substrat für die Erschafung Evas aus dem Mann die rippenähnliche Krümmung der Mondsichel vor Augen gestanden hat.« Im Hellenismus wurde »das Gestirn als weibliche Gottheit verehrt und mit den fraulichen Namen Selene und Luna angerufen, es wurde besungen als Schwester und Geliebte, als Braut und Gattin des Helios-Sol, des männlichen Sonnengestirns. Wir hörten schon von mancherlei Namen, die in Ost und West die lebenschenkende und mütterlich nährenden, vom Glanz der Sonne geschwängerte Lichtquelle der Nacht rühmten als ›Mutter der Fruchtbarkeit; ›Mutter der Kräuter‹ war sie den Erdenkindern und ›Mutter aller lebendigen Dinge‹, Mutter auch ›der menschlichen Leiber, ja ›Herrin alles Lebens‹. Immer neu wird sie trüchtig vom Licht des mächtigen Sonnengestirns, das sie in der hochzeitlichen *coniunctio* empfängt, um selbst als Neulicht aufzugehen und der irdischen Kreatur zu Geburt und Wachstum zu verhelfen. In dieser empfangenden und sich verschwendenden Hingabe wird sie zur Gehilfin des Sonnengemahls ... So ist das bräutlich-mütterliche Nachtgestirn jenes erhabene ältere Urbild des Weiblichen, dem später die Mutter Erde als Magna Mater zur Seite

¹⁵⁶ O. Schilling: *Das Mysterium lunae und die Erschaffung der Frau nach Gn 2,21f* (Vortrag beim Antritt des Rektorats), Paderborn 1963. Auch von der Zahlensymbolik der hebr. Buchstaben her lässt sich die Deutung der ›Rippe‹ als Mondsymbol bestätigen: Hebr. *zela*, 90-30-70, hat den Zahlenwert 190, Eva, *chawah*, 8-6-5, den Zahlenwert 19. Beides verweist auf den *Mentonischen Zyklus* von 19 Sonnenjahren. Das babylonische Mondjahr umfasste 354 Tage, die Ergänzung von 7 Schaltmonaten zu 30 Tagen in 19 Jahren (12 Jahre sind ohne Schaltmonat) ergibt die Übereinstimmung der beiden Rhythmen von Mondphasen und Jahreszeiten. Vgl. F. Weinreb, *Der biblische Kalender. Der Monat Nissan*, München 1984, 51.

trat, ja sich einte bis zur Identität.«¹⁵⁷

In Gen 3,20 wird Eva nach dem Fall die »Mutter aller Lebendigen« genannt. Helen Schüngel-Straumann meint, dass dies »möglicherweise ... ursprünglich die Bezeichnung für eine Göttin« ist, ohne näher zu erklären, woran sie denkt.¹⁵⁸

Aus dem Gesagten folgt freilich, dass hier an die Mondgöttin zu denken ist. Der Mond ist dadurch, dass er die Erdrotation und das Klima stabilisiert und durch die Gezeiten die Meere in Bewegung hält, für die Entstehung des irdischen Lebens hauptursächlich; bis heute beeinflusst er Fruchtbarkeit und Wachstum von Pflanzen und Tieren, so dass Luna zu Recht als die »Mutter des irdischen Lebens« gelten kann. In den alten Kulturen war Luna oder Selene darüber hinaus vor allem das kosmische Prinzip des Weiblichen, weil zwischen dem Mondzyklus mit seinen 28 Tagen (4 x 7) und dem Menstruationszyklus sowie dem Heranwachsen im Geburtsschoß (in 40 x 7 Tagen) ein Entsprechungsverhältnis besteht: »Die Übereinstimmung des Phasenwechsels mit den Perioden der Frau gehört zu den frühest wahrgenommenen Beziehungen zwischen Mensch und Kosmos.«¹⁵⁹ Das gilt auch für eine alte Kultur wie China, wo Yang und Yin nichts anderes als Sonne und Mond bedeuten. Danach konstituiert das weibliche Yin als Essenz des »weiblichen« Mondes die Sexualität des Körpers, wie auch nach dem griechischen Philosophen Parmenides die »Mondgöttin Daimon« als »ersten der Götter« den *Eros* ersonnen hat.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Ph. Rech, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, Salzburg 1966, Bd. 2, 138f.

¹⁵⁸ H. Schüngel-Straumann, *Eva – Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels?* Paderborn 2014, 166.

¹⁵⁹ G. Spitzing, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens*, München 1989, 240 (Art. Mond).

¹⁶⁰ Vgl. F. Fiedeler, *Yin und Yang oder: Die Absolute Polarität (Taiji)*, in: P. C. Mayer-Tasch (Hg.), *Die Zeichen der Natur. Natursymbolik und Ganzheitserfahrung*, Frankfurt u. a. 1998, 221.

Dieser Befund wird bestätigt durch die Inka-Religion, wo im »Sonnentempel« (Coricancha) als Nabel und Mittelpunkt der Welt zwei Figuren standen: eine Statuette des goldene Sonnengottes und eine der silbernen Mondfrau. »Diese Heiligenfiguren gehörten zu den am meisten verehrten des Inka-Reiches. Das herausragendste Merkmal der Coricancha jedoch war der so genannte »Garten der Sonne« ...« Der Sonnentempel lag in der Mitte der Inka-Hauptstadt Cuzco (Peru) »an der Stelle, an der alle vier Teile sich an einem Punkt vereinten«. Er »war die Achse und das Zentrum des Kosmos der Andenregion. Für die Inka war der Coricancha der heiligste Ort im ganzen Universum.«¹⁶¹

Ähnliches ließe sich auch vom Jerusalemer Tempel sagen, der sein Urbild im Paradies-Heiligtum hat. Jeru-salem bedeutet wörtlich: das Sehen des Ganzen oder »Friedensschau« (Augustinus). Der Jerusalemer Tempel ist auf dem Morijah erbaut (2 Chr 3,1), also dort, wohin Abraham mit Isaak aufsteigt: zur Opferstätte als dem Ort, wo sich »der Herr sehen« lässt (Gen 22,14). Der Name des Berges Mori-jah bedeutet: JHWH ist mein Lehrer (der Weisheit in Gestalt der Thora). Die Septuaginta übersetzt das »Land Morijah« (Gen 22,2) mit »hochgelegenes Land«; die Vulgata des Hieronymus mit »terram visionis«: Land des Sehens (Gottes). Die Kirchenväter deuten Mori-jah insgesamt als »Ort der Schau« Gottes, was dasselbe wie *Zion* bedeutet.¹⁶²

Weil die Paradies-Erzählung heute als »Mythos« verstanden wird, ist auch die Definition des Religionshistorikers Alfred Jeremias von Bedeutung. Ihm zufolge ist der Mythos »die Schilderung eines Naturvorgangs, und zwar gibt er Vorstel-

¹⁶¹ Bauer, Brian S./Piscitelli, Matthew: *Die imperiale Religion der Inka*, Ausstellungskatalog *Inka. Könige der Anden*, hg. von D. Kurella und I. de Castro, Darmstadt 2013, 87-89.

¹⁶² Vgl. Th. Heither/ Chr. Reemts, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Abraham*, bes. 154-173 (Gen 22: Das Opfer).

lungen vom Geschehen der Himmelskörper wieder, in erster Linie des Mondes und seiner Phasenerscheinungen, dann von der Sonne und anderer Erscheinungen des gestirnten Himmels. Es ist ein für unser Wissen prähistorisches Geistesprodukt, das von bestimmten Zentren durch die Welt gewandert ist und in allen Mythologien in auffallender Weise wiederkehrt.«¹⁶³

3. Die zwei Bäume: ewige Schau und endliche Erkenntnis

Sonne und Mond gelten in der alten Symbolik auch als die beiden Augen des Kosmos-Menschen: Dem Auge des Geistes entspricht die Sonne, der Sinnlichkeit der Mond. So verstanden können sie dann auch in den beiden Bäumen die Erkenntniskräfte des Menschen symbolisieren, die beide in der einen Mitte des Gartens stehen: der Baum des ewigen Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Licht und Schatten). Nach einem angeblichen Schreiben Alexanders des Großen über seinen Zug nach Indien an seinen Lehrer Aristoteles heißt es: Er wurde er in einen »Park geführt, in dessen Mitte ein Heiligtum der Sonne und des Mondes war; dort standen zwei zypressenartige Bäume, die fast bis zum Himmel ragten. Der Name des männlichen Baumes war »Sonne«, der des weiblichen war »Mond.«¹⁶⁴

Die christliche Tradition verbindet Sonne und Mond und die übrigen fünf »Planeten« mit den sieben Hauptsünden: »Laster, in denen sich eine Perversion der durch den jeweiligen Planeten repräsentierten Fähigkeit zeigt. Dem Mond wird hier der Stolz zugeordnet: Der Stolz ist die Sünde des Mondes, wenn er selbstherrlich vergisst, dass er sein Licht der Sonne verdankt.«¹⁶⁵ Auch die jüdische Tradition spricht

¹⁶³ Zit. nach Schade, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders*, 35.

¹⁶⁴ M. Lurker, *Die Botschaft der Symbole. In Mythen, Kulturen und Religionen*, München 1990, 158.

¹⁶⁵ G. Voss, *Musik des Weltalls wiederentdecken. Christliche Astralmystik*, Re-

vom Hochmut als Sünde des Mondes. Dies ist ihr zufolge der Grund dafür, dass aus den am 4. Tag zuerst von Gott genannten zwei »großen Lichtern« dann unvermittelt von dem »kleineren« Licht die Rede ist, das über die Nacht herrschen soll (Gen 1,15).¹⁶⁶ Der Hochmut wiederum gilt in der Tradition als das erste Analagon zur Ursünde Adams.

Dass die beiden Bäume im Paradies-Heiligtum unter anderem als Sonnen- und Mondbaum zu verstehen sind, ergibt sich auch zahlensymbolisch. Der Baum des Lebens ist hebr. *ets hachajim*, das Wort besteht aus den Zahlen $70 + 90 + 5 + 8 + 10 + 10 + 40 = 233$; der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ist *ets hada'ath tob wara*, in Zahlen $70 + 90 + 5 + 4 + 70 + 400 + 9 + 6 + 2 + 6 + 200 + 70 = 932$. »4 x 233 ergibt aber 932, so dass auch hier wieder das Verhältnis 1:4 oder 1-4 vertreten ist. Nicht im einzelnen Baum ist die 1-4 enthalten, sondern im Verhältnis der beiden Bäume zueinander. Der Baum des Lebens repräsentiert daher die 1 und der Baum der Erkenntnis die 4.«¹⁶⁷

Die Eins symbolisiert in der Zahlensymbolik immer das »männliche« Göttliche (Geist, Vernunft, Sonne), die Vier hingegen das »weibliche« Materielle (Welt, Körper, Mond, Erde). So gibt es vier Weltelemente (Erde als viertes), vier Himmelsrichtungen, Mondphasen, Jahreszeiten und Tagzeiten (die vierte ist der Winter/Norden bzw. die Nacht). Der Welt, die symbolisch oft »quadratisch« dargestellt wird, steht der »runde« Himmel gegenüber, so wie der Körper mit seinen

gensburg 1996, 62.

¹⁶⁶ Vgl. den Vortrag von D. Krochmalnik: *Sol und Luna in der jüdischen Tradition* bei der Tagung »Die Madonna und der Mond« in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 15./16. Januar 2011 (s. http://www.akademie-rs.de/vrueck_16819). Ähnlich Weinreb, *Schöpfung im Wort*, 549-552.

¹⁶⁷ F. Weinreb, *Zahl Zeichen Wort. Das symbolische Universum der Bibelsprache*, Weiler 1986, 78f; vgl. ders., *Schöpfung im Wort*, 331-401: Die Erzählung von den zwei Bäumen. Zum 1-4-Prinzip vgl. ebd. 74-97: Das Geheimnis des Wortes.

vier Gliedmaßen den einen ›runden‹ Kopf als Gegenüber hat. Die vier Fingern haben ihren Widerpart in dem einen opponierbaren Daumen. Bei einem Atemzug schlägt das Herz optimalerweise viermal, Wind oder Atem ist hebr. *ruach*, griech. *pneuma*, was auch Geist bedeutet. Die Luft besteht aus einem Teil Sauerstoff und vier Teilen Stickstoff: »Der Mensch braucht zum Leben die Eins aus der Fünf«, »das eine Fünftel, die Quintessenz [ist] entscheidend«.¹⁶⁸

In der Kabbala wird auch darauf hingewiesen, dass sich im Kuss zwei Lippenpaare oder vier Lippen vereinen, die so gerade ›verstummen‹ und ›schweigen‹: »Das bringt sie in die Nähe der mystischen Erfahrung, die ja auch in Schweigen gehüllt ist. (...) Ein Kuss nur mit den Oberlippen oder nur mit den Unterlippen wäre kein Kuss. Das Obere muss im Kuss mit dem Unteren zusammenwirken und dies nicht nur in einem Lippenpaar. Ein zweites muss hinzukommen. Immer sind es vier Lippen, die sich im Kuss vereinen. Wo zwei sich wahrhaft küssen – die beiden Urenergien miteinander verschmelzen – entsteht der vollständige Geist. ... die Liebenden haben sich gegenseitig ein Tor nach oben erschlossen. In ihnen leuchtet auf, was in beiden vorher schon da war, ohne den anderen aber nicht hätte erscheinen können. Durch seine Liebe zum anderen und durch den liebenden anderen wird der Mensch zu dem, als den ihn Gott erschaffen hat: zu Adam und Eva, ehe sie das Paradies verlassen mussten.«¹⁶⁹ Im Hohelied der Liebe ist am Anfang nicht nur vom »Kuss seines Mundes« die Rede, sondern auch achtmal vom »Garten«, weshalb man in ihm eine Wiederaufnahme der Paradiesgeschichte gesehen hat – hier aber mit einem positivem Ausgang.

¹⁶⁸ F. Weinreb, *Leiblichkeit. Unser Körper und seine Organe als Ausdruck des ewigen Menschen*, Weiler i.A. 1987, 36f.

¹⁶⁹ R. Umbach, *Deine Liebe ist süßer als Wein. Das Hohelied, kabbalistisch gelesen*, Stuttgart 2005, 29f.

Grundgelegt ist die 1-4-Struktur vor allem im Paradies selbst mit seinen vier Flüssen aus dem einen Strom (Gen 2,10), wie auch das Inka-Reich in vier Teile gegliedert war mit der Hauptstadt bzw. dem einen Tempel als heiligem Zentrum (s. o.). Der Name Adam ist in Zahlen 1-4-40, wobei die Null die Grundbedeutung der voran stehenden Zahl nicht verändert. Lässt man die 1 bei A-d-m weg, so ergibt sich das Wort *dam*, was ›Blut‹ oder eben auch Tod bedeutet. Beim Begriff für Wahrheit, *emeth*, 1-40-40, ergibt das Weglassen der 1 das Wort ›meth‹ (= Tod). Wenn sich der Mensch in seinem falschen Autonomiestreben mit seinem Erkenntnisvermögen der bloßen Sinnlichkeit oder den ›Schatten‹ verschreibt und so dem höheren Licht der Gnade oder der Wahrheit Gottes verschließt, dann wird er unfähig, Gott in allen Dingen zu sehen und an ihn zu glauben. So aber verliert er gerade auch das von Gott kommende Leben, das im Baum des ewigen Lebens symbolisiert ist.

Die Tradition hat diesen Baum von Anfang an mit dem Kreuz Christi identifiziert, dessen Frucht die lebensspendende Eucharistie ist. Benedikt XVI. erklärte in seiner Predigt in der Osternacht am 4. April 2010 in Rom: »Ja, das Kraut gegen den Tod gibt es. Christus ist der wieder zugänglich gewordene Baum des Lebens.« In Offb 2,7 verheißt Jesus: Wer siegt, das heißt zum österlichen Glauben durchbricht, »dem gebe ich zu essen vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht.« Und in der syro-antiochenischen Liturgie sagt der Priester dem Täufling bei der mit der Taufe gespendeten Erstkommunion: »Die Frucht, die Adam niemals im Paradies gekostet hat [nämlich die Frucht vom Baum des Lebens], wird heute mit Freuden in deinen Mund gelegt.«¹⁷⁰

Bonaventura bezieht in seinem Buch über das Sechst-

¹⁷⁰ Zit. nach B. Schmitz, *Vom Tempelkult zur Eucharistiefeyer. Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht*, Berlin 2006, 187, Anm. 96.

gewerk, dem *Hexaemeron*, den Literalsinn der Schrift auf den Erkenntnisbaum und den geistlich-mystischen Sinn auf den Lebensbaum: »erst im geistlichen Verständnis wird die Schrift zum Baum des Lebens.«¹⁷¹ Und: Das (eucharistische) Wort Gottes ist »der Lebensbaum, weil wir durch diese Mitte zurückkehren und lebend gemacht werden in diesem Lebensquell. Neigen wir uns aber zur Kenntnis der Dinge auf dem Weg der Erforschung, indem wir mehr aufspüren, als uns verstattet ist, so stürzen wir aus der wahren Schau [contemplatio] und kosten von dem verbotenen Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen...«¹⁷²

Auch in der jüdischen Tradition steht der Lebensbaum für das Wort Gottes bzw. die Thora im geistigen Verständnis: »Vom Baum des Lebens können nur diejenigen nehmen, die nicht vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, diejenigen also, die sich nicht mit den Kräften der Entwicklung identifiziert haben, um durch die materielle Entwicklung die Welt nach ihren menschlichen Idealvorstellungen zu leiten, also nur diejenigen, die die Welt *nicht* mit den Maßstäben ihrer Sinne messen. Die Bibel wird von der Überlieferung – und zwar nicht ›bildlich‹, sondern ganz real – Baum des Lebens genannt. Wer die Bibel kennt, *kennt* die Ewigkeit.«¹⁷³

Und weiter: »Der achte Tag ist in der Bibel eine ebenso klare Realität wie der sechste oder siebte. Wäre es nicht so, würde der Tod am Ende des siebten eine zur Verzweiflung führende Tatsache sein müssen. (...) Diese Gewissheit ist es auch, welche die Bibel zum Baum des Lebens macht, dem Baum mit den Maßen der ›Fünfhundert‹, dem Baum, der ›Eins‹ gegenüber der Vielheit ist. Wer die Bibel als solch eine Einheit kennt, die sich über das Leben vor dieser Welt er-

¹⁷¹ Bonaventura, *Hexaemeron*, lat.-dt. Ausgabe, übers. u. eingel. v. W. Nyssen, München 1964, XIX, 8.

¹⁷² Ebd. I,17; vgl. XIV,18.

¹⁷³ Weinreb, *Schöpfung im Wort*, 359.

streckt, das Leben in dieser Welt in allen Aspekten umfasst und auch das Leben der kommenden Welt einschließt, kennt den Baum des Lebens.«¹⁷⁴

4. Die zwei Welten: Liebe und Schlange (Trieb)

Weinreb versteht die Schlange als die materielle Entwicklungs- und Triebkraft der Welt, durch die sie sich immer weiter von ihrem einen Ursprung in Gott entfernt. Der Biss der Schlange hat den Menschen vergiftet. Gift (*sam*) hat mit dem Wort für Kleidung, Umhüllung (*simplah*) zu tun sowie mit *Samael* (Satan) und *smol* für ›links‹: die linke oder ›andere‹ (böse) bzw. ›weibliche‹ Seite der Sinnlichkeit. »Das, was die Schlange dem Menschen vom Baum der Erkenntnis gibt, heißt es, ist dieses Gift. (...) Dieses Gift kann dem Menschen nur auf dem Sinai wieder genommen werden, das heißt, wenn ihm klar wird, was Offenbarung ist.«¹⁷⁵ Offenbarung meint hier dasselbe wie die Schrift als Baum des Lebens im geistigen Verständnis, was ein geistiges ›Sehen der Einheit‹ impliziert statt des bloßen sinnlichen Sehens der Vielheit.

Das Essen vom Erkenntnisbaum ist gleichsam ein Stürzen in die Vielheit und ein Übermaß an ›Fruchtbarkeit‹ im Sinn des ›Vielwissens‹, das aber die Seele nicht sättigt. Wegen der »Feigenblätter« (Gen 3,7) gilt der Erkenntnisbaum als Feigenbaum. Er strömt einen süßlichen Aasgeruch aus, um die Aasfliegen anzuziehen, die ihn befruchten. Die Feige ist nach Dtn 8,8 die vierte Frucht. Seine Eignung zum ›Todesbaum‹ hängt auch damit zusammen, dass die Erscheinungsform seiner Frucht viele kleine Kerne sind, »die den Drang zur

¹⁷⁴ Ebd. 881f. Zur 500, die nach dem kreuzförmigen Taw (= 400) als Zahl der Auferstehung und des kommenden Lebens gilt, vgl. die ›500‹ Zeugen der Auferstehung in 1 Kor 15,6 (vgl. außerdem im Zahlenregister bei Weinreb die Zahl 500).

¹⁷⁵ F. Weinreb, *Der Weg durch den Tempel. Aufstieg und Rückkehr des Menschen*, Weiler i. Allg. 2000, 108f.

Vielheit, zur großen Fruchtbarkeit darstellen. Man sieht darum in der Tat des Menschen, vom Baum der Erkenntnis zu essen, auch die Tat des Geschlechtsaktes. Und damit lässt sich auch der Sinn des Geschehens mit dem Baum der Erkenntnis begreifen. Denn auf der einen Seite steht da das ›Seid fruchtbar und mehret euch‹, das Gott dem Menschen als neuntes Schöpfungswort mitgibt, und andererseits besteht die Anweisung, *nicht* von diesem Baum zu essen. Durch den Ausspruch Gottes, der Mensch solle fruchtbar sein, ist festgelegt, dass der Mensch vom Baum der Erkenntnis essen solle. Dadurch entsteht die Menschheit. Der Mensch erzeugt die folgenden Generationen und nimmt damit den Tod auf sich. Das drückt sich überall aus, wo von ›erschaffen‹ die Rede ist. Aber so kann der Mensch angesichts des Todes als Folge des ›seid fruchtbar und mehret euch‹ Gott ›umsonst‹ dienen.«¹⁷⁶

Umsonst zu dienen meint hier, Gott um seiner selbst willen zu lieben, nicht um des ›Lohnes‹ willen, der dem ›Guten‹ verheißen ist. In der Welt geschieht alles nur um das Erreichen eines erstrebten ›Gutes‹ willen, aber nichts ›umsonst‹. Jesus fordert in der Bergpredigt von seinen Jüngern, auch die Feinde zu lieben und für die eigenen Verfolger zu beten. »Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten?« (Mt 5,46). Liebe umsonst, ohne Erwartung einer Gegenliebe oder eines ›Lohns‹, ist die eigentliche geistige Liebe. Sie lässt dem, der das Hemd wegnehmen will, auch den Mantel, und geht zwei Meilen mit, wenn man dazu gezwungen wird, eine mitzugehen (Mt 5,40f). »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« (Mt 10,8).

Augustinus führt in seinem »Gottesstaat« alles auf zwei Form der Liebe zurück: die Gottesliebe bis hin zur eigenen

¹⁷⁶ Weinreb, *Schöpfung im Wort*, 895f.

Selbstverleugnung, symbolisiert im gemordeten Abel, und die falsche Weltliebe oder Selbstliebe bis hin zur Verleugnung Gottes, symbolisiert im ›Brudermörder‹ Kain. In der wahren Liebe wird das Prinzip der Nützlichkeit und des Vernutzens, der Instrumentalisierung des Anderen (und heute besonders auch der Übernutzung der Erde) aufgehoben. In ihr geht es gerade nicht um bloße Selbsterhaltung oder um Triebbefriedigung. Deshalb hat die Schlange auch mit dem Sexualtrieb zu tun. Diesen gibt es nur, weil es den Tod gibt. Geburt und Tod sind reziprok.

In Offb 12,9 wird die »alte Schlange« des Paradieses identifiziert mit dem »großen Drachen« bzw. dem »Teufel oder Satan«, der »die ganze Welt verführt«. Im talmudischen Schrifttum der rabbinischen Auslegung wird das Böse im Menschen auf den »bösen Trieb« (*Jezer ha-ra'*) zurückgeführt. Resch Laqisch, »ein in Tiberias wirkender Weiser des 3. nachchristlichen Jahrhunderts«, sagt im Babylonischen Talmud (Baba Batra 16a): »Der Satan, der böse Trieb und der Todesengel sind identisch.«¹⁷⁷ Dieser Satan verführt zu einem Leben in Um-zu-Strukturen ohne wahre Liebe und Hingabe: Ich gebe, damit du gibst (*do ut des*). Das ist auch die übliche Form der falschen Götteropfer. Sie sind mit dem Kreuzesopfer Christi, vorgebildet im Opfer Abels und dann vor allem Isaaks (Gen 22,1-15), radikal abgelöst.

Diese Ablösung ist allerdings nicht so zu verstehen, dass nun der Kult überhaupt überflüssig wäre. Vielmehr hat der christliche Kult seine Struktur ganz im Schenken umsonst: Gott selbst stiftet seinen wahren Kult in der Hingabe seines Sohnes aus uneigennütziger Liebe zur Welt (Joh 3,16). Das Christentum hat so nicht den Eros vergiftet, wie ihm Fried-

¹⁷⁷ G. Oberhänsli-Widmer, *Bilder vom Bösen im Judentum. Von der Hebräischen Bibel inspiriert, in jüdischer Literatur weitergedacht*, Neukirchen-Vluyn 2013, 155-148 (Der Böse Trieb. Der *Jezer ha-ra'* als rabbinische Figur des Bösen), hier 155.

rich Nietzsche vorgeworfen hat.¹⁷⁸ Vielmehr hat es ihn zur selbstlosen Liebe in Form der Agape befreit.

Diese Liebe hat ihren symbolischen Ausdruck in der Eucharistie als »Sakrament des Bräutigams und der Braut«, als »Lebensmitte« der Kirche und »Vorwegnahme jener ›Hochzeit des Lammes« (Offb 19,7-9), die das Ziel der gesamten Heilsgeschichte ist«, wie es im Apostolischen Schreiben »Sacramentum caritatis« (2007) von Benedikt XVI. zur Eucharistie heißt (27; 12; 81). »Tatsächlich ist in der paulinischen Theologie die eheliche Liebe ein sakramentales Zeichen der Liebe Christi zu seiner Kirche – einer Liebe, die ihren Höhepunkt im Kreuz erreicht, das der Ausdruck seiner ›Hochzeit mit der Menschheit und zugleich der Ursprung und das Zentrum der Eucharistie ist« (27).¹⁷⁹

Auch in diesem ›hochzeitlichen« Sinn ist das Kreuz der wahre Baum des ewigen Lebens und die Eucharistie seine heilige Frucht. Gregor von Nyssa sagt: »Im Paradies hat der Mensch eine tödliche Speise genossen. Er muss daher ein Heilmittel in sich aufnehmen, wie derjenige, der Gift genommen hat, ein Gegengift empfangen muss. Dieses Heilmittel unseres Leibes ist kein anderes als der Leib Christi, der den Tod überwunden hat und die Quelle unseres Lebens ist und der durch Mitteilung seiner Unsterblichkeitskräfte den Schaden jenes Giftes wieder aufhebt.«¹⁸⁰ So kehren die beiden Hauptsakramente der Kirche, Taufe und Eucharistie,

¹⁷⁸ Vgl. den Aphorismus in *Jenseits von Gut und Böse*, 4. Hauptstück, n. 168: »Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster.« Benedikt XVI. hat in seiner von Augustinus inspirierten ersten Enzyklika *Deus caritas est* (2005) eben dies bestritten (4). Vielmehr sei »die Herausforderung durch den Eros dann bestanden«, »wenn Leib und Seele zu innerer Einheit finden« (5).

¹⁷⁹ Vgl. dazu mein Buch: *Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte*, München 2007.

¹⁸⁰ Zit. nach F. Wulf, *Rückkehr in das Paradies. Zur Theologie des christlichen »Weges«*, in: *Geistliches Leben in der heutigen Welt. Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit*, Freiburg u.a. 1960, 32f.

den Sündenfall Adams wieder um, indem sie ein Leben in der Kraft des Heiligen Geistes und der Liebe initiieren, das dem Menschen von Anfang an zgedacht war, als Gott ihn aus der Erdmutter (Adamah) bildete und ihm seinen eigenen himmlischen Lebensodem einblies (Gen 2,7; vgl. Joh 20,22f).

5. Die zwei Mütter: Maria und Eva

Der vom Heiligen Geist erfüllte Mensch ist dankbar für alles, was Gott ihm im Innern seiner Seele durch das Wirken der heiligen Engel oder auch im Äußern seines Leibes durch das Wirken der Erde oder von anderen Menschen schenkt. Diese Dankbarkeit ist notwendig gepaart mit Gottesfurcht und Demut. Denn »was hast du, dass du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen« (1 Kor 4,7). Die Empfänglichkeit für die Gaben Gottes, insbesondere für die sieben Gaben des Geistes (Jes 11,2), gehört zum Urstand im schönen Paradies. Ignatius von Loyola fordert in seinen Geistlichen Exerzitien den Übenden auf, zu »schauen, wie alle Güter und Gaben von oben herabsteigen ..., Gerechtigkeit, Güte, Freundlichkeit, Barmherzigkeit usw., so wie von der Sonne die Strahlen herabsteigen, vom Quell die Wasser ...«

Letztlich geht es Gott in allem darum, sich selbst seiner Schöpfung zu schenken und ihr in Liebe ›hochzeitlich‹ ein- und beiwohnen. Dieser Absicht hätte schon die Jungfrau Eva entsprechen sollen, die jedoch dem Lügenwort der Schlange und nicht dem Wahrheitswort Gottes glaubt (Gen 3,1-6). Einen parallel gestalteten eigenständigen Dialog nicht mit einem gefallenen, sondern mit einem heiligen Engel führt auch die Jungfrau Maria, wo sie vom Erzengel Gabriel am 25. März, dem alten Datum der Tag-und-Nacht-Gleiche (= Ostpunkt), ›heimgesucht‹ wird (Lk 1,26-38). Benedikt XVI. sprach beim XXIII. Weltjugendtag in Sydney (2008) vom »Heiratsantrag«, den Gott durch seinen grüßenden Boten

Maria übermittelt und dem sie mit ihrem demütigen Glauben vollkommen entspricht: »Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast« (V 38). Maria sagt als neue Eva ihr Ja-Wort stellvertretend für Israel, für die Kirche und letztlich die ganze Menschheit, so wie Eva für die ganze Menschheit ihr Nein zu Gott gesprochen hat im Ja-Wort zur Schlange.

In der Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (63) des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es: »Im Glauben und Gehorsam gebar sie (Maria) den Sohn des Vaters auf Erden, und zwar ohne einen Mann zu erkennen, vom Heiligen Geist überschattet, als neue Eva, die nicht der alten Schlange, sondern dem Boten Gottes einen von keinem Zweifel verfälschten Glauben schenkte.« Matthias Joseph Scheeben, einer der wichtigsten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts, erklärt dazu: »In der Empfängnis des Logos ist sie [Maria] mit der Sonne der Gottheit umkleidet worden [Offb 12,1], infolgedessen übertrifft sie, über die Niedrigkeit und Wandelbarkeit der sublunaren Welt erhoben, auch deren Schönheit, und alle himmlischen Wesen und Kräfte, vornehmlich die Engel, aber auch alle Menschen, welche Träger himmlischen Lichtes und himmlischer Kraft sind.«¹⁸¹

In der Schönheit ihres Lichtkleides, das aus dem »hochzeitlichen« Einswerden mit Gott erstrahlt, ist die heilige Jungfrau mit den Worten des Hoheliedes die »schönste der Frauen« (Hld 1,8) und die »Makellose« schlechthin (Hld 4,7; vgl. Eph 5,27), weil ganz ohne Sünde. Das wird von den Rabbinen auch schon von der »Jungfrau Israel« ausgesagt: Mit dem Empfang der fünf Bücher der Thora auf dem Sinai durch Mose am »50. Tag« (Pfingsten) wird ganz Israel erneuert zum bräutlichen Gottesvolk und »Widerschein der Schönheit Evas« vor dem Sündenfall. Am Sinai hat »nach

¹⁸¹ M. J. Scheeben, *Die bräutliche Gottesmutter*, Aus dem Handbuch der Dogmatik hg. von C. Feckes, Essen 1936, 22.

rabbinischer Vorstellung die Verfehlung der ersten Eva ihren Ausgleich gefunden«. ¹⁸² Wie Eva ein Vorausbild der Kirche und auch Marias als ›Urbild der Kirche‹ ist, so präfiguriert sie auch die ›Jungfrau‹ Israel, die im Hohelied mit der ›Braut‹ zunächst gemeint ist.

Zur Schönheit äußerte sich 2014 erstmals auch Anselm Grün in seinem Buch ›Schönheit‹, in dem er auf den Zusammenhang mit der Gerechtigkeit (und Heiligkeit) hinwies: ›Gerecht ist der Mensch, der seinem innersten Wesen, der seiner göttlichen Würde gerecht wird.‹ ¹⁸³ Und: ›Das griechische Wort für ›Gott‹ (theos) kommt von ›theastai‹ (schauen). Die griechische Philosophie sagt: Das Sein ist immer zugleich gut, wahr und schön. (...) Das Schöne ist das Eine, das Ganze. Wenn wir eins sind mit Gott, sind wir schön. Der Glaube ist also nicht nur die Kunst, das Schöne zu schauen, sondern er bezaubert auch durch das, was er uns zeigt. Er zeigt uns die Schönheit und Liebe Gottes.‹ ¹⁸⁴

¹⁸² M. Hofmann, *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential*, Regensburg 2011, 329; 251ff. Ähnlich sagt der syrische Bischof von Batnai, Jakob von Sarug (451–521), von Maria: ›Da Maria berufen war, die Mutter des Gottessohnes zu werden, so heiligte sie der Heilige Geist, bevor jener in ihr Wohnung nahm. Er gab ihr jene ursprüngliche Schönheit zurück, die ihre Stammutter besessen hatte, bevor sie vom todbringenden Baume kostete. Der Geist, der über sie kam, machte sie so, wie die erste Eva gewesen, bevor sie dem Rat der Schlange und deren hassenswerten Rede gelauscht hatte. Er stellte sie auf jene Stufe, auf der Eva und Adam vor ihrem Sündenfall standen, und wohnte alsdann in ihr.‹

¹⁸³ A. Grün, *Schönheit. Eine neue Spiritualität der Lebensfreude*, Münsterschwarzach 2014, 44.

¹⁸⁴ Ebd. 59f. Der große orthodoxe Theologe Gregor Palamas (1296–1359) bezieht alle Schönheit auf Maria als ungetrübten Spiegel Gottes: ›Da Gott ein Bild der absoluten Schönheit schaffen und Engel und Menschen seine künstlerische Meisterschaft aufs klarste offenbaren wollte, machte Er Maria zu der Ganz-Schönen. In ihr vereinigte er alles, was Er an Schönheit auf die übrigen Geschöpfe verteilt hatte und machte sie so zur Zierde aller sichtbaren und unsichtbaren Wesen zusammen, oder besser: Er machte aus ihr eine Mischung aller Vollkommenheiten Gottes, der Engel und der Menschen, eine erhabene Schönheit, die die beiden Welten verschönert.‹

Zum kontemplativen Schauen des göttlichen Lichts gehört aber auch negativ ein Freisein von der Sünde und dem ›Dämonischen‹, das in der christlichen Kunst immer auch als hässlich dargestellt wird. Diese Freiheit besitzt Maria als ›Vorerlöste‹ und ›Vollerlöste‹ im vollkommenen Maße. In ihrer ›immerwährenden Jungfräulichkeit‹ (*Aeiparthenos*) kommt zum Ausdruck, dass sie das Prinzip von Geburt und Tod übersteigt und der Schlange nach Gen 3,15 »den Kopf« zertritt, weil ihr Denken und Wollen ganz auf den Willen Gottes oder das höhere Gute gerichtet ist. Während die Schlange dem geschlechtsbestimmten ›natürlichen‹ Menschen tödlich in die ›Ferse‹ sticht, muss der erlöste Mensch ihr seinerseits den ›Kopf‹ zertreten und mit aneinander geschlossenen Fersen dastehen; dann – so erklärt Weinreb – »beißt die Schlange nicht. Denn dann steht man ›geschlossen‹ auf dem Kopf der Schlange.«¹⁸⁵

Die Zweiheit der Beine ist wie die Zweiheit der Augen oder die Dualität überhaupt als horizontale Linie zwischen zwei Punkten Inbegriff der Endlichkeit, die auf den einen Punkt der vertikalen Einheit und Mitte hin zurückzuführen ist: »Der Mensch wird dieser Welt den Kopf zertreten müssen, sobald sie ihn erhebt. Wenn nicht, wird dieser Kopf ihn dort beißen, wo er auf der Welt fußt, und dann wird der Mensch untergehen. Er wird diese Feindschaft erkennen *müssen*. Er wird immer realisieren müssen, dass diese sich so verführerisch anbietende Welt eine Gefahr für ihn bedeutet. (...) Wenn er sie *doch* nimmt, wird er von ihr gebissen, und darum wird er mehr auf der Hut sein vor ihr.«¹⁸⁶ Mit der ›Ferse‹, hebr. *ekew* (vgl. Jakob = Fersenthaler), ist auch die

¹⁸⁵ Weinreb, *Weg durch den Tempel*; 118; *Opfer in der Bibel*, 192.

¹⁸⁶ Weinreb, *Schöpfung im Wort*, 352. Die Schlange kriecht nach Gen 3,14 in der Horizontalen auf dem ›Bauch‹, hebr. *gachon*, 3-5-80, mit denselben Komponenten wie Schlange, hebr. *nachasch*, 50-8-300. Vgl. die Kritik in Phil 3,19: »Ihr Gott (ist) der Bauch.«

Alternative einer freien Wahl zwischen Zweien, nämlich Gut und Böse, gemeint. Weinreb weist mit der jüdischen Überlieferung darauf hin, dass Gott dem Menschen »in der großen Mahlzeit des ganzen Lebens« die ganze Welt aufischt, dass er aber erwartet, dass der Mensch wie Gott selbst zu scheiden und zu *unterscheiden* weiß zwischen Licht und Finsternis (vgl. Gen 1,4), zwischen gut (*tow*) und böse (*ra*), Leben und Tod; so heißt es in Dtn 30,19: »Wähle das ›tow‹, denn es ist das Leben, und weise das ›ra‹ ab, denn es ist der Tod. Der Tod ist eine Realität, aber nicht für diese Welt bestimmt. Wähle für diese Welt, für dieses Leben nicht den Tod. Wähle hier das Leben. Der Tod hat seinen Platz woanders. Wenn du den Tod wählst, dann arbeiten deine Nieren verkehrt...«¹⁸⁷

Der Hinweis auf die Nieren macht deutlich, dass bei dieser Wahl, vor die sich der Mensch immer schon gestellt sieht, eine tiefere Seinsebene ins Spiel kommt. Die Nieren sind das Organ, das bei den Speisen die Stoffe auswählt, die dem Körper gut tun, während die ›giftigen‹ Stoffe ausgeschieden werden. Ebenso hätten die Nieren des Menschen auch »in seinem wesentlichen Körper« das Gift der Schlange ausscheiden müssen; denn das »Wissen der Nieren« ist das totale Wissen, wo alles mit allem verbunden ist, wo eine Einheit da ist.¹⁸⁸ Zu den Nieren gehört auch das »Erkennen der Fortpflanzung, die Paarung.«¹⁸⁹ Arbeiten die Nieren nicht ihrem Wesen gemäß, dann wird der Mensch unfähig, »die Schwelle zu überschreiten«, das heißt in der vertikalen »Zirkulation« mit der oberen Welt zu bleiben, in einer »ständigen Kommunikation von oben nach unten«. Gott, so heißt es in der Bibel, prüft daher den Menschen »auf Herz und Nieren« (Ps 7,10; Offb 2,23).¹⁹⁰

¹⁸⁷ Weinreb, *Weg durch den Tempel*, 155; vgl. 147-149.

¹⁸⁸ F. Weinreb, *Vor Babel. Die Welt der Ursprache*, Zürich 1995, 376.

¹⁸⁹ Ebd. 381.

¹⁹⁰ Weinreb, *Der Weg durch den Tempel*, 155; 151; 142. Herz, hebr. *lebab*, 30-2-

Um Gott schauen zu können, muss das Herz des Menschen rein sein (Mt 5,8). Ja, er braucht geradezu eine ›Herztransplantation‹, weil es durch die Sünde hart wie Stein geworden ist und damit unzugänglich für das Wirken des Geistes Gottes. Für die ›letzten Tage‹ wird ihm verheißen: »Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. (...) Dann wird man sagen: Dieses verödete Land ist wie der Garten Eden geworden ...« (Ez 36,26.35). Im Glauben und seinem Symbol, dem Kreuz, geht es wesentlich um diesen Wandel von der Wüste zum Garten, vom brüchigen und sterblichen Haus zum »nicht von Menschenhand errichteten ewigen Haus« (2 Kor 5,1).

Die Erde (Adamah/Erdmutter) des Paradieses, aus der Adam von Gott gebildet wird, ist daher als Bild für ein noch nicht verschlossenes, sondern für Gottes Wort ganz offenes, empfängliches und hellhöriges Herz zu deuten analog zu dem guten Humus im Gleichnis vom einen Sämann und dem vierfachen Acker (Mk 4,8.20). Nach dem jüdischen Historiker Flavius Josephus ist die Paradieseserde ›jungfräulich‹: »Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm und diesem Geist und Seele einhauchte. Und dieser Mensch hieß Adam, das heißt in hebräischer Sprache ›rot‹, weil er aus roter weicher Erde gemacht ist, die die jungfräuliche und wahre Erde darstellt.«¹⁹¹ Die wahre, von Gott we-

2 = 34, und Nieren, hebr. *kelajoth*, 20-30-10-6-400 = 466, bilden zusammen die Zahl 500 als Zahl der oberen oder jenseitigen Welt der Einheit, der Auferstehung oder des Himmels – vgl. Weinreb, *Das Opfer in der Bibel*, 241.

¹⁹¹ Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer*, Wiesbaden 2004, 16. Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV, 21,10: »Wenn nämlich der erste Adam als Vater einen Menschen gehabt hatte und aus dem Samen eines Menschen erzeugt wäre, dann könnten die Häretiker mit Recht sagen, auch der zweite Adam [= Jesus] wäre von Josef gezeugt. Wenn aber jener von der Erde genommen und vom Worte gebildet wurde, dann musste auch das Wort selbst, Adam in sich wiederholend, in seiner Geburt ihm ähnlich sein. Warum nahm nun aber Gott nicht wieder Schlamm, sondern vollzog seine Gestaltung aus Maria? Es sollte eben dasselbe Geschöpf gebildet werden, das

gen des Falls noch nicht ›verfluchte‹ Erde (Gen 3,17; 5,29) ist die im göttlichen Sinn empfängliche und so fruchtbare Erde, die jene Tugendgewächse von Glaube, Liebe und Hoffnung hervorbringt, durch die der Mensch wahrhaft Bild und Gleichnis Gottes ist.

Auch Matthias Scheeben greift in seiner Deutung der alttestamentlichen Symbole auf Maria hin auf das Bild der Erde, aber auch des Mondes zurück: »Der Gebrauch des Bildes von der frisch geschaffenen, allein der Hand und dem Odem Gottes unterworfenen Erde [für Maria], woraus Adam bzw. der Lebensbaum gebildet worden, ist in der Tradition ebenso alt wie die Typik Evas. Wie endlich Christus als himmlisches Prinzip der Menschheit in der ersten Schöpfung durch die Sonne vorgebildet wurde, so war Maria durch das der Offenbarung der Sonne vorausgegangene *morgenrötliche Licht* bzw. durch den *Mond* als die zweite von der Sonne ihr Licht empfangende Himmelsleuchte oder endlich durch den Himmel als den Sitz der Sonne« vorgebildet.¹⁹²

Jungfräuliche Paradieserde, Morgenröte, Mond und Himmel sind Vorausbilder der jungfräulichen »Mutter der schönen Liebe«, so der Titel einer Marienmesse aus der »Sammlung von Marienmessen für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets« (1990). Im alttestamentlichen Buch Jesus Sirach (24,18) sagt die geschaffene Weisheit Gottes von sich selbst: »Ich bin die Mutter der schönen Liebe, der Gottesfurcht, der Erkenntnis und der heiligen Hoffnung.« Die Tradition hat Maria auch im Bild der geschaffenen Sophia (Weisheit) gesehen, ebenso in zahlreichen anderen Bildern wie der Arche, in der acht Personen aus der Flut als Sinnbild der Taufe gerettet werden (1 Petr 3,20f; 2 Petr 2,4f), dem brennende Dornbusch als heiliger Ort der Offenbarung des Gottesnamens (Ex 3), dem verschlossenen Garten (des Paradies-

gerettet werden sollte, und die volle Ähnlichkeit gewahrt werden.«

¹⁹² Scheeben, *Die bräutliche Gottesmutter*, 34.

ses), der glänzenden Stadt, dem hehren Tempel, der Bundeslade mit den zwei Gesetzestafeln oder der Himmelsleiter aus dem Jakobstraum, »auf der die Engel Gottes auf- und niederstiegen und auf deren obersten Spitze der Herr selbst ruhte.«¹⁹³

Vor allem das Bild des brennenden Dornbuschs wurde seit dem 4. Jahrhundert »als Typus der ›Immerjungfrau‹ verstanden, die Gott als das Feuer in sich trägt (...), ohne zu verbrennen; er symbolisiert, dass sie Jungfrau blieb, obwohl sie gebar.«¹⁹⁴ Die geisterfüllte Jungfrau trägt das Feuer des Geistes (analog zur Feuer-Taufe: Mt 3,11) in sich, ohne zu verbrennen, weil sie im reinen Glauben an den Namen Gottes oder Jesu (= JHWH rettet) die Erde mit dem Himmel oder das Äußere mit dem Inneren in der Er-innerung des Geistes verbindet und so das Gift der Sündenschlange in sich als ›neue Erdmutter‹ immer schon ›entgiftet‹ hat.

6. Die hochzeitliche Vereinigung der zwei Seiten

Was mit der Verbindung und Vereinigung der zwei Seiten gemeint ist, sagt der berühmte Rabbi Akiba (2. Jh.) so: »Heiraten ist etwas im Leben Entscheidendes, denn es bedeutet ein Verbinden des Erscheinenden, des Äußeren [= ›Weiblichen‹], mit dem Verborgenen, dem Inneren [›Männlichen‹]. Der Sinn des Lebens ist, dass der Mensch diese beiden Seiten verbindet, dass er also heiratet.«¹⁹⁵ Weinreb kommentiert dazu: »Mit Heiraten ist hier natürlich nicht nur ein bürgerlicher Akt gemeint, sondern ein Zusammenkommen einer Dualität, ein Zusammenkommen von Erscheinendem und Ver-

¹⁹³ So Papst Pius IX. in der Bulle *Ineffabilis Deus* (1854) zur Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis (= Erbsündlosigkeit) Mariens unter der Überschrift *Vorbilder Mariens in der Heiligen Schrift* (18).

¹⁹⁴ Spitzing, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole*, 63.

¹⁹⁵ Zit. nach F. Weinreb, *Die Astrologie in der jüdischen Mystik*, München 1982, 190.

borgenem, damit die Frucht sein kann.«¹⁹⁶ Die Harmonie von Mann und Frau entspricht zugleich der zwischen innerem Wesen und äußerer Erscheinung. »Darum bedeutet das ›nicht ehebrechen‹, dass man diese Harmonie in *jeder* Hinsicht respektiert. Auch in Gedanken darf man nicht ›ehebrechen‹, und jede Wahrnehmung der Frau als nur äußeres Wesen ist eine Schändung des Daseinssinns der Frau [vgl. Mt 5,27f]. So etwas schneidet sie von der Verbindung mit dem Wesentlichen ab; es ist wie Bilderdienst.«¹⁹⁷

Über die Ehe und die sie bedrohende Schlange sagt Rabbi Akiba: »Wo tritt die Schlange in der Bibel auf? Dort, wo Mann und Frau im Paradies sind, und wir sagen, dass die Schlange die Frau verführt. Die Schlange hat dort Kraft, weil es sich sozusagen nur um eine natürliche, eine triebhafte Bindung zwischen Mann und Frau handelt. Ist aber die Sehnsucht nach wirklicher Vereinigung, nach Ehe, nach der echten Bindung da, dann ist die Schlange machtlos.«¹⁹⁸ Auf diese Sehnsucht nach wirklicher Ehe in wahrer Liebe spricht Jesus die Frau am Jakobsbrunnen um die Mittagsstunde an. Sie hatte schon ›fünf Männer‹, »und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann« (Joh 4,18).

Gott will »im Geist und in der Wahrheit« angebetet werden (Joh 4,24), das heißt so, dass er sich als der wahre Bräutigam mit der gläubigen Seele und letztlich mit der ganzen Braut-Schöpfung ›hochzeitlich‹ vereinen kann (vgl. Joh 2,1-11). Dazu ist die Welt-Schlange, die sich im schlechten Erdreich eines ungläubigen Herzens eingenistet hat, zu besiegen. Im Schauen auf die am Kreuz in der Vertikalen *erhöhte* Schlange (Joh 3,14; Num 21,8f) lernt der Mensch wieder die wahre Kontemplation und kehrt so heim ins Paradies-Heiligtum als Ort der Gottesschau.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Weinreb, *Schöpfung im Wort*, 759.

¹⁹⁸ Zit. nach Weinreb, *Die Astrologie*, 194.

Paulus sagt in 2 Kor 11,2f zur Kirche von Korinth: »Ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau zu Christus zu führen. Ich fürchte aber, wie die Schlange einst durch ihre Falschheit Eva täuschte, könntet auch ihr in euren Gedanken von der aufrichtigen und reinen Hingabe an Christus abkommen.« Die Gefahr, im Unglauben von der reinen Hingabe an den wahren Bräutigam wieder abzukommen und sich dem falschen in Gestalt der Schlange zuzuwenden, besteht immer. Der Glaube an Christus ist erst eine ›Verlobung‹ mit ihm, die Gottesschau ›von Angesicht zu Angesicht‹ (2 Kor 3,17f) ist die ›Hochzeit‹.¹⁹⁹

Auch wenn im jetzigen Zustand »in diesem [nackten] Leib« und damit »fern vom Herrn« gilt: »Im Glauben gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende« (2 Kor 5,2-7), so ist damit doch nicht gesagt, Christen seien Blinde auf dem Pilgerweg zu Gott; hat doch auch der Glaube bei aller Dunkelheit schon jetzt sein österliches Licht: »Denn Gott, der [im Anfang] sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi« (2 Kor 4,6).

Bei allem Noch-nicht-Schauen sind Christen schon jetzt Erleuchtete und Sehende: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). Wer aber den ewigen Vater sieht, den niemand gesehen hat (Joh 1,18), der ist aus dem Wasser und dem Feuer des Geistes wiedergeboren und hat das ewige Leben (vgl. Joh 3,3-6). Nikolaus von Kues sagt in seinem

¹⁹⁹ Vgl. F. Weinreb, *Das Markus-Evangelium. Der Erlöser als Gestalt des religiösen Weges*, Weiler i. Allg. 1999, Bd. 2, 755: »Hier, heißt es, gibt es nur die Verlobung, hebräisch ›arissa‹, auch ›Backtrog‹. Der Teig ist da, um das Brot zu backen; das Brot kommt erst bei der Hochzeit, es braucht das Feuer. Wasser, da ist Verlobung – Feuer: Ewigkeit, dann erst ist Ehe, das Brot ist da.« Ähnlich unterscheidet Teresa von Avila in ihrem Werk »Seelenburg« das Sakrament der Ehe als »Sinnbild für die geistliche Verlobung« in der »siebten Wohnung« von der geistlichen Vermählung.

Buch über die Gottsuche (*De quaerendo Deum*): »Unser Geist hat die Natur des Feuers (virtutem ignis) in sich. Er ist zu keinem andern Zweck von Gott auf diese Erde gesetzt, als um zu brennen und zu einer Flamme anzuwachsen. Er wächst, wenn er durch Staunen angeregt wird. Bei der Betrachtung der Werke Gottes staunen wir über die ewige Weisheit. Dieses Staunen ist der Wind, der unsere Sehnsucht zur Liebe des Schöpfers steigert und zur Anschauung der Weisheit, die alles wunderbar geordnet hat.« Und: »Die Glückseligkeit besteht also in der geistigen Anschauung des Schöpfers der Welt.«²⁰⁰

Johannes vom Kreuz besingt in seinem um 1584 entstandenen berühmten Gedicht »Die Liebesflamme« den Heiligen Geist, der zugleich der Geist des Bräutigams der Seele ist. »Das Handeln des Heiligen Geistes in der in Liebe gleichgestalteten Seele«, so der Dichter, »besteht darin, dass Er sie durch innere Wirkungen entflammt, in und durch Liebe entflammt, so dass der Wille der Seele, in einer einzigen Liebe mit jener Flamme innig verbunden, in höchster Stufe liebt.« Gottes Liebesfeuer läutert die Seele und eint sich mit ihr zu einem lebendigen Flamme, die nun »verzehrt und doch nicht peinigt«.²⁰¹

Im höchsten Maß gilt das von der geisterfüllten Jungfrau, die daher zu Recht im Bild des brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbuschs gesehen wird. Sie hat mit ihrem Ja-Wort ganz eingewilligt in den Willen Gottes, damit dieser geschehe, und so ist sie die reine und wahrhaft gesegnete Erde und Mutter Gottes. Die Begriffe ›Erde‹, ›Land‹, ›Welt‹,

²⁰⁰ Zit. nach *Nicolaus Cusanus*, 72 und 152.

²⁰¹ Vgl. M. Delgado, »... reiß ab den Schleier dieser holden Einung«. *Johannes vom Kreuz: Seine Gedichte als Ausdruck seines mystischen Weges*, Vortrag bei der Tagung: »Von Gottes Liebe entflammt. Spanische Mystik: Teresa von Avila, Ignatius von Loyola, Juan de la Cruz« am 14./15. März 2015 in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (s. www.akademie-rs.de, Downloads).

hebr. *erez*, 1-200-90, sind im Hebräischen verwandt mit *raz*, 200-90, ›laufen‹ und *razon*, ›Wille‹ (vgl. Röm 9,16). ›Erde‹ bedeutet daher »eigentlich, dass die Eins mit dem Laufen verbunden wird«. ²⁰² Der ›Lauf der Welt‹ ist sinn- und ziellos oder blind, wenn er nicht auf das ›hochzeitliche‹ Einssein mit dem Schöpfer der Welt hinausläuft, das in Maria als der neuen Eva und wahren Mutter der Welt sowie der ganz schönen Braut des schauenden Schöpfers schon vollkommen realisiert ist. ²⁰³ Denn: »Auf die Niedrigkeit (lat. *humilitas*, vgl. Humus) seiner Magd hat er geschaut. Siehe, von nun an preisen mich glücklich alle Geschlechter« (Lk 1,48).

Swedenborg im Internet

Eine Zusammenstellung der wichtigsten Homepages

Thomas Noack

1. Vorbemerkungen

Im Internet gibt es zahlreiche Angebote über Emanuel Swedenborg. Die folgende Zusammenstellung informiert über die wichtigsten. Ihr Schwerpunkt ist das deutschsprachige Internet. Aus dem englischsprachigen weise ich lediglich auf die beiden großen Publikationsgesellschaften in England und den USA hin.

²⁰² Weinreb, *Das Opfer in der Bibel*, 56f.

²⁰³ Vgl. mein Buch: *Die Krönung der Braut. Gottes Vermählung mit der Welt in Maria*, St. Ottilien 2014. Außerdem G. Greshake, *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, bes. 381: »Gott zeigt sich damit schon in der ›Schöpfung-nach-seinem-Bild-und-Gleichnis‹ als Bräutigam gegenüber seiner Braut-Schöpfung.« Zitiert wird der italienische Theologe Giorgio Mazzanti: »Die Hochzeitlichkeit ist die Wahrheit der Anthropologie« (380).

2. Deutschsprachige Angebote

2.1. Neue Kirche der deutschen Schweiz Swedenborg Zentrum Zürich

www.swedenborg.ch

www.swedenborg-zentrum.ch

Die NEUE KIRCHE DER DEUTSCHEN SCHWEIZ wurde 1874 in St. Gallen gegründet. Sie ist die Trägerin des SWEDENBORG ZENTRUMS ZÜRICH und des SWEDENBORG VERLAGS. Die Homepage informiert über Emanuel Swedenborg und das gesamte Angebot dieser Institution.

2.2. Swedenborg Verlag

shop.swedenborg.ch

www.swedenborg-verlag.ch

Der SWEDENBORG VERLAG bietet einen Web-Shop an. Dort kann man sich über alle Bücher des Verlagsprogramms informieren und sie auch kaufen. Neben den Werken von und über Emanuel Swedenborg kann hier außerdem die seit 1957 erscheinende Zeitschrift *Offene Tore* abonniert werden.

2.3. Swedenborg Bibliothek

www.swedenborg-bibliothek.ch

In der SWEDENBORG-BIBLIOTHEK stehen zahlreiche Texte von und über Emanuel Swedenborg – auch aktuelle Veröffentlichungen des Swedenborg Verlags – zum kostenlosen Download bereit.

2.4. Swedenborg-Events

www.swedenborg.events

www.swedenborg-veranstaltungen.ch

Die Homepage SWEDENBORG-EVENTS informiert über alle regionalen und überregionalen Veranstaltungen des Swe-

denborg Zentrums Zürich, also über Tagungen, Seminare, Einkehrtage, Buchpräsentationen, Lesungen, Vorträge usw. Diese Homepage ist unser Veranstaltungskalender im Internet.

2.5. YouTube-Kanal des Swedenborg Zentrums Zürich Zugang über www.swedenborg-zentrum.ch

Seit 2016 bietet das Swedenborg Zentrum Zürich Videos auf seinem YOUTUBE-KANAL an. Zu sehen sind u.a. die Podiumsgespräche der Jahrestagung 2016, die unter dem Thema »Emanuel Swedenborg im Gespräch mit Meister Eckhart und Teresa von Avila« stand.

2.6. Neue Kirche in Deutschland **Swedenborg Zentrum Berlin** www.swedenborg.de

Die NEUE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (gegr. 1900) betreibt in Berlin ein SWEDENBORG ZENTRUM. Die Homepage informiert über Veranstaltungen und stellt zahlreiche Print- und Audiomaterialien zur Verfügung. Emanuel Swedenborg und Jakob Lorber werden als Einheit gesehen.

2.7. Private Homepage von Thomas Noack www.thomasnoack.ch

Die persönliche Homepage von THOMAS NOACK zeigt alle Etappen seines spirituellen Weges: Jakob Lorber, Emanuel Swedenborg, Theologie, Bibelwissenschaft, Mystik und Spiritualität. Die Homepage bietet Aufsätze, Bücher, Audio-, Video- und Bilddokumente an.

2.8. Private Homepage von Jürgen Kramke www.swedenborg.at

JÜRGEN KRAMKE hat im Laufe der Jahre ein umfangreiches

Internetangebot aufgebaut. Damit will er auch ein allgemein an christlichen Themen interessiertes Publikum auf Swedenborg aufmerksam machen. Von seinen zahlreichen Homepages ist die oben genannte speziell Emanuel Swedenborg gewidmet.

3. Englischsprachige Angebote

3.1. Swedenborg Society

www.swedenborg.org.uk

Die 1810 gegründete SWEDENBORG SOCIETY in London ist für Interessenten im deutschsprachigen Raum vor allem auf Grund ihrer Verlagstätigkeit von Bedeutung. Hier sind die lateinischen Werke Swedenborgs und englische Übersetzungen sowie wichtige Sekundärliteratur erhältlich.

3.2. Swedenborg Foundation

www.swedenborg.com

Die 1849 gegründete SWEDENBORG FOUNDATION in West Chester ist der große Publisher für Swedenborgliteratur in den USA. Bedient werden sowohl wissenschaftliche als auch populäre Interessen. Zahlreiche Materialien – u.a. die neusten Übersetzungen der Werke Swedenborgs – sind online verfügbar.

Aufgelesen

Zitate und Eindrücke aus unserer Lektüre

Thomas Noack

Vorbemerkung: Der nachstehende Text versteht sich nicht als eine ausgewogene Darstellung der angesprochenen Themen. Wie es der Titel »Aufgelesen« andeutet, präsentiere ich hier im wesentlichen nur einige Zitate, die ich bei meiner Lektüre »aufgelesen«

habe. Außerdem gebe ich zu erkennen, unter welchen Fragestellungen oder Themen diese Zitate für mich von Interesse sind. »Aufgelesen« ist also eine sehr offene Form, – vielleicht aber deswegen auch eine anregende.

War Kant der Totengräber Swedenborgs?

Nach Ernst BENZ sprach Immanuel Kant das »Todesurteil«²⁰⁴ über Swedenborg »für das Forum der deutschen Akademien und Hochschulen«²⁰⁵ aus.

Ernst BENZ: »Welche Folge hat nun diese schroffe Ablehnung Swedenborgs durch Kant für die Beurteilung des nordischen Sehers in Deutschland gehabt? Nichts tötete in diesem Jahrhundert so sehr wie der Fluch der Lächerlichkeit. Kant hat diesen Fluch über Swedenborg ausgesprochen und er hat gewirkt. Für die deutschen Universitäten und Akademien und für die deutsche Schulphilosophie blieb Swedenborg das, wozu ihn Kant gemacht hatte – ein Erzschwärmer und ein Narr, auf den man sich nicht ernsthaft berufen konnte, ohne nicht selber vom Fluch der Lächerlichkeit betroffen zu werden.«²⁰⁶

Die neuere Kantforschung zeigt jedoch, dass die sog. »überlieferte Sicht« (received view)²⁰⁷, die in den *Träumen eines Geistersehers* von 1766 einen radikalen Bruch Kants mit Swedenborg sieht, nicht zutreffend ist. Diese auch von der Swedenborgforschung – siehe Benz – übernommene Sicht ist vielmehr ein »Konstrukt des Diskurses um Kant seit dem 19. Jahrhundert«²⁰⁸.

²⁰⁴ Ernst BENZ, *Immanuel Swedenborg als geistiger Wegbahner des deutschen Idealismus und der Romantik* (Sonderabdruck aus »Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte« Jahrg. XIX, Heft 1), Halle 1940, S. 2.

²⁰⁵ Ebenda, S. 2

²⁰⁶ Ebenda, S. 12.

²⁰⁷ Siehe Gregory Robert JOHNSON, *A Commentary on Kant's Dreams of a Spirit-Seer*, Washington 2001.

²⁰⁸ Friedemann STENDEL, *Kant – »Zwillingsbruder« Swedenborgs?*, in: ders. (Hg.), *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen 2008, S. 37. Nach Gregory Robert Johnson, Glenn Alexander Magee (Hg.), *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*, West

Die folgenden Zitate sind aus dem von Friedemann STENGEL herausgegebenen Buch »Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis«, Tübingen 2008, entnommen. Dieses Buch ist der zur Zeit beste deutschsprachige Einstieg in die in seinem Titel angesprochene Problematik.

Friedemann STENGEL: »Die frühen Rezensionen [der *Träume eines Geistersehers*]^{TN} zusammenfassend kann man sagen, dass sie sich entweder im Unklaren darüber waren, worauf die *Träume* eigentlich abzielten, dass sie die Gemeinsamkeiten zwischen Swedenborgs Geisterwelt und Kants moralischer intelligibler Welt bemerkten oder dass sie Kants Umgang mit Swedenborg für unangerechtfertigt hielten. Erst am Ende der 1780er Jahre trat mit der Ausbreitung eines sich mit Mesmers Magnetismus verbindenden Swedenborgianismus eine neue Entwicklung ein, die eine klare Schnittlinie zwischen Kant und Swedenborg in die *Träume* zurückverlegte.«²⁰⁹

Friedemann STENGEL: Ich meine, dass man »kaum umhin kann, eine ganze Reihe von Prinzipien seiner [Kants]^{TN} vorkritischen Philosophie und – das wäre zu ergänzen – eben auch Elemente aus Swedenborgs Lehre noch in seiner kritischen Phase festzustellen, und zwar im Umfeld der Postulate der praktischen Vernunft, als regulative Prinzipien oder als Gegenstände des vernünftigen Glaubens. Diese Elemente finden sich im Rahmen seiner Zweiweltheorie in der Fassung eines doppelten ontologischen Status²¹⁰ auf der Seite der praktischen Vernunft, während sie von der theoretischen Vernunft epistemologisch abgeschnitten sind. Auf diese Weise bleibt dennoch ein Stück Swedenborg in Kant konserviert, nicht abgetrennt oder verdrängt, sondern – vielleicht bewusst – umgeformt und einverleibt.«²¹¹

Chester 2002, S. XII, geht die »überlieferte Sicht« auf den Kantforscher Kuno Fischer (1824–1907) zurück.

²⁰⁹ Friedemann STENGEL, *Kant – »Zwillingsbruder« Swedenborgs?*, in: ders. (Hg.), *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen 2008, S. 60f.

²¹⁰ Giovanni B. SALA, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«: Ein Kommentar*, Darmstadt 2004, S. 217.

²¹¹ Friedemann STENGEL, *Kant – »Zwillingsbruder« Swedenborgs?*, in: ders. (Hg.), *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen 2008, S. 60f.

Gregory Robert JOHNSON: »Die Argumentationsstruktur der *Träume* ist dialektisch. Der ironische Metaphysiker aus Kapitel I.1 und I.2 legt die These dar: eine dualistische Weltansicht, die von Swedenborg abgeleitet wird. Der aufgeklärte Skeptiker aus Kapitel I.3 stellt die Antithese dagegen: ein skeptischer, reduktionistischer, epikureischer Materialismus, der trotz seiner selbstzerrüttenden Rhetorik und seiner fragwürdigen Argumente die Grundlagen von Kants swedenborgischer Metaphysik in gewisser Weise untergräbt. Der pragmatische Metaphysiker aus Kapitel I.4 der *Träume*, der Kants am stärksten durchdachte Urteile äußert, bildet dann die Synthese: Während er die wesentliche Gültigkeit des *Gehalts* des metaphysischen, swedenborgischen Standpunkts voraussetzt, billigt er die Macht der skeptischen Kritik an der angeblich dogmatischen *Form* der Argumente des Metaphysikers, um dann vorzuschlagen, das swedenborgische System des Metaphysikers auf der Grundlage nicht der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft zu rekonstruieren. Auf diese Weise fällt Kant, nachdem er den dogmatischen Bannkreis verlassen hatte, gleichsam zurück und legt eine erneute Verteidigung seiner swedenborgisch beeinflussten Lehre auf moralisch-praktischen Grundlagen vor. Das Außergewöhnlichste an der Argumentationsstruktur der *Träume* besteht darin, dass Kants swedenborgische metaphysische Vision nicht zusammenbricht, nachdem ihre dogmatischen Grundlagen entfernt worden sind. Sie bleibt sozusagen mitten in der Luft in der Schwebe, während Kant neue Fundamente unter sie schiebt. Um diese frei schwebende Tat zu verstehen, muss die »überlieferte Sicht« der Begegnung Kants mit Swedenborg neu überdacht werden.«²¹²

Das Schnauben des Drachens

Die auch von der Swedenborgforschung übernommene »überlieferte Sicht« Kants hat die Rolle der Kirche bei der Unterdrückung der Lehren Swedenborgs bzw. der Theologie des neuen Jerusalems in den Hintergrund treten lassen. Da-

gen 2008, S. 98.

²¹² Gregory R. JOHNSON, *Träume eines Geistersehers – Polemik gegen die Metaphysik oder Parodie der Popularphilosophie?*, in: Friedemann Stengel (Hg.), *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen 2008, S. 122.

bei hatte schon Swedenborg in seiner Auslegung der *Johannesoffenbarung* auf diesen Gegner hingewiesen. In Offb. 12,1–6 heißt es:

»1 Und es erschien ein gewaltiges Zeichen am Himmel: eine Frau, bekleidet mit der Sonne, und der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupt ein Kranz von zwölf Sternen. 2 Sie ist schwanger, und sie schreit in den Wehen und Schmerzen der Geburt. 3 Und ein anderes Zeichen erschien am Himmel: Siehe, ein Drache, gross und feuerrot, mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, und auf seinen Köpfen sieben Diademe. 4 Und sein Schwanz fegte ein Drittel der Sterne des Himmels hinweg, und er schleuderte sie auf die Erde. Und der Drache steht vor der Frau, die gebären soll, um ihr Kind zu verschlingen, sobald sie es geboren hätte. 5 Da gebar sie einen Sohn, einen Knaben, der alle Völker weiden wird mit eisernem Stab; und ihr Kind wurde zu Gott entrückt, zu seinem Thron. 6 Und die Frau floh in die Wüste, wo sie einen Ort hat, der ihr auf Gottes Geheiss bereitet worden ist; dort soll sie mit Nahrung versorgt werden, zwölfhundertsechzig Tage lang.«

Swedenborg erkannte in dem Drachen »die Kirche der Reformatoren (Ecclesia Reformatorum)« (EO 537), die sich gegen die Lehren der Kirche des neuen Jerusalems wenden werde. Und tatsächlich bekamen schon Swedenborg und seine ersten schwedischen Anhänger Gabriel Beyer (1720–1779) und Johan Rosén (1726–1773) das Schnauben des Drachens zu spüren. In Deutschland sind die Erfahrungen von Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), Immanuel Tafel (1796–1863) und Gustav Werner (1809–1887) zu nennen. Einen anschaulichen Einblick in die kirchlichen Repressionsmaßnahmen gibt der Historiker Klaus SCHREINER:

»Der katholische Herzog Karl Alexander (1733–1737) hatte sich um eine Gleichberechtigung der Konfessionen im Geiste aufgeklärter Toleranz bemüht. Nach seinem Tode fühlten sich die führenden Kirchenmänner des Landes verpflichtet, die bescheidenen »liberalen Öffnungsversuche« des Herzogs wiederum rückgängig zu machen. Durch geeignete universitätspolitische Maßnahmen suchten sie deshalb sicherzustellen, daß die lutherische Glaubenslehre, wie sie in der »Konkordienformel« verbindlich festgeschrieben war, auch fürderhin das geistige und religiöse Grundgesetz

des Landes blieb. Als sich zeigte, daß die unorthodoxen Gedanken des schwedischen Philosophen und Theosophen Emanuel Swedenborg in Württemberg mit Interesse aufgegriffen wurden und Resonanz fanden, setzte das | Konsistorium alle ihm zu Gebote stehenden Kontrollmechanismen in Gang, um die gefährlichen Irrtümer des ›Fanatici Sweden‹ vom Lande fernzuhalten. Im Jahre 1767 wurde das zweibändige Werk Friedrich Christoph Ötingers (1702–1782) über ›Swedenborgs und anderer Irdische und Himmliche Philosophie‹ konfisziert. Die Universität wurde ermahnt, ihren Zensurpflichten künftig ›sorgfältiger‹ nachzukommen, um ›die Bekanntmachung aller ärgerlichen und anstößigen besonders in die Theologie einschlagenden Schrifften zu verhindern‹²¹³. Angesichts der wachsenden Verbreitung von Swedenborgs Lehren im Tübinger Stift und unter den Pfarrern des Landes konnte der Synodus 1771 von neuem ein herzogliches Reskript erwirken, um die schädlichen Folgen von Swedenborgs Irrlehren abzuwenden. Das Reskript verbot den in Tübingen ansässigen Buchhändlern, Buchdruckern und Buchbindern nachdrücklich, ›irgendeines der schwedenburgischen [sic] Bücher und Schrifften, wie es auch immer Namen haben mag‹, nach Württemberg einzuführen, nachzudrucken, zu binden, ›unter der Hand‹ oder öffentlich in den Handel zu bringen²¹⁴. Der Tübinger Professorenschaft wurde eingeschärft, daß die ›auf unserer treuehorsamsten Universität studierende Jugend‹ von den in Swedenborgs Schriften ›propagierten fanatischen Sätzen und Irrthümern bewahrt werde‹²¹⁵. Abweichungen vom ›Typus docendi‹ galten immer noch als Angriffe auf die Fundamente von Staat und Kirche – unbeschadet der Tatsache, daß kirchentreue, für die geistigen Strömungen der Zeit aufgeschlossene Theologen Württembergs im Namen ›der allgemeinen Christenfreyheit‹ forderten, unbelastet von staatlich-kirch-

²¹³ Hans WIDMANN, *Tübingen als Verlagsstadt*, 1971, S. 124.

²¹⁴ Ebd. S. 125. Gunther FRANZ, *Bücherzensur und Irenik: Die theologische Zensur im Herzogtum Württemberg in der Konkurrenz von Universität und Regierung*, in: *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät*, hg. von Martin Brecht, 1977, S. 180f.

²¹⁵ Walter JENS, *Eine deutsche Universität: 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik*, 1977, S. 137.

lichem ›Religionsdruck‹ ihre Überzeugung ›frey bekennen‹ und durch Wort und Schrift veröffentlichen zu dürfen²¹⁶.«²¹⁷

Swedenborg bei JOLANDOS

Fachverlag für Osteopathie

Swedenborgs Einfluss auf die Osteopathie

W. G. Sutherland: »Wie Swedenborg, der 200 Jahre zuvor auf der Suche nach der Seele die Anatomie studierte, untersuchte auch Dr. Andrew Tylor Still das Handwerk seines Schöpfers – den menschlichen Körper.«²¹⁸

Swedenborgs Wirkungsgeschichte ist weit verzweigt und vielgestaltig. In den letzten Jahren ist die Einsicht gewachsen, dass die Osteopathie von Andrew Taylor Still (1828–1917) und die Craniale Osteopathie von Wiliam Garner Sutherland (1873–1954) sehr stark von den Schriften Swedenborgs geprägt wurden. So kann man bei Lever lesen:

» ... Insofern ist ein wirkliches Verständnis der Osteopathie, allen voran der kranialen und biodynamischen Osteopathie, ohne die Kenntnis von Swedenborgs Weltbild so gut wie unmöglich.«²¹⁹

Mit Sicherheit kann gesagt werden, dass Still und Sutherland etwas in die Praxis umgesetzt haben, was Swedenborg sehr ganzheitlich vorformuliert hat. In den sehr umfangreichen anatomischen Schriften Swedenborgs finden sich Beschreibungen, die Sutherlands cranialem Konzept sehr nahe

²¹⁶ So der theologisch-mathematisch und technisch begabte Pfarrer Philipp Matthäus Hahn (1739–1790), als Schüler von Bengel und Oetinger engagierter Pietist, Uhren- und Astrolabienbauer, im Jahre 1783 in einem Brief an seinen Dekan (vgl. FRANZ, *Bücherzensur und Irenik*, S. 183).

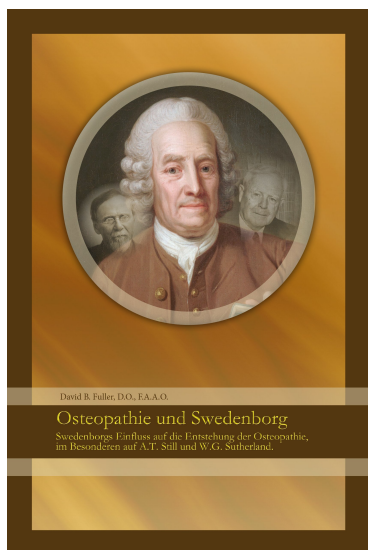
²¹⁷ Klaus SCHREINER, *Disziplinierte Wissenschaftsfreiheit: Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis freien Forschens, Lehrens und Lernens an der Universität Tübingen (1477–1945)*, 1981, S. 41–42.

²¹⁸ David B. FULLER, *Osteopathie und Swedenborg*, 2013, S. 215.

²¹⁹ Robert LEVER, *Die Kunst und Philosophie der Osteopathie*, 2016, S. 135.

kommen, wie z.B. die Beweglichkeit der Schädelknochen, die Bedeutung der Membranen, die Bewegung des Gehirns und des Hirnwassers. *Wer sich in dieses faszinierende Gebiet einarbeiten möchte, dem sei vor allem das Buch von David B. Fuller empfohlen.* Die beiden anderen Bücher sind eher etwas für Spezialisten; sie geben andererseits aber einen einmaligen Einblick in den frühen Swedenborg und sein anatomisch-physiologisches Schaffen.

Osteopathie und Swedenborg



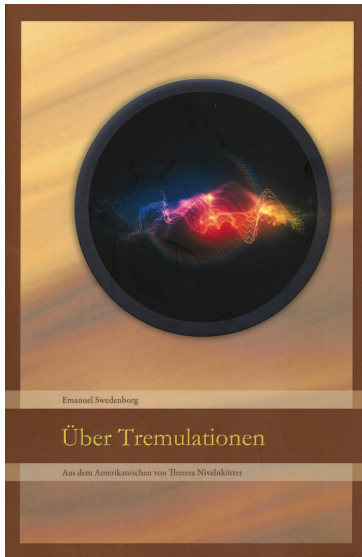
David B. Fuller. *Osteopathie und Swedenborg: Swedenborgs Einfluss auf die Entstehung der Osteopathie, im Besonderen auf A. T. Still und W. G. Sutherland.* 2013.

Emanuel Swedenborg ist bisher fast ausschließlich aufgrund seiner theosophischen Schriften bekannt. Nur wenige wissen, dass dieser Lebensphase zwei davon vollkommen unterschiedliche aber ebenso bedeutungsvolle Phasen vorausgingen. Bis Mitte seiner 1750er war Swedenborg als wissenschaftlicher Universalgelehrter in Europa hoch geschätzt, der sich auch intensiv mit anatomisch-physiologischen Fragen beschäftigte. Gerade aus seiner mittleren Schaffensperiode stammen zahlreiche herausragende und bahnbrechende Abhandlungen zu anatomisch-physiologischen Themen, deren angemessene medizinhistorische Würdigung noch aussteht.

Swedenborgs Weltbild war von der Vorstellung zweier

sich entsprechender Welten bzw. Sphären bestimmt - einer himmlischen und einer irdischen. Zwischen ihnen fließen unentwegt Informationen, wobei die irdische Sphäre ein Abbild der himmlischen darstellt. Swedenborgs lebenslange Passion galt in diesem Zusammenhang der Suche nach den anatomisch-physiologischen »Schnittstellen« für diese Interaktion. Dabei antizipiert er das Nervensystem (v.a. Gehirn), Tremulationen (feinste »Zitterbewegungen«), Membranen (v.a. Gehirnhäute, Faszien) und Körperflüssigkeiten (Blut, Lymphe, Nervenwasser) als zentrale Medien. Mit diesem Ansatz begründet Swedenborg ein neues anatomisch-physiologisches Denken, das – wie das vorliegende Werk eindrucksvoll belegt – auf die Philosophie der klassischen Osteopathie und die Kraniosakrale Osteopathie einen bedeutenden Einfluss haben sollte.

Über Tremulationen



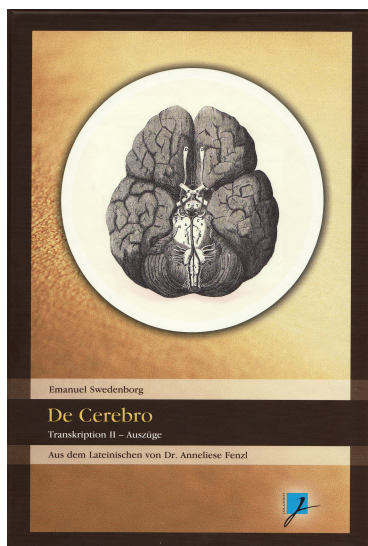
Emanuel Swedenborg. Über Tremulationen. Aus dem Englischen übersetzt von Theresa Nivelnkötter. 2013.

Um das Wesen und die Interaktion zwischen der himmlischen und der irdischen Sphäre besser verstehen zu können, hielt Swedenborg das genaue Verständnis von Anatomie und Physiologie für essenziell. Sein faszinierendes Frühwerk »Über Tremulationen« belegt dabei, wie er bereits

1719 wellenförmige Phänomene unterschiedlichster Ausprägung als Schlüssel zur o.a. Interaktion, jeglicher Sin-

neswahrnehmung und sogar des Lebens an sich einschätzt. Schlüsselmedien bilden hierbei gespannte Membranen, Knochen, das Blutkreislauf- und das Nervensystem, sowie das Fließen der Körperflüssigkeiten. Damit begründet Swedenborg ein neues physiologisches Denken, das die Fundamente der Osteopathie, v.a. der Kraniosakralen und Biodynamischen Osteopathie entscheidend prägen sollte.

De Cerebro



Emanuel Swedenborg. De Cerebro. Aus dem Lateinischen von Dr. Anneliese Fenzl. 2010.

Nach Jahren des Selbststudiums in der Anatomie und Physiologie des Menschen reiste Swedenborg 1736 zu ausgedehnten Sektions-Studien nach Paris. Nach dem zweijährigen Aufenthalt ging er nach Venedig, um eine umfassende Arbeit über das Gehirn zu verfassen. Sein erklärtes Ziel hierbei war es, die Interaktion zwischen dem Gehirn und der Seele zu lokalisieren.

Das 1738 verfasste und zu Swedenborgs Lebzeiten unveröffentlichte Venedig-Manuskript ist in vielerlei Hinsicht bahnbrechend und wegweisend: Zunächst befasst sich Swedenborg, sich von spezifischen bis hin zu allgemeinen Prinzipien steigernd, mit der Macht der Induktion und des Nachdenkens. Hier beschreibt er die Beseeltheit bzw. die innere Bewegung des Gehirns, sowie die vorhersehbaren Bewegungen der Membranen, insbesondere der Dura mater und der zu ihr sekundären Bewegung der Schädelknochen. In ande-

ren Abschnitten findet man eine geniale Interpretation der endokrinen Neurophysiologie und die zentrale Rolle des Kortex als Antriebsmotor.

Kaum ein Werk beleuchtet die wissenschaftlichen Grundfesten von Swedenborgs einzigartiger Annäherung an die Wirklichkeit besser als »De Cerebro«. Geradezu atemberaubend spannt er einen Bogen von der Anatomie über die allgemeine Naturphilosophie bis hin zur Metaphysik. Seine einzigartig holistische Betrachtungsweise macht die Abhandlung zu einem Meilenstein der Medizingeschichte, dessen umfassende Würdigung noch aussteht.

Nachweislich maßgeblichen Einfluss hatte »De Cerebro« in seiner englischen Übersetzung auf den Entdecker der Kraniosakralen Osteopathie W. G. Sutherland.

Der Swedenborg-Preis

Zur Förderung der Swedenborg-Forschung

Thomas Noack

Worin besteht der Preis?

Der Swedenborg-Preis wird für wissenschaftliche Arbeiten der Swedenborg-Forschung vergeben. Er ist für Arbeiten mit 50.000 Zeichen inkl. Leerzeichen mit 1000 Euro und für Arbeiten mit 100.000 Zeichen inkl. Leerzeichen mit 2000 Euro dotiert. Außerdem werden die Arbeiten im Swedenborg-Verlag an geeigneter Stelle publiziert. Der bevorzugte, aber nicht ausschließliche Ort ist die Zeitschrift *Offene Tore*.

Wer erhält den Preis?

Sie erhalten den Preis immer dann, wenn die folgenden Voraussetzungen erfüllt sind:

1. Sie haben vor der Anfertigung der Arbeit ein aussagekräftiges Exposé eingereicht. Diese Projektskizze ist vom Swedenborg-Verlag anerkannt worden und bildet die Grundlage des weiteren Vorgehens. Außerdem ist ein spätester Abgabetermin vereinbart worden.

2. Ihre Arbeit behandelt ein Thema rund um Swedenborg und entspricht formal den wissenschaftlichen Anforderungen. Sie haben sich mit Literatur auseinandergesetzt, die sie korrekt zitieren und im Literaturverzeichnis nennen. Ihr Fachbeitrag ist strukturiert aufgebaut und zeichnet sich durch stringente Gedankenführung aus. Akzeptiert werden nur Originalbeiträge, die noch nicht woanders veröffentlicht worden sind.

3. Sie sind bei der Abgabe der Arbeit nicht älter als 49 Jahre.

4. Ihre Arbeit wurde vom Swedenborg-Verlag mit sehr gut oder gut benotet. Wenn Ihre Arbeit mit befriedigend oder ausreichend benotet worden ist, dann können Sie entweder diese einmal nachbessern oder das halbe Preisgeld entgegennehmen. In diesem Fall behält sich der Swedenborg-Verlag die Veröffentlichung vor. Gegen die Benotung des Verlags ist kein Einspruch möglich.

Annäherungen an Dionysius Areopagita

Thomas Noack

Der Antipode zu Swedenborg

So anders und doch so grundlegend! Mit Dionysius Areopagita muss ich mich einfach etwas eingehender auseinandersetzen. Er gilt als »Vater der abendländischen Mystik«¹ und dementsprechend lässt Kurt Ruh seine vierbändige »Geschichte der abendländischen Mystik« mit ihm beginnen, dem großen Unbekannten. Er interessiert mich hier als der grundlegende Vertreter der negativen Theologie. Dass er auch ein Vertreter der positiven Theologie ist, sei erwähnt, ist aber nicht Gegenstand dieser Untersuchung.² Da die negative Theologie innerhalb des Corpus Dionysiacum vor allem in der Schrift *Über die mystische Theologie* zu finden ist, soll sie die hauptsächliche Textgrundlage der folgenden Ausführungen sein.

»Annäherungen« – solche beabsichtige ich zu vollziehen – sind nur dann sinnvoll, wenn ein Abstand besteht, und der scheint zwischen Dionysius und Swedenborg tatsächlich zu bestehen, ja sogar der denkbar größte zu sein. Gerd-Klaus

¹ RUH 2001, S. 43.

² Diese Seite spielte auch in der Wirkungsgeschichte nur eine untergeordnete Rolle. Siehe Kurt Ruh: »Obschon Dionysius in seinen Schriften zwei Erkenntnisweisen Gottes lehrt, die positive und die negative, obschon er dabei die positive keineswegs vernachlässigt hat, ist er im Bewußtsein des Mittelalters allein der gefeierte Vertreter der *via negativa*. Bonaventura formulierte es für alle: Die Betrachtung der göttlichen Geheimnisse geschieht auf zwei Wegen, *vel per positionem, vel per ablationem*. *Primum ponit Augustinus, secundum Dionysius* (De triplici via III 11).« (RUH 2001, S. 53).

Kaltenbrunner, der am 29. Januar 1988 zum 300. Geburtstag Swedenborgs einen Artikel über ihn in der Tageszeitung DIE WELT veröffentlicht hatte, schrieb 1996 in seinem Buch *Dionysius vom Areopag*:

»Dionysius pflegt eine aristokratische Zurückhaltung, wo andere Seher mit ihren Visionen geschwätzig, ja beinahe schon marktschreierisch hausieren gehen. Er ist in diesem Punkt der Antipode zu dem barocken schwedischen Universalgenie Swedenborg.«³

Dionysius als der Antipode zu Swedenborg! Kaltenbrunner macht diese Einschätzung an dem Gegensatz zwischen aristokratischer Zurückhaltung und visionärer Geschwätzigkeit fest. Diese essayistische Aussage kann man auf den sehr unterschiedlichen Umfang der beiden Werke beziehen. Man stelle nur einmal die seitenschwache Schrift *Über die mystische Theologie* – zehn Seiten mit Apparat in der wissenschaftlichen Ausgabe – neben die voluminösen »acht Quartbände voll Unsinn«⁴, so Immanuel Kant über die *Arcana coelestia* des »geschwätzigen« Geistersehers. Dionysius ist dann nicht viel mehr als ein Lesezeichen im Hauptwerk des barocken »Universalgenie[s]«. Aber das ist natürlich nur eine formale Beobachtung. Inhaltlich geht es wohl um die Frage, ob einer Theologie, die den Geheimnissen – Dionysius spricht von *mystēria*⁵ und Swedenborg von *arcana* – immer näher kommt, ja schließlich sogar in dieselben eintritt, notwendigerweise die Worte »ersterben«⁶ müssen.

³ KALTENBRUNNER 1996, S. 612.

⁴ Immanuel KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766, S. 98.

⁵ Siehe *tēs theologias mystēria* in MTh I,1 (CD II 142,1).

⁶ *hoi logoi ... peristellontai*: Die Worte werden bestattet oder verhüllt (MTh III, CD II 147,8).

Die Jenseitigkeit Gottes

Ralf Stolina unterscheidet im Gesamtkonzept der negativen Theologie des Dionysius zwei Momente: »das Negationsmoment und das ekstatische Moment«⁷. Dieser und der nächste Abschnitt folgen dieser Unterscheidung. Nur habe ich die Akzente verschoben. So liegt nun in diesem Abschnitt, der die Jenseitigkeit Gottes thematisiert, die Betonung auf Gott; und im nächsten Abschnitt, der den Aufstieg des Menschen thematisiert, liegt sie auf dem Menschen. Die beiden Momente gehören allerdings so untrennbar zusammen, dass das eine kaum ohne das andere dargestellt werden kann, denn es leuchtet ein, dass die Jenseitigkeit Gottes nur vom Standpunkt der Diesseitigkeit des Menschen aussagbar ist, so dass der menschliche Gesichtspunkt auch schon im ersten Abschnitt enthalten ist, was mir verständlich macht, dass Stolina »das Negationsmoment« als Titel seines entsprechenden Abschnittes wählt und die Jenseitigkeit Gottes als axiomatischen Grundsatz ebendieses Moments einführt.⁸

Die Transzendenz Gottes gegenüber allen mundanen Phänomenen, also seine absolute Transzendenz, drückt Dionysius sprachlich am dichtesten mit den **epekeina**- und besonders mit den **hyper**-Formeln aus. Gott ist **ho pantōn epekeina**, das heißt »der allem gegenüber Jenseitige«⁹, oder – so lauten die drei Schlussworte der Schrift *Über die mystische Theologie* – **epekeina tōn holōn**, das heißt »[der] dem [Welt]ganzen gegenüber Jenseitige«¹⁰. Quantitativ auffälliger

⁷ STOLINA 2000, S. 12.

⁸ Stolina beginnt seine Ausführungen über das Negationsmoment mit den Worten: »Axiomatischer Grundsatz des Negationsmomentes negativer Theologie ist, daß Gott, die Ursache von allem ..., jenseits von allem ... »ist ...« (STOLINA 2000, S 12).

⁹ MTh I,3 (CD II 143,17). Siehe auch MTh I,3 (CD II 144,12f.) und Brief V (CD 163,5).

¹⁰ MTh V (CD II 150,9).

zeigt sich das Überschreiten des begrifflich Fassbaren in den zahlreichen **hyper**-Bildungen, in denen **hyper** als Präfix oder Präposition das Signal zum Transzendieren der anschließend genannten Vorstellungen ist. Den **epekeina**-Formeln am nächsten kommt die Aussage, dass »die Allursache« (**hē pantōn aitia**) »über allem ist«¹¹ (**hyper panta ousa**), also alles transzendiert, jedoch auf das All immerhin als Ursache bezogen bleibt. Das Gebet zu Beginn der *mystischen Theologie* – nach Kurt Ruh »die Kernstelle«¹² der gesamten Schrift – bietet ein aussagekräftiges Beispiel dieser Sprache:

»Überwesentliche (**hyperousie**) und übergöttliche (**hyperthee**) und Übergute (**hyperagathe**) Dreieinigkeit, Führerin der Christen in die Gottesweisheit (od. Theosophie), geleite uns auf den überunerkannten (**hyperagnōston**) und überlichten (**hyperphaē**) und höchsten Gipfel der geheimnisvollen (od. mystischen) Worte empor!«¹³

Auch die Verneinung – sie begegnet uns am konzentriertesten im finalen 5. Kapitel der *mystischen Theologie*¹⁴, dem »locus classicus für die Nichterkennbarkeit Gottes«¹⁵ – wird durch Dionysius zu einem Mittel, die absolute Jenseitigkeit Gottes gegenüber allen Dingen auszusagen. Denn erstens werden A und das Gegenteil von A und zweitens selbst die Verneinungen verneint, so dass Gott nur noch jenseits der Gegensätzlichkeit von Bejahung und Verneinung und somit jenseits aller Dinge denkbar ist, wenn »denkbar« überhaupt noch der richtige Ausdruck ist.

»Man darf nicht etwa meinen, die Verneinungen seien (einfach) das Gegenteil der Bejahungen; vielmehr ist sie (die Allursache) schlechthin vor allem (Bejahen und

¹¹ MTh IV (CD II 148,1).

¹² RUH 2001, S. 59 u. 60.

¹³ MTh I,1 (CD II 141,1-3).

¹⁴ MTh V.

¹⁵ RUH 2001, S. 51.

Verneinen), über allen Verneinungen, jenseits von allem Absprechen (**aphairesin**) und Bejahen (**thesin**).«¹⁶

Den Vorgang des Absprechens, Wegnehmens oder Abstrahierens (**aphairesis**) zur Herausarbeitung der transmundanen, allen Vorstellungen gegenüber jenseitigen Gestalt Gottes veranschaulicht Dionysius mit dem schon bei Plotin und Gregor von Nyssa¹⁷ vorhandenen Bildhauergleichnis:

»Damit sind wir Bildhauern gleich, die aus einem gewachsenen Steinblock eine Statue meißeln: Sie hauen alles heraus, was dem reinen Anblick des verborgenen Bildes im Wege steht, und (allein dadurch), durch bloßes Weghauen (**tē aphairesei monē**), bringen sie die in ihm selbst verborgene Schönheit zum Vorschein.«¹⁸

Die Transzendenz Gottes gegenüber allen mundanen Phänomenen ist Swedenborg nicht fremd. Er unterscheidet zwischen dem göttlichen Sein (**esse**) und dem göttlichen Wesen (**essentia**) – »das Sein ist universeller (**universalis**) als das Wesen«¹⁹ – und sagt dann in Bezug auf das göttliche Sein:

»Das Sein Gottes oder das göttliche Sein kann nicht beschrieben werden, weil es über jede Vorstellung des

¹⁶ MTh I,2 (CD II 143,5–7). Siehe bereits das »Über-Unerkennbare« (**hyperagnōston**) in CD II 141,2. Die Verneinung der Verneinung ist nach Werner Beierwaltes die Selbstaufhebung der Sprache: »Der Abschluß des dionysischen Traktats »De mystica theologia«, der, wie die ganze Schrift, auf die radikale Negativität und absolute Transzendenz (**ho pantōn epekeina**) und Andersheit Gottes gegenüber einer kategorialen Denk- und Aussageweise zielt, stellt die Selbstaufhebung der Sprache in der (freilich immer noch sprechenden) Negation der Negation besonders eindrücklich vor«. (BEIERWALTES 2014, S. 61f.).

¹⁷ Siehe Plotin, *Enneaden* I 6,9,7–15 und Gregor von Nyssa, *In inscriptiones psalmarum* II 11 (Gregorii Nysseni Opera 116f.).

¹⁸ MTh II,1 (CD II 145,5–7). Nimmt man dieses Bild ernst, dann steht auch bei Dionysius die Negation im Dienste der Position, das heißt der Herausarbeitung einer im Ergebnis dann vorhandenen Gestalt.

¹⁹ WCR 18.

menschlichen Denkens erhaben ist (*supra omnem ideam cogitationis humanae*). Dieses erfasst nur Geschaffenes und Endliches, nicht aber das Ungeschaffene und Unendliche, also das göttliche Sein.«²⁰ »Der menschliche Geist – mag er auch noch so analytisch vorgehen und in die Höhe streben – bleibt endlich, und das Endliche kann nicht aus ihm entfernt werden. Er kann daher die Unendlichkeit Gottes als solche und somit Gott schlechterdings nicht erfassen.«²¹

Dem göttlichen Sein nähert sich auch Swedenborg auf dem Weg der Verneinung an, indem er von der Unendlichkeit Gottes spricht. Demgegenüber ist die Welt endlich:

»Zwei Eigentümlichkeiten (*propria*) der natürlichen Welt bewirken, dass alles in ihr endlich ist: Die eine ist der Raum, die andere die Zeit.«²²

Die Un-endlichkeit Gottes transzendiert dieses Raum-Zeit-Kontinuum. Zwar ist Gott nach der Erschaffung der Welt auch *in* Raum und Zeit, aber *ohne* Raum und Zeit.²³ Bei Swedenborg kommt es allerdings nicht zu einer Negation der Negation. Dass Gott die endliche Welt- und die begrenzte menschliche Erfahrungstotalität transzendiert, ist ausreichend durch seine Un-endlichkeit ausgesagt.

Der Aufstieg des Menschen

Die negative Theologie ist bei Dionysius mit dem Gedanken des Aufstiegs verbunden. Denn in Bezug auf die Negation (*aphairesis*) schreibt er:

²⁰ WCR 18.

²¹ WCR 28.

²² WCR 27.

²³ WCR 30.

»Wir steigen von den niedersten zu den ursprünglichsten (Seinsformen) auf (**tas epanabaseis poioumenoi**) und streifen alles ab, um unverhüllt jenes Nichtwissen zu erkennen ...«²⁴.

Auf dem Weg nach oben sind bestimmte Stufen zu überwinden, namentlich das Sichtbare der sinnlichen Wahrnehmung (**aisthēsis**) und das Denkbare der geistigen Wahrnehmung (**noēsis**):

»Den sinnlichen Wahrnehmungen (**tas aisthēseis**) gib (auf diese Weise) ebenso den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes (**tas noeras energeias**); was die Sinne empfinden (**aisthēta**), dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfasst (**noēta**) ...«²⁵. Die Allursache »wird (tatsächlich) weder sinnlich wahrgenommen, noch ist sie (überhaupt) sinnlich wahrnehmbar (**oude aisthanetai oute aisthētē estin**).«²⁶ »So werden wir auch jetzt, da wir in das Dunkel eintauchen, welches höher ist als unsere Vernunft (**hyper nouv**), nicht (nur) in Wortkargheit, sondern in völlige Wortlosigkeit und ein Nichtdenken (**anoēsian**) verfallen.«²⁷

Im Hintergrund dieser apophatischen Aufstiegsbewegung steht die (mittel)platonische Zwei-Welten-Theorie, das heißt die Unterscheidung zwischen dem **kosmos noētos** und dem **kosmos aisthētos**. Im Neuplatonismus – dem näheren Hintergrund der dionysianischen Schriften – entspricht dem **kosmos noētos** der **nous** (Geist) und dem **kosmos aisthētos** die **psychē** (Seele). Außerdem unterscheidet der Neuplatonismus die übersinnliche und die sinnliche Welt, die einerseits getrennt, andererseits durch Zwischenstufen verbunden werden. Mit den oben zitierten Worten sagt Dionysius also,

²⁴ MTh II (CD II 145,10–12). Siehe auch MTh III (CD II 147,10–14).

²⁵ MTh I,1 (CD II 142,6–7).

²⁶ MTh IV (CD II 148,4f.).

²⁷ MTh II (CD 147,8–10).

dass der Mensch im Zuge der Aufstiegsbewegung aus der sinnlichen Welt herauszutreten und schließlich auch die höchste Stufe der übersinnlichen Welt (**nous**) zu übersteigen hat, um den Gipfel der mystischen Worte – so die Formulierung im Eingangsgebet – zu erreichen. Das geschieht in der zur Einheit (**henōsis**) führenden Ekstase (**ekstasis**), das heißt im »Außersichgeraten des Verstandes und der Sinne (**kai nou kai phrenōn ekstasis**)«²⁸.

»Denn durch das unbedingte und uneingeschränkte Heraustreten (**ekstasei**) aus dir selbst und aus allen Dingen wirst du zum überseienden Strahl göttlichen Dunkels ... emporgetragen.«²⁹

Während der neuplatonische Hintergrund bei Dionysius bekannt und unbestritten ist, ist man sich bei Kants »Geisterseher« noch nicht sicher, aus welchen geistesgeschichtlichen Wurzeln er seine Kraft bezog. Beachtenswerte Ergebnisse erbrachte die von 2004 bis 2012 tätige DFG-Forschergruppe »Die Aufklärung im Bezugfeld neuzeitlicher Esoterik«. Friedemann Stengel bearbeitete darin das Einzelprojekt »Emanuel Swedenborgs Stellung innerhalb der aufklärerischen und esoterischen Diskurse des 18. Jahrhunderts«. Aufhorchen lässt das folgende Ergebnis:

»Swedenborgs System erweist sich ... zuerst als Nebenprodukt nicht einer speziellen esoterischen Tradition, sondern der rationalistischen und neuplatonischen Philosophie und der Naturforschung des 17. und 18. Jahrhunderts.«³⁰

Damit ergibt sich nun auch eine Annäherung traditions-geschichtlicher Art an Dionysius, denn Swedenborg wird von Stengel u.a. mit der neuplatonischen Philosophie in

²⁸ Brief IX,5 (CD II 204,12).

²⁹ MTh I,1 (Übersetzung STOLINA 2000, S. 20).

³⁰ STENDEL 2001, S. 402.

Verbindung gebracht. Im Codex 36 der *Emanuel Swedenborg Collection*, die in der Königlich Schwedischen Akademie der Wissenschaften in Stockholm aufbewahrt wird und zum UNESCO Welterbdokumentenerbe gehört, notierte Swedenborg Exzerpte aus seiner Lektüre. Daraus geht hervor, dass er neben Plato und Aristoteles, auch den von der neuplatonischen Philosophie beeinflussten Augustin und zwei pseudepigraphische neuplatonische Schriften gelesen hat, nämlich die *Theologie des Aristoteles*, die »eine ausführliche Paraphrase von Teilen der vierten, fünften und sechsten Enneade«³¹ Plotins enthält, und die Augustin zugeschriebene Schrift *De spiritu et anima*. Interessant ist der folgende Hinweis von Stengel:

»Bereits zu Beginn des Codex 36 und später noch ein zweites Mal notierte er [Swedenborg] sich aus der *Theologie des Aristoteles* das vom lateinischen Übersetzer Platon zugeschriebene Vermögen des *intellectus contemplans*, der vom höchsten *intellectus* hervorgebracht wurde und zum Höchsten, zum *mundus supremus*, aufsteigen kann:

»Öfter, wenn meine Seele in Kontemplation den Körper verlassen hat, kam es mir vor, das höchste Gut mit unglaublichem Vergnügen zu genießen. Ich hing gewissermaßen besinnungslos fest und erkannte mich selbst als einen gewissen Teil der höheren Welt, fühlte mich mit Unsterblichkeit ausgestattet unter dem höchsten Licht, was weder durch Sprache ausgedrückt, noch von den Ohren wahrgenommen oder mit dem Denken erfasst werden kann. Wenn der *intellectus*, durch diese Kontemplation ermüdet, schließlich zurück in die Phantasie fiel und darauf jenes Licht abnahm, wurde ich trauriger. Wenn ich den Körper wieder einmal verließ und in diese [höhere Welt] zurückkehrte, traf ich die ausgetretene

³¹ HALFWASSEN 2004, S. 31.

Seele im Licht an und bald floss sie in den Körper ein,
bald erhöhte sie sich über ihn.«³²

Dieser Auszug aus der *Theologie des Aristoteles* sensibilisiert nicht nur im Hinblick auf Swedenborgs Eintritt in die geistige oder intelligible Welt für einen neuplatonischen Hintergrund, sondern auch im Hinblick auf seine mehrfach erhobene Forderung sich von der sinnlichen Wahrnehmung zu distanzieren. In seinen religiösen Schriften bezieht er sich, wenn er von dem Heraustreten aus der sinnlichen Wahrnehmung spricht, expressis verbis auf die antike Philosophie:

»Den alten Weisen (**antiquis**) war bekannt, dass der Mensch von den sinnlichen Wahrnehmungen entfernt werden kann (**subduci queat a sensualibus**), weshalb auch einige von ihnen über diesen Zustand geschrieben haben.«³³ »Der Mensch kann vom Körper weggeführt werden und in seinem Geiste denken oder – nach der bei den antiken Weisen gebräuchlichen Formulierung (**secundum formulam ab antiquis usitatam**) – von den sinnlichen Wahrnehmungen entfernt und in das Innere erhoben werden. Die antiken Weisen (**antiqui**) wussten auch, dass der Mensch, wenn er von den sinnlichen Wahrnehmungen des Körpers weggeführt wird, entrückt oder in das Licht seines Geistes, somit in das Licht des Himmels, erhoben wird.«³⁴

³² STENDEL 2001, S. 393. Eine englische Übersetzung von Codex 36 erschien unter dem Titel *A Philosopher's Note Book*, Philadelphia 1931. Die zweimal zitierte Stelle aus der *Theologie des Aristoteles* ist dort auf den Seiten 6f. und 178 zu finden.

³³ HG 6201.

³⁴ HG 10099. Wer »die Alten« (**antiqui**) namentlich sind, kann man sogar noch dem 1771 veröffentlichtem und somit letztem Hauptwerk Swedenborgs entnehmen. In *vera christiana Religio* erwähnt er neben anderen antiken Philosophen auch Plato und Aristoteles (WCR 9 und 692). Es lässt sich also eine Linie vom Codex 36 – entstanden etwa fünf Jahre vor seiner Berufungsvision – bis kurz vor seinem Tod ziehen.

Der Aufstieg des Mose

Dionysius und Swedenborg berufen sich beide auf die Heilige Schrift³⁵, obwohl die Theologie des einen »das extremste Beispiel einer ›Hellenisierung des Christentums‹«³⁶ darstellt und die des anderen sich zu einem nicht unwesentlichen Teil aus Visionen und Auditionen speist. In seiner *mystischen Theologie* legt Dionysius den Aufstieg des Mose auf den Sinai aus; auch Swedenborg legt dieses Motiv aus, so dass ein exegetischer Vergleich möglich ist.

Die *einzig*e Bitte im Eingangsgebet, die, weil sie die *einzig*e ist, das *gesamte* Gebetsanliegen des Autors enthalten und zusammenfassen muss, ist die folgende:

»Dreieinigkeit ... geleite uns auf den überunerkannten und überhellen und höchsten Gipfel (akrotatēn koryphēn) der geheimnisvollen Worte empor.«³⁷

Diese Bitte steht in der anschließenden Entfaltung der *mystischen Theologie* mit dem Beispiel des Mose in Beziehung. Nach vorbereitenden Handlungen erreicht er den Gipfel; Dionysius schildert diesen Höhepunkt des mystischen Weges so:

³⁵ In der Diskussion um das Verhältnis von Christentum und Neuplatonismus bei Dionysius gibt es das Votum von Paul Rorem: »Das Corpus [Dionysiacum] besitzt einen einheitlichen Untersuchungsgegenstand ... Wie immer es um seine geheime Tagesordnung (agenda) bestellt sein mag: dieser Autor wünschte seine Abhandlungen als Auslegungen der Heiligen Schriften und der Liturgie vorzustellen.« (Paul ROREM, *Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, S. 5. Zitiert nach BGRL 40, S. 27). Bei Swedenborg kann man auf seine Bibelkommentare verweisen.

³⁶ BEIERWALTES 2014, S. 49.

³⁷ MTh I,1 (CD II 141,1–3). Unter *den geheimnisvollen Worten* ist die Heilige Schrift zu verstehen. Adolf Martin Ritter merkt zu diesem Ausdruck an: »**logia** ... ist auch in der *Mystischen Theologie* und den *Briefen* neben **theologia** die bevorzugte Bezeichnung des Autors für die Hl. Schrift.« (BGRL 40, S. 81). Der Schriftbezug der *mystischen Theologie* ist demnach schon in der Bitte des Eingangsgebets grundgelegt.

»Alsdann sondert er [Mose] sich von der Menge ab und gelangt in Begleitung der auserwählten Priester zum Gipfel der göttlichen Aufstiege (**epi tēn akrotēta tōn theiōn anabaseōn**)³⁸ Allein, nicht einmal dort trifft er auf Gott selbst, schaut auch nicht ihn selbst – ist er doch unsichtbar –, wohl aber den Ort, wo er ist³⁹ ... Danach löst sich (Mose) auch vom Bereich dessen, was sichtbar ist und zu sehen vermag, und taucht in das Dunkel des Nichtwissens (**eis ton gnophon tēs agnōsias**)⁴⁰ ein, in das wahrhaft Mystische (**ton ontōs mystikon**), in dem er sich allem gegenüber verschließt, was die Erkenntnis zu erfassen imstande ist. Er ist darin eingehüllt in das vollkommen Unfassbare und Unsichtbare, dem ganz und gar zu eigen, der jenseits von allem ist.«⁴¹

Diese neuplatonisch eingefärbte Paraphrase von Stellen aus Exodus 19 und 20 knüpft abgesehen vom Motiv der Aufstiegsbewegung auch terminologisch an die oben zitierte Bitte des Eingangsgebets an, indem hier wie dort vom Gipfel⁴² die Rede ist. Der höchste Gipfel der geheimnisvollen Worte – siehe Eingangsgebet – ist also im Lichte des nun berichteten Aufstiegs des Mose der Sinai bzw. »das Dunkel, wo Gott ist«⁴³, das Dionysius »das Dunkel des Nichtwissens« nennt. Der Genitiv ist ein epexegetischer, das heißt: das Dunkel der Exodusstelle wird von Dionysius als Nichtwissen oder Nichterkenntnis (**agnōsia**) interpretiert. Demnach ist es keine Wesenseigenschaft Gottes, sondern eine Erscheinungs-

³⁸ MTh I,3. Vgl. Ex 19,20.

³⁹ MTh I,3. Vgl. Ex 20,21.

⁴⁰ MTh I,3. Vgl. Ex 20,21.

⁴¹ MTh I,3.

⁴² Der Genauigkeit halber muss angemerkt werden: *Gipfel* (**koryphē**) kommt im Eingangsgebet vor, aber nicht in der Exodus-Paraphrase; dort begegnet uns stattdessen *das Äußerste* oder *das Extrem* (**hē akrotēs**). Dem Gipfel des Eingangsgebets ist aber das Adjektiv **akrotatos** (der äußerste oder höchste [Gipfel]) beigegeben.

⁴³ Ex 20,21.

weise des Göttlichen im intramundanen Kontext; was hier vom Göttlichen zur Erscheinung kommt, das ist vergleichsweise Dunkel.⁴⁴ Diese Interpretation findet eine Unterstützung im 5. Brief des Dionysius, in welchem er sich ebenfalls als schriftbezogener Theologe zeigt:

»Das göttliche Dunkel (Ex 20,21) ist gleichbedeutend mit jenem »unzugänglichen Licht (aprositon phōs)«, in welchem, wie geschrieben steht, »Gott wohnt« (1Tim 6,16): unsichtbar um der Überfülle seines Glanzes (dia tēn hyperchousan phanotēta) und als dasselbe unzugänglich um des Übermaßes seiner überwesentlichen Lichtflut willen (dia hyperbolēn hyperousiou phōtochysias). (Gleichwohl) ist dort zu finden, wer gewürdigt ward, Gott zu erkennen und zu schauen, und zwar gerade durch Nichtsehen und Nichterkennen«⁴⁵.

Dionysius kann das göttliche Dunkel also scheinbar widersinnig auch als Licht bezeichnen, freilich als unzugängliches. Es ist die Wohnstätte Gottes; der Glanz oder das Übermäßige seiner Lichtausschüttung ist die natürliche, wesensgemäße Umgebung Gottes. Allerdings ist gerade das Maß- oder Grenzenlose dieses Lichtes die Ursache dafür, dass es menschliche Sensoren nicht erfassen und wahrnehmen können, so dass es für sie dort stockfinster ist, wo göttliches Licht in Überfülle die Unendlichkeit flutet.

Diese von Dionysius ausgehenden Überlegungen schlagen eine Brücke zu Swedenborg. Denn seine Auslegung des Dunkels, in dem Gott ist (Ex 20,21), lautet folgendermaßen:

»Jeder weiß, dass das Göttliche nicht im Dunkel, sondern im Licht wohnt, denn es ist das Licht selbst. Wenn in

⁴⁴ Vgl. Stolina: »Es ist deutlich, daß diese Prädikate (unsichtbar, nicht erkennbar, unsagbar) nicht Eigenschaften Gottes bezeichnen, sondern das Verhältnis zwischen Gott und Mensch qualifizieren und beschreiben.« (STOLINA 2000, S. 24)

⁴⁵ Brief V (CD II 162,3-7).

Exodus 20,21 dennoch von einem Dunkel die Rede ist, in dem Gott wohnt, dann in Bezug auf diejenigen, die ihrerseits nicht im Licht sind, denn ihnen kann das göttliche Wahre, welches das Licht des Himmels ist, nicht anders erscheinen, weil es nicht geglaubt, ja sogar gelehnet wird. Das Göttliche erscheint nämlich jedem nach der Beschaffenheit seines eigenen Lebens und seines eigenen Glaubens; somit als Licht denen, die im Licht sind, und als Dunkel denen, die im Dunkeln sind.«⁴⁶

Swedenborg geht davon aus, dass Gott im Licht wohnt; er beruft sich dafür an einer anderen Stelle seines Werkes auf Ps 104,2, 1Tim 6,16, Offb 21,23 und Joh 1,9.⁴⁷ Wenn nun aber in Exodus 20,21 dennoch von einem Dunkel die Rede ist, in dem Gott anzutreffen ist, dann ist damit das vergleichsweise dunkle Verständnis des Menschen von Gott gemeint, in dem Gott aber gleichwohl anzutreffen ist. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass das hier immer mit Dunkel übersetzte hebräische Wort das Wolkendunkel als die Umhüllung Gottes oder seines Lichtes meint⁴⁸; dieses Wolkendunkel ist keine absolute Finsternis, sondern nur eine verglichen mit den göttlichen Urlicht relative Verdunkelung. Dieses verdunkelte oder umwölkte Licht erblickt Swedenborg zum Beispiel auch in der Heiligen Schrift⁴⁹, die nicht die absolute, reine und ungetrübte göttliche Wahrheit enthält, sondern historisch bedingte und daher zum Teil auch sehr zeitbedingte Ansichten über Gott und die göttlichen Dinge, was von religionskritischen Freidenkern in extenso ausgebreitet wird⁵⁰. Dennoch ist in diesem heiligen Dunkel Gott anzutreffen. Man muss nur hineingehen! Swe-

⁴⁶ HG 8928.

⁴⁷ Siehe WCR 59.

⁴⁸ Vgl. Ps 97,2.

⁴⁹ Vgl. HG 6752, WCR 189.

⁵⁰ Vgl. Franz BUGGLE, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben: Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*, 2012.

denborg kennt so gesehen auch eine Aufstiegsbewegung via negationis, insofern religiöse Konzepte zu hinterfragen, als vorläufige zu erkennen und abzustreifen sind. Das Ziel ist aber die Erleuchtung des Geistes oder seine Einweihung in die *Arcana coelestia*, welche Einweihung freilich immer nur eine Approximation an das göttliche Licht sein und bleiben wird.

Der Versuch einer abschließenden Stellungnahme

Annäherungen an Dionysius Areopagita wollte ich vollziehen, Annäherungen an negative Theologie, die seit diesem neuplatonischen »Vater der abendländischen Mystik« ein wesentliches Element derselben bis hin zu Meister Eckhart und der Wolke des Nichtwissens ist. Dieser beim Aufstieg zum Gipfel immer wortloser werdenden Mystik steht der von Richard David Precht als »Aufklärer des Himmels«⁵¹ titulierte schwedische Theologe Emanuel Swedenborg gegenüber, der – frei nach Kant – den Ausgang des Menschen aus seinem selbst verschuldeten mystischen Dunkel zum Programm erhob. Als ein von Swedenborg geprägter viator spiritualis fällt es mir schwer zu glauben, dass man ausgerechnet auf dem Gipfel der spirituellen Berge keine Aussicht mehr genießen kann. Oder theologischer formuliert: Warum sollte ausgerechnet die Religion des fleischgewordenen Wortes⁵² und des Geistes der Wahrheit, der uns in die ganze Wahrheit leiten wird⁵³, in Wort- und Lichtlosigkeit enden?

Von daher hatte die Einlassung auf Dionysius durchaus etwas von einer Reise zu einem Antipoden. Doch wir kamen uns näher. Erstens: Gott *ist* jenseits von allem und mit dem Verstand in toto ebensowenig zu erfassen wie das Meer mit

⁵¹ Richard David PRECHT, *Aufklärer des Himmels*, in: DIE ZEIT 02 | 1999 (7. Januar 1999).

⁵² Joh 1, 14.

⁵³ Joh 16, 13.

einem Löffel⁵⁴. Allerdings kann ich es nicht verhindern, dass mir nach dem johanneischen Geistwort nun auch noch das paulinische in den Sinn kommt: »... der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.«⁵⁵ Zweitens: Der Mensch auf dem Weg zur Gotteserfahrung muss loslassen und abstreifen, insbesondere die Gewissheiten der sinnlichen Wahrnehmung und die Begründungen seines Verstandes und seiner Intelligenz. An dieser Stelle konnte sogar eine traditionsgeschichtliche Verwandtschaft entdeckt werden: Dionysius und Swedenborg stehen – obgleich Antipoden – auf derselben Erde, nämlich auf neuplatonischem Boden. Drittens: Die Austauschbarkeit der biblischen Begriffe Dunkel (Ex 20,21) und Licht (1Tim 6,16) bei Dionysius zeigt an, dass man zwischen dem Göttlichen *an* sich und *in* sich unterscheiden muss. Das Göttliche als Ansicht aus der Perspektive des begrifflichen Denkens bleibt im überlichten Dunkel verborgen; in sich selbst ist das Göttliche aber das Licht schlechthin. So gesehen sind die Positionen von Dionysius und Swedenborg beinahe dieselben.

Allerdings ist Swedenborg aufgrund *seiner* spirituellen Erfahrungen überzeugt, dass der menschliche Geist von diesem Licht tatsächlich auch erleuchtet werden kann; während Dionysius' *mystische Theologie* in einem Trommelwirbel des Verneinens endet; ihm »ersterben« die Worte. Das Bildhauergleichnis legt zwar den Gedanken nahe, dass der notwendige Prozess des Abtragens nicht Selbstzweck ist, sondern der Herausarbeitung einer Gestalt des Göttlichen dient, aber das Finale *der mystischen Theologie* besteht dann doch in einem Crescendo des Negierens. Bei Swedenborg hingegen kommt es nicht zu einer »Selbstaufhebung der Sprache«⁵⁶.

⁵⁴ Ich beziehe mich hier auf eine Legende über Augustin (der Knabe mit dem Löffel und das Meer).

⁵⁵ 1Kor 2,10.

⁵⁶ BEIERWALTES 2014, S. 62.

Denn sein Wahlspruch lautete: *Nunc licet intellectualiter intrare in arcana fidei*.⁵⁷ Doch nach der Einlassung auf Dionysius möchte ich hinzufügen: *Intellectualiter* arbeitend bleibt man immer nur ein Theologe; bleibt das sich im Wasser ewig drehende Mühlrad. Spiritualität aber ist die Berührung mit dem, was sprachlos macht, – bis der Geist selbst auch die Lippen berührt und den Mund öffnet.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae. Hg. v. G. Heil und A. M. Ritter. PTS 36. Berlin 1991. – CD II mit Seiten- und Zeilenzahl

Pseudo-Dionysius Areopagita. *Über die mystische Theologie und Briefe*. Stuttgart 1994 (Bibliothek der griechischen Literatur: Band 40). – BGrL 40 oder MTh

Emanuel SWEDENBORG. *Himmliche Geheimnisse*. 9 Bände. Zürich [o.J.]. – HG

Emanuel SWEDENBORG. *Die wahre christliche Religion*. 4 Bände. Neu übertragen von Friedemann Horn. Zürich [o.J.]. – WCR

Zürcher Bibel 2007. Zürich 2007.

Sekundärliteratur

Werner BEIERWALTES. *Dionysios Areopagita - ein christlicher Proklos?* In: *Platonismus im Christentum*. Frankfurt am Main 2014. S. 44–84.

⁵⁷ In einer seiner Visionen sah Swedenborg einen Tempel: »Als ich dann nähertrat, sah ich eine Inschrift über dem Tor, die folgendermaßen lautete: »Nunc licet (Nun ist es erlaubt). Das bedeutete, dass es nun erlaubt sei, mit Verstand (*intellectualiter*) in die Geheimnisse des Glaubens (*arcana fidei*) einzutreten.« (WCR 508).

Jens HALFWASSEN. *Plotin und der Neuplatonismus*. München 2004.

Gerd-Klaus KALTENBRUNNER. *Dionysius vom Areopag: das Unergründliche, die Engel und das Eine*. Zug 1996

Kurt RUH. *Dionysius Areopagita*. In: Ders. *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 2001. S. 31–82.

Friedemann STENGEL. *Aufklärung bis zum Himmel: Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2001 (Beiträge zur historischen Theologie 161).

Ralf STOLINA. *Niemand hat Gott je gesehen: Traktat über negative Theologie*. Berlin 2000.

Toleranz und Lehreinheit

Eine Studie über den schwedischen Swedenborgianismus 1765–1795

Harry Lenhammar

Vorbemerkung der Schriftleitung: Harry Lenhammar wurde 1930 in Lenhovda in Südschweden geboren und studierte Geschichte, Philosophie und Religion in Uppsala. Er arbeitete als Lehrer und wurde Doktor der Theologie im Jahr 1967. Seitdem war er Assistenzprofessor für Kirchengeschichte an der Universität von Uppsala und seit 1985 hat er als Professor den Lehrstuhl der Abteilung für Kirchengeschichte an der Universität inne. Dr. Lenhammar hat das Lehrbuch *Tausend Jahre Skandinavische Kirchengeschichte* geschrieben. Weitere Bücher von ihm sind *Religion und die Pressefreiheit in Schweden 1809-1940*, *Die Generalversammlung der Schwedischen Staatskirche 1908-1973* und *Mit Mauerkeule und Schwert: 250 Jahre Freimaurer in Schweden*, die alle auf Schwedisch geschrieben wurden. Er ist außerdem der Verfasser des Ar-

tikels über Swedenborg in der 36-bändigen *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE).

Den folgenden Artikel schrieb Harry Lenhammar 1966 als Zusammenfassung seiner Dissertation, die von der Uppsala University Press veröffentlicht wurde. Da Swedenborg einen neuen Zugang zur christlichen Erfahrung für seine Leser eröffnet hatte, gab es einen unvermeidlichen Konflikt mit den konservativeren Elementen der schwedischen lutherischen Kirche. Im Fall von Akademikern, die seine theologischen Ideen lehrten, oder Pfarrern, die diese in ihre Predigten aufnahmen, führte dies sogar zu Ketzerprozessen. Swedenborg, der ein tief mitfühlender Mensch war, interessierte sich im späteren Lebensalter stark für die schwedischen Anhänger seiner Ideen, die einer solchen Verfolgung ausgesetzt waren. Der Beitrag gibt einen fundierten Einblick in einige theologische und politische Streitfragen um Swedenborg.

1. Einleitung

Die Frage, ob und inwieweit der Staat abweichende religiöse Ansichten tolerieren sollte, wurde in Schweden mit dem Aufkommen des Swedenborgianismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem relevanten Thema. Der Swedenborgianismus brachte nicht nur gewisse theologische Veränderungen der kirchlichen Verkündigung und zentraler Lehren der Orthodoxie mit sich, sondern auch ein gänzlich neues Verständnis der Geisterwelt.

In den Werken *Die Himmlischen Geheimnisse, Enthüllte Offenbarung* und *Die Wahre Christliche Religion* zeigt sich Swedenborgs äußerst kritische Sichtweise der lutherischen Orthodoxie deutlich. Die orthodoxe Lehre der Buße stellt aus seiner Sicht eine Gefahr für die Moral dar und führt zu einer falschen Vorstellung der Dreifaltigkeit. Swedenborg betont die Verantwortung des Einzelnen für seine Taten. Außerdem sei, so Swedenborg, die Wahrheit seiner Lehre der »Entsprechungen« - die Grundlage seiner Theologie - durch seine Visionen und den direkten Kontakt mit der himmlischen Welt bestätigt.

Swedenborgs Theologie kann als eine Entwicklung sowohl des Pietismus als auch der Aufklärung betrachtet werden. Im Zuge des radikalen Pietismus und des sogenannten württembergischen Pietismus zum Beispiel wurde die Orthodoxie so abgewandelt, dass die religiöse Erfahrung und innere Überzeugung des Individuums äußerliche Glaubensbekenntnisse und die Autorität der Kirche ersetzten. Auf die private religiöse Erfahrung wurde in der Herrnhuter Brüdergemeinde, die in Schweden ab der Mitte des 18. Jahrhunderts sehr aktiv war, großen Wert gelegt.

Die Bewohner Schwedens waren jedoch verpflichtet, sich an die Bibelauslegung, die in den Artikeln des lutherischen Glaubens festgelegt war, zu halten. Diese Auslegung war durch Gesetze und Verordnungen des schwedischen Staates geschützt. Zudem wurden neue Gesetze erlassen, wenn die Notwendigkeit entstand, den wahren Glauben gegen die immer wiederkehrende Bedrohung durch Ketzerei zu verteidigen. Solche Ketzereien konnten aus einer sozialen und politischen Sichtweise auch als eine Gefahr für die gesellschaftliche Stabilität angesehen werden.

Im 18. Jahrhundert wurde die gerichtliche Anwendung religiöser Gesetze - sowohl in Bezug auf Religionsfreiheit im Allgemeinen als auch in Bezug auf Publikationsfreiheit - an einen weltlichen Gerichtshof übertragen. Dies zeugt davon, dass dem gesellschaftlichen Interesse, und nicht der Reinheit der Lehre, höchste Wichtigkeit eingeräumt wurde.

Die staatliche Zensur existierte in Schweden bis 1766. Danach bestand weiterhin die kirchliche Zensur, die erst 1810 abgeschafft wurde. Importierte Bücher unterlagen der Zensur und besondere Regeln galten für Zeitschriften. Die Zensur wurde von den Domkapiteln ausgeübt, die einen entscheidenden Einfluss auf die Anwendung religiöser Gesetze hatten. Die Domkapitel waren es, die bestimmten, was als unvereinbar mit dem wahren Glauben eingestuft wurde. An-

statt jedoch einen theologischen Konsens für das ganze Land zu gewähren, variierte die offizielle theologische Haltung nicht nur von Zeitalter zu Zeitalter, sondern auch von einem Domkapitel zum anderen, je nach der Meinung, die die Gelehrten in den verschiedenen Kapiteln vertraten.

Im Jahr 1765 bekannten sich gewisse Dozenten und Mitglieder des Göteborger Domkapitel zum Swedenborgianismus und dies machte den Streit um den wahren Glauben und abweichende Ansichten zu einer dringenden Angelegenheit für die kirchlichen und staatlichen Gewalten. In dieser Studie soll die Beziehung zwischen der Forderung nach Toleranz abweichender Meinungen und der Forderung nach Lehreinheit beleuchtet werden und die Stellung der Gewalten zu diesem Thema erklärt werden.

2. Der Swedenborgianisms in Göteborg

2.1. Göteborg: Handelszentrum und Bischofssitz

Im 18. Jahrhundert entwickelte sich Göteborg zu einem florierenden Hafen, wodurch die Stadt ein kosmopolitisches Flair gewann. Aufgrund des lebhaften Handels entstand eine einflussreiche soziale Schicht von Kaufleuten, deren Mitglieder zum Teil ausländischer Herkunft waren. Diese Tatsache war von einiger Bedeutung für das religiöse Klima in der Stadt. Engländer und Deutsche bildeten ihre eigenen Gemeinden. Der deutsche Einfluss zeigte sich auch in der Form der Herrnhuter Brüdergemeine, für die reges Interesse bestand, vor allem bei den einfacheren Mitgliedern der Kaufmannsschicht.

Die Kaufleute waren offen für die Ideen der Aufklärung mit deren Betonung von Vernunft und Nützlichkeit, sowohl bei Politik als auch bei Religion. Ihre religiösen Ansichten äußerten sich in philanthropischen und wohltätigen Aktivitäten, während sie andererseits kein Interesse an dogmati-

schen Fragen hatten, die ihrer Meinung nach der Vergangenheit angehörten. Stattdessen waren die kulturellen Aktivitäten, denen sie nachgingen, vom Zeitgeist der Aufklärung geprägt, was sich auf Ihre Zeitungen und ihr gesellschaftliches Leben auswirkte. Die Dozenten, die am bischöflichen theologischen Kolleg unterrichteten, nahmen rege an all diesen Aktivitäten teil. Einige von ihnen reisten nach England, um ihren intellektuellen Interessen nachzugehen und konnten sich mit der ausländischen Forschung gut aus. Die führende Persönlichkeit dieser Gruppe war Johan Rosen, der Latein lehrte, während sein Kollege Gabriel Beyer, der Griechisch lehrte, mehr an Bibelforschung interessiert war.

Sowohl alte und neue Denkweisen als auch alte und neue soziale Muster standen sich im Domkapitel gegenüber, welches aus den Dozenten, dem Bischof und dem Dekan bestand. Es war die Aufgabe des Domkapitels, sicher zu stellen, dass keine ketzerischen Lehren in der Diözese verbreitet wurden.

2.2. Der Beginn des Konflikts

Swedenborg kam auf seinen Reisen oft durch Göteborg und lernte so einige der Dozenten und Kaufleute kennen, die seinen Ideen Beachtung schenkten. Beyer und Rosen waren besonders interessiert. In einem Brief an Swedenborg stellte Beyer ihm einige Fragen zu seiner Theologie, insbesondere zu seiner Interpretation der Heiligen Schrift. Eine Sammlung von Beyers Predigten, die 1767-68 veröffentlicht wurde, zeigt eine vorsichtige Befürwortung von Swedenborgs Theologie. Der Swedenborgianismus wird von Beyer eingesetzt, um die Notwendigkeit einer Religion hervorzuheben, die praktisch und nutzenbringend ist, aber Beyer gebraucht den Swedenborgianismus nicht als ein Instrument im Konflikt mit den Lehren der lutherischen Kirche. Was Rosen betrifft, so zeigte er wohlwollendes Interesse für den Swedenborgia-

nismus in einer Beurteilung des Werks *Enthüllte Offenbarung* in seinem Tagebuch.

Bei der Versammlung der Kirchenmänner der Diözese 1768 wurden die Swedenborgianischen Lehren kritisiert. Dies beruhte auf einer Abhandlung, die in Verbindung mit der Versammlung veröffentlicht wurde, in der die Lehre der Buße im Sinne von Johann Dippel und Swedenborg erklärt wurde. Die Abhandlung war von Bischof Eric Lamberg gebilligt worden. Die Kirchenmänner forderten, dass das Domkapitel zu Swedenborgs Werken Stellung nähme. Beyer wollte die Angelegenheit an die schwedische Krone verweisen, während der Dekan Olof Ekebom die orthodoxe Ansicht vertrat, dass der Klerus sich selbst mit der Sache beschäftigen sollte. Die Argumente des Dekans setzten sich schließlich durch. Das Domkapitel verwies die Angelegenheit also an die Vertreter des Klerus im schwedischen Parlament. Da das Parlament damals die größte Macht im Staat innehatte, genossen die dort vertretenen Geistlichen großen Einfluss bei Kirchenangelegenheiten. So wurde also die Frage des Swedenborgianismus im Frühling 1769 an die Vertreter des Klerus zur Beratung verwiesen. An diesen Beratungen nahm auch der Bischof von Göteborg teil. Dies hielt das Domkapitel in Göteborg jedoch nicht davon ab, darüber weiter zu diskutieren. Die Debatte wurde nun besonders intensiv, zum Teil weil Swedenborg selbst kam, um daran teilzunehmen und seine visionäre Theologie zu verteidigen, und zum Teil weil seine Verteidigung ein öffentliches Dokument wurde, nachdem Beyer veranlasst hatte, dass Swedenborgs Brief in den offiziellen Bericht des Verfahrens aufgenommen wurde.

Ein Laie mit orthodoxen Ansichten, A. J. Aurell, der sich zuvor mit dem Domkapitel verworfen hatte, sorgte dafür, dass die Reinheit des Glaubens nicht durch die jeweiligen Loyalitäten der Mitglieder des Kapitels oder durch deren Wunsch, Auseinandersetzungen um die Lehren zu vermei-

den, beeinträchtigt wurde. Er verlangte Auskunft darüber, ob das Domkapitel die Genehmigung durch die Zensur, anerkenne, die Beyers Sammlung von Predigten laut der gedruckten Ausgabe, die er von dem Kapitel erhalten hatte, bekommen hatte. Die Genehmigung war formal inkorrekt - das Domkapitel hatte nicht entschieden, sie zu erteilen - aber sie entsprach der üblichen Vorgehensweise und wurde vom Kapitel anerkannt. Kleine Publikationen wurden vom Präsidenten alleine genehmigt.

2.3. Der Konflikt weitet sich aus

Ein Brief von Swedenborg spielte eine wichtige Rolle im folgenden Verlauf der Ereignisse. Dieser Brief hatte dafür gesorgt, dass die Angelegenheit über die Sphäre von Recht und Dogma hinaus Beyers persönliches religiöses Leben betraf. Im Herbst 1769 war Beyers Frau gestorben und hatte sich auf dem Sterbebett offenbar vom Swedenborgianismus losgesagt. Daraufhin schrieb Swedenborg einen Brief, in dem er ihr Verhalten als ein Werk böser Geister erklärte, und fügte dem scharfe Kritik an den Lehren der Kirche hinzu. Dieser Brief, den Beyer drucken ließ, verursachte großen Aufruhr und der Dekan veranlasste eine Untersuchung. Während diese Untersuchung im Gange war, wurde das Parlament auf die Angelegenheit aufmerksam. Der Bischof von Göteborg versuchte per Brief die Wogen vor Ort zu glätten und schickte Anweisungen, wie in der Angelegenheit weiter vorzugehen sei. Nachdem er bisher noch nicht in die Ereignisse verwickelt war, hatte er nun durch die Veröffentlichung von Swedenborgs Brief die Gelegenheit, vor aller Welt als der Verteidiger des wahren Glaubens aufzutreten. Aurell setzte seine Angriffe fort und begann nach der Veröffentlichung des Briefs ein Gerichtsverfahren gegen Beyer. Außerdem wandte er sich direkt an den Sprecher des Klerus im Parlament, um ihn über den Swedenborgianismus in Göteborg zu

informieren. Bei der herrschenden Atmosphäre von Toleranz und Aufklären, widerstrebte es dem Klerus jedoch, als der Verteidiger des wahren Glaubens aufzutreten, und die Kirchenmänner im Parlament beschlossen deshalb, extrem vorsichtig bei der Infragestellung des Swedenborgianismus zu sein. Sie wandelten die ganze Angelegenheit von einer theologischen Frage in eine rechtliche um: den Schmuggel von Schriftstücken nach Schweden. Somit konnten sie die Sache an einen weltlichen Amtsträger abgeben, nämlich den Generalstaatsanwalt, dessen Aufgabe es war, dafür zu sorgen, dass das Gesetz befolgt wurde, und Gerichtsverfahren in religiösen Fällen zu beginnen. Die Ansicht, dass die Kirche ein Staatsorgan sei, hatte sich also bei den Vertretern des Klerus durchgesetzt. Sie lehnten einen Vorschlag des Domkapitels in Uppsala ab, eine Ablehnung des Swedenborgianismus zu veröffentlichen, da sie vermeiden wollten, die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Sache zu ziehen.

2.4. Das Domkapitel und die Krone

Dem Generalstaatsanwalt seinerseits widerstrebte es keineswegs theologische Erklärungen abzugeben. Er bestimmte, dass der Swedenborgianismus Ketzerei sei, öffentliche Unruhe stifte und deshalb ein Eingreifen der Gesellschaft nötig sei. Er schlug vor, dass das Domkapitel von Göteborg aufgefordert würde, eine Stellungnahme zum Swedenborgianismus einzureichen, und die Ausübung der Zensurregeln richtig zu überwachen. Zu dieser Entscheidung kam auch der Reichsrat. Die meisten Mitglieder des Domkapitels waren der Meinung, dass Swedenborgs Lehren nicht mit den Artikeln des lutherischen Glaubens und Gottes Wort vereinbar waren. Beyer beharrte jedoch darauf, dass die Lehren mit Gottes Wort im Einklang seien, das, so Beyer, über den Artikeln des Glaubens stünde. Swedenborgs Bibelauslegung war laut Beyer die vollendete Entwicklung von Ideen, die andere

bisher nur ansatzweise gesehen hatten.

Auch Rosen verteidigte Swedenborgs Ansichten. Er sagte, dass sich im Zeitalter der Aufklärung niemand durch die gerechte Behandlung der Heiligen Schrift angegriffen fühlen sollte. Der Bischof machte seine Ablehnung des Swedenborgianismus im selben Maße deutlich wie die Mehrheit des Domkapitels. Er verteidigte die oben genannte Abhandlung mit der Begründung, dass sie an ein gebildetes Publikum gerichtet war, das in der Lage war, solche Themen selbst zu beurteilen.

Der Reichsrat konnte die Stellungnahmen von Beyer und Rosen nicht als Ablehnung des Swedenborgianismus ansehen und, obwohl eine Minderheit des Rates auf eine strikte Anwendung der religiösen Gesetze drängte, die zu einem Gerichtsverfahren geführt hätte, beschloss die Mehrheit, den beiden Männern noch eine Chance zu geben, ihre Standpunkte klarzustellen. Die Mehrheit war der Meinung, dass es wichtig sei, nicht die öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen, und ein Gerichtsverfahren würde das allgemeine Interesse nur erhöhen und den Ketzereien mehr Bedeutung beimessen. Gleichzeitig verurteilte der Reichsrat den Swedenborgianismus schärfer als zuvor.

Auf administrativer Ebene wurden parallele Konsequenzen gezogen. Beyer und Rosen wurden von allen theologischen Lehrtätigkeiten ausgeschlossen. Weitere Maßnahmen wurden auch vom Bischof und dem Domkapitel im Rahmen der Verteidigung des wahren Glaubens ergriffen, um so der Meinung in der Diözese zu entsprechen, die strenges Vorgehen gegen falsche Lehren verlangte. Beyer und Rosen versuchten ihrerseits die Isolation zu überwinden, indem sie zeigten, dass der Bischof und Mitglieder des Domkapitels selbst einige der angeblich ketzerischen Ansichten teilten.

2.5. Die konventionelle Sichtweise setzt sich durch

Das Ziel der Regierung war es, den Streit beizulegen, indem sie die beiden Dozenten dazu bewegte, Stellungnahmen mit akzeptablen theologischen Formulierungen abzugeben und ihnen anschließend zu erlauben, ihre Stellungen beizubehalten. Dies warf die Problematik der Unverletzlichkeit der religiösen Ansichten des Einzelnen gegenüber der Forderung der Kirchenoberhäupter nach offizieller Befolgung der gesetzlich vorgeschriebenen Lehre auf. Die beiden Männer weigerten sich, ihre inneren Überzeugungen zu verleumden und sie konnten diese Haltung mit der ganzen Kraft des Arguments einnehmen, dass sie die aufgeklärte Meinung auf ihrer Seite hatten.

Beyers und Rosens neue Stellungnahmen wurden vom Reichsrat nicht für akzeptabel befunden und er verwies die Angelegenheit an das Gericht. Die Rechtfertigung hierfür war, dass die Ketzer, statt die Warnung zu beachten, die sie bekommen hatten, weiter auf ihren Fehlern bestanden hatten und der Obrigkeit keine andere Wahl als ein Gerichtsverfahren gelassen hatten. Dieser Schritt hielt auch den Klerus davon ab, sich erneut mit der Angelegenheit zu beschäftigen. Vor Gericht setzte sich jedoch das Argument für Toleranz durch, und da nicht bewiesen werden konnte, dass der Swedenborgianismus öffentliche Unruhen verursacht hatte, wurde das Verfahren eingestellt. Andererseits konnten trotz aller Toleranz bestehende Gesetze nicht außer Kraft gesetzt werden. Das Domkapitel vertrat die orthodoxe Linie und die beiden Angeklagten wurden von jeglicher Beförderung ausgeschlossen und die bereits verhängten Restriktionen wurden bestätigt. Im Jahr 1778 gab Beyer seine Lehrposition auf und damit wurde die Sache beigelegt.

Die Haltung gegenüber dem Swedenborgianismus in Göteborg zeigt, dass die Gesellschaft bedroht war; sie war nicht um die Verteidigung des wahren Glaubens seiner selbst wil-

len besorgt. Diese Verteidigung wurde dem Domkapitel überlassen mit den Mitteln, die diesem zur Verfügung standen. Den Anhängern Swedenborgs zeigten die Ereignisse in Göteborg, dass das Zeitalter der Toleranz noch nicht gekommen war. Noch war Vorsicht geboten.

Beyers und Rosens Swedenborgianismus wurde späteren Swedenborgianern durch die Stellungnahmen, die sie vor Gericht abgaben, bekannt, von denen Kopien an Swedenborgs Anhänger verteilt wurden, und durch einige Katechismusedokumente, von denen ein paar später gedruckt wurden. Darin spiegelte sich die deutliche rationalistische Note ihrer Form des Swedenborgianismus wieder. Beyer und Rosen wurden unter späteren Swedenborgianern auch als Übersetzer von Swedenborgs Schriften bekannt.

3. Der Swedenborgianismus in Skara

3.1. Die Führung der Diözese und die Einheit des Glaubens

In Göteborg erhielt der Swedenborgianismus seinen besonderen Charakter aufgrund der vom Handel geprägten Gesellschaft der Stadt und aufgrund der gleichzeitigen Zugehörigkeit der Dozenten zu dieser Gesellschaft und dem Domkapitel. In Sakra war der Hintergrund jedoch ein ganz anderer: Hier ging dem Swedenborgianismus ein reger Pietismus voraus. Während in Göteborg die Dozenten die Frage der Toleranz auf die Spitze trieben, fokussierte sich in Sakra diese Angelegenheit um die Kirchenmänner der Diözese. Hinzu kam die Tatsache, dass der Dekan von Sakra niemand geringerer war als der wichtige und einflussreiche Theologie Andreas Knös. Nach einer Herrnhuter Vergangenheit, sagte Knös sich aufgrund des Einflusses des Pietismus von der Herrnhuter Gemeinde los und distanzierte sich von der Orthodoxie. Das Christentum sollte eine Religion der Taten

sein, so Knös, deren direkte Glaubensgrundlage die Heilige Schrift sein sollte.

Die diözesane Führung zeigte in einer Reihe von Fällen, welche Grenzen sie der Lehrfreiheit setzte. Oft wurde die Methode zur Wahrung der Ruhe in religiösen Angelegenheiten angewandt, bei der Konflikte in den Lehren abgeschwächt wurden. Die Dekane aus den ländlichen Gegenden wurden oft zu den Diskussionen hinzugezogen, sodass in Sakra eine engere Kooperation zwischen den Geistlichen und ihren Oberhäuptern bestand, als es in Göteborg der Fall war.

3.2. Das Problem zeichnet sich ab

In Sakra ergab sich der Fall eines Geistlichen, der sich, in Swedenborgianischer Manier, für eine subjektive Ansicht der Buße ausgesprochen hatte. Er wurde für eine Befragung vorgeladen, aber die Angelegenheit wurde beigelegt, nachdem das Domkapitel die Erklärung, die er abgab, akzeptieren konnte. In einem anderen Fall wurden Swedenborgs Schriften ausdrücklich als Beweismaterial vorgelegt und dieser Fall konnte erst gelöst werden, nachdem er vor Gericht gekommen war und der Angeklagte seine Ketzereien zurücknahm. In diesen beiden Fällen war es dem Domkapitel gelungen, die Lehreinheit zu bewahren, indem es vorsichtig vorgegangen war.

Bei der Versammlung der Kirchenmänner der Diözese im Jahr 1773 wurde der Swedenborgianismus als Ketzerei verurteilt und es wurde auch Kritik an Knös' Theologie des Pietismus geübt. Knös' Haltung zum Swedenborgianismus am Anfang der 1770er Jahre kann keinen offiziellen Dokumenten entnommen werden, aber in persönlichen Briefen sprach er sich wohlwollend, wenn auch vorsichtig, gegenüber den Lehren Swedenborgs aus, insbesondere weil dieser die Bibel zur Grundlage seiner Lehre gemacht hatte.

3.3. Der Konflikt intensiviert sich

Mitte der 1770er Jahre wurde die Lehreinheit der Diözese auf eine harte Probe gestellt. Bei der Versammlung der Kirchenmänner der Diözese 1775 führte die Abhandlung, die zu diesem Anlass veröffentlicht wurde, zu heftigen Diskussionen, weil ein Hauch von Pietismus ihre Einleitung bestimmte. Bei derselben Gelegenheit äußerte der Bischof erneut eine Warnung vor dem Swedenborgianismus, der auch der Gegenstand einzelner Vorstellungen gegenüber dem Kapitel war.

Die Wachsamkeit im Domkapitel nahm zu. Ein Kandidat für die Ordination wurde verwahrt für seine Swedenborgianische Gesinnung und das Domkapitel versandte außerdem einen Rundbrief an alle Geistlichen der Diözese, in dem sie zur Wachsamkeit aufgerufen wurden. Dieser Brief betonte vor allem die Verurteilung von Swedenborgs falschen Lehren über die Dreifaltigkeit und die Buße. Bei der nächsten Versammlung gelang es dem Bischof den Frieden zu wahren, indem er Diskussionen über die Lehre verhinderte. Eine Kritik an Swedenborgs Lehren durfte nicht veröffentlicht werden, während theologische Meinungsverschiedenheiten dadurch unter Kontrolle gebracht wurden, dass die Abhandlung in jenem Jahr von einem unstrittigen Thema handelte.

Es kam noch zu einer weiteren Begebenheit, bei der das Domkapitel entscheiden musste, welche Haltung es gegenüber einem einzelnen Geistlichen einnehmen wollte - in diesem Fall jemand, der zuvor bereits wegen seiner Swedenborgianischen Sympathien verwahrt worden war. Damals hatte er sich von diesen distanziert, aber diesmal wurde er von seiner Position entlassen. Dies diente als eine Warnung an alle Kirchenmänner mit Swedenborgianischen Neigungen. Die erhöhte Wachsamkeit gegenüber Ketzereien zeigte sich auch im Umgang der Zensur mit einem Buch über Dogmatik von Knös. In diesem auf Schwedisch geschriebe-

nen Werk äußerte Knös scharfe Kritik an den Lehren der Kirche zur Dreifaltigkeit, zur Buße und anderen Aspekten der Lehre. Die Druckerlaubnis wurde erst erteilt, nachdem der Autor gewisse Änderungen vorgenommen hatte.

3.4. Es kommt zum Krieg

Das instabile Gleichgewicht der Kräfte in der Kirchenpolitik, das sich in der königlichen Politik der Toleranz und der immer offeneren Infragestellung der kirchlichen Lehre auf Diözesanebene zeigte, führte zu einer starken orthodoxen Reaktion auf Knös' schwedisches Werk zur Dogmatik. Diese orthodoxe Reaktion erreichte ihren Höhepunkt bei der Versammlung im Jahr 1780. Gleich zu Beginn verursachte die Formulierung des Themas der damaligen Abhandlung (zur Buße) Streit im Domkapitel. Der Bischof hielt sich nun an die orthodoxe Linie und wollte den Streit nicht mehr auf Kosten der Reinheit des Glaubens schlichten. Als die Abhandlung bei dem Treffen von einem Geistlichen präsentiert wurde, der für seine ausgesprochen feindliche Haltung gegenüber dem Swedenborgianismus bekannt war, fand eine erhitzte Debatte statt. Der schärfste Kritiker war Dekan Knös, dessen Ansichten die Swedenborgianer in Stockholm auch mit großem Interesse wahrnahmen. Seine Theologie des Pietismus konnte von ihnen als ein Schutzschild für ihre eigenen Ansichten verwendet werden. Der Streit setzte sich nach dem Ende der Versammlung fort, vor allem in Verbindung mit der Haltung des Domkapitels gegenüber der Zensur einiger orthodoxer Predigten. Das Domkapitel in Uppsala genehmigte den Druck eines Werks, in dem Knös stark kritisiert wurde.

In Stockholm machte sich das neue Zeitalter erneut bemerkbar: Fragen der theologischen Lehre waren nicht mehr nur eine Angelegenheit des Klerus sondern waren Gegenstand öffentlicher Debatten. In den führenden Zeitungen der

Hauptstadt fand eine Diskussion über theologische Zensur statt, die durch die Vorfälle in Sakra ausgelöst wurde. In dieser Zeitungsdebatte stand die orthodoxe Forderung nach der Anwendung bestehender Gesetze zum Schutz der Religion dem entgegengesetzten Argument gegenüber, das den anachronistischen Charakter der theologischen Zensur mitten in einem Zeitalter der Toleranz hervorhob.

In Bezug auf theologische Fragen versuchte Knös in einem umfangreichen Werk zur Dogmatik seinen Gegnern Parole zu bieten. Dieses Werk verursachte einen langen Zensurstreit im Domkapitel. Knös' Gegner beharrten darauf, dass diese Theologie in einigen Punkten den Artikeln des lutherischen Glaubens widersprach, an den die Kirchenmänner durch einen Eid gebunden waren. Knös' entgegnete, dass seine Theologie durchaus mit der Heiligen Schrift im Einklang sei, deren Autorität höher als die der Artikel sei. Somit könne seine Theologie nicht ketzerisch sein. Erst nach gewissen Änderungen und nach langem Zögern erhielt Knös die Bewilligung der Zensur. Der Widerstand gegenüber seiner Theologie im Domkapitel war größer geworden.

Knös seinerseits suchte nach Unterstützung bei der weltlichen Staatsgewalt, die tolerantere Ansichten zu Lehrstreitigkeiten vertrat. Während der Bischof im Parlament war und Knös somit der amtierende Vorsitzende des Domkapitels war, verwies das Kapitel den Fall eines Swedenborgianischen Kirchenmanns an das Gericht in der Hoffnung, dass die Angelegenheit beigelegt würde. Das Vorgehen des Kapitels wurde jedoch nicht genehmigt, da der Beschuldigte nicht zuvor verwarnt worden war. Bei einer weiteren Anhörung, bei der der Bischof den Vorsitz hatte, wurde eine strengere Linie verfolgt, in der man sich durch die größere Sympathie der Politik von Gustav III. gegenüber dem Standpunkt der Kirche seit dem Parlament von 1786 bestätigt sah. Diesmal war es dem Gericht jedoch auch möglich, den Fall

abzulehnen, da es sich allein um eine Frage des wahren Glaubens handelte und keine sozialen Unruhen verursacht worden waren.

In Sakra genoss der Swedenborgianismus starke Unterstützung von Dekan Knös und seiner Familie, vom Haushalt von Lars Lindström, einem Kaufmann, sowie von den Haushalten vieler Geistlicher. Die Bewegung wurde von den Kirchenmännern in Sakra stärker befürwortet als in Göteborg.

In Sakra gelang es dem Domkapitel, den Swedenborgianismus als eine private Angelegenheit der Diözese zu behandeln. Es waren der Bischof, das Domkapitel und die Versammlung - nicht die Krone - die die Ereignisse kontrollierten.

4. Der Swedenborgianismus in Stockholm

In Stockholm entwickelte der Swedenborgianismus sich in einem kulturellen Umfeld größerer Toleranz als in Göteborg oder Skara. Das Toleranzedikt von 1781 wurde als Zeichen gesehen, dass das Zeitalter der Toleranz begonnen hatte, und der König selbst sorgte dafür, dass die Religionsgesetze mit einer sehr liberalen Haltung angewandt wurde.

Die Swedenborgianer konnten von dem Interesse an der Mystik profitieren, das Ausdruck in verschiedenen »Orden« oder Geheimbünden damals fand (von denen die Freimaurerei der bekannteste ist). Sie profitierten außerdem von okkultistischen Aktivitäten privaterer Natur, die sowohl von gebildeten als auch ungebildeten Leuten ausgeübt wurden. Auch die Tradition der wissenschaftlichen Spekulation, die auf Böhme und Paracelsus zurückging, kam ihnen zu Gute. Um 1780 taten sich die Brüder August und Carl Frederic Nordenskiöld als führende Persönlichkeiten unter den Swedenborgianern in Stockholm hervor. Sie versuchten mit Gleichgesinnten sowohl in Schweden als auch im Ausland Kontakt aufzunehmen und um sie bildete sich eine kleine

Gruppe von Höflingen und anderen Personen.

4.1. Die Auswirkungen der Zensur

Die Swedenborgianer waren unermüdlich bei ihrem Versuch, ihre Lehren durch Übersetzungen, Nachdrucke und neue Werke zu verbreiten. Sie hatten Pläne, eine Gesellschaft zu gründen, um diese Aktivität voranzutreiben, die jedoch nicht verwirklicht wurden: Es gelang ihnen nur, ein Traumwörterbuch zu drucken, in dem Swedenborgs Ideen so verwirrend dargestellt wurden, dass sich einige Swedenborgianer von diesem Werk distanzierten. Es wurde ein nur teilweise erfolgreicher Versuch unternommen, eine neugegründete Zeitschrift zur Förderung der königlichen Politik als ein Instrument für swedenborgianische Propaganda zu nutzen. Diese Zeitschrift wurde in der Tat zunächst durch die Empfehlung des Domkapitels unterstützt, aber als direkt von Swedenborg übersetzte Inhalte auf ihren Seiten erschien, wurde diese Unterstützung entzogen.

Die theologische Zensur war Gegenstand heftiger Debatten in der Presse, aber dieselbe Zensur wurde vom Domkapitel angewandt, um die Befürworter der Freiheit davon abzuhalten, ihre Argumente in Gänze darzustellen. Die Swedenborgianer versuchten ihre Übersetzungen in Kopenhagen drucken zu lassen und sammelten zu diesem Zweck Geld in Form von Spenden vom König und von Sympathisanten in verschiedenen Teilen Schwedens. Dieser Plan schlug jedoch fehl: Auch in Dänemark existierte die theologische Zensur. Ein kleiner swedenborgianischer Traktat von Christian Johansen wurde in Skara mithilfe der Frau von Dekan Knös gedruckt. Dies hatte jedoch ein Gerichtsverfahren zur Folge, bei dem der Drucker schuldig gesprochen wurde. Somit stellten die Zensurgesetze eine effektive Hürde für swedenborgianische Aktivitäten dar.

4.2. Unter dem Schutz der Religionsgesetze

In Stockholm vermischte sich der Swedenborgianismus mit vielen anderen Ideen, so zum Beispiel der Alchemie. In den 1780ern befasste sich August Nordenskiöld unter dem Schutz des Königs mit Alchemie. Er zog Parallelen zwischen dem Swedenborgianismus und der Alchemie, zwischen der Umwandlung der Seele und der Umwandlung von Gold. Die Mäzene dieser Aktivitäten waren Vizegouverneur Axel von Axelson und in Drottningholm der stellvertretende Vizegouverneur Adolf Fredrik Munck, ein Liebling des Königs und eine bekannte Persönlichkeit unter den Okkultisten und Theosophen. Einer ihrer Schützlinge war der Hofkaplan Peter Fredell, der in Skara studiert hatte und Dekan Knös gut kannte. 1780 hielt Fredell in Anwesenheit des Königs in Stockholm eine gefeierte Predigt, deren Inhalt deutlich von den Lehren der Kirche abwich und von radikalem Pietismus und Quietismus geprägt war. In Fredells großer Bibliothek waren viele Schriftsteller wie Böhme, Paracelsus, die Petersens, Hohburg, Gyon, Arnold, Dippel, kabbalistische Autoren und so weiter vertreten. Er gehörte einer Gruppe des radikalen Pietismus an, der Neuen Sekte, die in den frühen 1780er viel Aufmerksamkeit erregte. Der König schützte sie vor den Religionsgesetzen. Fredell selbst genoss die Gunst des Königs, wie eine Reihe von offiziellen Titeln zeigt, aber schließlich kam es zu einem Bruch zwischen ihm und dem Hof. Fredell wurde gezwungen seine Titel aufzugeben und starb in Armut. Die Unverständlichkeit von Fredells Mystik führte dazu, dass sich einige Swedenborgianer, darunter jene aus Skara, weigerten, mit ihm zusammen zu arbeiten.

Die Verbindung des Swedenborgianismus mit dem Volksglauben von dämonischer Besessenheit zeigte sich in der Person von Johan Tybeck, einem Kirchenmann aus dem Stadtteil Strängnäs, der auch mit Knös und seiner Theologie vertraut war. Seine Bekanntschaft mit einem Mädchen, das

für von bösen Geistern besessen gehalten wurde, überzeugte ihn von der Wahrheit von Swedenborgs Lehren über die Verbindung zwischen Menschen und Geistern. Tybeck versuchte Knös davon zu überzeugen, sich aktiver für den Swedenborgianismus einzusetzen, aber Knös blieb standhaft bei der Vorsicht: Die Hauptsache sei, die eigene Religion zu leben und nicht die Formulierung der Lehren zu ändern.

Diese vorsichtige Haltung war auch für einen weiteren führenden Swedenborgianer in Stockholm charakteristisch, nämlich den oben genannten Christian Johansen. Er war ein Kunsthandwerker aus Eskilstuna, der Swedenborg persönlich kennen gelernt hatte und schon früh von dessen Lehren überzeugt worden war. Viele wandten sich mit Fragen zu Swedenborgs Lehren an ihn. Seine Informationen und Antworten waren von einem vorsichtigen Swedenborgianismus geprägt und er legte sie ohne Kritik an den Lehren der Kirche dar. Die Religionsgesetze wurden weder gegen ihn noch gegen Fredell oder Tybeck angewandt. Sie äußerten sich zum Swedenborgianismus auf eine Weise, die bei einem Gerichtsverfahren zur Aufrechterhaltung des wahren Glaubens angesichts der Tatsache, dass ein toleranter König auf dem Thron saß, keine Angriffsfläche geboten hätte.

5. Die Ausbreitung und der Rückgang des Swedenborgianismus

5.1. Die exegetische und philanthropische Gesellschaft

Nach dem Parlament von 1786 nahm Gustav III. mehr Rücksicht auf die Interessen des Klerus und dessen Forderung nach gesetzlichem Schutz für die Lehren der Kirche. Doch obwohl das Klima weniger freundlich wurde, wurden die Swedenborgianer immer aktiver und am 1. November 1786 wurde die Exegetische und Philanthropische Gesellschaft gegründet. Deren Hauptziel war, nach dem Englischen

Vorbild, die Veröffentlichung von Swedenborgs Schriften. Swedenborgianer im ganzen Land traten der Gesellschaft bei. Viele entschieden sich jedoch, ihre Mitgliedschaft geheim zu halten. Die Gesellschaft konnte mächtige Gönner am Hof für sich gewinnen. Führend unter ihnen war Herzog Karl, der Bruder des Königs.

Zu Beginn wurden nur kurze Werke - übersetzte Auszüge aus Swedenborgs Schriften - gedruckt. Sie erschienen unter dem alltäglichen Titel *Samlingar for Philantropen (Die Bibliothek des Philanthropen)*. Diese Veröffentlichungen erhielten kritische Beachtung von zwei Seiten: erstens von den Befürwortern und Essayisten der Aufklärung, die in *Stockholms Posten* wiederholt die Mystik in all ihren Formen angriffen und deren Angriffe durch eine Reihe von Artikeln von Tybeck beantwortet wurden, in denen die materialistische Sichtweise seiner Gegner kritisiert wurde, und zweitens vom Domkapitel, das den Druck dieser Schriften für eine Verletzung der Zensurgesetze erklärte und daher ein Verfahren einleitete.

Daraufhin beschäftigte sich die Gesellschaft viel mit dem Magnetismus, einer Methode zur Heilung von Kranken, bei der man zusammensaß und sich an den Händen hielt. Die Mitglieder glaubten, Swedenborgs Lehre über Geister gäbe eine Erklärung und sie übertrugen diese in ihre praktischen Übungen. Dies gab den Kritikern eine weitere Angriffsfläche und die Swedenborgianer wurden nun als Gesetzesbrecher und Spinner beschrieben, die eine Gefahr für die Gesellschaft darstellten. Sowohl die Befürworter der Aufklärung als auch der Klerus erhielten Unterstützung für ihr Vorgehen vom König, während die Swedenborgianer ihn hingegen vergebens um Privilegien baten. Die gesetzlich verankerte Religion gewann somit die Überhand. Mit Hilfe der Zensurgesetze stoppte das Domkapitel die Beiträge der Swedenborgianer zur Pressedebatte, während die Befürworter der Auf-

klärung den Swedenborgianismus verspotteten.

5.2. Der Rückgang des Swedenborgianismus in Schweden

An verschiedenen Seiten versuchten die Swedenborgianer sich zu verteidigen, indem sie geschickt jede Gelegenheit nutzten, die sich ihnen bot. Die Verbindung der Bewegung mit dem Magnetismus hatte jedoch den Weg für Kritik an dem rein theologischen Aspekt des Swedenborgianismus frei gemacht. In einer Veröffentlichung, die vom im Parlament vertretenen Klerus offiziell empfohlen wurde, wurden Swedenborgs Lehren erstmals einer genauen Untersuchung unterzogen. Die Ablehnung, die der Klerus bei der Gelegenheit des Göteborg-Falls aus Angst, kostenfreie Werbung für die Bewegung zu machen, nicht hatte veröffentlichen lassen, konnte nun gedruckt werden, da der Ruf des Swedenborgianismus so sehr beeinträchtigt war, dass die öffentliche Meinung den Klerus bei dessen Verurteilung unterstützen würde. Es war nicht mehr eine Frage von fehlender Toleranz oder ein Streit um irrelevante theologische Lehren.

Die Swedenborgianer hatten Schwierigkeiten, ihre Position zu verteidigen. Mehrere Werke wurden in Kopenhagen gedruckt und nach Schweden geschmuggelt. So wurde eine Reihe von Swedenborgs eigenen Schriften gedruckt, darunter auch *Die Wahre Christliche Religion*.

Unter dem gemeinsamen Einfluss des Entzugs der königlichen Unterstützung und dem Ausbruch der Französischen Revolution nahm die Bewegung immer mehr einen Hauch von politischem Radikalismus an. Die geänderte Gesamtsituation nach dem Tod des Königs 1792 brachte keine Änderung für die Situation der Swedenborgianer. Der Enthusiasmus für die Exegetische und Philanthropische Gesellschaft nahm bei deren Mitgliedern ab. Das Interesse am Swedenborgianismus drückte sich auf andere Weise aus. Die Swe-

denborgianer beschäftigten sich eifrig mit dem Magnetismus, dem sie einen extrem religiösen Charakter verliehen, und verfolgten mit großem Interesse Berichte über Visionen und Offenbarungen. Diese hielten sie für ein Zeichen, dass die letzten Tage nun gekommen waren.

Der immer okkultistischere Ton der Bewegung zog Kritik von gewissen Swedenborgianern selbst mit sich, die mehr daran interessiert waren, sich für einen Swedenborgianismus des inneren Wegs einzusetzen. In einem Dokument aus den 1790er Jahren äußert Dekan Knös einige positive Bemerkungen über Swedenborg, der die innere Welt verstünde. Eine äußere Spaltung, wie jene die die englischen Swedenborgianer anstrebten, interessierte weder Knös noch die anderen Befürworter der Bewegung in Schweden. Sie strebten einen Swedenborgianismus an, bei dem das Hauptmerkmal auf das Ausleben des Glaubens im täglichen Leben der Menschen gelegt wurde. Hierin sollte das innere Leben des Glaubens gesehen werden, nicht in einer Verbindung mit öffentlichen Geschäften in der äußeren Welt. Christian Johansen wurde nach und nach zur führenden Persönlichkeit dieser Art des Swedenborgianismus und zum Zweck von dessen Verbreitung gelang es seinen Anhängern einige Werke in Kopenhagen drucken zu lassen, darunter Predigten und Katechismen.

Unsere Nachforschungen haben gezeigt, dass sich der Swedenborgianismus auf verschiedene Arten entwickelt hat. Die Art, die sich in Göteborg und Skara entwickelte war grundsätzlich theologisch und bestand in einer Lockerung - bedingt durch Pietismus, Mystik und die Aufklärung - einiger zentraler Punkte der kirchlichen Lehren, wie die Lehren der Buße und der Dreifaltigkeit. Diese theologische Form des Swedenborgianismus konnte sich mit den offiziellen Lehren der Kirche verschmelzen, bis es den orthodoxen Interessensvertretern gelang, politische Unterstützung für ihre For-

derung nach einem Eingreifen zu gewinnen. Man sollte diese Form von jener okkulten Form des Swedenborgianismus unterscheiden, die mit dem Magnetismus und wissenschaftlicher Spekulation assoziiert wurde. Es gab gewisse personelle Verbindungen zwischen den beiden Arten, jedoch nicht auf eine Weise, die es erlauben würde von Mischformen zu sprechen. Diese zweite Form des Swedenborgianismus war in bestimmten Kreisen in Stockholm weit verbreitet unter dem toleranten Klima, das für einen Großteil der Herrschaft von Gustav III. anhielt. Dies führte jedoch zum Zusammenbruch des Swedenborgianismus und zum Ende des Klimas der Toleranz, da die Kritiker der Aufklärung keinen Unterschied zwischen dem theologischen und dem mystischen Swedenborgianismus machten. Beide wurden verurteilt. Die Interessen der Gesellschaft verlangten ein wohl überlegtes Abwägen zwischen der Forderung nach Toleranz und der obligatorischen Befolgung der Lehren der Staatskirche. Erst als die Stabilität der Gesellschaft bedroht war, schien ein Eingreifen notwendig. Im darauffolgenden Jahrhundert, während der Zeit der Romantik und des Liberalismus, wurde die Freiheit jedoch größer.

Index Biblicus

Swedenborgs Bibelverzeichnisse

Alanna Rose

Vorbemerkung der Schriftleitung: Der nachstehende Beitrag von Alanna Rose erschien in »The New Philosophy«, Januar–Juni 2002, S. 301–315. *The New Philosophy* ist das Periodikum der Swedenborg Scientific Association, das seit 1898 ununterbrochen erscheint. Siehe im Internet: swedenborg-philosophy.org

Einleitung

Seit mehr als zwei Jahrhunderten haben Forscher hunderte von Emanuel Swedenborg geschriebene Dokumente entdeckt, reproduziert, transkribiert, veröffentlicht und übersetzt. Für ihre Untersuchungen und die Verbreitung war scheinbar nichts zu alltäglich. Es ist daher erstaunlich, dass ein sechsbändiges Werk von Emanuel Swedenborg existiert, das eine Schatzkammer darstellt, aus der er von 1747 bis 1771 beim Schreiben seiner theologischen Werke ständig geschöpft hat, von dem es jedoch bis heute keine kritische lateinische Ausgabe oder eine Übersetzung ins Englische gibt: Swedenborgs *Index Biblicus*, eine umfangreiche Sammlung von Verzeichnissen zum Alten und Neuen Testament. Teile davon sind in bearbeiteter Form und in Kombination mit anderem Material aus seinen späteren theologischen Werken erschienen, aber bis heute ist die einzige verlässliche Ausgabe eine Fotoreproduktion von Swedenborgs handschriftlichem Original.

Swedenborgs Bibelverzeichnisse entstanden nicht lang nach seinem geistigen Erwachen in einer Übergangszeit, bevor er seine Arbeit an den *Himmlischen Geheimnissen* begann. Die Umstände, die scheinbar zu der Anfertigung der Verzeichnisse führten, sind im Folgenden kurz beschrieben.

Hintergrund

Das erste Werk theologischer Natur, das Swedenborg nach seinem geistigen Erwachen veröffentlichte, war *De Cultu et Amore Dei*, das 1745 in London erschien. Dr. J. J. G. Wilkinson schreibt in seiner Biographie von Swedenborg »*De Cultu et Amore Dei* ist eine Zusammenführung von all dem, was er zuvor in seinen Studien eruiert hatte, mit dem Versuch diese Studien außerdem auf ein anderes Gebiet zu übertragen« (Wilkinson 1849, 62).

Nachdem *De Cultu et Amore Dei* - eine geniale und poeti-

sche Abhandlung über die Schöpfung - geschrieben war, die ersten zwei Bände veröffentlicht waren und der Rest aufgegeben war, schrieb Swedenborg ein Werk mit dem Titel *Historia Creationis a Mose tradita*. Es handelt sich hierbei um ein kleines Werk, das heute gerade 20 Seiten des ersten Bandes von dem füllt, was auf Latein als *Adversaria* (dt. Anmerkungen) bekannt ist.

Swedenborg selbst verweist darauf, dass diese kleine Bibelstudie aus einem Bedürfnis heraus entstand, die in *De Cultu et Amore Dei* getroffenen Aussagen zu verifizieren.

»Der Ursprung der Welt, des Paradieses, der Beginn allen Lebens und die Geburt Adams wurden in Teil 1 meiner Abhandlung *De Cultu et Amore Dei* behandelt. Das Werk wurde jedoch unter der Leitung des Verstandes geschrieben oder von der Vernunft eingegeben. Auf eine menschliche Intelligenz ist aber in keiner Weise Verlass, außer sie wurde von Gott inspiriert. Somit ist es notwendig im Sinne der Wahrheit das, was in oben genanntem Werk dargestellt wurde, mit den Enthüllungen in der Heiligen Schrift zu vergleichen, so auch im aktuellen Fall von *Historia Creationis a Mose tradita*, und so gründlich zu prüfen, inwieweit sie übereinstimmen: Was nämlich nicht mit Gottes Wort übereinstimmt, muss als grundsätzlich falsch angesehen werden oder als Hirngespinnst unseres Verstandes.«⁵⁸

Swedenborg betrieb diese kleine Bibelstudie also scheinbar mit dem Ziel, die Theorien, die er in *De Cultu et Amore Dei* aufgestellt hatte, zu testen. Später ergaben sich jedoch

⁵⁸ Tafel 1877, 2:950, Hervorhebung von mir. Swedenborg könnte in diese Richtung durch eine Rezension von *De Cultu et Amore Dei* in *Bibliothèque Raisonnée* bewegt worden sein. Am Ende der Rezension wird der Leser an Moses Schöpfungserzählung (also Genesis) verwiesen als diejenige, die am meisten mit der Vernunft und der Erfahrung übereinstimmt (Artikel 8 1748, 384; siehe auch die englische Übersetzung in *The New Philosophy* 36, Nr. 2:188).

größere Ziele, die ihn dazu führten, sich noch tiefgründiger mit der Heiligen Schrift zu beschäftigen.

Seine nächste Aufgabe war eine viel größere Bibelstudie. Von 1745 bis 1746 schrieb er die *Adversaria*, die in Form von vier umfangreichen Manuskriptbänden existieren.⁵⁹ Laut R. L. Tafel führte Swedenborg seine Erklärung des rein wörtlichen Sinnes des Wortes nicht weiter fort als bis zum dritten Kapitel von Genesis. An dem Punkt kehrte er zum ersten Kapitel zurück mit dem Ziel, nicht nur die Erschaffung der natürlichen Welt zu erforschen, sondern stattdessen die Erschaffung und Errichtung des Reichs Gottes (Tafel 1877, 2:951).

Bevor Swedenborg den inneren Sinn des Wortes vom Herrn empfangen konnte, musste er sich ein detailliertes und präzises Wissen über die Entsprechungen aneignen. Dies ist in Swedenborgs Brief an Dr. Beyer zu lesen, in dem er schreibt:

»Als sich der Himmel mir öffnete, musste ich zunächst sowohl die hebräische Sprache lernen als auch die Entsprechungen, aus denen die Bibel aufgebaut ist. Dies führte dazu, dass ich Gottes Wort viele Male durchlas; und da Gottes Wort die Quelle ist, auf der jede Theologie basieren muss, war es mir so möglich, Lehren vom Herrn zu erhalten, der das Wort ist.« (Tafel 1877, 1:261)

Die Erstellung der Bibelverzeichnisse

Nachdem er zwei der Bände der *Adversaria* geschrieben hatte, hielt Swedenborg es offenbar für notwendig, die Bibel wissenschaftlicher und systematischer zu erforschen. R. L.

⁵⁹ Vor einem Jahrhundert war dieses Werk allgemein als die *Adversaria* bekannt. Dieser Titel wurde ihm von seinem ersten Herausgeber, J. F. I. Tafel, in 1842 verliehen. Heute wird es auf Englisch meistens *The Word Explained* genannt. Dieser Titel stammt aus Dr. Alfred Actons Übersetzung, den er wählte, da Swedenborg die Teile, aus denen sich die *Adversaria* zusammensetzen, mit »Explicatio in Verbum Hist. Vet. Test.« überschrieben hatte.

Tafel bestätigt, dass Swedenborg im Jahr 1746 gleichzeitig mit dem dritten Band der *Adversaria* begann, eine Konkordanz von Bibelstellen für seinen eigenen Gebrauch zu erstellen, woraus später der *Index Biblicus* wurde. Tafel schreibt, dass diese Stellen aus den historischen Büchern des Alten Testaments, also von Josua bis 2. Könige, in den Kodizes 40 und 41 gesammelt sind (Tafel 1877, 2:954; siehe Tabelle 1).

Kodex	Behandelte Bibelstellen	Innerer Sinn erklärt?	Alphabetisch?	Datum
40	Josua - 2. Könige, Deuteronomium	nein	ja	1746
41	Josua - 2. Könige	nein	nein	1746
39	Eigennamen aus: Josua - 2. Könige, Propheten, Fünf Bücher Mose, Vier Evangelien, Offenbarung	ja ja (bis Amos) ja ja	ja ja ja ja	1746 - 1748
6	Jesaja, ein Teil von Jeremia, Genesis 1-15	ja	ja	1746 - 1747
4	Jesaja, ein Teil von Jeremia, Ezechiel 1-21 Andere prophetische Stellen, Psalmen Hiob, Offenbarung, Exodus, Levitikus Numeri, Deuteronomium	ja nein nein nein	größtenteils größtenteils größtenteils größtenteils	1747 - 1748
5	Matthäus, Johannes, Lukas, Markus	nein	ja	1748

Tabelle 1. Der Inhalt und die Daten der sechs Kodizes von Swedenborgs Bibelverzeichnissen.

Tafel übersah offenbar die Tatsache, dass in Kodex 40 auch oft Stellen aus Deuteronomium erwähnt werden. Beim Durchblättern von Kodex 40 fiel mir Deuteronomium zum ersten Mal als eine Quelle unter *Uxor* auf. Später fand ich es auch häufig in Einträgen unter den Buchstaben F, G, H und V genannt.

Swedenborg entschied sich dafür, Eigennamen (Namen von Personen und Orten) aus demselben Teil des Alten Testaments in einer separaten Liste am Anfang von Kodex 39 zu sammeln, die später in diesem Artikel weiter im Detail behandelt wird.

Das Verzeichnis in Kodex 40 ist alphabetisch aufgebaut. Die Seiten sind am oberen Rand mit Buchstaben und Zahlen versehen, jedoch in unterschiedlichen Reihenfolgen (zum Beispiel A.21 oder 26A). Nach dem Buchstaben A wechselte Swedenborg zu einem einheitlichen System (B:1, B:2 und so weiter). Der Rücken von Kodex 40 wurde, vermutlich nach Swedenborgs Tod, mit *II* beschriftet.

In Kodex 41 sind die ausgewählten Substantive und Verben nicht mehr in alphabetischer Reihenfolge gelistet. Scheinbar stammen die Zitate ausschließlich aus den Büchern Josua bis 2. Könige. Die Seiten sind nummeriert. Insgesamt gibt es 372 Seiten. Auf der letzten Seite erscheint eine kurze Liste von Seitenzahlen und Symbolen, die zeigt, wie viele Seiten innen leer gelassen wurden. Der Rücken von Kodex 41 wurde mit *III* beschriftet und *41* darübergeschrieben. Sowohl in Kodex 40 als auch 41 werden Bibelstellen ohne eine Erklärung ihres inneren Sinns genannt.

Laut R. L. Tafel schrieb Swedenborg dann eine Erklärung zu Jesaja und Jeremia, die Johann Friedrich Immanuel Tafel später als eine Fortsetzung der *Adversaria* druckte. Diese Erklärung heißt *Adversaria* Teil IV. Der innere Aufbau von Teil

IV weicht insofern von den früheren *Adversaria* ab, als Teil IV nicht in nummerierte Absätze unterteilt war. In Teil IV wurden die Seiten einzeln vom Autor nummeriert. Diese Seitenzahlen wurden dann statt Absatznummern für Querverweise verwendet.

Diese Erklärung zu Jesaja und Jeremia wurde eindeutig nach den Kodizes 40, 41 sowie einem Teil von Kodex 39 geschrieben, da einige Verweise auf diese Kodizes darin vorkommen. Auf Seite 48 verweist der Autor auf seine »*collecta*« zu *Osten* und *Assur*. Ebenso verweist Swedenborg auf Seite 49 auf seine »*collecta*« zu *Äthiopien*, *Arabien* und *Kusch*. Ähnliche Verweise kommen auf den Seiten 55 und 156 vor (Tafel 1877, 2:955). Die Entstehung des größten Teils der Erklärung zu Jesaja und Jeremia kann durch die datierten geistigen Erfahrungen, die durch das Werk verstreut vorkommen, ziemlich verlässlich dem Jahr 1746 zugeordnet werden. Seine Erfahrung auf Seite 102 in Jesaja 41 ist mit dem 7. November 1746 datiert, eine weitere auf Seite 185 in Jeremia 8 mit dem 21. November 1746. Auf Seite 205 findet man das Datum 23. Februar 1747. Laut R. L. Tafel hatte Swedenborg gleichzeitig Randnotizen in seiner Bibelübersetzung von Schmidt in Jeremia und in den Klageliedern Jeremias gemacht (Tafel 1877, 2:955). Auf Seite 196 der *Adversaria* Teil IV, gegen Ende von Jeremia 18,18, sind folgende Worte zu finden: »Siehe hierzu die Randnotizen« (*de iss vide annotata in margine*). In der fotolithographischen Kopie von Swedenborgs Bibel findet man auf Seite 557 die entsprechenden Anmerkungen.

In den Jahren 1746 und 1747 begann Swedenborg ein Bibelverzeichnis zu Jesaja und einem Teil von Jeremia sowie zu Genesis. Es ist in Kodex 6 zu finden. Als Swedenborg mit den Vorbereitungen für diesen Band begann, war der Plan für seinen *Index Biblicus* deutlich größer geworden, so R. L. Tafel. Swedenborg schien vorgehabt zu haben, nicht nur eine

Konkordanz zur Bibel zu erstellen, sondern auch ein Wörterbuch der Entsprechungen.

In Kodex 6 ordnet er die Entsprechungen der Substantive und Verben alphabetisch, die sowohl in der »Erklärung zu Jesaja und Jeremia« (*Adversaria* Teil IV) als auch seinen Randnotizen zum Propheten Jeremia vorkommen. Die Entsprechungen der Eigennamen trug er in Kodex 39 ein. Nachdem er sein Bibelverzeichnis zu Jesaja und einem Teil von Jeremia vollendet hatte, kehrte er zu Genesis zurück und begann auf ähnliche Weise die Entsprechungen zu sammeln, die in den Kapiteln 1-15 enthalten sind. So wie er heute existiert, ist Kodex 6 in Pergament gebunden und enthält 369 Seiten, deren Inhalt beinahe komplett durchgestrichen wurde. R. L. Tafel schreibt, dass er beim Vergleich von Kodex 6 und dem in Kodex 4 enthaltenen Verzeichnis, das später in diesem Artikel behandelt wird, herausfand, dass Teile aus Kodex 6, die Jesaja und Jeremia beleuchten, in Kodex 4 übertragen worden waren (Tafel 1877, 2:839). Dies erklärt, warum sie durchgestrichen wurden. Die Einträge aus Genesis blieben erhalten. Swedenborg kreiste alle diese Einträge ein. Nachdem der Inhalt dieses Kodex erfolgreich in Kodex 4 übertragen worden waren, verwendete Swedenborg diesen Band, um darin Dinge zu notieren, die seine Haushaltsführung betrafen, und auch um Entwürfe von Geschäftsbriefen niederzuschreiben (siehe Tafel 1875, 383-386).

Dann gab es in Swedenborgs Leben weitere natürliche und geistige Veränderungen. Im April 1747 starb das vorherige Ratsmitglied des Bergwerkskollegiums, sodass diese Stelle vakant wurde. Swedenborgs Name wurde einstimmig an den Anfang der Liste derer gewählt, die für die Nachfolge nominiert wurden (Acton 1948, 501-502). Ihm wurde die Beförderung vom Assessor zum Ratsmitglied angeboten. Durch diese Beförderung hätte sich sein bisheriges Gehalt verdoppelt. Am 2. Juni 1747, als sich das akademische Jahr seinem

Ende neigte, schrieb Swedenborg an den König und bat darum, von seinen Pflichten am Bergwerkskollegium entlassen zu werden, sodass er die wichtige Arbeit zu Ende bringen könne, die er begonnen habe (Tafel 1877, 2:961). Der König gab am 12. Juni seinem Ersuchen statt, bat ihn jedoch, noch einen weiteren Monat zu bleiben. Am 17. Juli besuchte Swedenborg zum letzten Mal das Bergwerkskollegium, wo er sich herzlich von seinen Kollegen verabschiedete. Am 24. Juli 1747 verließ er schließlich Schweden und segelte nach Holland (Acton 1948, 503). Dort kam er Anfang August desselben Jahres an. Auf Seite 1 von Kodex 6 machte er eine wichtige Aussage, die nicht durchgestrichen wurde: »1747, 7. August, alte Zeitrechnung. In mir fand eine Zustandsveränderung statt in das himmlische Reich, in einem Bild.«

R. L. Tafel schreibt, dass Swedenborg seine *Memorabilia* Teil I, heute unter dem aussagekräftigeren Titel *Das Geistige Tagebuch* bekannt, kurz nach der Zustandsveränderung am 7. August (Tafel 1877, 2:839) begann. Teil I des *Geistigen Tagebuchs* besteht aus §§1–148, die bis auf ein Fragment alle verloren sind. Am 7. Februar 1747, sechs Monate zuvor, hatte er die *Adversaria* fertiggestellt (Acton 1948, 501). Dieses Werk beinhaltete Aufzeichnungen seiner geistigen Erfahrungen bis zu dem Datum. Daraus ergibt sich eine merkwürdige Lücke von genau sechs Monaten. Es scheint, als habe Swedenborg in diesen sechs Monaten seine Pflichten am Bergwerkskollegium beendet und so seinen Fokus von der Wissenschaft auf die Theologie verlegt und sei nach Holland gereist. Dies könnte vielleicht das Fehlen von aufgezeichneten geistigen Erfahrungen erklären.

Swedenborg schrieb dann was R. L. Tafel als eine separate dritte Abhandlung zu Genesis und Exodus einordnet: Randnotizen in seine Bibel selbst. Die erste Abhandlung ist für Tafel *Historia Creationis a Mose tradita*, worin nur die ersten drei Kapitel von Genesis behandelt werden. Die zweite

ist das große Werk mit dem Titel *Adversaria*. Tafel hält die unzusammenhängenden Randnotizen in Swedenborgs Exemplar der Bibelübersetzung von Schmidt für die dritte. Von diesen Notizen sind nur Genesis 1-16, 48-50 und Exodus 34-40 erhalten. Tafel kommt zu dem Schluss, dass Swedenborg in den *Adversaria* die Entstehung des äußerlichen Reich Gottes unter den Menschen im Allgemeinen beschreibt, während er in diesen Randnotizen die Entwicklung des Reichs Gottes in jedem Einzelnen beschreibt. Swedenborg hatte eindeutig eine innerlichere Sicht erhalten. Tafel schätzt, dass diese Randnotizen bald nachdem Swedenborg sein Verzeichnis zum Propheten Jesaja, einem Teil von Jeremia und den ersten 15 Kapitel von Genesis beendet hatte, entstanden (Tafel 1877, 2:959).

Anfang September 1747 schrieb Swedenborg Notizfragmente zu den Propheten im Rand seiner Bibel. Swedenborg versuchte eventuell sein Wissen über die Entsprechungen knapper und präziser darzustellen, da er weniger Aufmerksamkeit auf die allgemeine Doktrin jedes Kapitel legt als auf die Entsprechungen einzelner Worte oder Ausdrücke, so Tafel. Darin besteht der Unterschied zwischen seinem früheren und seinem späteren Werk (Tafel 1877, 2:962).

Gegen Ende September 1747 begann Swedenborg die Entsprechungen aus seinen Randnotizen zum Propheten Ezechiel in Kodex 4 zu übertragen. Dies kann man am Datum 9. Oktober 1747 erkennen, das ziemlich zu Anfang des Kodex erscheint. Laut Tafel hat Swedenborg nach diesem Datum scheinbar regelmäßig seine Randnotizen in Kodex 4 übertragen bis er bei Kapitel 21 von Ezechiel ankam. Eventuell tat er dies, um mit der Arbeit an seiner Konkordanz schneller voran zu kommen. Im Eintrag *meridies* setzte er bei Zitaten aus Kapitel 21 wiederholt das Zeichen B[iblia] SM[idii] und verwies damit entweder den Leser oder sich selbst auf das Exemplar von Schmidts Version der Bibel, in

dem seine Randnotizen enthalten waren. R. L. Tafel ist überzeugt, dass der wahre Grund, warum Swedenborg nach Ezechiel 21 keine weiteren Entsprechungen von seinen Bibelrandnotizen in das Verzeichnis übertrug, war, dass er den höchsten himmlischen Zustand erreicht hatte (Tafel 1877, 2:967). Swedenborg datierte diese Veränderung auf den 7. August 1747. Sie erlaubte es Swedenborg, ein tieferes Verständnis der Heiligen Schrift zu erhalten. R. L. Tafel fährt fort:

»Wir denken daher, dass die Entsprechungen nicht nur in den *Adversaria* sondern auch in den Randnotizen in Swedenborgs Bibel und in seinem *Index Biblicus* alle durch die Entsprechungen, die in den *Himmlischen Geheimnissen* und in jenen Werken enthalten sind, die er gleichzeitig oder nach den *Himmlischen Geheimnissen* schrieb, ersetzt wurden.« (Tafel 1877, 2:967).

Als Swedenborg Kodex 4 fertiggestellt hatte, enthielt er ein Verzeichnis zu prophetischen Stellen, den Psalmen, das Buch Hiob, die Offenbarung, Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium, zusammen mit einer Teilerklärung der Zitate aus den Propheten. Eigennamen trug er wie zuvor in Kodex 39 ein. Tafel schreibt, dass ihm beim Vergleich von Kodex 4 mit den Randnotizen zu den Kapiteln 1-8 von Jesaja klar wurde, dass ein Teil dieser Randnotizen vom Autor nicht in das Verzeichnis aufgenommen wurde. Er fährt fort, dass in dem Verzeichnis nicht für alle Zitate aus den Propheten die innere Bedeutung erläutert wird, sondern nur für jene aus Jesaja, Jeremia und Ezechiel bis Kapitel 21 (Tafel 1877, 2:963).

In Kodex 4 sind die Seiten wie in Kodex 40 mit Buchstaben und Nummern versehen. Swedenborg beendet dieses Verzeichnis mit dem Buchstaben Z auf Seite 475. Darauf folgen 199 nummerierte Seiten, die nicht in alphabetischer Reihenfolge angeordnet sind. Hier zieht Swedenborg Schlüs-

se, für die er davor keinen Platz hatte. Der Buchrücken macht den Eindruck als sei das Werk gebunden worden, aber sicherlich nicht veröffentlicht. Es ist mit

INDEX BIBLICUM
VET. TEST
TOM I. II.

beschriftet.

Swedenborg stellte auch ein Verzeichnis zum Neuen Testament zusammen, bekannt als Kodex 5. Tafel beschreibt es als eine detaillierte Konkordanz zu den vier Evangelien in der folgenden Reihenfolge: (1) Matthäus, (2) Johannes, (3) Lukas und (4) Markus.⁶⁰ Die Seiten sind wie in den Kodizes 40 und 4 mit Buchstaben und Zahlen (A:1 - A:39) beschriftet.

Die Jahre 1746, 1747 und 1748 hindurch trug Swedenborg die Eigennamen, die er in jedem Buch der Heiligen Schrift, mit dem er sich beschäftigte, fand, in Kodex 39 ein. Diesem gab er den Titel »Namen von Personen, Ländern, Königreichen und Städten in der Heiligen Schrift«. Laut Tafel wird der innere Sinn von Namen und Eigennamen in der folgenden Reihenfolge erläutert: (1) von Josua bis 2. Könige, (2) aus den prophetischen Schriften, (3) aus den Büchern Moses und (4) aus den vier Evangelien. Es werden dieselben Texte behandelt wie in den Kodizes 40, 41, 4 und 5. Somit wurde Kodex 39 gleichzeitig mit diesen über eine Spanne von fast 3 Jahren hinweg geschrieben (Tafel 1877, 2:965). R. L. Tafel zeigt einen Unterschied zwischen den Kodizes 4 und 39 auf: In Kodex 4 werden zu den gelisteten Substantiven und Verben nur bis Ezechiel 21 Erklärungen der inneren Bedeutung gegeben, während in Kodex 39 zu den Eigennamen Erklä-

⁶⁰ Die Offenbarung des Johannes wurde vom Autor in Kodex 4 mit aufgenommen, vermutlich weil sie ein prophetisches Buch ist (Tafel 1877, 2:969).

rungen zum inneren Sinn bis zu Amos gegeben werden - so weit wie auch seine Randnotizen gehen (Tafel 1877, 2:965).

Die Erklärungen in Kodex 4 sind etwa 30-mal so umfangreich wie in Kodex 39. Ungefähr die Hälfte der Erklärungen im *Index Biblicus* sind Jesaja gewidmet, mehr als ein Viertel Jeremia, ein Achtel Ezechiel und deutlich weniger als ein Achtel dem Rest der Bibel (Iungerich 1917, 4).

R. L. Tafel schlussfolgert richtig, dass Swedenborgs Konkordanz so etwas wie eine Art Lagerhalle war, aus der er sich mit Bibelstellen in Vorbereitung für jene theologische Werke bediente, die er zwischen 1747 und 1771 schrieb und veröffentlichte (Tafel 1877, 2:969).

Zu welcher Bibel erstellte Swedenborg die Verzeichnisse?

Zu der Frage, welche Bibel Swedenborg beim Schreiben dieser frühen theologischen Werke verwendete, wurden verschiedene Aussagen gemacht. Beim Schreiben der *Adversaria* verwendete er eindeutig hauptsächlich die Bibelübersetzung von Sebastian Schmidt (Tafel 1877, 2:970). Schmidt lehrte als Professor für Theologie in Straßburg. Sein Hauptwerk bestand darin, eine wörtliche lateinische Version der Bibel zu erstellen, die für jene von Nutzen sein konnte, die in der Verwendung des Originaltextes geschult waren - eine Beschreibung, die gut auf Swedenborg passt. Diese Version wurde 1696 gedruckt, dem Jahr von Schmidts Tod (Tafel 1877, 2:1275). Als er die *Adversaria* begann, konnte Swedenborg sich nicht zwischen den Versionen von Castellio und Schmidt entscheiden und löste dieses Dilemma, indem er beide Versionen parallel auflistete, sodass der Leser, falls eine Version nicht ganz eindeutig war, die andere zu Rate ziehen konnte. Zu Beginn von §82 der *Adversaria* bemerkt Swedenborg am Rand: »Hier und an anderen Stellen nutze man die Version von Schmidt.« Später im selben Werk ver-

wendet Swedenborg nur noch die Version von Schmidt. In *Adversaria* II, §363, erklärt Swedenborg eindeutig, warum er sich zugunsten von Schmidt entschieden hatte:

»Niemand kümmert sich gegenwärtig um etwas anderes als um den buchstäblichen Sinn des Wortes, weil sich die Menschheit so sehr im Äußeren und Natürlichen befindet, dass sie in geistigen Dingen gänzlich unwissend ist. Deshalb trachten auch die Übersetzer des Wortes, welche diese (rein äußerliche) Überzeugung teilen, kaum danach, die Worte des Textes genau aus der Quelle zu übersetzen, wie dies Schmidt getan hat; sie sind stattdessen mehrheitlich nur darauf aus, einen eleganten Stil zu produzieren.« (Tafel 1877, 2:970).

Castellio ist für seinen klassisch eleganten Stil bekannt, was wahrscheinlich der Grund war, weswegen Swedenborg sich von seiner Version abwandte.

Im Vorwort zu *The Schmidius Marginalia and Index Bibli-cus* schreibt E. E. Iungerich: »Der lateinische Text, der die Grundlage für die Erklärungen in Kodex 4 bildet, ist größtenteils jener von Tremellius, dessen Einteilung in Kapitel und Verse übernommen wurde« (Iungerich 1917, 4).

Diese Aussage legt nahe, dass Iungerich die in Kodex 4 enthaltenen Bibelstellen eingehend studiert hatte. Diese Studie beinhaltete möglicherweise den Vergleich jedes Zitats mit den entsprechenden Stellen in jeder Bibel, die sich bekanntermaßen in Swedenborgs Bibliothek befand. Bisher habe ich außer dieser Aussage keine Hinweise gefunden, dass eine solche Studie durchgeführt wurde. Der Tatsache nach zu urteilen, dass Swedenborg in den *Adversaria* hauptsächlich Schmidt verwendete, und unter Berücksichtigung der Randnotizen in dieser Bibel, auf die er in Kodex 4 oft verwies, scheint es unwahrscheinlich, dass seine primäre Quelle Tremellius war. Iungerich teilt diese Auffassung und stimmt zu, dass es mit Blick auf diese Fakten seltsam er-

scheint. Er beendet seine Ausführungen mit der Schlussfolgerung, dass Swedenborg in Wahrheit nicht stur eine Version verwendete, sondern in jedem Einzelfall abwägte, welche die Beste war (Iungerich 1917, 4).

Eine lateinische Version des Index Biblicus

Obwohl Swedenborg sein Bibelverzeichnis sein Leben lang viel verwendete, veröffentlichte er es nie. Diese Aufgabe übernahm als erster Dr. Johann Friedrich Immanuel Tafel.

Das Kopieren und Erhalten von Swedenborgs Originalmanuskripten lag denjenigen, die sich damit befassten, sehr am Herzen und glücklicherweise wird diese Arbeit auch heute noch fortgeführt. Lennart Alfelt schreibt in seinem Artikel mit der Überschrift »Die Erhaltung und Vervielfältigung der Manuskripte von Emanuel Swedenborg«, dass zwei Jahrzehnte nach Swedenborgs Tod hierfür sowohl in Stockholm als auch in London viel getan wurde (Alfeld 1969, 130). In dieser Zeit ließ Augustus Nordenskjöld immer wieder Manuskripte von der Königlich Schwedischen Akademie aus und ließ diese kopieren. Laut Alfelt wurden die Originale und die Kopien nach London gebracht und dort veröffentlicht. Nach Nordenskjölds Tod und der Auflösung einer Gruppe, der er angehört hatte, der Theosophischen Gesellschaft, nahmen diese Aktivitäten deutlich ab. 1840 wurde eine Reihe von Manuskripten in London wiederentdeckt. Dieser Fund gab einen neuen Impuls für die Veröffentlichung von Swedenborgs Manuskripten. Alfelt schreibt, dass mehrere Manuskripte gedruckt wurden und neue kritische Ausgaben der lateinischen Originale herausgegeben wurden. Dr. J. J. G. Wilkinson in London und Dr. J. F. I. Tafel in Deutschland waren bei dieser Bewegung die führenden Persönlichkeiten (Alfelt 1969, 131).

J. F. I. Tafel wurde 1796 in Deutschland geboren. Er war wohl jemand, der gegen unzählige Gegner kämpfte. Die

meiste Zeit seines Lebens verbrachte er in Tübingen, wo er von 1817 bis zu seinem Tod im Jahr 1863 wohnte. Er studierte zwei Jahre lang Sprachen an der Universität von Tübingen und besuchte philologische und philosophische Seminare (Dreß 1979, 104). Sein Theologiestudium begann er im Herbst 1819. Zu diesem Zeitpunkt richtete er seine Aufmerksamkeit auf Swedenborgs Philosophien und besonders auf jene Lehren, die der Kirche kritisch gegenüberstanden. Nach einer Weile war er vollkommen überzeugt von Swedenborg (Dreß 1979, 105). J. F. I. Tafels eigene Bemerkung macht dies recht eindeutig:

»[Swedenborgs Deutung der Bibel] erschien mir mit der durch sie entsiegelten Schrift immer mehr als eines der größten Wunder, das je gegeben worden ... Erst jetzt hatte ich auch innere Freiheit, mit Anderen, wenn mir Veranlassung dazu gegeben wurde, über Swedenborg zu sprechen; ich fühlte mich nun allmählich erstarkt zur geistigen Miliz ...« (zitiert nach Dreß 1979, 37)

Nachdem J. F. I. Tafel sein Studium im Herbst 1821 abgeschlossen hatte, wurde ihm geraten, nicht nach Schweden zu reisen, wie er es vorhatte, und stattdessen einigte man sich darauf, dass er in Deutschland blieb, um Swedenborgs theologische Werke aus dem lateinischen Original ins Deutsche zu übersetzen. Somit begann J. F. I. Tafels engagierte Übersetzer- und Herausgebertätigkeit (Dreß 1979, 107). Im Jahr 1842 begann er ganz allein die erste gedruckte lateinische Version des Werkes, das er *Adversaria* nannte.

Als es vollendet war, begann J. F. I. Tafel seine Arbeit am *Index Biblicus* (Tafel 1877, 2:839). Es scheint, dass das Ziel hierbei war, Swedenborgs sechs Bibelverzeichnisse mit Swedenborgs späteren umfangreichen theologischen Werken zu kombinieren. Das Ergebnis wäre ein umfassendes Verzeichnis oder eher ein Wörterbuch der Entsprechungen geworden (Tafel 1877, 2:839). Der erste Band dieser Serie

mit dem Titel *Index Biblicus* wurde 1859 in London veröffentlicht, der zweite folgte 1860 und der dritte 1863. J. F. I. Tafels frühzeitiger Tod im Jahr 1863 war der Grund, warum dieses Werk nicht beendet und gedruckt wurde. Bis dahin umfasste sein *Index Biblicus* 1532 Seiten und ging dennoch nur bis zu dem Wort *Dama*.

Die Swedenborg Society bat Dr. Achatius Kahl daraufhin, dafür zu sorgen, dass der Rest von Dr. Tafels Werk gedruckt würde (Tafel 1877, 2:838). Zusätzlich zur Einbindung von Auszügen aus Swedenborgs späteren theologischen Werken in dieses Bibelverzeichnis hatte J. F. I. Tafel beschlossen, nicht die Reihenfolge beizubehalten, in der Swedenborg selbst die verschiedenen Bücher der Bibel behandelt hatte. Stattdessen befolgte er die übliche Reihenfolge, in der die Bücher in der Heiligen Schrift vorkommen. Bis zu Seite 258 von Band 4 behielt Dr. Kahl die Reihenfolge bei, die J. F. I. Tafel für das Verzeichnis vorgesehen hatte. Mit dem Wort *hordeum* am Ende von Seite 258 begann Kahl jedoch eine Reihenfolge, die von jener seines Vorgängers abwich. Erst ab Seite 261 hielt Kahl sich jedoch an die Reihenfolge, die Swedenborg in seinen eigenen Manuskripten gewählt hatte, angefangen mit den Propheten, den Psalmen, Hiob und der Offenbarung und aufgehört mit Zitaten aus Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium. Kahl gab auch Tafels ehrgeizige Idee auf und beschränkte sich auf die Veröffentlichung des Rests von Kodex 4. R. L. Tafel veröffentlichte später den Rest von Kodex 39.

Bis heute sind die Kodizes 4 und 39 die einzigen, die vollständig veröffentlicht wurden, da sie die einzigen sind, die Erklärungen enthalten (abgesehen von Kodex 6, dessen Inhalt größtenteils in Kodex 4 übertragen wurde). Die drei anderen Kodizes (5, 40 und 41) wurden nur bis *Dama* veröffentlicht und beinhalten nur ausgewählte Zitate aus dem Neuen Testament und aus dem historischen Teil des Alten

Testaments (Iungerich 1917, 4). R. L. Tafel bemerkt, dass sie dennoch von Wert sind, insofern als sie »Swedenborgs eigene Version der Heiligen Schrift oder zumindest die Version der Heiligen Schrift, mit der er einverstanden war und die er verwendete«, beinhalten (Tafel 1877, 2:839).

Die Qualität der lateinischen Tafel-Kahl Ausgabe

Pfarrer Stephen Cole führte eine kurze Studie durch, bei der er J. F. I. Tafels *Index Biblicus* mit den Einträgen in Swedenborgs eigenem Bibelverzeichnis in den Manuskripten verglich. Cole nahm den Namen Benjamin aus Kodex 39 und kreiste alle Einträge ein, die in Swedenborgs Verzeichnis vorkamen. Jegliches Material, das vom Herausgeber hinzugefügt worden war, wurde durchgestrichen. Neben jeden eingekreisten Eintrag, schrieb er Nummer und Reihenfolge, in der Swedenborg diesen gelistet hatte. Nach dieser Markierung schien es, dass von den 90 Zitaten, die unter Benjamin aufgeführt waren, nur 33 dem entsprachen, was in Swedenborgs eigenem Verzeichnis enthalten war. Außerdem trug J. F. I. Tafels Wunsch, Entsprechungen in der biblischen Reihenfolge einzutragen, zusätzlich zu einer falschen Darstellung von Swedenborgs Bibelverzeichnis bei, da dieser wie erwähnt weitestgehend eine andere Reihenfolge gewählt hatte.

Das Ziel, das ich mit diesem Artikel erreichen möchte, ist nicht die Aufdeckung und Verurteilung der Fehler dieses ehrgeizigen Herausgebers. Im Gegenteil, es ist unumstritten, dass J. F. I. Tafel für seine lebenslange entschlossene Arbeit des Herausgebens, der Übersetzung und der Veröffentlichung von Swedenborgs Werk gelobt werden sollte. Mein Hauptanliegen ist es, Unwissen und Verwirrung bezüglich des *Index Biblicus* zu zerstreuen und darauf aufmerksam zu machen, dass heute keine streng repräsentative oder kritische lateinische Ausgabe dieses Werkes existiert.

Eine kritische lateinische Ausgabe des *Index Biblicus* wäre, auch wenn es mühsam wäre, diese zu produzieren, von großem Wert für unser Verständnis von Swedenborgs Herangehensweise an und seinem Umgang mit der Heiligen Schrift. Da Swedenborg die Heilige Schrift häufig und ausführlich zitiert und er sich vermutlich dabei jedes Mal auf seinen *Index Biblicus* stützt, würde eine gute lateinische Ausgabe unzählige Stellen vereinfachen, die heute mühsame individuelle Forschung und Verbesserung verlangen. Darüberhinaus könnte eine richtige Ausgabe aufklären, warum Swedenborg den Propheten eine ungewöhnlich wichtige Rolle beimisst und welche Stellen genau im Alten und Neuen Testament prophetischen Stil haben. Wir könnten einfacher erkennen, wie der Herr Swedenborg geleitet hat in seiner Sichtweise der Heiligen Schrift und könnten möglicherweise für unser eigenes Bibelstudium wertvolle Erkenntnisse gewinnen.

Im Hinblick darauf, dass es heute - mit der auffälligen Ausnahme des *Index Biblicus* - von fast allen theologischen Werken, die Swedenborg geschrieben hat, eine originalgetreue lateinische Version und eine englische Übersetzung gibt, ist es eine Ironie der Geschichte, dass im Juni 1866 die Frage nach der Veröffentlichung von Swedenborgs Manuskripten und der Neuauflage der gedruckten Werke vor die Convention getragen wurde. Es wurde vorgeschlagen, dass sich die Convention mit der Swedenborg Society zur Unterstützung bei der Durchführung dieser Arbeit zusammenschließen sollte. Es wurde ein Ausschuss bestehend aus W. H. Benade, S. Warren und L. S. Burnham gebildet. Sie kontaktierten unverzüglich die Swedenborg Society, erhielten von dort jedoch unerwarteterweise eine Absage für eine Zusammenarbeit, da die Swedenborg Society zu diesem Zeitpunkt »keines« der Manuskripte als »der Erhaltung wert« ansah - mit Ausnahme des *Index Biblicus*!

Danksagungen

Ich bin dem Paul Carpenter Fund der Academy of the New Church dankbar für die Unterstützung während der Forschungsarbeit, die zu diesem Artikel führte. Ich danke B. Erik Odhner für die Wiedereinführung der Sommerkurse in Latein für Studenten und Jonathan S. Rose für die Betreuung meiner Forschung und für das Lesen eines Entwurfs dieses Artikels. Außerdem danke ich Erik E. Sandstrom, dem Kurator der Swedenborgiana, dafür, dass er meine Forschung möglich gemacht hat, Stephen D. Cole dafür, dass er seine Erkenntnisse mit mir teilte und Vorschläge machte, sowie Stuart B. Shotwell dafür, dass er mich an die relevanten Texte in der *Bibliothèque Raisonnée* verwies.

Quellenangaben

- Acton, Alfred. *An Introduction to the Word Explained*. Bryn Athyn, Pennsylvania: Academy of the New Church, 1927.
- Acton, Alfred. *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*. Band. 1. Bryn Athyn, Pennsylvania: Swedenborg Scientific Association, 1948.
- Acton, Alfred. »The Schmidius Marginalia.« *New Church Life* 74 (1954): 542–546.
- Alfelt, Lennart. »The Preservation and Reproduction of the Manuscripts of Emanuel Swedenborg.« *The New Philosophy* 72 (Jan.–Mär. 1969):127–143.
- Artikel 8. [Rezension von *De Cultu et Amore Dei*]. *Bibliothèque Raisonnée* 34, Nr. 2 (April–Juni 1745): 371–384.
- Dreß, Walter. *Johann Friedrich Immanuel Tafel, 1796–1863: Ein Lebensbericht*. Zürich: Swedenborg Verlag, 1979.
- Hyde, James. *A Bibliography of the Works of Emanuel Swedenborg*. London: Swedenborg Society, 1906.
- Iungerich, E. E. »Swedenborg's Marginal Notes in the Schmidius Bible.« *New Church Life* 32 (1912): 521–531.
- Iungerich, E. E. Hrsg. *The Schmidius Marginalia together with the Expository Material of the Index Biblicus by Emanuel Swedenborg*. Bryn Athyn, Pennsylvania: Academy of the New Church, 1917.

Odhner, J. Durban. *Experientiae Spirituales*. Vol. 1. Bryn Athyn, Pennsylvania: Academy of the New Church, 1983.

Tafel, Rudolph L. *Documents concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*. Vol. 1. London: Swedenborg Society, 1875.

Tafel, Rudolph L. *Documents concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*. Vol. 2, parts 1–2. London: Swedenborg Society, 1877.

Wilkinson, James John Garth. *Emanuel Swedenborg: A biography*. Boston: Otis Clapp, 1849.

Die Wiedergeburt bei Swedenborg und Lorber

Thomas Noack

Vorbemerkung der Schriftleitung: Der nachstehende Aufsatz ist älteren Datums. Er stammt aus dem Jahre 1995. Damals ging es mir vor allem um die Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten in den Offenbarungen durch Swedenborg und Lorber. Später arbeitete ich auch ihr je eigenes Profil stärker heraus und wandte mich ferner historischen Fragestellungen zu.

Besonderheiten bei Swedenborg und Lorber

Wenn die Lorberschriften von Wiedergeburt reden, dann geschieht dies mit Hilfe eines Begriffes, den Swedenborg nicht kennt, nämlich mit Hilfe des Geistfunken. Dieser Umstand erschwert es, die gemeinsame Sicht der Wiedergeburt bei Swedenborg und Lorber darzustellen. Auf der anderen Seite hat auch Swedenborg einen Begriff, den wiederum Lorber nicht kennt. Noch in seinem abschließenden Hauptwerk »Die wahre christliche Religion« überschreibt Swedenborg das Kapitel über die Wiedergeburt mit »Umbildung und Wiedergeburt«. Die »Umbildung« (reformatio) ist eine Vorstellung, die in den Lorberschriften fehlt, die aber für Swedenborg ganz wesentlich ist. Obwohl nun also

Swedenborg und Lorber je eigene Schwerpunkte haben, gibt es selbstverständlich gemeinsame Sichtweisen. Denn erstens muß man sehen, daß beide auf dem Boden der Heiligen Schrift stehen und daher eine grundsätzliche Verwandtschaft besteht. Und zweitens ist weder die Umbildung (Swedenborg) den Lorberschriften, noch der Geistfunke (Lorber) den Swedenborgwerken völlig fremd. Ich werde auf die Beziehungen zu sprechen kommen.

Gemeinsamkeiten mit der Heiligen Schrift

Swedenborg und Lorber stehen auf dem Boden der christlichen Überlieferung. Das zeigt sich zunächst daran, daß beide im christlichen Sinne von »Wiedergeburt« sprechen. Dieser Begriff spielt zwar in der Heiligen Schrift aufs Ganze gesehen eine eher untergeordnete Rolle, aber für das johanneische Schrifttum ist er überaus bezeichnend.⁶¹ Swedenborg und Lorber knüpfen also an die johanneische Geisteswelt an. Das ist nicht selbstverständlich, denn es gibt im NT auch andere Heilsbegriffe, z.B. den paulinischen Begriff der Rechtfertigung. Er hatte sogar eine größere Wirkung (Reformation!); Swedenborg und Lorber aber sprechen von »Wiedergeburt«. Ferner muß man sehen, daß die christlichen Grundbegriffe, die den Lebensweg und die Lebensgestaltung

⁶¹ Im AT gibt es kein Wort für »Wiedergeburt«; und im NT kommt die »palingenesia« (= Wiedergeburt) nur an zwei unbedeutenden Stellen vor, nämlich Titus 3,5 und Matthäus 19,28, wobei nur die Titusstelle diesen Begriff im Sinne der individuellen Lebenserneuerung verwendet. Nimmt man noch das Verb »anagennao« (= von neuem gebären) hinzu, dann findet man noch zwei weitere Stellen im 1. Petrusbrief (1,3 und 23). Das ist alles; zumindest alles außerhalb des johanneischen Schrifttums. Dort ist die Geburt aus Gott (Joh 1,12f) eine häufige Bezeichnung für den Vollendungszustand des Menschen. Allein im 1. Johannesbrief wird sie zwischen 2,29 und 5,18 zehnmal gebraucht; und im Johannesevangelium ist besonders auf das Nikodemusgespräch hinzuweisen: »Wenn jemand nicht von neuem (oder: von oben) geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen« (Joh 3,3). »Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.« (Joh 3,5).

betreffen, in beiden Neuoffenbarungen zu finden sind. Ich denke an die Gottes- und Nächstenliebe, den Glauben, die guten Werke und die Buße. Dieses gemeinsame Erbe begründet natürlich eine Verwandtschaft, die man nicht übersehen darf.

Für die Lebenslehre des NT sind die genannten Begriffe wesentlich. Ich möchte das in aller Kürze zeigen. In WCR 528 bietet Swedenborg eine gute Zusammenstellung neutestamentlicher Aussagen über die Buße: »Johannes predigte die Taufe der Buße ... und sprach: So bringet nun würdige Früchte der Buße ... (Lk 3,3.8; Mk 1,4). Jesus begann zu predigen und zu sprechen: Tut Buße ... (Mt 4,17), und er sprach: Weil das Reich Gottes nahe herbei gekommen ist, so tut Buße (Mk 1,14f). Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso umkommen (Lk 13,5). Jesus befahl den Jüngern, in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden zu predigen unter allen Völkerschaften (Lk 24,47; Mk 6,12).« (WCR 528). • Der Glaube als Heilsweg ist bei so unterschiedlichen Persönlichkeiten wie Johannes und Paulus bezeugt. Bei Johannes ist er zwar mit dem Leben, bei Paulus hingegen mit der Gerechtigkeit verbunden; doch für beide ist der Glaube das zentrale Heilsereignis. Bei Johannes lesen wir: »Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben« (Joh 3,36; vgl. auch Joh 20,31). Und bei Paulus: »Denn wir sind der Überzeugung, daß der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes.« (Röm 3,28). • Auch für das doppelte Liebesgebot gibt es zahlreiche Belege. Auf die Frage nach dem wichtigsten Gebot antwortete Jesus: »Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.« (Mk 12.29-31). Jesus zitiert hier das Alte Testament (Dtn 6,4f; Lev 19,18). »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich

euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.« (Joh 13,34f). Selbst Paulus, der zum Hauptzeugen der sola-fide-Lehre gemacht wurde, sieht nicht im Glauben, sondern in der Liebe die Erfüllung des Gesetzes: »Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!, und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes.« (Röm 13,8-10). • Und daß schließlich sogar unser ewiges Schicksal von den Werken abhängig ist, hat wiederum Swedenborg anhand der Heiligen Schrift gezeigt (HH 471): »Des Menschen Sohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln und dann einem jeden vergelten nach seinen Werken« (Mt 16,27). »Selig sind die Toten, die im Herrn sterben ... Ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihren Arbeiten; ... ihre Werke aber folgen ihnen nach« (Offb 14,13). »Ich werde einem jeglichen unter euch nach seinen Werken geben« (Offb 2,23).

Wiedergeburt: Leben aus Liebe

Die Wiedergeburt ist das neue Leben aus Liebe; aus der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Mit diesem Verständnis stehen Swedenborg und Lorber im Zentrum der Botschaft Jesu. Die Liebe ist das Leben des Menschen (GLW 1; GS I.34.18). Daher ist eine neue Liebe wie ein neues Leben. Wer sein Kind mit Liebesentzug bestraft, raubt ihm die Grundlage seines jungen Lebens. Selbst unser himmlischer Vater »läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.« (Mt 5,45). Das Bewußtwerden dieser allumfassenden Liebe in der Seele eines

Menschen ist die Wiedergeburt.

SWEDENBORG: Umbildung und Wiedergeburt »geschehen durch die Aufnahme der Liebe und Weisheit vom Herrn« (GLW 187). »Allgemein muß man wissen, daß der Mensch erst dann wiedergeboren ist, wenn er aus der Neigung zum Guten handelt« (HG 8701).

LORBER: »Geist, der allein lebendige im Menschen, ist pur Liebe und ihr zartestes und ewig wohlwollendstes⁶² Gefühl. Wer demnach solche seine Liebe und ihr zartestes und ewig wohlwollendstes Gefühl in seine eigenliebige Seele stets mehr und mehr aufzunehmen bemüht ist und in selben auch stets stärker, kräftiger, mutiger und gefügiger wird, der fördert dadurch die volle Einung des Geistes mit der Seele; und wird dann die Seele zu purer Liebe und Weisheit ihrem zartesten und wohlwollendsten Gefühle nach, so ist solch eine Seele denn auch schon völlig eins mit ihrem Geiste ...« (Ev VIII.150.15).

Oben war von fünf Grundbegriffen im NT die Rede (Gottes- und Nächstenliebe, Glaube, gute Werke und Buße). Mit Swedenborg und Lorber können wir erkennen, wie sie miteinander verbunden sind. Die Buße ist die Vorbedingung des inneren Weges. Der innere Weg selbst gipfelt in der Gottesliebe; diese ist das innere Leben des Glaubens und der tätigen Liebe; der Glaube und die tätige Liebe wiederum wollen sich in guten Werken verwirklichen. Swedenborg hat hierfür den Begriff der Nutzwirkung geprägt. Das ist die Ordnung des inneren Lebens, die in den fünf neutestamentlichen Heilsbegriffen angedeutet ist. Den Zusammenhang dieser alten Begriffe kann man bei Swedenborg und Lorber studieren. An dieser Stelle mögen zwei Hinweise genügen, die aber natürlich nicht die Fülle dessen darstellen, was zu sagen wäre.

⁶² Ein Wort, bei dem man an Swedenborg erinnert wird, denn er definierte die *charitas* als *benevolentia* (= Wohlwollen; WCR 374): »Liebtätigkeit ist nämlich dem Nächsten wohlwollen ...« (WCR 444).

Dem Swedenborgzitat läßt sich sehr schön der untrennbare Zusammenhang von Glaube, Liebtätigkeit, Gottesliebe und gute Werke entnehmen; und auch das Lorberzitat zeigt, daß Jesus seine Lehre mit den Stichworten Glaube, Gottes- und Nächstenliebe zusammenfassen konnte.

SWEDENBORG: »Der Glaube ohne tätige Liebe ist kein Glaube und die tätige Liebe ohne Glauben keine tätige Liebe, und wenn sie nicht beide im Herrn ihren Ursprung haben, so sind sie nicht lebendig.« (WCR 336). »Tätige Liebe und Glaube sind in den guten Werken beisammen.« (WCR 336).

LORBER: »Meine Lehre aber ist in sich ganz kurz und leicht zu fassen; denn sie verlangt vom Menschen nichts, als daß er an einen wahren Gott glaube und Ihn als den guten Vater und Schöpfer über alles liebe und seinen Nebenmenschen wie sich selbst, ...« (Ev VII.140.3).

Die Buße

Das griechische Originalwort für Buße im NT ist *metavnoia*; es bedeutet eigentlich Sinnesänderung oder Umkehr. In diesem Sinne wird es auch in der NO verstanden: Die »Buße« ist an und für sich nichts anderes »als die lebendige Umkehr des Menschen von der Welt hin zu Gott.« (Suppl. 315). Diese Umkehr ist der Anfang der Besserung⁶³. Ein wesentlicher Bestandteil der *metanoia* ist die Selbsterforschung:

SWEDENBORG: »Die Buße beginnt mit der Erkenntnis der Sünde und dem Ausfindigmachen irgendeines bestimmten Bösen bei sich selbst.« (WCR 525-527).

LORBER: »Die Sünde verläßt die Seele in dem Maße, in welchem die Seele die Sünde als Sünde erkennt, sie be-

⁶³ Buße bedeutet etymologisch gesehen Besserung, Wiedergutmachung etc.

reut, verabscheut und sie hinfert nicht mehr begeht.« (Ev VII.163.19).

Solange immer nur die böse Umwelt an meinem Unglück schuld ist, kann von einer Umkehr noch lange keine Rede sein. Damit ist nicht gesagt, daß man seine Augen vor dem Bösen in der Welt verschließen soll; aber wem nützt die permanente Anklagehaltung? Solange ich meine eigene Negativität nicht in den Griff bekommen habe, werde ich es bei meinen Mitmenschen erst recht nicht schaffen. Daher sagte Jesus: »Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, den Balken aber in deinem Auge nimmst du nicht wahr? Oder wie kannst du zu deinem Bruder sagen: Laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen; und siehe, der Balken ist in deinem Auge? Heuchler, zieh zuerst den Balken aus deinem Auge! Und dann wirst du klar sehen, um den Splitter aus deines Bruders Auge zu ziehen.« (Mt 7,3-5).

Um nun den Balken aus dem eigenen Auge ziehen zu können, wird uns die Selbsterforschung empfohlen. Denn ein allgemeines Sündenbekenntnis, das ein Bischof Martin in der Geisterwelt mit den Worten »Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa« (BM 4.1) ablegt, hat keinen Wert. Dazu Swedenborg: »Das bloße Lippenbekenntnis, daß man ein Sünder sei, ist nicht die Buße.« (WCR 516ff). Vielmehr beginnt die tatsächliche Sinnesänderung »mit der Erkenntnis der Sünde und dem Ausfindigmachen irgendeines bestimmten Bösen bei sich selbst.« (WCR 525ff). Wer das Böse nicht bei sich in seiner konkreten Gestalt erkennt, hat es überhaupt nicht erkannt. Dieser Blick in die eigene Hölle tut freilich weh, weswegen man, wie es in der Psychoanalyse heißt, Widerstände überwinden muß, denn das Böse ist eine Kraft in der Seele, die unentdeckt bleiben will. Auch im äußeren Leben wollen die Verbrecher unentdeckt bleiben. Wer sich allerdings auf diese Verdunklung der Motive seines Tuns einläßt, wird immer unbewußter, immer lediger aller Selbst-

reflektion handeln und schließlich ein Gefangener seiner selbst werden. »Daher lautet die Frage: wie ist die Buße durchzuführen? Und die Antwort: werktätig, d.h. man soll sich prüfen, seine Sünden erkennen und anerkennen, zum Herrn beten und ein neues Leben anfangen. Wie ... gezeigt wurde, ist die Buße ohne Selbstprüfung (exploratione) nicht möglich.« (WCR 530). Zur Selbstprüfung heißt es:

SWEDENBORG: »Das Böse kann nicht entfernt werden, wenn es nicht zur Erscheinung kommt. Das heißt nicht, daß man das Böse tun soll, damit es erscheint, sondern daß man sich erforschen soll, und zwar nicht nur seine Taten, sondern auch seine Gedanken, und was man tun würde, wenn man nicht Gesetz und Schande fürchtete, vor allem, welches Böses man in seinem Geist zu Erlaubtem macht und nicht für Sünde hält, denn das tut man irgendwann auch.« (GV 278). »Da der Mensch ein Inneres und ein Äußeres hat und beides umgebildet werden muß, damit er (wirklich) umgebildet ist, und da niemand umgebildet werden kann, wenn er sich nicht erforscht, sein Böses sieht und anerkennt und dann davon absteht, so folgt, daß man nicht nur das Äußere erforschen soll, sondern auch das Innere. Wenn man nur das Äußere erforscht, sieht man nur, was man mit der Tat (actualiter) begangen hat ... Man erforscht somit nur das Böse seines Körpers und nicht das Böse seines Geistes; und dennoch ist gerade dieses zu erforschen, um umgebildet werden zu können. Denn der Mensch lebt nach dem Tod als Geist weiter und das dort vorhandene Böse bleibt erhalten. Der Geist wird aber nur dadurch erforscht, daß man auf seine Gedanken achtet, vor allem auf die Absichten, denn sie sind die Gedanken aus dem Willen; dort ist das Böse in seinem Ursprung und in seiner Wurzel, d.h. in seinen Begierden und Lüsten. Wenn man diese (Ursprünge) nicht sieht und anerkennt, dann ist man im Bösen, auch wenn man es äußerlich nicht begangen hat.« (GV 152).

LORBER: »Nichts ist dem ganzen Menschen heilsamer als eine zeitweilige innere Sichselbstschauung ... Ruhet und denket im stillen lebendig nach über euer Tun und Lassen, über den euch wohlbekannten Willen Gottes, und ob ihr demselben nachgekommen seid zu den verschiedenen Zeiten eures Lebens, so habt ihr euch innerlich selbst beschaut und dadurch stets mehr und mehr dem Eindringen des Satans in euch den Weg erschwert.« (Ev I.224.8 und 10). »... nehmt euch alle Mühe und prüfet euch, ob ihr nichts unterlasst, auf daß ihr am Ende nicht sagen müsset: Da, sieh her, nun habe ich volle 10-20 Jahre hindurch alles getan, was mir die neue Lehre vorschrieb, und dennoch stehe ich stets gleich auf einem und demselben Flecke, verspüre noch immer nichts von einer besonderen Erleuchtung in mir, und vom sogenannten ewigen Leben empfinde ich auch noch ganz blutwenig in mir! Woran fehlt es denn noch? Ich aber sage zu euch darum: Prüfet euch sorgfältig, ob nicht noch irgend starke weltliche Vorteilsgedanken euer Herz beschleichen, ob nicht zeitweiliger Hochmut, eine gewisse, zu überspannte Sparsamkeit, eine jüngste Schwester des Geizes, die Ehrsucht, richterlicher Sinn, Rechthabelust, fleischlicher Wollustsinn und dergleichen mehreres euer Herz und somit auch eure Seele gefangenhalten⁶⁴! Solange das bei dem einen oder dem andern der Fall ist, wird er zu der Verheißung, d.h. zu ihrer vollen Erfüllung an ihm, nicht gelangen.« (Ev V.125.1f).

Die Wichtigkeit der Selbsterforschung wird oft unterschätzt; man meint, das Gute tun zu können, ohne vorher das Negative beseitigt zu haben. Doch das Gute der Liebe kann eigentlich nur der Herr in der Seele wirken; von uns wird lediglich verlangt, das Böse nicht mehr zu praktizieren. Deswegen heißt es in den Zehn Geboten überwiegend »Du sollst nicht ...«.

⁶⁴ Die »Schwächen« sind »die gewöhnlichen Fesseln des Geistes«. (JJ 298.8).

SWEDENBORG: »In der andern Tafel, welche für den Menschen ist, wird nicht gesagt, daß der Mensch dies oder jenes Gute tun soll, sondern es wird gesagt, daß er dies und jenes Böse nicht tun soll, als: Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis reden, du sollst dich nicht gelüsten lassen. Die Ursache ist, weil der Mensch nichts Gutes aus sich tun kann, sondern wenn er das Böse nicht tut, dann das Gute nicht aus sich, sondern aus dem Herrn tut.« (LL 58).

Das ist der negative Weg zu Gott. Er geht von der Erkenntnis aus, daß das Gute als Schatz im Acker unserer Seele ruht. Unsere Aufgabe ist es nicht, den Schatz in die Seele hineinzulegen; unsere Aufgabe besteht vielmehr darin, das verdeckende Erdreich zu entfernen. Meister Eckehart hat hierfür ein schönes Bild gebraucht: »Wenn ein Meister ein Bild macht aus Holz oder Stein, so trägt er das Bild nicht in das Holz hinein, sondern er schnitzt die Späne ab, die das Bild verborgen und verdeckt hatten; er gibt dem Holze nichts, sondern er benimmt und gräbt ihm die Decke ab und nimmt den Rost weg, und dann erglänzt, was darunter verborgen lag.« (EQ 144,2ff). Auch Swedenborg und Lorber kennen den negativen Weg zu Gott:

SWEDENBORG: »Wir haben oben festgestellt, daß der Mensch in dem Maße das Gute wolle, als er das Böse flieht.« (WCR 330). »Hieraus ergibt sich das allgemeine Gesetz: daß man insoweit das Gute tut, als man das Böse flieht.« (LL 21).

LORBER: »Darum ist es auch nötiger, den Ort des Schmutzes genauer zu kennen als den Ort der Reinheit selbst. Denn nur der erste [also der Ort des Schmutzes] muß bearbeitet werden; ist er einmal im reinen, so kommt der Himmel von selbst.« (EM 57,6). »Sieh, solange der neue Wein nicht gehörig ausgegoren hat, bleibt er trübe, und so du ihn tust in einen krystallinen Becher und hältst

dann den Becher auch gegen die Sonne, so wird ihr mächtigstes Licht aber dennoch nicht durch die Trübe des Neuweines zu dringen vermögen, und gerade also geht es auch mit dem Menschen. Bevor er nicht gehörig durchgegoren ist und durch den Gärungsprozeß alles Unreine aus sich geschafft hat, kann das Licht der Himmel sein Wesen nicht durchdringen.« (Ev I.19.12).

Wiedergeburt aus dem Licht

Ich habe schon eingangs darauf hingewiesen, daß Swedenborg das Konzept der Umbildung (reformatio) kennt, das wir in den Lorberschriften so nicht finden. Obwohl Lorber ja viele swedenborgsche Begriffe ebenfalls verwendet, ist dies bei der »Umbildung« nicht der Fall. Dennoch werden wir im folgenden sehen, daß der Gedanke Swedenborgs durchaus im Lorberwerk vorhanden ist. Es ist der Gedanke der Wiedergeburt aus dem Licht. Swedenborg kann sich auf den Schöpfungsbericht stützen. Dort ist bekanntlich von der Wiedergeburt die Rede; und das gesamte Geschehen wird durch die Worte: »Es werde Licht!« (Gen 1,3) in Gang gebracht. Die neue Geburt geschieht also durch die Erkenntnis des Wahren (= das Licht), durch das fiat lux! Diesen ersten Akt nannte Swedenborg »Umbildung« (reformatio):

SWEDENBORG: »Der Mensch muß während seiner Umwandlung vom natürlichen zum geistigen Wesen zwei Zustände erreichen und durchlaufen: Der erste wird als Umbildung, der zweite als Wiedergeburt bezeichnet. Im ersten Zustand blickt der Mensch aus seinem Natürlichen auf das Geistige und sehnt sich danach, im zweiten Zustand wird er zu einem geistig-natürlichen Menschen. Die Wahrheiten, die den Gegenstand des Glaubens darstellen sollen und mit deren Hilfe er auf die Nächstenliebe hinblickt, bilden den ersten Zustand, das Gute der Nächstenliebe, von dem aus er in die Wahrheiten des Glaubens eingeht, den zweiten. Mit anderen Worten: ers-

terer ist ein Zustand des Denkens aus dem Verstand, letzterer ein Zustand des Liebens aus dem Willen.« (WCR 571).

Die Umbildung ist die Einübung eines neuen Denkens, das sich am göttlichen Wort orientiert. Natürlich soll das neue Denken auch zu einem neuen Tun führen. Doch das ist der zweite Schritt. Swedenborg geht davon aus, daß der Mensch leichter zum Verstehen des Wahren angeleitet werden kann, als zum Tun des Guten. Da das Wollen des Guten völlig untergegangen ist (vgl. Swedenborgs Auslegung der Sintflut), hat Gott für eine Neuschöpfung des menschlichen Geistes (mens) gesorgt, die darin besteht, daß das Verstehen des Wahren auch ohne das Wollen des Guten möglich ist. Diese relative Selbständigkeit des Verstandes soll dazu führen, daß ein neuer Wille⁶⁵ gebildet wird, der nun freilich nicht mehr aus der Unmittelbarkeit der Herzensliebe hervorgehen kann, wohl aber aus dem Verständnis des Wahren. Etwas von diesem Modell ist bei Lorber vorhanden, wenn er den »Erkenntniswillen« vom »rein weltlichen Gefühls- und Genußwillen« (Ev IV.73.3ff) unterscheidet. Abgesehen von dieser singulären Stelle ist aber auch sonst bei Lorber das Konzept der Umbildung (reformatio) vorhanden, wenn auch dieses Wort selbst nicht verwendet wird. In der Haushaltung Gottes finden wir eine lichtvolle Rede über das Wesen des Wortes; darin wird es als Weckmittel der Liebe beschrieben. Henochs gotterleuchtetes Herz erschaut in der Natur ein großes Gleichnis, denn dort gilt: »... in der Höhe ist Gott das Licht alles Lichtes und in Seiner Tiefe das Leben alles Le-

⁶⁵ Der neue Wille bezeichnet bei Swedenborg den aus der Erkenntnis des Wahren geformten Willen: »Im Menschen sind zwei Leben: das des Willens und das des Verstandes. Zu zwei Leben werden sie, wenn kein Wille, sondern stattdessen Begierde vorhanden ist. Der andere oder verständige Teil (des Gemüts) ist es, der dann umgebildet und durch den danach ein neuer Wille gegeben werden kann, so daß sie dennoch ein Leben ausmachen, nämlich Liebätigkeit und Glaube.« (HG 652).

bens.« (HGt I.64.3). Das Licht der göttlichen Offenbarung erleuchtet von oben die Erde, um dort, in der Tiefe, das schlafende Leben zu wecken. Es heißt dann weiter:

LORBER: »Sehet, es ist aber die Wärme [= Liebe] das verborgene, schlafende Leben selbst in der Tiefe und kann sich selbst nicht frei machen; wenn aber das Licht lange genug geleuchtet hat über den Tiefen der Erde [= des äußeren Menschen], sehet, da erweckt es die Wärme aus dem Schlafe. Diese zerreißt dann ihre frostigen Behälter und tritt dann frei tätig heraus, verbindet sich dann mit dem Lichte und bildet dann ein Wesen, das seine Wurzeln noch im Urschoße des Lebens ausbreitet und darin seine Nahrung sucht, aber den lichtverwandten Teil über die Erde frei erhebt, um sein einmal gewecktes Leben fortwährend wach zu erhalten« (HGt I.64.8).

Nach diesem Wort scheint es nur eine Frage der Zeit zu sein, wann das Licht von oben (= Offenbarung) die Liebe erweckt, denn es heißt: Wenn das Licht »lange genug« geleuchtet hat, erweckt es die Wärme. Auch andere Worte der NO durch Lorber stellen das Licht oder die Erkenntnis an den Anfang des geistigen Weges.

LORBER: »Wer könnte wohl Gott lieben, wenn er Ihn nicht zuvor erkannte? Also das Erkennen geht der Liebe doch notwendig voraus!« (GS II.12.16).⁶⁶ • »Darin eben liegt das große Geheimnis der Selbstgestaltung des Menschen! 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. Denn würde Ich Selbst zuerst die Feile an des

⁶⁶ Andere Worte aus demselben Zusammenhang: »Dieses Mittel [zur Erweckung der Liebe] besteht in der klaren Vorstellung dessen, was man so ganz eigentlich mit der Fülle der Liebe erfassen will.« (GS II.50.6). »Die Erkenntnis des Herrn ist die mächtige Triebfeder, welche die Funken im Herzen zusammenzieht, und dann durch dieselben das ganze Herz in eine helle Flamme versetzt.« (GS II.50.12).

Menschen Herz legen, so würde der Mensch zur Maschine und gelangte nie zur freien Selbständigkeit; wenn aber der Mensch die Lehre bekommt, was er zu tun hat, um sein Herz für Gott zu bilden, so muß er diese auch frei befolgen und sein Herz nach ihr bilden! Hat er sein Herz danach gebildet und es gereinigt und gefegt, sodann erst ziehe Ich im Geiste in dasselbe und nehme Wohnung darin, und der ganze Mensch ist dann im Geiste wiedergeboren ...« (Ev II.75.7-8). Auch nach diesem Wort muß der Mensch zunächst die Lehre, also das Wahre annehmen und befolgen. • »Dieser Funke Meiner Liebe (vgl. Vers 8) aber wird in das Herz einer Menschenseele erst dann gelegt in der Fülle, wenn ein Mensch Mein Wort vernommen und es in seinem Gemüt gläubig und mit aller Liebe zur Wahrheit⁶⁷ angenommen hat; solange dies nicht der Fall ist, kann kein noch so seelenvollkommener Mensch zur Wiedergeburt des Geistes gelangen. Denn ohne Mein Wort, das Ich nun zu euch rede, kommt der Funke Meiner Liebe nicht in das Herz eurer Seele, und wo er nicht ist, kann er auch nicht wachsen und gedeihen in einer Seele und kann somit in derselben auch nicht wiedergeboren werden.« (Ev IV.220.10). Dem Worte Gottes wird hier die Kraft zugesprochen, den Funken der Liebe in das Herz der Seele zu legen. • »Es ist aber alles leicht und sicher zu bewirken, so man nur das rechte Mittel dazu hat und es auch recht anwendet! Ebenso kann ein Mensch denn auch den Geist in sich bald und leicht völlig erwecken, so er das rechte Mittel dazu besitzt und es aber dann auch recht anwendet. Das rechte Mittel aber ist die wahre, reine und tätige Liebe zu Gott und so auch zum Nächsten. Wer aber Gott lieben will, der muß ja zuerst glauben, daß es einen Gott gibt, der, als Selbst ganz Liebe, der ewige Urgrund aller Dinge in der ganzen Unendlichkeit ist. Wie kann aber ein Mensch zu solch einem Glauben gelangen? Am sichersten durch die

⁶⁷ Vgl. Swedenborgs affectio veri (= Neigung zum Wahren).

Offenbarung, durch das Anhören des Wortes Gottes und durch die Erkenntnis des Willens der ewigen Liebe. Hat der Mensch solchen Willen erkannt, so ordne er seinen Willen ganz dem Willen der ewigen Liebe und der höchsten Weisheit in Gott unter und lasse sich von dem Willen Gottes gleich diesen Fischen als ein wohlzubereitetes Gericht verzehren, so wird er dadurch vom Geiste Gottes ganz durchdrungen werden und aus demselben als eine neue Kreatur zum ewigen Leben hervorgehen. Wer das an sich bewerkstelligt, der hat auf dem rechten Wege und durch das rechte Mittel den Geist des Lebens und der Weisheit in sich erweckt ...« (Ev IX.116.21-25). Das Liebesgebot wird auf den Glauben und dieser auf die Offenbarung zurückgeführt. Diese ist somit der Ausgangspunkt der Wiedergeburt. Alle diese Worte zeigen, daß die Wiedergeburt auf das Wort und somit auf das Wahre zurückgeführt wird.

Allerdings findet sich bei Lorber auch eine gegenteilige und höchst bedenkenswerte These.

LORBER: »Wer Gott liebt schon vor der Erkenntnis, der wird des Lebens Fülle überkommen; wer aber Gott liebt nach der Erkenntnis, der wird auch leben, - aber nicht im Herzen, sondern im Reiche der Gnade als ein wohlbelohnter Diener.« (HGt II.215.27). Unter der Gnade wird im Lorberwerk das Licht verstanden (vgl. JJ 298.15; HGt I.4.7; Ev I.2.15f).

Dieser Gedanke ist auch Swedenborg nicht fremd, denn er weiß zu berichten, daß man »seit den ältesten Zeiten« erörtert hat, »was das Erstgeborene der Kirche sei, die Liebtätigkeit oder der Glaube« (HG 2435), also das Gute oder das Wahre. Swedenborgs Lösungsvorschlag lautet: »Der Glaube ..., unter dem man auch das Wahre versteht, ist zwar das erste der Zeit nach (Primum tempore), die Liebe aber, unter der man auch das Gute versteht, ist es dem Endzweck nach (Primum fine). Sie ist also das Vorzüglichere und damit in

Wirklichkeit das erste und Erstgeborene.« (WCR 336). Interessant ist, daß die oben zitierte Lorberstelle aus der »Haus-
haltung Gottes« stammt, also aus dem Werk, das die Zeit der
Ältesten Kirche⁶⁸ beschreibt; somit haben wir hier eine Be-
stätigung der Aussage Swedenborgs, wonach der Streit »seit
den ältesten Zeiten« (HG 2435) besteht.

Glaube und tätige Liebe

Seitenweise könnte man Swedenborgs Aussagen über die
Verbindung von Glauben und tätiger Liebe zitieren; ich be-
gnüge mich mit einem einzigen Satz: »Der Glaube ohne täti-
ge Liebe ist kein Glaube.« (HG 2325). Hierin sind Sweden-
borg und Lorber völlig eins, denn bei Lorber kann man lesen:
»Wenn Ich aber vom Glauben sprach, so verstand Ich darun-
ter allezeit den lebendigen, also mit der Liebe gepaarten
Glauben; aber einen Glauben für sich allein verwarf Ich alle-
zeit.« (Sch. 34,21). Dies ist tatsächlich auch die echte Jesus-
lehre und selbst noch die Überzeugung des Paulus, denn
auch er kannte nur »den Glauben, der durch die Liebe wirk-
sam ist« (Gal 5,6) und predigte auch sonst die Nächstenliebe
als die Erfüllung des Gesetzes (Röm 13,10; Gal 5,14). Und
dennoch neigt jede Religion, wenn sie an ihr Ende gekom-
men ist, dazu, das Heil im bloßen Glauben zu sehen. Für die-
sen Zustand verwenden Swedenborg und Lorber das Bild der
winterlichen Landschaft:

SWEDENBORG: »Das Glaubensleben ohne Liebe ist wie das
Sonnenlicht ohne Wärme, wie im Winter, wo nichts
wächst, sondern alles erstarrt und erstirbt; aber der
Glaube aus Liebe ist wie das Sonnenlicht im Frühling, wo
alles wächst und blüht, denn die Sonnenwärme bringt es
hervor.« (HG 34). • »Die Bösen nehmen das göttlich Gute
nicht auf ... aber das göttlich Wahre kann auch von ihnen

⁶⁸ Swedenborg spricht von der »Ältesten Kirche« (HG 49); bei Lorber ist von
»der ersten Kirche« (HGt II.172.1) bzw. der »Urkiche« (GS II.7.6) die Rede.

aufgenommen werden ... Das ist wie mit der Wärme und dem Licht, die von der Sonne ausgehen. Die geistige Wärme ist die Liebe, also das Gute; das geistige Licht aber ist der Glaube, also das Wahre. Wenn die Sonnenwärme aufgenommen wird, dann wachsen die Bäume und Blumen und bringen Blätter, Blüten, Früchte oder Samen hervor. Das geschieht im Frühling und Sommer. Wenn jedoch die Sonnenwärme nicht aufgenommen wird, sondern nur das Licht, dann wächst nichts, dann erstarrt alles Wachstum wie im Herbst und Winter. So ist es auch mit der geistigen Wärme und dem geistigen Licht vom Herrn. Wenn ein Mensch wie Frühling und Sommer ist, dann nimmt er das Gute der Liebe und Liebtätigkeit auf und bringt Früchte hervor. Ist er aber wie Herbst und Winter, dann nimmt er das Gute der Liebe und Liebtätigkeit nicht auf und bringt keine Früchte hervor; gleichwohl kann er aber Licht aufnehmen, das heißt die Glaubensdinge und das Wahre wissen. Das Winterlicht ist ähnlich, denn es stellt die Farben und Schönheiten (der äußeren Formen) dar und macht sie sichtbar, doch mit dem Unterschied, daß es nicht ins Innere eindringt, weil dort keine Wärme, also auch keine Lebenskraft (vegetatio) vorhanden ist. Wenn somit das Gute nicht aufgenommen wird, sondern nur das Licht, dann entsteht - wie bei den Gegenständen, die keine Wärme aufnehmen - nur das Bildnis einer Form und eine schöne Gestalt (formositas), vom Licht erzeugt.« (HG 4180).⁶⁹

LORBER: »Aber was soll Ich denn von einer Sekte sagen, die nichts als den Glauben lehrt und die Werke verwirft? ... Was nützt der Erde das Licht der Sonne, wenn es nicht mit der tatkräftigen Wärme verbunden ist? Was nützen einem Menschen alle Kenntnisse und Wissenschaften, wenn er sie nicht anwendet? Oder was nützt es, im kal-

⁶⁹ Das Bild der winterlichen Landschaft verwendet Swedenborg oft: HG 365, 1577, 2231, 3146, 4416, 4802, 5194, 5232, 5482, 6405, 7084, 8301, HH 136, 482, NJ 114, LL 86, EO 875, WCR 385.

ten Winter bloß zu glauben, daß ein brennendes Holz im Ofen das Zimmer erwärmen kann? Wird das Zimmer durch den Glauben warm? Ich glaube es nicht.« (EM 73). »Sehen wir aber nicht Sommers und Winters dasselbe Licht die Erde erleuchten - und doch nicht dieselbe Wärme die Furchen der Erde durchwärmen?! So aber das Licht die Wärme brächte, sehet, da müßte es ja allzeit warm sein unter denselben Strahlen der Sonne; daß es aber nicht also ist, lehrt uns der frostige, oft ganz starrkalte Winter.« (HGt I.64.6). Vgl. auch GS I.21.14ff

Die Gotteswahrheit ist nur dann der tragende Grund unseres Lebens, wenn wir uns als tätige Wesen auf diesen Grund begeben. Es kann ja niemand glaubhaft sagen, daß die Brücke vor seinen Augen stabil sei, wenn er sich nicht getraut, über diese Brücke zu gehen. Deswegen erweist es sich in unseren Taten, ob wir der Gotteswahrheit tatsächlich unser Vertrauen schenken oder nicht.

Ein Evangelium der Tätigkeit

Swedenborg und Lorber lehren ein Christentum der Tätigkeit.⁷⁰ Seine »Lebenslehre für das Neue Jerusalem« beginnt Swedenborg mit den Worten: »Alle Religion ist eine Sache des Lebens, und das Leben der Religion besteht im Tun des Guten.« (LL 1). Daher ist die Tätigkeit die Wiege der Gottesgeburt; denn durch unsere Tätigkeit bestimmen wir, wieviel des Göttlichen wir zulassen wollen. Swedenborg hat diesen Zusammenhang als das Gesetz von Ausfluß und Einfluß beschrieben:

SWEDENBORG: »Ein allgemeines Gesetz ist es, daß der Einfluß sich nach dem Ausfluß richtet und daß, wenn der Ausfluß gehemmt wird, auch der Einfluß gehemmt wird. Durch den inneren Menschen geschieht der Einfluß des

⁷⁰ Das bedeutet aber nicht, daß sie eine Selbsterlösungsreligion lehren. Dies wird allerdings immer wieder behauptet.

Guten und Wahren vom Herrn; durch den äußeren soll der Ausfluß geschehen, nämlich ins Leben, d.h. in die Übung der Liebtätigkeit (*exercitio charitatis*).« (HG 5828).

Die göttliche Liebe und Weisheit kann nur soweit in die Seele einfließen, als der Mensch es durch sein Tun zuläßt. Er kann die Gottesgeburt verhindern; er kann aber auch seinem Leben eine Form geben, in der sich diese Geburt ereignen kann; diese Form ist die *exercitio charitatis* (= die Übung der tätigen Liebe). Daher ist die Nächstenliebe der Weg zur Gottesliebe.⁷¹ Die Rolle des äußeren Lebens als Wiege des inneren Lebens ist auch in der Idee Swedenborgs ausgedrückt, wonach das Äußere der Behälter des Inneren ist: »Der letzte (oder äußerste) Grad ist die Zusammenfassung, der Behälter (*continens* = das Zusammenhaltende) und die Grundlage der vorhergehenden Grade.« (GLW 209). Das heißt, das innere Leben des Geistes kann nur dann eine Realität in der Seele werden, wenn diese durch ihr äußeres Leben ein taugliches Gefäß bildet. Wie Flüssigkeiten nur in einem Gefäß gesammelt werden können, so auch die göttlichen Essenzen der Liebe und Weisheit. Ohne Gefäß bleiben sie gedankliche Gebilde ohne Realität. Zwar sind sie für sich genommen vorhanden, aber für die Seele sind sie so gut wie nicht vorhanden, weil sie es versäumt hat, dem Göttlichen ein Gefäß entgegenzureichen. Die Lebensform, die das göttliche Wesen aufnehmen kann, ist die tätige Liebe, oder genauer die werktätige Liebe, denn: »Die tätige Liebe und der Glaube sind in den guten Werken beisammen.« (WCR 336). Die »guten Werke« sind die »Nutzwirkungen« (siehe GLW 220). Und daher kann Swedenborg sagen: »Das Leben der tätigen Liebe

⁷¹ »Die Nächstenliebe ist der Weg zur Gottesliebe.« (Ev XI.75). »... die Nächstenliebe, die da kommt aus der Liebe zu Gott!« (Ev IV.220.5). »Gottesliebe von seiten des Menschen ist bedingt durch die Liebe zum Nächsten.« (Ev X.140.4). Vgl. auch Ev I.125.20; Ev III.207.13; Ev IX.132.8.

besteht darin, Nutzen zu schaffen.« (HG 8253)⁷². Nutzwirkung (usus) ist ein typisch swedenborgscher Begriff, der bei Lorber eher selten begegnet (GS I.28.3; Gr.4). Dieses sinnvolle, am allgemeinen Nutzen orientierte Tun, ist dasjenige Gefäß, in dem die Liebe und Weisheit real werden und unseren Charakter prägen können. »Liebe und Weisheit ohne Nutzwirkung sind kein Etwas, sondern sind nur ein gedachtes Sein (entia idealia⁷³); und sie werden auch erst dann real, wenn sie in einer Nutzwirkung (verwirklicht) sind.« (EO 875). Das sinnvolle Tun (usus) ist »der Behälter der Liebe und Weisheit« (GLW 297). Einen Nutzen kann man immer nur für andere schaffen⁷⁴; d.h. man braucht neben dem guten Willen (= Liebe) auch eine große Kenntnis der Zusammenhänge, um wirklich einen sinnvollen Beitrag leisten zu können. So gesehen ist die echte »Tätigkeit zum allgemeinen Wohle der Menschen« (Lorber: Ev I.221.6) nur aus der göttlichen Inspiration, d.h. aus der Gottesliebe möglich, denn nur der Herr überschaut das Ganze und kann daher in Wahrheit entscheiden, was wirklich sinnvoll und nützlich ist. Daher ist also nicht nur die Nächstenliebe der Weg zur Gottesliebe, sondern auch umgekehrt die Gottesliebe der Weg zur (echten) Nächstenliebe.⁷⁵ Das ist ein Kreis; und bekanntlich hat ein solcher keinen Anfang und kein Ende; es sei denn man zeichnet den Kreis, dann muß man irgendwo beginnen. Als äußere Wesen ist der wahrscheinlichste Einstieg die Nächstenliebe. Deswegen sagte Jesus: »Ein neues Gebot gebe ich

⁷² Vgl. auch LG 14.

⁷³ Wörtlich: Seiendes, das (nur) in der Idee oder Vorstellung besteht.

⁷⁴ »Für Andere leben heißt Nutzen schaffen. Die Nutzwirkungen sind die Bande der Gesellschaft.« (EL 18). »Um aber nützlich zu sein, muß es um anderer willen sein, und auch eine Nutzwirkung, die man für sich selbst vollbringt, muß für andere nützlich sein, d.h. sie muß darauf abzielen, daß man sich dadurch instand setzt, anderen nützlich sein zu können.« (GLW 308).

⁷⁵ »Daher ist die wahre Ordnung der Nächstenliebe nur diejenige, so jemand seinen Bruder aus dem Herrn liebt.« (GS II.5.9).

euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.« (Joh 13,34f). Hier ist von der Gottesliebe keine Rede, obwohl sie doch das eigentlich Wesentliche sein sollte. Daher erblicke ich in der Nächstenliebe die Wiege der Gottesgeburt. Auch in den Lorberschriften finden wir ein köstliches Evangelium der Tätigkeit; es erhielt sich noch nach Jesu Tod und Auferstehung eine Zeitlang als »Nachtpredigt«⁷⁶ (Ev I.221.25). Darin heißt es:

LORBER: »Nur Tätigkeit über Tätigkeit zum allgemeinen Wohle der Menschen! Denn alles Leben ist eine Frucht der beständigen und nie zu ermüdenden Tätigkeit Gottes und kann daher nur durch die wahre Tätigkeit erhalten und für eine ewige Dauer bewahrt werden, während aus der Untätigkeit nichts als der Tod zum Vorschein kommt und kommen muß. Leget eure Hände auf euer Herz und merket es, wie es in einem fort Tag und Nacht tätig ist! Von solcher Tätigkeit aber hängt ja das Leben des Leibes alleinig ab; so das Herz aber einmal stillzustehen anfängt, da - meine Ich - dürfte es etwa mit dem natürlichen Leben des Leibes wohl gar sein! Wie aber die Ruhe des leiblichen Herzens offenbar der volle Tod des Leibes ist, also ist auch die gleiche Ruhe des Seelenherzens der Tod der Seele! Das Herz der Seele aber heißt Liebe, und das Pulsen desselben spricht sich in wahrer und voller Liebtätigkeit [Swedenborg: charitas] aus. Die unausgesetzte Liebtätigkeit ist demnach der nie zu ermüdende Pulsschlag des Seelenherzens. Je emsiger aber das Herz der Seele pulst, desto mehr Leben erzeugt sich in der Seele, und so dadurch ein hinreichend hoher Lebensgrad in der Seele sich erzeugt hat, so daß er dem göttlichen, allerhöchsten Lebensgrade gleichkommt, so

⁷⁶ Die Bezeichnung »Nachtpredigt« hat auch einen Entsprechungssinn; denn mit der Tätigkeit sind wir im Äußeren und somit in der Nacht der Welt.

weckt solch ein Lebensgrad der Seele das Leben des göttlichen Geistes in ihr. Dieser - als pur Leben, weil die unermüdete höchste Tätigkeit selbst - ergießt sich dann in die ihm durch die Liebtätigkeit gleichgewordene Seele, und das ewig unverwüstbare Leben hat in der Seele seinen vollen Anfang genommen! Und sehet, das kommt alles von der Tätigkeit, nie aber von einer faulen Ruhe her!« (Ev I.221.6-12).

Die Berührungspunkte mit Swedenborg sind offenkundig. Die »Tätigkeit zum allgemeinen Wohle der Menschen« ist Swedenborgs »Nutzwirkung«. Aber auch andernorts kann Lorber schreiben: »Ist das Seelenleben einmal ganz und gar in die Menschenform übergegangen, so ist Dienen seine erste Bestimmung.« (Ev IV.94.14). »'Dienen' heißt demnach das große Losungswort durch alle Sphären der Unendlichkeit, im großen Reiche der Natur sowohl, als im endlosen Reiche der Geister!« (Ev IV.99.1). Und der untrennbare Zusammenhang zwischen der Liebe (amor) und ihrer Liebtätigkeit (charitas) ist in den Worten ausgedrückt: »Das Herz der Seele aber heißt Liebe, und das Pulsen desselben spricht sich in wahrer und voller Liebtätigkeit aus.«

Der grundlose Grund unseres Wirkens

Die echte Vollkommenheit besteht darin, daß sich das Gute und Wahre frei auswirken kann, ohne den Interessen des äußeren Menschen dienstbar gemacht zu werden. Mit anderen Worten: Das Gute und Wahre darf nicht instrumentalisiert werden. Deswegen findet sich bei den großen Mystikern ein Gedanke, den Meister Eckehart als das Wirken ohne Warum⁷⁷ bezeichnet hat und den wir anders formuliert

⁷⁷ Meister Eckehart: »Der Gerechte sucht nichts mit seinen Werken, denn diejenigen, die mit ihren Werken irgend etwas suchen, oder auch solche, die um eines Warum willen wirken, die sind Knechte und Mietlinge. Darum, willst du eingebildet und überbildet werden in die Gerechtigkeit, so beachtliche nichts mit deinen Werken und ziele auf nichts ab weder in Zeit

auch bei Swedenborg und Lorber finden. Das Gute und Wahre verdirbt, wenn es nicht um seiner selbst willen getan wird. Es darf noch nicht einmal als Mittel zur Erreichung der Wiedergeburt oder des Himmels getan werden. Das freie Wirken der Liebe und Weisheit ist der Sinn unseres Lebens und darf daher keinem anderen, vermeintlich höheren Sinn untergeordnet werden. Gott selbst ist im Guten und Wahren wirksam und weiß, warum er dieses oder jenes durch uns wirken will; deswegen brauchen wir es nicht durch unsere eigenen, guten Absichten begrenzen.

SWEDENBORG: »Den Herrn und den Nächsten lieben heißt, das Gute und Wahre tun um des Guten und Wahren willen.« (NJ 25). »Das Geistige besteht seinem Wesen nach beim Menschen in der Neigung zum Guten und Wahren um des Guten und Wahren und nicht um des Ichs willen.« (HG 5639).

LORBER: »Ja, warum konnte denn dieser [zuvor beschriebene] recht ehrlich strebende Mensch nicht zur Wiedergeburt des Geistes gelangen? - Eben darum, weil er alles Gute nur darum tat, um sie zu erreichen! Wer Gott und den Nächsten eines anderen Motives wegen als Gott um Gottes und den Nächsten um des Nächsten willen liebt, der kommt nicht zur völligen Wiedergeburt ...« (Ev V.160.4-5). »... du tatest jedoch das Gute der Lehre nur der vorteilbringenden Verheißung, nicht aber des Guten willen! Du warst nur tätig aus deinem Verstande, nie aber noch aus deinem Herzen! Dieses blieb in sich hart und kalt wie vor dem Empfang der rein göttlichen Lehre ... Erwecke nun dein Herz! Tue alles, was du tust, aus dem wahren Lebensgrunde! Liebe Gott Seiner Selbst willen über alles und ebenso deinen Nächsten! Tue das Gute

noch in Ewigkeit, weder auf Lohn noch auf Seligkeit noch auf dies oder das, denn solche Werke sind wahrlich alle tot. Ja, ich sage: Selbst, wenn du dir Gott zum Ziel nimmst, so sind alle Werke, die du (selbst) darum wirken magst, tot, und du verdirbst (damit) gute Werke.« (EQ 267.17-26).

des Guten willen aus deinem Lebensgrunde heraus, und frage nicht ob deines Glaubens und ob deiner Tat nach der Erfüllung der Verheißung, ob sie wohl kommen werde oder nicht! Denn die Erfüllung ist eine Folge dessen, daß du lebendig im Herzen glaubst, fühlst und aus dem lebendigsten Liebesdrange heraus tätig wirst.« (Ev III.243.3-5). Charakteristisch für die Lorberschriften ist, daß die Forderung, das Gute und Wahre um des Guten und Wahren willen zu tun, auf die Alternative Verstand oder Herz bezogen wird. Nur das Herz kennt kein Warum; der Verstand hingegen macht sich alles dienstbar.

Der Geistfunke bei Lorber und seine Beziehungen zu Swedenborg

Die Beschreibung der Wiedergeburt hängt naturgemäß sehr vom Menschenbild ab, denn dieser Prozeß vollzieht sich ja im Menschen und paßt sich somit den Gegebenheiten dort an. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Lehre von der Wiedergeburt bei Swedenborg und Lorber nicht völlig identisch ist, denn das Menschenbild der beiden ist ja auch unterschiedlich. Zwar haben beide ein dreischichtiges Bild vom Menschen, aber der Geist ist anders positioniert. Bei Swedenborg finden wir die Reihenfolge: Körper - (menschlicher) Geist (mens) - Seele. Und bei Lorber: Körper - Seele - (göttlicher) Geist. Man kann allerdings diese beiden Reihen zusammenschieben und erhält dann: Körper - (menschlicher) Geist - Seele - (göttlicher) Geist. Dieses Modell zeigt die Doppelstruktur des Geistes, die im Lorberwerk als Kopf- und Herzverstand zur Sprache kommt. Das bedeutet, daß die unterschiedliche Positionierung des Geistes auch einem unterschiedlichen Verständnis desselben entspricht. Tatsächlich ist der Sitz des menschlichen Geistes (mens) bei Swedenborg das Gehirn.⁷⁸ Damit ist Swedenborgs »mens« zwar nicht

⁷⁸ Das Gehirn als Sitz des menschlichen Geistes (= mens): »cerebrum ... ubi

mit Lorbers Kopfverstand völlig identisch, denn der Seher definiert den menschlichen oder bewußten Geist als Wille und Verstand, also nicht nur als Verstand, aber gewisse Beziehungen zu Lorbers Unterscheidung von Gehirn und Herz sind dennoch zu sehen. Der Sitz des göttlichen und vorerst unbewußten Geistes bei Lorber ist das Herz. Diesen hier nur angedeuteten, unterschiedlichen Menschenbildern entsprechend wird die Wiedergeburt bei Swedenborg im mens-anima-Schema und bei Lorber im Seele-Geist-Schema gesehen. Diese verschiedenen Blickweisen schließen sich aber keineswegs aus; im Gegenteil, sie ergänzen sich problemlos. Die Beziehungen zwischen dem Geistfunken bei Lorber und den Ideen Swedenborgs sollen im folgenden gezeigt werden.

Die Wiedergeburt kann als Prozeß der Vereinigung beschrieben werden. Bei Lorber ist damit die Vereinigung der Seele mit ihrem Geist⁷⁹ gemeint; d.h. die Wiedergeburt ist im Seele-Geist-Schema beschrieben. Auch Swedenborg kann die Wiedergeburt als eine Vereinigung darstellen. Allerdings spricht er von der Verbindung des Guten und Wahren, die das Gemüt (mens) betrifft, und von der Verbindung des nunmehr ganzheitlichen Gemüts mit der Seele und dem Herrn. Swedenborg beschreibt also die Wiedergeburt im mens-anima-Schema.

mens hominis« (HG 4054). »Der Mensch aber wurde durch das Göttliche Wahre gebildet, weil sich bei ihm alles auf Verstand und Wille bezieht ... Folglich ist das menschliche Gemüt ... nichts anderes als eine geistig und natürlich organisierte Form des Göttlichen Wahren und Guten. Das menschliche Gehirn ist diese Form.« (WCR 224). »Hieraus kann man erkennen, daß Verstand und Wille, die mit einem Wort das Gemüt (mens) genannt werden, und somit auch Einsicht und Weisheit in den Gehirnen ihren Sitz haben« (O.E. 775).

⁷⁹ Belegstellen: Im Menschen soll die Seele »zur vollen Vereinigung mit ihrem jenseitigen Geiste gelangen«, »welche Vereinigung wir die Neu- oder Wiedergeburt im Geiste nennen.« (Ev VI.133.4). »... welche Einswerdung [von Seele und Geist] wir die geistige Wiedergeburt nennen.« (Ev VII.69.7). »... die volle Einung des Geistes mit der Seele« (Ev VIII.150.15).

SWEDENBORG: »Die Wiedergeburt ist die Verbindung des Guten und Wahren.« (HG 8983). »Wenn Wille und Verstand nicht soweit übereinstimmen, daß sie eins ausmachen, ist der Mensch nicht wiedergeboren.« (HG 2975). »Die Verbindung mit dem Herrn und die Wiedergeburt sind eins.« (GV 92). »Die Verbindung des Guten mit dem Wahren, welche die Wiedergeburt bewirkt, schreitet immer weiter nach innen fort, d.h. das Wahre wird allmählich immer innerlicher mit dem Guten verbunden. Das Endziel der Wiedergeburt ist nämlich die Verbindung des inneren mit dem äußeren Menschen ... Diese Verbindung kann aber erst dann geschehen, wenn das Gute mit dem Wahren im Natürlichen verbunden ist, denn das Natürliche soll die Grundlage sein.« (HG 4353). Swedenborg unterscheidet hier eine horizontale und eine vertikale Verbindung, wobei die horizontale die Voraussetzung der vertikalen Verbindung ist. Mit einfacheren Worten: Erst wenn das Religionswissen zur Anwendung kommt (= horizontale Verbindung des Wahren und Guten), wird es verinnerlicht und schafft die Voraussetzung der inneren und lebendigen Gotteserfahrung (= vertikale Verbindung). In Gott und sogar noch in der Anima sind Liebe und Weisheit eins; erst im menschlichen Geist (mens) wird diese Einheit aufgehoben. Das bedeutet aber, wenn der bewußte Geist (mens) die Reunion von Wollen und Denken anstrebt, dann nähert er sich den Gegebenheiten im Göttlichen und in seiner Anima, so daß diese Schichten erfahrbar werden. Bei Swedenborg liest sich das so: Weisheit und Liebe »gehen vereint vom Herrn aus und fließen ebenso vereint in die Seelen der Engel und Menschen ein; doch werden sie in ihren Gemütern (mentibus) nicht vereint aufgenommen, sondern zuerst das Licht, das den Verstand bildet, und nach und nach die Liebe, die den Willen bildet.« (SK 14)⁸⁰.

⁸⁰ In WCR 41 schreibt Swedenborg: Liebe und Weisheit sind in Gott eins. »An den Gegenständen aber zeigt sich, daß Wärme und Licht im Hervorströmen

Die folgende Stelle bei LORBER ließe sich im Sinne des swedenborgschen mens-anima-Schema verstehen: »Wenn erst die Liebe [= Einfluß in die anima; SK 14], der Wille und der von aller Wahrheit erfüllte Verstand [= mens] in aller Tat eins geworden sind [= Einheit von Wille und Verstand in den Werken; WCR 336], so ist der Mensch auch in die Wiedergeburt des Geistes aus Gott in seiner Seele eingegangen ...« (Ev IX.103.6).

Der Geist ist das Ebenbild des Herrn im Menschen: »Ihr wisset, daß der Geist des Menschen ein vollkommenes lebendiges Abbild des Herrn ist und hat in sich den Funken oder Brennpunkt des göttlichen Wesens.« (GS II.10.14). Daß der Geist das lebendige Abbild des Herrn im Menschen ist, wird uns auch in Oalims Gesicht offenbart (HGt II.72.9-25). Diese Vision gehört zu den tiefsten Stellen der NO, weil sie zeigt, daß sogar in dem, was bei Lorber normalerweise »Geist« heißt, Unterschiede zu machen sind. Für uns wichtig ist, daß Oalim den innersten Geist als »Sonnenherz« erschaut, in dem er ein dem Vater »vollkommen ähnliches, lebendiges Abbild« entdeckte; und diese innerseelische Wirklichkeit entspricht der großen, außerseelischen Wirklichkeit Gottes, denn es heißt weiter:

LORBER: »Und ich richtete alsbald meine Augen aufwärts und erschaute sogleich in einer endlosen Tiefe der Tiefen der Unendlichkeit ebenfalls eine unermeßlich große Sonne und in der Mitte dieser Sonne aber dann bald Dich Selbst, o heiliger Vater! Von Dir aus aber gingen endlos viele überlichtete Strahlen, und einer dieser Strahlen fiel in das Sonnenherz im neuen Menschen in mir und bildete also Dich Selbst lebendig in mir.« (HGt II.72.21f).⁸¹

geteilt werden ... Dies ist besonders beim Menschen der Fall. In ihm werden Licht und Wärme des Lebens, Einsicht und Liebe geteilt, und zwar darum, weil er umgebildet und wiedergeboren werden soll.«

⁸¹ Weitere Belege: »... das Ebenbild Gottes im Menschen ist ein vollkommenstes Ebenmaß eines und desselben Gottes von Ewigkeit.« (Ev IV.110.10).

Damit ist deutlich gesagt, daß der Geist im Menschen das lebendige Abbild des Herrn ist und daß beide nicht zu trennen sind. Im Blick auf Swedenborg bedeutet das: Es besteht eine enge Beziehung zwischen dem Geist bei Lorber und dem Begriff »der Herr« bei Swedenborg. Diese Beziehung kann mit dem Bild der Sonne veranschaulicht werden, deren Lichtstrahlen überall ihr Abbild erzeugen können. Der Herr ist zugleich außerhalb und innerhalb der Seele. Swedenborg scheint die erste, Lorber die zweite Sicht stärker hervorzuheben; denn der Herr wird bei Swedenborg eher außerhalb der Seele, der Geistfunke bei Lorber hingegen eher innerhalb der Seele gedacht. Doch beide haben auch den komplementären Gedanken; denn Swedenborg spricht vom Einfluß, und was einfließt muß ja anschließend irgendwie in der Seele sein; und andererseits drückt Lorbbers Vorstellung vom »Funken oder Brennpunkt des göttlichen Wesens« (GS II.10.14) aus, daß die Fülle des eigentlichen Gottwesens außerhalb der Seele ist. Schon Meister Eckehart veranschaulichte beide Vorstellungen, den Gott innerhalb und außerhalb der Seele, mit dem Verhältnis zwischen der Sonne und ihrem Spiegelbild:

»Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was er ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen

»Was aber eigentlich das Leben in dir ist, so ist es nichts anderes als Mein Odem in dir oder Mein vollkommenes Ebenbild in jeglichem Menschen.« (HGt I.185.19).

der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was sie ist.« (EQ 273,1-9).

Dieses Bild erscheint, wie wir gesehen haben, auch im Lorberwerk; es sagt aber nicht nur den Unterschied zwischen Gott und dem Geist, sondern zugleich auch das Einssein der beiden aus: Der Geist ist »allzeit eins ... mit Gott, wie das Licht der Sonne eins ist mit ihr.« (Ev II.132.8). Der Geist ist nicht von seinem Urgrund zu trennen; doch wie das Licht als Welle und Teilchen zu denken ist, so ist auch der Geist als Einfluß (Swedenborg) und als Fünklein (Lorber) vorstellbar. Der göttliche Einfluß realisiert sich in der Seele zu einem eigenen Sein.

LORBER: »... der reine Geist ist ... der von Gott ausgehende Wille, der da das Feuer der reinsten Liebe in Gott ist. Der reine Geist ist ein Gedanke Gottes, hervorgehend aus seiner Liebe und Weisheit, und wird zum wahren Sein durch den Willen Gottes. Da aber Gott in Sich ein Feuer aus Seiner Liebe und Weisheit ist, so ist das gleiche auch der in ein eigenes Sein realisierte und gewisserart aus Gott getretene Gedanke« (Ev VII.66.5f).

Diese Überlegungen zeigen, wie man Swedenborg und Lorber zusammendenken kann. Eine weitere Annäherung der beiden Vorstellungswelten ergibt sich aus der Beobachtung, daß der Geist (Lorber) seinem Wesen nach Liebe und Weisheit ist, was an Swedenborgs Definition der divina essentia (= des göttlichen Wesens) erinnert (vgl. WCR 36-48).

LORBER: »Der lebendige Geist im Menschen ist ebene ewige Liebe und Weisheit« (Ev IX.85.10). Der Geist »ist das Licht, welches aus seiner eigenen Wärme sich von Ewigkeiten zu Ewigkeiten erzeugt, und ist gleich der Wärme die Liebe und gleich dem Lichte die Weisheit.« (EM 52). »Der reine Geist in sich als Stoff und Element ist ein Feuer und ein Licht oder in sich die Liebe und Weisheit selbst.« (Ev VII.71.11).

Der »Geist Gottes« kann auch als »pur Liebe« (Ev X.144.11) charakterisiert werden. Für Swedenborg sind Liebe und Wille Begriffe, die er synonym gebrauchen kann. Demnach müßte der Geist der eigentliche Ursprung des menschlichen Willens sein; tatsächlich findet man einen solchen Hinweis im Lorberwerk, was wiederum die enge Verzahnung der beiden Gedankenwelten belegt: »... der Wille ist kein Angehör des Fleisches und Blutes und der Seele ... sondern ein Angehör der Liebe, die da ist Mein Geist in euch« (Ev III.170.9; vgl. auch GS II.79.15). Auch nach Swedenborg ist der Wille streng genommen keine Eigenschaft des natürlichen Menschen. Swedenborg hat einen sehr hohen Begriff von der Fähigkeit zu wollen; einen so hohen Begriff, daß er die Triebleistungen des natürlichen Menschen genau genommen gar nicht als »voluntas« (Wille) bezeichnen kann: »Der (echte) Wille ... ist keine Eigenschaft des Menschen ...; die Eigenschaft des Menschen ist die Begierde (Triebleistung), die man (gemeinhin) »Wille« nennt.« (HG 105; vgl. auch 568). Zu diesem Ergebnis gelangt man auch, wenn man Swedenborgs Willensdefinition genau liest: »Der Wille ist das Aufnahmegefäß und die Grundlage für alles, was mit dem Guten zusammenhängt« (NJ 29). Unser eigener Wille ist sicher nicht das Organ des Guten. Daher kann Swedenborg schreiben: »Die Göttliche Vorsehung [= das Walten der göttlichen Liebe und Weisheit] wirkt niemals mit der willentlichen Liebe des Menschen zusammen, sondern ständig ihr entgegen« (GV 183). Die Fähigkeit zu wollen (in diesem hohen Sinne) ist weitgehend zerstört. Wir sind nicht mehr Menschen, die als Ebenbilder Gottes etwas bewegen können, denn wir werden selbst ständig nur von irgendwelchen Kräften bewegt. Zum echten Wollen gehört aber die Freiwilligkeit, gehört die Souveränität des Geistes. Alle Bewegung kommt aus der Ruhe des Geistes (Sabbat); nicht aus dem Getriebensein im Getriebe der Zeit. Daher ist unser »Wollen«

genau genommen »cupiditas« (Gier und Leidenschaft). Das echte Wollen ist eine Fähigkeit, die der Mensch aus dem göttlichen Geist hat. Jedes eigene sogenannte Wollen verstrickt sich früher oder später in Unfreiheit.

Der Geist (Lorber) ist, wie wir gesehen haben, seinem Wesen nach Liebe und Weisheit (Swedenborg). Man kann nun mit Swedenborg noch einen Schritt weiter gehen, und erkennen, daß Liebe und Weisheit nicht formlos sind, sondern in der vollkommensten Form, der Menschenform, erscheinen. Das ist das Personifikationsprinzip. Es besagt, daß sich der göttliche Einfluß in einer Menschenform, nämlich in der des göttlichen Geistes, realisiert.

SWEDENBORG: »Die Liebe zusammen mit der Weisheit ist in ihrer Gestaltung Mensch, weil Gott, der die Liebe und Weisheit selbst ist, Mensch ist.« (GLW 179). »Das Göttlich Hervorgehende ist im größten und kleinsten Mensch.« (Ath. 178).

Dieses Verständnis findet in den Jenseitswerken eine zusätzliche Stütze. Dazu muß man freilich wissen, daß das sogenannte Jenseits keine äußere Welt ist, sondern die Darstellung unserer Innen- oder Seelenwelt. Vor diesem Verstehenshintergrund ist es nun aufschlußreich, was Swedenborg und Lorber über die persönliche Gegenwart des Herrn in unserem Jenseits sagen:

SWEDENBORG: »Wenn aber der Herr im Himmel erscheint ... so zeigt er sich nicht umgeben von der Sonne, sondern in engelhafter Gestalt, von den Engeln durch das Göttliche unterschieden, das aus seinem Angesicht hervorstrahlt. Denn er ist dort nicht in Person - als Person ist der Herr nämlich stets von der Sonne umgeben -, sondern durch den Anblick⁸² gegenwärtig.« (HH 121).

⁸² Andere Übersetzungsmöglichkeit von »per aspectum«: durch das Sichtbarwerden.

LORBER: »In dieser Sonne bin Ich ureigentümlich vollkommen zu Hause. Diese Sonne befindet sich im ewigen unverrückten Zentrum Meines göttlichen Seins. Die Strahlen, die aus dieser Sonne ausgehen, erfüllen in ihrer Art die ganze Unendlichkeit und sind in sich selbst nichts anderes als Mein Liebewille und die aus demselben ewig gleichfort ausgehende Weisheit. Diese Strahlen sind demnach allenthalben vollkommen lebendig und sind allenthalben vollkommen gleich Meiner Wesenheit. Wo immer demnach ein solcher Strahl hinfällt, da bin Ich Selbst also wie in der Sonne ganz vollkommen gegenwärtig, nicht nur allein wirkend, sondern auch persönlich; und diese Persönlichkeit ist demnach auch allenthalben eine und dieselbe.« (GS I.60.1-2).

Das bedeutet, daß das urgöttliche Wesen streng genommen kein Teil unserer Seelenwelt ist. Dennoch kann es sich dort persönlich offenbaren und zeigen, weil das von der göttlichen Sonne ausgehende Licht überall das Urbild ihres Wesens erzeugen kann, d.h. Jesus Christus, den persönlichen Gott.

Schließlich sollte man wissen das die Rede vom »Funke« nicht wörtlich zu nehmen ist, was schon die Tatsache zeigt, daß der »Funke« Menschenform hat. Wenn dieser innerste Mensch in der Seele als »Funke« bezeichnet wird, dann soll damit nur zum Ausdruck gebracht werden, daß er die ganze Seele in den Liebesbrand versetzen kann. »Der lebendige Geist im Menschen ist eben Meine ewige Liebe und Weisheit ... und dieser Geist ist der eigentliche wahre und in sich schon ewige Mensch im Menschen ...« (Ev IX.85.10).

Alle diese Überlegungen zeigen, daß der Herr, der Einfluß und der Geist sehr leicht zusammenzudenken sind und daß sich somit Swedenborg und Lorber wunderbar ergänzen. Swedenborg verwendet die Begriffe »Herr« und »Einfluß«; Lorber überwiegend »Herr« und »Geist«, obgleich ihm auch die Vorstellung des Einflußes nicht fremd ist.

Die NO durch Lorber unterscheidet die »Wiedergeburt der Seele« von der »Wiedergeburt des Geistes«. Diese Differenzierung ist möglich, weil auch im Geistfunken eine Unterscheidung erkennbar ist. Das habe ich hier nicht ausgeführt, weil es das Verhältnis Swedenborg und Lorber nicht betrifft. Dennoch möchte ich abschließend wenigstens auf die Unterscheidung der beiden Wiedergeburten bei Lorber hinweisen, weil sie in gewisser Hinsicht auch bei Swedenborg auftaucht.

LORBER: »Dieser Wiedergeburt der Seele seid ihr alle nahe. Drüben in Meinem Reiche jedoch gibt es, wenn Ich aufgefahren sein werde, noch eine andere Wiedergeburt; das ist die des Geistes, die sodann in unauflöslicher Gemeinschaft mit Mir besteht.« (Ev XI.50).⁸³ Die »Wiedergeburt der Seele« ist »ein Hindurchdringen des Geistes in die Seele.« (Ev XI.52). Aber das »gemeinschaftliche, ewige Zusammenwohnen Gottes mit Seinen Kindern ist die Wiedergeburt des Geistes.« (Ev XI.52).

Wichtig im Blick auf Swedenborg ist, daß die Wiedergeburt des Geistes nur durch den schaubaren (= persönlichen) Gott möglich ist:

LORBER: Die Wiedergeburt des Geistes wird als »Gemeinschaft mit dem persönlich wirkenden Gottgeiste« (Ev XI.52) beschrieben. Im Hinblick auf diese Gemeinschaft

⁸³ Weitere Stellen zur »Wiedergeburt des Geistes«: »Aber bevor Ich aufgefahren sein werde, wird niemand die vollkommene Wiedergeburt des Geistes in seine Seele zu erlangen imstande sein, - aber nach Meiner Auffahrt ein jeder, der an Mich glauben und nach Meiner Lehre leben wird.« (Ev VI.158.13). »Um das aber möglichst zu verhüten, habe Ich nun den neuen Weg also angebahnt, daß Mein Geist, den Ich nun als einen Funken Meiner Vaterliebe in das Herz einer jeden Seele lege und gelegt habe, durch eure Liebe zu Mir, und daraus wahrhaft und tätig zum Nächsten, genährt werde, in eurer Seele wachse und nach Erreichung der rechten Größe und Kraft sich völlig mit der gebesserten Seele vereine und eins werde mit ihr, - welcher Akt dann die Wiedergeburt des Geistes heißen soll und auch heißen wird.« (Ev IV.220.8).

heißt es weiter: »Ja, bis jetzt war das überhaupt noch nicht möglich, weil außer in Mir die Gottheit überhaupt noch nicht persönlich anschaulich vorhanden war!« (Ev XI.52). Erst im Zuge der Verherrlichung ist es möglich, »durch Anschauung der nun persönlichen Gottheit in ewiger Gemeinschaft mit Dieser zu leben« (Ev XI.52). Es ergibt sich also ein Zusammenhang zwischen Person, Anschauung und Gemeinschaft.

Auch für SWEDENBORG ist der schaubare Gott die Voraussetzung für die Verbindung mit Gott: »Aus diesem Grunde kam Er selbst in die Welt, um sich schaulich, zugänglich und verbindbar zu machen, was einzig und allein zu dem Zweck geschah, damit der Mensch gerettet werden könnte.« (WCR 538). »Bis jetzt wissen sie noch nicht, daß der eine Gott, der unschaubar ist, in die Welt kam und ein Menschliches annahm, nicht allein um die Menschen zu erlösen, sondern auch um schaulich und damit verbindbar zu werden« (WCR 786). Vgl. auch WCR 647.

Die Wiedergeburt der Seele vollzieht sich durch den Glauben und die Nächstenliebe. Denn bei Lorber heißt es: »Die Mittel, um zum Ziele [= Wiedergeburt der Seele] zu gelangen, heißen Glaube und wahre Liebe zum Nächsten.« (Ev XI.52). Es gibt also einen Zusammenhang zwischen dem Begriff »Wiedergeburt der Seele« bei Lorber und der von Swedenborg so sehr in den Mittelpunkt gestellten Verbindung von Glaube und Liebtätigkeit. Wenn sich zu dieser Einheit nun auch noch der Herr gesellt, dann ist im Sinne Lorbers die »Wiedergeburt des Geistes« und im Sinne Swedenborgs die Ganzheit von Gottesliebe, Nächstenliebe und Glaube erreicht.

SWEDENBORG: »Der Herr, die Nächstenliebe und der Glaube bilden ein Ganzes, ebenso wie das Leben, der Wille und der Verstand im Menschen; werden sie getrennt, so gehen sie alle drei zugrunde, wie eine Perle, die zu Staub zerfällt.« (WCR 362-367).

Außerdem kann die Wiedergeburt der Seele als Erleuchtung oder Weisheitserwachen beschrieben werden. Denn durch die Wiedergeburt der Seele wird diese fähig, »in alle höhere Weisheit der Himmel einzudringen« (Ex XI.52). »Viele Abgesandte Meines Geistes kamen zur Erde nieder und zeigten den verirrtten Menschen die Wege, wie sie zum Frieden und zur innern Erleuchtung gelangen konnten« (Ev XI.52). »Diese Abgesandten lehrten aber vor allen Dingen das Versenken in das Innere des Geistes, so daß jeder, der in sich die Weisheit finden wollte, diese auch finden konnte; das ist aber, wie ihr wißt, die Wiedergeburt der Seele.« (Ev XI.52). Die Wiedergeburt des Geistes hingegen ist das Entflammen in der Gottesliebe. Die beiden Wiedergeburten lassen sich also im Liebe-Weisheit-Dualismus darstellen, d.h. in einer Sprache, die von Swedenborg bevorzugt wird.

Das Brot des Lebens

Predigt von Fedor Görwitz

Vorbemerkung der Schriftleitung: Mit dieser Predigt beginne ich den Nachdruck alter Predigten der Neuen Kirche, die – obgleich sie selbstverständlich auch zeitbedingte, inzwischen überwundene oder weiterentwickelte Vorstellungen enthalten – für Freunde der Neuen Kirche dennoch ihren Reiz haben werden. Die vorliegende Predigt wurde von Fedor Görwitz (1835–1908) anlässlich der sechsten Hauptversammlung der *Deutschen Neukirchlichen Gesellschaft* in Stuttgart am 3. Oktober 1880 gehalten. Fedor Görwitz, im thüringischen Apolda geboren und 1859 nach Nordamerika ausgewandert, war seit 1879 wieder in Deutschland. Nach dem Tod von Prediger Salomon Baumann (1838–1882) wurde er Pfarrer des Schweizerischen Vereins der Neuen Kirche. Die Deutsche Neukirchliche Gesellschaft wurde 1875 gegründet. Quelle: Neukirchenblätter 1880, S. 289–297. TN

»Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist,

nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben. Wer dieses mein Brot isset, wird leben in Ewigkeit«. (Joh 6,58).

Der Herr Jesus Christus, der Mensch gewordene Jehovah, ruft sie uns zu, diese Worte und sie enthalten in ihrer verborgenen Herrlichkeit die Verheißung der ewigen Dauer der durch seine Menschwerdung gegründeten Kirche.

»Wer dieses mein Brot isset, wird leben in Ewigkeit«. Das natürliche Leben des Menschen wird erhalten durch natürliche Nahrung, durch unser täglich Brot im rein natürlichen Sinne.

Unser natürliches, physisches Leben, unser Leben auf der untersten Stufe, welches wir mit den Tieren gemein haben, besteht aus einem fortwährenden Verbrauche der dem Körper zugeführten Nahrung. Wir können ohne Nahrung, ohne Brot, auch nicht einen Augenblick bestehen.

Das Essen selbst, die Zuführung der Nahrung geschieht von Zeit zu Zeit; die Ernährung des Körpers aber durch die ihm zugeführte Nahrung, durch »unser täglich Brot«, ist eine fortwährende und ununterbrochene; unser Leben hört in demselben Augenblicke auf, in welchem »unser täglich Brot« aufhört.

So erkennen wir auch auf dem untersten Gebiete der göttlichen Weltordnung, auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, die Abhängigkeit des geschaffenen Lebens von der Ernährung. Es besteht kein Leben hienieden aus sich. »Ohne Brot kein Leben« steht auch in dem Gesetzbuche der Natur geschrieben, als ein Gesetz, das mit unseren Sinnen wahrgenommen, das auf dem Wege sinnlicher Forschung erkannt werden kann.

Und das Gebet: »Gib uns heute unser täglich Brot«, ist im Lichte dieser Erkenntnis die demütige Anerkennung unserer vollständigen und unbedingten Abhängigkeit für die Erhaltung, für die Gewähr unseres Lebens von ihm, der allein

»Leben hat in sich selbst« (Joh 5,26) und der es uns durch die Gewähr des täglichen Brots jeden Augenblick erhält und erneuert.

Ohne Brot kein Leben. Dieses in der sinnlichen Welt sichtbare Gesetz der göttlichen Weltordnung, es regiert auch die Himmel, es regiert auch die geistige Welt, aus welcher diese unsere irdische Welt ihr Dasein hat; denn es ist Einer, der da schuf den Himmel und die Erde, es ist Einer, der da ruft Himmel und Erde zu Zeugen seiner Herrlichkeit, es ist Einer, der seine Hand auftut, und sättigt alles, was lebt mit Wohlgefallen.

Der Mensch, der zum Ebenbilde Gottes geschaffene, der für den Himmel geborene Mensch hat innerhalb des natürlichen physischen Lebens, welches er mit dem Tier gemein hat, ein Leben, eine Lebensfähigkeit höherer und edlerer Art, welche allein ihn vom Tier unterscheidet, und ihn zum Menschen macht.

Und diese Lebensfähigkeit kann allein zum Leben werden, und dieses Leben kann allein ernährt und erhalten werden durch eine Nahrung, durch ein Brot höherer und edlerer Art.

Dieses Himmelsbrot, diese Nahrung für das geistige, das wahre Leben des Menschen wird uns gereicht durch das Wort Gottes. »Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist und der Welt Leben gibt.«

Der uns durch die göttliche Barmherzigkeit in den Lehren der Neuen Kirche geoffenbarte Geist des Wortes Gottes ist es, welcher der Welt Leben gibt und in zunehmender Herrlichkeit in alle Ewigkeit geben wird. »Der Geist ist es, der lebendig macht«, spricht der Herr. »Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und sind Leben.«

Durch die Aufnahme des Wortes Gottes wird uns Leben zuteil, das Leben der selbstlosen Liebe zum Herrn und zu unserem Nächsten. Ohne diese sind wir geistig tot, sind wir

nicht Menschen im wahren Sinne des Wortes.

»Nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben. Wer dieses mein Brot isset, wird leben in Ewigkeit«.

Der Zweck der Schöpfung, lehrt die Kirche, ist der Himmel aus dem menschlichen Geschlechte. Der Mensch ist der Zweck der Schöpfung, auf dass er das Leben des Himmels aufnehme.

Da nun, wie wir gesehen haben, kein Leben bestehen kann ohne Nahrung, ohne Brot, und kein wahrhaft menschliches Leben ohne geistige Nahrung, ohne Himmelsbrot, so folgt daraus, uns allen sichtbar im Lichte der uns vom Herrn verliehenen Vernunft, dass unser himmlischer Vater von Anbeginn an mit der Schöpfung des Menschengeschlechtes solch geistige Nahrung, solch Himmelsbrot, solch Manna vorgesehen haben muss; denn ohne Himmelsbrot hätte es auch kein menschliches, sondern nur tierisches Leben geben können.

So sehen wir denn in der Tat heutzutage als ganz natürliche und unausbleibliche Folge der Verwerfung des Wortes Gottes, der Leugnung seiner Göttlichkeit, dass der Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Leben, zwischen Mensch und Tier geleugnet wird, weil er nicht gesehen wird. Der Mensch gilt nur als ein höher entwickeltes Tier. Es tritt diese Meinung als notwendige Folge der Leugnung der Göttlichkeit des Wortes ein. Die Erkenntnis des eigentlich menschlichen, des geistigen Lebens geht Hand in Hand mit der Erkenntnis des geistigen Brotes. »Nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben«.

Wir wissen aus den Lehren der Neuen Kirche, dass der Mensch zwei Vermögen für die Aufnahme des Lebens, des Himmelsbrotes vom Herrn empfangen hat: den Willen für die Aufnahme des Guten der Liebe und den Verstand für die Aufnahme des Wahren der Weisheit.

Wir wissen ferner aus den Lehren der Kirche, dass unsere

ältesten Vorfahren, die ersten Menschen in den Tagen des goldenen Zeitalters das Leben des Himmels, das Himmelsbrot unmittelbar in ihren Willen aufnahmen, dass von ihrem Willen aus der Verstand erleuchtet wurde, dass sie keiner äußeren göttlichen Offenbarung, keiner heiligen Schrift bedurften, wie wir, sondern dass sie die göttlichen Wahrheiten inne wurden unmittelbar – vor allem die Haupt- und Zentralwahrheit, dass ein Gott ist, ein göttlicher Mensch, ein Schöpfer und Erhalter aller Dinge, ein Urquell des Lebens und Daseins, der Liebe und Weisheit, den sie in tiefster kindlicher Demut anbeteten und verehrten; denn sie wurden inne, dass sie dieses himmlische Leben, das Gute der Liebe und das Wahre der Weisheit fortwährend vom Herrn empfangen und dadurch seine Kinder wurden, dass sie ohne dieses Himmelsbrot den Tieren gleich sein würden, mit denen sie, gleich uns, das sinnliche Leben gemein hatten.

Dies war, werden wir belehrt, der Zustand der ältesten, der himmlischen Kirche, welche im Worte Gottes durch Adam oder Mensch bezeichnet wird.

»Mann und Weib schuf er sie und segnete sie und nannte ihren Namen Mensch, (Adam), am Tage, da sie geschaffen wurden«. (Gen 5,2).

Der Zustand der Kirche wird, wie wir wissen, von der Aufnahme der geistigen Nahrung, des Himmelsbrotes bedingt. Die Kirche entsteht im Menschen durch die Aufnahme der göttlichen Wahrheiten, und der Mensch ist nur insoweit wahrhaft Mensch, als er eine Kirche in sich trägt, als er geistige Nahrung aufnimmt.

Solange unsere ältesten Vorfahren in der demütigen Anbetung des Herrn verblieben, in der Anerkennung, dass ihnen, seinen Kindern, alles Leben von ihm gegeben werde, dass sie nur Empfänger des Guten, und Nichts aus sich selbst seien, solange bestand die himmlische Kirche in ihrer Blüte; es waren die Tage des goldenen Zeitalters, als die

himmlische Liebe die Menschen regierte, die Tage der Unschuld und des Friedens, als es noch keine Sünde gab und die Welt ein himmlisches Paradies war.

Aber die Sünde kam in die Welt und zerstörte das Paradies.

Wir werden belehrt, dass unsere Vorfahren vermöge der Willensfreiheit, welche dem Menschen nach den Gesetzen der göttlichen Weltordnung verliehen ist, verführt von der Schlange der Sinnlichkeit, sich vom Herrn, dem göttlichen Leben ab- und dem niedrigen sinnlichen Leben zuwandten.

In dem Maße, als dies geschah, wurde das Innewerden der göttlichen Wahrheiten verdunkelt. Sie schrieben, den Blick zur Erde gewendet, sich selbst das Leben zu; das einfließende Leben der himmlischen Liebe wurde in ihnen verkehrt zur Selbstliebe, und die Liebe zueinander in Herrschsucht und Hass. So entstand der böse Mensch, ein Wesen schlimmer als das Tier, denn das Tier nimmt nur das sinnliche Leben im untersten Grade auf; es kann die Ordnung nicht verkehren, es hat keinen freien Willen, es kann nicht hassen. Der von Gott abgefallene Mensch aber nimmt die Himmelsgabe, die Himmelsnahrung auf und verkehrt und entweiht sie in seinem verderbten Willen zur Nahrung seiner niederen Begierden und Lüste.

So starben unsere Väter. Wir alle haben von ihnen den verderbten Willen, das böse Eigene, und würden gleich ihnen das Manna, das Himmelsbrot, wenn es in unseren Willen einflöße, augenblicklich entweihen und in das Gegenteil verkehren.

Aber die Barmherzigkeit des Herrn ist unendlich.

»Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben. Wer dieses mein Brot isset, wird leben in Ewigkeit«.

Wir werden belehrt, dass, wäre die älteste himmlische Kirche in ihrer Ordnung geblieben, so wäre auch die Men-

schwerdung des Herrn nicht notwendig geworden. Solange das Himmelsbrot, das Gute der Liebe, die Seelen der Menschen ernähren konnte, solange bestand auch das himmlische Leben, der Zweck der Schöpfung, ungestört und ungetrübt in herrlicher Harmonie.

Mit dem Augenblicke des Abfalls von Gott aber, mit der Verkehrung des Willens, in welchen die Himmelsnahrung einfluss, sah auch der Herr in seiner unendlichen Barmherzigkeit die Erlösung des Menschengeschlechtes durch seine Menschwerdung vor, ohne welche kein Himmelsbrot mehr die Seelen der Menschen hätte ernähren können, ohne welche es kein himmlisches, kein menschliches Leben, keinen Schöpfungszweck, keine Welt mehr hätte geben können.

So finden wir unmittelbar nach Beschreibung des Sündenfalls auch die Verheißung der Welterlösung durch die Menschwerdung des Herrn (im 15. Vers des 3. Kapitels der Genesis): »Er soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihm die Ferse verletzen.«

Die Menschwerdung des Herrn konnte nach den unerforschlichen, der unendlichen Weisheit entstammenden Gesetzen der göttlichen Weltordnung nicht unmittelbar nach dem Untergang der himmlischen Kirche, sondern erst in der Vollendung des Zeitlaufs erfolgen, »als die Tage erfüllt wurden«. Nach dem Untergang der himmlischen Kirche entstand durch die Barmherzigkeit des Herrn die im Worte Gottes durch Noah bezeichnete geistige Kirche. Der Mensch der geistigen Kirche empfing aber nicht, wie unsere ältesten Vorfahren, das Himmelsbrot, die Lebensnahrung unmittelbar in den Willen, weil dieser ganz und gar verkehrt und verderbt war (Gen 6,5), sondern mittelbar in den Verstand durch die Wahrheiten des Glaubens. Die göttliche Barmherzigkeit trennte, wie wir belehrt werden, in wunderbarer Weise die beiden Lebensvermögen des Menschen, den verderbten Willen von seinem Verstand, auf dass er mittelbar

mit seinem Verstand das Lebensbrot, göttliche Wahrheit aufnehmen und durch ein Leben des Glaubens, ein Leben des Gehorsams gegen die göttliche Wahrheit einen neuen Willen, ein neues Herz empfangen könne, auf dass er trotz seines angeborenen verderbten Willens von neuem geboren, wiedergeboren und ein Bürger des Himmels werden könne. Deshalb wurde dieser Kirche eine äußere göttliche Offenbarung, ein geschriebenes Wort zuteil, ähnlich unserer heiligen Schrift; gleich unserer heiligen Schrift bestand es aus einem historischen und einem prophetischen Teil, welche als »Kriege Jehovahs« und »Sprüche« auch in unserem Worte, im 21. Kapitel des 4. Buches Mose erwähnt werden. Gleich unserer heiligen Schrift bezog sich diese göttliche Offenbarung im innersten Sinne durchgängig auf den Herrn und sein Erlösungswerk. Aus diesem Wort, aus dieser Offenbarung und der darauf gegründeten Anbetung des Herrn lebte jene Kirche – es wurde ihr dadurch geistige Nahrung, Leben zuteil.

Diese Kirche, werden wir belehrt, ging unter im Götzen dienst; auch diese unsere Väter starben; das ihnen gegebene Wort ging verloren.

Ihr folgte die der Ankunft des Herrn unmittelbar vorhergehende jüdische Kirche, welcher durch »das Gesetz und die Propheten« ein neues, ebenfalls historisches und prophetisches Wort, unser Altes Testament gegeben wurde, welches im äußeren Buchstabensinn der Geschichte des jüdischen Volkes angepasst war, im Innern aber dasselbe göttliche Leben enthielt wie das verloren gegangene Wort. Auf dieses Wort, dessen innere Herrlichkeit den Juden selbst unbekannt war, gründete sich ein rein äußerlicher, die Menschwerdung und Verherrlichung des Herrn Jesus Christus vorbildender Gottesdienst, in welchem aber, weil auf der göttlichen, vom Herrn selbst ausgegangenen Offenbarung beruhend, durch die göttliche Barmherzigkeit Leben einfließen und der Welt Nahrung geben konnte.

In dem vorbildlichen Gottesdienst der Juden, welcher durch die göttliche Barmherzigkeit den aus der untergegangenen alten Kirche bei ihnen festgewurzelten gottesdienstlichen Gebräuchen angepasst war, in dem vorbildlichen Gottesdienst der Juden bestand zu damaliger Zeit die Verbindung zwischen Himmel und Erde, durch welche, wie wir belehrt werden, nicht nur den Juden, sondern nach den geistigen Gesetzen der göttlichen Weltordnung mittelbar auch den Heiden Leben, geistige Nahrung zufließen konnte, so dass sie am Leben bleiben, so dass sie Menschen bleiben konnten.

Dieses Leben konnte einfließen, weil dieser äußere vorbildliche Gottesdienst auf dem Wort Gottes beruhte, welches sich, wie uns in den Lehren der Neuen Kirche zur Anschauung gebracht wird, in seinem innersten Sinne mit jedem Worte, mit jeder Silbe, mit jedem Buchstaben auf den Herrn Jesus Christus, auf seine Menschwerdung und Verherrlichung bezieht.

Deshalb spricht der Herr (Mt 5,16-17): »Denket nicht, dass ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich ich sage euch: Bis dass Himmel und Erde vergehen, soll kein Jod, noch ein Strichlein vom Gesetz vergehen, bis dass alles geschehe.«

So sehen wir, dass unser Herr Jesus Christus auch vor seiner Ankunft im Fleische das Brot war, das vom Himmel herabkam und der Welt Leben gab. Die vor seiner Ankunft bestehenden vorbildlichen Kirchen lebten aus dem Wort, das von ihm zeugte.

Als auch die rein äußerliche, nur vorbildliche jüdische Kirche durch Menschenatzungen zu Ende kam, da war die Zeit erfüllt.

»Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.«

(Joh 1,14).

Es gab keine Kirche mehr auf Erden, es konnte kein himmlisches Leben mehr in die Menschheit einfließen. Da stieg Jehovah, das Leben selbst, der Herr von Ewigkeit, herab in die Welt, um im Tempel seines Leibes, in der angenommenen menschlichen Natur eine ewige und unzerstörbare Kirche zu gründen, »auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.« (Joh 3,46.) »Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben. Wer dieses mein Brot isset, wird leben in Ewigkeit.«

Im Herrn Gott Heiland Jesus Christus wohnte das Leben selbst, aus welchem alles lebt, was da lebt. Hierdurch unterschied er sich von jeglichem, von einem menschlichen Vater gezeugten Menschen, wie das Unendliche vom Endlichen, das Ewige vom Zeitlichen, das Unerschaffene vom Erschaffenen.

Das menschliche Innere, werden wir belehrt, durch welches der Mensch Mensch ist, ist nicht Leben selbst, sondern nur Lebensvermögen, eine Form, in welche Leben einfließen kann.

Das Innere des Herrn Jesus Christus aber war nicht Lebensform, Lebensvermögen, sondern das göttliche Leben selbst, weil er von Jehovah selbst empfangen war. »Denn wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in ihm selbst zu haben« (Joh 5,26).

Es gibt aber nur ein göttliches, ein ewiges Leben, welches nicht geteilt werden kann (HG 1999) wie die menschliche Aufnahmsform, die ins Unendliche fortgepflanzt und vervielfältigt werden kann, ohne dass je zwei Individuen gleich wären.

Das Innere des Herrn Jesus Christus, welches das Leben selbst war, war Jehovah selbst.

Der Herr betrat die Welt wie wir als hilfloses Kindlein.

Aber die Seele dieses Kindleins war Jehovah selbst, war der Vater, zu welchem die äußerliche menschliche Natur, welche er von der Mutter hatte wie wir, in Versuchungskämpfen betete.

An diese äußere menschliche Natur, der unsrigen ganz gleich, ließ er die ganze Hölle, alle von dem verderbten Willen erzeugten höllischen Leidenschaften, die Herrschsucht obenan, herantoben, und überwand sie, der starke Held, der Held mächtig im Streite, in Versuchungskämpfen, welche unser menschliches Begriffsvermögen übersteigen, wie das Unendliche das Endliche übersteigt, und gegen welche die Versuchungen, welche wir selbst in der Nachfolge des Herrn auf dem Wege zum ewigen Leben hie und da zu durchkämpfen haben, fast wie Nichts erscheinen.

Durch diese Versuchungskämpfe, durch die Handlungen der Erlösung, durch fortwährenden unbedingten Gehorsam gegen das innewohnende göttliche Leben wurde die Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen des Herrn bewirkt, welche die Verherrlichung heißt. Immer mehr konnte die innewohnende Herrlichkeit des Vaters, das Leben selbst, in die angenommene menschliche Natur einziehen bis zur vollständigen Vereinigung: »Ich und der Vater sind eins.« So wurde Gott Mensch, unser Herr Jesus Christus. Ihm sei Herrlichkeit und Kraft in Ewigkeit!

Nach der Verherrlichung, lehrt die Kirche, ist der Herr nicht mehr Marias Sohn. »Durch die Handlungen der Erlösung legte er das Menschliche aus der Mutter ab, und zog das Menschliche aus dem Vater an, und daher kommt es, dass das Menschliche des Herrn göttlich ist, und dass in ihm Gott Mensch und der Mensch Gott ist.«

So hat der allmächtige Schöpfer und Erhalter der Welt auf unserer hochbegnadeten Erde sich für alle Ewigkeit mit einem göttlich-menschlichen Leib bekleidet, mit welchem er auferstanden ist aus dem Grab, und mit welchem er zurück-

gekehrt ist in das Innerste seiner Schöpfung, in die Licht und Leben spendende Sonne seiner göttlichen Liebe und Weisheit, aus welcher er ernährt und belebt alle Kreatur, die zum ewigen Leben geschaffen ist.

Es gibt keinen andern Gott im Weltall als den Mensch gewordenen Gott, unseren Herrn Gott Heiland Jesus Christus; es gibt kein anderes Lebensbrot, weil es kein anderes Leben gibt.

»Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben. Wer dieses, mein Brot, isset, wird leben in Ewigkeit.«

»Nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben.«

Im nächstliegenden Sinn beziehen sich diese Worte des Herrn, welche er jetzt bei seiner Ankunft im geistigen Sinne des Wortes zu uns spricht, auf unsere unmittelbar vor uns gestorbenen geistigen Väter, auf den Glauben der ersten christlichen Kirche.

Auch diese Väter, sie sind gestorben.

Wohl möchte dies beim ersten Anblick von außen gesehen bezweifelt werden.

Noch stehen die christlichen Kirchen, die römisch-katholische, wie die griechisch-katholische und die protestantische Verzweigung als festgeordnete Organisationen vor uns, noch ragen die Türme prächtiger Gotteshäuser gen Himmel empor, noch füllen sich diese mit andächtigen Hörern.

Der Herr aber sieht das Herz an. Bildet der Glaube der ersten christlichen Kirche, bildet er noch das Zentrum unseres staatlichen, bürgerlichen und sittlichen Lebens, der wissenschaftlichen, geschäftlichen und geselligen Bestrebungen unserer Zeit?

Religion, eine lebendige Kirche, kann nur als Zentrum der Lebensanschauungen, als Lebenszweck bestehen, auf welchen, als den Lebensmittelpunkt sich alle Bestrebungen, alle

Anschauungen konzentrieren; eine zur Seite gestellte, eine nur als Schmuck und Zierde der eigentlichen Lebensrichtung dienende, eine von der herrschenden wissenschaftlichen Richtung, von der herrschenden Richtung des sinnlichen Denkens kaum noch beachtete Kirche ist keine lebendige Kirche.

Unsere Väter sind gestorben.

Aber dem Tod folgt eine herrliche Auferstehung zu neuem, zu höherem, zum ewigen Leben.

»Ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in die Zeitläufe der Zeitläufe«, spricht der Herr in der Offenbarung, welche die Herabkunft der Neuen Kirche des Herrn, des Neuen Jerusalem, der heiligen Stadt, verkündet.

Die wahre christliche Kirche, werden wir belehrt, beginnt erst jetzt. Die frühere Kirche war nur dem Namen nach eine christliche, nicht aber dem Wesen nach. (WCR 668).

Die Auferstehung des Wortes Gottes im Gemüt der Menschen, die Auferstehung des Glaubens, eines neuen, lebendigen, geistigen, – aus dem Grabe des gestorbenen natürlichen Glaubens, die Auferweckung eines Glaubens an den Mensch gewordenen Jehovah, an den einen und alleinigen Gott, unseren Herrn und Heiland Jesus Christus, sie erfolgt durch die Enthüllung des bisher verborgenen geistigen Sinnes der heiligen Schrift, welcher uns durch die Lehren des neuen Jerusalems geoffenbart wird.

Der Geist des Wortes Gottes, der heilige Geist, der vom Herrn Jesus Christus selbst ausgeht, ist es, der da lebendig macht; der Geist des Wortes Gottes ist das Lebensbrot, das die Neue Kirche ernährt, »nicht wie eure Väter das Manna aßen und starben. Wer dieses mein Brot isset wird leben in Ewigkeit«.

Der Geist des Wortes Gottes wird uns geoffenbart vom Herrn selbst durch seinen Diener Emanuel Swedenborg, »vor welchem er sich in Person geoffenbart, und den er mit sei-

nem Geist erfüllt hat, die Lehren der Neuen Kirche durch das Wort aus ihm zu lehren«.

Die Schriften, durch welche dies geschehen, wurden uns um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gegeben; und im Jahre 1757, werden wir belehrt, ging in der Welt der Ursachen, in der geistigen Welt durch Scheidung des Falschen vom Wahren, des Unkrauts vom Weizen, die große Veränderung vor, welche dem Einströmen des neuen Lichtes, des geistigen Lebensbrottes den Zugang in die Welt geöffnet hat.

Von da an datiert die »neue Zeit«, in welcher wir jetzt leben. Die großen und tiefgehenden Veränderungen, welche das politische, soziale und wissenschaftliche Leben der Menschheit seit dieser Zeit erfahren, sind vor unser aller Augen. Entdeckung folgte auf Entdeckung. Die Verkehrserleichterungen, welche durch die neuentdeckten Kräfte geschaffen werden, und welche, wie im Telegraphen, durch Überwindung von Zeit und Raum unsere irdische Welt mehr und mehr als Abbild der geistigen Welt erscheinen lassen, sie bereiten die Verbrüderung des Menschengeschlechts vor, welche eintreten wird, wenn sich die Verheißung erfüllt: »Es wird eine Herde, ein Hirte sein« (Joh 10,16).

Aber all diese Entdeckungen auf dem Gebiet der natürlichen Wissenschaften, die Fortschritte im äußeren, staatlichen und sozialen Leben, – sie sind erst die toten Gebeine im Gesichte Ezechiels. »Noch war aber kein Geist in ihnen.« Aber sie werden belebt werden, denn »Jehovah hat's geredet.« »Ich gebe meinen Geist in euch, auf dass ihr lebet«. (Ez 37,14).

Sie werden belebt werden durch das Himmelsbrot der auferstehenden, der Neuen Kirche des Herrn, durch den Geist des Wortes Gottes, den die Neue Kirche enthüllt.

»Wer dieses mein Brot isset, wird leben in Ewigkeit«.

Die Neue Kirche, das Leben des Himmels erstet und wächst in uns in dem Maße, in dem wir das Brot essen, das

der Herr Jesus Christus uns im Geiste seines Wortes darreicht.

Wir müssen davon abstehen, Nahrung zu suchen für unseren Ehrgeiz, für unser Selbst in jeder Form – denn dieses Selbst, der verderbte Wille ist unser Feind, der sich unserem wahren Glück, dem Leben des Himmels, zu welchem wir berufen sind, entgegenstellt. Wir werden nie und nimmer, wir können nach den Gesetzen der ewigen Liebe, welche die Welt regiert und erhält, wir können nie und nimmer das Leben finden im Dienste des eigenen Ichs.

Vertrauen wir dem Herrn, unserem himmlischen Vater, der sich uns so herrlich offenbart, und bitten wir ihn, der da weiß gute Gabe zu geben, dass er uns sein Brot reiche, zur Ernährung des höheren, des wahren, des himmlischen Lebens in uns.

Wenn wir den Blick nicht auf das Ich, sondern auf den Herrn gerichtet halten im selbstlosen Wirken für den Nutzen, für das Gute, für das Reich Gottes auf Erden, dann entziehen wir unserem Feinde, dem selbstischen Leben, die Nahrung.

Und in dem Maße, als dies geschieht, teilt uns der Herr, tief verborgen in unserem Innern von seinem Brot, von dem verborgenen Manna mit, welches das Leben, das Glück und den Frieden des Himmels mit sich bringt.

So gibt uns der Herr unser täglich Brot. So ersteht die Neue Kirche im menschlichen Gemüt. So ersteht sie in dem Gemüt des Einzelnen, so wird sie durch die Barmherzigkeit des Herrn nach und nach in der gesamten Menschheit erstanden, und mit zunehmender Herrlichkeit die Erde erfüllen. Wer dieses mein Brot isset wird leben in Ewigkeit. Amen.

Ein Brief von Immanuel Tafel aus dem Jahr 1829

Vorbemerkung der Schriftleitung: Mit dem Abdruck eines alten Briefes von Johann Friedrich Immanuel Tafel (1796–1863) an Rev. Manning B. Roche in Philadelphia aus dem Jahre 1829 beginne ich die Veröffentlichung von Dokumenten zur Geschichte der neuen Kirche im deutschsprachigen Raum. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit versteht sich nicht als Selbstzweck, sondern als eine Hilfe bei der Gestaltung der neuen Kirche in der Gegenwart. Ernst Benz hat auf die »Hinrichtung der Swedenborgschen Lehre durch Kant«⁸⁴ hingewiesen; darin ist ihm sein Schüler Friedemann Horn gefolgt. Immanuel Tafel macht uns jedoch auf einen anderen Gegner aufmerksam: die evangelisch-lutherische Kirche. Dieser Spur ist seitdem zu wenig nachgegangen worden. Das nachstehende Dokument entnehme in den Neukirchenblättern des Jahres 1878, S. 24–32. Dort heißt es, es sei »übersetzt aus dem »New Jerusalem Messenger« vom 21. – 28. November 1877«. Die Rechtschreibung wurde dem heutigen Standard angepasst; die Zeichensetzung jedoch nicht.

Tübingen, den 24. August 1829

Teuerster und ehrwürdiger Herr!

Der Bericht über Ihren Übertritt zu der Neuen Kirche des Herrn, welcher mir erstmals im Jahr 1823 von Mr. Daniel Thuun mitgeteilt wurde, hat mich mit innigster Achtung gegen Sie, und zugleich mit freudigen Gefühlen erfüllt, dass die Neue Kirche in Ihnen ein Werkzeug gefunden hat, das schwache Häufchen des Herrn zu kräftigen. Da Herr Joseph Ehrenfried aus Lancaster, Pennsylvanien, der uns besuchte und uns Manches, das wir zu wissen wünschten über die Neue Kirche in den Vereinigten Staaten, mitgeteilt hat,

⁸⁴ Ernst Benz. *Vision und Offenbarung: Gesammelte Swedenborg-Aufsätze*. Zürich 1979. S. 134. Zur Problematik dieser Einschätzung vgl. Friedemann Stengel. *Aufklärung bis zum Himmel: Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2011.

mich ersuchte, den Brüdern in Nord-Amerika eine Schilderung der Neuen Kirche in Deutschland zu geben, werden die obenerwähnten Gefühle gegen Sie, sowie die zwischen uns bestehende Gleichheit des Alters mich entschuldigen, wenn ich jenem Wunsche entspreche und mir die Freiheit nehme, an Sie zu schreiben und Ihnen einige Schilderungen in Bezug auf die Geschichte der Neuen Kirche in Deutschland und der Schweiz zu geben.

Die Teilung Deutschlands in so viele Fürstentümer, und die Beschränkung religiöser Freiheit und der Freiheit der Presse, welche sogar jetzt besteht, sind die Ursache gewesen, dass nicht nur Einzelne so lange an den alten Lehren hielten, sondern auch dass es unausführbar war, Gesellschaften zu gründen für den Druck und die Verbreitung der Schriften der Neuen Kirche, geschweige denn Gemeinden zu bilden, die ihren eigenen besonderen Gottesdienst halten könnten. Die Glieder der Neuen Kirche blieben vereinzelt und wussten wenig oder gar nichts voneinander, aus welchem Grunde auch die Geschichte der Neuen Kirche in Deutschland mit ganz besonderen Schwierigkeiten verbunden ist. Dass jedoch ihre Lehren schon zu einer sehr frühen Zeit unter uns Wurzel gefasst und dieselben im Stillen immer ihre Freunde gehabt haben, beweisen die Übersetzungen, die von Zeit zu Zeit erschienen sind.

Der erste Anfang kann datiert werden von dem Briefwechsel Swedenborgs mit Oetinger, Dekan in Herrenberg und später Prälat in Murrhardt, Württemberg, berühmt durch seine vielen Erbauungsschriften. Dieser Mann, obwohl unserem Swedenborg sehr zugetan, hat indessen seine Lehren nicht in jeder Hinsicht angenommen. Er gab jedoch im Jahr 1765 ein Buch heraus unter dem Titel »Swedenborgs und Anderer geistige und himmlische Philosophie«⁸⁵. Dieses

⁸⁵ Der korrekte Titel lautet: »Swedenborgs und anderer Irrdische und Himmlische Philosophie ...«. TN.

Buch, welches in Frankfurt am Main gedruckt wurde, enthält, nebst einer Darlegung des philosophischen Systems Swedenborgs, angeführt in dem Werke betitelt: »Principia Rerum Naturalium« Auszüge aus seinen Himmlischen Geheimnissen, nämlich die dort gegebenen Mitteilungen aus der geistigen Welt, nebst einer Kritik Oetingers, zusamt den Systemen von Malebranche, Newton, Cluver, Wolff, Ploucquet, Broglie und Fricker. Dieses Buches wegen, das er jedoch nicht als etwas Theologisches, sondern nur als etwas Philosophisches ausgegeben hatte, wollte ihn das Konsistorium in Stuttgart verfolgen, weil aber Herzog Karl sein Freund war, geschah ihm nichts. Im Jahre 1770 erschien ohne Nennung des Druckortes, eine deutsche Übersetzung des Werkes »De Telluribus« mit Betrachtungen, welche hätten wegbleiben können, zusamt einem Auszug aus Swedenborgs Brief in lateinischer Sprache, datiert 8. November 1768 an Oetinger, (welcher zweimal an ihn geschrieben hatte), nebst verschiedenen andern lateinischen Briefen und Antworten von Swedenborg und Oetinger.

Im Jahr 1771 erschien die gleiche Übersetzung des Werkes »De Telluribus« in Ansbach und im gleichen Jahre ohne Angabe des Druckorts »Urkunden von Assessor Swedenborg, worüber entschieden werden wird im Schwedischen Reichstag am 13. Juni, 1771«. Dieses Werk enthält in gebrochenem Deutsch: Erwägungen des Konsistoriums in Sachen Swedenborgs an den König von Schweden; einen Brief von Probst Ekebon; Swedenborgs Antwort; einen Brief des Königs; einen Brief Swedenborgs an den König, sowie an die Akademie in Lund, Upsala, und Abo; Dr. Beyers Gutachten; eine Sammlung von einigen Berichten über Swedenborg; eine Verteidigung Dr. Beyers usw.

Im Jahr 1772 wurden diese Briefe Swedenborgs zusamt denjenigen an Dr. Thomas Hartley vom Jahr 1769 im Deutschen veröffentlicht; und im gleichen Jahr kam auch ein

Auszug aus dem Werke »Vom Neuen Jerusalem und seiner himmlischen Lehre« heraus, das nur den Text enthielt, welches Werk auch im Jahre 1788 in Altenburg erschien. Das Buch über den »Verkehr der Seele mit dem Körper«, erschien im Jahr 1772 in Leipzig, und im Jahre 1776 in Jena in deutscher Sprache.

Im Jahre 1775 wurde das Werk von Himmel und Hölle mit einer Vorrede veröffentlicht, wahrscheinlich das erste Werk unter uns, das einen unbedingten Beifall ausdrückte; viele Auszüge aus den himmlischen Geheimnissen waren jedoch weggelassen. Im Jahre 1784 machte eine falsche Ausgabe ihre Erscheinung.

Im Jahre 1776 erschienen alle diese Werke in einer fünf Bände umfassenden Sammlung, in Frankfurt am Main, einschließlich Oetingers Werk, das die zwei letzten Bände bildete.

Im Jahre 1784 wurde eine Übersetzung der Wahren Christl. Religion in Altenburg in drei Bänden gedruckt, und im Jahre 1795 erschien in Basel in zwei großen Oktavbänden eine neue Übersetzung des gleichen Werkes mit Auszügen aus den Himmlischen Geheimnissen und der Enthüllten Offenbarung, zusammt dem nachgelassenen Werk Swedenborgs, betitelt Schlusskranz oder Anhang zu der Wahren Christlichen Religion. Diese Übersetzung hat bedeutende Fehler und ist kein reines Deutsch; sie ist jedoch die beste von allen, die übrigen sind jetzt beinahe ganz veraltet.

Im Jahre 1789 erschien in Leipzig ein aus dem Französischen übersetzter »Auszug aus Swedenborgs Werken«, mit einer sehr günstigen Vorrede. Keines dieser Werke entspricht jedoch dem jetzigen Geiste der deutschen Sprache, welche in unsern Tagen einen ganz anderen Charakter angenommen hat.

Im Jahre 1821 erschien in deutscher Sprache zu Stockholm »Die Weisheit der Engel betreffend die Göttliche Liebe

und Weisheit«. Diese Übersetzung ist jedoch eine vollständig verfehlte, wahrscheinlich von einem Schweden unternommen, welcher der deutschen Sprache nicht mächtig war.

Lateinische Ausgaben besitzen wir nicht, und die Urschriften sind sehr selten geworden – aber wir wurden mit französischen Übersetzungen versehen, besonders durch Abbe Pernety, Königl. Preußischer Bibliothekar, und Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin, mit einem Auszug aus dem Werk betitelt Himmel und Hölle, und die Erdkörper im Weltall, mit Swedenborgs Porträt; Anekdoten über Swedenborg; Auszüge aus der Ehelichen Liebe. Seit 1782 sind in London gedruckte französische Übersetzungen vieler Werke nach Deutschland gekommen; und später, seit 1820, ließ Herr Joh. August Tulk mehrere französische Übersetzungen von Mr. J. P. Moet, früher Königlich Bibliothekar in Versailles, in Brüssel drucken.

Aus all diesem ist zu schließen, dass bei uns kein Mangel an Empfänglichkeit für die himmlischen Wahrheiten ist, und dass sie, trotz der Beschränkungen und den Anstrengungen des Feindes, unter welchen wir zu arbeiten hatten, niemals ganz ausgetan werden konnten; denn wie unrichtig und unverständlich auch diese Deutschen Übersetzungen sein mögen, so sind doch viele Seelen durch ihr unziemliches Äußere hindurchgedrungen, und die Schriften alle wurden nach und nach verkauft.

Da die spätere Geschichte der Neuen Kirche bis zu einem gewissen Grade mit meiner eigenen verflochten ist, so muss ich einiges hiervon anführen. Als ich im Jahre 1811 in Merklingen, (fünf Stunden von Stuttgart) oder im Anfange des Jahres 1812 mit obengenannter Übersetzung von »De Teluribus« bekannt wurde, erschien mir Swedenborg in demselben Lichte, das der Übersetzer und Kommentator von ihm hatte, – als ein Weltmann; weshalb ich das Buch bald auf die Seite legte. In Folge der religiösen Anlage jedoch, die ich er-

halten hatte von meinem Vater, welcher in Sulzbach am Kocher, wo ich geboren bin, [und später in Flacht] Pfarrer war und seit dem Jahre 1803 von einem frommen Verwandten in Stuttgart, wo ich das Gymnasium besuchte – las ich gerne religiöse Schriften, und fand bald einiges Interesse in Swedenborgs Christlicher Religion, womit ich (in der Basler Übersetzung) bekannt wurde. Die Lehre von der Dreieinheit, die ich noch nirgends in so klarer, schöner und befriedigender Weise ausgelegt gefunden hatte, nahm ich sogleich und mit Freuden an, und fuhr fort dieses Buch mit steigendem Interesse zu lesen, bis ich an die Lehre von der Erlösung kam, welche mir schriftwidrig schien.

Jetzt geschah es, dass es mich zu einer Entscheidung drängte, welchen Weg ich wählen wolle, und ich neigte mich beinahe dahin, Swedenborg wieder zu verlassen; aber durch die göttliche Vorsehung des Herrn war des berühmten Gottfried Arnolds Geschichte der Kirchen und Ketzler in meine Hände gekommen, woraus ich lernte, dass die herrschende Kirche nicht immer die beste ist, und dass in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten, mancherlei und einander sehr widersprechende Dinge als göttliche Wahrheit ausgestellt wurden, und dass sogar fromme Männer in wesentlichen Punkten der christlichen Lehre nicht miteinander übereinstimmen; ich kam zu der Überzeugung, dass auch ich ein Vorurteil zu Gunsten der Kirche, in welcher ich zufälligerweise erzogen und unterrichtet worden sei, haben könne. Ich wusste jedoch nicht, welchen Weg ich gehen sollte. Als nun mein Wunsch, Gewissheit zu erhalten auf welcher Seite die Wahrheit liege, immer stärker wurde und meine Verwirrung zunahm, wandte ich mich an den Herrn selbst, und betete zu Ihm auf meinen Knien, er wolle doch mein Verständnis erleuchten, und mir Ruhe im Gemüt verleihen.

Dies hatte seine Wirkung; der Wunsch, Swedenborg zu lesen, stellte sich wieder ein, und nachdem ich nach den

Stellen in der Schrift geforscht hatte, wurde ich überzeugt, dass seine Lehre von der Seligmachung und Erlösung in strengem Einklange mit der heiligen Schrift stehe. Jetzt war ich für die Hauptlehren gewonnen, entschloss mich aber, die Lehre von den Engeln, von dem Ursprung und dem Ende der Welt, den ersten Menschen, der Auferstehung und dem letzten Gericht, von deren Übereinstimmung mit der hl. Schrift ich noch nicht überzeugt war, unentschieden zu lassen.

Durch Swedenborgs Schriften hatte ich jetzt eine so große Liebe für die hl. Schrift, und ein so hohes Interesse für die Sache des Christentums gewonnen, dass ich keinen Anstand nahm, eine sehr einträgliche weltliche Stelle, in der ich drei Monate als Stellvertreter tätig gewesen war, abzulehnen. Stattdessen ging ich zum Ostersemester 1817 auf die Universität nach Tübingen, um Theologie zu studieren und die Fähigkeit zu erlangen, in mehr unmittelbarer und erfolgreicher Weise für das Reich des Herrn zu wirken. Nach einer sechsmonatlichen Vorbereitung trat ich in das evangelische Seminar dort und beschäftigte mich während der ersten zwei Jahre fast ausschließlich mit Philologie und Philosophie; als ich aber im Spätjahr 1819 das eigentliche Studium der Theologie anfang, war es eine meiner ersten Sorgen, jene Zweifel in Bezug auf die weniger wesentlichen Lehren zu beseitigen.

Nachdem ich jedoch die verschiedenen Stellen des Wortes und der Schriften der Apostel, die sich auf diese Lehren bezogen, erforscht hatte, fand ich, dass keine von ihnen etwas gegen Swedenborgs Lehren enthielt, sondern eher, dass von ihnen viele bestimmte Beweise zu ihren Gunsten beigebracht werden können. Um aber völlig mit mir selbst ins Klare zu kommen, musste ich auf Swedenborgs Schriften in mehr umfassender Weise, und auch darauf eingehen, in welcher Beziehung sie zur heiligen Schrift im Besonderen stehen; ich machte die kennzeichnenden Merkmale der göttlichen Offenbarung zu einem Gegenstand meiner fleißigen

Forschung und verglich die Beweise, welche die Göttlichkeit der heiligen Schrift feststellen mit denjenigen, welche zu Gunsten von Swedenborgs Schriften als einer göttlichen Offenbarung beigebracht werden können; und so fand ich, dass wir um folgerichtig zu sein, auch in diesem Falle eine göttliche Offenbarung zugeben müssen. Dort, das Wort Gottes selbst – und hier, die Lehre aus dem Worte, und den Schlüssel dazu.

In der Bibliothek unserer Universität hatte ich den ersten Band der »Arcana Coelestia« gefunden, und nach dem Lesen einiger Kapitel war ich überzeugt, dass in diesem besonderen Falle ein Wunder stattfindet – nicht zwar für die Sinne – sondern was mehr ist, für das rationelle Verständnis; daher nicht ein Wunder, das, wie bei den die Sinne berührenden Wundern der Fall ist, nicht genau als mit der Lehre verbunden nachgewiesen werden könnte, sondern ein Wunder das in der Lehre selbst liegt und daher unmittelbare Gewissheit bringt. Zu verschiedenen Malen war mir, als ich über das Wort nachdachte und das Neue Testament Kindern erklärte, gegeben, den geistigen Sinn und seine Herrlichkeit zu sehen und in meinem eigenen Herzen dessen Kraft und Glückseligkeit zu erfahren.

Etwa sieben Jahre lang hatte ich diese unschätzbare Perle als ein Geheimnis einzig in meiner Brust bewahrt; jetzt fühlte ich mich aber frei mit andern, die sich empfänglich zeigten, darüber zu reden, und die Wahrheit zu verteidigen, wo immer sie angegriffen wurde. Einer meiner Mitstudenten M. Moser, wurde auch schon früh mit ganzem Herzen für diese Lehre gewonnen und predigt seit etwa sieben Jahren in dem Geiste derselben, als Vikar für seinen Vater in Göttingen, sieben Stunden von hier. Zu gleicher Zeit erklärten sich auch drei Bauern in Flacht zu Gunsten derselben, welchen nachher noch mehrere in der Umgebung beitraten; namentlich einer in Gebersheim, einer in Schöckingen, einer in Perouse,

verschiedene in Ruthesheim, einer in Eltingen und einer in Hemmingen, welche beide letzteren später nach den Vereinigten Staaten auswanderten; und sechs oder sieben Separatisten in Horrheim.

Hier darf ich eines Herrn Johann Rommelsbacher erwähnen, der in einer Buchhandlung tätig ist, sowie eines Müllers, welche beiden ein oder zweimal wöchentlich Zusammenkünfte mit mir haben, um die Schriften zu lesen und darüber zu sprechen. Herr Hoffacker, Rechtsanwalt am Obergerichtshof hier, ist gleichfalls ein Anhänger der Lehre, ebenso ein junger Kandidat der Theologie. Es gibt auch noch verschiedene Anhänger in unserer Nachbarschaft, zwei in Hagelloch, zwei in Weil, mehrere in Reutlingen, Ebingen und Stuttgart. Im Jahre 1820 wurde ich mit Herrn Banzhaff, der jetzt verstorben ist, bekannt, welcher in Amerika durch den verstorbenen Dr. Damisch für die Lehre gewonnen wurde, und viele Jahre in naher Verbindung mit Mr. Keffer in Lancaster gelebt hat; ich machte auch die Bekanntschaft mit Herrn Finanzrat Paulus, gegenwärtig in Ellwangen, und andern, die der Neuen Kirche schon vorher geneigt waren, deren einige seitdem gestorben sind.

Im Spätjahr 1821 hatten wir eine Versammlung in Stuttgart, wobei der allgemeine Wunsch ausgesprochen wurde, ich solle den Versuch mit einer Übersetzung von Swedeborgs Werken machen; anstatt, wie ich beabsichtigt hatte, eine Reise nach Schweden anzutreten. Meine Maxime von Anfang an war, mir nicht selbst den Weg vorzustecken, und nichts ohne den Herrn zu tun. Ich wollte in meinem Amt als Prediger bleiben, bis ich ausgeschlossen oder bis die Pflicht meine Zurückziehung fordern würde. Als ich noch im Seminar war, wurden meine Vorgesetzten davon in Kenntnis gesetzt, dass ich verschiedene Anschauungen hatte, und was dieselben waren; auch meine theologischen Abhandlungen, deren Wahl durch besondere Gunst mir stets selbst überlas-

sen war, zeugten davon und dienten immer dazu, mich mehr und mehr in Swedenborgs Lehren zu befestigen. Meine Vorgesetzten, obwohl sie stets besonders freundlich gegen mich waren, glaubten doch sich verpflichtet, die Sache an das Konsistorium zu berichten, und einer von ihnen, der jetzige Prälat Dr. v. Flatt, ein sehr würdiger und frommer Mann, welchem ich mich selbst sehr zu Dank verpflichtet fühle, hatte sich privatim ausgesprochen, dass ich, nach seiner Meinung, gewissenshalber keine Anstellung in der Kirche annehmen könne.

Diese Ansicht erlangte einige Wichtigkeit in meinen Augen, durch den Umstand, dass jetzt von jedem erwartet wurde, vor seiner Installation zum Prediger eine unbedingte Verpflichtung auf die symbolischen Bücher abzulegen, während früher das Konsistorium sich mit einer bloß bedingten begnügte. Eine unbedingte Verpflichtung war ich jedoch entschlossen nicht zu geben. Ich hätte nun zwar Vikar, aber nicht wirklicher Pfarrer werden können; als Vikar aber wäre der Nutzen meines Amtes ein sehr beschränkter geblieben, wie es bei Moser der Fall ist. Durch eine für das Gute der Sache unternommene Reise und durch eine Ausgabe der Schriften, glaubte ich mich in den Stand gesetzt, mehr Nutzen schaffen zu können.

Im Oktober 1821 gab mir das Konsistorium die Erlaubnis, ein Jahr zu reisen, mit der Bedeutung, dass ich nach dessen Verfluss mich der gewöhnlichen konsistoriellen Prüfung, besonders hinsichtlich meiner theologischen Ansichten zu unterziehen habe, wobei es sich dann zeigen werde, ob sie mir eine Stelle in der Landeskirche geben können. Ich wurde jedoch von dieser Reise abgehalten, nicht nur auf den Wunsch meiner obengenannten Glaubensgenossen, sondern auch in Folge von Krankheit und durch den weiteren Umstand, dass ein Brief, den ich an die Exegetische und Philanthropische Gesellschaft in Stockholm schrieb, von deren Auflösung ich

nichts wusste, unbeantwortet blieb.

Nachdem ich diesen Umstand unter Gebet erwogen, und mich von der göttlichen Zustimmung überzeugt hatte, gab ich am 17. Dezember 1821 einen einleitenden Prospekt heraus, worin ich Zeugnisse über Swedenborgs Lehren und deren Wirkungen anführte und mich erbot, eine deutsche Übersetzung seiner theologischen Werke, und wenn es für gut befunden werde, auch eine neue Ausgabe der lateinischen Urschriften zu veranstalten; für den Anfang jedoch kündigte ich eine Übersetzung von acht Werken auf Subskription an. Auszüge dieses Prospekts ließ ich in viele Zeitungen einrücken. Aber schon im Januar 1822 erhielt ich einen Brief von Dr. Steudel, ordentlicher Professor der Theologie hier, welcher meine Absicht sehr missbilligte; zu gleicher Zeit ließ er einen wesentlichen Teil dieses Briefs in einer Beilage des Schwäbischen Merkurs vom 12. Februar 1822 abdrucken. Andere Angriffe von anderen Personen folgten. Ich hielt es der Sache wegen für Pflicht, auf dieselben in einer Beilage zum Schwäbischen Merkur vom 19. März 1822 zu antworten.

Dem ersten Studiendirektor, Herrn v. Süskind hatte ich vorher schon meine Anschauungen in einem Privatbriefe mitgeteilt, und ihm obengenannten Prospekt vom 17. Dezember 1821 unmittelbar nach dessen Erscheinen im Schwäbischen Merkur persönlich überbracht. Er empfing mich sehr freundlich und sagte, es sei schon recht, dass Swedenborg veröffentlicht werde, alles könne versucht werden, und er selbst habe viele herrliche Gedanken in Swedenborg gefunden; er bemerkte ferner, ich könnte mit meinen Anschauungen ganz gut eine Stelle in unserer Landeskirche erhalten; ich sei ein Sabellianer, und deren gebe es viele hierzulande. Er fragte mich, ob ich eine Vikarstelle wünsche; zwei Pfarrer haben um mich angehalten; ich sagte, ich könne mich nicht augenblicklich darüber aussprechen,

wolle aber eine Erklärung einsenden. Er antwortete, ich sollte das tun, und zugleich angeben, weshalb ich von der Erlaubnis, zu reisen, keinen Gebrauch gemacht habe. Ich tat dies in einer Eingabe an das Konsistorium, den 13. Februar 1822, worin ich unter anderem sagte: »Dass ich, als ein Protestant, nach dem in den symbolischen Büchern selbst ausgesprochenen Grundsätze, gegen jede menschliche Autorität in Glaubenssachen protestiere, und dass ich als ein Christ gezwungen sei, ein reservatio mentalis als unrecht zu erklären; mein Gewissen erlaube mir nicht, irgendeinen Teil meiner Gesinnung in dem Verpflichtungsdokument wegzulassen. Dass ich bitten möchte, mir zu verstaten, die Reise in fremde Länder, wozu ich Erlaubnis erhalten hatte, auf unbestimmte Zeit zu verschieben, und in der Zwischenzeit alle meine Mußstunden der Abfassung der von mir verlangten Erklärung und der Erfüllung meines dem Publikum gegebenen Versprechens zu widmen.

Am gleichen Tag, nämlich den 13. Febr. 1822 wurde eine Verordnung vom König selbst ausgegeben, welche erklärte, dass, da man überzeugt sei, die Verbreitung dieser Schriften würde, besonders in der gegenwärtigen Zeitrichtung nicht ohne schädliche Folgen abgehen, und in Erwägung, dass sie viele in die Augen fallende und wesentliche Abweichungen von dem bestehenden System enthalten, mir eine Zeit gesetzt werden soll, in welcher ich von meiner Überzeugung zurückkomme; und mir zu bedeuten sei, dass ich die Vorrechte eines Seminaristen zu verlieren und aller damit verbundenen Folgen gewärtig sein müsse, wenn ich nicht erstens sofort und für immer den Druck von Swedenborgs Schriften aufgebe und zweitens verspreche, für die Dauer eines Jahres weder öffentlich noch privat Swedenborgs Lehren zu verkündigen, dagegen die echte Lehre der Evangelischen Landeskirche zu predigen, und jedem Verkehr mit einer Gesellschaft von Anhängern Swedenborgs zu entsagen.

Würde ich diesen Anforderungen nicht Genüge leisten, so würde natürlich die Folge sein, dass ich keinerlei Unterstützung und Beförderung in der Evangelischen (Lutherischen) Landeskirche zu erwarten habe. Sie sehen ein, dass ich diesen Anforderungen nicht entsprechen konnte; ich erklärte daher etwa acht Tage später, dass ich in Sachen der Überzeugung, welche mir heilig seien, mich nicht bestimmen lassen könne, weder durch Absehen auf eine Lebensstellung oder um irgendeiner ähnlichen Rücksicht willen, sondern, dass es meine Pflicht sei, jeden Augenblick meines Lebens, so viel ich könne, dem menschlichen Geschlecht nützlich zu sein; es sei jetzt meine Überzeugung, dass ich demselben auf keine bessere Weise nützlich sein könne, als durch Veröffentlichung dieser Schriften und folglich sei es meine Pflicht, sie herauszugeben. Was die Lehre unserer Landeskirche betreffe, so habe sie nur bedingungsweise Gültigkeit; eine Verbesserung unserer symbolischen Bücher sei von sehr vielen ehrenwerten Theologen gewünscht worden, und wenn diese zustande käme, so dürfte es eine Frage sein, ob meine Überzeugungen so ganz im Widerspruch damit sein würden usw. Hierauf wurde nichts Weiteres gesagt.

Im Jahre 1823 erschien der erste Band der angekündigten Werke, enthaltend die Lehre des Neuen Jerusalems vom Herrn, mit einer vollständigen Einleitung in die neugeoffenbarte Religion, worin zugleich der größte Teil der Einwürfe beantwortet ist. In der Zwischenzeit hatte ich mit den Gesellschaften in Schweden und England eine Verbindung angeknüpft, und hatte auch einen sehr wichtigen Brief erhalten von Mr. Daniel Thuun in Philadelphia, datiert 24. Januar 1823, und nachher einige andere; nach seiner Abreise zu Mr. v. Steiger Grandson, in der Nähe von Athen, Ohio, wurde ich durch einen Brief von Mr. Daniel Lamnot erfreut. Eine kleine Anzahl Schweizer, in den Kantonen Appenzell, St. Gallen, Thurgau und Graubünden, zu jener Zeit in vier Ver-

eine geteilt, setzten sich durch Daniel Näf in Herisau und andere mit mir in Verbindung, und trugen im Verhältnis zu ihrer geringen Kraft viel zur Förderung der Sache bei. Dieses war auch bei Herrn Volk, Obergerichtsrat in Wiesbaden, jetzt in Nastätten und seinen beiden Schwestern in Wiesbaden im Herzogtum Nassau der Fall, ihrem jetzt verstorbenen Onkel, Geheimrat Langsdorf in Gießen, Herrn Frank, Hofapotheker in Potsdam, Preußen, dem königl. preußischen Landrat Müllensiefen und dem alten Herrn Pfarrer Strauß, beide in Iserlohn, bei Elberfeld in Rheinpreußen. Trotz der Anstrengung Einzelner, wurden die Auslagen bei weitem nicht gedeckt, und nur durch Aufnahme eines bedeutenden Kapitals war ich imstande, im Jahr 1824 zwei weitere Bände zu veröffentlichen, nämlich im zweiten Bande, die Lehre des Neuen Jerusalems betreffend die Heilige Schrift, die Lehre vom Glauben und die Lebenslehre des Neuen Jerusalems nach den zehn Geboten, zusammt den ersten Bogen meines Magazins für die Neue Kirche – und im dritten Bande, die Enthüllte Offenbarung, vom ersten bis zum sechsten Kapitel.

Aber jetzt war ich genötigt, für meinen eigenen Unterhalt zu sorgen, ich bewarb daher mich um die Stelle eines Bibliothekars an der Universität, welche gerade zu jener Zeit vakant geworden war. Ich wurde auch, unerachtet vieler Bewerber, unter welchen zwei angesehene Professoren, tatsächlich provisorisch mit diesem Posten betraut, das heißt so, dass die Anstellung nach einem Jahre wieder aufgehoben werden konnte. Ich veröffentlichte nun bei einem Buchhändler am Orte, eine Übersetzung von Clowes Katechismus, so wie auch deutsch sein Werk betitelt: »Einige schlichte Antworten auf die Frage, warum nimmst Du das Zeugnis Swedenborgs an?« mit einer apologetischen Vorrede. – Vom vierten Band der Swedenborgischen Werke waren bereits sieben Bogen gedruckt, als ich unerwartet unterbrochen wurde. Der akademische Senat, und der Minister des Innern,

hatten beim König sich um meine definitive Anstellung verwendet; der König wollte mich jedoch zuerst gar nicht anstellen, sondern sandte ein Reskript, das die Frage enthielt, wie es komme, dass mir ein so angesehenes Amt anvertraut werde, während ich doch, unerachtet der mir gegebenen Mahnung, die fanatischen Schriften Swedenborgs übersetze und sie unter allen Volksklassen zu verbreiten suche?

Hierauf gab ich sogleich an den König eine Verteidigung unserer Sache ein, welcher ich viele Tatsachen aus anderen Ländern beifügte. Die Stelle wurde mir dann unter Vorbehalt zuerkannt, mit der Bedingung, ich dürfe, so lange ich ein öffentliches Amt begleite, weder mittelbar noch unmittelbar Swedenborgs oder ähnliche Schriften herausgeben. Obgleich ich durch Niederlegen meiner Stelle meine Freiheit zum Handeln hätte zurückerhalten können, so glaubte ich doch zunächst nicht dieses tun zu dürfen; sondern auf dringendes Anraten unseres Freundes Hoffacker, welcher erklärt hatte, dass er im Notfalle die Herausgabe fortsetzen würde, und in Anbetracht des Umstandes, dass ich ja doch ohne ein Amt nicht damit fortfahren könne, und dass vielleicht der rechte Zeitpunkt noch nicht für das Unternehmen gekommen sei, gab ich nach, erklärte jedoch dem königlichen Beamten, dass ich mich der Bedingung nur für jetzt unterwerfe, und entschlossen sei, für den Fall diese Bedingung nicht erlassen werde, mein Amt aufzugeben, so bald als ich Mittel finden könne, die Auslagen zu bestreiten.

Es wurden nun sogleich verschiedene Versuche gemacht, die Auslagen durch jährliche Subskriptionen zu decken, aber vergeblich. Nachdem wir, um in unserem Gemüt beruhigt sein zu können, alles versucht hatten, was in unserer Macht stand, blieb uns nichts anderes übrig, als zu warten, bis der Herr selbst eine Türe öffnen würde. Es ergab sich auch bald eine Aussicht, und wir erhielten den Trost, dass sobald die Zeit gekommen, das Werk fortgesetzt werden würde. Das

freigebigen Anerbieten des Hofapothekers, Herrn Franck, die Kosten des vierten Bandes vorzuschießen, und als Rückzahlung eine entsprechende Anzahl der vier Bände mit 25% Skonto zu nehmen, in Verbindung mit andern außerordentlichen Erfahrungen, bestimmten mich am 1. März dieses Jahres, mich unmittelbar an den König zu wenden und ihm zu sagen, dass es mir jetzt Gewissenssache sei, mein Unternehmen fortzusetzen, und anzudeuten, dass ich gezwungen sei, mein Amt zu opfern, wenn mir nicht gestattet werde, fortzufahren. Was ich dem Könige gesagt hatte, setzte ich, mit ausführlichen Urkunden, in einem Briefe an den Minister des Innern auseinander, indem ich bemerkte, es seien jetzt genau 300 Jahre, seit die deutschen Fürsten sich in Speier am 15. März 1529 versammelt hatten, um gegen jede menschliche Autorität in Glaubenssachen zu protestieren, und für sich und ihre Untertanen das Recht freier Forschung und voller Religionsfreiheit zu beanspruchen.

Hierauf erhielt ich eine Anzeige von der Universitätskanzlei, dass durch Beschluß vom 25. März dieses Jahres, seine königliche Majestät mich gnädigst der Bedingung entbunden habe, welche mir durch eine königliche Verordnung vom 24. September 1825 auferlegt worden war, wonach ich ganz von der Fortsetzung der Herausgabe der theologischen Werke Swedenborgs hatte abstehen müssen. Durch ein weiteres königliches Dekret vom 20. Juli dieses Jahres, wurde mir ganz unerwartet und in definitiver, nicht mehr rückgängig zu machender Weise, das Amt als Bibliothekar der Universität zuerkannt.

Der Umstand, dass bei uns in Deutschland die zwei Zeugen, nämlich, die beiden Lehren des Neuen Jerusalem betreffend den Herrn und das Leben nach den zehn Geboten (siehe EO 515) genau drei und ein halbes Jahr auf der Straße gelegen haben, lässt uns hoffen, dass neues Leben von Gott in sie einfließen und sie wieder auf ihre Füße stellen werde.

(EO 505, 510). Es muss uns jedoch um so viel wichtiger sein, dem Herrn entgegenzukommen durch eine Aufnahme seiner göttlichen Lehren und durch ein denselben gemäßes Leben; und wo dieser letztere Zustand vorhanden ist, sind die Menschen nicht damit zufrieden, dass sie selbst die Wahrheit wissen, sondern sie bestreben sich auch, dieselbe andern mitzuteilen; und alle Glieder des Körpers der Neuen Kirche sollten sich zu diesem Zwecke vereinigen. Bei uns ist die Anzahl der Glieder noch klein, und ihre Kraft in der Tat eine sehr beschränkte, doch aber ward ich in Folge jenes großen Opfers des Herrn Frank in den Stand gesetzt, den vierten Band herauszugeben, enthaltend die Enthüllte Offenbarung vom 7. bis zum 13. Kapitel; sowie die zweite Reihe meines Magazins für die Neue Kirche. Natürlich kann Herr Frank seine Anstrengungen nicht derart fortsetzen, und unsere Freunde hier sind kaum imstande irgendetwas zu tun, wir hoffen aber zuversichtlich, dass der Herr das einmal angefangene Werk nicht stocken lassen, sondern uns von irgendeiner Seite her Hilfe werden lasse. In der Zwischenzeit fahre ich fort mit meinen Übersetzungsarbeiten und sammle alle Swedenborgs Leben und die Geschichte der Neuen Kirche betreffende Materialien.

Von der Geschichte der Neuen Kirche in Schweden habe ich in meinem Magazin mitgeteilt, was ich, teils aus mir selbst zugekommenen Briefen, und teils gedruckten Nachrichten entnehmen konnte; ebenso eine Geschichte der Neuen Kirche in England, und einiges Statistische in Bezug auf die Nordamerikas. Durch Mr. Daniel Thuun hatte ich, nebst einigen Lehr- und Kontroversschriften, das Journal der Verhandlungen der 5. General-Convention 1822 und das »New Jerusalem Repository« erhalten; von Mr. Joseph Ehrenfried erhielt ich das Journal der 9. General-Convention, 1827 und den »New Jerusalem Missionary«, vollständig, und von dem in Boston gedruckten »New Jerusalem Magazine« die ersten

zwölf Nummern bis zum August 1826. Ich hoffe auch von ihm, wenn er nächstes Jahr wieder zurückkehrt, das »Halcyon Luminary«, das mir noch fehlende Journal, und andere die Geschichte der Neuen Kirche betreffende Urkunden zu erhalten; denn ich bemühe mich, als ein Depositorium, eine vollständige Bibliothek der Neuen Kirche zu gründen. Unsere Sache gewinnt täglich an Wichtigkeit und jetzt ist die Zeit, Fleiß anzuwenden zur Ansammlung von Tatsachen, damit wir der Nachwelt die Geschichte der Neuen Kirche möglichst rein übermitteln können, denn diese enthält viel Lehrreiches und Ermutigendes. Aus diesem Grunde wäre eine Skizze der Geschichte der Neuen Kirche in Nordamerika eine der annehmbarsten Aquisitionen.

Exemplare meiner drei ersten Bände sind in den Händen von Mr. Daniel Lammot, und Mr. Ritter, Buchhändler in Philadelphia und Mr. E. nimmt einige Exemplare des vierten Bandes und verschiedene kleine Hefte. Da die Deutschen in Amerika nur eine mangelhafte Kenntnis der englischen Sprache besitzen, und viele von ihnen, vielleicht gar nicht damit bekannt sind, dürfte es sehr wesentlich sein, die gute Sache mittelbar oder unmittelbar zu fördern, wenn Ihre Freunde so gütig sein und für die Verteilung und Verbreitung der Deutschen Übersetzungen unter diesen Leuten sorgen wollten. Die Einladung der Deutschen in Baltimore, ihr Pfarrer zu werden, sowie das freundliche Anerbieten des Rev. M. Hargrove, mich in seiner Kirche predigen zu lassen, war etwas sehr Freudiges für mich, und ich danke sehr für ihr Vertrauen; es muss jedoch jeder wandeln, wie ihn der Herr berufen hat – für jetzt glaube ich zu meinem jetzigen Posten berufen zu sein. Ich empfehle mich Ihrer Liebe und Freundschaft und verbleibe mit höchster Achtung

in dem Herrn Ihr

Johann Friedrich Immanuel Tafel.