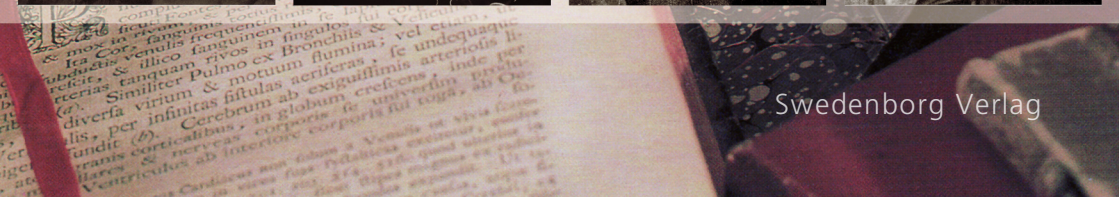
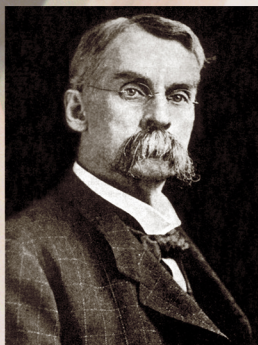
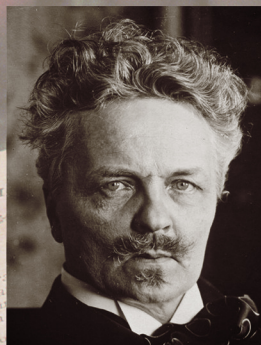


Emanuel Swedenborg

# BEITRÄGE

# ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE





Emanuel Swedenborg

**BEITRÄGE ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE**

Herausgegeben von Thomas Noack

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-85927-270-5

© Swedenborg Verlag, Zürich 2012

[www.swedenborg.ch](http://www.swedenborg.ch)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	5
Ernst Benz	
Emanuel Swedenborg als geistiger Wegbahner des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik .....	8
Ursula Caffisch-Schnetzler	
Lavaters Himmel und Swedenborgs Träume .....	45
Friedemann Horn	
Schellings Lehre von den letzten Dingen .....	73
Thomas Noack	
Jakob Lorber .....	96
Alfons Rosenberg	
Soziale Auswirkungen der Schau Swedenborgs .....	146
Dmitrij Tschizewskij	
Swedenborg bei den Slawen .....	173
Czeslaw Milosz	
Dostojewski und Swedenborg .....	202
Olle Hjern	
Emanuel Swedenborgs Einfluss in Skandinavien .....	231
Herbert Fritsche	
August Strindbergs Erweckung durch Emanuel Swedenborg .....	255
Emiel van Galen	
Swedenborg und Kent .....	283
Eric John Sharpe	
Sadhu Sundar Singh und die Neue Kirche .....	300
Personenregister .....	322
Literaturverzeichnis .....	327



## Vorwort

Constantin Rauer, der »Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen« untersucht hat, meinte vor kurzem: »Was aber die Gemeinschaft all jener Dichter und Denker anbelangt, die öffentlich der Neuen Kirche nie beitreten würden, insgeheim jedoch den Visionär desto mehr verehren, so kann der Einfluß, den Swedenborg auf die deutsch-protestantische Geistes- und Kulturgeschichte überhaupt ausgeübt hat, *gar nicht groß genug* eingestuft werden.« (Rauer 2007, 228).

Bisher ist jedoch niemand in der Lage gewesen, »Swedenborgs vielfältigen Wirkungen« nachzugehen; ein solches Unternehmen »übersteigt die Arbeitskraft eines Einzelnen« (Begleitbuch 1988, 112). Deswegen müssen wir uns vorerst und vielleicht sogar dauerhaft mit Untersuchungen zu *einzelnen* Bereichen der komplexen Wirkungsgeschichte begnügen. Das vorliegende Buch bietet eine Auswahl solcher Studien aus der Feder ausgewiesener Experten. Es öffnet somit dem an dieser Thematik interessierten Leser ein Fenster in die wirkungsgeschichtliche Landschaft.

Angesichts der angedeuteten Komplexität war es unmöglich alle Felder abzudecken; ich musste sogar – aus unterschiedlichen Gründen – mehrere *schmerzhafte* Lücken hinnehmen. Ich verweise nur auf das öffentlich am häufigsten diskutierte Thema Swedenborg-Kant, das hier zwar nicht vollkommen unerwähnt bleibt, dem aber kein eigenständiger Beitrag gewidmet ist. Eine sehr schöne Übersicht über diesen Diskurs bietet neuerdings die von Friedemann Stengel herausgegebene Publikation »Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis«.

Harry Lenhammar hat in seinem TRE-Artikel<sup>1</sup> über Swedenborg und die Swedenborgianer die Wirkungsgeschichte in zwei Äste aufgeteilt. Er schreibt: »Wirkungsgeschichtlich lassen sich zwei Linien aufzeigen, einmal Swedenborgs Einfluß auf Philosophie und Literatur und zum anderen seine Wirkung als Urheber einer Religionsgemeinschaft, der Neuen Kirche.« (TRE 32, Seite 474). Wir beschränken uns hier auf die erste Linie. Ein Eingehen auf die zweite würde eine Geschichte der Neuen Kirche hervorbringen; dafür ist hier jedoch nicht der Ort. Außerdem gehen wir nicht – das betrifft noch einmal Lenhammars erste Linie – auf die Wirkung der *naturphilosophischen* und *anatomischen* Werke Swedenborgs ein; wir beschränken uns auf seine *theologischen*.

Das Ganze ist dennoch nur eine Kostprobe. Wer nach dieser, wie ich hoffe, *anregenden* Lektüre mehr wissen möchte, den verweise ich auf das Literaturverzeichnis am Ende des Buches.

August Strindberg drückte seine Dankbarkeit für das von Swedenborg Empfangende einst mit den Worten aus: »Swedenborgs Welt ist unermesslich umfassend; er hat mir auf alle meine Fragen geantwortet, wie sehr sie mich auch bedrängen mochten. Unruhvolle Seele, gequältes Herz, nimm und lies!« Möge der eine oder andere Leser dieses Buches selbst ein Teil der Wirkungsgeschichte Swedenborgs werden. Dazu muss er allerdings auch zu den Originalwerken greifen. Obwohl Swedenborgs Visionen von bestimmten weltanschaulichen Positionen aus noch immer pathologisiert werden, muss seinen Gedanken und Ideen doch etwas An- und Aufregendes innewohnen, denn die unterschiedlichsten Geister ließen sich von ihnen inspirieren und schufen aus diesen Steinen ihre eigene geistige Welt.

Thomas Noack | Zürich im Januar 2012

---

<sup>1</sup> TRE = Theologische Realenzyklopädie. Das mit 36 Bänden größte deutschsprachige Buchprojekt in Theologie und Religionswissenschaft.



Ernst Benz (1907–1978)

## **Emanuel Swedenborg als geistiger Wegbahner des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik**

Die Aufnahme, die Emanuel Swedenborgs Lehre in Deutschland gefunden hat, und das Schicksal dieser Lehre im deutschen Geistesleben des 18. und 19. Jahrhunderts ist so merkwürdig und zwiespältig, dass es nicht unangebracht ist, dies Schicksal in eine kurze Fabel zu kleiden. Diese Fabel musste etwa so lauten:

Ein großer Geist des Nordens, dem die Erkenntnis des Himmels und der Erde aufgetan war, ging in ein Land gegen Süden und predigte daselbst. Alsbald versammelten sich um ihn die Stillen im Lande, die gläubigen Seelen, die Dichter und Seher. Einer von ihnen aber sagte: »Dieser Mann spricht Dinge, die Himmel und Erde bewegen. Ob er einer von den alten Propheten ist, wissen wir nicht, aber dass er aus Gott spricht, das wissen wir«. Es traten aber hinzu die Pharisäer, Schriftgelehrten und Professoren der Hohen Schulen und murerten wider ihn und schüttelten ihre Köpfe. Einer von ihnen aber sagte: »Wahrlich, die Welt hat keinen größeren Narren gesehen als diesen«. Und sie wurden sich einig, dass er ein Narr sei und dass man ihn nicht nenne. Die Stillen aber im Lande, die gläubigen Seelen, die Dichter und Seher glaubten weiter an ihn und er entfachte in ihren Seelen und Sinnen eine Kraft der Erkenntnis und eine Kraft der Gestaltung, die trug tausendfache Früchte an Werken der Kunst und des Geistes, und aus der Saat des Narren ging auf eine wundersame Blüte in demselbigen Lande. –

Dies ist die vorläufige Auslegung der Fabel: die Verbreitung der Lehre Swedenborgs erfolgte in Deutschland in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts, in einer Epoche, in der die neue rationalistische und mechanistische Philosophie Frank-

reichs und Englands auch in Deutschland den endgültigen Sieg errungen zu haben schien. Da Swedenborg aber diesen neuen Rationalismus, den er selbst in seiner Jugendentwicklung durchlaufen hatte, durch seine naturwissenschaftlichen und religiösen Erkenntnisse überwunden hatte, so begann er nicht unter den Fachphilosophen und Fachgelehrten rationalistischer Prägung an den deutschen Akademien und Universitäten zu wirken, sondern wurde zunächst von den Kreisen entdeckt, die selber die Träger der Überwindung des Rationalismus waren: von den Führern des späten Pietismus, von den Anhängern der neu hervortretenden Theosophie, von den Häuptern der Erweckungsbewegung. Der Erste aus diesen Kreisen, der ein volles Verständnis für Swedenborgs Lehre hatte, war *Friedrich Christoph Oetinger*, der Begründer der schwäbischen Theosophie, der in seiner Anerkennung und Verehrung Swedenborgs so weit ging, diesen als ein wichtiges Glied in der Weiterbildung der göttlichen Offenbarung und der christlichen Heilsgeschichte anzuerkennen und auszugeben.

Diese erste öffentliche Anerkennung rief die deutsche Schulphilosophie auf den Plan, die durch den schwedischen »Geisterseher« ihr ganzes mühsam errungenes rationalistisches Weltbild bedroht sah. Ihr Sprecher wurde der junge *Kant*, der Swedenborg in einem kühnen literarischen Handstreich angriff und lächerlich machte und dem es in der Tat gelang, den Namen Swedenborgs in den Augen der maßgeblichen akademischen Wissenschaft seiner Zeit für lange Zeit unmöglich zu machen. Das Todesurteil, das Kant über Swedenborg aussprach, galt aber nur für das Forum der deutschen Akademien und Hochschulen. Die Geister, die den westlichen Rationalismus zu überwinden sich bemühten, wandten sich trotz dieser öffentlichen Exkommunikation Swedenborgs mehr als vorher dem Seher aus dem Norden zu. Über Oetinger führt der Strom Swedenborgscher Ideen zu den großen Geisteserben Oetingers zu *Schelling* und *Hegel*. Auch *Goethe* verschloss sich nicht den gewaltigen Visionen des Philosophen aus Stockholm, sondern ließ sich von ihm in seinem »Faust« inspirieren. *Lavater* über-

setzte seine Schau des Himmels in die Sprache der Erweckungsbewegung in seinem Werk: »Aussichten in die Ewigkeit« und ließ sich in seinen Ideen zur Physiognomik auf stärkste von den Erkenntnissen Swedenborgs über das Verhältnis von Geist und Leiblichkeit beeinflussen. In den »Geistlichen Liedern« des *Novalis* scheint die deutsche Romantik das Swedenborgsche Geisteserbe in der erhabensten Form auszusprechen. Der Freundschaftskult der Romantik und die romantischen Anschauungen von Liebe und Ehe erinnern stark an Swedenborgsche Ideen. *Franz von Baaders* Religionsphilosophie steht unter dem Zeichen einer inneren Aneignung von Swedenborgs Anschauungen, und auf protestantischem Boden ist es *Jung-Stilling*, der in seinen »Szenen aus dem Geisterreich« die Swedenborgsche Überlieferung weiterbildet.

Allerdings wirkte die akademische Verurteilung Swedenborgs doch so stark, dass Swedenborg auch von seinen geheimen Anhängern in Deutschland wenig mit Namen genannt wurde. Gerade diese Tatsache der Verborgenheit seiner Einwirkungen macht auch die Erforschung seines Einflusses auf die deutsche Geistesgeschichte so reizvoll und gibt dieser Forschung den Charakter einer Art von »Rettung«, wie *Lessing* dereinst seine literarischen Berichte über solche Geister der Vergangenheit nannte, die in der offiziellen Kritik ungebührlich schlecht oder ungerecht behandelt worden waren.

Wie sind nun die genannten drei Phasen des Einwirkens Swedenborgs auf die deutsche Geistesgeschichte verlaufen?

### 1. [Friedrich Christoph Oetinger]

Das anschaulichste Beispiel für eine erste, unbefangene Aufnahme Swedenborgs in Deutschland ist das Werk Friedrich Christoph Oetingers, das den Titel trägt: »Swedenborgs und anderer irrdische und himmlische Philosophie, zur Prüfung des Besten ans Licht gestellt«, Frankfurt-Leipzig 1765. Zwei Fragen sind hier zu stellen. Unter welchem Gesichtspunkt wird Swedenborg den deutschen Zeitgenossen vorgestellt, und

was wird als das wichtigste und als das Entscheidende an seiner Person und Lehre hervorgehoben?

Die erste Frage lässt sich nur beantworten, wenn man sich die allgemeine christliche Geschichtsanschauung verdeutlicht, von der aus Oetinger die einzelnen historischen Gestalten beurteilt. Oetingers Betrachtung der Geschichte bewegt sich in den Traditionen des schwäbischen Apokalyptikers *Bengel*. Die Weltgeschichte ist ihrem Wesen nach Heilsgeschichte. Sie ist durch einen festen Heilsplan bestimmt, der schon bei der Schöpfung der Welt maßgebend ist und der die Welt auf ihr Ziel, das Gottesreich hinführt, das sich in immer neuen Kämpfen mit den widergöttlichen Geschichtsmächten im Verlauf der Weltgeschichte ausgiebt. Der innere Ablauf der Weltgeschichte vollzieht sich als eine immer weiter schreitende Selbsterschließung der göttlichen Offenbarung. Diese Selbsterschließung Gottes in der Geschichte wird vorwärtsgetrieben durch den Heiligen Geist, der dadurch als der eigentliche Bewegter der Weltgeschichte erscheint.

Die Anschauung vom Heiligen Geist als dem ständig gegenwärtigen und tätigen Geschichtsprinzip führt nun Oetinger zu einer Konsequenz, die gegenüber der orthodoxen kirchlichen Anschauung vom Geist und von der Offenbarung als neu und revolutionär empfunden wurde. Nach der orthodoxen kirchlichen Anschauung ist die unmittelbare Offenbarung Gottes in der Geschichte mit der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie in der Person Jesu Christi und mit den Geistwirkungen in der Urgemeinde abgeschlossen. Die unmittelbare Offenbarung erschöpft sich in der Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Oetinger aber wird hier zu einem anderen Schluss getrieben: die Offenbarung ist nicht eine einmalige, sie ist nicht endgültig fertig, sondern sie geht weiter, und sie begleitet die gesamte Geschichtsentwicklung bis zu ihrem Ziel und Ende. Jede Geschichtesepoch hat ihre besondere, neue Form der Offenbarung, die ihren Denkkategorien, ihrer Erfahrung des Transzendenten, ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis angemessen ist.

Unter diesem Gesichtspunkt erhält für Oetinger die Gestalt und Lehre Swedenborgs eine besondere Bedeutung. Für ihn ist Swedenborg der Prophet seiner Zeit, in der der Heilige Geist sich in seiner zeitgenössischen Form bekundet und die göttliche Offenbarung weiterbildet und weiter auslegt. Das ist das Entscheidende an Oetingers Auffassung von Swedenborgs Werk: Swedenborg ist nicht ein beliebiger Philosoph und Seher, sondern er gehört hinein in die Reihe der großen Weiterbildner der göttlichen Offenbarung, die der Heilige Geist immer wieder von Zeit zu Zeit erweckt, um die Ausgeburts des Gottesreiches in Gang zu halten und weiter zu fördern. So stellt Oetinger den nordischen Seher hinein in die große Linie der Selbsterschließung der göttlichen Offenbarung, die von der alttestamentlichen Prophetie über die Urkirche zu Luther und von diesem über Jakob Böhme bis zu den großen Mystikern des 17. Jahrhunderts führt. Jede Zeit, meint Oetinger, hat ihre besondere Form der Offenbarung. Seine eigene Zeit beurteilt Oetinger als die Zeit des beginnenden Unglaubens, als die Epoche der Selbstsicherheit der Vernunft, die nur glaubt, was sie beweisen zu können glaubt.

Eben darum hat sich Gott für diese Zeit einen Gelehrten, einen Philosophen und Mathematiker erwählt, um durch einen zeitgenössischen Gelehrten die ungläubige neue Gelehrsamkeit zu belehren. So schreibt Oetinger in der Vorrede seines oben genannten Werkes: »Hier übergehe ich dem Leser etwas seltenes zur Prüfung dessen, was Gott für die gegenwärtige Zeit hat lassen kund werden ... Der Unglaube der Welt hat Gott bewegt, einen berühmten Philosophum zu einem Verkündiger himmlischer Nachrichten zu machen. Dieser Philosoph hat seiner Imagination durch die Mathematik Einhalt gethan. Man sage demnach nicht, dass es bloße Einbildungen seyen. Standhafte Erfahrungen sind keine Einbildungen. Diese Erfahrungen sind aus einem Einfluß himmlischer Intelligenzen durch des Herrn Befehl geflossen. Sagt man: Wir haben Mosen und die Propheten, so hat man die Wahl, es nicht zu lesen.«

In seinen späteren Schriften hat dann Oetinger den besonderen Heilsauftrag Swedenborgs für seine Zeit noch näher zu beschreiben versucht. Die Zeit der rationalistischen Philosophie leugnet das Bestehen einer geistigen Welt, sie leugnet das Leben nach dem Tode, sie versteht das geistige und innere Leben des Menschen von der Mechanik und der Physik her. Eben diese Elemente der christlichen Verkündigung, über die die zeitgenössische Philosophie mit gelehrtem Besserwissen oder schnöder Verachtung hinweggeht, werden nunmehr in Swedenborg durch einen Gelehrten selbst, der im Besitz der höchsten Wissenschaft seiner Zeit ist, dem allgemeinen Widerstand des Zeitgeistes zum Trotz aufgehellert und verdeutlicht. »Weil nun jetzt schlüpfrige Zeiten sind, da man aus Liebe zu seinem Eigenen von der Gleichgesinntheit abgekommen, so hat Gott in dem wichtigsten Punkt des Zustandes nach dem Tod und der Beschaffenheit des inneren Menschen uns den Swedenborg zu Hilfe geschickt. Jakob Böhme ging längst vorher: weil er aber der Wissenschaften oder Disciplinen der Optik, Mechanik, Architektonik und Geometrie nicht kundig gewesen, wie er selbst sagt, dass, wenn er diese verstünde, so wäre er wie ein Professor publicus gegen einen Laien: darum hat Gott den Swedenborg gefunden, der dieser Disciplin in hohem Grad Meister war, eine unschuldige Jugend geführt und sehr rein auferzogen worden, dabei nicht auf Ehre, Rang und Reichthum gesehen: diesen hat Gott dazu bereitet und wie den David gefunden, durch ihn der skeptischen, zweifelvollen Erde ein neues außerordentliches Licht anzuzünden. Nun ist Jakob Böhmes Offenbarung zwar ungleich profunder als Swedenborgs, jedoch hat er sich nicht wissenschaftlich ausdrücken können, wie es für die Studierende nöthig war: darum hat Gott Swedenborg auftreten lassen.« »Wie es aber mit allen Offenbarungen Gottes ist, daß sie nicht geschehen ohne Gesetze der Ordnung, daran Gott sträcklich hält, so musste es auch bei Swedenborg in einer gewissen Ordnung oder nach allgemeinen Gesetzen und Rechten der unsichtbaren Welt geschehen. Da geht es, wie wenn ein Platzregen auf ein Land

fällt: er trifft das, was dürstet und fähig ist, den Regen zu empfangen. Weil nun Swedenborg in den Wissenschaften der Kosmologie sehr erfahren war, Leibniz gleich zu achten, so fiel die Offenbarung auf ihn, nach seinen von Jugend an gehabten Zubereitungen. Er aber hat die Wissenschaften gar mechanisch nach heutiger Art *ratione ex figura et motu* erlernt, und diese Form hing ihm an; mit diesen Typen faßte er die Offenbarung Gottes. Jakob Böhme sah ins Innerste der Wesen, das aus der ersten Quelle der sieben Geister erfolgt und eine Erklärung Ezechiels c. 1 und 10 ist. Aber Swedenborgs Sache ging nicht so sehr aufs Nothwendige und Wesen, sondern auf das, was Gott neben dem Nothwendigen willkürlich disponiert in der unsichtbaren Welt. Da muss allerdings ein großer Unterschied zwischen dieser zweien Männer Offenbarungen sein.«

Swedenborg ist also nicht ein Beliebiger, sondern er wird hier mit dem Glanz einer gewaltigen Aureole umgeben: er erscheint als das zeitgenössische Werkzeug der Weiterbildung der göttlichen Offenbarung, als Engel mit einem neuen Evangelium, das die alten Evangelien erschließt, vertieft und verdeutlicht. Damit wird seinen Schriften und seiner Lehre eine ganz einzigartige Autorität zugebilligt, die seine Lehre nahe an die Lehren der Heiligen Schrift selbst heranrückt.

Von hier aus lässt sich auch die zweite Frage beantworten: Was ist denn Oetinger an Swedenborgs Person und Lehre besonders wichtig und maßgeblich erschienen? Da lässt sich gegenüber den späteren Anschauungen von der Person und Lehre Swedenborgs ein auffälliger Unterschied feststellen: ab 1766, dem Erscheinungsjahr der Kantschen Kampfschrift gegen Swedenborg, erscheint der schwedische Philosoph allein unter dem verengten und einseitigen Gesichtspunkt des »Geistersehers«, der mit den abgeschiedenen Bewohnern des Geisterreiches verkehrt. Oetinger aber hat sich nicht durch die sensationellen Vordergrunderscheinungen an der Gestalt und an der Lehre Swedenborgs blenden lassen, sondern hat an Swedenborgs Lehre zunächst die Einheit seiner Erkenntnis

der Natur und der Überwelt, die Einheit seiner Kosmologie und Theologie, die Einheit seiner Sicht des stofflichen und des geistigen Universums gesehen, oder, wie er es selber nennt, die Einheit seiner »irrdischen und himmlischen Philosophie«. Eben darin liegt für ihn die heilsgeschichtliche Bedeutung Swedenborgs: für die zeitgenössische Naturwissenschaft ist die Einheit des Universums zerfallen. Die Naturwissenschaft wendet sich gegen den Glauben und verirrt sich in eine dämonische Selbstüberheblichkeit gegenüber der göttlichen Offenbarung. Bei Swedenborg aber ist ein echter christlicher Universalismus, in dem die Methoden und Erkenntnisse des modernen naturwissenschaftlichen Denkens zu einer neuen tieferen Erschließung der christlichen Offenbarung und der christlichen Heilswahrheiten weitergebildet werden. Bei ihm verbindet sich der Blick in die Natur mit dem Blick in die Geheimnisse des Himmels, er sieht in den Vorgängen der Natur die Gesetze und Bewegungen des Geistes in verborgener Weise am Werke, und es ist für ihn derselbe Blick, der ihn die Gesetze der himmlischen Welt und ihre Analogie in den Bewegungen der Elemente und in den Naturkräften der Erde erkennen lässt.

So hat also Oetinger beides an Swedenborg und seiner Lehre zu würdigen versucht: den Naturforscher und den Seher, und er stellt ihn in eine Reihe mit den großen universalen Geistern der deutschen Vergangenheit, denen sich ebenfalls beim Blick ins Wesen die Erkenntnis der Gesetze von Welt und Überwelt erschloss: mit Jakob Böhme und Leibniz.

Die Schrift Oetingers über Swedenborgs »Irrdische und himmlische Philosophie« besteht demgemäß aus zwei Teilen. Im ersten Teil gibt er eine kurze, aber treffliche Beschreibung der inneren Einheit von Swedenborgs naturwissenschaftlichen und visionären Erkenntnissen: »das System der irrdischen Philosophie Swedenborgs (Seite 1–14), samt einer Vergleichung dieser Philosophie mit Jak. Böhmens (Seite 14–25), anschließend die himmlische Philosophie Emanuel Swedenborgs (Seite 26 ff) mit einer ausführlichen Behandlung seiner

einzelnen Lehrpunkte, so von der H. Schrift oder dem Wort, wie es den göttlichen Sinn aufschließt, der den guten Geistern und Engeln offenbar ist, von der Sprache der Geister und der Engel, von dem Licht, worinnen die Engel leben, von den Paradiesen und Wohnungen der Engel, von den Würckungs-Craysen der Geister, vom Raum und Ort der Geister, von dem Himmel und der himmlischen Freude, von den Gesellschaften, welche den Himmel ausmachen.«

Der zweite Teil bringt dann eine wissenschaftliche Vergleichung von Swedenborgs naturwissenschaftlichen und theologischen Anschauungen mit den Systemen anderer wissenschaftlicher Führer der Epoche. Er trägt den Titel: »Der Irrdischen und himmlischen Philosophie zweyter Teil, worinnen Swedenborgs, Malebranches, Newtons, Cluvers, Wolfens, Ploucquets, Baglivi und Frickers irrdische Philosophie mit Ezechiels himmlischer Philosophie verglichen wird«, Franckfurt und Leipzig 1765. In diesem zweiten Teil wird die Übereinstimmung von Swedenborgs Schau der Welt und Überwelt mit den Erkenntnissen früherer und zeitgenössischer Forscher nachgewiesen und die dadurch bewirkte Erneuerung und Weiterbildung der alten biblischen Universalerkenntnis im Einzelnen erläutert. Wieder ist es vor allem Jakob Böhme, mit dem Swedenborg in Beziehung gesetzt wird. »Damit man nun die Philosophie nicht nur als einen Götzen zu Dan und zu Bethel in einer eintzigen Form ansehe, so habe ich für nützlich gehalten, etlicher neuerer Gelehrten Philosophie kurtz vor Augen zu stellen, mit der Philosophie der H. Schrifft, besonders Ezechiels, zu vergleichen, und darzu zu ziehen, was Gott einem Layen, dem Jacob Böhm, durch ein, von dem großen Philosophen *de Sans-Souci* verlangtes, aber von ihm nicht erkanntes, *sensorium* ins Unsichtbare geoffenbahrt hat, welches der alte Philosoph Swedenborg auch erlangt.« So erscheint hier Swedenborg als der gottgesandte Weiterbildner des wahren christlichen Universalismus, wie er die deutsche Geistesgeschichte bis zu Leibniz hin bestimmt hat und wie er sich in den Spuren Böhmes, Leibnizens und Swedenborgs zum

letztenmal in der Metaphysik, Naturwissenschaft und Religion des deutschen Idealismus dargestellt hat.

## 2. [Immanuel Kant]

Ein Jahr später, 1766, erfolgte der Rückschlag gegen diese hohe Einschätzung der Swedenborgschen Erkenntnisse. Der junge Kant ließ ein Buch erscheinen, das den Titel trug: »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«. Diese Schrift stellt einen Angriff auf Swedenborg dar, dessen Heftigkeit und Gereiztheit man dem späteren Kant kaum mehr zutrauen würde. Es ist hier nicht der Ort, von der Bedeutung dieser Schrift für Kants eigene geistige Entwicklung zu handeln. Als Gegenstück zu der ungewöhnlichen Hochschätzung, die Oetinger dem nordischen Seher angedeihen ließ, ist es aufschlussreich, die heftigsten Invektiven, die Kant gegen Swedenborg schleuderte, kurz zusammenzustellen. Kant berichtet, er habe die »Arcana Coelestia« Swedenborgs in die Hand bekommen und – »leider« – auch um gutes Geld gekauft, um darin etwas zu finden, aber – berichtet er von sich selbst – »er fand (wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat) er fand nichts.« Die visionären Erkenntnisse, die Swedenborg berichtet, möchte er um keinen Preis gegen seine eigenen rationalen Erkenntnisse eintauschen. »Wenn die Vortheile und Nachtheile in einander gerechnet werden, die demjenigen erwachsen können, der nicht allein für die sichtbare Welt, sondern auch für die unsichtbare in gewissem Grade organisirt ist (sofern es jemals einen solchen gegeben hat), so erscheint ein Geschenk von dieser Art demjenigen gleich zu sein, womit Juno den Tiresias beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit sie ihm die Gabe zu weissagen ertheilen könnte. Denn nach den obigen Sätzen zu urtheilen, kann die anschauende Kenntniss der anderen Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat.«

Ja, Kant spricht es schließlich offen aus, dass er selber geneigt sei, das Geistersehen und den Empfang von »übernatürlichen«

Divinationen für ein im Grunde pathologisches Phänomen zu halten, das nicht den Philosophen, sondern den Arzt angehe. »Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt.« Sogar bei Gargantua macht Kant eine Anleihe, um die Lächerlichkeit Swedenborgs zu erweisen. »Der scharfsichtige Hudibras hätte uns allein das Räthsel auflösen können, denn nach seiner Meinung: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird daraus ein F..., steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.«

Der zweite Teil der Schrift Kants bringt dann eine genauere Darstellung einzelner Lehren Swedenborgs, der von ihm durchweg »Schwedenberg« genannt wird. Er wird in diesem Teil als »der Erzphantast unter allen Phantasien« bezeichnet. »Seine Flasche in der Mondenwelt ist ganz voll und weicht keiner einzigen unter denen, die Ariosto dort mit der hier verloren Vernunft angefüllt hat, und die ihre Besitzer dereinst werden wiedersuchen müssen, so völlig entleert ist das große Werk von einem jeden Tropfen derselben.« Das große Werk selbst »enthält acht Quartbände voll Unsinn, welche er unter dem Titel ›Arcana coelestia‹ der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt.« Nach der Darstellung einiger dieser Offenbarungen schließt dann Kant: »Ich bin es müde, die wilden Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers unter allen zu copiren oder solche bis zu seinen Beschreibungen vom Zustande nach dem Tode fortzusetzen. Die unmittelbare Anschauungen sind mehrentheils von mir weggelassen worden, weil dergleichen wilde Hirngespinnste nur den Nachtschlaf des Lesers stören würden.«

Diese heftigen Beschimpfungen machen eines klar: diese Schrift Kants ist keine kühle wissenschaftliche Auseinandersetzung, sondern eine Affektentladung, durch die sich Kant von dem Eindruck des Swedenborgschen Werkes befreien

will. Wie kam es nun zu dieser Affektentladung und welches sind ihre Folgen für die öffentliche Beurteilung Swedenborgs in der gelehrten Welt Deutschlands?

Die erste Frage ist nicht leicht zu beantworten. Man könnte vielleicht auf ein Doppeltes hinweisen. Einmal ist der Grund der heftigen Ablehnung Swedenborgs durch Kant ein biographischer oder psychologischer. Es ist der junge Kant, der in dieser Frühschrift sich gegen den Seher aus dem Norden wendet. Kant hat sich eben von dem pietistischen und supranaturalistischen Geisteserbe seiner eigenen Jugenderziehung losgemacht, hat den ganzen Oberbau der alten scholastischen Metaphysik, den alten »Himmel« ad acta gelegt und die alte Haut des scholastischen Supranaturalismus abgestreift. Er lebt in den Flitterwochen einer jungen Ehe mit einer recht irdischen und praktischen ratio und ist stolz auf die neue Geliebte. Da kommt ihm einer in die Quere, der die Unverfahrenheit besitzt, ein neues supranaturalistisches System von tausend Himmeln und Höllen und tausend Wegen der Läuterung der Geister in einem höheren Jenseits auf Grund eigener Visionen gewissermaßen als himmlische Reportage aufzubauen. In dem stolzen Selbstbewusstsein, eine zwar bescheidene, aber saubere Erkenntnisgrundlage sich erarbeitet zu haben, und in einem Anfall von jugendlich-flegelhaftem Selbstvertrauen auf die Verlässlichkeit und Treue der neuen Geliebten, des »gemeinen Verstandes«, rennt er dieses supranaturalistische Schreckgespenst, diesen Revenant aus einem soeben überwundenen Mittelalter über den Haufen, um später heimlich die Trümmer des so mutwillig zerschlagenen Heiligenbildes wieder auf seinen Altar zu stellen.

Philosophiegeschichtlich gesehen spricht sich in der Ablehnung Swedenborgs durch den jungen Kant die allgemeine Stimmung und Haltung der Philosophen-Generation des deutschen Rationalismus aus, die durch die neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Franzosen und Engländer und durch die Schule *Christian Wolffs* hindurchgegangen ist. Man ist der supranaturalistischen Systeme und selbst der himmli-

schen Eingebungen und Offenbarungen müde. Anstatt das All divinatorisch in großen Linien zu ahnen, möchte man lieber weniger wissen, aber das Wenige bestimmt. Nichts ist aufschlussreicher für diese Haltung als der Schluss der Kampfschrift Kants gegen Swedenborg, in der sich bereits der Entwurf der späteren Kantschen Philosophie abzeichnet. »Die Metaphysik ist eine Wissenschaft von den *Grenzen* der menschlichen Vernunft. Ich habe meinen Leser hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitele Wissen, welches den Verstand aufbläht und in seinem engen Raum den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten ... Vorher wandelten wir wie Demokrit im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphysik gehoben hatten, und unterhielten uns daselbst mit geistigen Gestalten. Jetzt, da die stiptische Kraft der Selbsterkenntnis die seidene Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf den niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes, Glücklich, wenn wir denselben als unseren angewiesenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungestraft hinausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, solange wir uns am Nützlichen halten. Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig. Es war auch die menschliche Vernunft nicht gnugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr nützlichen Bescheid geben: daß es wohl am rathsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was *Voltaire* seinen ehrlichen

Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: »Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.«

Das ist nicht nur die Stimmung und Einstellung Kants, sondern die Stimmung einer ganzen Generation und Epoche, die, aller supranaturalistischen Spekulationen müde, auf die erhabensten Visionen mit einem Zornausbruch reagiert und neu auftretenden supranaturalistischen Systemen nicht in Form einer kühlen wissenschaftlichen Widerlegung, sondern in Form einer Affekthandlung entgegentritt.

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. Dies bekam auch sofort der mutige Vorkämpfer Swedenborgs in Deutschland, Friedrich Christoph Oetinger zu verspüren, der nach dem Erscheinen der Kantschen Schrift Gegenstand zahlreicher Angriffe und Anfeindungen von Seiten akademischer Philosophen, Naturwissenschaftler und Theologen wurde. Oetinger hat es nicht unterlassen, in einem höchst aufschlussreichen Brief an Swedenborg diesem selbst seine Lage mitzuteilen und sich im Hinblick auf die für ihn erlittenen Verfolgungen als einen »Zeugen der Wahrheit« zu bezeichnen.

Ebenso verhängnisvoll ist eine zweite Folge des Kantischen Urteils über Swedenborg: man sah in Deutschland von jetzt an Swedenborg, wenn man ihn überhaupt noch erwähnte, nur noch in der karikaturhaften Verzeichnung seines Bildes, wie sie Kant entworfen hatte. Die Karikatur hat also das geschichtliche Urbild fast vollständig zerstört. Der deutsche Swedenborg-Mythus ist nicht von dem Freund Swedenborgs, von Oe-

tinger, sondern von seinem Feinde, von Kant, geschaffen worden. So wurde nur das eine Zerrbild festgehalten: der kuriose »Geisterseher«, der in der Schrift Kants als »ein gewisser Herr Schwedenberg ohne Amt und Bedienung« eingeführt wird. So verwandelt sich also im deutschen Geschichtsbewusstsein die Gestalt des universalen Forschers, Philosophen und Visionärs in einen spleenigen Spiritisten. Vergessen ist der große Naturforscher Swedenborg, der die Geheimnisse der Elektrizität ergründete und ein bahnbrechendes Werk über den Magnetismus auf Grund zahlreicher neuer Experimente veröffentlichte, vergessen der Mediziner und Psychologe Swedenborg, der den Rätseln des verborgenen Zusammenhanges von Geist, Seele und Leib nachsann, vergessen der Mathematiker Swedenborg, der wichtige astronomische und geographische Berechnungen anstellte, vergessen der Geologe Swedenborg, der die Gesteins- und Metallbildung aufhellte, die unterirdischen Wasser erforschte, der eine wissenschaftliche Forschungsmethode über die Verwendung der Fossilien zur Erklärung der Gesteinsbildung ausarbeitete, vergessen der Praktiker, Mechaniker und Erfinder Swedenborg, der als Bergwerksassessor allen großen und kleinen Anregungen technischer Art nachging, der unzählige Erfindungen auf dem Gebiet des Bergbaus gemacht hat, der die Ausbeute der schwedischen Bergwerke ungemein erhöhte und seinem König viel Geld einbrachte, der den Plan eines Unterseebootes entwarf, das »der feindlichen Flotte großen Schaden zufügen kann«, von dem die erste Skizze einer Dampfmaschine, der Entwurf eines Luftdruck-Maschinengewehres, das Modell einer Flugmaschine, einer Rechenmaschine und einer Quecksilberpumpe stammt, der eine neue Methode zur Berechnung der geographischen Länge erfand, und auf den viele andere technische Leistungen, so das Projekt für einen großen Verbindungskanal zwischen Göteborg und der Ostsee zurückgehen.

### 3. [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling]

Aber auch auf diese Hinrichtung der Swedenborgschen Lehre durch Kant setzte in Deutschland die natürliche und in einem gewissen Sinne allgemein menschliche Reaktion ein, die in der Überlegung besteht: an einem Menschen, der so schlecht gemacht wird, muss doch etwas Gutes dran sein. So hat das harte Urteil Kants wider dessen eigenste Absicht dazu beigetragen, dass Swedenborg eifrig gelesen wurde – aber heimlich. Man schrieb nicht über ihn, man berief sich nicht gerne in Büchern mit Namensnennung auf ihn, aber man las ihn und konnte ihn nicht genug lesen. In einem stillen Widerstand gegen die offizielle Abschlichtung Swedenborgs setzte eine heimliche Swedenborg-Bewegung ein, der gerade die kühnen Geister, die Außenseiter, die Schwärmer, die Radikalen angehörten. Auf diese Weise wird Swedenborg zwar nicht zum Anreger der deutschen Schulphilosophie – oder dies wenigstens nur negativ durch deren Selbst-Abgrenzung gegenüber seiner »Schwärmerei« – wohl aber wird er der geheime Inspirator der zukünftigen Überwinder dieser Schulphilosophie, auf philosophischem Gebiet der Anreger des deutschen Idealismus bei *Hegel* und *Schelling*, die die Traditionen Oetingers weiterführen und gleichzeitig mit der Wiederentdeckung der deutschen Mystik und Jakob Böhmes auch Swedenborgs Ideen wieder aufgreifen, auf religiösem Gebiet der Anreger der Theosophie und der Mystik eines *Franz von Baader*, auf protestantischem Boden der Anreger der Erweckungsbewegung, so vor allem bei *Jung-Stilling* und bei *Lavater* – alles in allem der große Erwecker aller jener geistigen Kräfte, die zu einer Überwindung des wissenschaftlichen, religiösen, theologischen und künstlerischen Rationalismus in Deutschland führten. Von der deutschen Schulphilosophie verurteilt, wird Swedenborg zum Lehrer der »Außenseiter«, die die Schöpfer der Philosophie, der Dichtung und der Religion des nächsten Jahrhunderts wurden.

Die Mannigfaltigkeit der Ideen und Anregungen, die von Swedenborg auf die Führer des deutschen Idealismus und der

deutschen Romantik ausgingen, lässt sich in diesem Rahmen nicht erfassen; auch hat hier die Forschung weithin noch nicht einmal die einfachsten Vorarbeiten geleistet, zum Teil aus dem Grunde, weil eben Swedenborg auch dort, wo er direkt einwirkte, meist nicht mit Namen genannt wird und man seine Nachwirkung nur mit der Wünschelrute einer fleißigen Einarbeitung und – was dazukommen muss – einer treffsicheren Einfühlung in seine Gedanken nachspüren kann. Ein Beispiel einer solchen Einwirkung Swedenborgs habe ich in meiner Schrift über Swedenborg und Lavater<sup>2</sup> gegeben. Dem sei hier ein zweites Anschauungsbeispiel an die Seite gestellt, in dem die wichtigsten Elemente der Einwirkung Swedenborgscher Gedanken auf die deutsche Romantik und den deutschen Idealismus fast vollzählig beieinander sind und das sich in einer literarisch sehr anmutigen und ansprechenden Form darbietet. Es handelt sich um ein Fragment aus dem handschriftlichen Nachlass von *Friedrich Wilhelm Schelling*, das den Titel trägt: »Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch«<sup>3</sup>.

Dieses Fragment ist von Swedenborgs Gedanken ganz durchtränkt. Die Dialogform erlaubt dabei eine Gedankenführung, die die wichtigsten Ideen Swedenborgs in einer anmutigen Verkettung nacheinander dem Geist des Lesers vorführt und zwar in der leichteren, gefälligeren Sprache, in die die spätere Generation die herben Begriffe der Swedenborgschen Lehre übersetzt hat.

Der Hauptgegenstand des Gesprächs ist identisch mit dem Hauptgegenstand der naturwissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Erkenntnis Swedenborgs: der Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Eben diesen Zusammenhang hat die mechanistische und materialistische Naturwissenschaft und Philosophie bestritten und dort, wo sie an

---

<sup>2</sup> *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 57. Band, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1938, Seite 153–216.

<sup>3</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, 1. Abth. Bd. IX, auch Separatausgabe, Stuttgart, Cotta'scher Verlag 1862, die im folgenden zitiert wird.

einer geistigen Überwelt noch aus traditionellen Motiven festhält, die Geisterwelt als das der Natur Entgegengesetzte empfunden und erwiesen. Wie dereinst Swedenborg dieser Zerreißung und Aufspaltung der Einheit der Welt entgegentrat, so setzt sich hier Schelling die Aufgabe, entgegen der Stimmung und Lehre der mechanistischen und rationalistischen Philosophie seiner Zeit den Übergang aus dem Gebiet der Natur in das der geistigen Welt, ja die verborgene gegenseitige Durchdringung von Natur und Geisterwelt zu erweisen und schlagt damit das Grundthema der romantischen Naturphilosophie und Religionsphilosophie schlechthin an.

Von dem Fragment sind nur drei Gespräche erhalten. Das erste ist ein Herbstgesprach am Totensonntag, das zweite ein Gespräch am Weihnachtsabend, das dritte ist ein Gespräch auf einem Spaziergang. Schelling ruft in dem ersten Gespräch das Hauptthema durch die äußere Gesprächssituation, die Stimmung des Totensonntages selbst, hervor. »Wir sollten alle die Feste und Gebräuche, wodurch wir an einen *Zusammenhang mit der jenseitigen Welt* erinnert werden, unterhalten«, meint die Dame, Clara, die als Gesprächspartnerin in allen drei Dialogen auftritt (Seite 10). Die an diese allgemeine Bemerkung sich anknufende Frage, in welcher Weise ein solcher Zusammenhang stattfinden kann, findet bereits eine Beantwortung, die ganz im Sinne Swedenborgs gedacht ist: die Einwirkung geschieht von oben nach unten, aus der Geisterwelt in die Natur hinein. »Das Niedere, erwiderte Clara, kann vielleicht nicht auf das Höhere wirken, aber desto gewisser kann das Höhere in das Niedere wirken, und so wäre der Gedanke eines Heruberwirkens doch so ungereimt nicht.« (Seite 11)

Auch die Antwort auf die Frage, welcher Art wohl das Band ist, das Natur und Geisterwelt miteinander verbindet, wird ganz in Swedenborgs Sinn gegeben: dieses Band ist in seinem innersten Wesen Liebe. Alle übrigen Bande zerreißen, aber die Liebe, die innerste, geistigste, persönlichste Bindung zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Mensch, hört nimmer auf. »So glauben Sie also nicht, sagte Clara, daß in

Freundschaft und Liebe etwas seiner Natur nach Ewiges liegt, und ein Band, das Gott geknüpft hat, weder Tod, ja Gott selbst nicht auflösen können. Tausend Verhältnisse mögen mit diesem Leben zerreißen; sie haben vielleicht unser Inneres nie anders berührt als feindselig oder doch störend, aber *das Band einer wahrhaft göttlichen Liebe ist unauflöslich wie das Wesen der Seele*, in dem es gegründet ist, *ewig, wie ein Ausspruch Gottes.*« (Seite 15) In diesen Worten völlig Swedenborgscher Prägung liegen die wichtigsten Motive der romantischen Auffassung von Freundschaft, Liebe, Ehe angedeutet; sie spiegeln auch stimmungs- und affektmäßig den romantischen Liebes- und Freundschaftskult wieder, wie er in den Dichtungen von Novalis und anderen Romantikern seinen erhabenen Ausdruck gefunden hat.<sup>4</sup>

Die Frage nach der Art des Bandes zwischen Natur und Geisterwelt und der Hinweis auf die verbindende ewige Kraft der Liebe führt auf einen dritten Gedanken hinaus, der ebenfalls ganz unter der Einwirkung Swedenborgscher Ideen vorgetragen wird: der Übergang von der Natur in die Geisterwelt geschieht über und durch den Menschen. Der Mensch ist die Kreatur, durch die hindurch sich die Erhebung und Verwandlung der Natur in die Geisterwelt vollzieht und durch die niedere Kreatur in die höhere emporgeläutert wird. Was hier aber vom Menschen gesagt wird, das gilt, wie der Arzt betont, von seiner ursprünglichen Bestimmung, vom Urbild des Menschen, vom Urmenschen in seiner idealen Vollkommenheit und Gottebenbildlichkeit, dessen Bestimmung als Mittelwesen zwischen der natürlichen und der geistigen Welt Swedenborg sooft und ausführlich beschreibt. »Sollten wir«, so fährt der Arzt fort, »nicht annehmen dürfen, es sey eine göttliche Bestimmung gewesen, *daß diese Natur sich zuerst bis zum Menschen erhebe*, um eben in ihm den Vereinigungspunkt beider Welten zu finden, und daß hernach durch den Menschen *ein*

---

<sup>4</sup> Die direkte literarische Beieinflussung Novalis' durch Swedenborg ließ sich bisher noch nicht nachweisen.

*unmittelbarer Übergang* der einen in die andere geschehen sollte, das Gewächs der äußeren Welt *ohne Unterbrechung fortwachse in die innere oder die Geisterwelt?*« Auf diese Weise »hätte die ganze Natur sich in und mit ihm zum Himmel oder zum unvergänglichen ewigen Leben erhoben.« (Seite 37 f)

Aber der Mensch hat diese seine ursprüngliche Bestimmung nicht erfüllt. Der Mythos vom Sündenfall findet hier bei Schelling im Geiste Swedenborgs eine neue Auslegung. Die Bestimmung des Menschen entscheidet sich an dem Gebrauch seiner Freiheit, der ursprünglichsten Gabe seines Personseins »Gott wollte nicht ein todttes oder nothwendiges, sondern ein freies und lebendiges Band beider (der äußeren und der inneren Welt), und das Wort dieser Verbindung trug der Mensch in seinem Herzen und auf seinen Lippen.« Gott ersehnte nicht die Anbetung und Verehrung von Knechten, die ihm aus Zwang dienten, sondern die freie Liebe von solchen, die sich ihm freiwillig ganz darbrachten. Aber gerade die Freiheit, das höchste Zeichen des Gottesbildes im Menschen verführte den Menschen zum Abfall. Er wollte sich selbst, nicht Gott, er wollte Herr sein über seine eigene, äußere Welt und ging seiner ursprünglichen Bestimmung, die niedere Welt zur höheren emporzuführen, verloren. »Die Kräfte, die voll und mächtig hervorgetreten waren, bereit, sich in eine höhere Welt zu erheben und *ihren Verklärungspunkt zu erreichen*, schlugen in die gegenwärtige zurück und erstickten so den inneren Lebenstrieb, der freilich immer noch wie ein eingeschlossenes Feuer wirkt, aber weil die eigentliche Erhebung nicht mehr möglich ist, als ein Feuer der Pein und Angst, das nach allen Seiten seinen Ausweg sucht.« (Seite 39)

So gerät die ursprüngliche Ordnung der Welt und der ursprüngliche Weg des Aufstieges und der Verwandlung des niederen Seins in das höhere in Auflösung. Der Mensch selbst, der seine höhere Anlage und Aufgabe nicht verwirklichte, ist gebannt und verzaubert. Durch diesen »Rückschlag« der Kräfte, die sich in eine höhere Welt nicht mehr erheben können, erfolgt die Verzauberung und Bannung der Welt, die infolge

der Sünde, das heißt des Selbstseinwollens des Menschen wider Gott nicht mehr ihrer ursprünglichen Bestimmung dient. Folgendermaßen entwirft Schelling das Bild der verzauberten Welt (Seite 40):

»O, nicht jene Trümmer uralter menschlicher Herrlichkeit, wegen welcher der Neugierige die Wüsten Persiens oder Indiens Einöden aufsucht, sind die eigentlichen Ruinen die ganze Erde ist Eine große Ruine, worin Thiere als Gespenster, Menschen als Geister hausen, und worin viele verborgene Kräfte und Schätze wie durch unsichtbare Mächte und wie durch den Bann eines Zauberers festgehalten sind. Und diese verschlossenen Kräfte wolltten wir anklagen, und nicht vielmehr darauf denken, sie zuerst in uns zu befreien? Zwar der Mensch in seiner Art ist nicht weniger verzaubert und verwandelt. Darum sandte der Himmel von Zeit zu Zeit höhere Wesen, die durch wunderbare Gesänge und Zaubersprüche den Bann in seinem Innern lösen, ihm den Blick in die höhere Welt wieder öffnen sollten. Die meisten aber sind ganz von dem äußeren Anblick befangen und meinen, in dem sey es zu finden. Wie Bauern um ein alt zerstört oder verzaubert Schloß herum-schleichen mit ihren Wünschrüthlein in der Hand, oder in die unterirdischen verschütteten Gemächer mit ihren Lämpchen hineinleuchten, auch wohl Hebel und Brecheisen anlegen, in der Hoffnung, Gold oder anderes Kostbares zu finden: so geht der Mensch um die Natur herum und in einige ihrer verborgenen Kammern hinein und nennt das Naturforschung; aber die Schätze sind nicht bloß vom Schutt zugedeckt, sie sind in die Trümmer und Steine selbst durch einen Bann verschlossen, den nur ein anderer Zauberspruch auflösen kann (Randbemerkung Schellings: *Eine ganz andere Welt darin begraben, als wir ahnden. Odyssee des Geistes*).« Dieser Gedanke von der verzauberten Welt, der dann in der romantischen Dichtung in häufiger Abwandlung immer wiederkehrt, erscheint hier wie eine kurze Zusammenschau der zahlreichen Swedenborgschen Visionen, in denen vor dem Auge des Sehers die Menschen dieser Welt ihre äußere Form ablegen und sich in ihre

eigentliche innere Form verwandeln und in der reinen Gestalt ihres innersten Wesens erscheinen, das durch ihren Grundtrieb bestimmt wird: gebunden durch Dämonen oder befreit durch Engel, gebannte und befreite Geister, in Tier- und Teufelsfratzen und mit verklärtem englischem Angesicht. Die Geisterwelt – auch das ist ja eine Grunderkenntnis Swedenborgs – ist also nicht ferne, jenseitig, sondern ist in der gegenwärtigen sichtbaren Welt selbst in einer verborgenen Weise gegenwärtig, aber sie kommt in ihr nicht zu ihrer freien Entfaltung; die höheren Kräfte sind in die niederen hineingezaubert und müssen erst wieder entzaubert, befreit und ihrer reinen Bestimmung zugeführt werden. Diese Entzauberung geschieht im gläubigen Menschen durch die Einwirkung Gottes, der dem Menschen in der Wiedergeburt die wahre, himmlische Freiheit schenkt. Dieses Grundthema Swedenborgs, das sich durch sein ganzes Werk von den himmlischen Geheimnissen hindurchzieht, und in das sein Werk über Himmel und Hölle ausmündet, bildet den Abschluss des ersten Gespräches bei Schelling. Von dieser Freiheit schreibt Swedenborg in seiner »Wahren christlichen Religion« (Nr. 198): »Alles, was in dem höheren Grad ist, steht an Vollkommenheit über dem, das in dem niedrigeren Grad ist. Dies ist des Menschen Freiheit, durch welche, in welcher und mit welcher der Herr gegenwärtig ist, im Menschen und unablässig auf Seine Aufnahme dringt, niemals aber die Freiheit verdrängt und aufhebt, weil ... alles, was nicht mit Freiheit in geistigen Dingen vom Menschen geschieht, nicht haften bleibt. Deshalb kann man sagen, diese Freiheit des Menschen sei das, worin der Herr bei ihm in seiner Seele wohnt.« Bei Schelling aber heißt es: »Die meisten Menschen scheuen sich vor der Freiheit, wie sie sich vor der Magie, vor allem Unerklärlichen und besonders vor der Geisterwelt scheuen. *Die Freiheit ist die wahre, eigentliche Geistererscheinung.*« (Seite 51)

Dem zweiten Gespräch ist durch den äußeren Rahmen des Weihnachtsgesprächs und durch das Thema der Weihnachtsgeschichte, durch die Menschwerdung, ein Hauptpro-

blem gestellt, das wiederum in das Zentrum der Swedenborgschen Theologie hineinführt: das Problem der Leiblichkeit des Geistigen. Schon am Schluss des ersten Gespräches wendet sich Schelling gegen die törichte Zerreißung von Welt und Überwelt, von Geist und Leiblichkeit, und wie bei Oetinger, so wandelt sich auch bei Schelling diese Polemik gegen die Zerreißung der geist-leiblichen Einheit des Universums zu einer Polemik gegen den reinen Idealismus, den bereits Oetinger als einen »pferdescheuen Schreck vor dem Materialismus« bezeichnet hat. Die reinen Idealisten, die alle Wirklichkeit in Abstraktionen auflösen, sind die eigentlichen Zerstörer der Welt und die Vernichter der Einheit des Lebens, denn sie zerreißen die geheimnisvolle Kette, die die Welt mit der Überwelt, die Natur mit der Geisterwelt verbindet. Die Idealisten »fangen mit dem Allgemeinen und Geistigsten an und können darum nie bis zu dem Besonderen und der Wirklichkeit herunterkommen. Sie schämen sich von der Erde anzufangen, an der Kreatur als einer Leiter aufzusteigen und die übersinnlichen Gedanken erst aus Erde, Feuer, Wasser und Luft zu ziehen. Darum bringen sie es auch zu nichts, und ihre Gedankengewebe sind Pflanzen ohne Wurzel, sie hängen an nichts, wie doch das Spinnengewebe an Sträuchern oder Mauern, sondern schwimmen, wie hier diese zarten Fäden vor uns, in der Luft und im Blauen. Und dennoch meinen sie damit die Menschen stärken, ja wohl gar dem Zeitalter aufhelfen zu können, das doch eben darunter leidet, dass, während der eine Theil freilich ganz in den Schlamm versunken ist, der andere sich so hoch verstiegen hat, daß er den Boden unter sich nicht mehr finden kann. *Wenn wir in dieser Welt schon alles geistig haben wollen, was bleibt uns dann für eine künftige?*« Und indem er die Gedanken Swedenborgs vom höheren Wissen der Kirche der »Alten« anklingen lässt, fährt Schelling fort: »Mir scheint, daß die Menschen vor Zeiten ganz andere und viel bestimmtere Begriffe von jenem andern Leben gehabt haben, als sie noch in diesem mit festen, markigen Knochen auf der Erde standen.« (Seite 49)

Das Kernproblem, das nunmehr in dem Gespräch am Weihnachtsabend behandelt wird, ist das Verhältnis von Geist und Leiblichkeit. Wohl an keinem Punkt grenzt sich das neue Denken Schellings gegen den abstrakten Geistbegriff der Aufklärung so deutlich ab wie in der Beantwortung dieser Frage, und wohl an keinem Punkt wird die Einwirkung Swedenborgscher Gedanken so deutlich wie hier. Das Reich des Geistes ist keine Sphäre der reinen Abstraktion, das Geistige besteht nicht für sich und lebt nicht losgelöst in einer Welt reiner Begriffe, sondern ist überhaupt nur wirklich und existent in seiner Beziehung auf eine bestimmte Leiblichkeit und auf dem Boden einer solchen Leiblichkeit. Der Logos wird Fleisch, und er wird dadurch erst wirklich und wirkungskräftig, dass er Fleisch wird: das ist das Thema, das sich im engsten Anschluss an das Weihnachtsevangelium in dem Weihnachtsgespräch entwickelt. Durch die Inkarnation des Logos, durch die Menschwerdung des Sohnes ist wieder die ursprüngliche Bezogenheit und das ursprüngliche Verhältnis zwischen dem Geisterreich und der irdischen Welt hergestellt. »Darum mussten Engel diese Geburt (des Sohnes) feiern und Ehre Gott in der Höhe und Friede auf Erden verkünden, weil das Obere wieder zu dem Unteren gekommen, *die lang getrennte Kette wieder geschlossen war.*« (Seite 54)

»In Augenblicken wie diese, fuhr Clara fort, bedarf meine Überzeugung keiner Gründe: ich sehe alles wie gegenwärtig; mir ist, als umfinge auch mich schon das Geisterleben, als wandelte ich noch auf der Erde, aber als ein ganz anderes Wesen, getragen von einem sanften, weichen Element, ohne Bedürfnis, ohne Schmerz – warum können wir diese Augenblicke nicht festhalten.« (Seite 55)

Wiederum ist es das Menschenbild, an dem dieser neue Geistgedanke entwickelt wird. Der alte Dualismus der Aufklärung, der die menschliche Natur von dem Gegensatz Seele-Leib her zu verstehen sucht, wird überwunden durch den Gedanken von der Einheit des Menschen, die durch die wesenhafte Zuordnung von Geist, Seele und Leib zustande kommt. Es gibt

kein abstraktes, geistiges oder seelisches Sein, sondern es gibt das Leben der Persönlichkeit, zu dem das geistige Sein ebenso wie sein leibliches Sein gehört und dessen leibliche Existenz ebenso Ausdruck und Akt seiner geistlichen Form ist wie sein seelisches Leben. Auf Grund dieser Auffassung von der geistig-leiblichen Einheit der menschlichen Persönlichkeit verwirft hier auch Schelling mit aller Heftigkeit die alte dualistische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Für Schelling wie für Swedenborg – bringt der Tod nicht eine Auflösung der menschlichen Persönlichkeit in einem verwesenden Leib und das abstrakte Schemen einer unsterblichen Seele. Für ihn lautet die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Todes *nicht: Unsterblichkeit, sondern: Auferstehung*. Es gibt kein geistliches Sein ohne Leiblichkeit. Daher ist es eine Absurdität, von dem Weiterexistieren einer abstrakten Seele zu träumen. Entweder übersteht der ganze Mensch, die ganze geist-leibliche Einheit seiner Persönlichkeit den Tod, oder gar nichts. Entweder, er wird ganz aus dem Tode errettet, oder gar nicht.

So wird hier gerade in der Beantwortung des Todesproblems das neue ganzheitliche Menschenbild entwickelt. Der Tod erscheint in dem Gespräch nicht als eine Zerteilung des Menschen, sondern als eine Erhebung zu einer höheren Ganzheit, als ein »positiver Übergang in einen geistigen Zustand«, in dem der Mensch aber nichts verliert, sondern der ganze Mensch »als Leib, Geist und Seele« gegenwärtig ist (Seite 70). Im Tode erfolgt die große innere Verwandlung und gewissermaßen Umpolung. Wie im irdischen Dasein das Leben des ganzen Menschen bestimmt ist durch die irdische, materielle Form seiner Leiblichkeit, so wird in der zukünftigen Seinsweise das Leben des ganzen Menschen, auch nach seiner leiblichen Seite, bestimmt sein durch seine Geistigkeit. Auch diese zukünftige Form muss und wird eine leibliche sein. Das Wunder, dass »im Zustand der Geistlichkeit der Mensch als Leib, Seele und Geist, also als ganzer Mensch zusammenbleibe«, ist nicht größer als das Wunder, das wir hier schauen und das darin besteht, dass der Mensch im »leiblichen Zustand nicht

bloß Leib, sondern zugleich Geist, also auch Seele« ist (Seite 72). Wir haben uns nur in unserem irdischen Leben an dieses Wunder der Leib-Seele-Geist-Einheit gewöhnt, weil es die selbstverständliche Voraussetzung unseres irdischen Daseins bildet. Aber das Wunder des Beieinanderseins von Geist, Seele und Leib im irdischen Leben ist an sich nicht geringer als das Wunder der Auferstehung, in der unsere Leib-Seele-Geist-Einheit in der Gestalt einer neuen Leiblichkeit sich verwirklichen wird.

Wie Swedenborg lehrt, dass in jedem Menschen der innere Mensch als sein Geist und seine innere, himmlische, engelische Lebensgestalt wohnt, so deutet auch Schelling das Geheimnis des Todes und Lebens der menschlichen Persönlichkeit, indem er diese *Unterscheidung einer inneren und äußeren Lebensgestalt* zugrunde legt. Wieder ist es der Gedanke von der Verzauberung und Bannung, den er hierbei verwendet. »Die bloße äußerliche Erscheinung des Ganzen ist die Folge einer aufgehaltene[n] Entwicklung, die das innere Wesen nicht vernichten, aber doch einwickeln, binden und so dem Äußeren unterwerfen konnte. Ist es nun nicht natürlich, dass, wenn die eine Gestalt des Leibes zerfällt, in der das Innere vom Äußeren gefesselt wurde, dagegen die andere *frei werde*, in welcher das Äußere vom Inneren aufgelöst und gleichsam bewältigt wird?« (Seite 76) Im irdischen Leben ist also die innere Gestalt in die äußere, materielle Gestalt gebunden und gebannt und kann nicht zur Freiheit gelangen und den ihr entsprechenden Geist-leib ausbilden. Der Tod aber ist der Übergang in ein Sein, in dem der inneren Gestalt die Möglichkeit ihrer freien Entfaltung eröffnet wird, weil der Bann der äußeren Gestalt gebrochen ist. Dabei ist aber als selbstverständlich vorausgesetzt, dass die innere Gestalt schon während dieses Lebens vorhanden, gegenwärtig und wirksam ist.

»So müßte also auch *diese geistige Gestalt des Leibes* in der bloß äußeren schon vorhanden und dagewesen seyn?«

»Freilich, antwortete ich, aber als *Keim*, der zwar oft sich zu regen sucht, aber von der Gewalt des äußeren Lebens nieder-

gehalten nur theilweise und nur in besonderen Zuständen seine Gegenwart zeigen kann.« (Seite 76)

Eben darin liegt die Berechtigung und die Notwendigkeit des Todes, der nicht als ein Zerstörer, sondern als ein Befreier kommt und die Geist-Seele-Leib-Einheit des Menschen ihrer letzten Erfüllung und Vollendung zuführt.

»Der Tod ist doch die Befreiung der inneren Lebensgestalt von der äußeren, die sie unterdrückt hält?«

»Vortrefflich«, sagte ich.

»Und der Tod ist nothwendig, weil jene zwei Lebensgestalten, da sie nach dem Herabsinken der Natur ins bloß Äußerliche nicht zumal seyn konnten, nacheinander seyn müssen?«

»Ganz richtig, sagte ich, und herrlich haben Sie dieß ausgedrückt.« (Seite 79)

Die Voraussetzung zum Verständnis dieser Gedanken ist, dass hier unter Leib nicht ein materieller, stofflicher Leib verstanden ist, dass Leib an sich überhaupt nichts mit Stoff und Materie zu tun hat, sondern dass Leiblichkeit das Wesen, das Sein betrifft. Es gibt eine stoffliche Leiblichkeit, es gibt aber auch eine geistliche Leiblichkeit, sofern auch ein Geist ohne Sein, Leben und Wesen nicht bestehen kann, und sofern auch ein Geist seine bestimmte Form, sein individuell geprägtes Wesen und Leben hat. Im äußeren Leib ist ein innerer Leib, ein inneres Wesen des Leibes verborgen, das der Keim und die Wurzel des zukünftigen Leibes der Auferstehung, das Samenkorn der himmlischen, verklärten Geistlichkeit ist. So ist der Tod wohl eine Trennung, »*aber nicht von dem Innern Wesen des Leibes*, sondern von dem Leib, sofern er ein Äußerliches und ein Theil der bloß äußeren Natur ist.«

»Während des jetzigen Lebens aber war jenes geistige Wesen des Leibes im bloß äußeren schon vorhanden?«

»Als *Keim* wenigstens«, antwortete ich (Seite 82).

So schwindet also im Tode nur die äußere Form der Körperlichkeit, es bleibt aber der *ganze Mensch*, nicht als ein abstrak-

tes Schemen und Gespenst, nicht als »Seele«, sondern als eine Persönlichkeit, die ihren Leib hat und behält, und zu der ein innerer Leib, ein reales, individuelles, leibhaftes Wesen notwendig dazugehört. Dieses geistige Wesen der Leiblichkeit besteht weiter »als stummer Träger des höheren Lichts, die Eigenheit nur für dieses bewahrend, daß es Wurzel und Grund habe, nicht aber für sich selbst.« Es kann aber niemals weggedacht werden, »weil mit ihm zugleich die Persönlichkeit verschwände.« (Seite 101).

Dass sich hier Schelling in Swedenborgs Gedankengängen bewegt, wird durch die Tatsache bewiesen, dass hier Schelling zwar von Auferstehung spricht, aber diese Auferstehung nicht im Sinne der orthodoxen Kirchenlehre als ein Bekleidetwerden mit einer neuen Leiblichkeit am Tage der Auferstehung und des Gerichts versteht, sondern dass er die Auferstehung als eine Art von *Entwicklungsprozess* höherer Art versteht, der *mit dem Tode einsetzt* und innerhalb dessen die innere Gestalt sich immer reiner und vollständiger herausbildet. Schelling greift hier also den Swedenborgschen Gedanken von der Weiterentwicklung des Menschen auf, die sich vom Augenblick des Todes an im Geisterreich durch verschiedene Stufen und Sphären hindurch vollzieht und entwirft das Bild einer *stufenweisen Vergeistigung*, das den Swedenborgkennern aus allen seinen theologischen Werken vertraut ist. Der Schritt von diesem Leben zur Versetzung in eine rein geistige Existenz ist zu rasch, »denn von der gegenwärtigen Körperlichkeit eines Menschen aus bis zur Geistigkeit mögen so viele *Zwischenstufen* sein, daß er im Sterben wohl von jener losgerissen werden könnte, ohne deshalb ins Geistige überzugehen und die äußere körperliche Welt ganz zu verlassen. Selbst jener, in welchem der gute *Keim des Fortschreitens* liegt, kann doch nur *stufenweise vergeistigt* werden.« (Seite 116 f).

Wie bei Swedenborg ist auch hier schon der Wille oder die Liebe des Menschen als die eigentliche Triebkraft der Weiterentwicklung seiner geistleiblichen Persönlichkeit erkannt: jeder Mensch wird und verwandelt sich so, wie sein innerster

Trieb ist und wie sein innerer Mensch gerichtet ist: ist er auf Gott gerichtet, so verwandelt sich dieses plastische Wesen seiner inneren Lebensgestalt in das göttliche Ebenbild, ist er auf sich selbst und das Böse gerichtet, so verfällt die ursprüngliche Form in eine immer weiter fortschreitende Entartung.

So mündet das Gespräch in dem Entwurf des Swedenborgschen Himmels, der nicht ein Reich der Seligen ist, die zu einem bestimmten Termin der Heilsgeschichte darein versetzt werden, gewissermaßen als fertige Heilige, sondern der sich darstellt als ein Reich mannigfaltiger Bezirke und Stufen, als ein Universum verschiedenartiger geistiger Welten, in denen sich die Geister ihrer wahren Lebensgestalt entgegenläutern und in immer neuen Gemeinschaften sich zu der letzten und höchsten Form ihres persönlichen Seins verklären und verwandeln. Wir sollten keinen »Anstand nehmen, zu glauben, daß in dem unsichtbaren Reich, in das wir nach dem Tode eintreten, *viele einzelne Reiche und ganz verschiedenartige Welten* sich befinden können, deren jede der Aufenthaltsort eines oder gewisser Geschlechter seyn kann, und daß noch viele solche wunderbare Örter nicht außer dem Umkreis des insgemein so genannten Sichtbaren liegen, wenn es anders wahr ist, was sich uns doch so wahrscheinlich dargestellt hat, daß nicht eine jede Seele nach dem Tode gleich ganz frei- und losgesprochen werde von dieser untern Gegend der Erde, *sondern vielleicht erst durch stufenweise Vergeistigung in das eigentlich Übersinnliche gelange.*« (Seite 128) Das ist nicht die orthodoxe kirchliche Lehre vom Himmel und vom Zustand nach dem Tode, sondern das ist Swedenborgs Lehre.

Von hier aus wendet sich der Gedanke des Gesprächs dem Hauptthema des Weihnachtsabends wieder zu: die Geburt Christi wird nicht als eine nur historische, sondern als eine kosmische, universale Tat Gottes verstanden: der Riss zwischen Natur und Geisterwelt, zwischen Himmel und Erde ist wieder geschlossen, indem der Gottessohn Mensch wurde, indem der Logos einging in das Fleisch. Die Kette ist wieder geknüpft, der Weg des Aufstiegs und der Verwandlung ist

wieder freigemacht, die Harmonie des Universums ist wieder hergestellt. »Sollen wir auch jene Reden von dem Sieg über das uralte Reich des Todes, den Christus davongetragen, für völlig leere, allgemeine Redensarten halten? Vielmehr glaube ich dieses: ... Nur als der, durch welchen alle Dinge im Anfang gemacht waren, sich in die gesunkene und jetzt sterblich und vergänglich gewordene Natur herabließ, um auch in ihr wieder ein Band des geistigen und natürlichen Lebens zu werden, da wurde der Himmel die wahre Geisterwelt, aufs neue allen geöffnet und zum zweitenmal der Bund zwischen Erde und Himmel geschlossen.« (Seite 130 f.)

Das dritte Gespräch – auf einem Spaziergang – führt die Gedanken über die Leiblichkeit des Geistigen und über die Vollendung des Seins in einem geistleiblichen, himmlischen Reich zu einem gewaltigen Finale. In diesem Gespräch wird, nachdem die Gedankenführung des Weihnachtsgesprächs bis zum Erweis der Existenz eines vielstufigen Geisterreiches geführt hat, ein allseitiges Bild dieses himmlischen Reiches entworfen, das in gleicher Weise die Swedenborgsche Beschreibung der Himmel widerspiegelt, wie dies etwa in *Lavaters* »Aussichten in die Ewigkeit« der Fall ist. Wiederum ist das neue Gespräch mit dem vorhergehenden verknüpft durch die Idee der Geistleiblichkeit, die zu Beginn noch einmal entwickelt wird. Der Blick in die Herrlichkeiten der Natur, die der Spaziergang den Gesprächspartnern vermittelt, macht die Spaziergänger darauf aufmerksam, wieviel Geistiges doch in der Natur gegenwärtig und gebunden ist. Dieses Wunder des Umschlosseneins und Verborgenseins des Geistigen in der äußeren Natur ist nicht geringer als das Wunder der zukünftigen Seinsweise, in der das Leibliche in der geistigen Natur beschlossen sein wird.

»Den meisten freilich, sagte ich, ist es gewöhnlich, das Geistige für weniger wirklich als das Körperliche zu halten, und doch zeigt schon diese untergeordnete Natur, deren Zeugen und Beobachter wir sind, so viel Geistiges, das in keinem Grad weniger reell und physisch ist, als das insgesamt so genannte.

Und auch das haben wir doch behauptet, daß dem Geistigen etwas Physisches nach dem Tode folge.«

»Freilich«, sagte er.

»Muss also nicht, fuhr ich fort, jene andere oder geistige Welt in ihrer Art ebenso physisch seyn, als diese gegenwärtige physische Welt in ihrer Art auch geistig ist?« (Seite 145)

So ruht also hier die geistige Welt in der äußeren, dort das Äußere im Innern. Beide Welten stehen aber zueinander – und hier schlägt der wichtigste Gedanke Swedenborgs durch – in einem Verhältnis der *Entsprechung*. Das Untere entspricht dem Oberen, alles Irdische hat seine Entsprechung in der geistigen Welt, allem Irdischen wohnt eine Analogie, ein Hinweis auf seine himmlische, geistleibliche Urform inne, und weise ist der, der den Blick ins Wesen tun kann und diese Signatur alles Irdischen und Äußeren lesen und seine geistige Gestalt entziffern kann. Aus dieser Swedenborgschen Lehre der Analogie wird hier die romantische Idee von der *Natur als Hieroglyphe* entwickelt. Dabei ist das Verhältnis der Entsprechung nicht äußerlich und abstrakt gedacht: die irdische Form ist nicht einfach Abriss, Schatten, Analogie der inneren, himmlischen Form, sondern was hier äußerlich ist, ist dort keimhaft, wesenhaft, potentiell, urbildlich, konzentriert in einen »zartesten Auszug.« »Das Zarteste in allem ist göttlich. Wenn also das Göttliche und Geistige recht eigentlich in jener Welt einheimisch und zu Hause ist, so muss etwas Ähnliches von dem, was uns hier durch das Mittel der Sinne geistig rührt, auch dort angetroffen werden, und zwar *der feinste Auszug, gleichsam die Würze und der Duft davon*. Denn dort werden wir mit dem *Wesen der Dinge* zu tun haben und nicht erst aus der groben Umgebung das Zarte abzuscheiden brauchen. Dort muss aller Geschmack Wohlgeschmack, jeder Laut Wohllaut, die Sprache selbst Musik und mit einem Wort alles voll Einklang seyn, besonders aber jene alles andere übertreffende Harmonie, die nur der gleichen Stimmung zweier Herzen entspringt, viel inniger und reiner genossen werden.« (Seite 150 f.)

Damit leitet das Gespräch bereits zu einer Beschreibung des himmlischen Reiches über, die ganz von Swedenborgschen Motiven durchdrungen ist. Dies ließe sich an allen Einzel-Motiven, dem himmlischen Wohlgeschmack, dem himmlischen Wohllaut, vor allem aber an der Behauptung der musikalischen Sprache des Himmels ausführlich nachweisen. Viel entscheidender aber ist, dass Schelling hier einen Gedanken Swedenborgs ausspricht, der bei ihm allen Anschauungen von der Art der Zuordnung und Vergesellschaftung der Geister im himmlischen Reiche zugrunde liegt. Dies Reich ist eine Harmonie unzähliger Gemeinschaften und Gesellschaften. Die Zuordnung zu diesen Gesellschaften erfolgt nach dem Prinzip: *Gleiches zu Gleichem zu gesellen*. Jeder wird der Gesellschaft zugeteilt, der er durch den Grundzug seines Wesens, durch die besondere Art seiner Liebe verbunden ist. Ebenso schreibt Schelling: »Denn auch das schien mir ganz unbegreiflich, wie je habe gezweifelt werden können, daß dort Gleiches zu Gleichem gesellt werde, nämlich innerlich Gleiches, und jede schon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das sie hier gekannt, sondern auch das ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele sich gesehnt, vergebens hier den Himmel suchend, der dem in ihrer Brust entsprach. Denn in dieser ganz äußerlichen Welt hat das Gesetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte oder durch weite Räume oder die Verwicklungen der Welt getrennt. Das Würdigste wird in eine unwürdige Umgebung gestellt, wie Gold mit schlechtem Kupfer oder Blei auf Einer Lagerstätte bricht. Ein Herz voll Adel und Hoheit findet eine oft verwilderte und erniedrigte Welt um sich, die selbst das himmlische Reine und Schöne zum Häßlichen und Gemeinen herabzieht. Dort aber, wo ebenso das Äußere ganz dem Inneren untergeordnet ist, wie hier das Innere dem Äußeren erliegt, *dort muss alles nach seinem inneren Wert und Gehalt sich Verwandte anziehen* und nicht in zerstörllicher oder vorübergehender, sondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben. Und das Mitgefühl, das schon hier eine himmlische

Erscheinung, aber schwach und vielfach getrübt in seinen Äußerungen ist, muss dort einen ganz anderen Grad der Innigkeit erlangen, wie wir hier schon bemerken, daß Körper, in einen geistigeren Zustand versetzt, ihre Verwandtschaften gegeneinander inniger empfinden.« (Seite 157 f.)

So wird also der Mensch nach dem Tode zu dem was er ist, seine innere Gestalt modelliert sich immer reiner aus und prägt ihr inneres Wesen auch in der Leiblichkeit dieser neuen Seinsweise vollständig aus, so dass sich Außen und Innen vollständig entsprechen. Ebenso erlangt der Mensch diejenige Gemeinschaft, die ihn die irdische Seinsweise nicht erreichen ließ und der er nach seiner Verwandlung in einer erfüllenden und beseligenden Weise zugeteilt wird. Kein materielles, äußeres Hindernis hält ihn mehr ab, sich Gleichen zuzugesellen und mit ihnen zu einer Gemeinde unauflöslicher Liebe zu vereinigen. Auf diese Weise bilden sich in dem himmlischen Reich eine Fülle individueller Gemeinschaften, die sich untereinander zu der großen Gemeinschaft der Liebe zusammenschließen, die selbst wieder Menschengestalt trägt, zu dem »großen Menschen«, der der Herr selber ist.

Die Verwandlung des Seins, in der nicht das Stofflich-Körperliche, sondern nur »*das völlig entbundene und freie Körperliche*« uns folgt, das heißt ein geistlicher Leib, der Auszug und das Wesen der Leiblichkeit, bringt nun auch eine Verwandlung aller Lebensfunktionen des menschlichen Seins mit sich. Wieder sind es Swedenborgs Intuitionen, die hier Schelling bei der Beschreibung dieses entbundenes Seins leiten. Dies wird vor allem deutlich bei der Beschreibung der *himmlischen Sprache*, die aufs stärkste auf die romantischen Ideen von der »Ursprache« eingewirkt hat. Die irdische Sprache ist eine Sprache der Begriffe, mit denen jedes Volk nach seiner eigenen Art Dinge bezeichnet. Der Begriff schiebt sich also zwischen Ding und Erkenntnis. Das irdische Sprechen und Denken ist nicht ein Ergreifen des Wesens eines Dings, sondern das Ergreifen seines Begriffs, bleibt also immer etwas Abgeleitetes. In der himmlischen Sprache, in der »Ursprache«,

der »wahren allgemeinen Sprache« fallen Begriff und Wesen zusammen. Dort können nur die Wörter gehört werden, die »mit den Wesenheiten oder Urbildern der Dinge selbst eins sind.« Da in der geistigen Welt das Äußere ganz dem Inneren untergeordnet ist und die geistige Gestalt ihr Leibliches so plastisch modelliert, dass das Äußere ein vollkommenes Bild und eine umfassende Darstellung des Inneren ist, ist jedes Ding selbst sein eigener Interpret, oder, wie Schelling schreibt: *»Jedes Ding trägt in sich ein lebendiges Wort als Band des Selbst- und Mitlautenden, das sein Herz und Inneres ist.«* Jedes Ding stellt sich selbst dar und verkündet und deutet sich selbst. Das innere Wort ist in der äußeren geistleiblichen Gestalt vollkommen ausgesprochen. Das Äußere ist der beste Dolmetsch des Inneren, ja das Ding ist zugleich mit seinem Wort identisch und teilt sich durch sich selbst dem anderen mit und lässt es an seinem Wesen teilhaben. So ist also die Sprache der himmlischen Geister nicht eine Mitteilung durch Zeichen, nicht ein Austausch von abgeleiteten Begriffen, die eine abgegriffene Münze für die Dinge selbst darstellen, sondern *»die Vorstellung der Urbilder wird durch unmittelbare Erweckung hervorgebracht.«* Die Sprache entspringt dort auch nicht dem Bedürfnis der Mitteilung an ein Fremdes, wie hier, sondern ist *»Mitteilung ohne Zeichen«*, das heißt jedes Ding legt sich selbst aus, das eine wirkt auf das andere durch sich selbst »durch einen unsichtbaren, aber doch vielleicht physischen Einfluß«, indem es durch sein inneres Wort, das es äußerlich ganz darstellt, dasselbe innere Wort im Geist und Herzen des anderen anregt und so der Ton des einen im Herzen des anderen den gleichen Ton anschlägt und beide im Gleichklang des Herzens, der Erkenntnis und des Wesens vereint (Seite 159 f.).

Der Schluss des Gesprächs lenkt aber den Blick vom Bild des himmlischen Reiches wieder auf die Erde zurück. Es wäre falsch, durch den Blick auf die zukünftige Vollkommenheit und das geistige Reich sich den Blick für die irdische Wirklichkeit trüben zu lassen, denn diese irdische Wirklichkeit ist

ja dazu da, durch den Gegensatz und den Streit die zukünftige Vollkommenheit auszugebären und die verborgene innere Form zu ihrer reinen Darstellung zu führen. Die Erde ist der Kampfplatz, auf dem die verborgene, gegenwärtige, im Inneren wirkende geistige Welt um ihre Befreiung und reine Darstellung ringt. Das Endziel, die Freiheit, ist nur zu erringen im Kampf um die Befreiung. Diese Freiheit wird dem Ringenden, nicht dem Faulen geschenkt. »Es scheint, sagte Clara, in dieser Beziehung mit dem Menschen wie mit dem Kunstwerk zu seyn. Das Zarte, Geistige erhält auch hier erst seinen höchsten Werth dadurch, *daß es mit einem widerstrebenden, ja barbarischen Element versetzt dennoch seine Natur behauptet. Wo das Sanfte des Starken Meister wird, da erst entsteht die höchste Schönheit.*« (Seite 172) So erscheint auch hier wieder die Idee der Freiheit als die umfassendste Idee der Entwicklung des Seins.

Erst hier, am Schluss des Fragments, wagt Schelling es, seinen eigentlichen Inspirator mit Namen zu nennen – Swedenborg, und zwar bei einem Rückblick über die ganze bisherige Gedankenführung, die wieder auf ihren zentralen Ausgangspunkt zurückgebogen wird, die Idee der Menschwerdung Gottes und der Inkarnation des Logos. Swedenborg hat alle seine Gedanken über die Leiblichkeit des Geistigen, über die verborgene Gegenwart des Geisterreiches in der irdischen Leiblichkeit, über die Verwandlung des irdischen Seins in das höhere Sein letzthin an seiner Anschauung vom Herrn und an seiner Auslegung der Menschwerdung und der Verklärung des Herrn entwickelt. Hier erweist ihm nun Schelling die Ehre, sich in diesem Punkt namentlich auf ihn zu berufen und ihn für sich in Anspruch zu nehmen. »Ich erinnere mich, sagte ich, in früherer Zeit über eben diese Sache auch *den nordischen Geisterseher* gehört zu haben, *dessen Reden über diesen Punkt mir noch am ehesten Genüge thaten.* Er meinte nämlich, warum es dem Herrn gefallen, auf dieser Erde geboren zu werden, sey um des Wortes willen gewesen, weil es hier allein habe können materiell fortgepflanzt, geschrieben und schriftlich genau

erhalten werden.« (Seite 172) Es ist also die Swedenborgsche Auslegung der Menschwerdung und die Swedenborgsche Anschauung vom Wort, die die Ideen Schellings über den Zusammenhang von Natur und Geisterwelt, über die verborgene, wirksame Gegenwart des Transzendenten in der irdischen Welt, über die verwandelnde Kraft des Geistes und über die Freiheit im Sinne der Befreiung der in der äußeren Welt genannten Geisterwelt, über die Befreiung des Zarten aus der Umklammerung des barbarischen Elements befördert haben.

So lassen sich bei Schelling eine Reihe von Ideen feststellen, die unmittelbar unter dem Eindruck Swedenborgscher Erkenntnisse und Intuitionen geformt sind, und zwar sind es gerade die großen Gedanken, in denen sich Schelling mit der religiösen Anschauung und der Seinsdeutung der deutschen Romantik aufs innigste berührt und in denen er diese selbst maßgebend beeinflusst hat: der Gedanke von dem inneren Zusammenhang von Natur und Geisterwelt, die Auffassung vom Menschen als dem Mittelpunkt der Schöpfung, in dem sich das niedere Sein in das höhere Sein erhebt und verwandelt, der Gedanke von der Leibhaftigkeit des Geistigen, die Anschauung von der unendlichen Mannigfaltigkeit des geistigen Reiches, der Gedanke von der Natur als der Hieroglyphe, und schließlich der tiefsinnige Entwurf vom Geheimnis des Todes und vom Geheimnis des Lebens, der hinter all diesen einzelnen Anschauungen steht und durch die Idee von der Menschwerdung des Sohnes, vom Eingehen des Transzendenten in Natur und Geschichte, vom verborgenen Wirken des Geistes in der äußeren Welt und von der Befreiung der Geisterwelt durch das Ringen mit der äußeren Welt und von der aus dem Gegensatz sich ausgebürenden Freiheit bestimmt ist.

Es ist nur ein einzelnes Anschauungsbeispiel, an dem hier der Einfluss Swedenborgs nachgewiesen wird, aber man wird auf Grund dieses einen Beispiels nicht zu viel sagen, wenn man Swedenborg in der Tat den großen Anregern der deutschen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte zurechnet. Die geistesgeschichtliche Forschung wird gut daran tun, der wirklichen

Bedeutung des großen Schweden gerecht zu werden, in dem sich die Tradition der Natur- und Religionsphilosophie eines Jakob Böhme, von einem modernen Wissenschaftsbegriff getragen, in die Neuzeit hinein weiterbildet, und seiner offenen und verborgenen mannigfaltigen Einwirkung auf die großen deutschen Denker des Idealismus und der Romantik weiter nachzuspüren. Der Schellingschüler *Krause*, einer der wenigen, die eine wissenschaftliche »Rettung« Swedenborgs versucht haben, hat recht, wenn er in seiner kurzgefassten Übersicht über Swedenborgs System – erschienen in München unter dem Titel: »Geist der Lehre Immanuel Swedenborgs« – zusammenfassend schreibt:

»Es war mir aufgefallen, daß in allen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, sowie in allen mir bekannten Darstellungen der Geschichte des christlichen Lehrbegriffs, Swedenborgs Lehre, die man meist nur als eine phantastische Geisterseherei vom Hörensagen kannte, fast ganz verschwiegen oder falsch beurteilt ist. Ein Unrecht wider einen hochachtbaren, ehrwürdigen Mann, welches wieder gutgemacht werden soll ... Rein wissenschaftlich betrachtet reiht sich Swedenborgs System den spiritualistischen und idealistischen dogmatischen Systemen an, und verdient dieselbe Beachtung als zum Beispiel Malebranche. Wollte man sagen, daß er darum als Philosoph nicht berücksichtigt zu werden verdiene, weil er sein System auf die Grundlagen der Religionsurkunden der christlichen Kirche, und auf seine angeblichen persönlichen inneren Offenbarungen errichtet habe, so müßten alle Tiefdenker des Mittelalters, und alle neueren Philosophen, die ein Ähnliches tun, gleichfalls unbeachtet bleiben.«

Quellennachweis: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jahrgang XIX, Heft 1, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1940, Seite 1–32. Ernst Benz, *Vision und Offenbarung: Gesammelte Swedenborg-Aufsätze*, Zürich: Swedenborg Verlag, 1979, Seite 121–153.

Ursula Caflisch-Schnetzler (geb. 1960)

## Lavaters Himmel und Swedenborgs Träume

### Die Beziehung zwischen Johann Caspar Lavater und Emanuel Swedenborg

#### Einleitung

Im zweiten Band der »Aussichten in die Ewigkeit«, dem wohl wichtigsten theologischen Werk von Johann Caspar Lavater, verweist der Zürcher Pfarrer 1769 auf Immanuel Kants 1766 erschienene Schrift »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«. <sup>5</sup> Im 1773 herausgegebenen dritten Band der »Aussichten in die Ewigkeit« erwähnt Lavater den zuvor von Kant angesprochenen »Geisterseher« explizit, indem er schreibt, dass »Herr *Kant* in Königsberg – ein wol nicht schwacher Kopf - von *Emanuel Schwedenborg* erzählt; der zu *Gothenburg* einen Brand zu *Stockholm* gesehen und einer Gesellschaft beschrieben haben soll«. <sup>6</sup> Diese beiden Verweise auf den schwedischen Universalgelehrten *Emanuel Swedenborg* <sup>7</sup> sind die einzigen Spuren, die sich in Johann Caspar La-

---

<sup>5</sup> [Johann Caspar Lavater]: *Aussichten in die Ewigkeit*, in Briefen an Herrn Joh. Georg Zimmermann. 4 Bände, Zürich 1768–1778. Vgl. Johann Caspar Lavater: *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe (JCLW)*. Band 2: *Aussichten in die Ewigkeit 1768–1773/78*, hg. von Ursula Caflisch-Schnetzler, Zürich 2001, Seite 319. Vgl. JCLW, Ergänzungsband: *Bibliographie der Werke Lavaters*. Verzeichnis der zu seinen Lebzeiten im Druck erschienenen Schriften. Herausgegeben und betreut von Horst Weigelt; wissenschaftliche Redaktion Niklaus Landolt, Zürich 2001, Nr. 64. Vgl. Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, *Zweyter Theil*, in: *Kants Werke (Akademie Textausgabe)*, Band II: *Vorkritische Schriften II (1757–1777)*, Berlin 1968, Seite 353–373.

<sup>6</sup> JCLW, Band II, Seite 429.

<sup>7</sup> *Biographien zu Emanuel Swedenborg (in deutsch)*: Ernst Benz: *Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher*, Zürich 2004 (Neuaufgabe der Ausgabe von 1948; mit Quellennachweisen). George F. Dole / Robert H. Kirven: *Ein Naturwissenschaftler erforscht geistige Welten (Internet-Beitrag)*. Die Anmerkungen verweisen auf die in englischer Sprache er-

vaters Werk direkt nachweisen lassen.<sup>8</sup> Dass der Zürcher Theologe, der von 1741 bis 1801 in seiner Heimatstadt gelebt und gewirkt hatte, sich mit Swedenborgs Träumen, mit dessen ganzheitlicher Sicht des Menschen und der Verbindung zur himmlischen Welt sicher nicht nur in dem utopischen Werk »Aussichten in die Ewigkeit« auseinandergesetzt haben wird, zeigt ein früher Eintrag in seinem Reisetagebuch von Mitte Oktober 1763,<sup>9</sup> zeigen aber v.a. die beiden noch erhaltenen Briefe an Swedenborg während der Niederschrift der »Aus-

---

schienene Literatur zu Emanuel Swedenborg, besonders auf Rudolf L. Tafel: Documents concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg, Swedenborg Society, London 1877.

<sup>8</sup> Zum Überblick über Leben und Werk Johann Caspar Lavaters, vgl. Horst Weigelt: Johann Kaspar Lavater. Leben, Werk und Wirkung (Kleine Vandenhoeck-Reihe), Göttingen 1991. – Karl Pestalozzi / Horst Weigelt (Hg.): Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 31), Göttingen 1994. – Ulrich Stadler / Karl Pestalozzi (Hg.): Im Lichte Lavaters. Lektüren zum 200. Todestag (Johann Caspar Lavater Studien (JCLSt), Band I) Zürich 2003. – Als historisch-kritische Edition der Werke Johann Caspar Lavaters sind bereits folgende Bände erschienen: JCLW, Band II: Aussichten in die Ewigkeit 1768–1773/78, hg. von Ursula Caflisch-Schnetzler, Zürich 2001. – JCLW, Band III: Werke 1769–1771, hg. von Martin Ernst Hirzel, Zürich 2002. – Weitere Editionen: Ursula [Caflisch-] Schnetzler: Johann Caspar Lavaters Tagebuch aus dem Jahre 1761, Pfäffikon 1989. – Horst Weigelt (Hg.): Johann Kaspar Lavater. Reisetagebücher. 2 Teile (= Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. VIII, Band 3 und 4), Göttingen 1997. – Frühere Ausgaben: Johann Caspar Lavater's nachgelassene Schriften, hg. von Georg Gessner. 5 Bände, Zürich 1801/1802. – Johann Caspar Lavater: Ausgewählte Schriften, hg. von Johann Kaspar Orelli. 8 Bände, Zürich 1841–1844. – Johann Caspar Lavaters ausgewählte Werke, hg. von Ernst Staehelin. 4 Bände, Zürich 1943. – Im Weiteren ist an neuerer Literatur zu nennen: Klaus Martin Sauer: Die Predigtstätigkeit Johann Kaspar Lavaters (1741–1801). Darstellung und Quellengrundlage, Zürich 1988. – Horst Weigelt: Lavater und die Stillen im Lande – Distanz und Nähe. Die Beziehungen Lavaters zu Frömmigkeitsbewegungen im 18. Jahrhundert (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Band 25), Göttingen 1988. – Bettina Volz-Tobler: Rebellion im Namen der Tugend. »Der Erinnerer« – eine Moralische Wochenschrift, Zürich 1765–1767, Zürich 1997.

<sup>9</sup> Horst Weigelt (Hg.), Reisetagebücher, Teil I, Seite 437.

sichten in die Ewigkeit«.<sup>10</sup> Auch findet eine Auseinandersetzung mit dessen Gedanken in verschiedenen Briefwechseln Lavaters statt<sup>11</sup> sowie – etwas verdeckter – wohl auch in den Gedanken seiner übrigen frühen Schriften. Ob Lavater Swedenborgs wichtigste lateinisch geschriebenen Werke auch tatsächlich gelesen hat, ist zwar anzunehmen, lässt sich aber nicht nachweisen. Keines derselben erscheint auf seiner Liste der bis 1768 gelesenen Bücher;<sup>12</sup> zudem spricht Lavater von Swedenborgs Gedanken auch meist nur im Konjunktiv. Was aber besonders erstaunt, ist die Tatsache, dass Lavater Swedenborg eigentlich nie bei seinem richtigen Namen nennt. So bezeichnet er ihn 1763 als »Schwedenborch«<sup>13</sup> und in einem späteren undatierten und ohne Anschrift versehenen Brief als »Swegenborg«<sup>14</sup>.

Beiden Gelehrten – Lavater und Swedenborg – die im 18. Jahrhundert zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlicher Intention wichtige theologische und anthropologische Impulse setzten,<sup>15</sup> ist gemeinsam, dass sie sowohl von Zeitgenossen als auch von der Nachwelt gespaltene Reaktionen auf ihre Gedanken erhalten haben. Auf dem in Stockholm 1688 als Emanuel

---

<sup>10</sup> Lavater an Emanuel Swedenborg, 24. August 1768 und 24. September 1769, FA Lav Ms (Familienarchiv Lavater in der Zentralbibliothek Zürich), Briefe Nr. 172 und 173.

<sup>11</sup> So zum Beispiel im Briefwechsel zwischen Lavater und Johann Gerhard Hasenkamp, FA Lav Ms 511 und FA Lav Ms 563. Vgl. Karl Christian Ehmann (Hg.): Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp, Basel 1870.

<sup>12</sup> Vgl. FA Lav Ms 121.1: »Bücher, die ich gelesen [...] bis A. 1768. unter einander.«

<sup>13</sup> Vgl. oben Anmerkung 5. (Reisetagebücher, Teil I, Seite 437)

<sup>14</sup> Brief von Lavater, ohne Datum und ohne Anschrift, FA Lav Ms 589.3.1: »[...] über Swegenborg wollt' ich gern meine Gedanken ausführlicher sagen, wenn ich Zeit hätte [...]«

<sup>15</sup> Hingewiesen sei hier auf: Ernst Benz: Swedenborg und Lavater. Über die religiösen Grundlagen der Physiognomik, Stuttgart 1938. – Ad. L. Goerwitz: Lavater und Swedenborg. Ein Wort zu Lavaters 200. Geburtstag (»Die Neue Kirche«, Monatsblätter für fortschrittliches religiöses Denken und Leben), Zürich 1941, Seite 183–192.

Swedberg geborenen und im März 1772 vierundachtzig jähig in London verstorbenen Emanuel Swedenborg lastete wohl Kants Urteil über dessen himmlische Geheimnisse, seine Träume und Visionen. Bei Johann Caspar Lavater waren es die scharfen Reaktionen der Berliner Aufklärung wie auch Goethes Abwendung von ihm. Beide sind daher in den Literaturgeschichten zumeist nur am Rande erwähnt. Swedenborg wird zwar zugestanden, dass er für die Entwicklung der Gedanken bei Klopstock und Goethe wichtig gewesen sei. Sein theosophisches Werk - nach 1745 geschrieben - wird aber auf die Gedanken des Okkultismus reduziert. Bei Lavater beschränkte sich das Urteil lange Zeit zumeist fast ausschließlich auf die Freundschaft mit Goethe<sup>16</sup> und das in Zusammenarbeit mit diesem erstellte Werk, die »Physiognomischen Fragmente«.<sup>17</sup> Die Traditionsbildung ging bei Lavater und Swedenborg also nicht primär von deren Werken aus, sondern wurde von der Rezeption in der Zeit der Aufklärung und der Klassik geprägt.

In meinem Beitrag sollen zum einen die Berührungspunkte zwischen den beiden Gelehrten anhand ihrer Gedanken analysiert werden. Auf der andern Seite möchte ich zeigen, dass Swedenborg und Lavater mit Hilfe der Vernunft versuchten, auch in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen. Dies taten sie jedoch mit einem unterschiedlichen Ansatz und in unterschiedlicher Intensität: Swedenborg noch unter dem Aspekt des *Universalgelehrten* und damit in lateinischer Sprache. Der wesentlich jüngere Lavater schrieb seine Werke in deutscher Sprache und prägte sie durch einen Christus zentrierten *individuellen* Zugang zu Gebet, Glauben und Bibel.

Beim Werk von Emanuel Swedenborg stützte ich mich auf die deutschen Übersetzungen und Zusammenfassungen der Swedenborg Gesellschaften. Bei Johann Caspar Lavater konnte ich

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu: Heinrich Funck (Hg.): Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher. Schriften der Goethe-Gesellschaft. Band 16, Weimar 1901.

<sup>17</sup> Johann Caspar Lavater: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. 4 Bände, Zürich 1775–1778 (Hildesheim 2002).

zum großen Teil auf die seit 2001 in zehn Bänden erscheinende historisch-kritische Edition der Werke Johann Caspar Lavaters zurückgreifen, deren zweiten Band mit den »Aussichten in die Ewigkeit« ich 2001 herausgegeben habe und an deren vierten Band ich momentan arbeite.



Lavater, Felix Hess und Heinrich Füssli bei Spalding.<sup>18</sup>

Am 16. Oktober 1763 während seines Aufenthaltes beim aufgeklärten Reformtheologen Johann Joachim Spalding im Vorpommerschen Barth hält der soeben in Zürich ordinierte Jung-Theologe oder *Verbi Divini Minister* Johann Caspar Lavater in seinem Reisetagebuch fest, dass man – »über dem Mittagessen« von der Zeit geredet habe und dass einem die Zeit in jenem Leben (also im Jenseits oder Himmel) zehn mal länger vorkomme als in diesem: »Ein Jahr der Verdammniß ist eine Ewigkeit. Bey Gott ist keine Zeit, weil keine Succession der

<sup>18</sup> Reproduktion eines Stiches nach einem Gemälde von Heinrich Füssli. Links Spalding, daneben Herr von Arnim auf Suckow, auf der rechten Seite des Tisches Lavater, hinter ihm Felix Hess, zu äusserst rechts der Zeichner, Füssli. Vgl. Johann Caspar Lavater 1741–1801. Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages, hg. von der Stiftung von Schnyder von Wartensee, Zürich 2902, Titelbild.

Gedanken bey ihm statt haben kann. Die Welt ist, wie [Johann Georg] Sulzer sagt, *ein einziger* (oder vielmehr der einzige Gedanke) *Gottes, den seine Allmacht sichtbar gemacht hat.*« Im folgenden Abschnitt kommt Lavater in seinen Notizen auf Swedenborg (oder eben »Schwedenborch«) zu sprechen, der ein »vornehmer Schwede« sei, und sehr viel »De Caelo, De Amore infinito etc. etc. geschrieben und vorgegeben, daß er mit Engeln über diese Materien geredet, und daß ein jeder durch Glauben und Liebe zu dem Umgang mit denselben gelangen könne.« Er – Swedenborg – habe »sonst viel physicalische Schriften herausgegeben« und »soll daneben ein vernünftiger und tugendhafter Mann seyn«. Nebst sehr vielen Ungeheimheiten, die in seinen höheren Schriften vorkämen, »sollen doch sehr viele sublime Gedanken enthalten seyn. Die Einbildungskraft« - so Lavater in seinem Tagebuch - habe »schon mehr Wahrheiten entdeckt als die Vernunft. Die Vernunft hat sie dann erst geprüft, ihren Gründen nachgespürt u. mit andern Wahrheiten in einen Zusammenhang gebracht.«<sup>19</sup>

Nach dieser Notiz des erst 21-jährigen Lavater in seinem Reisetagebuch zu schließen, wird wohl Johann Joachim Spalding die drei jungen Theologen aus Zürich, Felix Hess, Heinrich Füssli (der spätere Maler) und Johann Caspar Lavater, »der Führer der beyden andern« (wie Spalding in seiner *Lebensbeschreibung* festhält)<sup>20</sup> - wird also Johann Joachim Spalding die drei jungen Theologen, die ihren Studienaufenthalt bei ihm verbrachten, auf das 1758 in London erschienene Werk Swedenborgs »De coelo et ejus mirabilibus et de inferno ex auditis et visis«<sup>21</sup> (»Vom Himmel und von den wunderbaren Dingen

---

<sup>19</sup> Vgl. oben Anmerkung 5. (Reisetagebücher, Teil I, Seite 437)

<sup>20</sup> Johann Joachim Spalding's Lebensbeschreibung von ihm selbst und herausgegeben mit einem Zusatze von dessen Sohne Georg Ludwig Spalding, Halle 1804, Seite 66.

<sup>21</sup> Emmanuel Swedenborg: De coelo et ejus mirabilibus et de inferno ex auditis et visis, London 1758.

desselben, von der Hölle in der Geisterwelt<sup>22</sup>) aufmerksam gemacht haben. Lavater scheint es aber später während seines Aufenthaltes nicht gelesen zu haben, denn es zeigt sich kein weiterer Hinweis darauf im Reisetagebuch. Dass Swedenborg mit Engeln »über die Materien des Jenseits geredet habe und dass jeder durch Glauben und Liebe zu dem Umgang mit denselben gelangen könne« fällt Lavater wenige Jahre danach beim Verfassen seines theosophischen Werks »Aussichten in die Ewigkeit« wieder ein, jenem Werk, das er u. a. auch wegen des frühen Todes seines engen Freundes und früheren Reisegefährten Felix Hess in Briefen an den Arzt und Freund Johann Georg Zimmermann gerichtet hatte. Im elften Brief des zweiten Bandes der »Aussichten in die Ewigkeit« befasst sich Lavater mit Kants Werk »Träume eines Geistersehers« und damit auch mit Kants kritischer Auseinandersetzung mit den Träumen und Visionen von Emanuel Swedenborg.

### **Immanuel Kants Kritik an Emanuel Swedenborg in seinen »Träume[n] eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«**

Im elften Brief der »Aussichten in die Ewigkeit«, der von der »Vollkommenheit des himmlischen Körpers« handelt, hält Lavater in seinem Werk fest, dass er wünschte, dass auch Immanuel Kant etwas über das Jenseits geschrieben hätte, dass sich Kant jedoch nicht in diese Materie einlasse. Von Emmanuel Swedenborg schreibt Lavater nichts. Er lässt es beim Verweis auf Kant bleiben, »einem Genie von so seltenem Maasse«, deutet jedoch an, dass dieses »so unphilosophisch über den Einfluss einer mehreren Beleuchtung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, und der Beschaffenheit unseres künftigen Zustanden in das sittliche Leben räsonniere«.<sup>23</sup> Mit seiner Kritik an Emmanuel Swedenborgs Werk »Arcana

---

<sup>22</sup> Emmanuel Swedenborg: Vom Himmel und von den wunderbaren Dingen desselben, von der Hölle in der Geisterwelt. Aus dem Latein von J. Chp. Lenz, Leipzig 1775.

<sup>23</sup> Vgl. oben Anm. 1. (JCLW, Band 2, Seite 319)

caelestia«<sup>24</sup> hatte sich der Philosoph Kant akribisch und in kritischer Art und Weise mit den Gedanken Swedenborgs befasst.<sup>25</sup>

»Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln.« So beginnt Immanuel Kant 1766 sein satirisch-philosophisches Werk »Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik«.<sup>26</sup> Er setzt sich in dieser Schrift detailliert mit dem Spiritualismus Emanuel Swedenborgs auseinander, insbesondere mit dessen »Arcana caelestia«. Im Vorbericht fragt sich Kant jedoch vorerst, ob ein Philosoph alle Geistererscheinungen ablügen und diese in seinen Schriften überhaupt widerlegen solle. Er kommt dabei zum Schluss, sich gar nicht erst »mit dergleichen vorwitzigen oder müßigen Fragen zu bemengen [befassen] und sich [nur] an das Nützliche zu halten« oder »wie die durch die Erfahrung gereifte Vernunft, die zur Weisheit wird, in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarktes mit heiterer Seele spricht: ›Wie viele Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche.« Kant geht im Folgenden dann aber detailliert und analytisch auf Swedenborgs Werk ein. Unter diesen »vielen Dingen«, die er im Vorbericht erwähnt, versteht er die »anschauende Erkenntnis der andern Welt, die nur erreicht werden kann, wenn man etwas von demjenigen Verstande einbüsst, welchen man für die gegenwärtige nötig habe.« Man soll sich nach Kant also gedulden und darauf konzentrieren, die gegenwärtige Welt möglichst klug und geschickt mit Hilfe des moralischen Glaubens zu verwalten. Die Kritik an Swedenborg oder »Schwedberg«, wie ihn Kant nennt, setzt denn auch genau da ein. Swedenborg kümmere sich nämlich nicht um die

---

<sup>24</sup> Emmanuel Swedenborg: *Arcana caelestia, quae in Scriptura Sacra seu verbo Domini sunt detecta*. 8 Bände, Londen 1749–1773.

<sup>25</sup> Vgl. oben Anm. 1. (Kant, Träume)

<sup>26</sup> Vgl. oben Anm. 1. (Kant, Träume)

gegenwärtige Welt, sondern beschäftige sich als »Erzgeisterseher unter allen Geistersehern« fast ausschließlich nur mit den Toten und deren Welt. Im zweiten Hauptstück der »Träume« übt Kant gezielt Kritik an Swedenborgs Hauptwerk »Arcana caelestia«, das »acht Quartbände voll Unsinn« sei. Er versucht, »mit Weglassung vieler wilden Chimären, die Quintessenz des Buchs auf wenige Tropfen« zu reduzieren. Diese Essenz aus Swedenborgs Werk beinhaltet, dass nach Swedenborg alle Menschen in »gleich inniger Verbindung mit der Geisterwelt ständen, nur dass sie es (noch) nicht empfänden«, da sie ihr Innerstes noch nicht aufgetan haben. Es bestehe nämlich ein äußeres und ein inneres Gedächtnis, wobei das innere bei den meisten Menschen noch nicht aktiviert sei. Nach dem Tod werde die Erinnerung jedoch zu all dem geöffnet, was je in die Seele gekommen und was bis anhin dem Menschen verborgen geblieben sei. Diese Erinnerung sei gleichzeitig das vollständige Buch des eigenen Lebens. Die Seele selbst verändere beim Tod folglich nicht ihre Stelle, sondern erkenne, wo sie stehe. Swedenborg als Geisterseher vermöge mit abgeschiedenen Seelen Kontakt aufzunehmen. Für ihn sei die Schranke zwischen äusserer Schale und innerem Kern, zwischen Körper und Erinnerung (Seele) bereits im Diesseits aufgehoben. Er könne zudem den momentanen Zustand der Verstorbenen erkennen. Der lebendige Mensch existiere also nicht nur durch seinen Körper, sondern auch durch die Geisterwelt. Dies sei dem lebendigen Menschen nicht bewusst, soll ihm aber über Swedenborgs Visionen vermittelt werden, denn »der äussere Mensch [die Schale] korrespondiere [steht in einem Verhältnis] mit dem inneren Menschen [mit der Seele]«. Kant kommt nach dieser detaillierten Analyse von Swedenborgs »Arcana caelestia« zum kritischen Schluss, dass »alle [...] Urtheile, wie diejenige[n] von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit andern Wesen ihrer Art jetzt oder künftig in Verhältnis steht, niemals etwas mehr als Erdichtungen sein können und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werthe, als die in der Naturwissenschaft,

welche man Hypothesen nennt, [...] und deren Möglichkeit sich also jederzeit beweisen lassen.« Swedenborgs Aufzeichnungen sind nach Kant folglich reine Dichtungen. Dieser Vorwurf trifft einen ehemaligen Naturwissenschaftler und Empiriker, der vor seinen 1743 einsetzenden Visionen mit den höchsten wissenschaftlichen Auszeichnungen verschiedener Akademien ausgestattet worden war.

### **Emanuel Swedenborg: Biographie**

Emanuel *Swedberg* wurde am 29. Januar<sup>27</sup> 1688 in Stockholm in eine wohlhabende und angesehene Familie geboren. Bereits mit elf Jahren wandte er sich den mathematischen Disziplinen zu, denen zahlreiche naturwissenschaftliche Studien folgten. Forschungen mit Publikationen und Reisen in die kulturellen Zentren des damaligen Europa vervollständigten bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr sein Wissen. Swedenborg gründete 1718 die erste wissenschaftliche Zeitschrift Schwedens, den »Daedalus Hyperborea« (Der nordische Daedalus); zudem bekam er die Stelle des außerordentlichen Assessors in der schwedischen Bergwerksbehörde, da er auch selber über seine Familie Minen besaß. 1719 wurde er geadelt und nahm nun den Namen Swedenborg an. Als ältester Sohn der Familie hatte er nun auch Anspruch auf einen Sitz im Riddarhus, dem Adelshaus, einem der vier Häuser des Reichstags, der das Land zusammen mit dem König regierte. Swedenborg reformierte und modernisierte in der Folge den Bergbau und publizierte neben seiner Tätigkeit verschiedenste wissenschaftliche Werke, so dass er 1740 als Mitglied in die schwedische Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde. 1743 widmete er sich anatomischen Studien und publizierte auch hier verschiedene Werke. Gleichzeitig setzten die ersten Visionen und Träume ein, die Swedenborg in seinem »Traumtage-

---

<sup>27</sup> Nach dem Julianischer Kalender; nach dem heutigen Gregorianischen am 9. Februar 1688.

buch«<sup>28</sup> auf minuziöseste Art und Weise festgehalten hat. So schreibt er (gemäß seiner eigenen Aussage) bei seiner ersten Christusvision, die er in der Nacht vom 6. auf den 7. April 1743 erfahren hatte:

»Um zehn Uhr legte ich mich zu Bett und fühlte mich etwas besser. Eine halbe Stunde vernahm ich einen Lärm unter meinem Haupt und dachte, daß mich der Versucher verlassen hätte. | Sogleich ging ein Schauern über mich, das sehr stark war und vom Haupt (ausgehend) über den ganzen Körper lief, (verbunden) mit einigem Geräusch, und dies einige Male; ich fühlte, daß etwa Heiliges über mir war. Daraufhin schief ich ein, und etwa gegen zwölf, ein oder zwei Uhr nachts erfaßte mich ein so starkes Schauern, vom Haupt bis zu den Füßen, mit einem Donner, als ob viele Gewitter zusammenstießen, was mich erschütterte; es war unbeschreiblich und streckte mich auf mein Angesicht nieder. Da, in dem Augenblick, als ich zu Boden gestreckt wurde, war ich hellwach und sah, daß ich niedergeworfen wurde, und wunderte mich, was dies bedeuten sollte und sprach, als ob ich wach wäre, bemerkte jedoch, daß mir die Worte in den Mund gelegt wurden [...] Ich erwachte mit Zittern, geriet wieder in einen solchen Zustand, daß ich in Gedanken (dabei) weder schlafend noch wachend war und dachte: ›Was mag dies sein, ist es Christus, Gottes Sohn, den ich gesehen habe?«<sup>29</sup>

Swedenborg schränkte nach diesen ersten Visionen seine Reisetätigkeit ein und zog sich für den letzten Lebensdrittel in ein Haus auf dem Land zurück, wo er Werke zu den himmlischen Geheimnissen,<sup>30</sup> von der Seele, dem Geist und dem Leib,<sup>31</sup> von

---

<sup>28</sup> Emanuel Swedenborg: Traumtagebuch 1743–1744. Aus dem Schwedischen übersetzt von Hofrat Felix Prochaska, Swedenborg Verlag Zürich, Zürich 1978.

<sup>29</sup> Emanuel Swedenborg, Traumtagebuch 1743–1744, Seite 11–12.

<sup>30</sup> Emmanuel Swedenborg: Himmlische Geheimnisse, die in der Heiligen Schrift, dem Worte des Herrn, enthalten und nun enthüllt sind, Zürich 1966–1973.

<sup>31</sup> Von der Seele, Geist und Leib. Emmanuel Swedenborgs Gedanken. Zum Leib-Seele-Problem, Zürich 1956.

der Sexualität zwischen Mann und Weib<sup>32</sup> und von der wahren christlichen Religion<sup>33</sup> verfasste. So spirituell all diese Werke geprägt sind, so versuchte Swedenborg doch weiterhin, den Zugang zu dieser neuen himmlischen Welt auch über die Vernunft zu finden. Dass dies nicht immer gelingen konnte und auch nicht für alle einsichtig war, zeigt nicht nur die Reaktion Kants, sondern zeigen auch Reaktionen verschiedener anderer Zeitgenossen. Ziel von Swedenborgs Visionen und Forschungen war, den göttlichen Sitz in der menschlichen Seele zu finden und damit auch eine Verbindung zwischen den beiden noch getrennten Welten, dem äußeren und dem inneren Gedächtnis, dem Diesseits und dem Jenseits herzustellen.

### Briefe Lavaters an Swedenborg

Der Theologe Johann Caspar Lavater interessierte sich in seinen frühen Studien ebenfalls für die Ortung der Seele und die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits. Als Kind der Aufklärung versuchte er wie Swedenborg primär über die Vernunft in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen. So ist es nicht erstaunlich, dass sein Interesse an Swedenborg schon früh geweckt wurde. Im dritten Band der »Aussichten in die Ewigkeit« nimmt Lavater Kants Schrift »Träume eines Geistersehers« und damit auch Swedenborgs achtbändiges Werk »Arcana caelestia« auf, maßt sich jedoch nur indirekt ein Urteil über Swedenborgs Schriften an, die er im Original wahrscheinlich nur zum Teil auch wirklich gekannt hatte. Da Lavaters Interesse an den Dingen des Jenseits für das Verfassen des Werks »Aussichten in die Ewigkeit« groß gewesen ist, wandte sich der junge Theologe nun in Briefen direkt an den wesentlich älteren Schwedischen Gelehrten Emanuel Swedenborg, der offensichtlich Zugang zu der Lavater noch verschlossenen Welt besaß.

---

<sup>32</sup> Der Mensch als Mann und Weib. Sexualität und eheliche Liebe in der Schau von Emmanuel Swedenborg, Zürich 1973.

<sup>33</sup> Emmanuel Swedenborg: Die wahre christliche Religion, Zürich 1963.

Zwei Briefe sind erhalten, die der Zürcher Pfarrer mit einem Jahr Abstand an Swedenborg gerichtet hat. Bei beiden wünscht Lavater einerseits Kenntnis vom Zustand des verstorbenen Freundes Felix Hess, andererseits eine Reaktion auf den ersten Band der bereits gedruckten »Aussichten in die Ewigkeit«. Beide Briefe zeigen sehr eindrücklich, wie groß das Interesse Lavaters an Swedenborgs Wissen über dessen Kenntnis der jenseitigen Welt gewesen ist. Daher sollen hier längere Abschnitte aus den in der Zentralbibliothek Zürich noch erhaltenen Abschriften eingerückt werden:

Lavater an Swedenborg, 27. August 1768:<sup>34</sup>

»Sehr zu verehrender u vortrefflicher Mann!

Ich zweifle nicht, daß Sie öfter durch Briefe von Fremden, mit denen Sie nicht bekannt, beunruhigt werden, u daß Sie durch Betrachtungen, Geschäfte, Reisen u die Gesellschaft angesehener Personen sehr in Anspruch genommen sind, so werden Sie vielleicht gegenwärtiges Schreiben von einem unbekanntem Schweizer als eine Spielerei u Zudringlichkeit ansehen; allein nachdem ich erfahren, daß ein so großer Mann mein Zeitgenosse ist, konnte ich nicht umhin, ihn über einige Dinge zu fragen, welche mir von der höchsten Wichtigkeit zu sein scheinen, u da ich außer Ihnen, (die Sie schon Beweise eines außerordentlichen u beinahe göttlichen Wissens gegeben haben) niemanden in dieser Welt kenne, der fähig wäre, meine Fragen zu lösen, so will ich mir die Freiheit nehmen, sie Ihnen vorzulegen, u getröste mich, sie werden sich herablassen, mich hierin bald möglichst zu befriedigen.

I. Ich bin seit drei Jahren mit Herz u Seele beschäftigt gewesen ein Gedicht über die künftige Seligkeit der Christen zu

---

<sup>34</sup> Lavater an Emanuel Swedenborg, 24. August 1768, FA Lav Ms 583, Brief Nr. 172 [Abschrift; 4 Seiten]. Die Zitate aus den ungedruckten Briefen werden diplomatisch getreu wiedergegeben. Lediglich die Gross- und Kleinschreibung wird der heutigen Regelung angepasst. Die von Lavater hervorgehobenen Stellen werden kursiv gesetzt. Gebräuchliche Kürzel sind ausgeschrieben, individuell abgekürzte Formen jedoch belassen. Verdoppelungszeichen werden durch Doppelschreibung wiedergegeben, eindeutige Ligaturen aufgelöst. Alle von der Herausgeberin gemachten Zusätze stehen in eckigen [] Klammern.

schreiben, u habe vor kurzem verschiedene Briefe, besonders an Zimmermann, den gegenwärtigen berühmten Arzt in des Königs von England, einen Hannoveraner, meinen vertrauten Freund, geschrieben, um die Meinungen der Weisen u Gelehrten darüber zu erfahren, bevor ich das Gedicht selbst bekannt mache. Ich wünsche sehnlichst, auch Ihre Ansicht zu hören, was von großem Nutzen für mich sein würde; ich weiß aber nicht, ob Sie mit der deutschen Sprache vertraut sind. Ich würde Ihnen gerne entweder eine Abschrift davon senden oder, wenn es Ihnen gefällt, die vornehmsten Teile ins Lateinische übersetzen.

II. Ich bin schon lange teils aus der heil. Schrift, teils durch eigne Erfahrung überzeugt gewesen, daß Gott häufig gläubige u brünstige Gebete in solcher Weise erhört, daß um derselben willen nicht nur wundervolle Dinge geschehen, sondern wirkliche Wunder gewirkt worden sind. Ich bin gerade im Begriff, eine Abhandlung über diesen Gegenstand zu schreiben, u bitte daher, mir Ihre Ansicht über denselben zu sagen. Sie zweifeln wahrscheinlich nicht, daß Gott u Christus auch jetzt noch Wunder wirkt, um der Gläubigen willen, welche auch mit ihm vereinigt sind; vielleicht sind einige Beispiele, welche die Sache außer Zweifel setzen zu Ihrer Kenntnis gelangt. – [...] Könnten sie mir wohl gewisse u autentische Beweise davon verschaffen?

III. Ich habe viel gehört u gelesen von Ihrem vertrauten Umgange mit den Geistern der Verstorbenen: möchte es mir denn erlaubt sein, Ihnen, hochverehrter Mann! Einige Fragen vorzulegen, welche aus einem Herzen kommen, das ganz redlich gesinnt u mit Hochachtung gegen Sie erfüllt ist; Fragen, durch deren Lösung ich von der Wahrheit dieser beinahe ungläublichen Berichte überzeugt werden möge.

1. *Felix Hess*, einer meiner Freunde, starb den 3. März 1768: – wird er mir erscheinen während meines Lebens, u wann, in welcher Weise? – wird er mir etwas offenbaren in Betreff der Seligkeit derer im Himmel, oder meines kirchlichen Berufes auf Erden? Ich drang sehr inständig in ihn vor seinem Tod, mein Verlangen wo möglich zu stillen.

2. Wird Heinrich Hess, der Bruder des Verstorbenen, mein sehr guter Freund, noch überzeugt werden von der Kraft des

Glauben u des Gebetes, die ich lehre, u an der er noch zweifelt? – u welche von den Bewohnern Zürichs, welche noch in einem Zustande des Zweifels sind, werden davon überzeugt werden?

3. Werde ich jemals so glücklich sein, mit Eng[eln] oder den Geistern der Verstorbenen zu verkehren ohne irgend einen falschen Fanatismus u ohne Ungehorsam gegen das Gebot Gottes, die Toten nicht zu fragen? u durch welche Lebensweise oder durch welche Tugenden könnte ich zu einem so hohen Vorzug gelangen?

[...]

Werden Sie nicht unwillig, vortrefflichster u gelehrtester Mann, über einen sehr eifrigen Jünger der Wahrheit, welcher weder unbesonnen leichtgläubig, noch auch ungläubig sein will, sondern ein offenes Herz hat, bereitwillig aus innerster Seele aufzunehmen, was immer die Wahrheit hervorstrahlen lässt. Leben Sie wohl, u lassen sie mich nicht lange vergeblich auf Antwort warten. Möge Gott u Christus, dem wir angehören, wir mögen leben oder sterben, mit Ihnen sein.

*Johann Caspar Lavater* von Zürich

Diener des Wortes Gottes.[»]

Zürich in der Schweiz den 24. Aug. 1768.

Auf diesen ersten Brief erhielt Lavater keine Antwort, so dass er gut ein Jahr später, am 24. September 1769, einen zweiten Brief an Swedenborg richtete:<sup>35</sup>

»Edelster, verehrungswürdigster u Geliebtester in Christo unserm Herrn!

Ich habe mir die Freiheit genommen, zum zweiten Mal an Sie zu schreiben, da es wohl möglich ist, daß Sie in Folge Ihrer Reisen meinen andern Brief nicht empfangen haben; ich habe nun aber erfahren, auf welchem Wege der gegenwärtige Sie erreichen wird.

---

<sup>35</sup> Lavater an Emanuel Swedenborg, 24. September 1769, FA Lav Ms 583, Brief Nr. 173 [Abschrift; 2 Seiten + Zuschrift des Abschreibers: Aus den Quellen treu wiedergegeben und mit Anmerkungen begleitet von Dr. J. F. I. Tafel, Universitätsbibliothekar zu Tübingen.]

Ich verehere die wundervollen Gaben, die Sie von unserm Gott empfangen haben. Ich verehere die Weisheit, die aus Ihren Schriften hervorglänzt u kann daher nicht umhin, die Freundschaft eines so großen u vortrefflichen noch lebenden Mannes zu suchen. Wann es wahr ist, was man von Ihnen erzählt, so wird Gott Ihnen zeigen, wie sehr ich in Einfalt des Herzens suche, mit Ihnen in Verbindung zu kommen. Ich bin ein junger Mann, noch nicht 30 Jahre alt, Diener des Evangeliums; ich wirke u werde wirken für die Sache Christi so lang ich lebe.

Ich habe Einiges über die Seligkeit des künftigen Lebens geschrieben. – O daß ich Briefe über diesen Gegenstand mit Ihnen wechseln, oder noch lieber mit Ihnen sprechen könnte!

Ich füge eine Schrift bei. Sie sollen meine Seele kennen lernen. Um Eines bitte ich Sie, göttlich inspirierter Mann! Ich beschwöre Sie bei dem Herrn, es mir nicht abzuschlagen.

Im Monat März 1768 starb *Felix Hess*, mein bester Freund, ein junger Mann aus Zürich, im Alter von 24 Jahren, ein redlicher Mann, ein edles Herz, sterbend nach christlichem Geist, aber noch nicht eingekleidet in Christus. Ich bitte, sagen Sie mir, was er macht. Malen Sie mir seine Gestalt, seinen Zustand, u. s. w. in solchen Worten, daß ich erkennen möge, daß Gott in Wahrheit in Ihnen ist.

Ich sende Ihnen hier auch eine Zifferschrift, welche sie verstehen werden, wenn es wahr ist, was man von Ihnen erzählt: ich bitte, selbige niemandem zu zeigen.

Ich bin Ihr Bruder in Christo, antworten Sie mir recht bald als redlicher Bruder; beantworten Sie mir den Brief, den ich an sie habe abgehen lassen u zwar in solcher Weise, daß ich sehen möge, was ich jetzt blos auf das Zeugnis Anderer hin glaube.

Christus, dem wir angehören lebend od. sterben, se[y] mit uns !

*Johann Caspar Lavater*, Diaconus am Waisenhaus«

Zürich in der Schweiz den 24. Sept. 1769.

Johann Caspar Lavater, der zwischen diesen beiden Briefen seine erste Stelle als Diakon (zweiten Pfarrer) an der Waisen-

hauskirche in Zürich angetreten hatte, war mit seinem ersten Band der »Aussichten in die Ewigkeit« weit über die Landesgrenzen hinaus in der Gelehrtenwelt bekannt geworden. 1769 gab er den zweiten Band der »Aussichten« heraus und verschickte im gleichen Jahr verschiedenen Freunden und Gelehrten die »Drey Fragen von den Gaben des heiligen Geistes«. <sup>36</sup> Damit beschäftigte er sich wie Swedenborg mit der Frage nach der Beschaffenheit des Menschen im Jenseits und der Verbindung des jetzigen Zustandes mit dem Künftigen. Von Swedenborg verlangte er in seinen an ihn gerichteten Briefen den Beweis der Präsenz Gottes auf Erden (»daß ich erkennen möge, daß Gott in Wahrheit in Ihnen ist«). Da Swedenborg jedoch Lavaters drängende Fragen nicht beantworten wollte, ja sogar den Kontakt zu ihm verweigerte, sah dies Lavater wohl als Eingeständnis seines Wissens oder eben Nicht-Wissens.

Die Briefe Lavaters an Swedenborg zeigen einerseits nicht nur Lavaters Interesse an den Visionen Swedenborgs, sondern machen andererseits auch aufmerksam auf die im Zentrum stehende Thematik des 18. Jahrhunderts: die Bedeutung und Funktion des Menschen innerhalb des göttlichen Universums. Diese zentrale Frage stellte sich Lavater sowohl in seinen zumeist fragmentarisch gehaltenen Werken als auch in seinem enorm dichten Briefwechsel mit Gelehrten aus ganz Europa. <sup>37</sup>

### Gedanken in Lavaters frühem Werk

Johann Caspar Lavater war eine der bedeutendsten Personen des 18. Jahrhunderts. Mit seinen Lehrern Johann Jacob Bodmer und Johann Jacob Breitinger und dem Idyllendichter Sa-

---

<sup>36</sup> [Johann Caspar Lavater]: Drey Fragen von den Gaben des heiligen Geistes. Allen Freunden der Wahrheit zur unpartheyisch-exegetischen Untersuchung vorgelegt, [Zürich], Im September 1769. Vgl. JCLW, Band III, Seite 93–99. Vgl. JCLW, Ergänzungsband Bibliographie, Nr. 115.

<sup>37</sup> Vgl. JCLW, Ergänzungsband: Johann Caspar Lavater (1741–1801). Verzeichnis der Korrespondenz in der Zentralbibliothek Zürich, hg. von Christoph Eggenberger / Marlis Stähli. Bearbeitet von Alexandra Renggli und Marlis Stähli aufgrund des Standortkatalogs und unter Verwendung der Vorarbeiten von Ursula Cafilisch-Schnetzler, [Zürich 2007].

lomon Gessner machte er Zürich zu einer geistigen Hochburg, zu einem »Limmat-Athen«. Dieses wurde aber nicht nur von Gelehrten erkannt, sondern als – wie wir heute sagen würden – *In-Stadt* ganz allgemein von den reisefreudigen Zeitgenossen besucht. Lavaters Umtriebigkeit und Berühmtheit strahlte weit über die Landesgrenzen hinaus. Dennoch zentrierten sich Zeit seines Lebens seine Gedanken auf die aus sich heraus erarbeitete Individualität, auf das Individuum Mensch als Abbild Gottes. Im 2. Band seines Werks »Aussichten in die Ewigkeit« stellte der erst achtundzwanzig jährige Lavater erstmals direkt die Frage nach der Bedeutung des Menschen. Er selbst beantwortete diese Frage dahingehend, dass er den Menschen als »Ein freyes, lebendiges, selbstthätiges Wesen« bezeichnet, das »begabet« ist »mit empfindenden, denkenden, moralischen, [und] physischen Kräften, die sich unendlich vervollkommen lassen.« Der Mensch sei »ein Wesen, das vermögend ist, die grössten Veränderungen in dem Zusammenhang aller Dinge zu bewirken und zu veranlassen [...]«<sup>38</sup> Lavater meint damit nichts anderes, als dass der Mensch mit seinen von Gott gegebenen Kräften die Möglichkeit besitzt, sich mit seinen Fähigkeiten und anhand der Tugend und des Glaubens über die Grenzen des Todes hinaus zu entwickeln.

»Der Adler, der zum Himmel fliegen,  
 Und aus der Sonne trinken kann,  
 Sieht eines Schmetterlings Vergnügen  
 Und Würmer mit Verachtung an.  
 O Ihr, die Ihr Euch hoch auf Thronen  
 Als Richter jedes Geistes setzt,  
 Warum verschenkt Ihr eure Kronen  
 Nur dem, der Unschuld fein verletzt?  
 Warum belacht Ihr jeden Dichter,  
 Dem Tugend über alles gilt?  
 Was hilft das Lob der Schriftenrichter,  
 Wenn unser eigen Herz uns schilt?

---

<sup>38</sup> JCLW, Band II, Seite 335.

Das, *Bodmer*, hast du mich gelehret,  
 Zu dieser Wahrheit will ich stehn,  
 Und wenn uns auch die Welt nicht höret;  
 »Nein! was nicht gut ist, ist nicht schön!«  
 Lacht laut, so viel ihr lachen wollet,  
 Ich singe mehr als Lieb und Wein!  
 Verdammt mit lauter Stimme sollet  
 Ihr mir, ihr Wollustlieder seyn!  
 Und wenn ihr noch so zierlich klinget,  
 Und wenn die ganze Welt euch singet,  
 Und wenn ich euer Verse Fluss  
 Und Bilder selbst bewundern muss.  
 Vernunft, du sollst das Urtheil sprechen!  
 Du, Tugend, ihr zur Seite stehn!  
 Mein Herze lässt sich nicht bestechen;  
 Nein! was nicht gut ist, ist nicht schön!«<sup>39</sup>

Dieses »Lied des Schweizerliederdichters«, das Lavater 1766 erstmals publiziert hatte, zeigt zum einen die Wurzeln, aus der Lavaters Werk wächst, nämlich »Das, , hast du mich gelehret«, nämlich: die Vernunft zu gebrauchen und die Tugend zu bewahren. Als Adler, der zum Himmel fliegt, um aus der Sonne zu trinken, wird der Dichter zum Weltenschöpfer und bekommt damit die Aufgabe, nicht mehr das weltliche Geschehen in anakreontischer Verzückung oder pietistischer Verbrämung zu beschreiben, sondern als Dichter anhand von Vernunft, Tugend und Phantasie die Welt, den Weltenplan neu zu entdecken und zu besingen. Nach den »Auserlesenen Psalmen Davids« (1765),<sup>40</sup> der anonym erschienen moralischen Wochenzeitung »Der Erinnerer« (1765–1767)<sup>41</sup> und den »Schweizerliedern« (1766) trat Lavater 1768 mit seinem theo-

---

<sup>39</sup> Johann Caspar Lavater: Schweizerlieder. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage, Zürich 1775, Seite 311–312. Vgl. JCLW, Ergänzungsband Bibliographie, Nr. 318.

<sup>40</sup> Johann Caspar Lavater: Auserlesene Psalmen Davids zum allgemeinen Gebrauch in Reimen gebracht, Zürich 1765. Vgl. JCLW, Ergänzungsband Bibliographie, Nr. 61.

<sup>41</sup> Der Erinnerer. Eine moralische Wochenschrift. 2 Bände, Zürich 1765–1767. Vgl. JCLW, Ergänzungsband Bibliographie, Nr. 131.

logischen Werk »Aussichten in die Ewigkeit« erstmals an ein breiteres öffentliches Gelehrtenpublikum. In 25 Briefen an den gelehrten Freund und Arzt Johann Georg Zimmermann thematisierte Lavater in seinen »Aussichten in die Ewigkeit« nacheinander Tod, Zwischenzustand, Auferstehung, Gericht und sein utopisches Jenseits, seinen Himmel, die Wohnungen, in denen die Seeligen sich aufhalten und die gesellschaftlichen Freuden, die sie genießen dürfen; er berichtet auch von deren Beschäftigungen und von der zukünftigen Vollkommenheit der Seeligen und – damit man sich auch im Himmel versteht – von der »Sprache im Himmel«, die eine physiognomische, pantomimische und musikalische Sprache sein wird.

Ursprünglich plante Lavater die »Aussichten« als Lehrgedicht im Sinne von Klopstocks »Messias«<sup>42</sup> oder Andreas Cramers »Die Auferstehung«<sup>43</sup> zu schreiben. Aus verschiedenen Gründen – auf die wir hier nicht näher eintreten können<sup>44</sup> – verfasste Lavater seine Gedanken nun aber in Briefen an den gelehrten Freund Zimmermann und hoffte damit, die »*Depositeurs* des gesunden Verstandes, des guten Geschmacks, der wahren Weltweisheit, und der apostolischen Gottesgelehrsamkeit«<sup>45</sup> zu erreichen. Lavater meinte damit die Gelehrtenelite der Zeit, also u.a. Bodmer und Breitinger, Gessner, Klopstock, Bonnet, Sulzer, Haller, Kant, Spalding, Cramer, Herder und Mendelssohn.<sup>46</sup> Der Universalgelehrte Swedenborg wird nicht genannt. Lavaters eschatologischen Gedanken fanden bei den Gelehrten große Beachtung, nicht zuletzt auch darum, weil er die Lehre des Naturphilosophen Charles Bonnets als Basis seiner Überlegungen nimmt.

---

<sup>42</sup> [Friedrich Gottlieb Klopstock]: Der Messias. Vier Bände, Karlsruhe 1751–1773. Vgl. Friedrich Gottlieb Klopstock: Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe, hg. von Horst Gronemeyer, Elisabeth Höpker-Herberg, Klaus Hurlbusch und Rose-Marie Hurlbusch, Berlin / New York 1974–1996.

<sup>43</sup> Johann Andreas Cramer: Die Auferstehung. Eine Ode, Zürich 1768.

<sup>44</sup> Vgl. JCLW, Band II, Seite XVII–XLIII (Einführung).

<sup>45</sup> JCLW, Band II, Seite 9.

<sup>46</sup> Vgl. JCLW, Band II, Seite 9–10.

Der zentrale Gedanke in Charles Bonnets »Betrachtung über die Natur«<sup>47</sup> und seinen 1769 nachfolgenden zwei Bänden der »Palingénésie«<sup>48</sup> (Wiedergeburt, Seelenwanderung) ist die Annahme eines präexistenten Keims, in dem bereits alles angelegt und vorbestimmt ist, was den Menschen ausmacht. Dieser Keim kommt mit dem Beginn des Lebens zur Entwicklung. In der Nachfolge von Leibniz Monadentheorie stehend,<sup>49</sup> definiert Bonnet in seiner Theorie, die auf Naturbeobachtungen basiert, die Welt als ein organisches Ganzes, in der die göttliche Vorsehung der präexistente Keim ist. In Analogiestufen werden die einzelnen Keime in der von der Vorsehung her bestimmten Weise entwickelt. Der Mensch kann weder in den präexistenten Zustand noch in den Entwicklungsprozess aktiv eingreifen. Auch der Tod unterbricht diese Entwicklung nur insofern, als er den aus Körper und Seele bestehenden Menschen, dieses »être mixte«, wie es Bonnet nennt, in einer Art Verpuppung (der Raupe ähnlich) die Zeit bis zur Auferstehung durchleben lässt. Aus diesem Kokon, tritt der Mensch in die neue himmlische Welt ein, um dort mit gesteigerten Sinnen zu leben und zu wirken. Bonnet denkt in Analogien. In seinem Denken entwickelt sich die Welt und alles Lebendige auf eine Vollkommenheit hin, ohne dass der Mensch selbst darauf Einfluss nehmen könnte.

Lavater übernimmt in seinen »Aussichten in die Ewigkeit« von Charles Bonnet den Gedanken des im Keim angelegten Ganzen. Er setzt nun aber dem Menschen das Göttliche als Keim, als christliches »Urbild« ein. Durch dieses Implantat, diese

---

<sup>47</sup> Charles Bonnet: *Contemplation de la Nature*, Amsterdam 1764. – Charles Bonnet: *Betrachtung über die Natur*, Leipzig 1766.

<sup>48</sup> Charles Bonnet: *La Palingénésie Philosophique ou Idées sur l'Etat passé et l'Etat Futur des Etres Vivans*. 2 Bände, Genf 1769. – Herrn C. Bonnets [...] *Philosophische Palingenesie* [...] Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen herausgegeben von Johann Caspar Lavater, Zürich 1769 und 1773.

<sup>49</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: *Lehr-Sätze über die Monadologie*, Aus dem Französischen übersetzt von Heinrich Köhler, Frankfurt und Leipzig 1720.

Inkarnation wird Christus für den Menschen zum sichtbaren Vorbild, dem es nachzustreben gilt. Diese Inkarnation des christlichen »Urbildes« in den Keim des Menschen und die damit implizierte *imitatio Christi* bewirkt nun, dass der Mensch selbst – *individuell* – an seiner durch den Glauben an Christus bedingten Erlösung mitarbeiten kann und soll.

Im 16. Brief des dritten Bandes der »Aussichten in die Ewigkeit« berichtet Lavater über die »Sprache im Himmel«:<sup>50</sup> »denn unaussprechlich verschieden von unserer irdigen Sprache muss unsere himmlische seyn.« Im Folgenden zeigt Lavater, wie sich *seine* Sprache im Himmel gestalten wird: »Fürs erste, so meint er, müsste »eine allgemeine Sprache angenommen werden«, denn »die Verschiedenheit der Sprachen« sei »eine Folge von großen Zerrüttungen«; diese bewirke »in den Gemüthern Disharmonie« und hindere den Geist zur Gemeinnützigkeit; die Verschiedenheit der Sprachen störe auch »die Einheit und Harmonie der grossen Geister-Familie«.

Die »allgemeine Sprach« nun – die Lavater anstrebt – ist »die Natursprache des ganzen Menschen«. Alle Zeichen und Wörter werden zukünftig wegfallen, um dieser einen »unmittelbaren« Sprache zu weichen. Diese Sprache darf nun aber nicht nur mehr successiv sein, wie es Lavater nennt, sondern sie muss »successiv und momentan zugleich sein«; das heißt: Die allgemeine Sprache muss gleichzeitig enorm viele Bilder, Gedanken und Empfindungen wie ein Gemälde vermitteln. Diese allgemeine Sprache muss »Gemälde und Sprache zugleich seyn«.

Lavater folgert daraus, dass »die unmittelbare Sprache (die Natursprache oder Sprache des Himmels) »physionomisch, pantomimisch – musicalisch. [ist. ...] Wie Christus das redendste, lebendigste, vollkommenste Ebenbild des unsichtbaren GOTTes ist, ein Ebenbild, wo alles Ausdruck, alles von unerschöpflicher und unendlicher Bedeutung ist; [...] so ist jeder Mensch – (ein Ebenbild GOTTes und Christi) so ganz Ausdruck,

---

<sup>50</sup> JCLW, Band II, Seite 449–457.

gleichzeitiger, wahrhafter, vielfassender, unerschöpflicher, mit keinen Worten erreichbarer, unnachahmbarer Ausdruck; Er ist ganz Natursprache. [...] Alles in der Natur, jede Frucht, das geringste Blatt hat seine Physiognomie, seine Natursprache - die von jedem geöffneten Auge verstanden wird; Nur der lebendige, vernünftige, moralische Mensch, nur das Ebenbild Gottes soll sie nicht haben?»

1772 - mitten in der Arbeit am 3. Band der »Aussichten in die Ewigkeit« - veröffentlichte Lavater seinen ersten Beitrag zur Lehre von der Physiognomik, betitelt: »Von der Physiognomik«. <sup>51</sup> Diese Publikation resultierte aus zwei Vorträgen, welche er 1771 vor der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich gehalten hatte. In dieser Schrift entwirft Lavater das Konzept zur Physiognomik als Wissenschaft.

Beschreibt Lavater in den »Aussichten in die Ewigkeit« das in Stufen sich fortsetzende Leben nach dem Tod und die Sprache im Himmel, die über die Physiognomik auch mit der irdischen verbunden ist, so beobachtet er im »Geheimen Tagebuch. Von einem Beobachter seiner Selbst« von 1771 <sup>52</sup> aufs Genaueste die Entwicklung seiner Seele, die das Göttliche im Menschen ist.

Wie das »Geheime Tagebuch von einem Beobachter seiner Selbst« eine Fortsetzung in den 1773 von Lavater nun selbst herausgegebenen »Unveränderte[n] Fragmente[n] aus dem Tagebuche eines Beobachters seiner Selbst« <sup>53</sup> erfuhr, so folgten auch auf die erste Publikation zur Physiognomik, die eine große Resonanz erfahren hatte, 1775-1778 die vier Folianten der »Physiognomische[n] Fragmente zur Beförderung der

---

<sup>51</sup> J. C. Lavater von der Physiognomik, Leipzig 1772. Vgl. JCLW, Ergänzungsband Bibliographie, Nr. 378.

<sup>52</sup> [Johann Caspar Lavater]: Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter seiner Selbst, Leipzig 1771. Vgl. JCLW, Ergänzungsband Bibliographie, Nr. 183.

<sup>53</sup> Johann Caspar Lavater: Unveränderte Fragmente aus dem Tagebuche eines Beobachters seiner Selbst, Leipzig 1773. Vgl. JCLW, Ergänzungsband Bibliographie, Nr. 183.

Menschenkenntniß und Menschenliebe«. <sup>54</sup> Wie der Titel es schon beinhaltet, geht Lavater in seinen Studien zur menschlichen Physiognomie von einer anthropomorphen Haltung aus. Nicht nur die Kenntnis des Menschen soll zur Wissenschaft, sondern die christliche Liebe zum Menschen als Grundlage befördert werden.

Lavaters Werk, so unterschiedlich es sich äußerlich auch gestalten mag und so vielfältig es ist, hat mit seiner Christologie ein inneres Ziel: Die *Imitatio Christi* oder die Gottebenbildlichkeit zu finden. Jeder Mensch hat mit dem »Bild der Gottheit [...] alle Kräfte der Gottheit wenigstens verschloßen, wenigstens schlummernd und unentwickelt in sich.« <sup>55</sup> Verschließt sich der Mensch dem Wirken Christi nicht, so kommen die in ihm existierenden göttlichen Kräfte *individuell* zur Entfaltung. Lavater geht die Erforschung des Menschen von drei Seiten an: theologisch – subjektiv – und physiognomisch. Theologisch, indem er mit seiner Christologie in Analogiestufen über den Tod hinaus die innere Entwicklungsfähigkeit des Menschen zeigt (»Aussichten in die Ewigkeit«); subjektiv, indem er anhand des Tagebuchs seine Seele zu ergründen und zu verbessern sucht – und physiognomisch, indem er das am Menschen Beobachtete auf das Göttliche hin analysiert.

### Verbindung von Lavaters und Swedenborgs Gedanken

Vergleicht man die Gedanken der beiden Gelehrten Lavater und Swedenborg, so findet man in ihren Grundaussagen zum Teil Parallelen, zum andern divergierende Aussagen. Lavater und Swedenborg sind beide an der himmlischen Welt interessiert und beide erkennen sie eine Verbindung und Entsprechung zwischen Diesseits und Jenseits. Bei Swedenborg ist es dem Divinator (Seher) möglich, den Zugang zu den Verstorbe-

---

<sup>54</sup> Johann Caspar Lavater: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*. 4 Bände, Leipzig und Winterthur 1775–1778. Vgl. JCLW, Ergänzungsband Bibliographie, Nr. 274.

<sup>55</sup> Johann Caspar Lavater: *Entwurf einiger Gedanken zu einem Religionsbegriff* [1785], FA Lav Ms 49 und 56, Nr. 4a.

nen und zum Jenseits zu erschließen. Lavater entwirft in den »Aussichten« zwar ein utopisches Jenseits, generell beschränkt sich aber seine Sicht des Menschen aufs Diesseits, da die »Kräfte der Gottheit noch verschlossen und unentwickelt schlummern«. Nach Swedenborg wird mit dem physischen Tod das innere Gedächtnis geweckt und die damit freigelegte Erinnerung zum Buch des Lebens. Bei Lavater, der nicht vom befangenen Menschen, sondern vom freien *Individuum* ausgeht, kann das Buch des Lebens mit dem Verfassen eines moralischen Tagebuchs bereits im jetzigen Leben geschrieben werden. Zudem kann der Mensch die göttliche Seele erkennen und sich in Stufen über das Bewusstsein, den Glauben und die Tugend verbessern. Der Kern des Menschen – bei Swedenborg das innere Gedächtnis – wird bei Lavater erst nach dem Tod freigelegt. Diese Befreiung vom irdischen Leib führt beim Menschen im Jenseits zur höchsten Weisheit. Die Sprache des Himmels, die Swedenborg in seinen Träumen und Visionen mit den Geistern spricht, ist für Lavater die Physiognomische, die hier auf Erden als Wissenschaft bereits gelernt werden kann. Wie Swedenborg, so anerkennt auch Lavater die Verbindung von Körper und Seele, von Schale und Kern. Das Göttliche zeigt sich dabei einerseits über die Seele, die Lavater im Tagebuch zu erforschen suchte, andererseits im Körper – primär im Gesicht. Swedenborg und Lavater kommen beide über die Naturwissenschaft und damit über die Vernunft zu diesen Erkenntnissen: Lavater v. a. über den Naturphilosophen Charles Bonnet; Swedenborg über seine eigenen Studien.

Wie die Beispiele zeigen, finden sich in den Gedanken von Lavater und Swedenborg wichtige Verbindungen. »Die Ungeheimtheiten, die in seinen höheren Schriften«<sup>56</sup> vorkommen und die bereits im ersten Brief an Swedenborg formulierten Bedenken gegen einen »falschen Fanatismus und den Ungehorsam gegen das Gebot Gottes, die Toten zu fragen« bewirkten aber, dass Lavaters sich von Swedenborg gedanklich im-

---

<sup>56</sup> Horst Weigelt (Hg.), Reisetagebücher, Teil I, Seite 437.

mer mehr distanzierte. So spricht Lavater in keinem seiner Werke von Swedenborg als einem/seinem »père de cet ouvrage«<sup>57</sup>, wie er dies bei Charles Bonnet bezüglich der »Aussichten in die Ewigkeit« getan hatte, ja er erwähnt erstaunlicherweise nicht einmal Swedenborgs Namen. In späteren Äußerungen weist Lavater zudem explizit jede Verbindung zu Swedenborgs Gedanken ab. So findet sich zum einen ein unadressierter Brief vom 6. Februar 1786, worin der Zürcher Theologe schreibt, dass er von »Schwedenborg keine Idee angenommen habe, die dem »Totalsystem des Evangeliums zuwider sei.«<sup>58</sup> In die gleiche Richtung gehen die Äußerungen, die Lavater ein Jahr früher, am 6. Februar 1785, über den schwedischen Gelehrten formuliert hatte und die 1841 im ersten Band der 8teiligen Ausgabe von Johann Kaspar von Orelli abgedruckt wurden. Darin bezeichnet Lavater Swedenborg zwar als »einen wahren, redlichen Divinator«. Dennoch sei nicht alles wahr, was für ihn – Swedenborg – wahr gewesen sei: »Wenn er, wie ich fast nicht zweifeln will, wahr erzählte, so hatte er gewiß Visionen; aber diese Visionen waren seiner individuellen Natur angemessen; sie richteten sich nach dem Medium, durch welches gesehen ward. Das aufrichtigste Auge sieht gelb durch ein gelbes Glas. Auch selbst Geister können anders nicht, als nach dem Medium wirken, das sich ihnen darstellt.« So erschienen denn die Geister »jedem in der möglichsten Gleichförmigkeit seiner Natur« und seien damit nicht allgemein wahr. Alle Ideen Swedenborgs seien also »der freien Prüfung jedes Individuums unterworfen« und so »nehme ich« – schreibt Lavater auch hier – »also von Swedenborg keine Idee an, die dem Totalsystem des Evangeliums zuwider sind.«<sup>59</sup>

So gut sich die Gedanken von Emanuel Swedenborg in Lavaters christliches System und in die Gedanken der Physiognomik einfügen ließen, so muss man neben dem Verbindenden –

---

<sup>57</sup> Lavater an Charles Bonnet, 18. Dezember 1768, FA Lav Ms 553, Brief Nr. 50.

<sup>58</sup> FA Lav Ms 589.3.7 [Brief vom 6. Februar 1786; ohne Anschrift].

<sup>59</sup> Johann Kaspar Orelli, *Ausgewählte Schriften*, Band I, Seite 271–273.

dem Glauben an ein himmlisches Jenseits und dem Gedanken der Entsprechung – aus den Schriften und Briefen Lavaters schließen, dass dieser sich nach einem ersten Zögern und einer späterer kurzen Begeisterung von den für ihn doch zu weit ins Geisterreich führenden Gedanken Swedenborgs abgewendet hatte. Der schwedische Universalgelehrte Swedenborg wurde von seinen Träumen und Visionen überrascht und sah sich damit – trotz aller wissenschaftlichen Vernunft, die sich auch in den spekulativen Werken spiegelt – als ein Gefäß oder Medium, durch das Gott spricht und handelt. Er selbst blieb dabei weitgehend das Medium, das zwar aktiv Kontakt mit den Geistern aufnehmen konnte, in seinen Träumen und Visionen sich jedoch größtenteils passiv verhielt. Der wesentlich jüngere Theologe Lavater ging als Kind der Aufklärung dagegen bewusst und gezielt die Gedanken und Fragen nach dem Menschsein und dessen Stellung innerhalb des göttlichen Schöpfungsplans an und beantwortete diese Fragen über das *Individuum*, das sich innerhalb des göttlichen Universums als freier Mensch bewegt. Mit Hilfe seiner vernünftigen Erkenntnisse, der Tugend und dem christlichen Glauben besitzt der Mensch bei Lavater die Möglichkeit, über Stufen bewusst in die Nachfolge Christi zu treten. Bei der Suche nach dem himmlischen Jenseits stieß Lavater über Kant auf Swedenborgs Träume und dessen Himmel. In seinem utopischen Werk »Aussichten in die Ewigkeit« überschritt er dichterisch die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits, versuchte jedoch nicht, das »Totalsystem des Evangeliums« zu durchbrechen, sondern wollte dieses mit Hilfe der Vernunft und der Bibel erkennen. Lavaters utopischer Himmel in den »Aussichten in die Ewigkeit« sind nicht Swedenborgs Träume, die dieser als Realität empfunden hatte, sondern ein nach der Bibel gezeichnetes mögliches Bild des göttlichen Jenseits. Dass sich Lavaters utopischer Himmel mit Swedenborgs Träumen berührt, scheint wahrscheinlich. Ob sich die beiden jedoch in ihren Gedanken näher gekommen wären, wenn ein Briefwechsel

zwischen Swedenborg und Lavater entstanden wäre, muss als Frage offen bleiben.

Quellennachweis: Ursula Caflisch-Schnetzler hielt am 24. Juni 2006 im Swedenborg Zentrum Zürich einen Vortrag über »Lavaters Himmel und Swedenborgs Träume«. Er wurde in einer von der Referentin überarbeiteten Form in Offene Tore 4 (2006) Seite 171–195 veröffentlicht.

Friedemann Horn (1921–1999)

## Schellings Lehre von den letzten Dingen

In den meisten philosophiegeschichtlichen Werken begegnet man einer recht komplizierten und teilweise auch fragwürdigen Einteilung der Schellingschen Philosophie in eine ganze Anzahl verschiedener Phasen, deren Benennung gewöhnlich nach demjenigen philosophischen Kopf erfolgt, unter dessen hauptsächlichem Einfluss unser Philosoph gerade gestanden haben soll. So unterscheidet man beispielsweise Perioden unter dem Einfluss von Fichte, Spinoza und J. Böhme. Voraussetzung zu diesem etwas willkürlichen Vorgehen ist, was Ernst v. Aster Schellings »Beeinflußbarkeit« nennt. Man sieht gern in Schelling den typisch »romantischen« Geist – der er ja nun auch ohne Zweifel war, nur dass man vom Wesen des Romantischen nicht immer den richtigen Begriff hat. Nicht ohne weiteres ist damit das Gefühlsbetonte, nach allen Seiten hin sich Verlierende – das heißt jene Schelling unterschobene Beeinflussbarkeit – verbunden, wie oft angenommen wird.

Mit *Paul Tillich* halten wir Schellings häufige Wandlungen eher für eine Stärke, denn für eine Schwäche. Er hatte jedenfalls den Mut, mit Vorstellungen, die er einmal gehegt hatte, radikal zu brechen, wenn er erkannte, dass sie auf falschen Voraussetzungen beruhten. Schelling war ein Mensch, der stets unterwegs war, der sich nie auf errungenen Lorbeeren ausruhte. Kann man es als Schwäche auslegen, wenn er auf seinem oftmals beschwerlichen Wege nach Weggenossen Ausschau hielt? Er ließ sich aber von ihnen gerade nicht von seinem eigenen Ziel abbringen, so sehr er sich auch von ihnen anregen ließ. Hatte er einmal erkannt, dass die Grenze des wirklich Gemeinsamen erreicht war, dann trennte er sich ohne Zögern: so zuerst von Fichte, später von Spinoza, so schließlich – in seinen Anschauungen von den letzten Dingen – auch von *Emanuel Swedenborg*.

Für das Thema der Eschatologie Schellings nun sind die überlieferten Schemata der verschiedenen Schellingschen Denk-Perioden von wenig oder gar keinem Interesse. Dagegen erweist sich eine andere Einteilung als nützlich:

*Der schwäbische Raum* nahm bis hinein ins 18. Jahrhundert im deutschen und im europäischen Kulturbereich eine gewisse Sonderstellung ein. Nirgends sonst haben mystisch-theosophisch-naturphilosophische Traditionen so lange ohne wesentliche Beeinträchtigung die Aufklärung überdauert wie in Schwaben. Ein Geist wie *Oetinger*, dessen Wirkung auch heute noch bis zu einem gewissen Grade andauert, war wohl nur dort möglich. Schelling aber wuchs in dieser geistigen Umgebung heran! *Robert Schneider* hat nachgewiesen,<sup>60</sup> dass sich in Schellings Familie und unter seinen Schullehrern Anhänger Oetingers befanden. Auch im Tübinger Stift, in dem er zusammen mit *Hegel* und *Hölderlin* seine Studentenjahre verbrachte, war der Geist der sogenannten »schwäbischen Väter« zu jener Zeit noch sehr lebendig. So ist es eigentlich selbstverständlich, dass Schelling mit dem Geist der Mystik getauft wurde und schon seine ersten Schritte in der Philosophie diese lebendige Beziehung zur Theosophie zum Ausdruck bringen.

Neben diesen mystischen Strömungen machte sich aber im letzten Dezennium des 18. Jahrhunderts natürlich auch in Tübingen und im Stift der Einfluss der europäischen Schulphilosophie, vorab derjenige *I. Kants*, stärker und stärker geltend. So kam es, dass Schelling in den letzten Jahren vor der Jahrhundertwende – zumal als er die Heimat verließ, um im »Ausland« seine wissenschaftliche Laufbahn zu beginnen, wo er im Alter von wenig über 20 in der Ära Fichte Professor in Jena wurde – das besondere geistige Erbe Schwabens in mancher Hinsicht vernachlässigte. Vor allem gilt dies für den Bereich seines Denkens über die letzten Dinge, das in diesen Jahren, das heißt bis etwa 1804, das typische Bild abstrakter, philoso-

---

<sup>60</sup> Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg 1938.

phischer Spekulation über die *Idee der Unsterblichkeit der Seele* bietet.

Nach 1804 kehrt Schelling in gewissem Sinne zum Erbe seiner Heimat zurück. Er geht nach München, wird mit *Franz v. Baader* bekannt, dem genialen katholischen Philosophen und Theosophen. Bald sind sie die engsten Freunde. Nicht zuletzt aufgrund von Baaders Anregungen wendet sich Schellings Interesse nun immer ausschließlicher der Mystik und Theosophie aller möglichen Ausprägungen zu. Aber vorher bereits hatte er das Studium Oetingers sowie der einflussreichsten Philosophen seiner Heimat, *Ploucquet* und *Bilfinger*, wieder aufgenommen. Im Jahre 1802 lässt er sich die Werke dieser Männer von den Eltern nach Jena schicken.<sup>61</sup> Im Jahr darauf, 1803, als er Caroline Schlegel geheiratet hat und Jena verlässt, führt er einmal in seinem Heimatort ein langes und glücklich verlaufendes Gespräch über Böhme und Oetinger mit dem Pfarrer *Pregizer*, dem damals feurigsten Apologeten Oetingers.<sup>62</sup>

Sehr wahrscheinlich ist, dass Schelling gerade bei diesem erneuten Studium Oetingers auch auf Swedenborg gestoßen ist; denn Oetinger hatte ja in einem seiner Hauptwerke, »Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie«,<sup>63</sup> einige der wichtigsten Anschauungen dieses merkwürdigen Mannes zur Darstellung gebracht und bereits einige Prinzipien der Beurteilung daran zu entwickeln versucht.

Schelling wandte sich in jener Zeit ganz bewusst der mystisch-theosophischen Tradition zu, in der er einst aufgewachsen war. In der Folge sehen wir in seiner gesamten Philosophie, und so auch in seinem eschatologischen Denken, eine außerordentliche Wandlung vor sich gehen. In seiner Eschatologie gelangt Schelling von einer abstrakten, auf dualistischen Voraussetzungen beruhenden Unsterblichkeitstheorie zu einer

---

<sup>61</sup> Plitt, Schellings Briefe, Bd. I, 373.

<sup>62</sup> Plitt, a.a.O., Bd. II, 179ff.

<sup>63</sup> 5 Bde., Frankfurt und Leipzig 1765.

Lehre vom Fortleben nach dem Tode in einem geistigen Leibe, welche die engste Verwandtschaft zu den Anschauungen des schwedischen Sehers und Theologen aufweist, und endlich zu der seinem Eigenen erst völlig entsprechenden Anschauung vom dreiperiodischen Sein der Menschheit: Erdenleben, Geisterleben und schließlich – nach dem Ende der Gestalt dieser Welt – die Verklärung der ganzen Natur und die Auferstehung des Fleisches.

Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Schelling bis in die Anfangsjahre des 19. Jahrhunderts, der sich vom Erbe der Heimat – wohlgerne: nur relativ – freigemacht hat, und dem Schelling, der in der Folgezeit dieses reiche Erbe der Mystiker und Theosophen »erwirbt, um es zu besitzen«.

### 1. Unsterblichkeit der leiblosen Seele

Wie dachte Schelling über die letzten Dinge in der ersten der beiden Hauptabschnitte seiner Entwicklung? Damals stellte er nur eine abstrakte Unsterblichkeitstheorie auf dualistischer Grundlage auf.

Seine ersten Äußerungen finden sich in den beiden Schriften »Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« vom Jahre 1795, geschrieben im Alter von 20 Jahren, und dem Dialog »Bruno«, v. J. 1802. Das wenige, was Schelling dort über die Idee der Unsterblichkeit sagt, zeigt, dass es sich für ihn dabei in erster Linie um ein *Denkproblem* handelte, das er mit ein paar Bemerkungen skizziert, die für unseren Zusammenhang wenig Bedeutung haben. Bedeutungsvoll wird die Behandlung des Problems erst in der Schrift »Philosophie und Religion« aus dem Jahre 1804. Darin entwickelt Schelling seine Unsterblichkeitstheorie zum ersten Male im Zusammenhang.

Ähnlich *Plotin* unterscheidet er am Menschen zunächst einmal ein Äußeres als Träger der Persönlichkeit. Dieses Äußere hat eigentlich zwei Seelen, eine rein sinnliche, die sich ganz auf den Leib bezieht, gewissermaßen dessen belebendes Prinzip, sowie eine sogenannte »Verstandesseele«, die sich freilich durch die Leibesseele unmittelbar auch auf das Endliche be-

zieht. Das eigentlich Innere des Menschen nennt er »das wahre An-sich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele«. Es ist die »Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott ist, und welcher, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntnisse« darstellt. Schelling folgert daraus: »Daß nun dieser (Begriff, diese Idee der Seele oder des Menschen) ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz.«

Auf diese Weise scheint die Unsterblichkeit wirklich dauerhaft im Ewigen verankert und im wahren Sinne des Wortes unantastbar zu sein. Wie schlecht es aber mit der Wirklichkeit einer so abstrakt begründeten Unsterblichkeit bestellt ist, zeigt schon der nächste Satz Schellings: »Das zeitliche Dasein ändert an diesem Urbilde nichts, und wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existiert – das heißt also der Mensch als Individuum – so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören, real zu sein.«

Das unsterbliche Urbild oder die Idee der Seele und die irdische Persönlichkeit, in der sie sich manifestiert, sind also tatsächlich *beziehungslos* gedacht. Das Urbild soll nun eo ipso ewig sein – Schelling spricht daher in diesem Zusammenhang lieber von der »Ewigkeit der Seele«, als wie üblich von ihrer Unsterblichkeit. Die *Fortdauer des Individuums* nach dem Tode aber lehnt er damit entschieden ab. Er schreibt: »... da diese (sc. Fortdauer des Individuums) nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinne wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit, und keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab.« Er nennt es »daher ein Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu setzen« und sagt, es sei »klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fort dauern zu lassen.« – Gerade an diesem Punkt setzt später die Wende in Schellings

Lehre von den letzten Dingen ein. Abgesehen davon zeigt sich hier das ganze Dilemma einer jeden Unsterblichkeitslehre, die die individuelle Fortdauer ablehnt: entweder muss sie es bei dem allgemeinen Satz bewenden lassen, dass die Seele eben irgendwie – u. z. als Idee in der Weltidee oder in Gott – weiter existiere, etwa nach dem Bilde eines Tropfens im Ozean, wie Schelling an einer Stelle sagt, oder aber sie muss sich selbst verleugnen und auf Beschreibungen verfallen, wie sie folgerichtigerweise nur einer individuellen Unsterblichkeitslehre möglich sind. Der Schelling der Schrift »Philosophie und Religion« macht sich nun dieser Inkonsequenz schuldig; denn offenbar fühlt er sich in dem öden, rein abstrakten Gebäude seiner Lehre von der sogenannten Ewigkeit der Idee der Seele selbst nicht wohl.

Aber wie soll er es wohnlicher gestalten? Hat er sich dazu nicht von vorneherein durch seine Prämissen aller Möglichkeiten beraubt? Nun, Schelling stellt gegen die Logik seines einmal behaupteten Prinzips dennoch eine »Verwickelung« der beiden grundsätzlich als geschieden bezeichneten Ebenen menschlichen Seins her. Hatte er eben noch behauptet, dass das Urbild oder »das Ewige der Seele ... überhaupt kein Verhältnis zur Zeit« habe, so sagt er gleich darauf, dass es bei Gott die Freiheit hatte, sowohl wahrhaft in sich selbst als auch absolut, also endlich und unendlich zugleich zu sein. In dieser Bestimmung sieht Schelling schon damals ähnlich wie in der bereits einer neuen Stufe seines Denkens zugehörigen Freiheitsschrift von 1809 das eigentliche Wesen der menschlichen Freiheit. Doch die Seelen missbrauchen ihre Freiheit. »Sich selbst in der Selbsttheit ergreifend«, sagt Schelling, ordnen sie das Unendliche in sich der Endlichkeit unter und fallen damit vom Urbild ab. »Die unmittelbare Strafe, die (diesem Mißbrauch) ... folgt, ist«, dass die positiv gemeinte Möglichkeit der Seele, endlich zu sein, zum Zwange wird, das heißt, dass sie nun ganz und gar ins Endliche versinkt und nicht mehr »Absolutes und Ewiges, sondern nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produzieren kann«. Die Strafe für den Abfall besteht also in

der »Verwicklung der Seele mit dem Leib, welche eigentlich Individualität heißt«, wie Schelling fortführt.

Wer vermöchte nicht die Abhängigkeit dieser Spekulationen von Plato zu sehen? Schelling selbst bezeichnet denn auch seine Theorie in einer nur wenig späteren Schrift ausdrücklich als »Platonischen Sündenfall«.

Zu dieser in die Endlichkeit verwickelten Seele hat nun das Absolute »nur noch ein indirektes und irrationales Verhältnis« und allein »durch die Sittlichkeit, in der (die gefallene Seele) ... die ursprüngliche Harmonie ausdrückt«, gelangt sie zur Wiedervereinigung mit dem Absoluten. Wahre Sittlichkeit ist die Befreiung der Seele von der im Platonischen Sündenfall gesetzten Negation in ihr, das heißt: Reinigung von der Schuld. Das Ergebnis der Reinigung aber ist die Befreiung von der »fortwährenden Gefangenschaft der Seele« im Leibe. Hat daher, so folgert Schelling weiter, »schon die erste Endlichkeit der Seele eine Beziehung auf Freiheit und ist eine Folge der Selbstheit, so kann auch jeder künftige Zustand der Seele zu dem gegenwärtigen nur in diesem Verhältnis stehen und der notwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, ist der der Schuld oder der Reinheit von Schuld.«

Mit diesen platonisierenden Spekulationen über Freiheit, Abfall und Schuld hat nun Schelling endlich den Anschluss an die Wirklichkeit des Lebens gewonnen; denn die Erfahrung zeigt ja, dass den einzelnen Seelen ein ganz unterschiedliches sittliches Streben nach Reinigung innewohnt – um es mit Schelling zu sagen: nach Reinigung von der Negation und deren Folge, der Verwicklung mit dem sinnlichen Dasein. So gibt es einerseits Menschen, die dem Sinnendasein vor dem idealen entschieden den Vorzug geben, andererseits aber auch solche, »die schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind« und das Urbild, die reine Idee der Seele in sich »am meisten befreit haben«. Diesen entsteht nach Schelling »Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, sondern die Liebe des Todes«. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es aber erfah-

rungsgemäß noch die verschiedensten Zwischenstufen. Daher wird der Zustand der Seelen nach dem Tode ihrer jeweiligen Läuterungsstufe entsprechen. Schelling bedient sich bei der Schilderung der verschiedenen Stufen sehr glücklich einiger Bilder aus Platos »Phaidon«, wodurch die Abhängigkeit seiner ganzen damaligen Spekulationen über die Unsterblichkeit von Plato noch mehr betont wird.

Trotz seiner so scharf ausgesprochenen Leugnung der individuellen Fortdauer kommt also Schelling durch Einführung des Begriffs des »Platonischen Sündenfalles« doch zu dem Ergebnis, dass die Seelen nach dem Tode ein ganz unterschiedliches Schicksal erleiden, das heißt er erkennt praktisch an, was er theoretisch verneint.

In einer nur wenig späteren Schrift, dem »System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere«, ebenfalls noch v. J. 1804, setzt Schelling, wie schon sein Schüler *Hubert Bekkers* richtig gesehen hat, den beanstandeten Begriff der individuellen Fortdauer »gewissermaßen wieder in sein Recht ein«,<sup>64</sup> indem er sagt, dass jede Seele mit dem *Teil* ihrer Individualität ewig sei, der in Gott ist, und welcher Gott bejaht. Unsterblich könne nur sein, was unsterblich ist. Alles andere freilich gehe notwendigerweise zugrunde. Schelling gelangt also auf einigen Umwegen schließlich doch zu einer gewissen Anerkennung der Fortdauer des Individuums, das heißt er verneint nur noch die Unsterblichkeit des Sterblichen an der Persönlichkeit.

Damit aber ist der Weg frei zu einer vollen Entwicklung und Begründung der individuellen Fortdauer nach dem Tode.

## 2. Individuelle Fortdauer in einem geistigen Leibe

Völlig andersartig sind seine späteren Anschauungen, die er im Jahre 1810 in zwei fast gleichzeitig entstandenen Schriften entwickelt hat, die aus seinem Nachlass veröffentlicht wurden.

---

<sup>64</sup> Hubert Bekkers, *Die Unsterblichkeitslehre Schellings ...*, Abhandlungen der Münchener Akademie der Wiss., Bd. XI, 1. Abt., Seite 99.

Es handelt sich um die »Stuttgarter Privatvorlesungen«, die er in der ersten Hälfte dieses Jahres vor einem erlesenen Kreis von Freunden und Schülern gehalten hat, sowie um den Dialog »Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt«, damaliger Gepflogenheit folgend benannt nach der Hauptfigur: »Clara«, ebenfalls aus dem Jahre 1810.<sup>65</sup>

In der Gesamtentwicklung von Schellings Denken nehmen diese Schriften eine bedeutende Stelle ein, weil in ihnen – wie schon der eigentliche Titel des Dialoges andeutet – das Streben des Philosophen zu einer Ganzheitsphilosophie zu einem ersten, umfassenden Ausdruck kommt. In dem postum herausgegebenen Fragment einer Schrift, die den Titel tragen sollte: »Darstellung des Übergangs von der Philosophie der Natur zur Philosophie der Geisterwelt«, geschrieben wahrscheinlich im Jahre 1806, das heißt in der Zeit der entschiedenen Hinwendung zum mystisch-theosophischen Erbe,<sup>66</sup> tönt das Streben nach Erkenntnis des Ganzen allerdings schon an. Darin schreibt Schelling:<sup>67</sup>

»... gleich anfangs war die Natur als die eine Seite des All erklärt und die Geisterwelt als die andere ihr entgegengesetzt worden. So wurde auch Philosophie der Natur stets nur für die *eine Seite des großen Ganzen* gegeben und in die wissenschaftliche Erklärung des Gegensatzes und des Zusammenhanges beider das Zentrum philosophischer Wissenschaft gesetzt ...«

Hier wird deutlich, dass er in der Tat von nun an das Zentrum philosophischer Wissenschaft in die Erklärung des Gegensatzes und Zusammenhanges von Natur und Geisterwelt setzt. Wie Oetinger und *Swedenborg* stellten sich ihm Natur und

---

<sup>65</sup> Vgl. zu dem folgenden Ernst Benz, *Swedenborg als geistiger Wegbahner der deutschen Romantik und des deutschen Idealismus* in: Euphorion XIX, Heft 1.

<sup>66</sup> Die Frage der Datierung der fragl. Schriften habe ich ausführlich behandelt in meiner Dissertation *Schelling und Swedenborg, ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland*, Marburg 1954.

<sup>67</sup> Schelling WW I, 9, Seite 5.

Geist als die beiden Seiten oder Pole der Schöpfung dar, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen. Die Natur ist nicht mehr – wie in dem Werk »Philosophie und Religion« behauptet – von Anfang an die Sphäre des Abfalles und der Sünde, in der die Seelen wie in Kerkern oder Käfigen zur Strafe für den Missbrauch ihrer Freiheit, das heißt den Abfall von der rein göttlichen Welt der Ideen, bis zum Tode festgehalten werden, sondern Teil der Schöpfung und damit an sich gut. Dieser genuin christliche Gedanke wird zu einer der tragenden Ideen von Schellings neuer Unsterblichkeitslehre, ja gerade diese Idee treibt die Entwicklung noch weiter voran, bis schließlich nach manchen Irrungen und Wirrungen Schelling seine eigentliche Lehre von den letzten Dingen vollendet hat.

Zu dem Gedanken von der ursprünglichen Güte der Natur und der Einheit der Schöpfung tritt zugleich die Idee von der *Geistlichkeit*, der Schelling wahrscheinlich bei Oetinger zuerst begegnet war. Die geistige Welt, oder wie er meist sagt, die Geisterwelt, ist nicht eine bloß »ontische« Welt, sondern analog der natürlichen Welt *gegenständlich*. Die übliche Auffassung, wonach ein Begriff vom Geist nur aus dem absoluten Gegensatz zum Begriff des Stoffes gewonnen werden könne – also: Stoff hat Substanz, deshalb hat Geist keine, Stoff hat Form, darum hat Geist keine – diese Auffassung ist Oetinger und Swedenborg ganz fremd. Für sie *hat* Geist Substanz und Form, freilich in einer ganz anderen Weise als die Materie. Mit anderen Worten: *das Geistige ist leiblich*, oder besser gesagt: es ist nach der *Analogie* des Leiblichen vorstellbar. Denn die beiden Seiten der Schöpfung sind miteinander verbunden durch das Gesetz der Analogie. Das Leibliche ist ein Bild des Geistigen. Goethe, der zu keinem zeitgenössischen Philosophen eine Neigung empfand, außer zu Schelling, hat dieser Idee der Analogie am Schluss seines »Faust« unsterblichen Ausdruck ver-

liehen mit den Worten: »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis«. <sup>68</sup>

Aus diesem Grunde gibt es nun – für Schelling wie Goethe – eine Erfahrungsmöglichkeit der Geisterwelt. Wer es verstünde, die Kette der Analogien zwischen Natürlichem und Geistigem vollständig aufzufinden, der vermöchte sich bis zum Himmel zu erheben, wie Schelling in dem genannten Fragment sagt. Durch die Intuition, die sogenannte »intellektuelle Anschauung« hat der Mensch schon auf dieser Seite der Schöpfung die Möglichkeit, einen Blick auf die andere Seite zu werfen. Schelling wendet sich in dieser Hinsicht scharf gegen I. Kant, den er bezichtigt, den Menschen unberechtigterweise »von der Geisterwelt abzuschneiden«. Er denkt dabei vor allem an dessen Spottschrift »Träume eines Geistersehers«, die Swedenborg ein für allemal der Lächerlichkeit preisgeben sollte, und zu der heute noch – welch Zeugnis für die Art und Weise der Urteilsbildung! – die meisten Wissenschaftler ohne Zögern greifen, wenn sie sich ein Urteil über Swedenborg bilden wollen.

Schellings intellektuelle Anschauung ist im Prinzip das gleiche wie *Böhmes* Blick »ins Wesen der Dinge« oder der »Zentralblick«, wie ihn mehr oder weniger alle Mystiker zu haben behaupten. Die natürliche Welt ist für diese Denker nur die äußere Erscheinung, während die geistige Welt das eigentliche Wesen derselben ist. Swedenborg, der in mancher Hinsicht in der gleichen mystisch-naturphilosophischen Tradition wurzelte, erklärte die geistige Welt als Welt der *Ursachen*, wogegen die natürliche nur die Welt der Wirkungen sei. Schelling übernimmt diesen Satz, weil er mit seinen Ansichten übereinkommt. In dem Dialog »Clara« sagt er daher:

»Wir würden überhaupt ... oft uns verwundern, wenn wir, nicht gewohnt, bloß das Äußerliche der Begebenheiten zu be-

---

<sup>68</sup> Goethe war, wie Leopold Ziegler neuerdings hervorgehoben hat, ein genauer Kenner und großer Verehrer Swedenborgs. Vgl. Zieglers Frankfurter Festrede zum Goethe-Jahr 1949.

trachten, bemerkten, daß die Umstände, die wir für Ursachen gehalten haben, bloß Mittel und Bedingungen waren, daß, während wir es vielleicht am wenigsten dachten, Geister um uns geschäftig waren, die, je nachdem wir den einen oder anderen folgten, uns zu Glück oder Unglück hinleiteten.«

Schellings Übergang von der Philosophie der Natur zu einer Philosophie der Geisterwelt wurde und wird von der Philosophiegeschichte als ein »Irrweg« angesehen, »den er leider nicht immer zu vermeiden gewußt« habe (so G. J. Dekker<sup>69</sup>). Man begreift gar nicht, warum er sich überhaupt auf dieses Problem eingelassen hat, denn man beachtet den Zusammenhang in der Entwicklung seines philosophischen Systems nicht genügend. Sobald man jedoch die geistige Welt in ständiger Verbindung mit der natürlichen sieht – und zwar nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, so dass nichts, was in dieser Welt geschieht, von sich aus Ursache ist – dann kann man überhaupt nur noch philosophieren, wenn man sich Kenntnis von der Geisterwelt verschafft. Das ist der Sinn der Bemühungen unseres Philosophen um eine Philosophie der Geisterwelt, die die Jahre zwischen etwa 1806 bis mindestens 1820 mit mehr oder weniger Intensität ausfüllten. In diesen Bestrebungen nun wusste er sich eins mit dem großen schwedischen Seher Emanuel Swedenborg, so dass er eine beachtliche Wegstrecke Hand in Hand mit ihm zurücklegte und sich weitgehend von ihm anregen ließ.

Schelling selbst besaß ja nicht den Blick in die andere Welt, er konnte von sich aus nur versuchen, anhand der Gleichnisse der Natur sich ein ungefähres Bild davon zu machen. Zusammen mit Baader und dem genialen romantischen Physiker *Johann Wilhelm Ritter* experimentierte er zwischen 1806 und 07 mit Somnambulen und »Wasserführern«, das heißt Wünschelrutengängern, sowie mit dem siderischen Pendel. Aber sie kamen dabei nicht allzu weit. Überall stießen sie auf das

---

<sup>69</sup> Gerbrand Jan Dekker: *Schellings letzte Wandlung*, Diss. München 1927, Seite 40.

Geheimnis, das sie nicht entschleiern konnten. Aus dieser Erfahrung heraus schreibt Schelling später in »Clara«:

»Wer aber vermöchte die Wunder jener Innenwelt wagen zu ergründen und darzulegen, da uns die dieser Außenwelt, welche wir täglich mit Augen erblicken, noch so verschlossen sind?«

Dazu bedarf es denn des wirklichen *Geistersehers*, der ein Organ in die andere Welt hat. So fährt Schelling, seine Frage in »Clara« selbst beantwortend, fort:

»Wahrlich, der müßte, wie jener Armenier bei Plato gestorben gewesen sein, und aus dem jenseitigen Leben zurückgekehrt in das gegenwärtige, oder *wie der schwedische Geisterseher* müßte ihm auf andere Art *sein Inneres geöffnet werden*, um in jene Welt hineinschauen zu können, der hiervon genauer zu reden sich unterwände.«

Swedenborg wird für Schelling daher nun zum Kronzeugen für Wesen und Gestalt der Geisterwelt.

Im September des Jahres 1809 starb völlig unerwartet Schellings Gattin Caroline, mit der er eine außerordentlich innige Ehe geführt hatte und an die ihn unauflösliche Bande echter Liebe banden. Der Schlag traf ihn so schwer, dass er monatelang völlig zu Boden geworfen wurde. In dieser Zeit fand er nur in der *christlichen* Hoffnung auf ein ewiges Leben Trost, und zwar in jener Darstellung von ihr, die Swedenborg in seinen Schilderungen von Himmel, Hölle und Geisterwelt so anschaulich gegeben hatte. Ganz besonders stärkte ihn dessen Versicherung, dass Ehegatten, die einander auf dieser Erde wahrhaft geliebt hatten, in der anderen Welt wieder zusammenkämen, um in Ewigkeit in ehelicher Liebe vereint zu bleiben. Ebenso zog ihn der Gedanke an, dass alle sich im anderen Leben je nach ihrer herrschenden Liebe zusammenfinden und eine Gesellschaft bilden, die diesen Namen überhaupt erst verdient. Überhaupt erlebte er nun, dass den Zurückgebliebenen nur die Gewissheit fühlbare Erleichterung bringen kann, dass die Abgeschiedenen *unmittelbar* nach dem Tode auf der

anderen Seite der Grenzlinie weiterleben, und zwar nicht in irgendeinem traurigen leiblosen, sogenannten Zwischenzustand, unter dem sich kein Erdmensch etwas vorzustellen vermag – weshalb auch keiner dadurch wirklich getröstet wird –, sondern in einem *geistigen Leibe* von ebensolcher, ja größerer Realität, als sie der materielle Körper hatte.

Schelling erlebte nun selbst, dass die Fortdauer der bloßen Idee der Seele, die er früher behauptet hatte, eine trostlose philosophische Konstruktion ist, mit der dem Trauernden gar nicht geholfen ist. Aus diesen lebendigen Erfahrungen heraus schreibt er eineinhalb Jahre nach dem Tode seiner Caroline an den um seine soeben verstorbene Frau trauernden Freund Georgii folgendes:

»Ist es Ihnen beim Tode Ihrer geliebten Gattin nicht ebenfalls so ergangen, daß Ihnen die hohe Beziehung des Leiblichen um vieles klarer geworden ist? Ich habe von jeher das Leibliche nicht so herabgesetzt, als der Idealismus unserer Zeiten getan hat und noch tut; aber in solchem Fall wird uns seine Wesentlichkeit noch in ganz anderer Weise fühlbar. Wir können uns nicht mit der allgemeinen Fortdauer unserer Verstorbenen begnügen, *ihre ganze Persönlichkeit möchten wir erhalten*, nichts, auch das Kleinste nicht, von ihnen verlieren; wie wohlthuend ist da der Glaube, daß auch der schwächste Teil unserer Natur von Gott an- und aufgenommen ist, die Gewißheit von der Vergötterung der ganzen Menschheit durch Christus.«

In einem weiteren Brief drückt Schelling die feste Überzeugung aus, »daß der Tod, weit entfernt, die Persönlichkeit zu schwächen, sie vielmehr erhöht, indem er sie von manchem Zufälligen befreit«. In den Stuttgarter Privatvorlesungen und im Gespräch »Clara« entwickelt der durch alle Feuer der Leidensprüfungen geführte Denker die persönlichen Überzeugungen mit dem Rüstzeug seines philosophischen Systems. Die dualistische Grundlage seiner früheren Unsterblichkeitslehre hat er jetzt völlig aufgegeben. Der Mensch ist ihm eine Einheit von Leib, Geist und Seele, die untereinander in einer unaufhebbaren Wechselbeziehung verbunden sind. Schelling

nennt diese Beziehung zwischen den drei Komponenten oder »Potenzen« des Menschen den »Umlauf«. Die Seele hat dabei die Funktion des »Bandes« zwischen Leib und Geist. Würde nun im Tode der Leib völlig zerstört, so könnte die Seele nicht bestehen; von einer Unsterblichkeit der Seele könnte keine Rede sein, da sie nur in ihrer Funktion als »Band« denkbar ist; der ganze Mensch hörte auf zu existieren. Abstrakter drückt Schelling das in folgendem Gedankengang aus: Leib und Geist sind als »Reales« und »Ideales« die reinsten Gegensätze, sie können nur miteinander bestehen in der höheren Synthese oder »Identität« der Seele, des »Bandes«. Unsterblichkeit kann es also nur geben, wenn Leib, Geist und Seele durch den Tod hindurch ihrem wahren Wesen nach erhalten bleiben.

Aber wie soll das möglich sein, da doch der Leib offensichtlich im Tode zerstört wird? Schelling unterscheidet ganz wie Swedenborg (und Paulus: 1. Kor. 15) *eine innere und eine äußere Gestalt des Leibes*. Durch den Sündenfall, meint Schelling, sei das äußere Leibliche zur Herrschaft über die innere Gestalt des Leibes gelangt. Geist und Leib dienen gemeinsam als Unterlage oder »Basis« für die Seele, jedoch nur jene »innere Gestalt« des Leibes, die in der ursprünglichen Schöpfungsordnung ist, das heißt die sich zum Geist im richtigen, im dienenden Verhältnis befindet. Die äußere Leibsgestalt dagegen hat sich durch den Sündenfall von der Ordnung entfernt und hat sich dadurch ihrer Aufgabe, Geist und Seele zu dienen, entzogen. Durch Aufnahme von Oetingers und Swedenborgs Idee der Geistleiblichkeit ist nun Schelling in der Lage zu denken, dass durch den Tod – der nur die äußere Gestalt des Leibes betreffe – die innere Gestalt desselben befreit oder wiederhergestellt werde. Die Fessel des Geistleibes fällt dahin, die Prävalenz des bloß Natürlichen wird aufgehoben, und der Mensch gelangt in »sein wahres Esse«, weil die ursprüngliche Schöpfungsordnung der drei Komponenten seines Wesens – Leib, das heißt geistiger Leib, Geist und Seele – nun wiederhergestellt ist. Freilich geschieht das nur bei Denen, die schon auf Erden darnach gestrebt hatten, nicht bei den anderen, die sich,

wie Swedenborg sagen würde, bewusst in der Verkehrung der Ordnung begründet, und die das rein Materielle über das Geistige gestellt haben.

In den Stuttgarter Privatvorlesungen drückt Schelling diesen Gedanken folgendermaßen aus:

»Durch den Tod wird Physisches (soweit es wesentlich ist<sup>70</sup>) und Geistiges in eins gebracht. Also dort (sc. in der Geisterwelt) wird Physisches und Geistiges zusammen das Objektive sein – die Basis –, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dies bringt mit sich, daß sie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unseligkeit besteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung ..., daher Trennung von der Seele und von Gott.«

Dies ist der wesentlichste Grundsatz von Schellings neuer Unsterblichkeitslehre. Durch den Tod gelangt der Mensch in sein »wahres Esse«. In der Geisterwelt wird er, von den Banden des nur Sinnlichen befreit, in einer reineren, geistleiblichen Gestalt »bei Gott sein, mit Gott verbunden werden«, und wird dadurch in seine ursprüngliche Schöpfungsordnung zurückgekehrt sein. Diesen Zustand beschreibt Schelling dann genauer unter ausführlicher Heranziehung von Swedenborgs visionären Schilderungen. Dadurch gelingt ihm eine sehr blutvolle Darstellung, die noch heute viele Leser stark anzieht.

Schelling befindet sich auf dieser Stufe seines eschatologischen Denkens in fast vollständiger Übereinstimmung mit dem nordischen Seher. Der lehrt ja gerade, dass wir unmittelbar nach dem Tode in einem Geistleib auferstehen und nach einer Läuterungszeit in der Zwischenwelt, der sogenannten Geisterwelt,<sup>71</sup> in Ewigkeit entweder im Himmel oder in der Hölle leben werden.

---

<sup>70</sup> Wesentlich ist nach Schellings damaliger Ansicht das Physische nur soweit es geistleiblich ist?

<sup>71</sup> Man sieht, Swedenborg fasst den Begriff enger als Schelling, der darunter die gesamte geistige Welt versteht.

### 3. Das Ziel aller Zeiten: die Auferstehung des Fleisches

Aber diese Übereinstimmung dauert nicht lange. Vielmehr erkennt Schelling – scheinbar fast unvermittelt, dass seine Prämissen ihm nicht eine so glatte Lösung des eschatologischen Problems erlauben, wie dem großen Schweden. Am Ende der Stuttgarter Privatvorlesungen wirft er das Steuer seines Denkens plötzlich scharf herum. In einem Fragment zu einer Fortsetzung des Dialoges »Clara«, das fast gleichzeitig entsteht, äußert er den überraschenden Gedanken, dass das Leben nach dem Tode, in dem nach der ganzen vorangegangenen Darstellung die vom grob Sinnlichen befreiten und »in ihr wahres Esse« erhobenen Abgeschiedenen »zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden«, doch noch nicht »das eigentlich ewige Leben« sei. Hatte Schelling in beiden Schriften bis dahin die »wahre Geisterwelt« geradezu als den Himmel bezeichnet, so ist man angesichts des plötzlichen Bruchs in seinen Spekulationen nun fast geneigt zu fragen: gibt es einen Zustand über den Himmel, über die wahre Geisterwelt hinaus? Ist der Himmel in Gottes Gegenwart *nicht* das »eigentlich ewige Leben«?

Was geht hier vor? In dem genannten Fortsetzungsentwurf zu »Clara« liest man:

»Wundert euch nicht, fuhr Clara fort, als wir eine Weile noch schwiegen, über die plötzliche Rede. Wir haben oft und viel über die zukünftigen Dinge geredet, aber ich ruhte nicht, bis ich in Gedanken an das Ziel aller Zeiten gedrunken war. Der Frühling hat in mir diese Blüte der Gedanken und der Hoffnungen hervorgerufen.«

Schelling erkannte also plötzlich die Gefahr, über Swedenborgs Lehre vom Fortleben unmittelbar nach dem Tode in der geistigen Welt das »Ziel aller Zeiten«, das Ende der Geschichte oder der Welt, außer Acht gelassen zu haben. Und was erinnert ihn mit einem Mal daran? Clara setzt ihre Rede fort:

»Es ist mir wieder recht innig klar geworden und ans Herz gedrunken, daß wir Kinder der Natur sind; daß wir unserer ersten Geburt nach zu ihr gehören, und uns nie ganz von ihr

lossagen können; daß wenn sie nicht zu Gott gehört, auch wir nicht zu ihnen gehören können, und wenn sie nicht Eins werden kann mit Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder gar unmöglich sein muss. Ja, nicht wir allein, sondern die ganze Natur sehnt sich in Gott.«

Schelling nimmt also jenes dunkle Wort aus dem 8. Kapitel des Römerbriefes über das ängstliche Harren der Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes auf. Es wäre kaum zu begreifen, wenn er die Natur aus dem heilsgeschichtlichen Prozess zwischen Sündenfall und Jüngstem Gericht ausgeklammert hätte. Er hatte ja doch in der Nachfolge der schwäbischen Naturphilosophen und Theosophen der Natur stets eine Art Eigenleben beigemessen. Sogar während seiner Übereinstimmung mit Swedenborg über das Endschicksal des Menschen hatte er im Gegensatz zu diesem daran festgehalten, dass auch der Natur einmal – und zwar wenn der ganze Planet sein festgesetztes Ziel erreicht haben werde – »die Wohltat des Sterbens oder der gänzlichen Befreiung der geistigen Lebensgestalt widerfahren müsse.« Nach seinem Bruch mit Swedenborgs heilsgeschichtlicher Linie sagt er daher über das Endschicksal der Natur eigentlich nichts Neues. Neu ist aber gegenüber seiner bisherigen Einstellung die *Verknüpfung* des Endschicksals der Menschheit mit dem der Natur, neu ist, dass der Mensch, wie er nun sagt, »mit seinem vollkommenen Dasein auf das ihrige warten muss«.

Für Swedenborgs Auffassung vom Heilsplan Gottes galten völlig andere Voraussetzungen. Aus diesem Grunde musste er eine ganz andere Lösung des eschatologischen Problems suchen, das ja zugleich ein heilsgeschichtliches ist. Swedenborg behauptet, dass die Folge des Sündenfalls nicht der leibliche, sondern der geistige Tod war. In Übereinstimmung mit allen neueren wissenschaftlichen Ansichten lehrt er, der ja selbst ein großer Naturwissenschaftler war, dass Sterblichkeit von Anfang an das Kennzeichen alles Natürlichen gewesen sei. Auch die Menschen vor dem Sündenfall – der Bericht in der Genesis kann ja nicht buchstäblich genommen werden – star-

ben daher dem materiellen Leibe nach. Aber für sie war der Tod nur ein »sanfter Übergang« in die andere Welt, in der sie erst zu ihrer wahren Bestimmung gelangten. Da nun der heilsgeschichtliche Anfang nach biblischem Gesetz im Ende beschlossen sein muss – denn um die Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes geht es ja im Grunde, wenngleich nicht um eine bloße Wiederholung – so ist es bei Swedenborgs Auffassung von der Folge des Sündenfalls nur konsequent, wenn er das Jüngste Gericht in der geistigen Welt vor sich gehen lässt und ein solches nicht erst am Ende der irdischen Geschichte erwartet. Die Endreden des Herrn in den Evangelien versteht er als Gleichnisreden, (Wer vermöchte sie auch heute noch buchstäblich zu verstehen?)

Schellings »Beeinflußbarkeit« ging, wie gesagt, nie so weit, dass er sich auf die Dauer von seinem Eigenen abziehen ließ. Selbst wo er sich – wie im vorliegenden Falle – einmal eine Zeitlang von einem anderen führen ließ, kehrte er doch stets auf seinen eigenen Weg zurück, sobald er merkte, dass er sich davon entfernt hatte.

Mit dem Durchbruch Schellings zur endgültigen, eigenen Gestalt seiner Eschatologie, zu dem ihm die Auseinandersetzung mit Swedenborg verholfen hat, ist noch ein weiteres erreicht:

Die drei »Potenzen« des menschlichen Seins werden nun zugleich den drei großen Perioden der Heilsgeschichte zugeordnet, um deren Darstellung er sich in dem nie vollendeten Werk der »Weltalter« bemüht hat. Die erste Periode zeigt die Menschheit unter der Vorherrschaft der natürlichen Potenz, die zweite unter derjenigen des Geistigen, und erst die dritte Periode bringt das Seelische in ihr zur Herrschaft. Erste und zweite Periode laufen zeitlich miteinander parallel als natürliche und geistige Welt, die dritte beginnt erst mit dem Jüngsten Gericht und der Auferstehung des Fleisches.

Damit hat Schellings Eschatologie ihre abschließende Gestaltung erfahren. Swedenborgs Lehre von der geistigen Welt und den darin geltenden Gesetzen hält er zwar weitgehend fest,

jedoch unter völliger Umformung und Aufhebung der Prämissen und Folgerungen. So begegnet in der Streitschrift gegen F. H. Jacobi v. J. 1812 zwar ein Satz, wie der folgende: »... mit deutlichen Worten leugnen Sie«, Schelling meint eben Jacobi, »den Gedanken der Geisterwelt, diesen liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit welchem der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin ist.«<sup>72</sup> Aber zu diesem Zeitpunkt meint Schelling damit nur mehr den eigentümlichen Zwischenzustand der Abgeschiedenen bis zum »vollkommenen« Dasein, das der gesamten Menschheit und Kreatur am Ende der Geschichte und Gestalt dieser Welt widerfahren wird.

#### 4. Ausblick auf die heutigen eschatologischen Probleme.

Ob Schellings Anschauung von den letzten Dingen in ihrer letzten Ausprägung nun richtig war, oder vielleicht doch diejenige des schwedischen Sehers und Denkers, bleibe dahingestellt. Wahrscheinlich aber war sie richtiger, zum mindesten bibelgemäßer als die zwischen den zwei oder drei »verschiedenen eschatologischen Linien« des Neuen Testaments hin und her schwankenden Meinungen mancher modernen Theologen.

*Paul Althaus* mehrfache eschatologische Wandlungen (vgl. die verschiedenen Auflagen seines weithin als Standardwerk geltenden Buches »Die letzten Dinge«) sind hierfür symptomatisch. Als besonders modern gilt es heute, die Anschauung von einer Unsterblichkeit und von einem »Zwischenzustand« der Abgeschiedenen bis zum Jüngsten Gericht als veraltet und »unbiblisch« abzutun. So schreibt P. Althaus in seinem »Grundriß der Dogmatik«:<sup>73</sup>

»... der christliche Glaube weist den Gedanken einer Unsterblichkeit der ›Seele‹ durch den Tod hindurch streng ab: er

---

<sup>72</sup> F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi, München 1812, WW I, 8, 94.

<sup>73</sup> Gütersloh 1949, Bd. II, 158 f.

glaubt vielmehr an das Wunder Gottes, das den Menschen, der als ganzer hin ist zum Tode, in dieser seiner Ganzheit, als Seele und Leib, aus dem Tode zu neuer Lebendigkeit ruft – das ist in der Sprache des N. T. und der Kirche, die Auferweckung oder Auferstehung ... Denn das N. T. weiß von keiner anderen Erweckung oder Verwandlung als am Tage Jesu, am Ende der Weltgeschichte.«<sup>74</sup>

Aber ist hier das N. T. völlig verstanden? Berichtet nicht, um nur ein Beispiel zu nennen, Matthäus die folgenden Worte, und zwar ausdrücklich als Herrenworte, die den »wie Schafe unter die Wölfe« ausgesandten Jüngern als gültiger Trost mit auf den Weg gegeben werden:

»Fürchtet euch nicht vor denen, die wohl den Leib töten, aber *die Seele nicht zu töten vermögen*. Fürchtet euch vielmehr vor dem, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann.« (10,28)

Von den Gegnern jeder christlichen Unsterblichkeitslehre wird immer wieder gesagt, dass sich der Tod nur bei radikaler Absage an jeden Unsterblichkeitsgedanken ganz ernst nehmen lasse. Das ist nicht wahr. Der Herr selbst lehrt in dem genannten Wort, dass die Seele nicht mit dem Leib zusammen stirbt; aber auf dass wir den Tod dennoch ernst nehmen, weist Er uns mahnend auf Den, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann. Denn nach dem Tode folgt das Gericht. In der Erzählung vom armen Lazarus und reichen Prasser zeigt der Herr, wie beide unmittelbar nach dem Tode – die Brüder des letzteren leben noch auf der Erde! – den Lohn, resp. die Strafe für ihr Leben in der Welt empfangen. Das ist mehr als eine bloße Gleichniserzählung. Das Schicksal des reichen Prassers ist gleich nach dem Tode peinvoll und offenbar unabänderlich. Das Gericht über unsere Taten erreicht uns sogleich, unsere »Unsterblichkeit« nützt uns da gar nichts. Es ist sogar viel angenehmer für den Menschen, nach dem Tode das absolute

---

<sup>74</sup> Auf dem Marburger Theologentag v. J. 1950 hat P. Althaus seine Meinung neuerdings geändert und einem »et – et« von Zwischenzustand und Jüngstem Gericht das Wort geredet.

Nichts zu erwarten als die Verdammnis. Der ungläubige Mensch verschanzt sich dem Herrn gegenüber weit eher hinter dem Wort »lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot«, als hinter dem Gedanken, dass Gott ihn ja unsterblich geschaffen habe und daher nicht vernichten könne. Nur der religiöse Mensch hat die Warnung nötig, dass er mit seiner Unsterblichkeit noch nicht im Himmel oder Reich des Herrn ist.

Braucht es denn mehr als die Warnung des Herrn selbst: »Fürchtet euch vor Dem, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann?« Es gibt noch andere Worte im Neuen Testament, die in die gleiche Richtung zielen. Man kann sie nicht unter dem Vorwand der Unechtheit streichen. Man möchte sie vielleicht gern übergehen oder wegerklären, weil sie mit dem heutigen Durchschnitts-Weltbild nicht übereinstimmen. Die Frage: gibt es eine geistige Welt oder »Geisterwelt?« wird von den meisten Theologen verneint, darum wollen sie nicht daran glauben, dass unsere Toten jetzt schon, während wir noch auf Erden leben, »irgendwo« und in einem »irgendwie« wirklichen Zustand sind, deshalb nehmen sie ihre Zuflucht lieber zu dem »Wunder«, dass Gott dermaleinst, am Ende der Geschichte, »aus dem Nichts« alle Toten zu neuem Leben rufen werde. Aber die Vorstellung vom Überdauern der »Seele« in einem geistigen Leibe gehört einmal zum unerlässlichen Bestand der christlichen Hoffnung. Angesichts der unleugbaren Tatsache, dass gerade diese Vorstellung heute immer volkstümlicher wird – wahrscheinlich in der Folge der beiden Weltkriege mit ihren ungezählten Millionen von Opfern besteht in der Ablehnung der christlichen Jenseitshoffnungen durch so viele maßgebende Kirchenmänner die Gefahr einer weiteren Entfremdung zwischen Volksglauben und Theologie, Kirchenvolk und Kirche.

Freilich gehört die Vorstellung vom Jüngsten Gericht ebenso unaufgebbar zum festen Bestand christlicher Hoffnung. Aber hat nicht die christliche Lehre von den Letzten Dingen in der *Verknüpfung* dieser beiden »Linien« stets ihre stärksten An-

triebe gefunden? Das Beispiel von Schellings Eschatologie, die man nur auf ihrem Hintergrunde der Auseinandersetzung mit der Eschatologie Swedenborgs versteht, kann uns das wieder einmal vor Augen führen, so frei *wir* auch ihrem Inhalt gegenüber sind.

Quellennachweis: Friedemann Horn, *F. W. J. Schellings Lehre von den Letzten Dingen*, in: *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, Verlag E. J. Brill GmbH, Köln, 6. Jahrgang, Heft 3, 1954, Seite 248–265.

Thomas Noack (geb. 1959)

## Jakob Lorber

### Der Sonderfall der Rezeptionsgeschichte Swedenborgs

#### Der Swedenborgianer Jakob Lorber

In diesem Beitrag betrachte ich Jakob Lorber als ein Glied der Rezeptionsgeschichte Swedenborgs. Sie ist von den Swedenborgianern stets mit Fleiß untersucht worden. Die Schriften Lorbers spielten dabei jedoch nie eine Rolle, obwohl in ihnen die wohl umfangreichste Rezeption swedenborgschen Gedankenguts im deutschen Sprachraum stattgefunden hat. Der Grund für dieses sonderbare Missverhältnis liegt im Offenbarungsanspruch dieser Schriften. Daran hatte man sich abgearbeitet. Zunächst polemisch, denn für den Neukirchenpfarrer Fedor Görwitz (1835–1908) waren die »Lorber'schen Schriften« »Pseudo-Offenbarungen des Spiritismus«<sup>75</sup>. Und das »umfangreiche Lorber'sche »Evangelium St. Johannis« war in seinen Augen »nichts anderes als eine Entweihung des heil. Gotteswortes durch läppische Zusätze, von denen sich der im Lichte der Neuen Kirche Stehende mit Grauen abwenden muss.«<sup>76</sup> Eine an der Sache orientierte, inhaltliche Auseinandersetzung war das nicht. Diese strebte erst Friedemann Horn (1921–1999) an. Doch auch in seinem Ansatz dominierte der Offenbarungsanspruch, insofern Horn das Programm einer »Offenbarungskritik« entwickelte. Die naturwissenschaftlichen und historischen Aussagen der Schriften Lorbers seien überprüfbar und ermöglichen somit einen kritischen Umgang mit ihrem Wahrheitsanspruch.<sup>77</sup> Der Offenbarungsanspruch hat also die rezeptionsgeschichtliche Betrachtungsweise bisher in den Hintergrund gedrängt.

---

<sup>75</sup> Monatblätter für die Neue Kirche, Dezember 1902, Seite 199.

<sup>76</sup> Monatblätter für die Neue Kirche, Dezember 1902, Seite 197f.

<sup>77</sup> Siehe Thomas Noack, *Die Neue Kirche und das Phänomen Jakob Lorber*, in: *Offene Tore* 1 (2011) 2–31.

Meine Vorgehensweise in diesem Beitrag ist erstmals schwerpunktmäßig rezeptionsgeschichtlich angelegt. Den Offenbarungsanspruch stelle ich zurück, für meine Fragestellung ist er nicht von Bedeutung. Mich interessiert der Swedenborgianer Jakob Lorber, mich interessiert seine Aufnahme und Verarbeitung der Ideen Swedenborgs. Das Vorgehen ist somit ein rein empirisches; Textbeobachtungen stehen im Mittelpunkt. Ich sammle und dokumentiere Swedenborgs Terminologie, seine Formulierungen und Ideen, insofern sie in den Schriften Lorbers nachweisbar sind. Die möglichst genaue Herausarbeitung der swedenborgschen Rezeptionsschicht schärft dann allerdings auch den Blick für den Schritt Lorbers über Swedenborg hinaus. Lorber ist nicht nur ein Swedenborgianer. Er ist keineswegs nur eine mechanische oder geistlose Wiederholung der Gedanken und Ideen seines großen Vorgängers, sondern eine Weiterentwicklung derselben. Sie erklärt sich unter einem historischen Gesichtspunkt durch die geistesgeschichtlich gegenüber Swedenborg veränderte Situation in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Für einen Jünger Swedenborgs stellt sich natürlich die Frage, ob er sich dieser Weiterentwicklung oder Umgestaltung Swedenborgs anschließen soll oder nicht. Diese Frage wird hier jedoch nicht beantwortet. Interessant ist das lorbersche Beispiel einer Einpassung Swedenborgs in eine andere Zeit aber vor dem Hintergrund der Frage, wie Swedenborg ins 21. Jahrhundert gebracht werden kann. An Lorber kann man den Unterschied zwischen einer mechanischen und einer kreativen Rezeption studieren. Das ist ein lehrreiches Beispiel für all jene, die den Geist Swedenborgs mit dem Wissen des 21. Jahrhunderts in Verbindung bringen wollen. Am Anfang einer Rezeptionsgeschichte steht meistens die Orthodoxie, die den verehrten Meister jedoch allmählich in ein Denkmal verwandelt. Nach einiger Zeit der erstarrenden Rezeption mehren sich dann allerdings die Stimmen, die im Geiste des Meisters weitergehen und weiterdenken wollen. In diesem Sinne sind die Schriften Lorbers ein gutes Beispiel des Ineinanders von Rezeption und Modifikation.

Die rezeptionsgeschichtliche Betrachtungsweise ist eine historische Betrachtungsweise. Als solche steht sie in einem gewissen Spannungsverhältnis zum Offenbarungsanspruch. Denn dieser impliziert, dass der Schreibknecht Gottes alles von oben empfangen hat. Die Linie zwischen dem Geber und dem Empfänger ist demnach eine vertikale. Demgegenüber impliziert die Betrachtung Lorbers als eines Swedenborgianers ein horizontales Übergabeverhältnis. Lorber hat bis zu einem gewissen Grad Swedenborg gelesen und ist somit von ihm und auch von anderen äußeren Faktoren abhängig. Meines Erachtens lassen sich beide Betrachtungsweisen, die historische und die revelatorische, zu einem Gesamtmodell vereinen. Doch das ist hier nicht mein Thema. Allerdings strebe ich mit den hier vorgelegten Beobachtungen auf eine umfassende Theorie der Offenbarung hin, die sowohl den göttlichen Ursprung als auch die menschliche oder historische Bedingtheit berücksichtigt. Einige Überlegungen zum Offenbarungsprozess bei Lorber füge ich am Ende dieses Beitrags an. Das sind aber nur ein paar Bausteine und längst nicht das fertige Gebäude. Weil jedoch bei Lorber immer auch der Offenbarungsanspruch im Raum steht, ist er ein Sonderfall der Rezeptionsgeschichte Swedenborgs.

Meine Beschäftigung mit Lorber hat über die rezeptionsgeschichtliche Fragestellung hinaus auch eine institutionelle Dimension. Ich möchte die Existenz einer Swedenborginstitution deutscher Sprache sichern. Das ist ein schweres Unternehmen ohne Erfolgsgarantie. Dieses Anliegen formuliere ich in einer Situation, in der Swedenborg wesentlich von Lorberfreunden getragen wird, die sich – mehr oder weniger – auch für Swedenborg interessieren, was erfreulich ist. Allerdings bedeutet diese Situation auch, dass sich unter diesem Vorzeichen nur die Aufgaben, Fragen und Themen entfalten können, die mit dem Selbstverständnis und dem Weltbild der Lorberfreunde harmonieren. Das Swedenborg Zentrum Zürich möchte demgegenüber Akzente einer primär an Swedenborg orientierten Arbeit setzen und sucht Menschen, die diesen Geist

unterstützen. In diesem Sinne gibt es viel zu tun, was mit Lorber nichts zu tun hat. Wenn sich das Swedenborg Zentrum Zürich aber zum Thema Lorber äußert, dann aus einer swedenborgschen Perspektive. Was das konkret bedeuten kann, zeigt der vorliegende Beitrag. Denn die Erforschung der Wirkungsgeschichte Swedenborgs ist seit jeher eine Aufgabe, die zum genuinen Repertoire von Swedenborginstitutionen gehört. Daher stelle ich hier Lorber als einen Swedenborgianer vor, – einen Swedenborgianer *sui generis*.

### Namentliche Erwähnungen Swedenborgs in der Neuoffenbarung

Ein erster Hinweis auf die Rezeption Swedenborgs durch Lorber sind die namentlichen Erwähnungen seiner Person in der Neuoffenbarung<sup>78</sup>. Er wird dort an wenigstens siebzehn Stellen genannt<sup>79</sup> und ist damit von den Autoren, die Lorber nach dem Zeugnis seines Biografen gelesen hat, der mit Abstand am häufigsten genannte<sup>80</sup>. Schon diese Einstiegsbeobachtung

---

<sup>78</sup> Neuoffenbarung meint die Schriften Lorbbers. Für die Schriften Swedenborgs hat sich dieser Begriff nicht eingebürgert, obwohl bereits er nicht nur ein Ausleger der Bibel, sondern auch ein Offenbarer im Kontext der Wiederkunft Christi war und eine neue Offenbarung an der Schwelle zu einem neuen Zeitalter brachte.

<sup>79</sup> 1HiG 3.5.1840, Nr. 1 und 10; 1HiG 20.8.1840, Nr. 14; 1HiG 25.3.1841A, Nr. 26; 2HiG 14.3.1842B, Nr. 21; 2HiG 17.4.1843, Nr. 3; 3HiG 17.3.1864A, Nr. 8; Zwölf Stunden 12,26; GS 1,16,25; GS 2,65,13; Jenseits der Schwelle 3,1; BM 32,15; BM 52,1; RB 1,17,12; RB 1,32,10 und 17; RB 2,254,4.

<sup>80</sup> Karl Gottfried Ritter von Leitner schreibt: »So fühlte er sich denn auch zur Lektüre von Werken hingezogen, die seiner tiefen Innerlichkeit entsprachen. Und nun las er, soweit ihm sein Broterwerb Muße gewährte, manche Werke von Justinus Kerner, Jung-Stilling, Swedenborg, Jakob Böhme, Johann Tennhardt und J. Kerning, von denen er insbesondere letzteren als denjenigen bezeichnete, dessen Schriften ihm wichtige Fingerzeige gegeben haben.« (*Jakob Lorber ein Lebensbild*, dargestellt von Karl Gottfried Ritter von Leitner, in: Briefe Jakob Lorbbers: Urkunden und Bilder aus seinen Leben, Bietigheim 1931, Seite 13). Möglicherweise kann man auch die in den Schriften Lorbbers vereinzelt genannten Persönlichkeiten in die rezeptionsgeschichtliche Untersuchung einbeziehen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien genannt: Joseph Ennemoser (3HiG 24.2.1854, Nr. 26), Carl August von Eschenmayer

legt es nahe, den Einfluss Swedenborgs auf Lorber zu untersuchen. Welches Bild von Swedenborg ergibt sich aus diesen Aussagen für einen Leser der Schriften Lorbers?

Swedenborg war nach Lorber ein Theosoph »deutscher Abstammung« (RB 1,32,10.17)<sup>81</sup> und ist im Jenseits der Mittelpunkt eines großen Vereins (GS 2,65,13), was Ausdruck der Tatsache ist, dass sein Geist in der Mitte des 19. Jahrhunderts bereits viele Geister angezogen hatte. In dem Neuoffenbarungswerk über die geistige Sonne betreten wir seine jenseitige »Sphäre« (GS 1,16) und erleben ihn dort in Bildern als den Kündler der großen Zeitenwende, deren Ziel »das neue Jerusalem« (GS 1,16,24) ist. Swedenborg wird in den Schriften Lorbers also vorrangig als der Apokalyptiker gesehen, der in der Nacht des Untergangs des Kirchentums bisheriger Prägung den Morgen der Parusie des Kyrios angekündigt hat (WCR 760–767). Es lässt sich zeigen, dass sich auch die Neuoffenbarung durch Lorber als ein Bestandteil der Herabkunft des neuen Jerusalems versteht.<sup>82</sup>

Die »persönliche« Begegnung mit dem Geist Swedenborgs in der geistigen Sonne ist mit einer Wertung verbunden: Er sei »ein tüchtiger Wegweiser und (es)<sup>TN</sup> ist viel Weisheit in ihm aus Mir.« (GS 1,16,1). Weitere anerkennende Urteile stehen an anderen Stellen der Neuoffenbarung. So sagt der Herr zu ei-

---

(1HiG 2.2.1841, Nr. 13), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (2HiG 23.6.1844, Nr. 1) und Henrich Steffens (2HiG 23. und 24.6.1844).

<sup>81</sup> Wieso »deutscher Abstammung«? Swedenborg war ein Schwede.

<sup>82</sup> Siehe Thomas Noack, *Das neue Jerusalem: Die Gotteslehre aus den Himmeln*, in: ders., *Der Seher und der Schreibknecht Gottes: Emanuel Swedenborg und Jakob Lorber im Vergleich*, 2004, Seite 211–217. Gleich im ersten Werk, in der Haushaltung Gottes, heißt es: »Die Pforten Meiner Himmel habe ich jetzt weit öffnen lassen. Wer immer herein will, der komme und komme bald und komme alsoogleich; denn es ist gekommen die Zeit der großen Gnade, und das neue Jerusalem kommt zu euch Allen hinab zur Erde« (HGt 1,12,4). Das darf programmatisch verstanden werden, das heißt die Neuoffenbarung durch Lorber versteht sich als ein weiteres wesentliches Ereignis in der Herabkunft der Gottesstadt, in der Enthüllung der »Licht- und Lebenslehre« (GEJ 7,54,5).

nem Offizier Peter in der geistigen Welt: »Dir hat das Lesen der Bücher des Weisen Immanuel Swedenborg sehr genützt ... Aber diese hier haben weder Mein Wort und noch weniger das, was Ich dem Immanuel Swedenborg über Mein Wort offenbart habe, gelesen« (RB 2,254,4).<sup>83</sup> Andernorts lesen wir: »Swedenborg ist wahr und gut, solches kannst du glauben.« (2HiG 14.3.1842B, Nr. 21). Am 3. Mai 1840, also ganz am Anfang der Schreibtätigkeit Lorbers, wurde von Personen aus seinem Umkreis die Frage gestellt: »Sollen wir den Büchern Emanuel Swedenborgs vollen Glauben schenken?« Die Antwort des Herrn auf diese Frage, aus der man nebenbei gesagt schließen kann, dass man in der Umgebung Lorbers Swedenborg las, ist eindeutig: »Was den Emanuel Swedenborg betrifft, so sollen sie (die Fragesteller)<sup>TN</sup> es versuchen, ob auch sie ohne Meine Weisheit etwa solches zu sagen vermögen! Er ward von Mir erweckt und wurde von Meinen Engeln geführt in alle ihre Weisheit aus Mir, je nach Graden ihrer Liebe. Und was er sagt, ist gut und wahr.« (1HiG 3.5.1840, Nr. 10f.). Eine letzte, interessante, aber auch etwas rätselhafte Äußerung über Swedenborg entnehmen wir einem Text Lorbers vom 20. August 1840, sie lautet: »Ja da (bei den katholischen Heiligen und Mystikern)<sup>TN</sup> hätten die namhaftesten Protestanten (Luther, Calvin, Melanchthon usw.)<sup>TN</sup> noch sehr vieles lernen können! Selbst Swedenborg hat in Rom manches erfahren,

---

<sup>83</sup> Lorberianer behaupten gelegentlich, Swedenborg habe seine Weisheit nur von den Engeln, Lorber hingegen vom Herrn. Das stimmt so nicht. Richtig ist, dass Swedenborg zwar mehrere Werke »ex auditis et visis«, das heißt auf Grund von Auditionen und Visionen geschrieben hat, somit aus der Weisheit der Engel, zugleich bezeugt er aber ausdrücklich: »Ich habe vom ersten Tage jener Berufung an gar nichts, was die Lehren jener (neuen)<sup>TN</sup> Kirche betrifft, von irgendeinem Engel empfangen habe, sondern vom Herrn allein, während ich das Wort las« (WCR 779; siehe auch GV 135). Die Offenbarungen Swedenborgs haben also einen zweifachen Ursprung. Dass insbesondere die Schriftexegese Swedenborgs vom Herrn selbst stammt, bezeugt für Lorberianer RB 2,254,4. In BM 52,1 ist von »den geoffenbarten Schriften Swedenborgs« die Rede. Swedenborgs Bibelauslegung wird in 3HiG 17.3.1864A, Nr. 8 aus der Masse des Gewöhnlichen herausgehoben.

was ihm erst die Pforte zum inneren Leben ganz bedeutend zu öffnen geholfen hat; denn er war einer, der sich aus allem die Quintessenz zu verschaffen wußte und tatsächlich davon den Nutzen zog.« (1HiG 20.8.1840, Nr. 14). Biografisch etwas überraschend ist die Behauptung einer Beeinflussung Swedenborgs durch die römische Kirche bzw. Theologie und zwar offenbar im Vorfeld seiner Berufung.<sup>84</sup> Sehr treffend hingegen ist die Charakterisierung Swedenborgs, »der sich aus allem die Quintessenz zu verschaffen wußte und tatsächlich davon den Nutzen (usus)<sup>TN</sup> zog«.<sup>85</sup>

Swedenborg als Apokalyptiker, das schließt nicht nur das Gericht über die altkirchliche Theologie in sich, sondern auch die Grundlegung der neukirchlichen. Und das ist die Erkenntnis des trinitarischen Gottes in der einen und einzigen Person Jesu Christi. Diese alles entscheidende Hauptlehre Swedenborgs taucht auch in der Neuoffenbarung Lorbers in Verbindung mit dem Namen seines großen Vorgängers auf. So möchte Robert Blum im Geisterreich von Jesus erfahren, »ob an deiner, besonders dermal noch in der römischen Kirche gelehrten und ganz besonders durch einen gewissen Swedenborg im 18. Jahrhundert sogar mathematisch erwiesen sein sollenden Gottheit etwas daran sei und wie?!« (RB 1,17,12). In einer kleinen Schrift Lorbers sind wir am Sterbebett eines Swedenborgianers anwesend; von ihm heißt es: »Daneben aber hielt er im Ernste große Stücke auf die Heilige Schrift, las oft und fleißig darin und glaubte fest, daß Jesus der eigentliche Jehova ist, denn er lernte solches aus Swedenborgs Werken, von denen er in seinen Musestunden bis auf einige kleine Werkchen alle gelesen hatte.« (Jenseits der Schwelle 3,1). Die

---

<sup>84</sup> Ich kann zur Unterstützung dieser Aussage nur darauf verweisen, dass Swedenborg Augustin gelesen hat (siehe Emanuel Swedenborg, *A Philosopher's Note Book*, hrsg. von Alfred Acton, Philadelphia 1931). Das kann aber kaum gemeint sein. Der Hinweis Lorbers bleibt rätselhaft.

<sup>85</sup> Günstige Bewertungen Swedenborgs sind auch kleineren Bemerkungen zu entnehmen, etwa wenn »ein Sohn Swedenborgischen Lichtes« (2HiG 17.4.1843, Nr. 3) als löbliche Ausnahme hervorgehoben wird.

Lehre von der Gottheit Jesu oder die einpersönliche Trinitätslehre ist auch sonst, ohne dass Swedenborg namentlich genannt wird, in den Schriften Lorbers weit verbreitet und überall zu finden. Was bei Swedenborg noch in der Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Dogmatik vielleicht etwas zu nüchtern entfaltet wurde, das wandelt sich bei Lorber in die persönliche Begegnung mit der lebendigen Stimme Jesu und in eine Jesusreligion.

Auch der Maximus Homo, der Größte Mensch, taucht bei Lorber mit ausdrücklichem Bezug zu Swedenborg auf: »Was meint ihr wohl, was dieses neue Bild (eines Menschen)<sup>TN</sup> vorstellt? Ihr werdet euch vielleicht denken, die ihr mehr oder weniger den großen Menschen in den Schriften Swedenborgs habet kennengelernt, das sei dieser größte Mensch. Ich aber sage euch: Weit fehl geschossen! Dieser Mensch, den ihr da sehet, ist nichts mehr und nichts weniger als der sich selbst wiedergefunden habende verlorene Sohn, aber nicht etwa in seiner Allheit, sondern es ist derjenige verlorene Sohn, der sich in einem jeden einzelnen wiedergeborenen Menschen wiedergefunden hat; oder mit andern euch leichter verständlichen Worten gesagt: Das ist ein Allergeringster in Meinem neuen Reiche, und es ist hier in diesem Bilde euch ein gerechtes Verhältnis dargestellt und zeigt euch das vollkommene Maß eines Menschen, welches unendlichmal erhabener ist, denn das ganze euch durch die frühere Zergliederung gezeigte endlos scheinende Universum in der Gestalt des verlorenen Sohnes!« (Zwölf Stunden 12,26; 1HiG 25.3.1841A, Nr. 26). Lorber kennt den »Himmelsmenschen« Swedenborgs (Fliege 12; RB 2,303,3). Gerade in der Schöpfungslehre setzt er aber einen ausgeprägten eigenen Akzent, indem er dem geistigen Maximus Homo Swedenborgs einen materiellen Schöpfungsmenschen als Inbegriff des ganzen Universums gegenüberstellt.

### Swedenborgs Terminologie in der Neuoffenbarung

In den Offenbarungen durch Lorber lassen sich eine ganze Reihe von Begriffen nachweisen, die für Swedenborg typisch

sind. Da Swedenborg allerdings in Latein geschrieben hat, Lorber aber in Deutsch, steht zwischen beiden das Deutsch der Swedenborg-Übersetzungen. Das sind erstens die aus dem achtzehnten Jahrhundert und zweitens die aus dem neunzehnten, wobei man in der zweiten Gruppe die von Johann Friedrich Immanuel Tafel (1796–1863) und die des Justizprokurators Ludwig Hofaker (1780–1846) unterscheiden muss. Da die deutschsprachige Wiedergabe der lateinischen Fachbegriffe Swedenborgs in diesen Übersetzungen unterschiedlich ist, kann man ziemlich genau feststellen, welches swedenborgsche Übersetzungsdeutsch sich in den Schriften Lorbers wiederfindet. Dazu muss man erstens festlegen, welche Ausgaben der Werke Swedenborgs zu berücksichtigen sind. Die Entwicklung deutschsprachiger Äquivalente seiner lateinischen Begriffe beginnt 1765 mit Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782)<sup>86</sup> und muss bis 1840, dem Jahr des Beginns der Schreibtätigkeit Lorbers, untersucht werden. Zweitens muss man eine Liste der lateinischen Begriffe zusammenstellen, die für Swedenborg typisch sind, eine Liste seiner Fachterminologie. Drittens muss man sich einen Überblick darüber verschaffen, wie diese Begriffe im achtzehnten Jahrhundert, und dann im neunzehnten bei Tafel und Hofaker ins Deutsche übersetzt wurden, wobei diejenigen Begriffe besonders interessant sind, die in den verschiedenen Übersetzungen unterschiedlich wiedergegeben worden sind. Und viertens muss man nachschauen, welche von den so ermittelten Begriffen bei Lorber mit der spezifisch swedenborgschen Bedeutung nachweisbar sind. Auf diese Weise ist eine Aussage darüber möglich, welches swedenborgsche Übersetzungsdeutsch sich in den Schriften Lorbers spiegelt.

Beginnen wir mit der Übersicht der Werksausgaben. Von denjenigen aus dem 18. Jahrhundert habe ich die folgenden berücksichtigt: – *Swedenborgs und anderer Irrdische und Himmlische*

---

<sup>86</sup> Friederich Christoph Oetinger, *Swedenborgs und anderer Irrdische und Himmlische Philosophie, zur Prüfung des Besten ans Licht gestellt*, Frankfurt und Leipzig 1765.

*sche Philosophie*, zur Prüfung des Besten, ans Licht gestellt von Friederich Christoph Oetinger, Franckfurt und Leipzig 1765 (= Philosophie1765). – *Emanuel Swedenborg von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern ...*, Frankfurt und Leipzig 1771 (= EW1771). – *Emanuel Swedenborgs Tractat von der Verbindung der Seele mit dem Körper, ...* Frankfurt und Leipzig 1772 (= SL1772). – *Vom Neuen Jerusalem und dessen himmlischen Lehre: aus dem Himmel gehöret von Emanuel Swedenborg*, 1772 (= NJ1772). – *Vom Himmel und von den wunderbaren Dingen desselben; wie auch von der Geisterwelt und von dem Zustand des Menschen nach dem Tod; und von der Hölle; So, wie es gehöret und gesehen worden von Emanuel Swedenborg*, 1774 (= HH1774). – *Die Wahre christliche Religion welche die gesamte Gottesgelahrtheit der neuen Kirche enthält ...*, von Emanuel Swedenborg, Erster, Zweeter und Dritter Theil, Altenburg 1784–1786 (= WCR1784, WCR1786). – *Revision der bisherigen Theologie, sowol der Protestanten als Römischkatholischen*, Breslau 1786 (= Revision1786). – *Die ganze Theologie der Neuen Kirche von Emanuel Swedenborg nebst dem Anhang derselben, Erster und Zweyter Theil*, Basel 1795 (= WCR1795).

Am 17. Dezember 1821 hatte Immanuel Tafel angekündigt, dass er die theologischen Werke Swedenborgs deutsch herausgeben und auf Verlangen auch die lateinischen Urschriften wieder abdrucken lassen wolle.<sup>87</sup> In der Folgezeit erschienen bis 1833 acht Werke in sieben Bänden unter dem Titel »Göttliche Offenbarungen, bekanntgemacht durch Immanuel von Swedenborg«. Der siebente Band enthielt »das letzte der in der Anzeige vom 17. Decbr. 1821 versprochenen Werke«. 1836 erschien aber noch ein neuntes Werk in einem achten Band dieser Reihe, nämlich *Die Weisheit der Engel betreffend die göttliche Vorsehung* (= GV1836), das jedoch von Wilhelm

---

<sup>87</sup> *Göttliche Offenbarungen, bekanntgemacht durch Immanuel von Swedenborg ...* aus der lateinischen Urschrift verdeutscht von D. Johann Friedrich Immanuel Tafel. Erstes Werk ... Tübingen 1823, Vorrede des Uebersetzers, Seite III.

Pfirsch (1803–1891) übersetzt und von Tafel lediglich revidiert und dann herausgegeben wurde.<sup>88</sup> Die acht von Tafel übersetzten und von mir ausgewerteten Werke sind die folgenden: – *Lehre des Neuen Jerusalems vom Herrn*, 1823 (= LH1823). – *Lehre des Neuen Jerusalem's von der Heiligen Schrift*, 1824 (= LS1824). – *Lebenslehre für das neue Jerusalem aus den Geboten des Decalogus*, 1824 (= LL1824). – *Lehre des Neuen Jerusalem's vom Glauben*, 1824 (= LG1824). – *Vom Jüngsten Gericht und vom zerstörten Babylonien*, 1824 (= JG1824). – *Enthüllte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesus Christi*, 1824, 1829, 1830, 1831 (= EO1824, EO1829, EO1830, EO1831). – *Fortsetzung von dem Jüngsten Gericht und von der geistigen Welt*, 1831 (JGF1831). – *Die Weisheit der Engel betreffend die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit*, 1833 (= GLW1833).

Ludwig Hofaker ist heute als Swedenborgübersetzer nahezu vergessen, darf jedoch im Hinblick auf Lorber nicht übersehen werden, zumal die Ansätze von Tafel und Hofaker ausgeprägt unterschiedlich sind. Dazu Tafel in einem Brief an Justinus Kerner: »Der Umstand, daß jene Schriften (Swedenborgs)<sup>TN</sup> ein System enthalten, verleitet aber wie ich glaube, unseren H.(ofaker) zu einem Fe(h)lgriff in seinen Übersetzungen ... Er meint wo ein System sei, müsse auch eine abgeschlossene Terminologie sein, und man dürfe deswegen wo S. *ein* Wort gebraucht auch im Deutschen nur *ein* Wort brauchen«<sup>89</sup> Die von Hofaker bis 1840 veröffentlichten Übersetzungen sind die folgenden: – *Der Himmel mit seinen Wundererscheinungen, und die Hölle*, 1830 (= 1830HH). – *Die Neue Kirche des Herrn und ihre himmlische Lehre*, 1830 (= 1830NJ). – *Der Verkehr zwischen*

---

<sup>88</sup> Wilhelm Pfirsch schrieb in seinem Lebenslauf: »Später übersetzte ich auf Ansuchen Dr. Imm. Tafels das Werk Swedenborgs »über die göttliche Vorsehung« in's Deutsche, welche Uebersetzung Dr. Tafel 1836 revidirte und herausgab.« (Monatblätter für die Neue Kirche, Juni 1891, Seite 96).

<sup>89</sup> Zitiert nach: Walter Dreß, *Johann Friedrich Immanuel Tafel 1796–1863, Ein Lebensbericht zugleich ein Beitrag zur württembergischen Kirchen- und Kulturgeschichte im 19. Jahrhundert*, Zürich 1979, Seite 58.

*Seele und Leib*, 1830 (= 1830SL). – *Die Christenreligion in ihrer Aechtheit*, 1831–1832 (= 1831WCR, 1832WCR). – *Ueber das weisse Pferd in der Offenbarung*, 1832 (= 1832WP).<sup>90</sup>

Diese deutschsprachigen Ausgaben von Werken Swedenborgs sind die Grundlage der folgenden Beobachtungen, wobei jedoch zu beachten ist, dass weder alle für Swedenborg typischen Begriffe noch alle Stellen ausgewertet wurden. Dennoch konnten erste Ergebnisse gewonnen werden.

Swedenborgs »correspondentia« wurde im 18. Jahrhundert noch nicht mit Entsprechung übersetzt. Oetinger lässt das Verb unübersetzt stehen; in *Philosophie*1765 fand ich auf Seite 85 »correspondiren«. In der noch zu Swedenborgs Lebzeiten herausgegebenen Übersetzung EW1771 fand ich »Uebereinstimmung« (Seite 5), »Verhältniß« (Seite 8) und »Correspondenz« (Seite 84, 117, 143, 149). Später werden »Uebereinstimmung« (HH1774 87, WCR1784 201, Revision1786 62) und in der Baseler WCR »Correspondenz« (WCR1795 194, 201)<sup>91</sup> bevorzugt. Erst im 19. Jahrhundert bei Tafel und Hofaker taucht Entsprechung als Übersetzung für »correspondentia« auf. Beim jungen Tafel ist noch das Suchen nach dem richtigen Begriff beobachtbar, so lesen wir in LS1824 7: »Den Unterschied zwischen diesen Stufen kann man nicht wissen, wenn man die Correspondenz [Zusammenstimmung, Entsprechung] nicht kennt«. Entsprechung taucht hier immerhin schon in Klammern auf, aber zunächst legt sich Tafel auf »Correspondenz« fest (EO1824 11, 46, 87, 137, EO1829 343, 397, EO1830 681, GLW1833 20, 71). Ab 1830 setzt sich allmählich »Entsprechung« durch (EO1830 772, GLW1833 83, 87, 98, 185, 256), wobei die Variante »Entsprechungsverhältnis« (EO1830 661, 681, 708, 835, GLW1833 52) eine gewisse Brückenfunktion hat und auch »Entsprechendes« (GLW1833 70)

<sup>90</sup> Zur schnelleren Unterscheidung der Übersetzungen von Tafel und Hofaker steht die Jahreszahl bei Hofaker vor dem Kürzel des Titels.

<sup>91</sup> Immanuel Tafel las die Baseler WCR von 1795, als er in den Jahren 1812 und 1813 zu einem Swedenborgianer wurde. Siehe: J. F. Immanuel Tafel, *Zur Geschichte der Neuen Kirche*, Tübingen 1841, Seite 216f.

belegt ist. Hofaker, der ab 1830 als Übersetzer in Erscheinung tritt, hat von Anfang an »Entsprechungsverhältnis« (1831WCR 70) und »Entsprechung« (1830HH 87, 1831WCR 201, 1832WP 4). Vor diesen Hintergrund ist die Beobachtung aufschlussreich, dass wir bei Lorber »Korrespondenz« (HGt 3,13,3; GS 2,4,8; 2,60,5; JJ 217,17; RB 1,115,6; GEJ 6,237,4), »Entsprechung« (GEJ 1,42,5; 4,142,3; 162,3; 5,272,9) und einmal auch »Entsprechungsverhältnis« (GEJ 5,266,11) finden, wobei Entsprechung der eindeutig vorherrschende Begriff ist.<sup>92</sup> Es sei noch angemerkt, dass auch Swedenborgs »scientia correspondentiarum« (HH 114) bei Lorber in den Formen »Wissenschaft der Entsprechungen« (DT 11,67; GEJ 4,162,2; 8,44,2; 9,56,13; 9,93,6) und »Entsprechungswissenschaft« (HGt 3,365,19; GEJ 5,267,5; 9,93,2.4.10) belegt ist.

Als Ergebnis halten wir fest: Aus den Übersetzungsversuchen des 18. Jahrhunderts erklärt sich der Befund bei Lorber nicht. Das werden auch die folgenden Stichproben immer wieder zeigen. Das swedenborgsche Übersetzungsdeutsch Lorbers ist definitiv nicht von den Werksausgaben des 18. Jahrhunderts abhängig. Im vorliegenden Fall erklärt sich das gleichzeitige Vorkommen sowohl von »Korrespondenz« als auch von »Entsprechung« am einfachsten aus der Sachlage bei Tafel, wobei allerdings nicht übersehen werden darf, dass sich Hofaker sofort für »Entsprechung« entschieden hat. Daher stellt sich die Frage: Ist Lorber innerhalb der Übersetzungen des 19. Jahrhunderts mehr von Tafel oder mehr von Hofaker oder von beiden gleichermaßen abhängig? Interessanterweise und entgegen meiner ursprünglichen Erwartung machte ich mehrere Beobachtungen, die für eine Beeinflussung Lorbers durch Hofaker sprechen.

---

<sup>92</sup> »Übereinstimmung« kommt bei Lorber ebenfalls mehrmals vor, allerdings wohl nicht als deutsches Äquivalent für Swedenborgs »correspondentia«, wengleich einige Stellen diskussionswürdig sind, zum Beispiel die folgende: »Bei wem das Inwendige völlig geläutert ist, bei dem muss auch das Äußere also gestaltet sein, daß es mit dem Inwendigen in der schönsten Übereinstimmung stehet.« (RB 1,87,14).

Für »mundus naturalis« steht in den Übersetzungen des 18. Jahrhunderts (HH1774 89, SL1772 3, NJ1772 25, WCR1784 75, WCR1795 35) und bei Tafel (GLW1833 225, JG1824 27) »natürliche Welt«. Hofaker aber hat »naturmäßige Welt« (1830SL 3, 1830HH 89, 106, 1831WCR 401). Und auch bei Lorber findet man in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle »naturmäßige Welt« (HGt 3,10,1.10; GS 1,45,10; 1,59,12.14; 1,61,11; 2,11,22; 2,119,6; 2,126,4; GEJ 7,182,9 usw.). Nur selten fand ich auch »natürliche Welt« (HGt 3,10,14; RB 2,231,4; GEJ 7,66,11). Lorber ist hier also von Hofaker abhängig. Für Swedenborgs Adjektive naturalis, spiritualis und caelestis, die im Kontext seiner Gradlehre und Schriftsinne von Bedeutung sind, finde ich bei Lorber naturmäßig, geistig und himmlisch (GS 1,65,6; 2,32,19; GEJ 5,272,8; 6,101,12; 7,172,12).

Für »bonum charitatis« steht in den Übersetzungen des 18. Jahrhunderts »das Gute der thätigen Liebe« (HH1774 23, 215; WCR1795 249) und das »Gute der Liebe« (WCR1786 634). Bei Tafel steht das »Gute der thätigen Liebe« (LL1824 31; EO1824 32), »das Gute der Liebethätigkeit« (GLW1833 83), »das Gute der Liebthätigkeit« (EO1824 47, 89) und »das Gute der Nächstenliebe« (GLW1833 84; EO1830 798). Das sind immer Genitivkonstruktionen. Hofaker aber hat das »Liebthätigkeitsgute« (1831WCR 249, 459, 506, 634, 692, 702, 705) und »Liebthätigkeitsgutes« (1831WCR 460, 571). Und Lorber hat das »Liebtätigkeitsgute« (GS 1,21,15; 1,41,7; 1,45,12; 1,57,3; 1,100,9) und das »Liebegute« (1HiG 27.3.1841, Nr. 19; GS 1,21,14; 1,43,12; 1,45,4; 1,57,3; 2,73,2; GEJ 5,234,11). Lorber ist also auch in diesem Fall von Hofaker abhängig.<sup>93</sup>

Swedenborgs »scientifica« wurden im 18. Jahrhundert mit das »Wissenschaftliche« (HH1774 353, 355, 466; WCR1784 186, 200), »die wissenschaftlichen Dinge« (HH1774 464), »Wissenschaften« (HH1774 464), »das Scientifische« (WCR1795 200,

<sup>93</sup> Es wäre zu untersuchen, inwieweit Lorbers Neigung zu Bandwurmwörtern – »Seelenspezifikalpotenzen« (GEJ 4,158,9), »Spezifikalintelligenzpartikel« (Erde 30,12), »Lebensfreiheitsprobewelt« (GEJ 7,202,5), usw. – von Hofaker eine Anregung empfangen hat.

215, 247) und »die scientificen Lehren« (WCR1795 186) übersetzt. Bei Tafel fand ich »das Wissenschaftliche« (EO1829 444), »Wissen« (EO1829 424, EO1830 775, EO1831 900) und »Kenntnisse« (GLW1833 255). Nur ein einziges Mal fand ich eine Kombination mit »wißthümlich«. Für »scientifica bona et vera« steht in EO1830 775 »das Wißthümlich-Gute und Wahre«. Demgegenüber verwendet Hofaker »Wißthümliches« (1831WCR 147, 186, 200, 215, 247, 1832WP 4) innerhalb meiner Stichprobe ausschließlich. Und auch bei Lorber sind »Wißtümlichkeiten« (HGt 2,65,9; 76,15; 1HiG 24.7.1840, Nr. 1; GS 1,28,2,3; NS 70,6) belegt. Interessant ist auch bei Lorber die Kombination die »naturmäßigen Wißtümlichkeiten« (1HiG 2.6.1840, Nr. 6). Denn bei Hofaker heißt es: »Egypten ist Wißthümliches des naturmäßigen Menschen« (1831WCR 247). Man muss demnach auch hier eine Beeinflussung durch Hofaker annehmen.

Als letztes Beispiel dieser Hofaker-Reihe habe ich »reformatio« ausgewählt. Dieser Terminus der Theologie Swedenborgs wurde im 18. Jahrhundert mehrheitlich mit »Besserung« (WCR1786 571, WCR1795 571), gelegentlich auch mit »Umbildung« (HH1774 597) wiedergegeben. Tafel bevorzugte »Umbildung« (LL1824 96, LG1824 31, EO1824 224, EO1829 378, EO1831 961) hat aber auch »Besserung« (EO1830 798, GLW1833 263). Bei Hofaker hingegen finden wir im uns interessierenden Zeitraum bis 1840 »Beßerung« (1831WCR 571, 587) bzw. »Besserung« (1830HH 597, 1831WCR 142, 146, 153, 302). In der 1841er Ausgabe über »Das Letzte Gericht« stieß ich jedoch auf »Umwandlung« (1841JG 4). Lorber hat ausschließlich »Besserung« (HGt 2,6,8), häufig in Verbindung mit Buße oder Umkehr. Umbildung kommt bei ihm nicht vor. Lorber scheint also erneut von Hofaker abhängig zu sein, wenngleich der Fall hier nicht so eindeutig ist.

Diese Beispiele bestätigen den Eindruck, dass Lorber nicht vom swedenborgschen Übersetzungsdeutsch des achtzehnten, wohl aber des neunzehnten Jahrhunderts abhängig ist, wobei er Hofaker gelesen haben muss, was dann jedoch erst ab 1830

möglich war. Da Tafel und Hofaker allerdings nicht selten auch dieselben Wörter verwenden, kann die Lektüre von Tafel nicht ausgeschlossen werden. Dazu die folgenden Beispiele.

Für »perceptio« finden wir in den Übersetzungen des 18. Jahrhunderts »Erkenntnis« (HH1774 82), »Empfindung« (HH1774 541), »Einsicht« (WCR1784 62), »Verständniß« (WCR1784 155). Tafel hat »das deutliche Vernehmen« (EO1824 37), »Vernehmung« (EO1824 236), »Wahrnehmung« (EO1829 354), »Gefühl« (EO1829 354), »Innewerden« (EO1831 920, GLW1833 2, 406), »Vernehmen« (EO1831 936) und das »Erfassen« (GLW1833 50). Hofaker scheint ausschließlich »Innewerden« (1830HH 82, 153, 1831WCR 62, 482) zu haben. Lorbers Stimme spricht von »Innewerden« (GS 1,51,2; 52,1; GEJ 3,27,7; 8,25,8), »innewerden« (HGt 1,172,18; GEJ 9,93,5) und von »Innewerdung« (GS 1,59,9; 1,66,6; GEJ 5,97,7; 6,87,12; 8,20,6). Da Tafel und Hofaker »Innewerden« haben, ist hier eine Entscheidung zwischen beiden nicht möglich.

Gleiches gilt für Swedenborgs »usus«. Im 18. Jahrhundert wurde es mit »Nutzen« (HH1774 557, WCR1786 684) und »Gebrauch« (WCR1795 684) übersetzt. Bei Tafel ist »Nutzwirkung« (GLW1833 46; GV1836 3), »Nutzzweck« (GLW1833 61, 65, 220) und »Nutzleistung« (GLW1833 66) belegt. Bei Hofaker »Nuzwirkung« (1831WCR 400, 660), »Nuzzwek« (1831WCR 67), »Nutzausfluß« (1831WCR 70), »das Frommen« (1831WCR 67) und »Leistung« (1831WCR 231). Und bei Lorber »Nutzwirkung« (GS 1,28,3; Gr. 4; 5), »das Nutzwirkende« (GS 1,59,13) und »Nutzzweck« (GEJ 8,97,2; 8,107,14). Lorber kann hier also sowohl von Tafel als auch von Hofaker abhängig sein, jedoch nicht von den Übersetzungen des 18. Jahrhunderts.

Auf diese Weise ließen sich weitere Begriffe untersuchen. Einen swedenborgschen Hintergrund bei Lorber haben »Grade« (HGt 3,77,4; GS 1,65,6; RB 2,162,9; GEJ 7,170,14), »Überreste« (GS 2,8,9), »Geisterwelt« (GS 1,34,31; GEJ 1,152,3.9.11f.; 3,3,17; 31,4; BM 1,6; RB 2,151,1), »Reich der Geister« (HGt 1,12,2; EM 58,3; GS 1,33,11; GEJ 3,3,16), »Gemüt« (GS 1,39,1; GEJ 1,27,3; 1,219,2; 2,31,4; 2,39,2; 2,141,3; 8,140,7; 9,54,7),

»Vorsehung« (GEJ 2,65,15), »Zulassung« (GEJ 7,52,3), »Verherrlichung« (GEJ 8,57,14), »das Göttlich-Menschliche« (GS 2,60,16), »Liebtätigkeit« (GS 1,46,8; 1,221,9ff.), »Liebetätigkeit« (GEJ 1,50,7f.; 5,259,2; 9,142,2), »tätige Liebe« (GS 1,52,12; 1,101,12; RB 2,266,5), das »Glaubenswahre« (GS 1,21,14; 1,41,7; 1,43,12; 1,45,4.12; 1,57,3; 1,59,13; 1,101,12; 2,73,2; GEJ 5,234,11), »Buchstabensinn« (GS 2,7,5; 97,10), »geistiger Sinn« (GS 1,40,14), »himmlischer Sinn« (GS 2,7,5), »Pflanzschule« (GEJ 4,250,3; 6,150,17; 10,152,2; 10,223,10), »Wiedergeburt« (HGt 1,6,3) usw.

Das vorläufige Ergebnis der terminologischen Analyse habe ich schon mehrfach genannt. Lorber ist von den ersten Übersetzungsversuchen des 18. Jahrhunderts definitiv nicht abhängig. Aber der zweite und zugleich klassische Anlauf des 19. Jahrhunderts ist in seinen Schriften durchgehend nachweisbar. Eine Abhängigkeit von Hofaker scheint gesichert zu sein. In Bezug auf Tafel müssten noch Beispiele gefunden werden, in denen er sich gegen Hofaker für eine bestimmte Wortwahl entschieden hat. Zu beachten ist natürlich auch, dass bis 1840 noch nicht alle Werke Swedenborgs übersetzt oder aber – im 18. Jahrhundert – übersetzt, zu Lorbers Zeit aber schon wieder vergriffen waren. So war für Lorber beispielsweise die WCR nur in der Übersetzung durch Hofaker (oder im lateinischen Original) greifbar.

### **Swedenborgs Terminologie in Sätzen aus der Neuoffenbarung**

Nach der Untersuchung der Termini als solcher, herausgelöst aus ihren syntaktischen Kontexten, wende ich mich nun exemplarisch einigen Sätzen aus der Neuoffenbarung zu, die erstens typisch swedenborgsche Termini oder Formulierungen und zweitens Gedanken Swedenborgs enthalten. In diesem Abschnitt demonstriere ich also noch immer die formale, sprachliche Nähe der Neuoffenbarung zu Swedenborg. Erst im nächsten Abschnitt gehe ich vollends zum inhaltlichen Aspekt über, das heißt zum Nachweis wesentlicher Ideen Swedenborgs bei Lorber.

Bei Lorber lesen wir: »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.« (GS 1,60,1). »Ich Selbst bin im Grunde des Grundes in dieser Sonne, und die Sonne bin Ich Selbst. Aber dennoch ist ein Unterschied zwischen Mir und dieser Sonne. Ich bin der Grund, und diese Sonne ist gleich einer Ausstrahlung Meines Geistes ...« (RB 2,283,13). »Diese Gnadensonne aber ist nicht Gott Selbst, sondern sie ist nur das Auswirkende Seiner Liebe und Weisheit.« (GEJ 6,88,3). Und bei Swedenborg: »Die göttliche Liebe und Weisheit erscheinen in der geistigen Welt als Sonne.« (GLW1833 83). »Jene Sonne ist nicht Gott, sondern das, was hervorgeht aus der göttlichen Liebe und Weisheit des Gottmenschen« (GLW1833 93). Gott als Sonne, diese Vorstellung ist bei Lorber von Swedenborg her vorhanden. Sehr schön ist auch die Differenzierung zwischen dem eigentlichen Gottwesen und der Sonne als der Erscheinungsform desselben bei Lorber abgebildet. Allerdings bezeichnet Swedenborg diese Sonne als »geistige Sonne« (GLW 204), während sie bei Lorber »Gnadensonne« (GS 1,45,24) heißt und die »geistige Sonne« nur noch »das Inwendigste der (naturmäßigen)<sup>TN</sup> Sonne« ist (GS 1,1,13).

Bei Lorber lesen wir: »Ihr habt von den Entsprechungen nie etwas gehört, und so kennet ihr auch von der Schrift nur den groben, naturmäßigen Sinn; aber es gibt in den Bildern der Prophetenschrift stets einen dreifachen Sinn: erstens den naturmäßig-geistigen, zweitens den pur geistigen und drittens den rein himmlischen aus dem Herzen Gottes.« (GEJ 5,272,8). »Und die dreifache Decke vor dem Antlitze Mosis wird vor ihren Augen hängenbleiben, indem sie das helle Licht der Himmel nicht ertragen und darum den innern Sinn der Schrif-

ten Mosis und der Propheten nie erfassen und begreifen werden.« (GEJ 10,188,14). Und bei Swedenborg: »... daher kommt es auch, daß im Worte ein dreifacher Sinn ist, ein himmlischer, ein geistiger und ein natürlicher« (EO1824 49). Die Lehre vom dreifachen Schriftsinn ist auch bei Lorber vorhanden, und zwar in den von Swedenborg geprägten Termini: Entsprechungen, naturmäßig bzw. natürlich, geistig und himmlisch. Interessant ist auch, dass Lorber von den Schriften »Mosis und der Propheten« spricht. Dazu Swedenborg: »Durch Moses und Elias, welche mit dem Herrn sprachen, wurde hier (Lukas 9,35f.)<sup>TN</sup> vorgebildet das Wort des Alten Testaments, das auch genannt wird Moses und die Propheten« (HG1857 2134). Nur diese Teile der Biblia Hebraica und die Psalmen (Lukas 24,44) sind Gottes Wort und haben einen inneren Sinn (HG 10325).

Bei Lorber lesen wir: »... der Mensch ist ein Himmel in kleinster Gestalt« (GS 2,5,13; siehe auch GS 1,8,13; GEJ 2,195,1). »Denn eine solche Maid ist ein getreuestes Abbild der verlockenden Hölle in kleinster Gestalt« (GEJ 1,167,6). Und bei Swedenborg: »Weil der Mensch ist der Himmel, und zugleich die Welt in kleinster Gestalt nach dem Bilde des größten Menschen ... darum ist bei ihm geistige und naturmäßige Welt« (1830HH 90). »Nach dem Verhältniß, als jemand in Form des Himmels ist, ist er im Himmel, ja so ist er der Himmel in kleinster Gestalt« (1830HH 203). Swedenborgs »in minima forma« konnte Lorber also in Hofakers »Himmel und Hölle« finden, wo es mit »in kleinster Gestalt« übersetzt worden ist. Tafel hingegen hatte sich für »in kleinster Form« entschieden (GLW1833 19, 186, 203, 231, 366).<sup>94</sup>

Bei Lorber lesen wir: »Die jüdische Kirche war eine vorbildende, rein zeremonielle« (3HiG 15.8.1840, Nr. 10). »Wir wissen

---

<sup>94</sup> In den »Himmlischen Geheimnissen« fand ich außerdem die folgenden Stellen: »... denn der Mensch ist ein Himmel in kleinster Form« (HG1867 5115). »Daß der Mensch ein Himmel in kleinster Form« (HG1869 9594). Die Bände, aus denen diese Zitate stammen, sind allerdings erst nach Lorders Tod erschienen und das lateinische Wort ist mit »Form« und nicht mit »Gestalt« übersetzt worden.

wohl, daß der Herr die jüdische Kirche durch Moses und durch die Propheten als eine vorbildende und in allen Teilen auf den Herrn Bezug habende gegründet hat.« (GS 1,68,21).<sup>95</sup> Und bei Swedenborg: »Die Gesetze, Gerichte, Satzungen für die israelitische und jüdische Kirche, die eine vorbildende Kirche war, sind ...« (1832WP 13).<sup>96</sup> Die Begriffe »jüdische Kirche« und »vorbildend« gehören zur Fachterminologie Swedenborgs. Beachtenswert ist, dass »repraesentativa (sc. ecclesia)« in den deutschen Übersetzungen sowohl mit »vorbildend« (1830HH 175, 1831WCR 66, 188) als auch mit »vorbildlich« (EO1824 229, EO1829 392, 506, 1830HH 47, 1831WCR 109) übersetzt worden ist; beide Formen finden wir auch bei Lorber<sup>97</sup>.

Bei Lorber lesen wir: Das Werk der Erlösung ist »die Unterjochung der Hölle unter die Kraft Meiner Liebe« (3HiG 17.6.1840, Nr. 30). Und bei Swedenborg: »Quod ipsa Redemptio fuerit subjugatio Infernorum ...« (WCR 115). Hier ist der lateinische

---

<sup>95</sup> Siehe auch: »Diese Insignien sind von sehr großer Bedeutung und dienen ihren Inhabern im allerhöchst und tiefst geistigen Sinne dazu, wozu einst nur äußerlich vorbildlich in der jüdischen Kirche dem Hohenpriester seine Thumim- und Urim-Täfelchen gedient haben.« (GS 2,6,6). »Was liegt da am Tempel zu Jerusalem, und was an aller leeren Zeremonie, die nur vor Meiner Ankunft einen vorbildlichen Sinn hatte und nun aber leer, eitel und sinnlos dasteht!« (GEJ 8,175,2). »Höre, du Mein Freund, was damals nur in allerlei Entsprechungen für diese gegenwärtige Zeit vorbildend geschah, das steht nun in der Erfüllung vor dir!« (GEJ 9,56,10).

<sup>96</sup> In den »Himmlischen Geheimnissen« ist oft von der »Ecclesia repraesentativa Judaica« die Rede (HG 101, 1001, 1999, 2830, 2842, 2853, 2943, 3670, 3703, 3778). Die deutsche Übersetzung dieses Monumentalwerkes erschien jedoch erst ab 1845. In der »Erklärten Offenbarung« fand ich eine sehr wörtliche Übereinstimmung: »Ecclesia Judaica fuit ecclesia repraesentativa« (OE 724). Die erste deutsche Übersetzung dieses Werkes erschien jedoch erst 1882, lange nach Lorbers Tod. Dort lautet der Text: »... weil die Jüdische Kirche eine vorbildliche Kirche war« (OE 724).

<sup>97</sup> »vorbildlich« in GS 2,6,6; GEJ 5,131,6; 5,132,2; 7,56,7; 8,175,2 und »vorbildend« in HGt 1,7,11; GS 1,68,21; GEJ 9,56,10; 3HiG 15.8.1840, Nr. 10.

Originaltext von Interesse, weil »Unterjochung« bei Lorber die wörtlichste Übersetzung von »subjugatio« ist, denn in diesem Wort ist »jugum« – das Joch – enthalten. Hofaker hat: »Die eigentliche Erlösung war Unterwerfung der Höllen ...« (1831WCR 115). Diese Beobachtung wirft die Frage auf, inwieweit Lorber Einblicke in den lateinischen Text der Vera Christiana Religio hatte. Eine lateinische Ausgabe dieses Werkes befand sich jedenfalls in seinem Besitz, was ich weiter unten belegen werde.

Bei Lorber lesen wir: »Es hat aber der Himmel ebenso drei Grade, wie auch die Hölle drei Grade oder Stufen hat.« (GEJ 7,170,14). Und bei Swedenborg: »Jeder Engel hat drei Lebensgrade, wie es drei Himmelsgrade gibt« (1830HH 208). »Weil die Engelshimmel in drei Grade geschieden sind, darum ist auch das menschliche Gemüth in drei Grade geschieden, weil dieses ist Abbild des Himmels, das heißt Himmel in kleinster Gestalt« (1830SL 16). »In der geistigen Welt sind drei Himmel, nach Höhengraden geordnet« (GLW1833 202). »Weil es im Allgemeinen drei Himmel gibt, darum gibt es auch im Allgemeinen drei Höllen« (1830HH 542). Auf zwei Dinge ist besonders hinzuweisen. Erstens: Die »drei Grade oder Stufen« im oben zitierten Lorbertext sind ein Reflex der beiden Übersetzungsmöglichkeiten des von Swedenborg gewählten lateinischen Wortes gradus. Immanuel Tafel schwankte noch zwischen diesen beiden Möglichkeiten, was man sehr schön in seiner Übersetzung der Enthüllten Offenbarung – veröffentlicht von 1824 bis 1831 – beobachten kann: In EO 49 verwendet er »Stufen«, in EO 774 dagegen »Grade«.<sup>98</sup> Zweitens: Swedenborg

---

<sup>98</sup> In der folgenden Lorberstelle steht Stufen statt Grade: »Und so führt der Mensch in seinem Gesamtumfange in seiner ganz einfachen, beschaulichen Form den Menschen durch all seine *drei Stufen* vor: in seinen Füßen die gebundene *Naturmäßigkeit*, in seinem Leibe dessen *geistige* Sphäre, die noch mit Verschiedenem zu tun und zu kämpfen hat und durch den Kopf seine *himmlische* Sphäre, wo der Mensch an und für sich zwar in einer festen, unwandelbaren Beschaffenheit dasteht, aber eben dadurch in seiner Wirkungssphäre um desto weiter hinausgreifend ist, wie die Bestandteile des Kopfes schon beim naturmäßigen Menschen

kennt – wie oben HH 208 gesehen – den Begriff der Lebensgrade, der auch bei Lorber vorhanden ist (GEJ 1,221,10; 6,133,5; 8,136,13; 9.197,13). Im siebten Band des Großen Evangeliums Johannis, Kapitel 155, findet man außerdem einen ausführlichen Text über die drei Grade der inneren Lebensvollendung. Als Swedenborgianer erkennt man darin mühelos den naturmäßigen, den geistigen und den himmlischen Grad.

Bei Lorber lesen wir: »Ihr, und die ganze endlose Schöpfung, seid von Mir ... also eingerichtet, daß gerade ihr die Endzwecke und somit die völligsten Schlußsteine der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Welt seid ... Steht der Mensch als Endzweck aller Schöpfung da ... so ist er ja auch ebenso notwendig über alle Schöpfung wie ein Herr gesetzt ...« (HGt 3,13,3f.). Der Mensch ist »das Endziel der gesamten Schöpfung ... Er ist das endlich zu gewinnende Produkt all der Vormühen Gottes.« (GEJ 2,222,4).<sup>99</sup> Und bei Swedenborg: »Das Endeziel der Schöpfung des Alls ist der Mensch, auf daß aus dem Menschen der Engelshimmel werde« (1841EW 126). »Aus dem Gezeigten ergibt sich die Wahrheit, daß der Endzweck der Schöpfung war der Engelshimmel aus dem Menschengeschlecht, folglich der Mensch, in welchem Gott wie in Seinem Aufnehmenden wohnen möchte« (1831WCR 66). »Weil der Endzweck der Schöpfung der Engelshimmel aus dem menschlichen Geschlecht, mithin das menschliche Geschlecht ist, so sind die Mittelzwecke alle übrigen Dinge« (GLW1833 330). Der Mensch wird bei Lorber und Swedenborg als Endzweck bzw. Endziel der Schöpfung bezeichnet. Das lateinische Wort hinter beiden Übersetzungsvarianten ist finis.

Bei Lorber lesen wir: »Die Seele ist das Aufnahmeorgan für alle endlos vielen Ideen des Urgrundes, aus dem sie wie ein

---

endlos weiter hinausreichen als die Bestandteile des Leibes.« (GS 2,127,23).

<sup>99</sup> »Denn alles, was die Unendlichkeit fasset, ist allein des kleinen Menschen wegen da, und es gibt ewig nichts, das nicht da wäre allein des kleinen Menschen wegen.« (GEJ 2,6,5).

Hauch hervorgegangen ist.« (Erde 52,4). »Die Seele ist ja nur ein Gefäß des Lebens aus Gott, aber noch lange nicht das Leben selbst; denn wäre sie das Leben selbst, welcher Ochse von einem Propheten hätte ihr je von der Erreichung des ewigen Lebens, wie umgekehrt von einem möglichen ewigen Tode etwas vorschwätzen können? Da aber die Seele erst auf dem Wege der wahren göttlichen Tugend zum ewigen Leben gelangen kann, wie solches durch gar viele Beispiele erwiesen werden kann, so kann sie ja doch unmöglich selbst das Leben, sondern nur ein Aufnahmegefäß für selbiges sein.« (GEJ 3,42,5). Und bei Swedenborg: »... die Seele selbst oder das Gemüth ist das Aufnahmegefäß für den Herrn, denn aus Ihm lebt es« (1832WCR 712). »Der Mensch ist nicht Leben, sondern Aufnahmegefäß für Leben von Gott.« (1831WCR 470-474). »Daß der Mensch nicht ist Leben, sondern Aufnahmeorgan für Leben von Gott ... haben wir oben entwickelt« (1830SL 13). Die Seele als Aufnahmeorgan bzw. Aufnahmegefäß, das ist als ein swedenborgscher Gedanke bei Lorber anzusehen. Beide Wörter sind bei Hofaker bezeugt; hinter Aufnahmeorgan steht »organum recipiens« und hinter Aufnahmegefäß »receptaculum«. Allerdings liegt bei Lorber eine Akzentverschiebung vor, indem er die *Seele* als Aufnahmeorgan bzw. -gefäß bezeichnet, während Swedenborg in diesem Zusammenhang eher vom *Menschen* spricht. Darin deutet sich das anders gelagerte Menschenbild Lorbers an, denn der Seele als Aufnahmeorgan steht der Geist als Lebensprinzip gegenüber. Dazu noch einmal Lorber: »Der Geist ist das eigentliche Lebensprinzip der Seele, und die Seele ist ohne den Geist nichts als ein substantiell ätherisches Organ, welches wohl zur Aufnahme des Lebens alle Fähigkeit besitzt, aber ohne den Geist nichts ist als ein substantiell-geistig-ätherischer Polyp, der seine Arme fortwährend nach dem Leben ausbreitet und alles einsaugt, was seiner Natur entspricht.« (GS 2,79,12).

Bei Lorber lesen wir: »Denn eines jeden Menschen Liebeart ist das ihm eigentümliche Lebenselement.« (GS 2,105,12). »Die Liebe ... ist das eigenste Leben in euch« (HGt 1,4,3). »Solches

müßt ihr wissen, daß die Liebe des Menschen sein Leben ist« (GS 1,34,18). »... die Liebe ist stets des Menschen Meister ... weil sie so ganz eigentlich sein Leben selbst ist.« (GS 2,50,5). »... denn es ist ein und dasselbe: Leben und Lieben.« (HGt 1,43,25). »Diese Liebe aber ... ist das eigenste Leben der Seele eines jeden Menschen, Engels und des Teufels« (GEJ 8,17,6). Und bei Swedenborg: »Die Liebe ist das Leben des Menschen.« (GLW1833 1). Der von Swedenborg gesehene Zusammenhang von Liebe und Leben ist auch bei Lorber vorhanden und ein wesentlicher Bestandteil der Theologie der Neuoffenbarung.

Bei Lorber lesen wir: »Da war zu sehen diese Meine neue Lehre, die Ich euch aus den Himmeln gebe! Sie ist das wahre, neue Jerusalem aus den Himmeln« (GEJ 6,13,5). »Aus solchen vielen Teilenthüllungen des innern, geistigen Sinnes des Wortes Gottes wird sich dann erst eine wahre und große Licht- und Lebenslehre zusammenformen, und diese Lehre wird dann sein das große und neue Jerusalem, das aus den Himmeln zu den Menschen herniederkommen wird.« (GEJ 7,54,5). »Freund, die Lehre, die Ich euch nun gebe, ist Gottes Wort und bleibt ewig, und darum werden jene Menschen, von denen hier die Rede ist, auch nur diese Lehre von Mir überkommen, die ihr von Mir überkommen habt; aber in jenen Zeiten wird sie ihnen nicht verhüllt, sondern völlig dem himmlischen und geistigen Sinne nach enthüllt gegeben werden, und darin wird das neue Jerusalem bestehen, das aus den Himmeln auf diese Erde herniederkommen wird.« (GEJ 9,90,2). Die Deutung des neuen Jerusalems der Offenbarung des Johannes als Lehre ist bei Swedenborg absolut unübersehbar, denn dieser Zusammenhang ist schon in den Titeln mehrerer seiner Werke ausgesprochen: »De Nova Hierosolyma et ejus Doctrina Coelesti« – Über das neue Jerusalem und seine himmlische Lehre – erschien 1758 in London. 1763 erschienen in Amsterdam vier Werke mit den Titel »Doctrina Novae Hierosolymae de Domino«, »Doctrina Novae Hierosolymae de Scriptura Sacra«, »Doctrina Novae Hierosolymae de Fide« und »Doctrina Vitae pro Nova Hierosolyma ex Praeceptis Decalogi«. Und auch im

Titel der 1771 in Amsterdam erschienenen »Vera Christiana Religio« wird auf Offenbarung 21,1.2 hingewiesen. Lorbers Stimme hat also den zentralen eschatologischen Zusammenhang Swedenborgs übernommen. Im Großen Evangelium werden die Leser der Neuoffenbarung – dieser endzeitlichen Einladung ins neue Jerusalem – sogar als »Neusalemiten« angesprochen (GEJ 9,98,1).

Am Ende der terminologischen Analyse können wir sagen: Der lorbersche Jesus spricht das swedenborgsche Übersetzungsdeutsch des 19. Jahrhunderts und drückt damit Gedanken aus, die schon in den Schriften Swedenborgs zu finden waren.

### Swedenborgs Ideen in der Neuoffenbarung

Wir gehen nun einen Schritt weiter. Mit der Achtsamkeit auf bestimmte Wörter und ihre Verwendung befinden wir uns zwar sehr nahe am Text, können textnahe, für jedermann nachprüfbar Beobachtungen liefern, aber das ist zugleich auch der Nachteil der bisherigen Vorgehensweise. Denn wer das Ganze sehen und überblicken will, der muss den Abstand zum Gegenstand vergrößern. Es muss nun also darum gehen, mehr auf die Ideen zu achten, auf die großen Linien Swedenborgs, insofern sie in den Schriften Lorbers wiederzuentdecken sind. Wir entwerfen daher jetzt eine Skizze der ideellen Rezeption und Integration Swedenborgs in der Neuoffenbarung.

Swedenborg war nach der Wende von 1745 Exeget der Heiligen Schrift, Theologe des neuen Jerusalems und Visionär oder Jenseitskundiger. Die Auslegung der Bibel in der von Swedenborg vorgegebenen Weise ist durch Lorber – von Ausnahmen abgesehen<sup>100</sup> – nicht fortgeführt worden. Lorber ist –

---

<sup>100</sup> Die bekannteste Ausnahme dürfte Lorbers Auslegung der mosaischen Schöpfungsgeschichte sein (siehe GEJ 1,157–162). Siehe aber auch seine Auslegung des alttestamentlichen Propheten Obadja (2HiG 6.5.1843).

obwohl die »Entsprechungslehre« (DT 13,11; GEJ 7,183,11) bei ihm vorhanden ist – kein Bibelexeget. Die rezeptionsgeschichtliche Betrachtung muss sich daher auf den Theologen und Jenseitskundigen Swedenborg beschränken.

Als Swedenborg einmal gefragt wurde, was das Wesen seiner Theologie sei, antwortete er: »Die Prinzipien meiner Theologie sind die beiden Sätze: 1. Gott ist Einer und 2. es besteht eine Verbindung zwischen der tätigen Liebe und dem Glauben.« (SL 20). In bewusster Abgrenzung vom nicäno-konstantinopolitanischen Glauben formulierte er: »Gott ist dem Wesen und der Person nach Einer. In ihm besteht eine Göttliche Dreieinheit, und der Herr, unser Gott und Heiland Jesus Christus ist dieser eine Gott.« (WCR 2). Die einpersönliche, in Jesus Christus bzw. im Kyrios vereinte Trinitätslehre, welche die leidige Vorstellung dreier göttlicher Personen überwindet und somit erstmals zum christlichen Monotheismus vordringt, diese Fundamentaleinsicht Swedenborgs ist erfreulicherweise auch die Grundlage der Neuoffenbarung durch Lorber. Dort lesen wir: »Also ist auch Gott, als Wesen persönlich nur Einer, nun hier in der Person des Herrn vollkommen gegenwärtig« (GEJ 7,164,17).<sup>101</sup> Wenn man bedenkt, dass die Beschlüsse von Nizäa im Jahre 325 und Konstantinopel im Jahre 381 nach Christus für praktisch alle Kirchen der Vergangenheit verbindlich sind, selbst für die Kirchen der Reformationszeit, die sich eigentlich allein durch die Bibel eine neue Gestalt geben wollten, dann erkennt man, dass durch Swedenborg *und* Lorber die Grundlage für eine gänzlich neue Kirche geschaffen wurde.

Geschichtlich betrachtet war es der »Sohn«, das zentrale handelnde Subjekt des Neuen Testaments, der den jüdischen Monotheismus erschütterte und schließlich zur dreipersönlichen Trinitätslehre führte. Unter Berufung auf den Logos des Jo-

---

<sup>101</sup> Weitere Belegstellen: »Jesus Christus ist der alleinige Gott und Herr aller Himmel und aller Welten!« (GS 1,74,14). »Jesus ist der wahrhaftige, allereigentlichste, wesenhafte Gott als Mensch« (GS 2,13,3). »Ich Christus bin der einzige Gott!« (GEJ 8,26,6).

hannesevangeliums ging man von einem schon von Ewigkeit her bestehenden Sohn aus, der dann in Jesus Mensch oder »Fleisch« geworden sei. So geriet völlig aus dem Blickfeld, dass der jüdische Glaube – und die allerersten »Christen« einschließlich Jesus waren Juden – Jahwe selbst als Retter erwartete. In Jesus ist diesem Glauben entsprechend nicht ein vor aller Zeit geborener Sohn, sondern Jahwe selbst Mensch geworden. Swedenborg belegt diesen neukirchlichen Ansatz bibelexegetisch in WCR 82–84. Unter dem »Sohn« ist demgegenüber lediglich »das Menschliche, durch das Jehovah sich in die Welt sandte« (WCR 92), zu verstehen. Diese gedankliche Grundfigur hat Lorber von Swedenborg übernommen: »Der Gottmensch Jesus war *wesenhaft der Vater Selbst* oder die Sich mit menschlichem Fleische bekleidende Ewige Liebe und Weisheit Selbst – oder die Fülle der Gottheit leibhaftig<sup>102</sup>.« (2HiG 27.4.1842, Nr. 8). Unter dem Sohn aber ist der irdische Leib Jesu – das Menschliche – zu verstehen: »In Ihm wohnt die Fülle der Gottheit körperlich! Als den Sohn, der aber keine andere Persönlichkeit ist und sein kann, erkenne ich nur Seinen (Jesu)<sup>TN</sup> *Leib* insoweit, als er ein Mittel zum Zwecke ist« (GEJ 4,88,5).<sup>103</sup> Unter dem Sohn ist also in der Zeit zwischen Krippe und Kreuz der Leib Jesu zu verstehen.

Aus dem vorösterlichen, irdisch-sterblichen Jesus wurde jedoch der Kyrios der Christenheit. Zur Beschreibung dieser

---

<sup>102</sup> Dem bibelkundigen Christen ist diese Formulierung von Paulus her bekannt: »Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kolosser 2,9). Swedenborg zitiert diese Stelle sehr oft und das, obwohl er die Briefe sonst kaum berücksichtigt.

<sup>103</sup> Weitere Belegstellen: »Ich bin, als nun ein *Mensch im Fleische* vor euch, der *Sohn* und bin niemals von einem andern als nur von Mir selbst gezeugt worden und bin eben darum Mein höchst eigener Vater von Ewigkeit« (GEJ 8,27,2). »Dieser Mein *Leib*, der so wie der eurige aus Fleisch und Blut besteht und eigentlich dasjenige an Mir ist, was man den *Sohn Gottes* nennt, ist freilich bei euch nun hier und zu gleicher Zeit nirgends anderswo ...« (GEJ 10,195,3). »Dein heiliger *Leib* ist Dein *Sohn*, und Du, Vater, bist in Dir vor uns armen Sündern und Würmern dieser Erde!« (GEJ 6,200,2).

Wandlung bediente sich Swedenborg des vornehmlich johanneischen Begriffs des Verherrlichens. Jesus verherrlichte am Kreuz sein Menschliches, so dass das Göttlich-Menschliche – das Divinum Humanum – entstand. Interessanterweise taucht dieser Begriff auch einmal bei Lorber auf, im 2. Band der Geistigen Sonne, Kapitel 60, Abschnitt 16.<sup>104</sup> Die für Swedenborgs Kyriologie – Lehre vom Herrn – zentrale Verherrlichungsvorstellung ist auch bei Lorber nachweisbar: »Dieser Mein Leib ist sonach die verherrlichte Gestalt des Vaters der Menschen und Engel wegen, damit Ich ihnen ein begreiflicher und schaubarer Gott bin« (GEJ 8,27,3; siehe auch GEJ 8,57,14). Der Vorgang wird bei Lorber auch mit dem Verb verklären thematisiert: »Die Zeit ist nur noch eine kurze, in der Ich unter den Menschen in dieser Welt Mich so wie jetzt befinden und wirken werde; dann werde Ich auf eine für diese Welt höchst unangenehme und traurige Weise verklärt werden ...« (GEJ 10,167,4). Manchmal wird aber auch einfach nur die Sache thematisiert ohne die genannten Verben: »Dieser Geist ist wohl Gott, doch Ich als purer Menschensohn nicht; denn wie schon gesagt, so habe Ich als solcher auch, jedem Menschen gleich, durch viele Mühe und Übung erst Mir die Würde eines Gottes erwerben müssen und konnte Mich als solcher erst einen mit dem Geiste Gottes. Nun bin Ich wohl eins mit Ihm im Geiste, aber im Leibe noch nicht; doch Ich werde auch da völlig eins werden, aber erst nach einem großen Leiden und gänzlicher und tiefst demütigender Selbstverleugnung Meiner Seele.« (GEJ 6,90,12).

Wir finden also bei Lorber die swedenborgsche Lehre vom Herrn. Sie ist ihrer Grundstruktur nach eine ökonomische Trinitätslehre, das heißt eine, welche die Trinität als das Ergebnis der Heilsgeschichte – griechisch: *oikonomia* – darstellt (siehe WCR 170–171; 2HiG 27.4.1842, Nr. 8–10). Wir werden im

---

<sup>104</sup> »Dieses Wesen aber ist das Göttlich-Menschliche, oder es ist der dir undenkbarer Gott in Seiner Wesenheit ein vollkommener Mensch, der auf einer Welt, ›Erde‹ genannt, Selbst das Fleisch angenommen hat und ward ein Mensch vollkommen also, wie alle von Ihm geschaffenen Menschen es sind.« (GS 2,60,16).

nächsten Abschnitt sehen, dass Lorber, obwohl er den von Swedenborg wieder stark gemachten ökonomischen Aspekt aufgenommen hat, dann aber doch hauptsächlich den immmanenten Aspekt wieder zur Sprache bringt.

Zum zweiten Prinzip der neukirchlichen Theologie. Luther hat sich leider zu einem Sola-Fide-Extremismus hinreißen lassen. Doch vom alleinigen Glauben wird man ebenso wenig selig wie man von der alleinigen Vorstellung eines Brotes satt wird. Swedenborg hat gegen die haarsträubende Verengung des neutestamentlichen Glaubensbegriffs durch die lutherische Orthodoxie immer wieder seine Stimme erhoben. Bei Lorber gehört das Ergebnis dieses Kampfes bereits wie selbstverständlich zum Gepäck: »Der Glaube allein wird dich nicht selig machen, sondern die Tat nach dem Lichte des Glaubens, auf daß der Glaube lebendig werde.« (GEJ 8,66,6). »Aber was soll Ich denn von einer Sekte sagen, die nichts als den Glauben lehrt und die Werke verwirft? Da ist, wie ihr zu sagen pflegt, Taufe und Chrisam verdorben; denn es steht doch laut und offen geschrieben, daß ein Glaube ohne die Werke tot ist, und Ich Selbst habe offenkundig und zu öfteren Malen gesagt: ›Seid nicht eitle Hörer, sondern Täter Meines Wortes!‹ Dadurch ist ja offenbar angezeigt, daß der Glaube allein nichts nützt, sondern das Werk.« (Erde 73,6).

Nach Swedenborg besteht ein enger Zusammenhang zwischen Verherrlichung und Wiedergeburt: »Die Verherrlichung des Herrn ist das Urbild (exemplar) der Wiedergeburt des Menschen.« (HG 7166). Indem Swedenborg die statische Zweinaturenlehre<sup>105</sup> überwand und die dynamische Verherrlichungs-

---

<sup>105</sup> Swedenborg lehnt die Zweinaturenlehre ausdrücklich ab: »Das Menschliche des Herrn ist göttlich. Es ist nicht so, wie man innerhalb der Kirche glaubt, dass es nicht göttlich ist.« (HG 78). »Dass sie aber das Göttliche und das Menschliche des Herrn in zwei Naturen (in binas naturas) unterschieden und sagten, der Herr sei Gott aus der Natur des Vaters und Mensch aus der Natur der Mutter, kam daher, weil sie nicht wußten, dass der Herr, als er sein Menschliches völlig verherrlichte, das

christologie entdeckte, legte er den Grundstein für die Kirche der inneren, geistigen Wiedergeburt. Denn die Verherrlichung war die Voraussetzung für die Realisierung der Wiedergeburt auf der menschlichen Ebene. Das kann man auch den Schriften der Neuoffenbarung durch Lorber entnehmen: »Wiedergeborene im Geiste aber kann es nun (vor Ostern)<sup>TN</sup> im eigentlichen Sinne noch keine geben; denn zur wahren und vollen Wiedergeburt des Geistes werden die Menschen erst dann gelangen können, wenn des Menschen Sohn das Ihm Übertragene in aller Fülle wird vollendet haben.« (GEJ 3,69,11). »Aber bevor Ich (der irdische Jesus)<sup>TN</sup> aufgefahren sein werde, wird niemand die vollkommene Wiedergeburt des Geistes in seine Seele zu erlangen imstande sein« (GEJ 6,158,13). Mit der Rede von der Verherrlichung und ebenso mit der von der Wiedergeburt knüpfte Swedenborg an das Johannesevangelium des Neuen Testaments an, konkret an das Gespräch Jesu mit Nikodemus. Das bedeutet gleichzeitig: Er entschied sich gegen Paulus und die von ihm her in die Tradition eingespeiste Rede von der Rechtfertigung. Allein schon die Tatsache, dass auch Lorber von Wiedergeburt redet, zeigt den swedenborgschen Einfluss auf diese Neuoffenbarung. In der Beschreibung der Wiedergeburt bestehen dann freilich erhebliche Unterschiede, weil das Menschenbild bei Lorber ein ganz anderes ist als dasjenige Swedenborgs, was wiederum mit dem Gottesbild bei Lorber aufs Engste zusammenhängt.

In der Jenseitslehre gibt es dann wieder größere Übereinstimmungen. Lorber erscheint hier mehr oder weniger als Illustration Swedenborgs, indem er dort Geisterszenen vor unser inneres Auge stellt, wo Swedenborg – namentlich in seinem Werk »Himmel und Hölle« – die grundlegenden und bahnbrechenden Prinzipien gelehrt hatte. Der katholische Theologe Bernhard Lang würdigte in einem materialreichen Buch über den Himmel Swedenborgs Anteil »an der Entstehung der anthro-

---

Menschliche aus der Mutter ablegte und das Menschliche aus dem Vater anzog« (HG 4738).

pozentrischen Himmelsvorstellung«<sup>106</sup>. Grundlegend ist die Erkenntnis, »dass Himmel und Hölle aus dem menschlichen Geschlecht hervorgegangen sind« (HH 311), welches somit »die Pflanzschule des Himmels« (EW 3, JG 10) ist. Dieser Durchbruch zur »Geburt des modernen Himmels«<sup>107</sup> ist von der Neuoffenbarung übernommen worden, indem es dort heißt: »Übrigens gab es im wahren Himmel niemals irgendeinen Engel, der nicht zuvor auf irgendeiner Erde ein Mensch gewesen wäre.« (GEJ 7,56,8). Der Todestag ist in Wahrheit ein Geburtstag, nämlich der Tag der Ausgeburt aus dem Mutterleib des irdischen Lebens in die freie Welt des Geistes; biblisch gesprochen ist er der jüngste Tag (siehe HH 5078, GEJ 2,42,2). Die Ausgeburt erfolgt in einem geistigen Leib (HH 485), was auch Lorber so sieht: Die Menschen »werden auch dort (im Jenseits)<sup>TN</sup> mit Leibern angetan sein, aber nicht mit diesen irdischen, grobmateriellen, sondern mit ganz neuen, geistigen« (GEJ 6,54,9).

Zur Charakterisierung der geistigen Welt durch Swedenborg hat der argentinische Schriftsteller Jorge Luis Borges das Entscheidende gesagt: »Von Swedenborg an denkt man (was Himmel und Hölle angeht)<sup>TN</sup> in Seelenzuständen und nicht an eine Festsetzung von Belohnungen und Strafen.«<sup>108</sup> Bei Swedenborg liest sich das so: »Der Zustand des Inneren (des menschlichen Geistes)<sup>TN</sup> bildet den Himmel, der somit innerhalb eines jeden ist, nicht außerhalb.« (HH 33). Und bei Lorber heißt es dementsprechend: »Denn niemand kommt weder in die Hölle noch in den Himmel, sondern ein jeder trägt beides in sich ... Denn es gibt nirgends einen Ort, der Himmel oder Hölle heißt, sondern alles das ist ein jeder Mensch selbst; und niemand wird je in einen andern Himmel oder in eine andere Hölle gelangen, als die er in sich trägt.« (GS 2,118,10.12). »... die Hölle wie der Himmel hängen nur von dem innern Zustan-

---

<sup>106</sup> Bernhard Lang, Colleen McDannell, *Der Himmel: Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, 1990, Seite 248.

<sup>107</sup> Lang, McDannell, a. a. O., Seite 246.

<sup>108</sup> Jorge Luis Borges, *Das Buch von Himmel und Hölle*, 1983, Seite 9.

de des Menschen ab.« (GEJ 6,237,2). Die geistige Welt ist die innere Welt des Geistes, die ein Mensch während seines Lebens in der äußeren Welt mehr oder weniger entwickelt hat, um sie dann nach dem Tode als eine gleichsam äußere Welt zu betreten, zu beschauen und in ihrer Tiefe zu durchdringen, wobei er auch andere Geister in seine Sphäre eintreten lassen kann, so dass sie die Wunder des göttlichen Geistes auch mit seinen Augen betrachten können. So vereinigen sich die Schöpfungen zu einer großen Symphonie, und der Urgeist Gottes vervielfältigt sich ins Unendliche. Eine grobe Einteilung dieser Bewusstseinsräume lässt uns zunächst Himmel, Hölle und Geisterwelt erkennen. Interessant ist, dass auch Lorber die »Geisterwelt« kennt (GS 2,71,6). Unter der Bezeichnung »Mittelreich« erfahren wir über sie ganz im Sinne Swedenborgs (HH 421, GLW 140): »Am besten kann dieses Reich (das Mittelreich)<sup>TN</sup> einem großen Eintrittszimmer verglichen werden, wo alle ohne Unterschied des Standes und Ranges eintreten und sich dort zum ferneren Eintritt in die eigentlichen Gastgemächer gewisserart vorbereiten. Also ist auch dieser Hades jener erste naturmäßig-geistige Zustand des Menschen, in den er gleich nach dem Tode kommt.« (GS 2,120,2–3; siehe auch GEJ 5,232,1). In der weitergehenden Entfaltung wird dann gelehrt, dass es drei Stadien des Durchgangs durch die Geisterwelt gibt (HH 491, GS 2,120,7) und ebenfalls drei Grade oder Stufen des Himmels wie auch der Hölle (HH 542, GEJ 7,170,14).

Swedenborg kann als endzeitlicher Prophet angesehen werden, der am Ende der christlichen Kirche auftrat, der Zeuge des Jüngsten Gerichts wurde, der das innere Verständnis der Apokalypse eröffnete und das Kommen einer neuen Kirche sah. Die endzeitliche Perspektive, die schon immer die Botschaft der großen Prophetie bestimmt hatte, setzte sich durch Lorber fort. Für Swedenborg war die im 18. Jahrhundert angebrochene »letzte Zeit der christlichen Kirche« »die Nacht, in der die früheren Kirchen endigten« (WCR 760–763). Das Geistbewusstsein erlosch; Swedenborg verkündete nicht den Un-

tergang der Welt, wohl aber den Untergang des Glaubens; der geistige Kosmos brach zusammen, kein Stein blieb auf dem anderen. Die Botschaft wurde drängender durch den Schreibknecht Gottes im 19. Jahrhundert. Er sah den nahen Abschluss der »Mittelbildungsperiode« (GEJ 8,182,5), – der Zeit zwischen der ersten Ankunft Gottes und seiner zweiten: »Von jetzt an (die Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu)<sup>TN</sup> aber werden nicht volle 2000 Jahre vergehen, bis das große Gericht vor sich gehen wird; und das wird dann ein offenbar jüngstes, aber zugleich auch letztes auf dieser Erde sein.« (GEJ 6,174,7). Lorber malte die Bilder des Frühkapitalismus, die Bilder des herzlosen Maschinenzeitalters, die Bilder großer Teuerung und des Elends der Massen, die Bilder weltumspannender Kriege mit Waffen, die seine Vorstellungskraft sprengten – alles Auswirkungen des geistigen Zusammenbruchs, dessen eigentliche Ursachen – nämlich in der geistigen Welt – Swedenborg zuvor analysiert hatte.

Doch neben der Unheils- steht immer auch die Heilsprophetie. Swedenborg knüpfte vor allem an zwei neutestamentliche Bilder an: die Wiederkunft Christi »auf den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit« (Matthäus 24,30) und die Herabkunft des neuen Jerusalems (Offenbarung 21,2). Die »Wolken des Himmels« sind »das Wort im Buchstabensinn« (LS 49); und die Wiederkunft des Menschensohnes in diesen äußeren Überlieferungen deutet die Offenbarung des inneren Sinnes an (HG 4060). Bei Lorber finden wir eine ähnliche Deutung: »Ich aber werde zuerst unsichtbar kommen in den Wolken des Himmels, was so viel sagen will als: Ich werde vorerst Mich den Menschen zu nahen anfangen durch wahrhaftige Seher, Weise und neuerweckte Propheten, und es werden in jener Zeit auch Mägde weissagen und die Jünglinge helle Träume haben, aus denen sie den Menschen Meine Ankunft verkünden werden, und es werden sie viele anhören und sich bessern; aber die Welt wird sie für irrsinnige Schwärmer schelten und ihnen nicht glauben, wie das auch mit den Propheten der Fall war.« (GEJ 9,94,3). Immerhin ist hier die An-

kunft in den Wolken als Offenbarungsvorgang verstanden. Das Gewicht liegt dann aber – bezeichnend für Lorber – weniger auf den inneren Sinn, sondern vielmehr auf »das lebendige Wort im Herzen des Menschen« (1HiG 1.5.1841, Nr. 11). Swedenborgs *sensus internus* wird bei Lorber zum inneren, lebendigen Verständnis, das sich als Wort des Geistes in der Seele ausspricht. Das neue Jerusalem ist bei Lorber ganz in der Deutung Swedenborgs zu finden. Die entsprechenden Belegstellen habe ich bereits oben zitiert (GEJ 6,13,5; 7,54,5; 9,90,2). Ergänzt werden kann noch, dass sich die ganze Neuoffenbarung als Einladung in das neue Jerusalem versteht, denn im ersten Band des ersten Werkes, das Lorber in die Feder diktiert wurde, ziemlich am Anfang stehen die Worte: »Die Pforten Meiner Himmel habe Ich jetzt weit öffnen lassen. Wer immer herein will, der komme und komme bald und komme alsogleich; denn es ist gekommen die Zeit der großen Gnade, und das neue Jerusalem kommt zu euch Allen hinab zur Erde« (HGt 1,12,4). Die Lehre der Neuoffenbarung als das neue Jerusalem, das ist die Botschaft.

### Schritte über Swedenborg hinaus

Eine swedenborgsche Rezeptionsschicht in den Schriften Lorbers ist offensichtlich; daraus aber zu folgern, sie seien nur eine Repetition Swedenborgs, wäre grundfalsch. Ihre Andersartigkeit ist ebenso offensichtlich, sie sei in vier Punkten zusammengefasst. Erstens: die katholische Neuoffenbarung. Zweitens: Gnostische Motive. Drittens: Ursein Gottes und Urschöpfung. Viertens: Naturkunde und Geschichte. Diese Übersicht lässt schon erahnen, dass Swedenborg durch Lorber eine umfassende Rekontextualisierung erfahren hat; er ist in das Weltbild Lorbers eingeschmolzen worden.

Die Offenbarung durch Swedenborg ist eine evangelische; diejenige durch Lorber eine katholische. Die eine Offenbarung kam aus dem evangelischen Schweden; die andere aus dem katholischen Kaisertum Österreich. Für die eine ist – typisch evangelisch – die Lehre der Kirche aus der Bibel zu schöpfen;

die andere hingegen setzt sich – typisch katholisch – selbst an die Stelle der Bibel, schreibt eine neue Bibel, ersetzt die Evangelien durch das Große Evangelium Johannis.<sup>109</sup> Typisch katholisch ist auch die Haltung der Lorberfreunde gegenüber dieser Neuoffenbarung: absoluter Glaubensgehorsam gegenüber der absoluten Unfehlbarkeit der Verlautbarungen des Stellvertreters Christi aus Graz. Der Papst aus Rom wird durch den Papst aus Graz ersetzt. Ob diese Haltung schon von den Schriften des Schreibknechts gefordert wird, kann bezweifelt werden; sie bestimmt aber weitgehend das Erscheinungsbild der Lorberbewegung. Den Swedenborgianern kann man vorwerfen, dass sie aus der Vision einer nova ecclesia wieder eine äußere Bekenntniskirche gemacht haben; der hohe, geistige Sinn dieser Vision ließ sich vorerst nicht verwirklichen. Den Lorberianern kann man vorwerfen, dass die große Einladung zur Erweckung des inneren Wortes (HGt 1,1,1) zu einem äußeren, fundamentalistischen Buchstabenglauben herabgesunken ist. Auch das kann nicht das Wesen des neuen Jerusalems sein. Zur Substitution der Evangelien durch das Große Evangelium sollte allerdings bedacht werden: Im Protestantismus hat sich – größtenteils nach Swedenborg – eine radikale Bibelkritik etabliert. Die Frage nach dem Jesus vor den Evangelien, dem historischen Jesus steht seitdem unabweisbar im Raum. Man kann heute als Swedenborgianer nicht mehr nur den geistigen Sinn suchen, ohne sich den historisch-kritischen Fragen zu stellen. In dieser Situation ist Lorbers Leben Jesu ein interessantes Reservoir unkonventioneller Antworten.

---

<sup>109</sup> Katholische Züge in der Neuoffenbarung durch Lorber erblicke ich auch in den folgenden Punkten: In den Werken Lorbers findet eine viel intensivere Auseinandersetzung mit dem Katholizismus statt als mit dem Protestantismus; ich verweise nur auf den katholischen Bischof Martin und die Geistige Sonne. Interessanterweise wird der Maria wieder eine herausragende Stellung zugewiesen als »Obervorsteherin und Mutter« des jenseitigen Kinderreichs (GS 2,72,19). Außerdem werden die katholischen Schafe zum Verbleib bei der Römerin aufgefordert (3HiG 15.8.1840, Nr. 5).

Der Systementwurf Lorbers wird manchmal der Gnosis zugeordnet. Zwei Elemente dieses Entwurfs ähneln tatsächlich Ideen aus dem gnostischen Ensemble. Erstens die Gleichsetzung von Materie und Hölle: »Der Leib ... ist ... bei und für jeden Menschen die Hölle im engsten Sinne; die Materie aller Welten aber ist die Hölle im weitesten Sinne, in die der Mensch durch seinen Leib gegeben ist.« (GEJ 2,210,8). Zweitens der »Lichtfunke« (Erde 52,16) im Herzen der Seele. Die Zuordnung erfolgt heute – wie schon in der Antike – zumeist aus dem Motiv der Ketzerbekämpfung. Daher übersieht man gerne, dass sich andere Elemente dieses weltanschaulichen Entwurfs deutlich von gnostischen Ideen unterscheiden. Die materielle Schöpfung ist – auch wenn ein Fall der Geister gelehrt wird – das Werk des guten und weisen Gottes, der zudem in Jesus Christus wahrhaft Mensch geworden ist, das heißt wahrhaft – keineswegs nur scheinbar – einen materiellen Leib angenommen hat. Ich halte daher die Einordnung Lorbers in den Kontext der Gnosis für irreführend. Gleichwohl bleibt die Beobachtung gewisser Ähnlichkeiten bestehen.

Der »Lichtfunke« im Menschen, auch »Fünklein im Zentrum der Seele« (GEJ 3,42,6) genannt, hat ein Gegenstück in Gott. Lorber kennt das »Machtzentrum des unendlichen Gottgeisteswesens« (HGt 2,139,20). Dieses »Hauptlebenszentrum« des göttlichen Seins (GEJ 4,255,4) ist eine Besonderheit bei ihm, wobei allerdings zu untersuchen wäre, inwieweit es bereits in Swedenborgs geistiger Sonne angelegt war. Wir beobachten jedenfalls einen interessanten Zusammenhang zwischen dem Gottes- und dem Menschenbild. In der Konsequenz desselben sind die anthropologischen Schemata bei Swedenborg und Lorber unterschiedlich. Von Swedenborg her ist uns die Reihe Seele, Menschengestalt (mens), Körper vertraut. Lorber hat demgegenüber Gottesgeist, Seele, Körper. Außerdem drängt der lorbersche Gottesgeist den swedenborgschen Einfluss in

den Hintergrund, ohne ihn jedoch ganz zum Verschwinden zu bringen.<sup>110</sup>

Swedenborg kennt nur die natürliche und die geistige Welt; Lorber außerdem die vornatürliche Urwelt Gottes und seiner Gedanken. Daher akzentuiert Lorber *theologisch* die immanente Trinität, die vor der Inkarnation bereits vorhandene. Daher akzentuiert er *soteriologisch* die Satisfaktionslehre bzw. den Konflikt zwischen Gottheit und Liebe im Ursein Gottes. Daher akzentuiert er *kosmologisch* die Urschöpfung der ersten großen Gedankenwesen oder Geister Gottes. All diese im vornatürlichen oder protologischen Raum angesiedelten Themen und Aspekte kennt Swedenborg nicht. Da andererseits Lorber Swedenborg beinahe vollständig rezipiert, führt das zu einer umfassenden Rekontextualisierung Swedenborgs durch Lorber.

In der Gotteslehre verlagert sich das Gewicht von der ökonomischen zur immanenten Trinitätslehre. Zwar hatte bereits Swedenborg im göttlichen Wesen die Zweiheit von Liebe und Weisheit unterschieden (WCR 37), zugleich aber einen von Ewigkeit her geborenen Sohn abgelehnt (WCR 82), so dass sich die Vorstellung, die aus der Liebe hervorgehende Weisheit sei der ewige Sohn, bei ihm nicht entwickeln konnte. Nur ausnahmsweise kann er formulieren: »Der Sohn Gottes von Ewigkeit war das göttliche Wahre im Himmel.« (HH 86.5)<sup>111</sup>. Demgegenüber ist bei Lorber der immanente Aspekt der Trinitätslehre wieder voll ausgebildet. Formulierungen wie die folgenden sind bei ihm keine Seltenheit: Jesus Christus »ist in

---

<sup>110</sup> Belegstellen für das Konzept des Einflusses: »Also fließet auch der Himmel ein in den Teufel wie in die Engel Gottes; aber jeder von beiden verwendet ihn anders!« (GEJ 2,9,12). Lorber kennt »das beständige Einfließen des Herrn aus den Himmeln« (GS 2,35,6) und »die göttliche Weisheit, wie diese beständig aus den Himmeln einfließt« (GS 2,41,9). Und von der Gnade heißt es: Mit ihr »fließe Ich bei jedem Menschen ein nach dem Grade seiner Liebe.« (HGt 1,4,7).

<sup>111</sup> In NJ 305 steht dieselbe Formulierung, jedoch mit einer Ausnahme: Statt »der Sohn Gottes« steht »das Göttlich-Menschliche«.

Sich allein Seiner ewigen unendlichen Liebe zufolge der Vater, und Seiner unendlichen Weisheit zufolge der Sohn, und Seiner ewig allmächtigen unantastbaren Heiligkeit zufolge der Heilige Geist selbst« (GS 1,74,14). »Vater und Sohn oder Gott und das Wort (der Logos)<sup>TN</sup> oder Liebe und Weisheit sind von Ewigkeit her vollkommen Eins« (GS 1,51,23).

Swedenborg hatte die mittelalterliche, auf Anselm von Canterbury zurückgehende Satisfaktions- oder Genugtuungslehre abgelehnt (WCR 132). Lorber hingegen wagte eine Neuinterpretation. Ausgangspunkt ist der Konflikt zwischen Gottheit und Liebe. Zur Unterscheidung heißt es in der »Haushaltung Gottes«: »Die Gottheit war von Ewigkeit her die alle Unendlichkeit der Unendlichkeit durchdringende Kraft und war und ist und wird sein ewig die Unendlichkeit Selbst. In der Mitte Ihrer Tiefe war Ich von Ewigkeit die Liebe und das Leben Selbst in Ihr« (HGt 1,5,2). Der Sündenfall Adams und Evas, die es bei Lorber gegen Swedenborg also auch wieder gibt, hatte »einen heißen Kampf zwischen der durch die Reue und Trauer der Geschaffenen Sich wieder erbarmenden ewigen Liebe und zwischen der alles zerstören wollenden, ergrimmtten Gottheit zur Sühnung Ihrer unbestechbaren Heiligkeit« zur Folge (HGt 1,9,9). Durch den Sündenfall kam es nicht nur zum Bruch zwischen Gott und seiner Schöpfung, sondern auch zu einem Bruch innerhalb Gottes. Das ist der Hintergrund, vor dem Lorber seine Interpretation »der bis jetzt noch immer unbegriffenen Erlösung« (3HiG 6.12.1840, Nr. 5) entfaltet. In diesem Zusammenhang wird der anselmsche Begriff der Genugtuung wieder eingeführt, indem die erbarmende Liebe sagt: »Großer, allmächtiger Gott aller Macht, aller Kraft und aller Heiligkeit! Ziehe zurück Deinen großen Zorn, und lösche aus das Feuer Deines alles zerstörenden Grimmes, und höre in der Ruhe Deiner Heiligkeit die Worte Deiner ewigen Liebe, welche das alleinige Leben ist in Dir, ewig wie Du und mächtig und stark wie Du aus Ihr und Sie aus Dir, und wolle nicht vernichten das Leben in Ihr und Dich durch Sie, sondern lasse Gnade für Recht ergehen, und lasse *genugtun* die Liebe Dir, und fordere

Sühnung für Deine verletzte und gekränkte Heiligkeit, und Deiner Liebe wird kein Opfer zu groß sein, das Du von Ihr fordern möchtest zur ewigen Sühnung Deiner Heiligkeit!« (HGt 1,9,18).

Swedenborg hatte die kirchliche Lehre eines Falls der Engel zurückgewiesen (HH 311). Auch diese Lehre greift Lorber wieder auf. Und wieder berücksichtigt er das Anliegen seines Vorgängers, dass nämlich alle Engel des Himmels und Teufel der Hölle aus dem menschlichen Geschlecht hervorgegangen sind.<sup>112</sup> Daher ist die Folge des Falls der erstgeschaffenen Geister nicht die jenseitige Hölle, sondern die diesseitige Schöpfung, die aber »im weitesten Sinne« eine »Hölle« (GEJ 2,210,8) ist oder, wie es bei Lorber auch heißt, das »Materienußgericht« (GEJ 8,35,14). Da die materielle Schöpfung die erstarrte oder gerichtete Form eines Geistwesens ist, kommt es bei Lorber zur Ausweitung der Maximus-Homo-Idee auf das sichtbare Universum. Für Swedenborg war nur der Himmel der Größte Mensch (HG 4219), für Lorber ist nun auch die materielle Schöpfung der »große Weltenmensch« (Fliege 12; GEJ 6,246,6.8).

In den genannten drei Lehrpunkten wahrt Lorber stets die Vorgaben Swedenborgs. Er greift sie auf, baut sie aber in *sein* Drama ein, das im uranfänglichen oder protologischen Raum beginnt. So kommt es zu der schon angesprochenen, umfassenden Rekontextualisierung Swedenborgs durch Lorber. Der evangelische Reformator findet sich bei seinem katholischen Kollegen inmitten all der verstoßenen Verwandten wieder, inmitten der immanenten Trinitätslehre, der Satisfaktionslehre, urgeschaffener Engel und des Geisterfalls.

Zum letzten der oben genannten Punkte. Lorber hat im Unterschied zu Swedenborg immer den – im swedenborgschen Sinne – natürlichen Grad im Auge. Diese Eigenart lässt sich auf

---

<sup>112</sup> Bei Lorber heißt es ausdrücklich: »Übrigens gab es im wahren Himmel niemals irgendeinen Engel, der nicht zuvor auf irgendeiner Erde ein Mensch gewesen wäre.« (GEJ 7,56,8).

der ganzen Linie beobachten und eignet sich daher ebenfalls zur Beschreibung des eigenen Profils Lorbers gegenüber Swedenborg.

Ein ganzes Bündel von Beobachtungen belegt diese These. Erstens: Während Swedenborg in die geistige Welt schaut<sup>113</sup>, steht bei Lorber – ohne dass Werke über das Jenseits fehlen – die natürliche Welt bzw. Schöpfung bei weitem mehr im Mittelpunkt. Schon sein Biograf Karl Gottfried Ritter von Leitner (1800–1890) schrieb: »Besonderes Interesse hegte er auch für die Astronomie ... An heiteren Sommerabenden, oft auch erst spät in sternhellen Nächten, wanderte er, seinen Tubus an einem Bande zur Seite hängen habend, mit einem oder dem andern seiner Freunde vor die Stadt hinaus und stellte das Instrument auf der freien Fläche des Glacis oder noch lieber auf der aus der Mitte der Stadt aufragenden Felsenhöhe des Schloßbergs auf. Hier betrachtete er dann selbst und zeigte auch seinen Begleitern mit immer erneutem Interesse den narbenvollen Mondball, den Jupiter mit seinen Trabanten, den Saturn mit seinem Lichtringe, die übrigen Planeten und den sich wunderbar auftuenden Sternenhimmel von Myriaden leuchtender Weltkörper, zu welchen sich die Milchstraße und die Nebelflecke vor dem Objektivglase seines Tubus in das Unendliche auseinanderbreiteten. Gern gewährte er den Genuß dieses erhabenen Einblicks in die Unermeßlichkeit des Weltalls auch jedem vorüberwandelden Spaziergänger, der etwa neugierig an sein Instrument herantrat. Und er empfand stets eine genugtuende Freude, wenn es der fremde Schaugast dann mit der Miene oder wohl gar mit einem Worte frommer

---

<sup>113</sup> Hierbei ist nicht nur an Swedenborgs Klassiker »Himmel und Hölle« zu denken, sondern auch an seine anderen Werke »ex auditis et visis« (nach Gehörtem und Gesehenem), an seine Werke aus der Weisheit der Engel (»Sapientia angelica«) und an seine »Memorabilia« (Denkwürdigkeiten oder Visionsberichte). Bemerkenswert ist auch, dass Swedenborg seine Enthüllungen des inneren Sinnes auf den Himmel zurückführt (HG 6597: »e caelo mihi dictatus«).

Bewunderung dankend wieder verließ.«<sup>114</sup> Dieses Interesse an der materiellen Schöpfung zeigt sich dann auch in den durch die innere Stimme empfangenen Werken Lorbers. So gibt es Werke über die natürliche Sonne, Erde und Mond und den Saturn. Hinzu kommen Enthüllungen über den Aufbau des Weltalls; ich erinnere nur an die Hülsengloben und den großen materiellen Schöpfungsmenschen. Außerdem muss man in diesem Zusammenhang an die naturkundlichen Werke über die Fliege und den Großglockner erinnern, an die Naturzeugnisse und an Konzepte wie zum Beispiel die Naturseelenentwicklung. Und nicht zuletzt muss auch der Fall Luzifers an dieser Stelle genannt werden, denn das ist bei Lorber der Ursprungsmythos für die Entstehung der Materie und der materiellen Schöpfung. Interessant ist – wie schon gesagt –, dass Swedenborgs Maximus Homo nur den Himmel meint. Obwohl Swedenborg ein Entsprechungsverhältnis zwischen der geistigen und der natürlichen Welt lehrt, finde ich bei ihm nirgends die Aussage, dass dann auch die materielle Schöpfung in ihrer Gesamtheit einen Menschen darstellen muss.<sup>115</sup> So blieb es Lorber vorbehalten, diese Konsequenz zu ziehen und somit Swedenborgs Idee auf das materielle Universum auszuweiten. Wenn man all das hier nur stichwortartig Genannte in seiner gewaltigen Bedeutung für das Lorberwerk ermessen kann, dann kommt man um die Einsicht nicht umhin, dass die natürliche Welt bei dem Schreibecknecht Gottes ein viel stärkeres Gewicht hat als bei dem nordischen Seher geistiger Welten.

Zweitens: Während Swedenborg den geistigen Sinn der Bibel auslegt, steht bei Lorber eindeutig der natürliche bzw. historische Sinn im Mittelpunkt. Auch das lässt sich mit Hinweisen auf einige Hauptwerke Lorbers einfach belegen. Swedenborg legte den geistigen Sinn der biblischen Urgeschichten aus und

---

<sup>114</sup> Karl Gottfried Ritter von Leitner, *Jakob Lorber, ein Lebensbild*, in: Briefe Jakob Lorbers, Urkunden und Bilder aus seinem Leben, Bietigheim 1931, Seite 12f.

<sup>115</sup> Swedenborg thematisiert lediglich Entsprechungen zwischen dem Maximus Homo und dem leiblichen Individualmenschen.

stufte sie als Mythen oder mit seinen Worten gesagt als gemachte Geschichten (HG 1020) ein. Lorber hingegen überrascht den Kenner der swedenborgschen Auslegung dieser Mythen mit einem Werk, das die Urgeschichte der Menschheit schildert; es trägt den Titel »Die Haushaltung Gottes«. Darin begegnen uns Adam und Noah als geschichtliche Personen, obwohl es sich nach Swedenborg dabei nur um kollektive Größen (Kirchen) handelt und es einen Noah nie gegeben hat (HG 1025). Das Interesse an der Geschichte oder den historischen Hintergründen ist dann auch in Bezug auf Jesus Christus offenkundig. Das bezeugen die Werke über die Jugend Jesu, die drei Tage im Tempel und vor allem das Große Evangelium Johannis. Schon Friedemann Horn hatte darauf hingewiesen, dass das zuletzt genannte Werk mit einer gleichsam swedenborgschen Auslegung des inneren Sinnes der biblischen Vorlage beginnt, dann aber sehr bald in eine freie Darstellung des Lebens Jesu wechselt.<sup>116</sup> Lorber legt also nicht den inneren Sinn des neutestamentlichen Johannesevangeliums aus, sondern macht uns mit den ursprünglichen, historischen Geschehnissen vertraut. Wiederum ruht das Interesse ganz auf dem natürlichen Grad. In diesem Zusammenhang muss man auch die Wiederoffenbarungen verschollener Schriften des Urchristentums erwähnen, die schon genannte Jugend Jesu, den Brief des Paulus an die Gemeinde in Laodizea und den Briefwechsel Jesu mit Abgarus Ukkama von Edessa. Lorber ist an der Geschichte interessiert und dazu passt es, dass er Geschichten erzählt, das heißt in den die Historie betreffenden Werken die Form des Dialogs wählt. Hier, wo es um die geschichtliche Erscheinungsform der Werke Lorbers geht, sind sogar auch die Jenseitswerke zu nennen, die zwar von Natur aus die geistige Welt betreffen müssen, aber diese Welt ganz anders als Swedenborgs »Himmel und Hölle« im Form von Jenseitsbiografien historischer Persönlichkeiten beschreiben. Wir erleben die jenseitigen Gesetzmäßig-

---

<sup>116</sup> Offene Tore 1976, Seite 42.

keiten in den Sphären von Bischof Martin, Robert Blum, den Evangelisten Markus und Johannes usw.

Drittens: Auch eine ganze Reihe weiterer Beobachtungen zeigt, dass in den Offenbarungen durch Lorber dem natürlichen Bereich eine besondere Aufmerksamkeit zuteil wird. So findet man in diesen Schriften viele Prophezeiungen, welche die natürliche Welt betreffen.<sup>117</sup> Während Swedenborg bei seiner Auslegung der Johannesapokalypse das Gewicht auf den geistigen bzw. theologischen Zusammenbruch und auf das Aufkommen einer neuen Theologie legte, versorgen uns die Offenbarungen durch Lorber mit konkreten Szenarien über die Auswirkungen des geistigen Umbruchs auf die natürliche Welt. Lorber ist insofern eher ein Endzeitprophet nach dem Geschmack des Publikums. Außerdem gibt es bei ihm zahlreiche Äußerungen, die ihn mit den Natur- und Geschichtswissenschaften in Konkurrenz treten lassen. Ferner begegnet uns im Lorberwerk eine Fülle von Ratschlägen zur praktischen Lebensführung. Es geht darin um Kindererziehung, Sexualität, Ernährung und Gesundheitspflege. Sogar eine eigene Heilmethode, die Heliopahie, wurde von Lorber angeregt.

Viertens: Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass Jakob, der Vorname des Schreibknechtes Gottes, ebenfalls auf den natürlichen Grad hinweist, denn das ist auch der Name des dritten der drei Erzväter. Von ihm sagt Swedenborg: »Jakob bildet im höchsten Sinn im allgemeinen das Göttlich Natürliche des Herrn vor.« (HG 4538). Jakob bedeutet »die Lehre des natürlichen Wahren« (HG 3305). Eine andere, ergänzende Aussage finden wir in der »Haushaltung Gottes« dort heißt es: »Du bist der Lot von Sodom« (HGt 1,2,1). Interessanterweise steht auch Lot, das hebräische Wort für Hülle, für den äußeren Menschen. Lot steht für »das sinnliche Wahre« (HG 1431).

---

<sup>117</sup> Vgl. die Bücher von Kurt Eggenstein: *Der unbekannte Prophet Jakob Lorber: Eine Prophezeiung und Mahnung für die nächste Zukunft*, 1990. Und: *Der Prophet Jakob Lorber verkündet bevorstehende Katastrophen und das wahre Christentum*, 1975.

So ist also ausgerechnet die Offenbarung aus dem inneren Wort die äußerlichere, während die Offenbarung aus dem äußeren Wort, Swedenborgs Offenbarung aus der Bibel, die innerlichere ist. Die Verlagerung des Interesses auf die materielle, historische und naturkundliche Ebene war im 19. Jahrhundert Lorbers schon bedeutend weiter fortgeschritten als im 18. Jahrhundert Swedenborgs. Überblickt man all das in diesem Abschnitt Gesagte, dann sieht man, dass der Swedenborgianer Jakob Lorber – so haben wir ihn eingangs genannt – sehr kreativ mit seiner Vorlage umging. Diese Neuoffenbarung geht weit über Swedenborg hinaus.

### Lorbers Swedenborglektüre und swedenborgsche Engelsvereine

Die rezeptionsgeschichtliche Betrachtung wirft die Frage auf: Hat Lorber Schriften seines Vorgängers gelesen? Die inneren Zeugnisse aus den Werken der Neuoffenbarung, die terminologische und die inhaltliche Analyse, haben eine solche Lektüre sehr wahrscheinlich gemacht. Aber es gibt auch äußere Zeugnisse.

Sein Biograf, der steiermärkische Publizist, Lyriker und Heimatschriftsteller Karl Gottfried Ritter von Leitner schrieb »als vieljähriger Augen- und Ohrenzeuge«<sup>118</sup> über den Theosophen Jakob Lorber: »So fühlte er sich denn auch zur Lektüre von Werken hingezogen, die seiner tiefen Innerlichkeit entsprachen, manche Werke von Justinus Kerner, Jung-Stilling, Swedenborg, Jakob Böhme, Johann Tennhardt und J. Kerning, von denen er insbesondere letzteren als denjenigen bezeichnete, dessen Schriften ihm wichtige Fingerzeige gegeben haben. Er machte aber aus solcher Lektüre, die sich überhaupt nur auf einzelne Schriften der erwähnten Autoren beschränkte, kein

---

<sup>118</sup> *Jakob Lorber ein Lebensbild*, dargestellt von Karl Gottfried Ritter von Leitner, in: Briefe Jakob Lorbers, Urkunden und Bilder aus seinen Leben, Bietigheim 1931, Seite 7. In der Zeitschrift *Psychische Studien* vom November 1879 konkretisiert K. G. Ritter von Leitner die Aussage und schreibt, daß er »mit Lorber durch dreissig Jahre in freundschaftlichen Beziehungen stand« (Seite 483).

eigentliches Studium, was überhaupt seine Sache nicht war, sondern legte derlei Werke wieder beiseite und behielt nur die Bibel immer zu Handen. Aber auch aus dem Lesen dieser machte er kein tägliches, das heißt äußerlich gewohnheitsmäßiges, Geschäft, vielmehr griff er auch nach dem Buche der Bücher nur, wenn ihn ein äußerer Anlaß oder ein innerer Antrieb dazu bestimmte.«<sup>119</sup> Dieses Zeugnis bezieht sich auf die Zeit vor dem 15. März 1840, als Lorber erstmals die innere Stimme hörte. Er hatte demnach schon damals einige Werke Swedenborgs gelesen, freilich ohne daraus ein Studium zu machen.

Auch aus einem Brief von 23. Juni 1845, den Lorber an Andreas Hüttenbrenner, den Bürgermeister von Graz, schrieb, geht hervor, dass der Theosoph des inneren Wortes einige Bücher Swedenborgs besaß. Lorber berichtet von einem Gespräch mit dem schon in der geistigen Welt, genauer im neuen Jerusalem, lebenden Sohn des Bürgermeisters. Er erschien dem Schreibknecht und sagte ihm: »Du hast mir ein gedrucktes Himmelreich (Swedenborgs Werke) wie zum Erbe vermacht.«<sup>120</sup> Lorber hat also Menschen, die ihm nahestanden, Bücher von Swedenborg geschenkt, was den Schluss zulässt, dass er den Bahnbrecher des neuen Jerusalems als einen bedeutsamen Gottesboten schätzte. Darauf, dass Personen im Umfeld Lorbers Swedenborg lasen, deutet auch die Frage, die am 3. Mai 1840 aus diesem Umfeld an den Herrn gestellt wurde: »Sollen wir den Büchern Emanuel Swedenborgs vollen

---

<sup>119</sup> *Jakob Lorber ein Lebensbild*, dargestellt von Karl Gottfried Ritter von Leitner, Seite 13f. Der Herausgeber der »Briefe Jakob Lorbers« merkt an: »Zur Richtigstellung der Swedenborg betreffenden Angabe, siehe die Wiedergabe einer Bemerkung von Lorbers Freund Cantily ...«. Diese Bemerkung lässt sich jedoch mit dem, was K. G. Ritter von Leitner berichtet durchaus vereinbaren.

<sup>120</sup> *Briefe Jakob Lorbers*, 1931, Seite 79.

Glauben schenken?» (1HiG 3.5.1840). Sie zeugt von einem Interesse an den Büchern Swedenborgs.<sup>121</sup>

Aus einem Reisebericht des neukirchlichen Pastors Fedor Görwitz (1835–1908) geht hervor, dass Lorber zumindest in einem Fall auch von einem Anhänger Swedenborgs mit dessen Werken versorgt wurde: »Von großem Interesse war es für mich, von Frau (Elisabeth)<sup>TN</sup> Sigel zu erfahren, daß der Dahingeschiedene, der schon seit 1848 mit den himmlischen Lehren bekannt war, an Jakob Lorber in Graz Werke Swedenborgs geschickt hat, daß somit Lorber mit Swedenborgs Schriften bekannt war, was von seinen Anhängern bestritten wird.«<sup>122</sup> Der »Dahingeschiedene« ist August Schmidt (1812–1903), ehemaliger Obergärtner im königlichen botanischen Garten in Berlin, der einen Fonds von 24.000 Mark gestiftet hatte, mit dessen Hilfe die Neue Kirche in Deutschland e.V. (Sitz in Berlin) 1956 das Grundstück samt Villa an der Fontanestraße 17a erwerben konnte, das noch heute im Besitz dieser Gemeinde ist. Die ersten Druckausgaben lorberscher Schriften stammen aus den Jahren 1851 (hrsg. von Justinus Kerner) und 1852 (hrsg. von Carl-Friedrich Zimpel). Der Swedenborgianer August Schmidt konnte also seit dieser Zeit mit Lorbertexten in Berührung gekommen sein und muss wohl eine gewisse Ähnlichkeit mit Aussagen Swedenborgs gesehen haben, denn sonst hätte er den Schreiber im fernen Graz wohl kaum mit Werken Swedenborgs versorgt.

Vom 5. Oktober 1867 stammt die folgende Bemerkung des Grazer Apothekers Leopold Cantily, in der es unter anderem

---

<sup>121</sup> Der erste Herausgeber der Haushaltung Gottes, Carl-Friedrich Zimpel, weist 1852 – zu Lebzeiten Lorbers – in seinem Vorwort nachdrücklich auf Swedenborgs Arcana Coelestia hin. In den Schriften Lorbers begegnen uns weitere Leser Swedenborgs: Bischof Martin kommt in der Geisterwelt wieder mit seinem Buchhändler namens Borem in Kontakt, der ein Anhänger der Lehre Swedenborgs war (BM 32,15), und in den Sterbeszenen wird unter anderem der Übergang eines Swedenborgianers geschildert (Jenseits der Schwelle 3,1).

<sup>122</sup> Monatblätter für die Neue Kirche, Redaktion und Verlag von Fedor Görwitz, September 1903, Seite 142.

heißt: »... Mit dem Lesen hatte Er seit 1840 keine besondere Freude, denn ich erhielt von Ihm mehrere, schon lange in Seinem Besitz befindliche Bücher zum Beispiel auch den ganzen Swedenborg vera Christiana religio unaufgeschnitten, zudem war Er des Latein nicht mächtig, wohl aber sprach Er windisch und italienisch.«<sup>123</sup> Dass Lorber erst recht seit 1840 keine besondere Freude mit dem Lesen hatte, liegt auf der Linie dessen, was wir schon von Karl Gottfried Ritter von Leitner gehört haben. Neu ist aber die Information, dass sich eine lateinische Ausgabe der wahren christlichen Religion in Lorbers Besitz befand. Es muss sich dabei entweder um die Erstausgabe von 1771 oder um die nächste, zweibändige Ausgabe von 1857 und 1858 unter der Leitung von Johann Friedrich Immanuel Tafel gehandelt haben. Wenn er des Lateinischen nicht (mehr)<sup>124</sup> mächtig war, dann wird er sie sich schwerlich selbst besorgt haben. Woher stammte sie?

Versucht man diese Spuren zu einem Gesamtbild zu vereinen, dann wird man von einer sporadischen Lektüre Swedenborgs ausgehen können. In Lorbers Besitz befanden sich einige Werke Swedenborgs, allerdings manches unaufgeschnitten, und manches verschenkte er. Das deutet nicht auf ein intensives Studium, aber auf eine gewisse Bekanntschaft mit Texten und Gedanken Swedenborgs.

Am Entstehungsprozess der Schriften »Lorbers« sind wenigstens zwei »Personen« beteiligt, nämlich das Innere Wort (der Herr) und Jakob Lorber. Außerdem können Engel oder Engelsvereine als vermittelnde Schichten angenommen werden. Da-

---

<sup>123</sup> Abbildung des handschriftlichen Textes in: *Briefe Jakob Lorbers: Urkunden und Bilder aus seinem Leben*, Herausgegeben von der Neu-Salems-Gesellschaft, Bietigheim 1931, Seite 112.

<sup>124</sup> K. G. Ritter von Leitner bezeugt: »Ein Caplan, der nun dessen besondere Fähigkeiten bemerkte, gab ihm deshalb einige Unterweisung in der lateinischen Sprache und eiferte ihn an, sich dem Priesterstande zu widmen.« (Psychische Studien, November 1879, Seite 484). Vgl. auch das Zeugnis aus der Gymnasialzeit in Marburg (*Briefe Jakob Lorbers*, 1931, 107).

für spricht eine Bemerkung im Jenseitswerk Robert Blum, nach der Lorber aufschrieb, »was Du (gemeint ist der Herr)<sup>TN</sup> ihm (Lorber)<sup>TN</sup> durch einen Engel in Deinem Namen in die Feder diktierst« (RB 2,261,5). Für Engel als vermittelnde Schichten zwischen dem Herrn und dem »Schreibknecht« könnte ferner eine Aussage in den Himmelsgaben sprechen, die dort allerdings nicht direkt mit Bezug auf Lorber gemacht wird. Auf die Frage: »Wie sollen wir die Propheten lesen, um sie recht zu verstehen?«, gibt das Innere Wort die Antwort: »Solche Fragen könnt ihr immerhin an Mich richten ... Und werde Ich euch darauf auch keine vollbestimmte Antwort geben, so wird aber doch ein Strahl durch alle Engelshimmel hindurch – von Mir ausgehend – euer Herz erleuchten und euer Verstand wird schauen und empfinden große, wunderbare Dinge des neuen Lebens aus Mir in euch« (1HiG 26.5.1840, Nr. 1).

Nach einer Aussage Jesu im Großen Evangelium legen Engel ihre Worte in das Herz des Menschen, somit könnte das im Herzen vernommene Innere Wort Lorbers auch als das Wort eines Engels angesehen werden: »Du (Cyrenius)<sup>TN</sup> kannst aber, wenn du sie (die Engel)<sup>TN</sup> auch nicht siehst, mit ihnen reden und kannst sie fragen um allerlei, und sie werden dir die Antwort in dein Herz legen, die du allzeit als einen klar ausgeprägten Gedanken im Herzen vernehmen wirst. Und das ist besser denn die äußere Rede! Ich sage es dir: Ein Wort, das dir ein Engel in dein eigenes Herz gelegt hat, ist für deine Seele heilsamer als tausende Worte, durch das Ohr von außen her vernommen!« (GEJ 2,39,6). Zu beachten ist, dass der hier geschilderte Vorgang stark an den erinnert, der auch von Lorber berichtet wird. So beginnt die Haushaltung Gottes mit den Worten: »Wer mit Mir reden will, der komme zu Mir, und Ich werde ihm die Antwort in sein Herz legen« (HGt 1,1,1). Von der Antwort im Herzen kann also sowohl ausgesagt werden, dass sie vom Herrn als auch dass sie von einem Engel stammt. Interessant ist auch der Hinweis, dass die Antwort des Engels als ein klar ausgeprägter Gedanke vernommen

wird; das ist mit einer Äußerung Lorbers vergleichbar, der an einen Freund schrieb: »Bezüglich des innern Wortes, wie man dasselbe vernimmt, kann ich, von mir selbst sprechend, nur sagen, daß ich des Herrn heiligstes Wort stets in der Gegend des Herzens wie einen höchst klaren Gedanken, licht und rein, wie ausgesprochene Worte, vernehme.«<sup>125</sup>

Ein letzter Hinweis: Im Falle des Werkes »Die geistige Sonne«, ist die Vermittlung fast des gesamten Inhalts durch Geister und Engel, deren Sphären betreten werden, offensichtlich. So heißt es nach dem Eintritt in die Sphäre des Evangelisten Markus: »Ihr befindet euch nun schon in seiner Sphäre. So beachtet denn, was dieser neue Führer zu euch spricht, indem er sagt: ...« (GS 1,17,3). Dasselbe gilt für die nächste Sphäre, diejenige des Johannes (GS 2,10,2). Markus und Johannes – zwei Engel aus dem menschlichen Geschlecht – begegnen uns hier also als vermittelnde Instanzen.

Die Annahme von vermittelnden Engeln ist also, selbst wenn man sich nur auf die Schriften Lorbers beschränken will, durchaus belegbar, somit nicht abwegig. Swedenborgianer können darüber hinaus auf eine Äußerung Swedenborgs zur Klassifizierung von Offenbarungen hinweisen: »Jede Offenbarung kommt entweder aus der Rede mit Engeln, durch die der Herr redet, oder aus dem Innwerden (omnis revelatio vel est ex loquela cum angelis per quos Dominus loquitur, vel ex perceptione).« Im Hinblick auf diese Unterscheidung, »muss man wissen, dass diejenigen, die im Guten sind und daher im Wahren, besonders diejenigen, die im Guten der Liebe zum Herrn sind, eine Offenbarung aus dem Innwerden haben. Diejenigen hingegen, die nicht im Guten und daher im Wahren sind, können zwar auch Offenbarungen haben, aber nicht aus dem Innwerden, sondern (nur) durch eine lebendige, in ihnen gehörte Stimme (per vivam vocem auditam in illis), das

---

<sup>125</sup> *Jakob Lorber ein Lebensbild*, dargestellt von Karl Gottfried Ritter von Leitner, in: Briefe Jakob Lorbers: Urkunden und Bilder aus seinen Leben, Bietigheim 1931, Seite 15f.

heißt durch Engel vom Herrn. Diese Offenbarung ist eine äußere, jene hingegen eine innere.« (HG 5121). Lorber, der die »viva vox«, das lebendige Wort in sich hörte, hätte demnach eine vom Herrn durch Engel vermittelte Offenbarung erhalten. Die Annahme vermittelnder Engel ist somit bis zu einem gewissen Grad aus den Offenbarungsschriften begründbar. Schwieriger dürfte es sein nachzuweisen, dass diese Engel zu einem jenseitigen Swedenborgverein gehörten. Swedenborg bildete zwar zur Zeit der Schreibtätigkeit des Grazer Mediums bereits einen Verein (siehe GS 2,65,13), aber wie lässt sich nachweisen, dass der vom Herrn ausgehende Gnadenstrahl durch diesen Verein hindurchgegangen ist und dort eine swedenborgsche Prägung empfangen hat? Nach Swedenborg befindet sich jeder Mensch – ihm unbewusst – in der Gesellschaft von Engeln und Geistern. Lorber bestätigt das, indem er schreibt: »Wer demnach z.B. den lutherischen Glauben völlig angenommen hat, der wohnt geistig genommen schon in der allgemeinen geistigen Form des Luther oder er ist ein Bewohner des lutherischen Vereines.« (GS 2,65,12). Demnach muss man nur prüfen, inwieweit Lorber den swedenborgschen Glauben angenommen hat, – und genau das haben wir getan.

Quellennachweis: Bisher unveröffentlichter Aufsatz vom 24. August 2011.

Alfons Rosenberg (1902–1985)

## **Soziale Auswirkungen der Schau Swedenborgs Swedenborg und Gustav Werner**

### **Das charismatische Zeitalter**

Den Zeitraum von etwa 1750 bis 1850 könnte man das charismatische Zeitalter nennen, denn in diesen 100 Jahren sind eine Fülle von großartigen geisterfüllten Persönlichkeiten hervorgetreten, und zwar in einer solchen Dichte, wie es seit Jahrhunderten in Europa nicht mehr der Fall gewesen war. Vergessen wir nicht: Diese hundert Jahre beginnen mit der Geburt *Goethes*. Er ist gewiß der Initiator unseres Jahrhunderts und der kommenden Jahrhunderte. 1749 ist Goethe geboren und etwa zur gleichen Zeit auch Pfarrer *Oberlin*. Hier beginnt ein ungeheurer Reigen, der schließt mit zwei großen Schwaben, mit *Johann Christoph Blumhardt* und *Gustav Werner*, die beide etwa zur selben Zeit gelebt haben und zwischen denen sehr viele Fäden hin und her gegangen sind. Es ist auffallend, wieviele Reformatoren, nicht nur der Theologie, sondern des Lebens, aus dem Schwabenland hervorgegangen sind. Handfester Realismus und Mystik sind die zwei Pole des schwäbischen Wesens, die einander nie ausschließen, sich immer wieder begegnen und sich auf die verschiedenartigste Weise einander vermählen. Alle diese großen Gestalten des Schwabenlandes seit 200 Jahren tragen den Charakter einer tiefen Religiosität und eines praktischen Reformertums.

Gustav Werner in Reutlingen ist keine isolierte Gestalt, er ist nicht ein einzelner, sondern er ist ein Glied in einer Kette großartiger spiritueller und sozialer Reformatoren. Das Schwabenland war in der Mitte und am Ende des 18. Jahrhunderts in großer Not. Das Volk war ausgesaugt durch seine Fürsten; infolgedessen lagen die Landwirtschaft und der Handel darnieder, das Volk kam in die ärgste Bedrängnis, das ganze Bildungswesen war verschlampt, und die Regierung

hatte wenig Kontakt mit dem Volk. Da waren es eine Reihe von Pfarrern, die sich des Volkes erbarmten und versuchten, eine soziale Reform um Gottes willen anzubahnen. *Johann Gottlieb Steig*, der auf der Uracher Alb wirkte – die Alb ist ein wenig fruchtbares und schwer zu bearbeitendes Gelände – traf in seinem Dorf geradezu katastrophale Zustände an. Der Pfarrer erbarmte sich der leiblichen und zugleich seelischen Not. Es gelang ihm, geeignete Futterpflanzen einzuführen und dadurch den Viehbestand zu heben. Allmählich kam der Wohlstand, die schlechte Lage der Bauern wurde behoben, und was in diesem einzigen Albdorf geschah, breitete sich denn in der Folge über die ganze Alb aus. Wir stehen damit am Anfang einer neuen christlichen und sozialen Gesinnung: Wir sind dem Nächsten das Leben und das Brot schuldig. Wenn wir es ihm nicht gewähren und nicht mithelfen, daß er es gewinnt, haben wir nicht das Recht, uns mit dem Namen Christi zu benennen, und was für das 18. Jahrhundert galt, gilt auch noch für das 20. Jahrhundert.

Die für die Volkswirtschaft bedeutsamste Erscheinung am Ausgang des 18. Jahrhunderts war der Pfarrer *Friedrich Wilhelm Kohler* in Birkach auf den Filtern. Durch die von ihm begründeten »Arbeitsschulen« suchte er vor allem das in den Kriegszeiten entstandene Bettlerelend zu beheben, mit dem das kirchliche Armenwesen nicht mehr fertig wurde. Er stellte ein weitläufiges Programm zur Gewinnung von Arbeitskräften auf; denn er war davon überzeugt, daß man den Menschen nicht Wohltaten erweisen solle, sondern, und hier nehmen wir schon die Intentionen von Gustav Werner voraus, daß man ihnen ermöglichen müsse, sich ihr Brot selber zu verdienen und damit ihre Würde und Ehre wiederherzustellen. Um seine Thesen verwirklichen zu können, gründete er Spinnstuben, durch die manche Familien vor Hunger und Elend bewahrt wurden, und schlug die Errichtung von Arbeitsschulen vor, die zugleich als Erziehungsanstalten dienen sollten. Dieser Gedanke stammt von Pfarrer Oberlin, der dann auch einen bestimmenden Einfluss auf Gustav Werner während dessen Auf-

enthalt in Straßburg ausübte. »Es gilt nämlich«, schrieb Pfarrer Kohler, »nicht zunächst die Förderung der Fabriken, Manufakturen, von Handwerk und Gewerbe zu betreiben, sondern die sich darauf beziehenden Geschäfte werden für das Mittel gebraucht, den Trieb zur Arbeitsamkeit, die Wißbegierde, den Eifer der zarten Jugend zu wecken, den menschlichen Geist zu beschäftigen, vor den Auswüchsen der Langeweile zu bewahren und die Schulen in praktische Anstalten umzuwandeln«. Hier werden zum erstenmal nach Oberlin zwei Prinzipien zur gleichen Zeit verwirklicht: die Erziehung, also die intellektuelle Bildung, und die Erziehung zur Arbeit. Es waren Handwerkerschulen, in denen die Knaben und Mädchen nicht nur im Lesen und Schreiben und Rechnen unterrichtet wurden, sondern in denen sie auch lernten, ein Handwerk zu betreiben und sich damit ehrenhaft durchs Leben zu schlagen.

### **Philipp Matthäus Hahn und Swedenborg**

Der originellste dieser Sozialpfarrer war der Techniker-Pfarrer *Philipp Matthäus Hahn* dessen Nachwirkung heute noch in Württemberg zu verfolgen ist. Man nannte ihn ein »mathematisches Genie«. Er stand in enger Verbindung zu Goethe, Herder und Lavater, also den bedeutendsten Köpfen jener Zeit, die ihn sehr bewunderten. Herder nannte ihn in seinen »Briefen zur Beförderung der Humanität« einen Newtonschen Kopf, der, hätte er in England gelebt und nicht im kleinen Schwaben, in seiner vollen Größe anerkannt worden wäre. So aber war er ein demütiger Schwabe, und über alle seine Geistesgeburten war der Schleier strengster Bescheidenheit gebreitet. Hahn begründete eine neue Industrie, nämlich die Industrie der Präzisions-Waagen, die heute zu den einträglichsten Exportgeschäften Schwabens zählt. Hahn war aber nicht nur ein mechanisches Genie, sondern auch ein Genie des Herzens, ein begnadeter Seelsorger, ein Mann der Menschen- und Gottesliebe; er brachte es durch seine Erfindungskraft und durch seine Menschenliebe, die zugleich Christusliebe war, fertig, die ihm anvertrauten Dörfer zu einem Paradies des Friedens

zu machen. Er selbst hatte eine mechanische Werkstätte, aber er betrieb sie nicht im Geiste des Unternehmertums, sondern im Sinn einer Genossenschaft.

Um Philipp Matthäus Hahn nun in unserem Zusammenhang und heute zu würdigen, müssen wir unseren Blick auf eine andere Seite seines Wesens richten. Hahn war nämlich der Vikar *Friedrich Oetingers*. Oetinger – der sogenannte schwäbische Magus – war einer der bedeutendsten Geister, die überhaupt im Schwabenland gelebt haben, ein Mann, der sich in allem umgetan hat und von dem man ruhig sagen kann: er hat ein neues Christentum begründet – aber als Pfarrer und Prälat der schwäbischen Landeskirche. Er war Pfarrer in Herrenberg, und dort wurde Hahn sein Vikar. Das hat insofern Bedeutung, als Oetinger sich nicht nur mit der Kabbala beschäftigte, sondern auch mit der Alchemie (was ja in ähnlicher Richtung liegt) und mit *Swedenborg*. Oetinger ist der Mann, der sich vielleicht am intensivsten mit Swedenborg auseinandergesetzt hat und auch Werke – zumindest ein Werk von ihm – übersetzte. Er sah die Größe Swedenborgs, wenn er auch seine kritischen Anmerkungen ihm gegenüber gemacht hat. Hahn hat Swedenborg bei Oetinger, teils im persönlichen Umgang, teils in seinen Büchern kennengelernt, und das war von weitreichender Wirkung. Wir dürfen nicht vergessen, dass Hahn schließlich einer der berühmtesten Schwaben seiner Zeit geworden ist und dass damit auch seine Theologie von weiten Kreisen, und nicht nur von den Pietisten, gelesen wurde. Über Oetinger kam Hahn auch zu *Böhme*, der ja auch zu den Häretikern der Reformationskirchen gehört, zu *Johann Arndt* und dessen Büchern vom wahren Christentum, die ja das Rosenkreuzertum eingeleitet haben, und – wie gesagt – zu Swedenborg. Er las die »Träume eines Geistersehers« von *Immanuel Kant*, aus denen er einen 40 Seiten umfassenden Auszug herstellte, um schließlich zu Swedenborg selbst zu greifen. Sein Aufsatz »Mein Urteil über Swedenborg, welches mir bei der Lesung Swedenborgs beigegeben« enthält seine Anschauung über Swedenborg. Sie scheint geteilt gewesen zu sein. Auf der

einen Seite stimmt er ihm begeistert zu, auf der anderen Seite übt er vorsichtige Zurückhaltung: »Dieser Mann (Swedenborg) hat ein geistiges Licht in seiner Seele, welches aus allen Kennzeichen unleugbar ist, denn er dringt hauptsächlich auf Glauben, Liebe, Wahrheit und Einsicht, welches mir solches Buch teuer und unschätzbar macht. Ich bin daraus in vielem gebessert worden«. An einer anderen Stelle spricht sich Hahn über diese Einwirkung noch bestimmter aus: »Das Gewissen empfindet die Wahrheit solcher Sätze ohne große Demonstration, solche Wahrheiten hängen sich an das Gewissen und gehen einem nach«. Dabei spricht er über Swedenborg in seiner Schrift fortgesetzt in den höchsten Lobestönen, wobei er aber weniger den Aufschlüssen über die Geisterwelt als der feinsinnigen religiösen Art beistimmt: »Dieser Mann bestätigt durch sein ganzes Buch«, schreibt Hahn, »daß Gott die Liebe sei und daß er seine Wonne und Freude am Guttun an seinen Kreaturen hat, daß er Tag und Nacht, von einer Woche zur anderen, immer seine Hilfe über uns ausfließen lasse. Wer dies weiß, dem gibt es Stärke und Trost, daß kein Mensch trauern und verzagen sollte.«

Hahn hat noch vieles über Swedenborg geäußert, und nicht zuletzt hat er ihn gepredigt, das heißt er trug seine Ergriffenheit durch Swedenborg hinaus in die Gemeinde. Auch das konnte man damals noch tun. Dass es freilich nicht immer ohne Schwierigkeiten abging, sehen wir weiter unten vor allem am Leben und Wirken von Gustav Werner. Wie Swedenborg auf Hahn wirkte, zeigt vor allem sein Aufsatz: »Versuch eines reineren, weniger paradoxen, mehr zum Fleiß und der Heiligung hinführenden Lehrvortrags« von 1766/67. Darin wird das Wesen Gottes ganz im Einklang mit Swedenborg folgendermaßen gegliedert: »Gott ist die Liebe; in Gott ist kein Zorn; Gott ist das allerseligste Wesen.«

Es wäre reizvoll, noch länger bei Hahn zu verweilen, zu zeigen, wie er den »Ketzer« Swedenborg in seine Ideologie einführte und ihn dabei auch umprägte in sein eigenes Denken. Wir können nur noch auf eine Parallele hinweisen: Einer der

schwierigsten, vielleicht auch bedenklichsten Gedankengänge Swedenborgs sind seine Anschauungen über die Trinität, in denen er von der üblichen Lehre der christlichen Kirchen abweicht. Aber auch Hahn hat sich eigene Gedanken über die Trinität gemacht. Er stieß sich zum Beispiel am Begriff der Person, weil er sagte: dann haben wir letztlich drei Götter. Er hat vielleicht die Entstehungsgeschichte des Begriffs nicht gekannt, aber das Missverständnis ist nun einmal da: drei Personen meinten drei Ichheiten. Hahn kommt also Swedenborg auch in diesem Punkt sehr nahe und befindet sich dabei zugleich auch in Übereinstimmung mit seinem Lehrer Oetinger. Wir sehen hier ein ganzes Gewebe; wir sehen wie die Anschauungen hin und her gehen, wir sehen eigentlich: Christentum als Experimentierfeld, nicht als einen fest abgesteckten Garten, der weder größer noch kleiner werden kann, ähnlich einem offenen Feld, das man neu besäen kann, so wie die Reformpfarrer die Felder ihrer Gemeinden mit neuen Pflanzen besät haben, neuen Nutz- und Ackerpflanzen.

Aber es ging Hahn selbstverständlich nicht nur um eine Lehre – damit nehmen wir schon Gedankengänge Werners voraus –, sondern um die Gemeinde, er wäre ja sonst kein berufener Seelsorger gewesen. Der Glaube, meinte er, müsse in der Gemeinde verwirklicht werden, und solange das nicht der Fall sei, habe er keine Bedeutung. Daher machte er sich Gedanken über die Stiftung einer neuen Gemeinde. Er sah, dass man im bisherigen Weltleben nicht das in der Gemeinde verwirklichen kann, was er nun als die Wahrheit erkannt hat, teils aus Eigenem, teils aus Oetinger, teils aus Swedenborg. So entwarf er nun eine Art praktisch organisierter charismatischer Gemeinde. »Ich wünschte«, sagte er, »daß eine Gemeinde auf der Welt wäre, welche der Lehre Christi Ehre machte ... Daher soll die Obrigkeit erlauben, eine solche Gemeinde zu gründen, sei es innerhalb einer schon bestehenden Gemeinde oder an einem erst noch anzubauenden Platze.«

Wenn wir Gläubige sind, leben wir gegen die Zeit, nicht weil wir das wollen, sondern weil die Zeit uns entgegen ist. Das hat

man also schon damals gesehen, und Hahn hat nun versucht, eine solche wahre Gemeinde zu entwerfen, wie es dann später Michael Hahn und seine Anhänger auch ausgeführt haben. Es ging um die Darstellung – ich betone: um die Darstellung – der wahren Kirche. Das Problem lautete: Was ist überhaupt die wahre Kirche? Man konnte sich mit der protestantischen Antwort, dass nämlich Lutheraner oder Calvinisten usw. die Repräsentanten der wahren Kirche seien, nicht mehr begnügen. Man ging auf den Grund, man tat also genau das, was wir heute tun müssen, und zum Teil auch tun. Zu dieser wahren Gemeinde, die auch wirtschaftlich und sozial selbständig, das heißt von Andersgesinnten unabhängig ist, gehört die Toleranz. Das erscheint uns heute selbstverständlich, besonders seit das Konzil den Schlussstein des Toleranzgedankens gesetzt hat, aber damals, am Ende des 18. Jahrhunderts gab es in der Praxis noch keine Toleranz – auch nicht unter den Evangelischen. Aber Hahn hat ganz im Sinne von Swedenborg die Toleranz als Grundlage des Gemeinschaftslebens gelehrt. Das war damals eine Revolution.

Es ging damals um nicht mehr und nicht weniger als den christlichen Sozialismus. Wir sind es gewöhnt, den Sozialismus immer auf das kommunistische Manifest zurückzuführen. In Wirklichkeit ist dies nur *ein* Strang des großen sozialen Gemeinschaftsgedankens, der Strang nämlich, der sich durchgesetzt hat, während der andere, der christlich-sozialistische, total untergegangen ist. Das gehört mit zur Tragödie Europas: Europa hatte das Mittel zu seiner Rettung und Reinigung in Händen und hat es nicht benutzt. Das ist mir aufgegangen, als ich diese Männer und ihre Lehren bzw. ihr Wirken studierte: hier wäre ein Mittel gewesen, um gegen die geistige Krankheit, die Hybris, zu schützen.

Am Ende des 18. Jahrhunderts entsteht also in Europa, und zwar unter den Christen Europas, der Genossenschaftsgedanke, dem wohl zwischen Kapitalismus und Sozialismus die Zukunft gehören wird. Die neue Lebens- und Sozialform, die vor allem in Schwaben geboren wurde, wird die Zukunft bestim-

men. Genossenschaft, »Assoziation« war das große Wort, das alle Sozialreformatoren jener Zeit beschäftigte und auf dem sie aufbauten. Man glaubte, durch Verbrüderung, durch Vergenossenschaftlichung, das soziale Elend, nämlich den extremen Kapitalismus und die Verproletarisierung bannen zu können. Der erste, der damit begann, war der Pfarrer Oberlin im Steintal in den Vogesen.

### **Friedrich Oberlin und Swedenborg**

Oberlin stammte aus Straßburg. Sein Bruder war der Lehrer Goethes in Straßburg, der ihn in die deutschen Altertümer einführte und ihn auch dazu bestimmen wollte, in die deutsche Kanzlei in Versailles einzutreten. Bekanntlich hat Goethe das nicht getan, sondern sich nach Osten gewandt und damit sozusagen sein und unser Schicksal mitkonstelliert. Der junge Friedrich Oberlin ging also in das öde Steintal, das »vogesisches Sibirien«, wie es genannt wurde, und machte daraus eine auch heute noch blühende Landschaft. Typisch für Oberlin aber war die eigentümliche Verbindung von Diesseits und Jenseits in seinem Leben und Schaffen. Seine Zeit fiel in die Aufklärung. In dieser Epoche wurde sogar von den Kanzeln verkündet, es wäre besser, sich um Viehzucht und Ackerbau zu kümmern als um das Jenseits. Einzig, was wir hienieden tun, zähle, alles andere seien fromme Hirngespinnste. Oberlin nun versuchte, Diesseits und Jenseits zu einer Einheit zusammenzufassen. Er wusste um die Wechselwirkung beider Bereiche und hat aus diesem Wissen eine Jenseitskunde entwickelt, und nicht allein eine Jenseitskunde, sondern zugleich eine Reform der wirtschaftlichen und sittlichen Zustände seines so verlotterten Tales. Er züchtete eine neue Rinderrasse, neue Kartoffeln, die es heute noch gibt, er gründete neue Schulen und Sparkassen, führte einen neuen Hausbau ein, förderte den Wege- und Brückenbau, kurz, er tat alles, was ein guter Regent für die ihm anvertraute Landschaft tun wird. Zugleich aber wusste er immer die andere Welt gegenwärtig im Hier und Jetzt und zeigte, wie eins ins andere übergeht. In dieser Hinsicht war er we-

sentlich von Swedenborg beeinflusst. Allerdings war zu jener Zeit wohl überhaupt jeder Christ, dem es um das Ganze zu tun war, irgendwie von Swedenborg beeinflusst. Gewiss hatte Oberlin Visionen, er sah Dinge der anderen Welt – er hat vor allem eine neunjährige »Geisterehe« mit seiner verstorbenen Frau geführt und darüber Tagebuchaufzeichnungen hinterlassen – aber das Wesentliche über den Bau des Jenseits und das dortige Schicksal der Menschen hat er doch den Schriften Swedenborgs entnommen, vor allem der Schrift »Himmel und Hölle«, die, wie es heißt, immer auf seinem Tische lag. Aufgrund dieser Schrift hat er eine Jenseitskarte entworfen, die er seinen Gemeindegliedern austeilte und auch selber benutzte, um nach dem Tod eines Gemeindemitgliedes gemeinsam mit den Trauernden gewissermaßen dessen weiteren Weg zu erforschen und so seines Schicksals innezuwerden. Oberlin ist am Ende seines Lebens, obwohl er fünfzig Jahre sein Tal nie verlassen hat, von der ganzen Welt geehrt worden – er wurde zum Mitglied der französischen Ehrenlegion ernannt, Kaiser Alexander von Russland stellte ihm einen Schutzbrief aus, unzählige Menschen suchten ihn auf, darunter der Dichter *Lenz*, der unglückselige Freund Goethes, und schließlich wurde in Amerika sogar eine Stadt nach ihm benannt, die Stadt Oberlin, die heute noch steht und ein weltberühmtes christliches College in seinen Mauern birgt.

Nun ist noch ein Mann zu erwähnen, der auch aus Schwaben stammte: Schelling. Er hatte unter anderem eine Schau der Entwicklung, die nicht von ihm selber stammte, die er aber mit seiner ganzen Autorität vertrat, nämlich dass das Christentum drei Perioden durchlaufe, die paulinische, kirchliche, die petrinische, gesetzliche, und die johanneische, freie Periode. Er hat damit das Kommen eines johanneischen freien und liebeerfüllten Christentums verkündet, und diese Botschaft ist weit umher gehört worden. Er war auch nicht der einzige, Swedenborg und Oberlin haben schon vor Schelling dieses universale ökumenische Christentum verkündet. Darum hat sich Oberlin auch – und das hat damals eine Schockwirkung

ausgelöst – als »katholisch-protestantischer Pfarrer« bezeichnet, und diese Bezeichnung gilt im Grunde für alle die großen geistlichen Sozialreformatoren des 18. und 19. Jahrhunderts; sie waren alle ökumenisch gesinnt, das heißt sie schlossen alle in ihre Wirksamkeit ein, die den Weg zum Christentum suchten. Und das gilt auch für Gustav Werner.

### Werners Kontakte mit Tafel und Hofaker

Gustav Werner wurde 1809 geboren und starb in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Er hat ein langes, reiches, schweres und schönes Leben gehabt. Er hatte einen guten Vater, der später nach Reutlingen zog, hier wuchs Gustav Werner auf. Er wollte Pfarrer werden, kam nach Maulbronn ins Seminar, wo er die Gymnasialstudien betrieb, und danach ins Stift nach Tübingen. Dort sollte er seine Ausbildung vollenden. Doch es kam anders, und wir werden bald verstehen, warum. Es wurde ihm schließlich erlaubt, in der Stadt Tübingen selbst, in der Nähe des Neckars, zu wohnen. Auf diese Weise kam er in das Haus Hofakers, in dem nicht nur *Hofaker* mit seiner Familie wohnte, sondern auch der Bibliothekar der Universität Tübingen, Prof. *Immanuel Tafel*. Auch Tafel hatte ursprünglich Pfarrer werden wollen, auch er war »Stiftler«, auch er stand im Widerspruch zu den Lehren seiner Kirche, und so wurde er nicht Pfarrer sondern Universitätsbibliothekar. Diese beiden Männer waren in jener Zeit die eigentlichen Träger der Lehre Swedenborgs im Schwabenland. Freilich schon vor ihnen hatte es dort einen bedeutenden Träger dieser Lehre gegeben, einen der größten Geister, die das Schwabenland hervorgebracht hat, der freilich heute nicht nach Gebühr gewürdigt wird: *Friedrich Oetinger*, einen der größten geistigen Reformatoren, dessen Werk erst in Zukunft wirklich Frucht tragen wird. In Hofakers Haus befand sich auch eine Buchhandlung, die dem Buchhändler *Rommelsbacher* gehörte, der die Schriften Swedenborgs vertrieb. Dieser blieb zeitlebens mit Gustav Werner in Verbindung; er wurde später zum Schatzmeister der großen industriellen Unternehmungen be-

stellt, die Gustav Werner in Reutlingen und anderswo ins Leben rief. Dieses Haus war also ein Swedenborghaus. Tafel und Hofaker waren es – wenn man von den relativ bescheidenen Versuchen Oetingers und anderer in den 70er und 90er Jahren des 18. Jahrhunderts absieht – die die Werke Swedenborgs systematisch ins Deutsche übersetzten und damit seine Lehre in Deutschland überhaupt erst bekannt bzw. zugänglich machten.

In diesem Haus wurde der zwanzigjährige Gustav Werner mit den Werken Swedenborgs vertraut, und sie machten einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn. Sein Lebensweg wurde durch sie vorgezeichnet. Werner half sogar an ihrer Übersetzung ins Deutsche mit. Man kann anhand seiner Briefe verfolgen, was ihn eigentlich anzog: es war vor allem die neue Deutung der Heiligen Schrift aufgrund der »Entsprechungen«. Wir können dies aus Werners Briefen mit seinem Vater entnehmen. Swedenborg wurde der Geisterseherei, des Spiritismus bezichtigt. Dazu schreibt Werner an seinen Vater: »Die Geisterseherei ist Dir zuwider. Ich wünsche mir auch durchaus nicht der Umgang mit Geistern. Swedenborg selbst sagt, daß dieser Umgang für die meisten Menschen gefährlich sei und von Gott nur bei denen zugelassen werde, auf deren ewiges Wohl es keinen störenden Einfluss habe. Dies ist auch gar nicht das, was ich bei Swedenborg suche, und ihm selbst ist es auch nur eine Nebensache«. Man merkt, dass der junge Werner ganz genau gesehen hat, worauf es ankommt; nicht Schwärmerei, sondern der Durst nach Wahrheit leitet ihn. »Was mich anzog«, schreibt er weiter, »ist die Erklärung der Heiligen Schrift, in deren Reinheit und Vernünftigkeit ich stets die vollkommenste Beruhigung fand. Man kann allerdings das Neue Testament zum größten Teil verstehen, aber manches ist uns doch dunkel, und das Alte Testament ohnedies, das für uns durch seine bilderreiche Sprache ganz veraltet und unverständlich geworden ist; und auch der klaren Stellen tiefen Sinn erfassen wir nicht ganz. Du wirst Dich übrigens über seine Erklärungsart der Heiligen Schrift in der kurzen Ab-

handlung im zweiten Band von der ›Lehre des Neuen Jerusalems von der Heiligen Schrift‹ am besten selbst belehren können«. Dies war das erste Werk, das Tafel, 1823 übersetzt hatte. »Ich muss gestehen, daß ich seinen vernunftgemäßen Lehren von Gott, Liebe und Glauben und allen möglichen Dingen nicht widerstehen konnte, da ich sie von niemand so ganz der heiligen Schrift und der Vernunft gemäß aufgefaßt und dargestellt sah. Ich glaube nicht blindlings, aber wenn ich meiner Vernunft nicht glauben kann, wem soll ich dann glauben?« Vielleicht würden wir uns heute nicht mehr so ausdrücken, aber vergessen wir nicht, dass wir uns damals im 19. Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung befanden, und die Vernunft war das Allerhöchste. Die Menschen waren durchaus bereit zu glauben, aber ihre Vernunft musste dem Glaubensinhalt zustimmen können. Das war bei Oberlin genauso, das war bei allen Reformpfarrern so, und das war eben auch bei Gustav Werner der Fall. Diese Tendenz zur vernünftigen Erfassung der Heiligen Schrift hat später zum Teil verhängnisvolle Folgen gehabt, und zwar in der sogenannten Tübinger Schule der protestantischen Theologie. Gustav Werner wusste nichts davon, was sich da zusammenbraute, die ganze große bibelkritische Tübinger Schule, die das Alte und Neue Testament historisch-kritisch analysierte und die Gesamtschau aus den Augen verlor. Gustav Werner will glauben, aber er will vernünftig glauben. Er will eine Verbindung von Glauben und Wissen. Wir könnten heute dem Swedenborg des 18. Jahrhunderts eine Gestalt gegenüberstellen, die nicht adäquat ist, keineswegs, die ich nur in einiger Entfernung zu vergleichen wage, nämlich *Teillard de Chardin*. Auch er suchte eine Verbindung von Glauben und Wissen, ja von materialer und spiritueller Anschauung herzustellen. Dieses Streben Swedenborgs hat Werner angezogen, und er hat sich niemals mehr davon abbringen lassen. Er hat später von Swedenborg mehr oder minder geschwiegen, weil er einfach in der praktischen Arbeit stand, den Menschen helfen wollte und sich nicht mehr auf theologische Streitigkeiten einließ, aber zeit seines Lebens war

sein ganzes Denken und Handeln durchwirkt von der Swedenborgschen Schau dieser und jener Welt.

Schon in jenem Brief schrieb er aber auch: »Oh, die Menschen lagen mir noch nie so am Herzen wie jetzt, und täglich wächst meine Sehnsucht, ihnen aus ihrer Nacht herauszuhelfen und sie zum Herrn, zum Gott des Tages zu führen. Ich gehe gern mit Menschen um, und ich danke Gott, daß er mir täglich mehr Einfluss auf sie gibt. Nach Geistern frage ich nicht, sondern ich freue mich in der Seele, wenn ich einen Menschen gefunden habe. Die Welt, statt mir eng und klein zu werden, geht mir immer weiter auf, mein tägliches Gebet und Streben ist, wie ich den Menschen dienen möge.« Das ist das Wort, das über dem ganzen Leben Gustav Werners steht.

### Die Straßburger Zeit

Man machte ihm begreiflicherweise in Tübingen die größten Schwierigkeiten. Infolgedessen entschloss er sich kurzerhand, nach Straßburg zu gehen, und zwar um dort zusammen mit Hofaker die Schriften Swedenborgs eingehend zu studieren und eine neue Bibelübersetzung anzufertigen. Dazu wurde ihm großzügigerweise von der Kirchenbehörde die Erlaubnis erteilt. Er war von 1832 bis 34 in Straßburg und schrieb später, 1883, in einem Brief über jene Zeit: »Vielleicht wäre ich durch die bloße Beschäftigung mit den Schriften Swedenborgs ein einseitiger Mystiker geworden. Da wurde ich durch Hofaker, der die Familie *Wegelin* als eine dazumal besonders religiös gesinnte aufsuchte, in dieselbe eingeführt und fühlte mich gleich von dem würdigen, liebewarmen Ehepaar besonders angezogen. Hier fand ich eine Frömmigkeit, wie sie meinem innersten Bedürfnis entsprach: innig, frisch und freudig. Bald war ich jeden Abend dort und teilte mit ihnen das einfache Abendbrot.« Wer waren diese Wegelins? *Kaspar Wegelin* war ursprünglich Schweizer, war Kaufmann und Offizier gewesen und hatte eine Frau geheiratet, die aus dem Steintal stammte und von Oberlin erzogen worden war. So wurde er einer der Anhänger und treuesten Gefährten Oberlins und verschaffte

ihm vielfach das Geld, um die Reformpläne im entsetzlichen Steintal durchsetzen zu können.

Als Oberlin 1826 starb, vererbte er Wegelin seinen Ring. Gustav Werner war als etwa 23-jähriger in der Familie Wegelins und empfing hier die Botschaft Oberlins.

### Der Erbe Swedenborgs und Oberlins

Zwei geistige Ströme haben ihn also geprägt: Swedenborg und Oberlin! Der erstere gab ihm seine neue Erkenntnis der Heiligen Schrift, seine Entsprechungslehre, nach denen sich die verschiedenen Schichten des Seins ineinander abbilden, die göttliche Welt in der himmlischen Welt und die himmlische in der irdischen, sein großartiges Gemälde von der Einheit des Seins, einen Entwurf, den wir erst heute, da wir zu einer Ganzheits-Theologie, zu einer Ganzheits-Psychologie streben, neu verstehen lernen. Auf der anderen Seite leitete ihn Oberlin, der selbst ja auch von Swedenborg beeindruckt war, zu einem praktischen Christentum an. Er versuchte, den Menschen zu helfen und ihre Würde herzustellen und die Vernunft in den Glauben einzuführen. Nun geschah das Unglaubliche: Wegelin starb in jener Zeit und wusste keinen besseren Erben Oberlins als Gustav Werner. Er schenkte ihm seinen, Oberlins Ring. Dieser war das einzige Schmuckstück, das Gustav Werner sein Leben lang trug.

Jetzt war Werner aufgerufen, das Erbe Swedenborgs und das Erbe Oberlins im Schwabenland zu verwirklichen, und das war fortan der Inhalt seines Lebens. Er ging zurück, bewarb sich neuerdings um eine Stellung und wurde Vikar bei einem alten Pfarrer, der sein Amt nicht mehr ganz ausfüllen konnte und das meiste dem jungen, feurigen Vikar überließ, der nun versuchte, »die Christen zu Christen zu machen«. Dass man getauft ist und des Sonntags in die Kirche geht, bedeutet nichts; Christsein ist ein Handeln. Der Wahlspruch Gustav Werners bis zu seinem Lebensende wurde das Wort: »Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert«.

Aber wir dürfen uns Werner nicht als einen bloßen Aktivisten vorstellen; die Predigten, die er nun in Waldbach hielt, waren Bußpredigten. Er rüttelte die Menschen auf. Ein Wirt soll geäußert haben, als Gustav Werner nach sechs Jahren mit seiner Kirche in Konflikt geriet und seine Stelle aufgeben musste: »Jetzt kann man endlich wieder einmal gemütlich Mittag essen«. Er ging den Menschen wirklich unter die Haut. Aber es hat ihm nicht genügt, diese Predigten zu halten. Er sah plötzlich die Not, und sah sie vor allem an den Kindern. Den Kindern ging es unsäglich schlecht: erstens mussten sie in den Fabriken arbeiten, zweitens wurden sie ungenügend belehrt. Weil sie in den Fabriken arbeiten mussten, konnten sie nicht in die Schule gehen. Die Folge war ein entsetzliches Elend und riesige Kindersterblichkeit. Er sah, dass aus diesen misshandelten Kindergestalten das künftige Proletariat, die künftige Revolution hervorgehen werde, wie es ja auch tatsächlich der Fall war. Wir wissen, dass Karl Marx sein kommunistisches Manifest, also den Beginn der Weltrevolution, schrieb, nachdem er in England in den Fabriken die Kinder- und Frauenarbeit bei Nacht gesehen hatte. Er war so erschüttert davon, dass er sagte: »Es muss alles radikal geändert werden; denn eine Sozialverfassung, die einen solchen Missbrauch erlaubt, ist vom Teufel.«

Die Gemeinde Waldbach baute ein neues Backhaus. Der Vikar sagte: »Erlaubt mir, auf eigene Kosten noch ein paar Stuben dazu zu bauen!« Das war der Anfang seiner gesamten Sozialtätigkeit. In diese Stuben setzte er die verwahrlosten Kinder, etwa ein Dutzend. Das Geld bettelte er zusammen. Er sollte sein ganzes Leben um Geld betteln, und er hielt sich nicht für zu gut, Geld für andere zu betteln. Er selbst war äußerst bedürfnislos. Allmählich aber entstand immer größerer Aufruhr um ihn herum; er musste sein Vikariat aufgeben, aber sein Vater hielt in einer wunderbaren Weise zu ihm. Er kehrte nach Reutlingen, in die Vaterstadt, zurück, und hier begann er nun mit Nichts eine Kinderrettungsanstalt für 40 Kinder. Er mietete eine Wohnung, packte seine 40 Kinder hinein und

nahm zwei junge Frauen, die für ihr ganzes Leben sich ihm umsonst zur Verfügung stellten. Er erlebte dann tausendfach, dass sich ihm die Menschen umsonst zur Verfügung stellten, ja, ihm sogar alle ihre Ersparnisse brachten, auf alles eigene Leben verzichteten, um dieser großen Idee, der Rettung der Menschheit aus dem geistigen und sozialen Elend, zu dienen. Das war der Anfang seiner großen Tätigkeit, von da aus fing er an, im ganzen Land als Reiseprediger umherzureisen, was natürlich neuen Skandal bei den Kirchenbehörden, bei den Pfarrern und bei den Pietisten hervorrief. Aber er kümmerte sich nicht darum. Schließlich predigte er in Scheunen und Ställen, und es kamen jedes Mal zwischen 800 und 1000 Menschen. Damit begann, in Parallele zu *Blumhardt*, der zur gleichen Zeit in Bad Boll wirkte, ein neuer geistiger Frühling. Wie sein Weg Blumhardt kreuzte, kann man auch daraus ersehen, dass, als Blumhardt Bad Boll kaufte, um da sein geistiges Zentrum zu errichten, auch Werner den Wunsch hatte, Bad Boll als Kinderrettungsanstalt zu erwerben.

Schließlich sagte er sich: »Woher soll ich das Geld bekommen, um meine Kinder zu ernähren?« Zu den Kindern kamen dann immer mehr auch alte Leute und Gebrechliche oder, wie er es nannte, »halbe Kräfte«. Er sagte sich: »Wie soll ich das Geld zusammenbringen, um sie ständig durchzuhalten« und: »Ich kann ihnen doch nicht nur Wohltaten erweisen und sie einfach versorgen. Sie müssen selbst tätig sein; denn der Mensch gewinnt seine Würde aus der Arbeit, aus bescheidener oder aus großer Arbeit«. Und er sagte sich darum: »Also muss ich nun diese Kinder erst einmal einen Beruf lernen lassen, damit sie sich später selbst durchbringen können, unabhängig von mir, und zweitens muss ich die halben Kräfte in den Arbeitsprozeß eingliedern«, ein Problem, das heute noch genauso besteht wie damals. Und so kam er zur Gründung seiner »christlichen Industrie«. Er kaufte eine leerstehende Papierfabrik in Reutlingen und versuchte, sie wieder in Gang zu bringen. Die Papierfabrik verband er mit seiner Kinderbewahrungs- und Rettungsanstalt, mit seinem Altersasyl, mit seinem Asyl

für Gebrechliche und Debile. Er schuf eigene Arbeitsmethoden für sie, für die Frauen Strick- und Häkelheimarbeit, für die Männer Kartonagearbeiten. Aber er hatte sich kaufmännisch verrechnet. Die Papierfabrik machte bankrott.

### **Christliche Industrie – kommunistisches Manifest**

Trotzdem wuchs und wuchs das Ganze. Er gründete nun die erste christliche Genossenschaft, denn er war davon überzeugt, dass diese neuen Fabriken Lebens-, Gebets- und Arbeitsgemeinschaften sein müssen. Er schuf also gewissermaßen eine »Ganzheitstherapie«. Er sah, dass der Vormarsch der Industrie und Technik nicht mehr aufzuhalten war, dass man also diese neue Form der menschlichen Technik, der menschlichen Gesellschaft in das christliche Leben eingliedern muss. Eine ganze Reihe von Äußerungen Werners zeigen, wie hell-sichtig er gewesen ist. So sagte er zum Beispiel 1852: »Ich muss die Hauptursache der steigenden Massenarmut in den großen Erfindungen und Entdeckungen der Neuzeit finden, welche immer mehr die Handarbeit durch Maschinen ersetzen und die Gründung großartiger Geschäfte zur Folge haben, weil diese allein noch gewinnbringend sind, also Arbeit aus der Masse des Volkes ziehen und auf einzelne Punkte konzentrieren. Durch diese werden kleinere Gewerbe immer mehr gedrückt und zuletzt vernichtet. Der Mittelstand, der bisherige Träger der Gesellschaft, sinkt zur Besitz- und Erwerbslosigkeit und zum Proletariat herab. Das Kapital, bisher zum Frommen der Gesellschaft auf viele Punkte verteilt, häuft sich nun an wenigen Punkten an und erlangt ein Übergewicht über die Arbeit, das die Gesellschaft in die Länge nicht zu ertragen vermag. An den wenigen Punkten, wo es sich anhäuft, kann es allerdings Verdienst und Nahrung oft in erhöhtem Grad schaffen, wie sich dies in den Fabrikdistrikten zeigt, aber dies sind Oasen in der Wüste; die Nahrungsquellen strömen nimmer befruchtend durch das ganze Volk, sondern beschränken sich auf immer kleinere Kreise, das heißt der Gegensatz zwischen Reichtum und Armut wird immer größer und unerträglicher.

Wie traurig in sittlicher Beziehung sieht es in den meisten Fabrikorten aus. So sind die Arbeitslöhne gedrückt und genügen nicht, oft nur die notwendigsten Lebensbedürfnisse zu befriedigen; daher die mannigfachen und ungerechten, gewaltsamen Bestrebungen, eine Erhöhung der Arbeitslöhne zu erzwingen.« Er sieht also die ganze Entwicklung voraus, wie eines das andere treibt, und möchte die Wurzeln dieser Entwicklung dadurch abschneiden, dass er Arbeiter zur Genossenschaft zusammenfasst, so dass nicht nur den Arbeitern die Fabrik gehört, sondern dass sie auch mit der Fabrik leben und dass sie Christen sind. Er nennt dies »christliche Industrie«: »Christus muss auch der Herr der Industrie werden«. Er nimmt Abschied von dem mittelalterlichen, weltflüchtigen Entwurf vom Reiche Gottes. Das Reich Gottes ist nicht einfach jenseitig, es ist hier, und es wird verwirklicht mit den Mitteln, die wir jeweils hier haben. Heute sind die Mittel technischer und industrieller Art. Das war sein großer, gewaltiger Entwurf. Das war die Begründung der christlichen Genossenschaft; man kann also sagen: ein historischer Akt. Seltsam ist, dass im selben Augenblick, 1848, das kommunistische Manifest veröffentlicht wurde. Das ist ein historisches Datum, denn alles, was heute auf der Erde geschieht, hängt von diesem Datum ab. Ob wir nun für die Revolution oder gegen sie sind, damals trat die Revolution mit ihrem radikalen Sozialprogramm zum ersten Mal unüberhörbar hervor.

Werner hat das Manifest nicht gekannt, genauso wenig, wie er die bibelkritischen Arbeiten von Tübingen gekannt hat. Er war ein Mann, der im Strom der Zeit stand und zugleich auf Gottes Stimme hörte. Also gab er dem kommunistischen Manifest eine Antwort, ohne es auch nur zu kennen. Die Antwort ist diese: Die Gegensätze von Arbeitskraft und Kapital sind aus der Welt zu schaffen, indem man den Arbeiter zum Besitzer macht und indem man den Arbeiter geistig bindet, nämlich an Christus, indem sich Arbeitgeber und Arbeitnehmer beide Christus unterstellen und auf seine Stimme hören. Das war der große sozial-revolutionäre Entwurf von Gustav Werner. Er

hat viel darüber geschrieben, aber noch mehr dementsprechend gehandelt. Er meinte, »mit Almosen können die Bedürftigen heutzutage nicht erhalten werden. Und wenn dies auch möglich wäre, so würde der Müßiggang die verderblichen Folgen in sittlicher Beziehung haben. Wir würden den Pöbel Roms uns wieder erziehen, der mit Brot und Spielen erhalten werden musste und dem Staat immer unnatürlichere Verhältnisse brachte, bis er endlich in Trümmer fiel«. Wir sehen, er geht von dem Elend einer kleinen Gruppe aus und sieht den Zusammenbruch unserer gesamten Gesellschaftsordnung. Er sieht ihn für unaufhaltsam an, aber er versucht, ein Heilmittel, ein Gegenmittel zu finden. Dieses ist kein anderes als die Liebe, wie sie uns Christus gelehrt hat. »Mit ihrer Herrschaft beginnt eine neue Welt, die anstelle der alten treten wird, welche nun unaufhaltsam ihrem Untergang entgegengeht. Sie wird wie die Frühlingssonne das sterbende Winterfeld der Menschheit in einen Blumengarten verwandeln. Die große Aufgabe ist nun, die Liebe in unserer Gesellschaft zur Anerkennung und zur Herrschaft zu bringen, da eben die Masse der Arbeitslosen so hoch angeschwollen ist, dass sie von derselben nimmer bewältigt werden kann und sie wie eine zerstörende Flut alles Bestehende mit sich fortreißt, wo die Liebe dann erst nach vollendeter Verwüstung ihr schönes Reich aufbauen kann. Assoziation«, dieses Panier der Neuzeit, dem immer mehr gehuldigt wird, »ist hierzu das unerlässlichste Mittel, wodurch die Arbeiter mehr oder minder zu Teilhabern eines Geschäfts erhoben werden. Um aber aus solchen Genossenschaften Geiz, Mißtrauen, Trägheit, Genußsucht und Untreue, diese ewigen Feinde aller gemeinschaftlichen Unternehmungen, zu entfernen, erschien mir kein anderes Ausdrucksmittel geeigneter, als in einer gewerblichen Gemeinschaft den Grundsatz der Nächstenliebe ebenfalls zur Herrschaft zu bringen, aus welchem jene würdige Gerechtigkeit entstand, die uns lehrt, den Nächsten als uns gleichberechtigt anzuerkennen, unsere Ansprüche auf das rechte Maß zurückzubringen, einem jeden nach seiner Gebühr zu geben, unsere Kraft auf das höchste

anzuspannen, weil dadurch sich die Mittel erhöhen, dem Ganzen und dem Einzelnen zu dienen«. Er war gegen die Ausnützung der Arbeitskraft, gegen den Missbrauch, aber er sagte: »Wenn wir nicht alle unsere Kräfte anspannen, werden wir nicht jenes Mehr hervorbringen, das uns erlaubt, die Gesellschaft in einen höheren Zustand zu bringen. Durch die konsequente Durchführung dieses Grundsatzes wird es möglich, den Arbeiter von übermäßiger Arbeit freizuhalten für seine geistige und sittliche Bildung und für die Verbesserung seiner ökonomischen Lage Sorge zu tragen«. Man könnte dies christlichen Realismus nennen, und es zeigt sich heute, hundert Jahre nach Werner, dass es kein anderes Heilmittel gibt, dass jedes andere Heilmittel, das wir anwenden, immer nur vorläufig und schon in wenigen Jahren überholt ist und neue Bedürfnisse hervorruft. »Es muss der arbeitenden Klasse eine Stellung verschafft werden, die sie vor dem moralischen und ökonomischen Verfall bewahrt und sie zu einer höheren Stufe des Wohlstandes und der Bildung hebt«. Er verkündete also auch »Bildung für alle«, ein Programm, das heute in sämtlichen Staaten der Erde durchgeführt wird.

Man kann die Welt nicht teilen, man kann das Leben nicht teilen, man kann Privatleben und Gemeinschaftsleben, religiöses, soziales und geschäftliches Leben nicht trennen. Das sind Ansichten und Grundsätze, die uns in den Untergang hineinführen. Werner hat gesehen, dass das Leben eine Einheit ist, die das Seelische und das Physische prägt, und dass das Physische in seiner jeweiligen Gestalt auch wieder auf das Seelische zurückwirkt. Er hat wie Blumhardt wieder entdeckt, dass der Christ nie ein Einzelner sein kann, sondern seine Kraft aus der Gemeinschaft und seiner Verpflichtung für die Gemeinschaft empfängt. Das ist heute noch so aktuell und revolutionär wie vor hundert Jahren. Denn inwieweit haben wir das heute verwirklicht? Wir stehen immer noch am Anfang. Wir sind immer noch Schuldner von Gustav Werner.

An Swedenborg ist ihm aufgegangen, welche Bedeutung es hat, den Menschen zu dienen, das heißt den Glauben zu reali-

sieren, und alles, was Werner von da an tut, sind Versuche zur Realisierung des Glaubens. Was aber hat nun, ganz kurz zusammengefasst, Werner so sehr an Swedenborg gefesselt, dass er sein ganzes riesenhaftes Werk, das Werk der christlichen Industrie, darauf errichtet hat? Befragen wir nur in einigen Stichworten Swedenborg, welche Anleitung er für ein solches Leben aus dem Glauben gibt!

So sagt er in »Himmel und Hölle«: »Das Leben, das zum Himmel führt, ist nicht ein Leben der Zurückgezogenheit, sondern ein Leben in der Welt.« In der »Enthüllten Offenbarung«: »Wenn das Wahre zur Sache des Lebens wird, dann ist es das Gute«. Nach diesem Guten strebte Werner. In der »Lebenslehre«: »Alle Religion ist eine Sache des Lebens, und das Leben derselben besteht im Tun von Gutem«. (Das heißt: die geistige Welt ist der Ursprung von allem und in der geistigen Welt endet alles, aber dazwischen – jetzt und hier – wird die Wahrheit im Guten realisiert). Wieder in der »Enthüllten Offenbarung«: »Liebe und Weisheit ohne die Ausübung sind nur ideale Dinge, und sie werden nicht real, bevor sie nicht in der Ausübung sind«, das heißt sie bleiben in der Idee, die nicht Leib annimmt. Und noch einmal in »Himmel und Hölle«: »Die Kirche des Herrn erstreckt sich über die ganze Erde und ist somit universal. Alle gehören zu ihr, die im Guten und in der Nächstenliebe je nach ihrer Religion leben«. Hier sehen wir die Quelle für den späteren Kirchenbegriff Gustav Werners. Swedenborg versucht also, einen gemeinsamen Schlüssel für alle zu finden, die nach dem Guten streben. Die Konsequenz ist: »Der Himmel besteht darin, aus Wohlwollen wohlzutun, die Hölle dagegen darin, aus Übelwollen übelzutun«. Und im »Neuen Jerusalem«: »Die Nächstenliebe ist eine innere Neigung, aus der der Mensch Gutes tun will ohne Rücksicht auf Belohnung«. In den »Himmlischen Geheimnissen«: »Der Mensch befindet sich fortwährend im Gottesdienst, wenn er in der Liebe und in der Tätigkeit aus Liebe ist«. Hier allerdings ist eine wesentliche Einschränkung gemacht, die wir durchaus als genuin christlich verstehen dürfen: es sind zwei Pole zu-

sammengefasst, nämlich Wahrnehmen der irdischen Notwendigkeiten und Bedürfnisse des Schöpferischen, und auf der anderen Seite Liebe. Wenn diese beiden Pole nicht da sind, mangelt etwas. Goethe, der siebzigjährige, hat das ausgesprochen, indem er sagt, sein ganzes Leben hätten ihn Idee und Liebe begleitet. Die Idee, also die Anschauung im Geiste, und das Realisieren, die Liebe.

Ohne diese Zitate würden manche unter uns kaum verstehen können, dass Gustav Werner, wie es letztthin in einem Artikel einer Stuttgarter Zeitung hieß, einen Trust der Liebe errichtet hat, und zwar indem er – genau wie Swedenborg – die »Wohltätigkeit« ablehnte, indem er die Wurzel der Dinge aufdeckte und zeigte, wo die Verantwortung der Christen liegt und die Forderung des Christen an seinem Nächsten sich zeigt.

Sein weiteres Leben ist ein großes Abenteuer geworden, er hat unzählige Bauernhöfe aufgekauft, hat dort Gruppen gebildet zur Kindererziehung, zur Erwachsenenenerziehung, zur Erziehung von »halben Kräften«, er hat in Dettingen seine berühmte Papierfabrik errichtet, die heute noch besteht und ausgezeichnet funktioniert; er hat aus der missratenen Papierfabrik in Reutlingen dann eine Maschinenfabrik gebildet, die auch heute noch besteht und an die berühmte Lehrlingswerkstätten angeschlossen sind. *Theodor Heuß*, der verstorbene deutsche Bundespräsident, wurde Protektor der ganzen Werner-Stiftung und hielt seine Hand über sie, eines Geistes mit Werner. Wir wollen aber nicht vergessen, dass Werner nicht nur ein praktisches Christentum gestiftet hat, sondern dass dahinter immer wieder verdeckt die Lehre Swedenborgs steht, auch wenn er sie dann nicht mehr direkt verkündete. Er wurde unzählige Male angegriffen. Ein Hagel von Vorwürfen und Pamphleten ging sein ganzes Leben lang auf ihn nieder. Die Kirchen fühlten sich bedrängt, sie fühlten sich verraten durch ihn, obwohl sie ihn ausgeschlossen hatten. Er blieb immer der Gleiche, er blieb Christus treu, er blieb helfend und tüchtig im Glauben. Dabei kam es schließlich nochmals zum Bankrott, vor allem der Dettinger Papierfabrik. Dieser Bankrott wurde herbeige-

führt durch seine Geschäftsuntüchtigkeit und Vertrauenslosigkeit. Er betreute etwa 800 Kinder und beschäftigte über 1000 Arbeiter in seinen verschiedenen Werkstätten, Fabriken und Farmen und musste nun die Zahlungen einstellen. Doch zeigte sich, dass die vorhandenen Wertstücke um etwa 100000 Gulden die Schulden überstiegen. Er war also keinesfalls ein betrügerischer Bankrotteur, aber nun musste die ganze Öffentlichkeit eingreifen. Der Landtag wurde angerufen, der König mischte sich ein, denn das Wirken Werners war in ganz Württemberg offenkundig. Er hatte Tausenden und Tausenden geholfen, er hatte einen neuen Weg der Hilfe entdeckt und so wurden schließlich seine Werke, seine Fabriken zu einem sogenannten Aktienverein umgebildet. Die Aktien wurden später alle zurückgekauft. Werner ist nichts schuldig geblieben.

Freilich, der Traum Werners war ausgeträumt. Er träumte, dass Hunderte und Hunderte von solchen Stationen, Fabriken, Bauernhöfen und Kinderanstalten das ganze Land überziehen und eine neue Gesinnung hervorgerufen werden sollte, eine christliche Revolutionierung des ganzen Volkes, dass Christus König der Industrie wird, nicht nur König der Engel, auch König der Fabriken, das war sein letztes Lebensziel. Er ist durch schwere Bitternisse und Kümernisse hindurchgegangen, durch Entmachtung und Abfall von vielen, und dennoch hat er den Glauben nie verloren. Er blieb seinen Gedanken bis ans Ende seines Lebens treu. Kurz vor seinem Lebensende beichtete er gewissermaßen, erforschte sich selbst, ob er wirklich so selbstlos gewesen sei, wie ihn die Welt gefeiert hatte. Und er schrieb: »Die Versuchung, bei seinem großen und frommen Wirken sich selbst zu erheben, auf andere herabzusehen, herrschsüchtig und gewalttätig zu werden, trat immer sehr nahe, sie wurde nicht überwunden, weil uns von Anfang an nicht genug das allgemeine tiefe Verderben der menschlichen Natur nahegelegt war. So erging es mir, als mir die innerste und ernste Pflicht vor der Seele stand, sich selbst zu verleugnen, und sein eigenes Leben zu verlieren. Daß ich an diesem

beängstigenden Zustand die größte Schuld trage, legt sich mir immer schwerer aufs Herz. Ich konnte mir nicht verbergen, daß der in unserer Mitte noch stark sich regende ungebrochene Eigenwille nicht nur einzelne Seelen, sondern das ganze Werk dem Untergang entgegenführe. Ich fand keine Macht, diesen starken Feind zu besiegen«. Am Ende seines Lebens, nachdem er so unendlich viel Gutes gestiftet hatte, ja einen ganz neuen Weg der Menschheit gezeigt hatte, verurteilte er sich selbst. Wäre er ein Glied der katholischen Kirche gewesen, hätte sie ihn sicherlich heilig gesprochen, denn das ist die Gesinnung eines Heiligen, der von sich sagt »ich bin nichts, aber Du, o Gott, bist alles«. Wenige Jahre vor seinem Tode verwandelte er die vielen Werke, heute etwa fünfzig an der Zahl, in eine Stiftung, die Gustav-Werner-Stiftung, die noch heute genau das tut, was er damals tat, nämlich Kinder retten, Jünglinge und Mädchen als Lehrlinge ausbilden, Arbeitern ein menschenwürdiges Dasein bereiten in den nach christlichen Grundsätzen geleiteten Betrieben.

### **Werner und die Idee der universalen Neuen Kirche**

Aber Werner wollte ja im Grunde mehr. Er hat sich darüber immer nur vorsichtig geäußert, weil ihm das Werk am Herzen lag und weil er nicht durch voreilige Streitigkeiten sein Werk gefährden wollte. Er wollte eine Reformierung der Kirche. Werner wurde natürlich zeit seines Lebens wegen seiner Verbundenheit mit Swedenborg angegriffen. Er ist deswegen ja auch aus dem kirchlichen Dienst entlassen worden. Wie antwortete er nun auf diese Anklagen? Er schrieb: »Ich stehe allerdings mit Bekennern der sogenannten Neuen Kirche in innigem Verhältnis, aber ich stehe auch in inniger Verbindung mit Wiedertäufern, Pietisten und Katholiken. Wird man daraus auch die gleichen Schlüsse ziehen? Freilich wurde ich auch schon beschuldigt, meine Zuhörer zum Separatismus, Pietismus und zur katholischen Kirche zu führen, aber sollte man hierin nicht gerade die allseitige Liebe erkennen, die sich allen leihen kann, ohne sich selbst untreu zu werden?« Das ist ein

Gedanke, der erst heute in der ökumenischen Bewegung wieder aufgetaucht ist. Ökumenisch gesinnt sein heißt ja nicht, seinen eigenen geistigen Zentren untreu zu werden, sondern auch den Blick auf die anderen, das heißt brüderlich Benachbarten richten. »Oder«, schreibt Werner weiter, »ist es heutzutage nicht mehr evangelisch, wenn man sucht, jedermann alles zu werden, um aus allerlei Volk ihrer etliche zu gewinnen? Wer den Mittelpunkt Jesus Christus recht erfasst hat, kann und darf jedem sich hingeben, weil diesen Mittelpunkt jeder ergreifen sollte«. Wir sehen: eine großartige Gesinnung, die durchaus mit der von Swedenborg übereinstimmt, der ja sagt, dass die Kirche universal sei und alle Menschen ihr angehören, die das Gute erstreben.

»Unter der sogenannten Neuen Kirche habe ich nie etwas anderes verstanden« – und nun folgt ein entscheidendes Wort, das seine Zeitgenossen *Schelling* und *Hegel* aufgenommen haben – »als jene johanneische Richtung; dafür, wie andere sie auffassen, habe ich nicht einzustehen. Die johanneische Richtung will nur ein Sauerteig, ein Salz im Ganzen und für das Ganze sein. Daß sie hofft, zur endlichen Vollendung der Kirche mitzuwirken, wer wollte es ihr verargen und wehren?« Und weiter hält Werner den Angriffen entgegen: »Ich soll von der Lehre über die Rechtfertigung aus dem Glauben abweichen. Ich lehrte stets, daß wir durch den Glauben an Christus, und nur durch ihn gerechtfertigt werden – ob das ein richterliches Gerechtsprechen oder ein wirkliches Gerechtmachen sei, darüber wird in der protestantischen Kirche noch gestritten. Die Hauptsache ist wohl, daß das eine oder das andere nicht durch unser, sondern durch Christi Verdienst geschehe ...«

In all dem zeigt sich Werners Gesinnung: Er ging mit allen, die an Christus glaubten, in der ganz gleichen Weise um, er achtete keinen geringer oder höher, sie waren alle seine Brüder. Ihm ging es um die große Brüderschaft der Christen, nicht um bevorrechtete christliche Gruppen. Mit anderen Worten, er nahm in der vollen Konsequenz den ökumenischen Gedanken

vor hundert Jahren vorweg. Er lebte ihn bereits, bevor die Theologen anfangen, sich um seine Berechtigung zu streiten.

Er wollte eben den johanneischen Zustand der Kirche herbeiführen. Hier sei noch einmal an Schelling erinnert, an dessen Idee von den drei Zuständen der Kirche: der petrinischen Kirche – das wäre hier die katholische Kirche –, der paulinischen – das wäre hier die evangelische Kirche – und der johanneischen, universalen Kirche, die alle einschließt, innerhalb derer es nicht auf bestimmte Lehrmeinungen, sondern auf das lebensmäßig vollzogene Evangelium ankommt. Gustav Werner sprach immer wieder von der »Neuen Kirche«. Man hat ihm vorgeworfen, er selbst wolle eine neue Kirche stiften, aber das war nicht der Fall. Er wollte vielmehr, dass die konfessionelle Kirche zur universalen Kirche werde. Das nannte er die Neue, die Johanneische Kirche, in der alles inbegriffen ist, und gerade diesen Gedanken hat er von Swedenborg übernommen, denn Swedenborg hatte in seinem Werk »Vom Neuen Jerusalem« diese Neue Kirche verkündet und zu dieser aufgerufen: »Würde als Grundsatz anerkannt, daß die Liebe zum Herrn und die Liebtätigkeit gegen den Nächsten es seien, wovon das Gesetz und die Propheten reden und daß sie das Wesentliche aller Lehre und Gottesverehrung seien, dann würde das Gemüt durch unzählig vieles im Wort erleuchtet. Dann würde aus den vielen eine einzige Kirche werden, wie sehr auch die Lehrbestimmungen und die Gebräuche von einander abwichen. Wenn dem so wäre, würden alle vom Herrn regiert, denn sie wären wie Glieder und Organe eines Leibes, welche, obgleich sie nicht dieselbe Form und nicht dieselbe Verrichtung haben, dennoch sich auf das eine Herz beziehen, von dem sie alle abhängen. Dann würde jeder, in welcher Lehre und in welchem äußeren Gottesdienst er auch sein möge, sagen: Das ist mein Bruder, ich sehe, daß er den Herrn verehrt und gut ist.«

Wir sehen also, wie sich die Impulse eines einsamen großen Sehers, der Swedenborg gewesen ist, konkret in einem schwäbischen Christen niederschlugen. Diese Neue Kirche sollte nicht die Kirche einer neuen Theologie werden; denn

Werner war der Theologie recht abhold, und er teilte auch diese Ablehnung der Theologie mit einem Altersgenossen, der ein ähnliches Werk gründete, mit Johann Hinrich Wichern. Das also war das letzte Ziel von Gustav Werner, die Neue Kirche herbeizuführen, eine neue Gesinnung der Brüderlichkeit. Das Leben dieses großen, leidenschaftlichen, wahrhaft christlichen, dieses mutigen und vorurteilsfreien Schwaben kann uns zeigen, wie die reformatorischen Impulse, die in der Schau Swedenborgs verborgen sind, herausgeholt werden müssen, wie sie sich im Werk eines Menschen, ja, im Werk einer großen Menschen-, Freundes- und Brudergruppe verwirklicht.

Quellennachweis: Offene Tore, 1965, Seite 6–26. Dieser Beitrag ist die etwas gekürzte Wiedergabe eines Vortrags, den Alfons Rosenberg in Stuttgart und Zürich im Rahmen von Vortragsreihen des Deutschen Swedenborg-Vereins und der Schweizer Swedenborg-Gesellschaft gehalten hat.

Dmitrij Tschizewskij (1894–1977)

## Swedenborg bei den Slawen

### 1. [Zur gegenwärtigen Situation]

Dass der schwedische Geisterseher schon zu seinen Lebzeiten das Interesse gewisser slawischer Kreise auf sich gezogen hat, unterliegt keinem Zweifel. Sicherlich hat sich das Interesse für seine Theologie einerseits und seine Visionen andererseits nicht vermindert. Auch im 20. Jahrhundert gab es und gibt es noch slawische Swedenborgianer.<sup>126</sup> Nur wurde bis in die jüngste Zeit den Einflüssen Swedenborgs von den Slawisten zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt – aus verschiedenen Gründen. Zunächst hatten die wenigen Vertreter der slawischen Geistesgeschichte keine klare Vorstellung von der Bedeutung der rein theologischen Bestrebungen Swedenborgs und wussten nur von seinen »phantastischen« Visionen, die sie nicht studieren wollten, obwohl auch in diesen Visionen, mag man sie auch nur vom Standpunkt der Psychopathologie aus betrachten, ernste theologische Gedanken in lebendigen Bildern ihren Ausdruck finden. Das war ein Grund, der selbst die Lektüre von Swedenborgs Werken verhinderte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, unter der Alleinherrschaft des primitiven Positivismus und des nicht weniger primitiven Materialismus, konnte sich diese Ignorierung Swedenborgs bei völliger Unkenntnis seiner Schriften nur verstärken. In einigen slawischen Ländern waren aber auch andere Ursachen wirksam: die offizielle oder inoffizielle Zensur, das heißt die Zensur des Staates, vor allem in Russland, wo jede Schrift über Swedenborg außer der allgemeinen Zensur auch noch der Zensur des »Heiligen Synods« unterlag. Bei den Slawen in Österreich hörte diese Zensur schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf. Es blieb aber die Zensur der öffentlichen Mei-

---

<sup>126</sup> Es gab eine Organisation tschechischer Swedenborgianer, deren Literatur mir leider zur Zeit nicht ganz zugänglich ist. Vgl. weiter § 4.

nung, die auch in Russland stark genug war. Über Swedenborg ernsthaft zu schreiben, bedeutete zu Zeiten der »zweiten Aufklärung«<sup>127</sup> für den Verfasser einer solchen Schrift die Gefahr, für nicht ganz normal gehalten zu werden. Nur der große russische Philosoph Wladimir Solowjew, dessen geistige Größe ihn gewissermaßen noch zu seinen Lebzeiten unter eine Art »Denkmalschutz« stellte, durfte es wagen, die Ideen Swedenborgs in einem ernsten Aufsatz für ein Konversationslexikon darzustellen.<sup>128</sup> Neben der Zensur der aufgeklärten öffentlichen Meinung gab es, wenn auch unvergleichlich schwächer, eine Zensur kirchlicher Kreise in den katholischen Ländern. Und als man endlich doch daran denken musste, die Einwirkungen Swedenborgs mindestens in historischer Perspektive darzustellen, kam die russische Revolution, die innerhalb Russlands jede Veröffentlichung über dies Thema verhinderte und noch jetzt hindert. Nach dem Zweiten Weltkrieg kann man auch den tschechischen, slowakischen und polnischen Swedenborgianismus nicht mehr erforschen, und am besten ist es, diesen Namen dort gar nicht mehr zu nennen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass man in den slawischen Archiven noch manchen Stoff über die slawischen Swedenborgianer finden kann. Aber im Ausland kann man zur Zeit nicht daran denken, Zugang zu diesen Archiven zu erhalten. So muss ich mich hier mit ein paar kurzen Hinweisen begnügen, die wohl »membra disjecta« (versprengte Glieder)<sup>TN</sup> bleiben werden. Es kann zwar keine Geschichte des slawischen Swedenborgianismus geschrieben werden, aber einige Bemerkungen können vielleicht zumindest auf die Punkte hinweisen, wo die weitere Arbeit beginnen muss.

---

<sup>127</sup> Ich möchte so die Ideologie der Sechzigerjahre des 19. Jahrhunderts in Russland bezeichnen. Vgl. mein Buch *Gegel' v Rossii* (Paris, 1939), Seite 246 ff.

<sup>128</sup> Anmerkung von Thomas Noack: Siehe Adolf Ludwig Goerwitz, *Der russische Philosoph Solowjew über Swedenborg*. In: Die Neue Kirche: Monatsblätter für fortschrittliches religiöses Denken und Leben, September 1948, Seite 80–84.

Soweit der Stoff zugänglich ist, ist er überdies sehr zerstreut, so dass in dem folgenden Überblick sicher sehr viele Lücken vorhanden sind, die vielleicht noch später und dann auch mit neu veröffentlichtem Archivmaterial ergänzt werden können.

Besonders bedauern müssen wir, dass wir bei dem heutigen Stand unserer Bekanntschaft mit dem slawischen Swedenborgianismus kaum Grenzen zwischen den drei Gruppen der »Swedenborgianer« ziehen können, nämlich zwischen denen, die Swedenborg kannten, seinen Ideen und Erlebnissen jedoch gleichgültig oder ablehnend gegenüberstanden, und zwischen den beiden Typen seiner Verehrer und Anhänger, von denen manche nur seine Visionen bewunderten und gegebenenfalls einzelne Lehren seines theologischen Systems annahmen, manche aber Anhänger seiner theologischen Lehre waren. In vielen Fällen kann uns nur Erschließung neuen Stoffes, der in den Archiven ruht, Klarheit darüber verschaffen, zu welcher dieser Gruppen die eine oder andere Person gehört, von der wir weiterhin sprechen.

## 2. [Swedenborg bei den Russen]

In Russland finden wir im Laufe des 18.–20. Jahrhunderts nur gelegentliche Erwähnungen Swedenborgs, die nur selten etwas Konkretes bieten, und in ganz vereinzelt Fällen erfahren wir von der Existenz einiger Anhänger Swedenborgs, die es aber fast nie wagen, ihre Sympathien mit den Lehren des großen Geistersehers offen auszusprechen, wenn Wladimir Solowjew auch in seinem bereits erwähnten Aufsatz sogar von »Swedenborgianergruppen« in Russland spricht; allerdings nennt er nur zwei Namen ausdrücklich.

Die Äußerungen über Swedenborg schwanken zwischen zwei Polen: zwischen unbedingter Anerkennung seiner gesamten Lehre und ironischer Nennung seines Namens als großen Phantasten. Dabei darf man Behauptungen über dritte Personen immer nur mit Vorsicht aufnehmen: man bezeichnet zuweilen einen Menschen nur deshalb als Swedenborgianer, weil er eine nicht unbedingt ablehnende Stellung zu Sweden-

borg einnehmen wollte, oder – was noch weniger ist – weil er Swedenborg las, mit oder ohne Interesse, was oft nicht erwähnt wird.<sup>129</sup>

Wohl in den letzten Jahren seines Lebens lernte ihn I. R. Koschelew, der Vater des bekannten Slawophilen, persönlich kennen (Swedenborg starb 1772), wenn wir Ju. Bartenev glauben schenken dürfen, der mehr als ein halbes Jahrhundert später diese Tatsache in seinen Erinnerungen notiert.<sup>130</sup> Man interessierte sich in Russland jedenfalls bereits um diese Zeit für die Visionen und für die Lehre Swedenborgs: schon um 1780 existierte eine handschriftliche Übersetzung seines Buches »Himmel und Hölle«. Der Übersetzer war N. F. Malyschkin; die Titelseite des Buches wurde sogar gedruckt, was vermutlich davon zeugt, dass man beabsichtigte, das Werk im Druck herauszugeben.<sup>131</sup>

Doch gerade aus den Kreisen, die sich damals für die westliche Mystik begeisterten, aus den Kreisen der Freimaurer, hören wir auch eine skeptische Stimme. Der Freimaurer und Mystiker Kraewitsch (1756–1790) glaubt feststellen zu dürfen, dass die Werke mancher Mystiker die menschliche Natur ihrer Verfasser zu stark abspiegelten und »nach Menschenfleisch riechen« (*čelovečinoju pachnut*); er gebraucht einen Ausdruck des russischen Märchens: so sprechen die Hexen

---

<sup>129</sup> Ich verfügte über umfangreichen Stoff zu der Frage nach den slawischen Swedenborgianern, der mir leider zur Zeit unzugänglich ist. Daher muss ich im Folgenden einige Angaben ohne genaue Quellenhinweise bringen und in einigen Fällen von Hinweisen ganz absehen.

<sup>130</sup> *Russkij Archiv*, 1886, II, Seite 79. I. Koschelew war Adjutant des Fürsten Potemkin. Bartenev hörte von Koschelew selbst, dass er Swedenborg, wie auch St. Martin und Eckartshausen, persönlich gekannt habe.

<sup>131</sup> *Russkij Archiv*, 1906, I, Seite 191. N. F. Malyschkin war Richter in Jaroslawl. Die Handschrift seiner Übersetzung befand sich später dort. Die gedruckte Titelseite dürfte in der Moskauer Druckerei N. I. Novikovs entstanden sein (siehe den Aufsatz *Deutsche Mystik in Russland* in D. Tschizewskij, »Aus zwei Welten«, 1956, Seite 179ff.), doch ist es nicht ausgeschlossen, dass eine Druckerei in Jaroslawl einen solchen Druck in Angriff genommen hat. Vgl. auch *Russkij Bibliofil*, 1911, 6, Seite 35.

und Menschenfresser, wenn sie die Anwesenheit verborgener Menschen am Geruch merken. Das Menschliche Swedenborgs habe ihn dazu geführt, dass er sich in »Lügen verwickelte« (*zavralsja*).<sup>132</sup>

Um dieselbe Zeit hat wahrscheinlich auch der berühmte Schauspieler Iwan Afanasjewitsch Dmitrewski (1733–1821) Swedenborg kennen gelernt; Näheres wissen wir darüber nicht.<sup>133</sup>

1808 schreibt der damals schon bejahrte Dichter Derschawin ein Gedicht, in dem Swedenborgs Name als Refrain wiederkehrt. Aber es ist nur ein Lob des russischen Balletts. Das von den berühmten französischen Ballettmeister in russischen Diensten, Didelot, aufgeführte Ballett »Zefir und Flora« erweckt bei Derschawin eine solche Begeisterung, dass er eine Ode schreibt; jede der sechs Strophen endet mit der Zeile: »Swedenborg, du hast Recht!« (*Prav ty, prav ty, Švedenburg*). Immerhin kennt er den Namen Swedenborgs nicht ganz genau, nennt ihn *Švedenburg* und glaubt offensichtlich, dass Swedenborgs Visionen die »paradiesischen Freuden« in bunten bühnenartigen Farben darstellten.<sup>134</sup>

Um die gleiche Zeit aber (die Notiz stammt aus dem Jahre 1809) kommt der später berühmte Metropolit Filaret als bescheidener Mönch nach Petersburg. Im Heiligen Synod begegnet ihm Menschen, die ihm raten Swedenborg (*Švedenburg*) zu lesen, was er auch getan hat, ohne aber etwas seinen griechisch-orthodoxen Ansichten Entsprechendes zu finden.<sup>135</sup>

Die überkonfessionelle Frömmigkeit der Zeit nach den Napoleonischen Kriegen erweckte in Russland Interesse für die

---

<sup>132</sup> A. Pypin, *Issledowanija i materialy*, I: *Russkoe masonstvo* (Petrograd, 1916), Seite 361.

<sup>133</sup> S. Zicharev, *Zapiski* (1934), II, Seite 320.

<sup>134</sup> Derzhavin, *Werke* (Grot), II (1869), Seite 440 f.

<sup>135</sup> Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Paris-Beograd, 1937), Seite 167. Vgl. *Pravoslavnoe Obozrenie*, XXVI (1868), Seite 511. Über die Bekanntschaft V. A. Zukovskijs mit Swedenborg – ohne Beweise – M. Ehrhardt, *Joukovski* (Paris, 1938), Seite 18.

westliche Mystik. Unter den Verfassern, die man damals las, stehen neben Böhme und Saint Martin (aus den Werken des letzteren konnte man auch Manches über Swedenborg erfahren) auch Swedenborg. Wir finden in dieser Zeit verschiedene Erwähnungen Swedenborgs. Ihn liest in der Verbannung der in Ungnade gefallene Staatsmann Michail Michailowitsch Spersanski; freilich nennt er ihn nur als einen unter den vielen andern Mystikern, die er damals las.<sup>136</sup> Sicher scheint die Mitteilung zu sein, dass General Inzow, bei dem Puschkin in seiner »südlichen Verbannung« in Kischinew lebte, und der den Dichter in die Freimaurerloge einführte, ein Verehrer Swedenborgs war.<sup>137</sup> Wir dürfen auch der Mitteilung Glauben schenken, dass einer der einflussreichen Teilnehmer an dem Aufstand von 1825, A. N. Murawjew, Swedenborgianer war.<sup>138</sup> Der für die Mystik interessierte Ju. Bartenev las Swedenborg bereits um diese Zeit.<sup>139</sup> Ob Nachrichten, dass der Senator Lubjanowski »Swedenborgianer« war, den Tatsachen entsprechen, wissen wir nicht: seine ausgedehnte mystische Lektüre führte möglicherweise dazu, dass man ihn für einen Anhänger der Lehre Swedenborgs hielt.<sup>140</sup> Ebenso ist es nicht ganz sicher, dass der philosophische Kreis um Fürst Wladimir Odojewski schon damals Swedenborgs Werke kennen gelernt hat. Odojewski beschäftigte sich mit der mystischen Literatur intensiver erst nach dem Jahre 1835, und für eine seiner späteren Erzählungen (1842) nahm er ein Motto aus Swedenborg, allerdings eine inhaltslose Beteuerung Swedenborgs, seine Schilderungen der Visionen seien wahrheitsgetreu. Die Erzählung

---

<sup>136</sup> *Russkij Archiv*, 1870, I, Seite 186–187; vgl. A. Eltschaninow, »Misticizm M. M. Spersanskogo«, *Bogoslovskij Vestnik*, 1906, 2, Seite 208; A. Pypin, *op. cit.*, III (1918), Seite 327 f.

<sup>137</sup> Erinnerungen von Murzakevitsch.

<sup>138</sup> P. Melnikov-Petscherskij, Biographie V. Dals in dessen *Gesammelten Werken* (SPbg., 1897), I, Seite LXXXVII und LCV.

<sup>139</sup> *Russkij Archiv*, 1897, III, Seite 401.

<sup>140</sup> Erinnerungen von F. F. Vigel (*Zapiski* [Moskau, 1928], I, Seite 138). Da Vigel Swedenborg nur neben anderen Mystikern nennt, kann seine Mitteilung nur mit Vorsicht aufgenommen werden.

bringt nach den damaligen Berichten eine Darstellung der Visionen eines Bauernmädchens aus Orlach.<sup>141</sup>

Zur selben Zeit hören wir auch eine verächtliche Bemerkung über Swedenborg: in einem 1820 an das Innenministerium gerichteten Gutachten gibt der eigenbrötlerische N. Karazin allerlei politische und kirchenpolitische Ratschläge, die man gar nicht erbeten hatte. Er verteidigt sein Recht der Regierung Ratschläge zu geben und schreibt unter anderem: »Vielleicht bin ich ein Wahnsinniger, der (...) sich für Swedenborg (Karazin schreibt *Švedenborg*) oder Müller hält, der von Gott zu etwas Außerordentlichem berufen ist, zur Umgestaltung der Imperien.«<sup>142</sup>

In den Dreißigerjahren des 19. Jahrhunderts, als die religiösen Interessen in Russland im Abnehmen begriffen waren, nachdem die Freimaurerorganisationen aufgelöst worden waren und selbst die Biblische Gesellschaft zu existieren aufgehört hatte, wird der Name Swedenborgs noch wiederholt erwähnt. Um diese Zeit lebt noch die Tradition der philosophisch-mystischen Lektüre des Odojewski-Kreises. So beschäftigt sich der junge Alexander Herzen in der Verbannung mit mystischen Werken, darunter auch mit Swedenborg. 1836 bestellt er sich neben alchimistischer Literatur (!) Bücher über Paracelsus, über den Magnetismus, auch die Werke Swedenborgs.<sup>143</sup> Dass er sie gelesen hat bezeugen wiederholte Erwähnungen Swedenborgs in seinen späteren Schriften und Briefen. Freilich schildert er in einer Erzählung (»Es war am 22. Oktober 1817«) einen jungen Visionär, den er »einen jungen

---

<sup>141</sup> *Otečestvennye Zapiski*, 1842: vgl. P. Sakulin, *Iz istorii russkogo idealizma. Knjaž V. F. Odoevskij* (Moskau, 1913), I, 1, Seite 397. Da Sakulin die Handschriften Odoevskij durchgearbeitet hat und keine weiteren Hinweise auf Swedenborg gibt, darf die nähere Bekanntschaft Odoevskijs mit den Werken Swedenborgs angezweifelt werden.

<sup>142</sup> *Russkaja Starina*, II (1870), Seite 553.

<sup>143</sup> Herzens Werke in der Ausgabe M. Lemkes, I (Seite 339), der Brief an Sazonov und Ketscher vom Oktober oder November 1836. Vgl. G. Florovskij, »Iskanija molodogo Gercena«, *Sovremennye Zapiski*, XXXIX (1929), Seite 353.

Swedenborg« nennt und dessen Phantasien er in der Art des erwähnten Derschawinschen Gedichtes schildert: »der junge Swedenborg stellte sich die kristallinen Häuser der Engel mit Unmengen von Blumen und mit paradiesischen Vögeln vor.«<sup>144</sup> Aber bereits 1843 hält Herzen die Lektüre der Werke Swedenborgs und die Neigung zur Mystik für ein Zeichen von »philosophischem Dilettantismus«.<sup>145</sup> Später erwähnt er Swedenborg nur als Phantasten.<sup>146</sup> Und nur einmal, in seinen Erinnerungen an einen Landsmann Swedenborgs, den Architekten Vitberg, versucht er, Swedenborg, dessen Geistesverwandter Vitberg sein soll, zu charakterisieren; er spricht von den »kalt überlegten Träumereien Swedenborgs«, die er für »feurige Abspiegelungen der Sonnenstrahlen, die auf die Eisberge und den Schnee Norwegens(!) fallen«, hält.<sup>147</sup>

In den Dreißigerjahren muss auch der später berühmte Philosophieprofessor an der Moskauer Akademie, Fedor Alexandrowic Golubinski (1818–1854), Swedenborg kennen gelernt haben, den er allerdings, wie später Jakob Böhme, ablehnt.<sup>148</sup> Es ist aber kennzeichnend, dass er es nötig fand, von Swedenborg in seinen Vorlesungen zu sprechen. An der Akademie studierte man damals fleißig moderne Philosophie, und anscheinend zählte man dazu auch die moderne Mystik.<sup>149</sup>

Wir erfahren auch, dass die Schwester Puschkins, Olga Pawlischtschew, eine »Swedenborgianerin« war. Allerdings erwähnt ihr Mann in seinen Erinnerungen Swedenborg neben ganz anders klingenden Namen wie Eckartshausen, Lavater und Gall. Leider hat sie ihre französisch abgefasste Schrift

<sup>144</sup> Herzen, *Werke*, I, Seite 483, geschrieben 1837.

<sup>145</sup> A.a.O., III, 5. 196.

<sup>146</sup> A.a.O., V, Seite 152, 467, 553.

<sup>147</sup> A.a.O., XII, Seite 304.

<sup>148</sup> Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Seite 238.

<sup>149</sup> A.a.O. Es ist zu vermuten, daß sich auch der Professor der Kiewer Akademie und der Kiewer Universität P. Avsenev für Swedenborg interessierte. Eine ähnlich positive Beurteilung der Mystiker in der Geschichte der Philosophie konnte man damals auch im Westen finden (vgl. die Arbeiten von Rixner, Eschenmeyer, zum Teil auch Hegel u.a.).

(»über Sympathie und Antipathie«) selbst vernichtet, so dass wir jetzt nichts Sicheres mehr über diese älteste russische Swedenborgianerin wissen.<sup>150</sup>

Auch der Romantiker Nikolaj Polevoj erwähnt Swedenborg in seiner Novelle »Das Glück des Wahnsinns«, in der der Held ein Mystiker und Verehrer Swedenborgs ist; »glücklicher Wahnsinn« ist allerdings Liebesraserei, die eher durch die romantische Liebesphilosophie als durch die Mystik und Swedenborgs Werke begünstigt wurde.<sup>151</sup>

In diese Zeit fällt auch die Jugend des ersten russischen echten Swedenborgianers, Wladimir Iwanowitsch Dal. Er war Däne seiner Abstammung nach und Arzt von Beruf; zu seinen Lebzeiten machte er sich einen Namen als Novellist. Er verwendete in weitem Ausmaß die Volkssprache und schrieb seine Novellen als lebendige Erzählungen (»skaz«); vor der Wissenschaft erwarb er sich dauernde Verdienste durch die Zusammenstellung des ausgezeichneten Wörterbuchs der russischen Sprache und durch eine Sammlung der russischen Folklore (Sprichwörter, Rätsel, Lieder und Märchen; seine Sammlungen sind allerdings zum Teil verloren gegangen). Er verfasste auch einen Kommentar zur Apokalypse im Geiste Swedenborgs, der sich in M. Pogodins Archiv befand (und vermutlich noch jetzt befindet). Diesen Kommentar oder andere theologische Schriften konnte er damals nicht veröffentlichen. Unter seinen zahlreichen Novellen finden sich allerdings nur zwei Skizzen, die zumindest seinen Glauben an die Exis-

---

<sup>150</sup> L. Pawlischtschew, *Iz semejnoi chroniki. Vosporninanija o Puškine* (Moskau, 1890), Seite 34 ff. Interessant ist, dass der Vater Puschkins »sich sehr freute«, als er erfuhr, dass seine Tochter Swedenborgs Werke las: »der schwedische Philosoph (Swedenborg)<sup>DTsch</sup> und der deutsche Mystiker (Eckartshausen)<sup>DTsch</sup> können jeden Menschen trösten und in der christlichen Frömmigkeit befestigen« (ebenda). In diesen Worten des alten Puschkin hören wir die Meinung eines Menschen des 18. Jahrhunderts über Swedenborg.

<sup>151</sup> *Moskovskij Telegraf*, 1834, 1-2.

tenz des Geisterreiches verraten. So ist uns sein Swedenborgianismus nur mittelbar bekannt.<sup>152</sup>

In den späten Gedichten des russischen romantisch-philosophischen Dichters Fjodor Iwanowitsch Tjuttschew begegnet uns ein Bild, das an Swedenborg gemahnt: das ferne Wetterleuchten (russisch »zarnici«) erinnert den Dichter an das Aufblitzen von »irgendjemandes drohenden Blicken« (*Ne ostyvsšaja ot znoju, noč ijulskaja blistala ...*, 1850 oder 1851), in einem anderen Gedicht (*Nočnoe nebo tak ugrjumo zavaloklo so vsech storon ...*, 1865) verschärft Tjuttschew dies Bild noch: die ferneren Blitze lassen vermuten, dass damit »taubstumme Dämonen ihr Gespräch führen«, dass »dort in der Höhe eine geheimnisvolle Sache entschieden werde«; die Bilder der beiden Gedichte erinnern uns an die Vorstellung Swedenborgs, dass die Geister (»Dämonen«) durch Lichtzeichen miteinander verkehren.<sup>153</sup> Tjuttschew dürfte Swedenborg im Kreis des Fürsten Odojewski kennengelernt haben, oder im Ausland, in Deutschland, wo er Jahrzehnte verbrachte.

In der jüngeren Generation gab es schon ausgeprägtere Swedenborgianer, die wohl am ehesten zu der von Solowjew erwähnten »Gruppe« gehörten. Pawel Melnikow-Petscherski hegte zumindest zeitweise ein Interesse für Swedenborg.<sup>154</sup> Seit den Fünfzigerjahren aber war Graf Alexei Konstantinowitsch Tolstoi, ein Epigone der Romantik, Swedenborgianer. Kennzeichnend ist es, dass in den Tolstois Dichtung und seinem Leben gewidmeten Werken Swedenborg kaum genannt wird.<sup>155</sup> Er selbst spricht aber zumindest einige Male offen

---

<sup>152</sup> P. Melnikow-Petscherskij, *op. cit.*, an den oben (Anm. 13) zitierten Stellen. Auch M. Pogodin in *Moskovskie Wedomosti*, 1863, Nr. 156, Barsukow, *Žizň Pogodina*, XXI, Seite 173. Vgl. die Erzählungen Dals *Posluch* (Werke, V, Seite 241 ff.) und *O privedenijach* (Werke, X, Seite 410–422).

<sup>153</sup> Vgl. die Anm. 65.

<sup>154</sup> Melnikow-Petscherskij, *Werke* (P., 1919), I, Seite 339.

<sup>155</sup> Nur ganz kurz erwähnt die Beschäftigung A. Tolstois mit den Werken Swedenborgs A. Lirondelle, *Le poète A. Tolstoi* (Paris, 1912), Seite 128, 161, 480 f. Vgl. noch N. Knorring, »A. K. Tolstoj« in *Sbornik statej v čest'*

darüber. So vor allem in den Briefen an seine spätere Frau, Sofia Andrejewna Miller: er erinnert an seine Jugendgedichte, in denen er »von der Liebe bis zum Grab« sprach; »damals sah ich noch nicht voraus, dass die Liebe weiter gehen muss« (am 19.6.1855). Dass er diesen Gedanken aus Swedenborg geschöpft hat, erfahren wir aus einem Gedicht vom Jahre 1857, das in den gesammelten Werken des Dichters bald mit dem Titel »Swedenborg« oder »Aus Swedenborg«, bald ohne Titel erscheint. Das Gedicht ist eben diesem Thema – der Begegnung Liebender im »Land des Lichtes«, nach dem Tode – gewidmet. Eine Dichtung ist kein Traktat, überdies wendet er sich in diesem Gedicht zweifellos persönlich an seine Frau. Daher können wir außer diesem allgemeinen Gedanken nichts Weiteres in dem Gedicht direkt auf die Lehre Swedenborgs zurückführen,<sup>156</sup> es sei denn, man sähe einen leisen Anklang an Swedenborg in der folgenden Zeile: »zwischen dem Traum und dem Wachsein ist die Entfernung klein«; leider spricht der Dichter nicht von der Wirklichkeit, sondern vom »Wachsein«, was die Wiedergabe des Gedankens unklar macht.<sup>157</sup> Und in einem Brief an einen Unbekannten aus dem Jahre 1861 entwickelt Tolstoi einige Gedanken, die allerdings eine Kontamination von Swedenborgianismus und Okkultismus darstellen: über seinen »Don Juan« schreibt er: »Die Statue ist weder ein Steinbild noch der Geist des Kommandors (Komturs). Sie ist eine Astralkraft, eine ausführende Kraft, die dem Guten und Bösen gleich dient und durch die zwei entgegengesetzten Willen des Satans und der Engel neutralisiert (sic!) ist (...). Das ist ein kabbalistischer Gedanke, der in allen hermetischen Werken anzutreffen ist, und der sich unsichtbar bis in unsere Zeit hinein wiederholt (gemeint ist hier offensichtlich nicht der »Gedanke«, sondern die Situation)<sup>DTsch</sup> – in jeder unserer Willenshandlungen und in allen Experimenten des Magnetismus

---

*professora Buzeskula* (Charkov, 1914), Seite 509, und K. Motschulskij, *Vladimir Solovjev* (Paris, 1936), Seite 75.

<sup>156</sup> A. K. Tolstoi, *Werke* (SPbg., 1908), Bd. IV, Seite 69.

<sup>157</sup> Knorring, *op. cit.*, Seite 509.

und der Magie.«<sup>158</sup> Hier stammt die Vorstellung, dass die guten und bösen Geister um die Entscheidung des menschlichen Willens kämpfen, offensichtlich von Swedenborg, während das übrige Beiwerk aus der erwähnten »hermetischen« Literatur entnommen ist.<sup>159</sup>

Auf ähnliche Weise verband Gedanken Swedenborgs mit dem Okkultismus der russische Schriftsteller, der am meisten zur Popularisierung der Ideen Swedenborgs unter den russischen, fremder Sprachen unkundigen Lesern beitrug: A. N. Aksakow (1832–1903)<sup>160</sup>, ein Verwandter der bekannten Schriftsteller und Slawophilen. Bezeichnend ist, dass er unter Pawel Melnikow-Petscherski diente. Später wandte er sich dem Spiritismus zu. Er gab im Ausland, in Leipzig, drei Bücher heraus, die zum Teil eine wörtliche Übersetzung, zum Teil eine gekürzte Wiedergabe der Gedanken Swedenborgs sind, und zwar »Von den Himmeln und von der Welt der Geister und von der Hölle, wie Swedenborg es sah und hörte« (1863); besonders wichtig sind die Bücher, die die theologischen Gedanken Swedenborgs wiedergeben: »Das Evangelium nach Swedenborg. Fünf Kapitel des Johannes-Evangeliums mit einer Darstellung und Auslegung ihres geistigen Sinnes« (1864) und »Swedenborgs Rationalismus. Kritik seiner Untersuchung der hl. Schrift« (1870). Aksakow war später, wie gesagt, ein Anhänger des Okkultismus, dem er mehrere kleinere Schriften widmete, was naturgemäß den Eindruck seines Swedenborgianismus abschwächte. Die drei genannten Bücher von Aksakow befanden sich

---

<sup>158</sup> Tolstoj, *Werke*, zit. Ausgabe, IV, Seite 194.

<sup>159</sup> In Tolstoj's *Don Juan* kämpfen die bösen und guten Geister um die Seele des Helden, was uns an die entsprechende Lehre Swedenborgs erinnert. Vgl. unten Anm. 61.

<sup>160</sup> Anmerkung von Thomas Noack: In dem mir vorliegenden englischsprachigen Text steht »N. I. Aksakov (1832–1903)«. Bei den Initialen der Vornamen muss sich jedoch ein Fehler eingeschlichen haben. Denn es kann sich hier nur um Alexander Nikolajewitsch Aksakow handeln.

jedenfalls in Dostojewskis Bibliothek in den letzten Jahren seines Lebens.<sup>161</sup>

Und so kommen wir zu dem wichtigsten Punkt in der Geschichte des Einflusses von Swedenborg: zu seinem möglichen Einfluss auf Dostojewski. Mag dieser auch problematisch sein, die Frage verdient nähere Untersuchung. Eine Beschäftigung mit Swedenborg zeigt das folgende Kapitel der »Brüder Karamasow«: »Von der Hölle und dem höllischen Feuer, eine mystische Betrachtung«; der erste Abschnitt legt das Feuer der Hölle als die seelischen Qualen aus, der zweite spricht von den Sündern, die sich selbst in der (geistig verstandenen) Hölle »freiwillig« quälen, indem sie »in Ewigkeit unersättlich sind und die Vergebung ablehnen, Gott, der sie ruft, verfluchen, den lebendigen Gott ohne Hass nicht schauen können und verlangen, dass es keinen Gott des Lebens gäbe ... Sie werden im Feuer ihres Zorns ewig brennen, nach dem Tod und dem Nichtsein lechzen. Aber den Tod nicht erhalten ...« Mit dieser »mystischen Betrachtung« (die nach Dostojewski Aljoscha Karamasow nach den Worten des Starec Zosima aufgeschrieben hat)<sup>162</sup> kann man die Abschnitte bei Swedenborg zusammenhalten, die das höllische Feuer als eine Abwandlung des himmlischen Feuers auslegen, das sich in denen, »welche es aufnehmen«, zum höllischen wandelt, oder es als »Selbstliebe und Weltliebe«, ja als »Begierde« überhaupt deuten und von den Sündern, die sich von Gott abwenden, ihn hassen, ja »vor Begierde brennen, ihn zu töten«, sprechen.<sup>163</sup> Eine Untersuchung wäre erst möglich, wenn man die Werke N. Aksakows heranziehen würde, die Dostojewski, wie gesagt, in seiner Bibliothek besaß.<sup>164</sup> Dostojewskis Einstellung zu den spiritisti-

---

<sup>161</sup> Über Aksakow: *Enciklopedičeskij Slovar* von Brockhaus-Efron, I (1890) und Ergänzungsband I (1905).

<sup>162</sup> *Brat'ja Karamazovy*, VI, III.

<sup>163</sup> Swedenborg, *Vom Himmel ... und der Hölle*, herausgegeben von J. F. J. Tafel (Tübingen, 1854), §§ 569, 570, 558 und 561.

<sup>164</sup> L. Grossmann, *Seminarij po Dostojevskomu* (Moskau-Petrograd, 1923), Abteilung »Biblioteka Dostojevskogo«, NNr 175–177.

schen Schriften N. Aksakows war bekanntlich negativ.<sup>165</sup> Zwei Übersetzungen Aksakows aus der spiritistischen Literatur besaß Dostojewski.<sup>166</sup>

Wir wissen leider nur aus den Erinnerungen Wladimir Solowjew etwas darüber, dass der Philosophieprofessor an der Moskauer Universität Pamphil D. Yurkevych, dessen Bedeutung für die philosophische Entwicklung Solowjew nicht unterschätzt werden darf, die christlichen Theosophen, darunter besonders Böhme und Swedenborg, als wichtige Vertreter der Entwicklung der neueren Philosophie betrachtete; an anderer Stelle bezeichnet Solowjew Yurkevych als einen »teilweisen (?) Swedenborgianer«.<sup>167</sup> Es bleibt uns auch unbekannt, ob Yurkevych Swedenborg in seinen Vorlesungen behandelte und so die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf ihn lenkte.<sup>168</sup>

Dafür wissen wir, dass Solowjew Swedenborg sehr hoch schätzte. Der einzige russische wissenschaftliche Aufsatz über Swedenborg stammt von ihm. Es ist möglich, dass sein Lehrer Yurkevych ihn auf Swedenborg aufmerksam gemacht hatte. Yurkevych starb 1874 und Solowjew beschäftigte sich schon damals mit Swedenborg. 1877 schreibt er (am 27. April), dass er nach seinen Studien der Böhmiener Gichtel, Gottfried Arnold, Pordage, doch nur Paracelsus, Böhme und Swedenborg als »wirklich bedeutend« (*nastojaščic ljudi*) ansehen kön-

---

<sup>165</sup> Vgl. *Dnevnik pisatelja*, 1876, Januar III, II, März II, III, April II, III.

<sup>166</sup> Grossmann, *op. cit.*, NNr. 178–179. Grossmann überschätzt übrigens den Einfluss Swedenborgs auf Dostojewski ohne nähere Analyse. Erinnern wir uns daran, dass in den Siebzigerjahren Wladimir Solowjew mit Dostojewski verkehrte.

<sup>167</sup> Der Aufsatz Solowjew's über Swedenborg in Brockhaus-Efrons Enzyklopädie ist in den Werken Solowjew's (Bd. X) abgedruckt. Über Yurkevych siehe Seite 497, außerdem den Aufsatz Solowjew's *Charakteristika Jurkeviča*, Werke, IX, Seite 395.

<sup>168</sup> Über Yurkevych: G. Spet in *Voprosy filosofii i psichologii*, 1914, 5, Seite 653–727, und mein Buch *Narysy z istoriji filosofiji na Ukrajinu* (Prag, 1931), Seite 136–156. Es gab eine lithographierte Ausgabe der Vorlesungen Yurkevych's über die Geschichte der Philosophie, die aber bis jetzt nicht aufgefunden worden ist.

ne. In seinen Werken erwähnt er aber Swedenborg nur ganz selten,<sup>169</sup> und erst 1898–1900 entsteht sein kurzer aber bedeutender Aufsatz über Swedenborg, der 1900 in dem russischen Konversationslexikon von Brockhaus-Efron erscheint.<sup>170</sup> Solowjew schildert hier zunächst die Verdienste Swedenborgs um die exakten Wissenschaften, sogar mit einer gewissen panegyrischen Übertreibung. Die Schilderung der Visionen Swedenborgs wird zu einer theologischen Interpretation, seine rein theologischen Ansichten werden eingehend dargestellt, und nur dann und wann werden die Visionen erwähnt, wobei Solowjew sie offensichtlich als wahr anerkennt.<sup>171</sup> Nur zum Schluss betont er, dass eine »Wertung der Behauptungen Swedenborgs, die volle subjektive Glaubwürdigkeit besäßen, von allgemeinen Gesichtspunkten abhängen.«<sup>172</sup> Im Verlaufe der Darstellung wird eine umfangreiche Bibliographie der Werke Swedenborgs gegeben,<sup>173</sup> und der Aufsatz wird durch Hinweise auf die Swedenborgianer-Kreise (von den russischen Swedenborgianern werden nur Dal und Yurkevych genannt) und auf die Literatur über Swedenborg abgeschlossen, wobei Solowjew auch den Einfluss Swedenborgs auf die »weltlichen Schriftsteller« hervorhebt.<sup>174</sup>

Solowjews Einfluss auf die spätere russische Philosophie ist außerordentlich weitgehend. Daher haben sicher viele der Denker, die man im weiteren Sinne als Vertreter der »Solowjew-Schule« bezeichnen darf,<sup>175</sup> sich mit Swedenborg beschäftigt, doch sind selbst bloße Erwähnungen seines Namens sel-

---

<sup>169</sup> *Werke*, VII, 5. 245 (als Parallele zu den Visionen Mahomets). VIII, Seite 75.

<sup>170</sup> Vgl. oben Anm. 40.

<sup>171</sup> Der zitierte Aufsatz *Werke*, X, Seite 493.

<sup>172</sup> A.a.O., Seite 496.

<sup>173</sup> A.a.O., Seite 491 u.a.

<sup>174</sup> A.a.O., Seite 497. Solowjew erwähnt selbst nur den Roman Balzacs *Séraphita* und das Buch Emersons *Representative men*, Kapitel »The Mystic«.

<sup>175</sup> Vgl. darüber die *Geschichte der russischen Philosophie* von V. Zenkovskij (russisch, Bd. II; englische und französische Übersetzungen sind vorhanden).

ten,<sup>176</sup> und man kann kaum von einem Einfluss Swedenborgs auf die moderne russische Religionsphilosophie sprechen. Einen gewissen Einfluss Swedenborgs wird man höchstens in einzelnen Fällen der allegorischen Schriftauslegung finden können, bzw. in der Idee der symbolischen »Entsprechungen (bei Swedenborg »correspondentiae«) zwischen der natürlichen und geistigen Welt.<sup>177</sup> Man darf aber keinesfalls vergessen, dass dabei auch verschiedene andere Vorbilder einen viel stärkeren Einfluss ausüben konnten, so zum Beispiel die allegorischen Interpretationen der hl. Schrift durch Philo und die Kirchenväter sowie die romantische Philosophie, besonders Schelling.

Auf der Suche nach geistigen Waffen für ihre Hauptaufgabe, die Überwindung der »zweiten Aufklärung«,<sup>178</sup> stießen auch die russischen Symbolisten auf Swedenborg, angeregt wahrscheinlich gerade durch den Aufsatz Solowjews. Die Vertreter der ersten (Brjusow) und der zweiten Generation der Symbolisten (Belyj) erwähnen Swedenborg gelegentlich, aber eigentlich nur als Mystiker, und man hätte in diesen Erwähnungen Swedenborgs Namen durch den eines anderen Mystikers ersetzen können ohne den Sinn zu ändern. Auch der Held des Romans von Belyj »Die Silberne Taube«, Darjalskij, liest in seinen Studentenjahren zur gleichen Zeit Marx und Lassalle wie Böhme, Eckhardt und Swedenborg: auch hier ist der Name

---

<sup>176</sup> So zum Beispiel S. N. Bulgakov, *Tichie dumy* (Moskau, 1917), Seite 78: »die bedeutendsten (*pervoklassnye*) europäischen Mystiker, wie Jakob Böhme, Pordage und Swedenborg.«

<sup>177</sup> Vgl. bei Solowjew, *Werke*, X, Seite 490, 492. Einen ähnlichen Gedanken hat bereits Bonaventura entwickelt, und er ist beinahe ein Allgemeingut der Romantiker. Von den russischen Religionsphilosophen vertreten diesen Gedanken Berdjajew (in seiner Auffassung des Symbols) und S. Bulgakov, der seine Schriftinterpretationen oft auf den »Entsprechungen« aufbaut.

<sup>178</sup> Darüber mein Buch *Gegel' v Rossii*, Schlusskapitel.

Swedenborg nur einer unter mehreren Mystikernamen und dient nur zur Ergänzung der Namenliste.<sup>179</sup>

Der Umstand, dass N. Strachow Swedenborg las, zeugt nur von seiner Belesenheit in der mystischen Literatur.<sup>180</sup> Ebenso wenig wichtig ist, dass im Jahre 1896 ein Unbekannter durch Vermittlung Wladimir Solowjews das Manuskript eines Aufsatzes »über Swedenborg« an den Redaktor der ersten russischen philosophischen Zeitschrift »Voprosy filosofii i psichologii«, Prof. Nikolaj Grot, schickte. Er entpuppte sich nämlich als die bloße Übersetzung eines Werkes von Swedenborg,<sup>181</sup> und da er für Leser, die die Grundgedanken und die Terminologie Swedenborgs nicht kannten »dunkel und uninteressant« war, so wurde er nicht veröffentlicht. 1896 hat auch Gorki »Swedenborg, Jakob Böhme und Du-Prel zu lesen angefangen«. Der Eindruck war mehr als negativ: »Unsinn. Offensichtlicher Unsinn« (*Erunda. Javnaja erundovščina*). Ob diese Lektüre irgendwelche dunkle Ahnungen bei Gorki erweckte, oder ob er

<sup>179</sup> Über Brjusov: K. Čukovskij, *Ot Čechova do našich dnei* (SPbg., 1908), 166. Mit Recht hebt Čukovskij hervor, daß Brjusov, wenn er auch »Swedenborg als seinen Kampfgenossen« zittert, selbst keine übersinnliche Welt kenne. Belyj nennt Swedenborg in seinem Poem *Pervoe svidanie* (1921) eben nur als ein Synonym des Wortes »Geisterwelt« (od. ähnl.). Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß die zweite Generation der russischen Symbolisten um 1900 vielleicht für die Visionen Swedenborgs, aber nicht für seine Theologie Interesse hatte.

<sup>180</sup> Über Strachow siehe mein Buch *Gegel' v Rossii*. Strachow nennt Swedenborg in einem Atem mit der »Deutschen Theologie«, Mme de Guyon und Fichte in einem Brief an L. Tolstoi vom 25. März 1880 (Tolstovskij Muzej, II: *Perepiska Tolstogo s N. N. Strachovym* [SPbg., 1914], Seite 250, Nr. 187). Strachow gehörte übrigens auch dem Bekanntenkreis Dostojewskis an. – Lew Tolstoi hat sich meines Wissens über Swedenborg nie geäußert. – Der für theologische Fragen und das russische und westliche Sektenwesen interessierte Dichter Leskov erwähnt Swedenborg nur gelegentlich (*Velikosvetskij raskol* [Moskau, 1877], Seite 23). Leskov spricht allerdings mehrmals über die polnischen Mystiker, die zum Teil von Swedenborg beeinflusst waren.

<sup>181</sup> Siehe die Sammelschrift *N. Ja. Grot* (Moskau, 1911), Seite 289. Es ist schwer festzustellen, welches Werk Swedenborgs übersetzt wurde; Grot nennt es *Von der Weisheit und Liebe*.

zu dieser Literatur auf Grund dieser Ahnungen griff, wissen wir nicht. Er selbst schrieb nur: »Nachts werde ich wach und warte ... worauf? Überhaupt.«<sup>182</sup>

### 3. [Swedenborg bei den Polen]

Interessanter als die Geschichte des russischen Swedenborgianismus und vor allem schon etwas besser bekannt<sup>183</sup> ist die Geschichte der polnischen Anhänger und Kenner Swedenborgs.

Es ist ganz ausgeschlossen, dass man im 18. Jahrhundert in Polen nicht die eine oder andere Erzählung über die Visionen Swedenborgs kannte. Einer bestimmten Erwähnung Swedenborgs begegnet man jedoch erst im Jahre 1812 in dem aus dem Französischen übersetzten Buch »Geschichte des Jakobinismus«, worin »die falsche Lehre« Swedenborgs scharf angegriffen wird, die angeblich von den »höheren Stufen der Freimaurerei« angenommen worden sei.<sup>184</sup>

Am stärksten scheinen die Einflüsse Swedenborgs bei dem größten polnischen Dichter, Adam Mickiewicz, gewesen zu sein. Seine eingehende Beschäftigung mit der Mystik, die immer noch nicht ganz geklärt ist, brachte ihn auch zu Swedenborg.<sup>185</sup> Und er fühlte sich bis zu einem gewissen Grade als

---

<sup>182</sup> M. Gorkij, *Zametki iz dnevnika. Vospominanija* (Berlin, 1924), Seite 20. Trotz seines »Marxismus« behielt Gorkij sein Leben lang Interesse für die mystische und okkulte Literatur, die er manchmal mit naivem Glauben, zuweilen mit Begeisterung aufnahm (nach meinen Erinnerungen aus den Jahren 1922–1923). – Im Jahre 1900 erschien auch eine auf ungenügendem Stoff aufgebaute psychiatrische Skizze über Swedenborg in dem Buch von P. Kovalevskij, *Psichiatričeskie étjudy, II: Suvorov. Orleanskaja deva. Magomet. Swedenborg* (SPhg., 1900).

<sup>183</sup> St. Pigon, *Z epoki Mickiewicza* (Lemberg, 1922), Seite 141–160: »Przypuszczalny ślad Swedenborga w II. cz. Dziadów«, vorher in der Zeitschrift *Zdój* (Posen), 1920, XII, Seite 2, erschienen. Der Stoff im Folgenden stammt zum Teil aus diesem Aufsatz, der weiter als »Pigon zitiert wird.

<sup>184</sup> Pigon, Seite 141.

<sup>185</sup> Darüber R. Bluth, *Chrzesciański Prometeusz* (Warschau, 1929) (meine Besprechung in *Put'*, XXI [1930], 5. 129–130).

einen Geistesverwandten Swedenborgs, denn er sagt von sich selbst: »Ich sah die andere Welt. Ich war darin einige Male, berührte sie mit nackter Seele«; und Mickiewicz charakterisiert »jene Welt ganz wie Swedenborg«: »Jene Welt unterscheidet sich durch nichts von dieser.«<sup>186</sup> Mehrere Ideen Swedenborgs kehren in den dichterischen Werken Mickiewiczs wieder. Die Geister wirken fortwährend auf die Menschen; so ziehen die bösen Geister die Seele des »Senators« in Mickiewiczs Mysterium »Dziady« (Totenfeier) »an das Ende der Welt, wo das Zeitliche (Sein)<sup>DTsch</sup> endet und die Ewigkeit beginnt, wo die Hölle an das Bewußtsein grenzt.«<sup>187</sup> In demselben Mysterium kämpfen zwei Geisterscharen, die guten und die bösen, um die Seele des Helden,<sup>188</sup> anderswo um die Seele des Zaren Alexanders I., dessen Einstellung Polen gegenüber zweideutig war.<sup>189</sup> Diese Scharen der Geister »von rechts« und »von links« umstehen den Menschen; jede versucht, ihn auf ihre Seite zu ziehen. Und in den Worten, die Mickiewicz diesen Geisterchören in den Mund legt, spiegeln sich die Vorstellungen Swe-

---

<sup>186</sup> Brief an Goszczyński vom November 1844, Pigon, Seite 146 f. – Nach den Erinnerungen von B. Zaleski (*Mickiewicz podczas pisania i drukiwania Pana Tadeusza* [Paris, 1875], Seite 13) »erzählte Mickiewicz mit Freuden von den Geheimnissen des überirdischen Lebens«. Vgl. Swedenborg, op. cit., § 582: in der Hölle »erscheinen ähnliche Dinge wie in der natürlichen Welt«, so »daß es dem äußeren Ansehen nach keinen Unterschied (zwischen ihnen) gibt«.

<sup>187</sup> Pigon, § 149. Swedenborg, *Arcana Coelestia* (Frankfurt/M., 1880), II, Seite 574 ff. Vgl. auch Mickiewiczs Gedicht *Oleszkiewicz*.

<sup>188</sup> Pigon, Seite 150–152.

<sup>189</sup> Weiterhin schreibt Pigon, dem Einfluss Swedenborgs Gedanken zu, die allgemein verbreitet sind: die Geister wirken nachts stärker als am Tage – Pigon, Seite 155, vgl. *Arcana Coelestia*, II, 580; die bösen Geister erscheinen in Frauengestalt – Pigon, Seite 156 f., was allerdings auch bei Swedenborg erwähnt wird. Pigon schreibt Swedenborg auch die Vorstellung zu, daß die Schutzengeln in Teufelsgestalt erscheinen können, um ihren Schützling durch den Schrecken zu warnen – Pigon, Seite 158; dazu finde ich bei Swedenborg keine Parallele. Vielleicht ist dieser letztere Gedanke nur die »Umkehrung« eines Schrifttextes: II. Korintherbrief 11,14: »der Teufel kann als Engel des Lichts« erscheinen. Vgl. den Brief Krasinskis an Delfina Potocka vom 17.11.1848.

denborgs wider.<sup>190</sup> Neben dem Menschen stehen immer, wie bei Swedenborg, mindestens zwei Geister.<sup>191</sup> So spielen die Gedanken Swedenborgs eine entscheidende Rolle in der Komposition seines Meisterwerkes. Interessant ist, dass Mickiewicz einen Gedanken Swedenborgs parodistisch verwendet: in seinem Poem »Pan Tadeusz« spricht der karikierte Romantiker, der Graf, als er davon erfährt, dass Telimena, deren Gunst er zu gewinnen sucht, einen anderen heiratet, seine Gedanken über die Liebe aus. Sie sind eben so karikiert wie die ganze Gestalt des Grafen. Und unter anderem spricht der Graf davon, dass Liebende, auch wenn sie sich auf verschiedenen Polen der Erde befinden, doch ihre geistige Verbindung durch die Lichtstrahlen aufrechterhalten; das entspricht den Vorstellungen Swedenborgs über die Verbindung der Geister untereinander.<sup>192</sup>

Auch der andere große polnische Romantiker, Juliusz Slowacki, kannte Swedenborg. Vielleicht ist eine Stelle in seinem Gedicht »Die Stunde des Gedankens« (*Godzina myśli*) »Wahrheit« und keine »Dichtung«: er und sein Freund »errichteten auf den Büchern Swedenborgs Bauten, die voll von Engelstimmen, Wahnsinn<sup>193</sup> und Glanz waren«. <sup>194</sup> Und wir finden bei diesem Dichter den Gedanken an eine Vereinigung Liebender im Leben nach dem Tode (»Kordian«),<sup>195</sup> denn »zwei Menschenseelen« bilden so einen Engel.<sup>196</sup> Und in seinem

<sup>190</sup> Pigon, Seite 151–152.

<sup>191</sup> Pigon, Seite 153.

<sup>192</sup> Diese Stelle (*Pan Tadeusz*, XII, 463 ff.) ist der Aufmerksamkeit Pignons entgangen. Siehe darüber meine Notiz in der (Londoner) Gedenkschrift für Mickiewicz, 1957. vgl. *Arcana Coelestia* (Tübingen, 1833, I. 66.

<sup>193</sup> »Szalenstwo!« Dies ist ein interessantes Beispiel dafür, wie in der Romantik der Begriff »Wahnsinn« umgewertet worden ist. Über die russische Literatur siehe meinen Aufsatz »Romanticism in Slavic Literatures« in der demnächst erscheinenden Reihe *Musagetes* und in der Welt der Slawen, I.

<sup>194</sup> Vgl. Pigon, s. 141.

<sup>195</sup> Pigon, s. 144.

<sup>196</sup> A.a.O, auch Slowackis Briefe (Listy), Ausgabe von L. Méyet (Lemberg, 1889), Band II, Seite 95.

nicht abgeschlossenen mystischen Poem »König-Geist« (*Krół-Duch*) spricht er davon, dass die Gespräche der Geister durch Lichtzeichen an ihren Stirnen geführt werden, was wir bereits als einen Gedanken Swedenborgs vermerkt haben.<sup>197</sup> In einigen Briefen philosophischen Inhalts ist auch die Theorie der Entsprechungen angedeutet, allerdings kann man kaum sicher sein, dass Slowacki hier von Swedenborg ausgeht.<sup>198</sup>

Der dritte bedeutende polnische Romantiker, Zygmunt Krasinski, schrieb bereits als achtzehnjähriger 1830 seine Novelle »Buchstück aus einer alten Handschrift« (*Ulomek z dawnego rękopismu*), wo uns wieder die Idee der Ewigkeit der Liebe begegnet. Man könnte allerdings diesen Gedanken auch auf allgemeine Stimmungen der Romantik zurückführen, wenn wir nicht wüssten, dass Krasinski um die Zeit der Abfassung dieser Schrift theoretische Gespräche mit Mickiewicz und Odyneć geführt hat, die ihm Gedanken Swedenborgs vermitteln konnten.<sup>199</sup> Dass Krasinski Swedenborg kannte, bezeugen seine späteren Briefe: 1848 sandte er an seine Freundin Delfina Potocka ein Werk Swedenborgs, dessen Lektüre er ihr sicherlich selbst empfohlen hatte. 1845 verglich er die Sprache eines polnischen Anhängers von St. Martin, des Generals Michal Mycielski, mit der Sprache Swedenborgs.<sup>200</sup> Einer viel späteren Zeit gehört ein Brief des polnischen Freiburger Philosophen Bronislaw Trentowski an Krasinski (vom 7. Mai 1856) an, worin Swedenborg als ein den beiden gut bekannter Denker erwähnt wird.<sup>201</sup> Trentowski, dessen philosophische Ansichten sich unter dem Einfluss des deutschen Idealismus entwickelten, konnte für die Gedanken Swedenborgs kaum Sympathie hegen, was er auch schon früher (1840) in einem

---

<sup>197</sup> Pigon, Seite 142 f.

<sup>198</sup> A.a.O, Bd. XII, 245 ff. (Briefe an W. Stattler).

<sup>199</sup> Odyneć, *Listy z podróży*, IV. Seite 298, 296; Pigon, 8. 146.

<sup>200</sup> Briefe an Delfina Potocka vom 12.1.1843 und 6.9.1845. Nicht bei Pigon.

<sup>201</sup> Erst in dem Briefwechsel Trentowskis mit Krasinski (1987) (Band VI der *Prace Archiwum Komisji do hadania historii filozofji w Polsce*), s. 327; vgl. Seite 325.

Aufsatz selbst ausgesprochen hatte.<sup>202</sup> Seine Beschäftigung mit Swedenborg wurde wahrscheinlich durch das lebendige Interesse für Swedenborg bei den polnischen Zeitgenossen hervorgerufen. Wir haben schon gesehen, dass Freunde Mickiewicz's von Swedenborg zumindest gehört hatten: so Odynek und Bohdan Zaleski. Aber auch sonst wurden die Gedanken Mickiewicz's natürlich von seinen Zeitgenossen nicht gleichgültig aufgenommen, und man kann daher mit Sicherheit annehmen, dass weite Kreise der polnischen Emigration nach 1831 Swedenborgs Werke kannten, entweder durch eigene Lektüre oder zumindest vom Hörensagen.

Geheimnisvoll bleiben für uns die Ideen des einflussreichsten polnischen Mystikers, Andrzej Towianskis. Seine Werke geben uns weder eine Vorstellung von seinem Gedankensystem, noch von den Gründen seines weitreichenden Einflusses. Die Ähnlichkeiten mit den Anschauungen Swedenborgs sind allerdings recht allgemeiner Art: Towianski glaubt an die Existenz der Geisterwelt,<sup>203</sup> der Mensch ist umgeben von den »Scharen der Geister« (*kolumny duchów*),<sup>204</sup> die Geister leben auf den Planeten.<sup>205</sup> Nur der letztere Gedanke kann als typisch für Swedenborg betrachtet werden.<sup>206</sup> Die Meinung Grabiankas über die »Entsprechung des Menschen und der anderen Welt« (*korespondencja człowieka z zaświatem*) ist vielleicht ein Gedanke so allgemeiner Art, dass man daraus keine Verbindung zwischen Grabianka und Swedenborg konstruieren kann.<sup>207</sup>

---

<sup>202</sup> A.a.O., Seite 325, und das negative Urteil Trentowskis über die Swedenborgianer in dem Aufsatz *Demonomania czyli nauka o nadziemskiej mądrości w najnowszej postaci* in *Orzędownik naukowy*, 1844, Seite 174 vgl. W. Horodyski, *Bronislaw Trentowski* (Krakau, 1913), Seite 180.

<sup>203</sup> Pigon, Seite 204. Mir war die zweibändige Ausgabe der Werke Towianskis (Warschau, 1921), sowie die Auswahl von Pigon in der *Biblioteka Narodowa* zugänglich.

<sup>204</sup> A.a.O.

<sup>205</sup> A.a.O., Seite 206.

<sup>206</sup> Swedenborg, *De Tellutibus in Mundo nostro Solari* (London, 1758).

<sup>207</sup> Pigon versucht Seite 203 eine solche Verbindung festzustellen.

Es ist bekannt, dass es um die Mitte des Jahrhunderts einen echten Swedenborgianer in Polen gab, Karol Rdulowski (gest. 1869), der »De Coelo« übersetzt hat; die Übersetzung ist Handschrift geblieben.<sup>208</sup>

Wir können diese Betrachtungen für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht fortsetzen, da uns der Stoff fehlt. Aber im 20. Jahrhundert treffen wir unvermittelt in dem Tagebuch Stanislaw Brzozowskis, das uns eine Unmenge Daten für die Beurteilung des polnischen Geisteslebens vor dem Ersten Weltkrieg bietet, auf eine Bemerkung über Swedenborg, die uns freilich nicht sagt, ob Brzozowski Swedenborg studierte, flüchtig las oder nur aus zweiter Hand kannte.<sup>209</sup> Diese Bemerkung äußert allerdings nur Zweifel, ob man die Gestalt Swedenborgs endgültig klären könne: »Swedenborg bleibt wahrscheinlich für immer eine problematische Erscheinung.« Die Schwierigkeit, die Brzozowski in der Beurteilung Swedenborgs sieht, ist die, dass Swedenborg auch ein bedeutender Denker und Gelehrter war. Vor allem glaubt Brzozowski, dass Swedenborg eine »mehr als hervorragende Stelle in der Geschichte der Philosophie gebührt«, »zwischen Spinoza, Leibniz und Kant«.<sup>210</sup> Swedenborg war gleichzeitig »ein aufrichtiger und tiefer religiöser Reformator und ein Individuum mit überrnormalem (!) Seelenleben«. Immerhin glaubt der Autor dieser Tagebuchnotiz, dass Swedenborg wahrscheinlich kein genügendes kritisches Gefühl gegenüber »allem, was auf der Oberfläche seiner Seele in Gestalt eines konkreten Bildes erschien«, besessen habe. Auf solche Weise hätten sich mit den Tatsachen eines »überrnormalen Lebens« seine subjektiven und emotional gefärbten Erlebnisse, Allegorien und Phantasien verbunden. Diese Bemerkung Brzozowskis ist für seine

---

<sup>208</sup> Estreicher, IV (1878), Seite 28.

<sup>209</sup> St. Brzozowski, *Pamiętnik* (Lemberg, 1913), Seite 100 f.; eine ironische Bemerkung über Swedenborg in Brzozowskis Buch *Idee* (1912), Seite 93.

<sup>210</sup> Auch Yurkevych stellte Leibniz neben Swedenborg, vgl. Solowjew, *Werke*, IX, Seite 395. Hat Brzozowski vielleicht den Aufsatz Solowjews gekannt?

Zeit sehr typisch: die Absage an die Aufklärung, die Swedenborg nur für einen Geisteskranken halten konnte, hatte noch nicht den Boden geschaffen, auf dem man sich mit einer solchen verwickelten und rätselhaften Erscheinung wie Swedenborg auseinandersetzen konnte. Daher fehlen auch ernsthafte slawische Arbeiten über den schwedischen Mystiker.

1938 hat die Londoner Swedenborg Society noch eine polnische Übersetzung von Swedenborgs neuem Jerusalem herausgegeben, die aber vor Beginn des Krieges in Polen kaum Verbreitung fand.

#### 4. [Swedenborg bei den anderen slawischen Völkern]

Ganz wenige Daten besitzen wir über die Kenntnis Swedenborgs bei den anderen slawischen Völkern. Allerdings bietet uns die alte Ukraine eine interessante Seite der Sache. Ein ironischer Reflex der Gedanken Swedenborgs findet sich bei dem ukrainischen Novellisten H. Kvitka-Osnov'janenko.

Dass Kvitka ein frommer Mann war, ist bekannt; dass er in der theologischen und philosophischen Literatur belesen war, ist sehr wahrscheinlich. In seinen ukrainischen Novellen, die alle das Bauern- und Kleinbürgerleben zum Thema haben und zum Teil entweder zum einfachen Menschen sprechen wollen oder in der Tradition der erzählenden Novelle geschrieben (*skaz*)<sup>211</sup> und Erzählern aus dem Volke in den Mund gelegt sind, wird man jedoch nach Spuren dieser seiner Belesenheit vergeblich suchen. Höchstens im 1. Kapitel<sup>212</sup> seiner Novelle »Die echte Liebe« (*Ščyra ljbov*)<sup>213</sup> findet man eine sentimentale Variation über die Motive der Rede des Aristophanes im »Symposion« von Plato: die Theorie der Liebe, die hier dargelegt ist, und die das Streben nach Vereinigung der getrennten Seelen Liebender als Grundlage der Liebe annimmt, könnte wohl auch aus

---

<sup>211</sup> Vgl. das oben über Dal' Gesagte. Kvitka kam zum *skaz*, wie es scheint, unabhängig von den russischen Dichtern.

<sup>212</sup> Die Werke Kvitkas werden nach der Lemberger Ausgabe 1913 zitiert (*Ruška pismennist'*, I, I, 2).

<sup>213</sup> Zit. Ausgabe, Seite 94.

der romantischen Literatur stammen; unmittelbar zu Plato führt uns aber die Stelle, an der Kvitka davon spricht, dass diese Liebe zwischen zwei Männern, zwischen Mann und Frau, oder zwischen zwei Frauen entbrennen könne. – Eine andere interessante Stelle führt uns zu Swedenborg. In der Novelle »Da hast Du einen Schatz!« (*Ot tobi j skarb*)<sup>214</sup> erzählt der Satan, Judun, dem Helden der Novelle, einem Schatzgräber, von der neuesten Reform der Hölle – ein »Franzose« hat dem Satan geraten, das System zu verändern: »Statt der Teufel stehen die Sünder in Fronarbeit (*na pansčyni*) ...«; jeder ist mit einer Arbeit beschäftigt, die zu seinen Neigungen passt: die seufzenden Liebhaber blasen das Feuer in den Öfen an, die Querulanten begießen die Sünder mit heißem Pech, die Graphomanen bereiten dazu den Teer, die Schriftsteller lesen Satan ihre Märchen zum Einschlafen vor (hier eine Anspielung auf Senkovskij-Brambeus: »sie schrieben, dass sie in dem Lande gewesen wären, wo die Menschen mit dem Kopf nach unten herumgehen«<sup>215</sup>), böse Dichter ersetzen die Wachhunde, usw. usw. Diese groteske Zeichnung, die Kvitka der Schilderung der Hölle bei Kotljarevskij gegenüberstellt,<sup>216</sup> kann – falls sie nicht eine Erfindung von Kvitka selbst ist – nur mit den Schilderungen bei Swedenborg in Verbindung gebracht werden: die Hölle ist genau so beschaffen wie diese Welt, dort »erscheinen ähnliche Dinge wie in der natürlichen Welt«, so »daß dem äußeren Ansehen nach kein Unterschied besteht«,<sup>217</sup> die Geister (der Menschen) sind selbst als Teufel in der Hölle tätig, sie »quälen sich gegenseitig«,<sup>218</sup> ja »böse Geister der Menschen werden zu Sklaven gemacht, damit sie irgendeinem

---

<sup>214</sup> A.a.O., Seite 352 f.

<sup>215</sup> Senkowski-Brambeus, *Sentimental'noc putešestvie na goru Étnu*, siehe *Povesti Brambeusa*, I (SPbg., 1835), Seite 267 ff., besonders Seite 302 ff.

<sup>216</sup> Die travestierte »Aeneis« I. Kotljarevskyjs ist gemeint. Siehe Kvitka, op. cit., Seite 93.

<sup>217</sup> Swedenborg, *Vom Himmel ...*, die in Anm. 36 zitierte Ausgabe § 582, der Text ist in Anm. 59 angeführt. Außerdem noch §§ 586, 512–513, 170–176.

<sup>218</sup> A.a.O., §§ 580, 560.

neuen Teufel bei der Unterjochung anderer Beistand leisten«. <sup>219</sup> Muss diese Verwendung Swedenborgscher Gedanken als Unterlage für eine groteske Zeichnung <sup>220</sup> zeigen, dass Kvitka diese Gedanken nicht ernst genommen hat? Oder ist diese humorvolle Verwendung ernster Ideen nur ein Zug des ukrainischen Humors, der selbst vor dem Heiligen nicht Halt machen kann? <sup>221</sup>

Wir wissen, wie gesagt, kaum etwas über den Einfluss Swedenborgs bei den anderen slawischen Völkern. Auf der Titelseite eines handschriftlichen, nicht abgeschlossenen Werkes des originellen slowakischen Philosophen und Dichters Peter Zábaj Kellner-Hostinsky (wohl 1849 entstanden) steht der Name Swedenborgs nach denen von Plotin, Demokrit (!), Plato, Schelling, und Jakob Böhme, wahrscheinlich als der Name eines Denkers, den sich der Verfasser zum Führer wählen wollte. In den entworfenen Teilen dieser »Anschauungs-Wissenschaft« (! *Vidboslovia*) zitiert Hostinsky zahlreiche Autoren: neben den Vertretern der klassischen Philosophie und der lutherischen orthodoxen Theologie stehen die Namen der Mystiker und Okkultisten; auch die modernen deutschen Philosophen fehlen nicht. Swedenborg wird auch weiterhin genannt, und zwar seine Lehre von den »Entsprechungen«; eine andere Fassung des Planes erwähnt Swedenborg als Zeugen für die Rolle der Anschauung in der »Geschichte der modernen Wissenschaft«. An dritter Stelle entwirft Hostinsky den weiteren Plan zu einem philosophie-historischen Werk: darin stehen in der ersten Abteilung: 1. (van) <sup>D<sup>T</sup>sch</sup> Helmont, 2. J. Böhme

---

<sup>219</sup> A.a.O., § 574; vgl. §§ 575, 580.

<sup>220</sup> Dasselbe in *Arcana Coelestia*. Vgl. noch Martin Lamm, *Swedenborg* (Leipzig, 1922), Seite 343.

<sup>221</sup> Vgl. allerdings auch Mickiewicz (siehe Anm. 65). Aber selbst Dal', ein begeisterter Swedenborgianer, erlaubte sich Scherze über seinen Meister. Nach den Notizen des Fürsten Odoevskij hat Dal' einmal die Hellseherei Swedenborgs mit der klatschender Weiber verglichen, die Dinge erraten, die in 500 Verst Entfernung vor sich gehen. Die Notiz ist von P. Sakulin veröffentlicht worden: *Iz istorii russkogo idealizma. Knjaž V. F. Odoevskij*, I, 1 (Moskau, 1913), Seite 377 f.

und Angelus Silesius, 3. Swedenborg; die zweite Abteilung führt über die Namen Eschenmeyer, (Justinus)<sup>DTsch</sup> Kerner und Schelling zu Hegel. Unter den mannigfaltigsten Auszügen aus der alten und neuen Literatur sind Auszüge aus Swedenborg nicht erhalten. Bezeichnend ist jedoch, dass Hostinsky wenige Zitate aus seinen Werken in lateinischer Sprache anführt.<sup>222</sup>

Der moderne tschechische Swedenborg-Kreis ist nach allem, was ich von ihm weiß, nur ein Ableger der Sekte der englischen und amerikanischen Swedenborgianer. Die von ihm veröffentlichten Werke haben sicherlich mit zur Kenntnis der Ideen Swedenborgs beigetragen, einer Kenntnis die aber kaum über den Kreis der Mitglieder hinaus in den weiteren Kreis ernsthafter Leser gedungen ist.<sup>223</sup> Schon 1912 trat jedenfalls Jaroslav Janetschek mit Veröffentlichungen von Übersetzungen der Werke Swedenborgs hervor: es erschienen nicht weniger als 8 Bücher: »Himmel und Hölle« (1912), »Die Religionsphilosophie des neuen Christentums« (1913), »Augenblicke nach dem Tode« (1913), »Die Verbindung der Seele mit dem Körper« (1918), »Das Jüngste Gericht« (1923), »Die Lehre des neuen Jerusalems über die hl. Schrift« (1924), »Die Lehre des neuen Jerusalems über die wirksame Liebe« (1926), »Die Himmelskörper ...« (1927). Im nächsten Jahr erschien die Übersetzung von »Meine Religion« von Helen Keller (1928); die Übersetzung stammt von Karl Weinfurter, der auch mehrere populäre »mystische« Schriften ohne besonderer Tiefe herausgegeben hat. 1938 besorgten die englischen Swedenborgianer eine tschechische Übersetzung der »Himmlischen Lehre« (London, 1938).

---

<sup>222</sup> Nach den Handschriften des Museums in Turtsch. sv. Martin (Slowakei). Ein Aufsatz von mir über die philosophischen Ansichten Hostinskys erscheint demnächst in den *Südost-Forschungen* (München).

<sup>223</sup> Kurze bibliographische Angaben über die tschechische Swedenborg-Literatur in *Ottův Slovník Naučný*, Ergänzungsband VI (1940), Seite 630, und in *Masarykův Slovník Naučný*, VI (1932), Seite 1110.

## Nachtrag

In der polnischen wissenschaftlichen Literatur wird der Name Swedenborgs in Verbindung mit der Weltanschauung der großen polnischen Romantiker oft erwähnt, meist aber ohne nähere Hinweise oder mit solchen auf Ideen, die Swedenborg mit vielen anderen Mystikern und Theologen teilt, so etwa auf die Vorstellung von den drei Perioden der Heilsgeschichte, obwohl diese Vorstellung schon von Joachim de Fiore stammt und in neuerer Zeit, zum Beispiel bei Jung-Stilling oder Schelling zu finden ist. Derartige Erwähnungen Swedenborgs in literaturwissenschaftlichen Werken, die ich in meiner Darstellung nicht zu verwerthen brauchte, möchte ich hier zusammenstellen:

J. Kleiner, *Z. Krasin'ski. Dzieje myśli*, I (1912), Seite 327, 351; II (1912), 126. – Derselbe, *Slowacki*, I, 2. Aufl. (1923), Seite 14, 215, 217, 234; II, 2. Aufl. (1923), Seite 69 und 75. – T. Grabowski, *Slowacki*, I (1926), Seite 28 f., 170, 188; II (1926), Seite 74 f., 95 f., 151, 154, 156 f., 164 f., 169, 213. – H. Struve, *Historja filozofii w Polsce* (1900), Seite 53. – Derselbe, *Historja logiki jako teorji poznania w Polsce*, 2. Aufl. (1911), Seite 327 (über Cieszkowski). – Außerdem in den Zeitschriften: *Biblioteka Warszawska*: T. Grabowski 1905, I, Seite 13 f., und K. Janecki, 1907, I, Seite 267; *Pamiętnik Literacki: Pawlikowski*, V (1906), Seite 459–465 und 470, und VII (1908), Seite 114; *Zyczynski* XXII–XXIII (1915–1916), Seite 246–249, 251 (alle zit. Zeitschriftenstellen – über Slowacki). Vgl. noch Grabowski, *Slowacki* (oben zit.), II, Seite 95 – über Towianski.

Bei einer Diskussion wurde der Gedanke ausgesprochen, dass eventuell auch die Vorstellung Swidrigajlovs (»Schuld und Sühne«) von der »Ewigkeit« (= das zukünftige Leben) als einer »Badestube voll von Spinnen« mit den Bildern der Hölle, die Swedenborg entwarf, zusammenhinge. Wir wissen aber nicht, ob Dostojewski bereits damals (1866) Swedenborg kannte. Die Ähnlichkeit der Vorstellungen beider kann hier auch ein Zufall sein.

Quellennachweis: Dmitrij Tschizewskij, *Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, Graveshage: Mouton, 1956, Seite 269–290.

Czeslaw Milosz (1911–2004)

## Dostojewski und Swedenborg

Während der ersten Jahrzehnte nach seinem Tod erschienen nur sehr wenige Bücher und Studien über Dostojewski. Das Jahr 1900 kann als Wendepunkt angesehen werden. Nach diesem Datum wuchs die Zahl der Publikationen zuerst auf Russisch und dann in anderen Sprachen beständig an. Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts war der Kanon der Dostojewski-Forschung bereits bestens etabliert, so dass kaum noch neue Ansätze möglich schienen. Wenn sich unsere Aufmerksamkeit heute auf Dostojewskis Ansichten oder die Stilmittel und die Struktur seiner Novellen richtet, dann stellen wir fest, dass praktisch bereits jede Methode von wenigstens einem unserer Vorgänger versucht worden ist. So wurde Dostojewski nicht unähnlich wie Nietzsche in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entdeckt und vereinnahmt. In jener Zeit wuchs er zu dem Format an, das er heute besitzt, und ebenfalls in jener Zeit wurde er als ein Wegbereiter der neuen Trends in der europäischen Literatur und Philosophie anerkannt.

Aus der heutigen Warte in zeitlicher Distanz zur Vergangenheit ist es völlig normal, eine veränderte Perspektive einzunehmen und den konventionellen Charakter bestimmter, einstmals als allgemein gültig akzeptierter Denkweisen zu offenbaren. Diese Gewohnheiten erklären gewisse blinde Flecken oder unabsichtliche Unterlassungen, während zugleich neue Fragen auftauchen, die Dostojewskis Bedeutung als historisches Phänomen betreffen. Dieses Essay liebäugelt mit gewissen Interpretationen Dostojewskis, die möglicherweise in Zukunft, nachdem die aktuelle Übergangszeit vorbei ist, verwendet werden könnten. Es führt den Namen Emanuel Swedenborgs als hilfreichen Katalysator ein.

Swedenborg kann auf zwei Arten mit Dostojewski in Verbindung gebracht werden. Erstens machte Russlands kultureller Rückstand die russische Intelligenzija aufnahmebereit für einen plötzlichen Einfluss westlichen wissenschaftlichen Denkens, wobei Jahrhunderte auf wenige Jahrzehnte komprimiert wurden. Das ist der Grund, weshalb der religiöse Denker Dostojewski in vielerlei Hinsicht mehr religiösen Denkern im Westen gleicht, die bereits früher dem zersetzenden Einfluss der wissenschaftlichen Entdeckungen widerstanden. Nicht selten gleicht er und tönt er sogar wie Pascal. Im siebzehnten Jahrhundert war Pascal im Grunde der repräsentativste jener Schriftsteller, die sich für die Verteidigung des Glaubens gegen den Skeptizismus einsetzten. Auch unterdrückte das in Voltaire personifizierte Zeitalter der Vernunft Dostojewski, wie es auch die Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts tat, die für ihn in Claude Bernard («Bernard» in «Die Brüder Karamasow») personifiziert wurde. Als Theologe mit der rationalistischen Wissenschaft jener Zeit konfrontiert, nahm Swedenborg seine Zuflucht in einer angriffslustigen Exegese des Christentums, und eine analoge Tendenz lässt sich auch bei Dostojewski erkennen.

Eine zweite Verbindung findet sich in Dostojewskis Entlehnungen von Swedenborg. Dass diese bestehen, ist nicht weit hergeholt, da selbst die Bücher in Dostojewskis Bibliothek so etwas wie einen materiellen Beweis liefern. Der 1922 von Leonid Grossmann<sup>224</sup> publizierte Katalog von Dostojewskis Bibliothek listet drei solche Bücher auf. Es handelt sich dabei – alle sind in Russisch – um folgende: A.N.Aksakow, »Das Evangelium nach Swedenborg: Fünf Kapitel des Johannes-evangeliums mit einer Erläuterung und Besprechung ihrer spirituellen Bedeutung gemäß der Entsprechungslehre«, Leipzig 1864; A.N.Aksakow, »Über den Himmel, die Geisterwelt und die Hölle, wie sie von Swedenborg gesehen und ge-

---

<sup>224</sup> Leonid Petrovich Grossmann, *Seminarii po Dostoevskomu* (Seminar über Dostojewski), Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1922, Nachdruck, Großbritannien: Prideaux Press, 1972.

hört wurden«, Übersetzung aus dem Lateineinischen, Leipzig 1863; A.N.Aksakow, »Swedenborgs Rationalismus: Eine kritische Analyse seiner Lehre der Heiligen Schrift«, Leipzig 1870. A.N.Aksakow war in Russland einer der Hauptverfechter des Spiritismus oder, wie wir heute sagen würden, der Parapsychologie – ein Interesse, das Dostojewski im »Tagebuch eines Schriftstellers« rücksichtslos behandelte. Dostojewski war somit mit Swedenborg vertraut, wenn auch dank Aksakows Essays und Übersetzungen, und er entnahm diesen Büchern, was seinem Zweck dienlich war.

### **Swedenborg in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts**

Während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts wurde dem sogenannten Symbolismus in der Poesie viel Aufmerksamkeit geschenkt. Es erscheint seltsam, dass trotz dieser Ausrichtung Swedenborg wenig bekannt war. Trotzdem entlieh Baudelaires Sonnet »Les Correspondances« – ein Schlüsselgedicht für die symbolistische Poesie – seinen Titel und Inhalt von Swedenborg. Schon alleine die Neugier hätte die Kritiker veranlassen müssen, das Originalkonzept und nicht bloß dessen Ableitungen zu untersuchen. Wahr ist, dass jede Epoche über ihre eigenen staubigen Abstellräume verfügt, wo anrühige Relikte der Vergangenheit verwahrt werden. Swedenborg wurde dort zusammen mit den Quacksalbern, Wunderdoktoren und Hellsehern, die so typisch für das nicht wirklich so vernünftige Zeitalter der Vernunft waren, versorgt – Leuten wie Graf Cagliostro, den legendären Graf Saint-Germain, und einen Begründer der »mystischen Logen« in Frankreich, Martinez Pasqualis. Die Gefahr, Swedenborg ernst zu nehmen, war zu groß. Zudem schien niemand zu wissen, was von ihm zu halten war.

Weder seine Zeitgenossen noch deren Nachwelt sollte zu sehr für diese Unterlassung getadelt werden. Swedenborgs Schicksal war außergewöhnlich. Ein Wissenschaftler von hohem Ruf, der Forschungen in den unterschiedlichsten Disziplinen von der Geologie bis zur Anatomie durchführte, ein Mitglied der

Königlichen Minenkommission in Schweden, hatte einen plötzlichen Augenblick der Erleuchtung, verließ seine wissenschaftlichen Bestrebungen und schuf ein umfangreiches Werk, worin er seine Reisen durch Himmel und Hölle und seine Unterhaltungen mit Geistern beschrieb. Er ging weiterhin in der hohen Gesellschaft, der er angehörte, als königlicher Berater ein und aus, und obwohl er geltend machte, sich gleichzeitig in der anderen Welt zu bewegen, entwarf seine Umgänglichkeit und sein Humor jene, die bereit waren, ihn als Verrückten zu bezeichnen. Nach seinem Tode 1772 führten seine ins Englische übersetzten Werke zur Konversion verschiedener Personen, die sich schließlich in der swedenborgianischen Kirche des Neuen Jerusalem organisierten. Die Romantik berief sich ihrerseits auf Swedenborg, indem sie ihn ihren Bedürfnissen anpasste. Für ihre Anhänger war eine ätherische, geistige Welt, die der materiellen Welt entgegensand, zumindest verlockend: So, wenn auch nicht wirklich korrekt, haben sie Swedenborgs Lehren gesehen. Balzacs »Séraphita« ist ein typisches Beispiel einer solchen Fehlinterpretation.

Swedenborgs Legende war zur Zeit von Balzac und Baudelaire noch immer am Leben, sie nahm aber in den folgenden Jahrzehnten nach und nach ab. Im Zeitraum, der uns interessiert, nämlich der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, war Swedenborg bestenfalls ein Rätsel, das Forscher anzog, die sich mit geistiger Anomalität befassten. Es dürfte genügen, hier zwei wichtige Namen zu nennen, die exemplarisch für eine Haltung der Unsicherheit, wenn nicht sogar Hilflosigkeit stehen.

Der erste Name ist der von Karl Jaspers, der 1922 eine Studie über Schizophrenie publizierte, er wählte Strindberg, Van Gogh, Swedenborg und Hölderlin als Fälle berühmter Schizophrener. Der zweite Name ist der von Paul Valéry, dessen Essay über Swedenborg von 1936 sehr seltsam ist. Valéry stand einst im Mittelpunkt der symbolistischen Bewegung. Überdies dominierte er als brillanter Essayist während mehre-

rer Jahrzehnte die französische Literaturszene. Er gesteht, dass Swedenborg für ihn nie mehr als ein literarischer Mythos darstellte, und man kann sich fragen, ob er den Autor, den er behandelte, jemals gelesen hat. Valéry's Essay wurde als Einleitung zur französischen Übersetzung eines Buches des schwedischen Geisteswissenschaftlers Martin Lamm über Swedenborg geschrieben. Das Buch liefert keine Antwort zur Frage, welche Valéry beschäftigt, nämlich: »Wie ist ein Swedenborg möglich?«. So suchte er selbst eine Antwort, verwarf die bekanntesten Hypothesen, jene der Scharlatanerie und der Krankheit. Aber seine eigene psychologische Erklärung tönt noch weniger überzeugend als Jaspers Diagnose einer Geisteskrankheit und verrät Valéry's positivistische Haltung. Sein ziemlich schwaches Essay über Swedenborg bietet uns einen Einblick in den positivistischen Hintergrund des französischen Symbolismus, in dessen grundlegende Dualität. Swedenborgs Visionen waren laut Valéry ein Art von Tagträumen – sie traten in einem Zustand zwischen Schlafen und Wachen auf. Wahrscheinlich würden wir uns nicht der Anmaßung schuldig machen, wenn wir in dieser Behauptung, insbesondere weil sie der gewöhnlichen Schärfe Valéry's entbehrt, ein Bekenntnis seiner Skepsis gegenüber Schöpfungen des menschlichen Geistes sehen würden. Er ist sehr taktvoll und formuliert seinen Respekt für die »wahre« Realität der Natur und der menschlichen Gesellschaft; eine andere Realität, jene des Künstlers, des Visionärs, ist unabhängig, ein separater Bereich, wo sich Wahrhaftigkeit und Täuschung auf gleicher Ebene befinden.

Swedenborg war nicht der einzige Autor, der damals so etwas wie eine Plage darstellte. Ein anderer war William Blake. Die Frage von Blakes Geisteskrankheit wurde zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts ernsthaft diskutiert, und obwohl seine Anhänger dies als Unsinn zurückwiesen, waren ihre in den neunzehnhundertdreißiger Jahren publizierten Studien relativ wenigen Personen bekannt. Die Tatsache, dass Blake heute eine der wichtigsten Figuren der englischen Literatur

geworden ist, ist eines der Zeichen, die auf einen ernsthaften Wandel in der Haltung hinweisen. Und natürlich muss eine Beschäftigung mit Blake das Interesse an Swedenborg wecken, nicht nur weil Blake von ihm beeinflusst war, sondern auch, weil Swedenborg am besten verstanden werden kann, wenn man ihn mit Blakes eigenen Kriterien angeht.

Stellen wir eine stark vereinfachende Frage: Reiste Swedenborg tatsächlich durch Himmel und Hölle, und fanden seine Unterhaltungen mit Geistern wirklich statt? Die naheliegendste Antwort ist nein, nicht wirklich. Er glaubte lediglich, dass er jederzeit Zugang zur anderen Welt hatte, zum Beispiel, wenn er an einem Ausflug teilnahm oder in seinem Garten spazierte. Alles fand lediglich in seinem Geiste statt. Dies führt zum Zugeständnis, dass Jaspers recht hatte, wenn er sein Urteil fällte: Schizophrenie. Wir sollten zur Kenntnis nehmen, dass der Romantizismus Swedenborg bereits in einer Weise behandelt hatte, die sich nicht von jener der positivistischen Psychiatrie in späterer Zeit unterschied. Es wurde nämlich eine Teilung in die materielle (reale) und die geistige (illusorische) Welt akzeptiert, jedoch mit einem Plus-, nicht einem Minuszeichen, das den Gebilden unseres Geistes angeheftet wurde. Wenn jedoch William Blakes Hilfe zur Lektüre Swedenborgs in Anspruch genommen wird, dann verändert sich das Bild radikal. Die gestellte Frage und die darauf gegebene Antwort würden von Blake als absurd zurückgewiesen. Blake las Swedenborg genauso, wie er Dante gelesen hatte: Dies waren für ihn Werke höchster menschlicher Fähigkeit, Vorstellungskraft, dank der alle Menschen eines Tages in göttlicher Menschlichkeit vereinigt sein werden. Durch die Vorstellungskraft werden geistige Wahrheiten in sichtbare Formen verwandelt. Während er Swedenborg in einigen entscheidenden Punkten widerspricht, fühlt sich Blake dessen System näher als dem Dantes, den er des Atheismus bezichtigte. Blakes »The Marriage of Heaven and Hell« basiert auf Swedenborg, und er wäre wohl sehr amüsiert über eine Untersuchung gewesen, ob er die Teufel und Engel, die er beschreibt,

»wirklich« gesehen hätte. Die Crux des Problems – und eine schwere Herausforderung für den Geist – ist Blakes Respekt für die Vorstellungen Dantes, der ein Dichter war, einerseits und für die Vorstellungen Swedenborgs, die in einer ziemlich einfachen lateinischen Prosa verfasst waren, andererseits. Dante wurde von seinen Zeitgenossen als ein Mensch erachtet, der die andere Welt besucht hatte. Doch Jaspers hätte ihn dennoch nicht als schizophran bezeichnet, weil das Recht des Dichters zu erfinden – das heißt zu lügen – zu Jaspers Lebenszeit als etwas Offensichtliches anerkannt war. Es ist nicht einfach, die Konsequenzen der ästhetischen Theorien zu erfassen, die als Treibgut und Geschiebe der wissenschaftlichen und technischen Revolution entstanden sind. Der Druck der Gewohnheit zwingt uns noch immer auszurufen: »Gut, dann schrieb Swedenborg Fiktionen und er war sich dessen bewusst, dass sie nichts weiter als Fiktionen waren!« Aber so verlockend diese Aussage auch sein mag, sie wäre falsch. Weder Swedenborg noch Blake waren Ästhetiker. Sie schlossen das Geistige nicht in den Bereich der Kunst und Poesie ein und stellten es dem Materiellen gegenüber. Lassen Sie uns auf die Gefahr hin, die Sache durch eine Definition zu simplifizieren, sagen, dass beide von der *Energie* betroffen waren, die sich selbst in einer beständigen Interaktion zwischen der Vorstellung und den von unseren fünf Sinnen wahrgenommenen Dingen offenbart.

### Swedenborgianische Elemente in »Schuld und Sühne«

Die Lehre der Entsprechungen wird ausführlich in Swedenborgs »Himmel und Hölle« abgehandelt, welches Werk Dostojewski während seines Aufenthalts in Deutschland 1865 in Aksakows Übersetzung erworben oder gelesen haben könnte. Lasst uns den Ort der Publikation, Leipzig, und das Datum, 1863, festhalten. »Schuld und Sühne« wurde in Wiesbaden 1865 begonnen. Dass Baudelaire in seinen »Blumen des Bösen« in Swedenborgs Schuld steht, ist wohl bekannt, aber es gibt ebenfalls starke Indizien für Swedenborgs Einfluss in

»Schuld und Sühne«. Eine große, gespensterhafte Stadt, ob es nun Paris ist, das von Baudelaire wörtlich als »la cité inférieure« (die höllische Stadt) bezeichnet wird, oder Sankt-Petersburg, wo Raskolnikow von Alpträumen heimgesucht wird, scheint bereits die moderne Form einer danteschen Hölle zu sein; eine Beschreibung derselben könnte implizit auf die Lehre der Entsprechungen Bezug nehmen. Um überzeugend zu tönen, müsste man zahlreiche Textstellen von Swedenborg zitieren. Das geht indessen über das Ziel eines kurzen Essays hinaus und so beschränke ich mich auf einige wenige Sätze.

»Was Entsprechung sei, weiß man heutzutage nicht; dass man es nicht weiß, rührt von mehrerlei Ursachen«, sagt Swedenborg, »die hauptsächlichste ist, dass der Mensch sich vom Himmel entfernt hat durch die Liebe zu sich und zur Welt« (HH 87). Diese verlorene Vision umfasst die Schöpfung als eine Einheit, weil »die ganze natürliche Welt der geistigen Welt entspricht und nicht bloß die natürliche Welt im Allgemeinen sondern auch im Einzelnen; weshalb alles, was in der natürlichen Welt aus der geistigen entsteht, Entsprechendes heißt« (HH 89). Der Mensch ist kraft seiner Seele Teil der geistigen Welt und daher »heißt das also, was im Körper vorgeht, sei es im Angesicht, sei es in der Rede, sei es in den Gebärden, Entsprechung« (HH 91). Vielleicht liegt die Grundlage von Swedenborgs Lehre darin, dass er die vom Christentum implizierte anthropozentrische Vision bis ins Extrem weiterführte. Die Maxime »Wie oben, so auch unten« wurde immer von hermetischen christlichen Bewegungen durch ihr System von Abbildern angerufen, da gemäß ihnen der Makrokosmos im Mikrokosmos reflektiert wurde und so ist die Entsprechung in der gesamten Tradition der Alchemie und bei Jakob Böhme zu finden. Aber Swedenborg ging einen Schritt weiter: Für ihn hat das gesamte Universum in seiner einzig gültigen Wesenheit, himmlisch und geistig oder höllisch, eine menschliche Gestalt: »Es ist gezeigt worden, dass der ganze Himmel einen Menschen darstellt, und dass er ein Mensch im Bilde ist und

darum auch der Größte Mensch heißt« (HH 94). Als Konsequenz davon erlangt alles Menschliche eine außerordentliche Wichtigkeit, denn diese ganze Welt, auf die wir Physik und Chemie anwenden, existiert so, dass sie die *menschliche* Vorstellung mit Urbildern und die menschliche Sprache mit Zeichen versorgt.<sup>225</sup> Jeder Mensch kann in einer beständigen Beziehung mit dem Größten, Kosmischen Menschen leben – mit anderen Worten – im Himmel leben, aber er kann ihn auch meiden und die Gemeinschaft mit dem Kosmischen, Bösen Menschen suchen – mit anderen Worten – in der Hölle leben. Wenn er stirbt, findet er sich selbst in einer der unzählbaren Himmel oder Höllen, die nichts anderes sind als Gesellschaften von Menschen derselben Neigung. Jeder Himmel oder jede Hölle ist ein genaues Abbild des Geisteszustands, den ein bestimmter Mensch in seinem Erdendasein erfahren hat und erscheint entsprechend als schöner Garten, Wald oder Slum einer großen Stadt. So wird alles, was ein Mensch auf der Erde mit seinen fünf Sinnen als Quelle der Freude oder des Leids

---

<sup>225</sup> Diesbezüglich ist ein englischer metaphysischer Dichter, Thomas Traherne, Swedenborgs Vorläufer, wie beispielsweise aus folgender Strophe hervorgeht:

Dadurch war ich da auf immerdar  
 Mit allem, was ich sah.  
 Ein Ziel, wenn es schon vorher war  
 Mein Aug' war in Frau Naturs Gesetzen da,  
 In meiner Seele ihrem Lager gar  
 War alles auf einmal innerhalb mir: All Ihre Habe  
 War meine unmittelbare innere Freudengabe  
 Wesentliche Freuden, die informierten meine Seele  
 Mit allem, was sie machte  
 Meine Seel' befrachte  
 Und jedes Ding in meinem Herz und was ich dachte  
 Erzeugte oder war, ich konnt's nicht von mir geben  
 Ob die Dinge ihnen  
 Dort von selbst erschienen  
 Die in meiner Seel' wirklich schienen als sie leben  
 Oder ob mein sich anpassender Geist  
 nicht sogar als alles darin erweist.

Aus »My Spirit« in *The Poetical Works of Thomas Traherne*, New York, 1965.

wahrgenommen hat, ihn begleiten, so wie das einst gelernte Alphabet in aufbauende oder bedrückende Bücher zusammengesetzt werden kann. Im achtzehnten Jahrhundert war Swedenborg nicht der einzige, der diese seltsame Dimension entdeckt hatte: die Dimension der menschlichen Innerlichkeit. Andere suchten ebenfalls nach einem Gegengewicht zur Welt der Wissenschaftler, die als *von außen* gesehener Mechanismus wahrgenommen wurde. So verschieden sie voneinander waren, hatten bestimmte Forscher dennoch diese Suche *nach dem Inneren* gemeinsam: Berkeley mit seinem *esse est percipi* – Sein ist Wahrgenommenwerden –, Kant mit seinen Kategorien des Geistes und natürlich Blake. Auf Swedenborgs Wahl von Geisteszuständen und Bildern als die Grundlage seines Systems mussten sich romantische und symbolistische Dichter aus offensichtlichen Gründen berufen. Doch, indem sie die Betonung verschoben, erhielten sie das Gegenteil der ursprünglichen Idee. Entsprechungen sind keine willkürlich durch einen Dichter oder Romanschreiber zu wählenden Symbole. Wenn das Wort *Symbol* hier verwendet wird, so handelt es sich um »objektive Symbole«, die von Gott vorgegeben und durch die tatsächliche Struktur der Natur und menschlichen Vorstellung bestimmt werden. Ein Visionär, ein Prophet enthüllt sie, und Swedenborg, der sich selbst eine prophetische Rolle zuwies, entzifferte mit ihrer Hilfe die versteckte spirituelle Bedeutung der Bibel. Das alles hat wenig mit Literatur zu tun, wenigstens soweit es ihn betraf. Dies war nicht dazu bestimmt, zur Grundlage der Legitimierung unkontrollierter Subjektivität zu werden oder zur Errichtung einer demokratischen Gleichheit subjektiver Symbole und Metaphern. Es stimmt, dass gewisse Dichter festgestellt haben, dass nicht alle Symbole von der gleichen Kraft sind und sie haben die meisten von ihnen, die ihre Wurzeln in den Archetypen haben, wertgeschätzt. Das ist jedoch ein anderes Gebiet, das nichts mit Dostojewski zu tun hat, jedenfalls nicht auf einer bewussten Ebene.

In »Schuld und Sühne« werden die Straßen von St. Petersburg, der Staub, das Wasser der Kanäle und die Treppen der Wohnhäuser so beschrieben, wie sie von Raskolnikow gesehen werden; so können sie die Eigenschaften seines fiebrigen Zustandes bekommen. Seine Träume, sein sargähnlicher Raum und die Stadt selbst sind in die reiche symbolische Textur der Novelle verwoben. Das ist dem Leser des frühen Dostojewski nicht unvertraut und scheint lediglich die bereits in »Der Doppelgänger« und »Die Wirtin« eingesetzten Mittel zu verstärken. Es gibt indessen eine Persönlichkeit, die eine zu große Verwandtschaft mit den Geistern Swedenborgs aufweist, als dass deren direkte Abstammung aus dem Buch »Himmel und Hölle« bezweifelt werden könnte. Das ist Swidrigajlow. Wir werden feststellen, dass er viele Leser und Gelehrte fesselte, die in ihm ein gewisses exotisches Element, das zuvor in Dostojewskis Novellen nicht angetroffen wurde, fühlten. Während im Namen, in der Erscheinung und im Verhalten von Sonja ein gutes Stück Symbolismus vorhanden ist, fühlen wir bei Swidrigajlow noch eine weitere Dimension, als ob er gerade vom Jenseits angekommen und dahin zurückkehren würde, trotz seiner fühlbaren Anwesenheit und seiner mutmaßlichen Biographie. Alles über ihn – die Art, wie er Raskolnikow zum ersten Mal besucht, seine physikalischen Eigenschaften, seine Gesten, seine Sprache und seine Träume – entpuppen sich als swedenborgianische Entsprechungen; von diesem Blickwinkel aus gesehen ist er, obwohl am Leben, ein melancholischer Bewohner der Hölle. Nebenbei wurde die enge Identifikation Dostojewskis mit Swidrigajlow von Kritikern zur Kenntnis genommen, aber niemand hat meines Wissens auf den Ursprung des Namens dieses Helden hingewiesen, um die Annahme zurückzuweisen. Dostojewski war die Herkunft seiner Familie nicht gleichgültig und er verwies gerne auf seine Vorfahren, Adelige die ein Landgut, Dostojewo im Großfürstentum Litauen besaßen. Einer der litauischen Herrscher des fünfzehnten Jahrhunderts war Großfürst *Švitrigaila*, eine be-

kannte historische Figur. Keine andere Figur Dostojewskis trägt einen litauischen Namen.

Doch die Enthüllung der kleinen Geheimnisse des Autors ist ein mehr oder weniger nutzloses Spiel. Wichtig hingegen ist, dass die Eigenliebe als zentrales Thema in zwei Formen in »Schuld und Sühne« erscheint: Die eine wird von Raskolnikow, der sich nach und nach seiner Macht bewusst wird, repräsentiert, die andere von seinem Doppelgänger, Swidrigajlow, der nichts lernen muss, da er seine böse Natur kennt und ein Gefühl der ewigen Verdammnis hat. Eigenliebe charakterisiert laut Swedenborg sämtliche Bewohner des höllischen Reichs, dass indessen unendlich unterschieden bleibt. Um es zu zitieren:

»Ein jedes Böse ist, ebenso wie jedes Gute, von unendlicher Mannigfaltigkeit. Das verstehen diejenigen nicht, die eine allzu einfache Vorstellung von den verschiedenen Arten des Bösen haben, zum Beispiel vom Hass, von der Verachtung, der Rachsucht, der Hinterlist u. a. m. Sie sollten jedoch wissen, dass jede einzelne dieser Arten wiederum sovielen verschiedenen Unter- und Abarten in sich birgt, dass für die Aufzählung ein ganzes Buch nicht ausreichen würde. Die Höllen sind den Unterschieden eines jeden Bösen gemäß so genau unterteilt, dass man sich nichts Genaueres vorstellen könnte. Aus allem ergibt sich, dass sie unzählig sind« (HH 588).

Raskolnikow ist ein Intellektueller des neunzehnten Jahrhunderts, der Himmel und Hölle, wie sie in der christlichen Ikonografie dargestellt wurden, verwarf und die Unsterblichkeit zusammen mit diesen zurückwies. Das Zwiegespräch zwischen ihm und Swidrigajlow über dieses Thema ist eines der seltsamsten in der Weltliteratur:

»Ich glaube nicht an ein zukünftiges Leben«, sagte Raskolnikow.

Swidrigajlow saß nachdenklich da.

»Und was, wenn dort nur Spinnen oder dergleichen sind?« sagte er plötzlich.

Er ist verrückt – dachte Raskolnikow.

»Uns erscheint die Ewigkeit als eine Idee, die man nicht erfassen kann, als etwas furchtbar Großes! Aber warum muss sie unbedingt groß sein? Und denken Sie sich nur, wenn plötzlich statt alles dessen dort nur ein kleines Zimmer sein wird, so in der Art einer Badestube auf dem Lande, verräuchert, und in allen Ecken Spinnen, und das ist die ganze Ewigkeit. Wissen Sie, mir schwebt zuweilen so etwas vor.«

»Können Sie sich denn wirklich nichts Tröstlicheres und Gerechteres als dies vorstellen?!« rief Raskolnikow mit einem schmerzvollen Gefühl.

»Gerechteres? Wer kann das wissen, vielleicht ist das auch die Gerechtigkeit, und wissen Sie, ich würde es unbedingt absichtlich so einrichten«, antwortete Swidrigajlow mit einem unbestimmten Lächeln.

Bei dieser häßlichen Antwort überlief es Raskolnikow plötzlich kalt.

Wie können wir annehmen, dass diese Vorstellung einer privaten Hölle nicht direkt von Swedenborg stammt? Spinnen, Taranteln, Skorpione als Symbole des Bösen kehren in Dostojewskis spätem Werk so beständig wieder, dass sie die Bezeichnung »Entsprechungen« verdienen. Ein Abschnitt aus Swedenborgs Werk erleuchtet uns hinlänglich bezüglich der Höllen, die aus Entsprechungen wahrgenommener Dinge errichtet wurden, mit den Worten:

»In manchen Höllen sieht man etwas wie die Trümmer abgebrannter Häuser und Städte, die von höllischen Geistern bewohnt werden, die sich dort verbergen. In den milderer Höllen scheinen elende Hütten hie und da wie in einer Stadt in Straßen und Gassen zusammenzuhängen. Im Inneren der Häuser wohnen höllische Geister, unter denen es unausgesetzt zu Zänkereien, Feindseligkeiten, Schlägereien und gegenseitigen Zerfleischungen kommt. Auf den Gassen und Straßen herrscht Raub und Plünderung.« (HH 586)

Natürlich gibt es angesichts der unendlichen Vielfalt von Höllen auch Raum für eine ländliche Badestube mit Spinnen.<sup>226</sup>

Swidrigajlow leidet unter der systematischen Heimsuchung durch Gespenster, aber er entlässt sie nicht als Trugbilder. Er neigt dazu zu denken: »Geister sind, als wären sie Fetzen und Fragmente anderer Welten, der Beginn derselben.« Die Träume, die er kurz vor seinen Selbstmord hat, sind so lebhaft, dass sie mehr Visionen als Abfolgen verschwommener Bilder, die durch eine Traumlogik lose zusammengebunden sind, gleichen. Ihr Schrecken übertrifft sogar Raskolnikows Traum nach dem Mord. Man dürfte nicht sehr falsch liegen, wenn man »Schuld und Sühne« als eine Novelle betrachtet, die auf *einer* Ebene nur von Raskolnikows Eigenwillen handelt, während es auf einer tieferen Ebene eine andere Schuld und eine andere Sühne gibt: Swidrigajlows Kindsraub und Selbstmord. Aber gibt es einen Grund zur Annahme, dass Swidrigajlow wirklich dieses Verbrechen begangen hat? Nicht notwendigerweise. Der Sarg, worin ein vierzehnjähriges Mädchen wie Shakespeares Ophelia liegt, mag uns glauben machen, dass er eine Jugendliche geschändet hatte, die daraufhin Selbstmord verübte. Wenn dem so ist, dann ist er wirklich ein sehr gefühlvoller Teufel, denn im nächsten Traum verwandelt sich das Opfer in ein fünfjähriges Kind, und er ist entsetzt, als sie plötzlich ihre Augen öffnet und ihn mit »glühendem, schamlosem Blick« anstarrt. Mit Swidrigajlows angenommener Missetat konfrontiert, ist der Leser mehr oder weniger in der Lage von Dostojewskis Biografen, die sich seiner Besessenheit bewusst und unsicher sind, ob er einst tatsächlich ein kleines Mädchen vergewaltigt hatte.

---

<sup>226</sup> In Swedenborgs System gibt es weder Engel noch Teufel außer den geretteten und verdamnten Menschen. Darauf nimmt Dostojewski in seinem Notizbuch von 1875 bis 1876 Bezug: »Gibt es Teufel? Ich könnte mir nie vorstellen, wie die des Satans sein würden. Job. Mephistopheles. Swedenborg: schlechte Menschen ... über Swedenborg.« (*The Unpublished Dostoevski*, hrsg. von Carl R. Proffer, Band 2, Ann Arbor, Ardis, 1975).

Wie in »Schuld und Sühne« so hat auch in »Die Dämonen« der Kern des Bösen mit der Vergewaltigung eines Kindes zu tun. Stawrogin klagt sich, obgleich er sämtliche Teufel Russlands in sich beherbergt, in seinem *Geständnis* genau derselben Sünde an. Und dann lässt seine Unterhaltung mit Tichon den Leser verwirrt zurück. Es ist unmöglich, sicher zu sein, dass Stawrogin sich einst so verhielt, wie er sagte, dass er es tat. Der Zweck seines Geständnisses, der sich in der Hässlichkeit seines Stils widerspiegelt, wird von Tichon wahrgenommen: Dies ist ein Akt der Provokation durch Stawrogin, nicht der Reue; er bittet nicht um Vergebung, sondern er versucht Hass und Verachtung hervorzurufen. Wenn dies für den Stil gilt, dann kann es ebenso für den Inhalt gelten, und die gesamte Geschichte der Vergewaltigung könnte erfunden sein. Es scheint, dass Dostojewskis Schuldgefühle ständig wieder und wieder als feste Entsprechung nach einem Ausdruck in einem symbolischen Ereignis suchen. Diese symbolische Realität hat dieselbe Substanz wie Swedenborgs Höllen. Sie befindet sich jenseits der allgemein akzeptierten Begriffe des Existierenden und der Vorstellung, des Objektiven und des Subjektiven.

Eine literarische Verwandtschaft, die auf Gogol und E. T. A. Hoffmann zurückgeht, ist ausreichend, um die phantastischen Elemente in der Fiktion des jungen Dostojewskis zu erklären, zum Beispiel die Kapriolen Goljadkin Juniors in »Der Doppelgänger«, die immer irgendwie auf eine rationale Art durch die Geisteskrankheit Goljadkin Seniors erklärt werden. Beginnend bei »Schuld und Sühne« wird die rationale Decke für diese außerordentlichen, bizarren Ereignisse sehr dünn und daher werden sie über bloße Hirngespinnste erhoben. Eine rationale Erklärung wird erdacht in Form eines Zustands zwischen Träumen und Wachen, wie er von Swidrigajlow in der Nacht vor seinem Selbstmord erfahren wurde; in Form eines von Stawrogin geschriebenen Geständnisses; in Form des Einschlafens in »Der Traum eines lächerlichen Menschen«, obwohl seine Zeitreise in die ferne Vergangenheit der Menschheit nichts Träumerisches an sich hat; oder – in »Die Brüder

Karamasow« – im Form des nüchternen, psychiatrischen Titels eines Kapitels: »Der Teufel. Iwans Albtraum« – wobei weder Iwan noch der Leser davon überzeugt ist, dass der Teufel wirklich ein Produkt von Iwans krankem Hirn ist.

### Dostojewski als Häresiarch

Es ist mehr als wahrscheinlich, dass Dostojewski Swedenborg gelesen hatte, als er an »Schuld und Sühne« arbeitete, und dass er durch eine Theologie ermutigt wurde, die der Vorstellung einen so bedeutenden Platz zuwies. Ob und was genau er von Swedenborg entlieh, bleibt unsicher, mit der möglichen Ausnahme von Swidrigajlows Badestube voll von Spinnen. Aber Dostojewskis Strategie als religiöser Denker ist von größerer Bedeutung als mögliche Entlehnungen von Einzelheiten, und Swedenborgs Schriften können diesbezüglich einige Hinweise enthalten.

Wie wir aus Nadezhda Mandelstams Memoiren entnehmen, pflegte Anna Achmatowa Dostojewski und Tolstoi als Häresiarchen zu bezeichnen.<sup>227</sup> Das ist wohl wahr. Ihr außerordentlicher Geist, ihre Begeisterung und der gigantische Einsatz, um den sie spielten, bewahrte sie nicht davor, irrige oder sogar wilde Lehren zu predigen. Obwohl grundsätzlich verschieden, waren sie ähnlich in ihren Bemühungen, das Christentum an das anzupassen, was sie als die Bedürfnisse des modernen Menschen erachteten. Wobei Tolstois »wahres«, durch den Rousseauismus verwässertes Christentum, wie Solowjew feststellte, mehr und mehr einem nicht-theistischen Buddhismus glich. In Tolstois ausgiebigem Werk als Prediger verflüchtigte sich die metaphysische Bedeutung des Evangeliums, und es blieb lediglich die moralische Bedeutung zurück. Es dürfte kaum eine Übertreibung sein, zu sagen, dass Tolstoi dort aufhörte, wo Dostojewski begann, und den Ausgangspunkt

---

<sup>227</sup> Nadezhda Mandelstam, *Vtoraya kniga* (Zweites Buch), Paris: YMCA Press, 1972.

des letzteren in dessen fourieristische Phase zu verlegen, in die Zeit, als er dem Petraschewski-Kreis angehörte.

Man sollte sich an das christliche Vokabular des utopischen Sozialismus erinnern unabhängig davon, ob dessen Sprecher Saint-Simon, Fourier oder Georg Sand waren. In seiner Ablehnung der christlichen Kirchen und indem er sich selbst unter das Zeichen des christlichen Evangeliums stellte, war der utopische Sozialismus in einem gewissen Sinne das Erbe solcher populistischer christlicher Bewegungen der Vergangenheit wie der Hussiten oder der Täufer, welche die Rückkehr zur ursprünglichen Reinheit der frühen Christengemeinden proklamiert hatten. Doch das Vokabular verschleierte eine tiefe Veränderung im Glauben als Folge der »Lumières« (Aufklärer) des achtzehnten Jahrhunderts. Eine soziale Utopie stand nun an erster Stelle, nicht Christus: Er wurde lediglich als deren Verkünder verehrt, als der erhabenste Lehrer und Reformator. Dostojewski war, wie wir wissen, von Belinskis abschätzigen und verächtlichen Worten über Christus schockiert. Als er dem Petraschewski-Kreis beitrug, war es anders. Diskussionen über Fourier oder Considérant beeinträchtigten nicht seine persönliche Verbundenheit mit der Gestalt Jesu als moralischem Ideal aus dem einfachen Grund, weil sie auf das Reich Gottes auf Erden als etwas nicht sehr Fernes und leicht Erreichbares fokussiert waren. In der Folge würde Dostojewskis gesamtes Leben, beginnend mit seinem Aufenthalt in der Strafkolonie Omsk, durch den nicht endenden Zweikampf in seinem Geist zwischen zwei Christusbildern gezeichnet sein: Auf der einen Seite das Vorbild der Perfektion, die nie jemand anders erreicht hatte, eines jedoch noch immer sterblichen Menschen, der den Gesetzen des Todes unterstand; auf der anderen Seite ein Gott-Mensch, der über den Tod triumphierte. Ein Widerspruch, der von den Humanisten und Sozialisten des Petraschewski-Kreises übersehen wurde, nahm in Dostojewskis Werk nach und nach Gestalt an, bis hin zu seiner beibehaltensten Darstellung in »Der Großinquisitor«. Denn die Debatte des Großinquisitors mit Christus ist nicht mehr und

nicht weniger als die eines utopischen Sozialisten mit seinem mutmaßlichen Führer, der sich weigert ein solcher zu sein und, was schlimmer ist, aufzeigt, dass sein Jünger ihn missverstanden hat. Christus sagt klar und deutlich, dass sein Reich Gottes nicht von dieser Welt ist – und die Freiheit, die er anbietet, führt den Menschen nicht in irgendeine perfekte Gesellschaft. Keiner außer dem Gott-Menschen, der beabsichtigt, den Menschen auf seine göttliche Ebene zu erheben, kann die Annahme dieser Freiheit verlangen. Der Utopist in Dostojewski sehnte sich so sehr nach dem Reich Gottes auf Erden, dass er für den Großinquisitor Partei ergriff. Das ist es, was die gewaltige Rede erklärt, die den Autor selbst innerlich zerreißt. Die göttliche Natur Christi erscheint als das größte Hindernis für das menschliche Glück auf Erden und sollte daher verneint werden. Aber in einer dialektischen Gegenbewegung wird klar, dass, sobald das irdische Glück des Menschen als Ziel gewählt wird, dieses lediglich zum Preis der totalen Vernichtung der menschlichen Freiheit erreicht werden kann. So verzweifelt das von Dostojewski ausgedrückte Argument am Gedanken an die Erosion des christlichen Glaubens – in ihm selbst, in der russischen Intelligenzija und in Westeuropa. Und *das* war es, was ihn zwang, auf willkürliche und unrealistische Heilmittel zurückzugreifen. In diesem großen Entweder-Oder – entweder eine christliche Zivilisation oder die totalitäre Gesellschaft des Schigalew und des Großinquisitors – hoffte er paradoxerweise, einen dritten Weg zu finden, und er hing an seinem »Heiligen Russland« mit dem Kleinbauern unten und dem Zaren oben als der einzig möglichen Hauptstütze der Christenheit und folglich der menschlichen Freiheit.

### Das Menschliche und das Göttliche

Das Problem der zwei Naturen Christi liegt dem gesamten Werk Dostojewskis zugrunde, und es beschreibt auch seinen Weg vom utopischen Sozialisten zum Nationalisten. Zu sagen, dass er unter Belinskis Einfluss in einem bestimmten Augen-

blick Atheist (was auch immer dieses Wort bedeuten mag) geworden sei, ist nicht wirklich relevant, da er von der Figur Christi, dem Lehrer, in den achtzehnhundertvierziger Jahren nicht weniger verfolgt wurde als später, als er in der Strafkolonie weilte. Er erlebte indessen in Omsk unzweifelhaft einen Wechsel in seinem Herzen, in dem Sinne als die Notwendigkeit eines Aktes des Glaubens klar wurde. Sein oft zitierter Brief von 1854 an Fonwisina, den er nach seiner Entlassung aus dem Gefängnislager schrieb, enthält den Kern jener inneren Widersprüche, die seine wichtigsten Helden plagten:

»Ich will Ihnen von mir sagen, daß ich ein Kind dieser Zeit, ein Kind des Unglaubens und der Zweifelsucht bin und es wahrscheinlich (ich weiß es bestimmt) bis an mein Lebensende bleiben werde. Wie entsetzlich quälte mich (und quält mich auch jetzt) diese Sehnsucht nach dem Glauben, die um so stärker ist, je mehr Gegenbeweise ich habe. Und doch schenkt mir Gott zuweilen Augenblicke vollkommener Ruhe; in solchen Augenblicken liebe ich und glaube auch geliebt zu werden; in diesem Augenblick habe ich mir mein Glaubensbekenntnis aufgestellt, in dem mir alles klar und heilig ist. Dieses Glaubensbekenntnis ist höchst einfach, hier ist es: Ich glaube, daß es nichts Schöneres, Tieferes, Sympathischeres, Vernünftigeres, Männlicheres und Vollkommeneres gibt als den Heiland; ich sage mir mit eifersüchtiger Liebe, daß es dergleichen nicht nur nicht gibt, sondern auch nicht geben kann. Ich will noch mehr sagen: Wenn mir jemand bewiesen hätte, daß Christus außerhalb der Wahrheit steht, und wenn die Wahrheit tatsächlich außerhalb Christi stünde, so würde ich es vorziehen, bei Christus und nicht bei der Wahrheit zu bleiben.«

Dieser letzte Satz ist potentiell der eines »Häresiarchen«. Wer könnte Dostojewski *beweisen*, dass Christus jenseits der Wahrheit stand? Ein Wissenschaftler, ein Philosoph, für den alles deterministischen Gesetze unterworfen ist und der die Geschichte Christi, der vom Tod auferstanden ist, mit einem Achselzucken als Beleidigung unseres Verstandes abtun würde? Diese Art von Beweis durch das universelle Gesetz der Natur wird von jenen Gestalten Dostojewskis akzeptiert, die

mehr oder weniger die Sprecher seines »intellektuellen Ichs« sind – Ippolit in »Der Idiot«, Kirillow in »Die Dämonen« und Iwan Karamasow. Der Apostel Paulus sagt: »Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich.«<sup>228</sup> Ippolit, Kirillow, Iwan und der Großinquisitor haben ihre negativen Beweise, dass dem tatsächlich so ist, aber sie realisieren auch, dass, wenn dem so wäre, wenn Christus verwässert, indem er seiner Auferstehung beraubt würde, dann die Welt eine Farce des Teufels wäre. Dostojewski selbst oder sein anderes Ich wendet sich gegen seine skeptischen Figuren – »er würde eher mit Christus verbleiben als mit der Wahrheit« –, und so liefert er das Feld faktisch der sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauung aus. Der Widerstand des Glaubens gegen die Vernunft hat eine alte Tradition hinter sich, aber der Widerstand des Glaubens gegen die Wahrheit ist eine hoffnungslose Neuheit und fördert in gefährlicher Weise jegliche Art von Selbsttäuschung.<sup>229</sup>

Es gibt vielleicht noch eine zweite Bedeutungsschicht in diesem rätselhaften Satz. Weil die Evangelien keine Abhandlungen über Ethik sind und ihre Nachricht oft in sich selbst widersprüchlich ist, rieten viele christliche Mystiker, die Person Christi als im Gegensatz zu Normen und Werten stehend anzusehen. Ein wohl begründeter Rat – aber gleichzeitig ein

---

<sup>228</sup> 1. Korinther 15,14

<sup>229</sup> Hier nähert sich Dostojewski Kierkegaard. Doch wird durch Kierkegaard die Dichotomie aufgelöst, indem er die Skala zu Gunsten von »Nachinnerichtetheit« und »Subjektivität« verschiebt und so den Glauben mit der Wahrheit identifiziert: »Die Wahrheit ist genau das Wagnis, das eine objektive Unsicherheit mit der Leidenschaft des Unendlichen wählt.« »Doch die obige Definition der Wahrheit ist ein äquivalenter Begriff für Glauben.« »Glauben ist genau der Widerspruch zwischen unendlicher Leidenschaft der Nachinnerichtetheit des Individuums und der objektiven Ungewissheit.« Aus Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971, Seite 182. Ein Ausspruch von Meister Eckhart mag hier in Erinnerung gerufen werden: »Wenn sich Gott von der Wahrheit abwenden könnte, dann wäre ich bereit, mich an die Wahrheit zu halten und Gott ziehen zu lassen.«

Konzept, das jedem Sektierer behagt, da es ihn befugt, das Bild Christi so umzuwandeln, wie es einem bestimmten Menschen oder einer Gemeinde gerade passt. Es entsteht der Verdacht, ob nicht »der russische Christ« Dostojewskis mit einer solch übertriebenen Willkür verbunden ist.

### Der Ansturm der Philosophie – und des Gnostizismus

Hier ist eine kleine Abschweifung erforderlich. Das Christentum wurde in der modernen Zeit, die mit der Renaissance einsetzt, gezwungen, seine Auseinandersetzung mit philosophischem Gedankengut zu erneuern. Einst im Römischen Reich war es die griechische Philosophie. Nachdem sie von der Kirche assimiliert und gezähmt worden war, tendierte sie indessen dazu, ihre Selbständigkeit wieder zu erlangen und zuletzt – dank dem sogenannten Humanismus – nahm sie an Kraft zu und inspirierte die moderne Wissenschaft. Oder, um es genauer auszudrücken, *eine* Seite des griechischen Gedankenguts wurde nun übernommen und der anderen Seite, die mit dem jüdischen Erbe verschmolzen ist, entgegengesetzt. Ziemlich symptomatisch war im sechzehnten Jahrhundert das Wiederaufleben der antitrinitarischen Häresie, die auch als Arianismus bekannt ist, obwohl Arius schon vor langer Zeit durch das Konzil von Nizäa im Jahre 325 verurteilt worden war. Vielleicht sollte man diese Häresie als *die* Häresie bezeichnen und durch die gesamte Geschichte des Christentums in ihren verschiedenen widersprüchlichen Gestalten verfolgen. Auf den ersten Blick hatte der »aufklärerische«, rationalistische Trend in der Renaissance (und unzweifelhaft gehört der Arianismus mit seiner Abneigung unverständlicher Dogmen hierher) nichts mit seinem zeitgenössischen »dunklen« und esoterischeren Gegenstück zu tun. Doch die beiden waren nur zwei Seiten derselben philosophischen Münze, so wie sie es zuvor in der hellenistischen Welt gewesen waren. Die Ursprünge der Angriffe gegen die Dreifaltigkeit sollten auf den Gnostizismus zurückverfolgt werden, der bereits im zweiten Jahrhundert nach Christus eine Dualität eingeführt hatte,

eine Trennung zwischen Christus einerseits und dem Gott des Alten Testaments andererseits. Das eigentliche Dogma der Dreifaltigkeit – der drei *Hypostasen*, die als Vater, Sohn und Heiliger Geist bezeichnet werden – wurde als Entgegnung der frühen Kirche auf diese gnostische Spaltung, welche die Kontinuität der Offenbarung in der Geschichte unterbrach, entwickelt. Von ihrer Entstehung an hatte die gnostische Häresie in ihren unterschiedlichen Logiken in ihrem Kern einen Groll gegen die böse Welt: Ein Gott, der für solches Übel verantwortlich war, konnte nicht ein höchstes Wesen sein, während Christus die wahre Gottheit war – oder darstellte.<sup>230</sup> Dann erschienen die Manichäer und folgten einer gut vertretenen Spur. Schon immer war Christologie ein Tummelfeld, für das Häretiker eine Vorliebe hatte. Sie tendierten dazu, die Erlösung der Schöpfung entgegenzusetzen, den Retter dem Jehovah entgegenzusetzen, oder gar für die menschliche Natur Christi zu schwärmen, der sich durch *kenosis* seiner göttlichen Attribute »selbst entäußerte«. In Dostojewskis wichtigsten Novellen sind diese Probleme implizit oder explizit präsent.

---

<sup>230</sup> »was die einzelnen Stücke der regula (fidei) anlangt, wie die Gnostiker sie fassten, so sind hauptsächlich folgende bemerkenswerth: a) die Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Welterschöpfer und damit die Entgegenstellung von Erlösung und Schöpfung resp. auch die Trennung des Offenbarungs- und Schöpfungsmittlers, b) die Trennung des höchsten Gottes vom Gott des A. T.'s und damit die Verwerfung des A. T., resp. die Behauptung, dass das A. T. keine – oder nur in gewissen Bestandtheilen – Offenbarungen des höchsten Gottes enthalte, c) die Lehre von der Selbständigkeit und Ewigkeit der Materie, d) die Behauptung, dass die gegenwärtige Welt aus einem Sündenfall resp. aus einem widergöttlichen Unternehmen entstanden und daher das Product eines bösen oder mittleren Wesens sei, e) die Lehre, dass das Böse der Materie inhärent, also eine physikalische Potenz sei, f) die Annahme von Aeonen, resp. realen Kräften und himmlischen Personen, in denen sich die Absolutheit der Gottheit entfalte, g) die Behauptung, dass Christus eine bisher unbekannte Gottheit verkündet habe« (Adolf Harnack, Dogmengeschichte, Freiburg i. B. 1888, Seite 218–220). Harnack listet noch weitere zusätzliche Punkte auf.

Die Theologie Swedenborgs, der ein moderner Christ und Wissenschaftler war, war ein größerer Versuch der Auseinandersetzung mit dem Dogma der Dreifaltigkeit, wie sie von sämtlichen drei Zweigen des Christentums anerkannt wurde, dem römisch-katholischen, dem orthodoxen und dem protestantischen. Er klagte sie alle an, den Gläubigen das Bild dreier Götter zu lehren und so mit einer für den menschlichen Geist unverständlichen Formel Polytheismus zu verbreiten. Gleichzeitig verwarf er aber die Lösung der Arianer, für die Christus nicht von derselben Natur war wie der Vater und für die Christus mehrheitlich lediglich ein Mensch war. Swedenborgs System wird von einem Christus dominiert, der *der einzige Gott* ist, nicht obwohl er als Mensch geboren wurde, sondern genau deshalb, weil er als Mensch geboren wurde. Swedenborgs System ist absolut christozentrisch und gerade als solches auch absolut anthropozentrisch. Seine heiligsten Bücher sind das Evangelium des Heiligen Johannes und die Apokalypse, treffenderweise waren dies auch die heiligsten Bücher für Dostojewski. Swedenborgs Credo verkörpert sich im Ausruf des Apostels Thomas, als er die Wunden Christi berührte: »Mein Herr und mein Gott.« Der Mensch wurde als Bild und Ähnlichkeit Gottes geschaffen, daher ist Unser Vater im Himmel Mensch. Der Himmel ist gemäß Swedenborg, wie ich bereits zitiert habe, der Größte Mensch.

Dante und Swedenborg als Schriftsteller zu vergleichen wäre kühn, aber ihre jeweiligen Visionen »des anderen Ufers« stellen zwei entscheidende Zeugnisse des Vorstellungslebens unserer Zivilisation dar. Dantes Kosmologie ist mittelalterlich und seine Theologie basiert auf Thomas von Aquin, in dessen Syllogismen die griechische Philosophie sich einer katholischen Anwendung zu unterwerfen hatte. Die Bedeutung des von Gott erschaffenen und erlösten Menschen wird bei Dante durch die zentrale Stellung der Erde im Universum gewährleistet. Aber zur Zeit Swedenborgs hatte sich das Universum in die Bewegung von wirbelnden Planeten und Sternen aufgelöst. Wenn nicht ein einziger Mensch, Christus, der inkarnier-

te Gott wäre, dann würde die Menschheit zu einem Häufchen Staub verfallen, zu einem Zufall in der unverständlichen mechanischen Ordnung der Dinge. Vielleicht aus diesem Grund betont Swedenborg den Gott-Menschen als präexistent, den Schöpfer und Erlöser in einer Person. Es wäre falsch, in Swedenborg einen Gegner der Dreifaltigkeit zu sehen, denn er wollte ja nur ein neues Konzept derselben unterbreiten. Doch sein Schüler William Blake – ein gelegentlicher Rebell gegen seinen Meister – modifizierte wohl kaum Swedenborgs Lehre, als er die menschliche Form des Göttlichen als Schlüssel zu allen Geheimnissen des Seins wählte. Und anders als bei Swedenborg sind bei Blakes zahlreichen Umdeutungen religiöser Konzepte Ähnlichkeiten mit der Gnosis offensichtlich: Gott, der Gesetzgeber, wird mit Satan auf die gleiche Stufe gestellt, und Elohim mit den niederen Demiurgen (Weltbau-meistern) gleichgesetzt. Die Erschaffung der Welt, die von Blake als ein Akt göttlicher Gnade, *nachdem* der Fall bereits stattgefunden hatte (oder zeitgleich mit diesem, was dasselbe ist, wenn es keine Zeit gibt), dargestellt wird, ist vollkommen manichäisch. In den Lehren Manis (gestorben 277 n.Chr.), des Begründers des Manichäismus, gestattete das Reich des Lichts nach der Verunreinigung desselben durch das Reich der Finsternis einem niederen Demiurgen die Erschaffung der Welt in dieser Zone, so dass sie im Laufe der Zeit gereinigt werden kann.

Swedenborg (und Blake) humanisierte(n) oder *hominisierte(n)* Gott und das Universum so sehr, dass allem, von der kleinsten Materiepartikel bis hin zu den Planeten und Sternen, ein Ziel gegeben war: Als Quelle für Zeichen der menschlichen Sprache zu dienen. Die Vorstellungskraft des Menschen, die sich in der Sprache ausdrückt und in ihrer höchsten Errungenschaft mit dem Heiligen Geist identisch ist, sollte nun über alle Dinge herrschen und sie erlösen, indem sie das Zeitalter des Neuen Jerusalems hervorbringen sollte. Der Mensch war erneut der Mittelpunkt, obwohl es seine Erde und seine Galaxis nicht mehr waren. Die christliche Strategie Swedenborgs

(und Blakes) verläuft vielleicht parallel zu der von Thomas von Aquin, der fühlte, dass die Philosophie (oder mindestens Aristoteles, *der* Philosoph) vom christlichen Gedankengut einverleibt werden musste. Im achtzehnten Jahrhundert war der christliche Strategie mit einer schwierigeren Aufgabe konfrontiert: Die Philosophie musste nun in ihren beiden Ableitungen einverleibt werden, das heißt in der rationalistischen Richtung und in der düsteren, häretischen Tradition der Dualität, der Kluft zwischen Schöpfung und Erlösung. Das wurde durch die Versicherung ermöglicht, dass das Göttliche ewig das Menschliche und das Menschliche potentiell das Göttliche sei.

Aber Swedenborg (und Blake) balancierte(n) auf der scharfen Kante, auf der das Gleichgewicht zwischen christlichem Glauben und seiner antichristlichen Ablehnung beständig herausgefordert wurde. Die Vergöttlichung des Menschen war bereits in Sicht, begleitet von der Ankunft des »europäischen Nihilismus«, wie er von Friedrich Nietzsche geweissagt wurde. Das Zeitalter der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ist durch eine tragikomischen Wirklichkeitsflucht gekennzeichnet, nämlich einer Theologie des »Todes Gottes«, die von der Idee der göttlichen Menschheit ausgeht und sie einer nicht wahrnehmbaren Umkehrung unterwirft, so dass sie sich in ihr Gegenteil verkehrt. Es genügt, ein Buch eines der wichtigsten Gott-ist-tot-Theologen über Blake zu lesen<sup>231</sup>, um zu beobachten, wie dies erreicht werden kann – offensichtlich unter Inanspruchnahme der Hilfe Hegels. Zu Dostojewskis Gunsten möchten wir hier daran erinnern, dass er sich, obwohl die Dialektik zwischen dem Göttlichen Menschen (God-Man) und dem Menschlichen Gott (Man-God) in seinen Novellen vorhanden war, dennoch verzweifelt gegen die Vermengung der fundamentalen Antinomie der beiden zur Wehr setzte.

---

<sup>231</sup> Thomas J. Altizer, *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1967)

### Dostojewskis Versuche zur Lösung des Problems

Bei der Beschreibung der Bücher in Dostojewskis Bibliothek gibt Leonid Grossman die Wahrscheinlichkeit von Swedenborgs Einfluss auf das zu, was wir als Dostojewskis letztes Wort in religiösen Fragen erachten wollen, nämlich auf die Darlegung von Vater Zosima über Gebet, Liebe, Hölle und den Kontakt zu anderen Welten.<sup>232</sup> Grossmans Hinweis ist meines Wissens von niemandem aufgenommen worden, und es fehlt eine Studie zu diesem Thema. Vater Zosima tönt in vielen seiner Aussagen tatsächlich wie Swedenborg, insbesondere in seiner Rede über die ewige Verdammnis. Das Leben eines Menschen ist laut Zosima »ein Augenblick *aktiv lebender Liebe*« und wird ihm als ein Geschenk von Raum und Zeit, in denen Liebe ausgeübt werden kann, gegeben. Das Drama des ewigen Lebens liegt genau in der Kürze dieser Begegnung mit Raum und Zeit, die bald nicht mehr sind, und dann wird alles, was man durchlebt hat, ein Teil seines inneren Zustands. Die Flammen der Hölle sind *in* den Verdammten und entsprechen der Qualität ihrer Liebe auf der Erde: »Für sie ist die Hölle freiwillig und sie können nicht genug von ihr bekommen ... Sie können den lebendigen Gott nicht ohne Hass erblicken und fordern, dass es keinen Gott des Lebens gebe, dass Gott sich selbst und seine ganze Schöpfung zerstöre.«<sup>233</sup>

In Vater Zosimas Denken ist ein manichäischer Hass auf die Schöpfung charakteristisch für die Verdammten. Doch Dostojewski versuchte, wie Swedenborg und Blake vor ihm, beflissen die Häresie aufzusaugen und in eine eigene Christologie zu integrieren. In einer Novelle ist das indessen schwieriger als in der Theologie und Poesie. Dostojewski scheint zu sagen: Wenn das Konzept des Gott-Menschen, der frei von Sünde ist, irgendeine Gültigkeit haben sollte, dann sollte uns die menschliche Natur zumindest einen Hinweis darauf erlauben, wie das möglich sein soll. Das ist der Grund, weshalb

---

<sup>232</sup> Grossman

<sup>233</sup> Grossman

Dostojewski einen solchen Energieaufwand darauf betrieb, einen perfekten, guten Menschen als Held einer Fiktion zu schaffen. Und er scheiterte. Fürst Myschkin ist ein lebendes Negativbeispiel, da seine Handlungen zeigen, in welchem Umfang Eigenliebe die Wurzel der menschlichen Natur ist und wie ungenügend menschlich jemand ist, der ihrer entbehrt. Der vollkommen selbstlose Myschkin ohne Aggression und Sexualtrieb ist nicht weniger ein Ungeheuer, eines der Leere, ohne Substanz, als es Stawrogin mit seiner übertriebenen Eigenliebe ist. Vater Zosima kommt direkt von den Leben der Heiligen und erleuchtet unsere Fragestellung, da er durch seinen Ruf als reuiger Sünder geschützt ist. Was Aljoscha angeht, so überzeugt er lediglich als einer der Karamasows, die durch ihr dunkles violettes Blut vereint sind. Seine missionarischen Aktivitäten unter Schuljungen und die daraus resultierende Brüderschaft sind, um offen zu sein, lediglich melodramatisch und totaler Schmalz. Künstlerische Falschheit offenbart hier die Falschheit von Dostojewskis selbst aufgebürdetem, kollektivistischem Glauben, seiner Häresie, die er insbesondere in seinem Journalismus propagierte. Aljoscha, ein christusgleicher Führer, suggeriert den zukünftigen russischen Christus und ist von zwölf Kinderjüngern umgeben. Doch in einer seltsamen Windung stilistischen Schicksals (es gibt stilistische Schicksale) verwandelt sich die angenommene Kirche in eine Pfadfinderjungeneinheit. Es ist eine zweifelhafte Annahme, man könne das Reich Gottes auf Erden erreichen, indem man die Menschheit in Pfadfinderjungen verwandelt, und das ist der Grund, weshalb sich diese Kapitel von »Die Brüder Karamasow« wie eine unbeabsichtigte Parodie lesen. Schatow in »Die Dämonen«, der die christusgleichen russischen Menschen liebt, aber nicht an Gott glaubt, mag indessen ein beabsichtigter sarkastischer Hieb Dostojewskis gegen sich selbst gewesen sein.

In der Geschichte der Rebellion des Menschen gegen Gott und gegen die Ordnung der Natur sticht Swedenborg als ein Heiler hervor, der die Siegel der heiligen Bücher brechen und so die

Rebellion unnötig machen wollte. Er war, indem er offenbarte, dass Gott Mensch sei, überzeugt, das Versprechen Christi erfüllt zu haben, eines Tages einen Tröster, den Geist der Wahrheit, zu senden; dieser Geist sprach durch ihn. Swedenborgs reine Christologie kann helfen Dostojewskis gequälte und geplagte Christologie zu verstehen. Gleichzeitig dürfte eine solche Studie einige Elemente Blakes bei Dostojewski, der nie von Blake gehört hatte, aufzeigen.

Dostojewskis Helden sind mit einer falschen, übertriebenen moralischen Sensibilität ausgezeichnet: Die Ordnung der Welt sollte abgelehnt werden, weil sie das moralische Urteil des Menschen verletzt. Diese Welt ist voll von Leiden und Todeskampf von Kreaturen, die einander quälen. Der ideale Mensch, Jesus, muss im Gegensatz zur natürlichen Ordnung stehen. Unglücklicherweise war er für die Rebellen lediglich ein Mensch und seine Fehler müssen korrigiert werden. Folglich war die einzig logische Folgerung, die Ankunft eines Mensch-Gottes zu fordern. Aber Dostojewskis »positive« Helden machen es nicht besser. Das Scheitern seines Versuchs, sie zu entwerfen, zeugt wahrscheinlich von seiner utopischen (fourieristischen) Vision des idealen Menschen als vollkommen mild, vollkommen demütig und ohne jegliche Selbstsucht. William Blake wusste es besser. Er unterschied zwischen der vom Hirngespinnst – durch das Selbst - versklavten Vorstellung und der Vorstellung, die das Hirngespinnst, das eine permanente Komponente der menschlichen Natur ist, verwendet. So eine Einschätzung der menschlichen Fähigkeiten ist realistischer. Aber Dostojewskis Scheitern würdigte vielleicht mehr als sein Erfolg die Dauerhaftigkeit des Dilemmas, das vor achtzehnhundert Jahren in einem Zwist der frühen christlichen Kirchen und dem Gnostizismus Gestalt angenommen hatte. Die Vergöttlichung des Menschen ist, wenn man die Ordnung der Welt als essentiell böse verabscheut, ein riskantes und in sich widersprüchliches Wagnis.

Quellennachweis: Czeslaw Milosz, *Dostoevsky and Swedenborg*. In: Ders., *Emperor of the Earth: Modes of Eccentric Vision*, Berkeley and

Los Angeles: University of California Press, 1977, Seite 120–143.  
Übersetzung aus dem Englischen.

Olle Hjern (geb. 1926)

## Emanuel Swedenborgs Einfluss in Skandinavien

Seit seiner Jugendzeit suchte Emanuel Swedenborg Anerkennung auf jener internationalen Bühne, auf der das stürmische Drama der Aufklärung im Gange war. Er bot das wissenschaftliche Werk seiner frühen Jahre Europa als Ganzem an; und nachdem sein Interesse sich zur Theologie hingewandt hatte, erreichte er weiterhin Leser außerhalb seines Geburtslandes.<sup>234</sup> Es ist ein Beweis des Erfolgs seiner Anstrengungen, dass er Denker weit über Schweden hinaus beeinflusste und dass wir, wenn wir seinen Einfluss auf die heutige Zeit darlegen möchten, intellektuelle Strömungen nicht nur in Europa sondern auch an Orten weit weg von diesem Kontinent besprechen müssen.

Doch trotz seiner internationalen Ausrichtung hinterließ er seine Spuren auch in Schweden und der größeren skandinavischen Gemeinschaft. Hier ist indessen oft gesagt worden, dass sein Einfluss hauptsächlich darin bestand, dass er als Schriftsteller andere literarische Künstler beeinflusste. Wie ich hoffentlich in dieser kurzen Studie aufzeigen kann, gab es diesen Einfluss auf die skandinavischen Schriftsteller wirklich und er hält bis in die heutige Zeit an, aber er ist nicht die einzige Wirkung Swedenborgs auf die Region. Dementsprechend werde ich meine Beobachtungen mit Blick auf seine Wirkung auf die Theologie und Philosophie beginnen. Obwohl das Hauptaugenmerk meiner Aufmerksamkeit in diesem Essay auf Schweden liegt, werde ich einige Abschweifungen auf andere nordische Länder machen.

---

<sup>234</sup> Für eine Abhandlung über die Entwicklung des Lebenswerkes Swedenborgs von wissenschaftlichen bis hin zu theologischen Themen siehe Richard Smoley, *The Inner Journey of Emanuel Swedenborg*. In: Emanuel Swedenborg: Essays for the New Century Edition on His Life, Work, and Impact, West Chester: Swedenborg Foundation, 2005, Seite 3–49. Dort besonders die Seiten 10–29.

## 1. Theologie und Philosophie

Ein offensichtlicher Grund dafür, dass der künstlerische Einfluss Swedenborgs in Skandinavien von größerer Bedeutung zu sein scheint als der theologische, liegt darin, dass zu seinen Lebzeiten in Schweden für sämtliche theologischen Werke eine strenge Zensur durch die lutherische Staatskirche herrschte. Es war leichter, die Genehmigung für ein Werk swedenborgianischer Prägung als für Werke von Swedenborg selbst zu bekommen. Schon 1766 genehmigte das Konsistorium der Diözese von Göteborg ein Predigtbuch<sup>235</sup>, das ganz offensichtlich swedenborgianischer Natur war; geschrieben hatte es Gabriel Beyer (1720–1779), ein enger Freund Swedenborgs. Einige der Göteborger Geistlichen opponierten sofort und heftig mit gerichtlichen Einsprachen gegen diese Genehmigung, aber eine beträchtliche Anzahl der Juristen in der Stadt unterstützten Swedenborg, und diese waren ihm günstig gesinnt.<sup>236</sup> Da Göteborg das Zentrum der Aktivitäten der Schwedischen Ostindien-Gesellschaft war, begünstigte die Anwesenheit eines starken Swedenborg-Flügels die weitere Verbreitung des swedenborgianischen Gedankenguts.

---

<sup>235</sup> Siehe: [Gabriel Beyer], *Nya försök til upbyggelig förklaring öfwer evangeliska sön- och högtidsdags texterne*, Göteborg: Lange, 1767.

<sup>236</sup> Für eine Abhandlung über den sogenannten Göteborger-Prozess siehe *Essays* 2005, Seite 43–45. Weitere Quellen sind: Harry Lenhammar, *Tolerans och bekännelsefvång: Studier i den svenska sveborgianismen 1765–1795*, Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis, 1966, Seite 43–112. Robert Sundelin, *Svedenborgianismens historia i Sverige under förra århundradet*, Uppsala: W. Schultz, 1886, Seite 58–115. Wilhelm Berg, *Göteborgs Stift under 1700-talet*, Göteborg: Wettergren & Kerber, 1891, Seite 58–145 und der separat nummerierte Anhang I-306. [Achatius Kahl], *Den Nya Kyrkan och dess inflytande på theologiens studium i Sverige*, 4 Bände, Lund: Berling, 1847–1864. Und schließlich Alfred Acton, *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, 2 Bände, Bryn Athyn: Swedenborg Scientific Association, 1948–1955; der dieses Thema mit Unterbrechungen auf den Seite 690–736 abhandelt.

### 1.1. Die Verbreitung des Swedenborgianismus

Trotz des Banns durch die Staatskirche wurden Swedenborgs Schriften nach und nach erhältlich. Dass er in lateinischer Sprache schrieb, war sowohl ein Hindernis als auch eine Hilfe für die Verbreitung seines Werks. Zwar wurde dadurch seine Leserschaft auf die gebildete Schicht beschränkt, doch minderte es die behördlichen Befürchtungen, dass seine Schriften das »einfache Volk«<sup>237</sup> verderben könnten. Sein Aufruf wurde durch verschiedene frühe Übersetzungen von Carl Fredrik Nordenskjöld (1756–1828), Jonas Pehrson Odhner (1744–1830), Christian Johansén (ungefähr 1746–1813) und anderen, die in Kopenhagen gedruckt oder in handschriftlicher Form im westlichen Schweden und Finnland (das damals zu Schweden gehörte) in Umlauf gebracht wurden, verbreitet.<sup>238</sup>

Diese frühe Zeit war voll von großem Widerspruch. Der geistige Stand in der Schwedischen Tagsatzung bekämpfte Swedenborgs Botschaft, da er eine Spaltung der Lutherischen Kirche Schwedens befürchtete, während der König, Gustav III. (1746–1792), dagegen den Druck der Werke Swedenborgs in Dänemark unterstützte, wie dies auch sein Bruder Karl (1748–1818) sowohl als Prinz als auch später als König Karl XIII. tat.

---

<sup>237</sup> Menschen einfachen Gemüts und Glaubens waren das Publikum, das Swedenborg mit seinem Werk »Himmel und Hölle« von 1758 erreichen wollte, siehe HH 1.

<sup>238</sup> Zu diesen frühen Übersetzungen siehe: Für Nordenskjöld: Emanuel Swedenborg, *Om Nya Jerusalem och dess himmelska lära*, übersetzt von Carl Friedrich Nordenskjöld, mit einer Einführung von Carl Bernhard Wadström. In Band 4 der *Samlingar för philantroper*, Stockholm: Exegetische und Philanthropische Gesellschaft, 1787. Für Odhner: James Hyde, *A Bibliography of the Works of Emanuel Swedenborg, Original and Translated*, London: Swedenborg Society, 1906, Eintrag 1934. Für Johansén: *Hyde* 1906, Einträge 1511 und 2472. Für weitere Hinweise auf diese Übersetzungen siehe Harry Lenhammar, *Tolerans och bekännelsetvång: Studier i den svenska sveborgianismen 1765–1795*, Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis, 1966; New Church Collection, Königliche Bibliothek, Stockholm; Falck-Odhner Correspondence, Swedenborg Library, Bryn Athyn; und Odhner Translation Manuscript, Archives of the Swedenborg Society, London.

Karl hatte nachweislich mindestens an einem Treffen der »Exegetiska och Philantropiska Sällskapet« (Exegetische und Philanthropische Gesellschaft), einer 1786 nach einem Treffen von Swedenborgianern gegründeten swedenborgianischen Druckereigesellschaft, teilgenommen. Dieser Gesellschaft gehörten etwa 150 Mitglieder der schwedischen Elite an, darunter Baron Leonhard Gyllenhaal (1752–1840) und Graf Claes Ekeblad (1742–1808). Obwohl diese Gesellschaft kurzlebig war und in obskure Projekte wie tierischen Magnetismus und Goldherstellung abglitt, folgte ihr eine andere gesündere Gesellschaft nach, welche die Gelehrsamkeit und geistigen Interessen Swedenborgs aufrecht erhielt, nämlich »Pro Fide et Charitate« (Für Glauben und Liebe).

In der Zwischenzeit hatte in Göteborg die heftige Opposition des orthodoxen lutherischen Kreises schon bald das swedenborgianische Element verdrängt. Obwohl Göteborg als die zweitgrößte Stadt Schwedens in gewissem Sinne ein Zentrum der swedenborgianischen Aktivitäten blieb, wanderte der Schwerpunkt der swedenborgianischen Bewegung in die Nachbardiözese Skara ab. Swedenborg hatte natürlich eine historische Verbidung mit dieser Gegend, denn hier hatte er, als er jung war, mit seinem Vater Jesper Swedberg, dem Bischof dieser Diözese, gelebt. Schon zu Swedenborgs Lebenszeit wurde in Skara viel über »Swedenborgianismus« diskutiert. Dort war, wie auch in Göteborg, einer der Hauptpunkte der öffentlichen Auseinandersetzung die Ablehnung von drei verschiedenen Personen in der Dreifaltigkeit durch Swedenborg, und im Zusammenhang damit die Leugnung der Vorstellung, dass Christus stellvertretend Sühne für die Sünden der Menschheit geleistet habe<sup>239</sup>. Swedenborg selbst betrachtete diese antitrinitarische Lehre nicht als seine Erfindung, sondern als grundlegende Tatsache des wahren christlichen Glaubens. Bezüglich der Auseinandersetzungen über dieses

---

<sup>239</sup> Zu Swedenborgs Sicht der Einheit Gottes siehe WCR 5–17; für seine Ansicht über die stellvertretende Sühne siehe LH 18.

Thema in Göteborg schrieb er: »Sie nennen das dort Swedenborgianismus, ich für meinen Teil [nenne das] jedoch wahres Christentum.«<sup>240</sup> Dementsprechend rief er nie zur Gründung einer separaten Kirche auf, die einen Wechsel des theologischen Lehrsystems hätte fördern sollen; er unterstützte solche Bestrebungen auch nicht, insbesondere nicht in seinem eigenen Namen.

Eine große Zahl der Geistlichen von Skara war für Swedenborgs Sicht der Dreifaltigkeit offen, obwohl sie weiterhin der schwedischen Kirche treu blieben. Arvid Ferelius (1725–1793), der während seiner letzten Tage in London Swedenborgs Pfarrer gewesen war, kehrte als eifriger Gläubiger und Neubekehrter nach Schweden zurück; seine drei Schwiegersöhne wurden schließlich Mitglieder der halbgeheimen Gesellschaft »Pro Fide et Charitate«.<sup>241</sup> Der damalige Dekan von Skara, Anders Knös (1721–1799), gab bekannt, dass er ein Anhänger Swedenborgs sei, und die inoffizielle Bewegung wuchs soweit, dass ihr sogar Bischöfe und Theologieprofessoren angehörten.<sup>242</sup>

Politische Veränderungen 1809 brachten eine größere Pressefreiheit und danach wurde es einfacher, in Schweden Werke, die von der orthodoxen lutherischen Lehre abwichen, zu drucken und zu verbreiten. Die neue Freiheit trug schon bald reiche Früchte durch einen der Söhne von Dekan Knös, Gustav (1773–1828), der Professor an der Universität Uppsala für das, was man damals orientalische Sprachen nannte, und ein Mystiker in der swedenborgianischen Tradition war. Sein

---

<sup>240</sup> Brief an Gabriel Beyer, 12. April 1770: Siehe Alfred Acton, *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*, 1948–1955, Seite 709.

<sup>241</sup> Zu Ferelius siehe Lenhammar, a.a.O., 1966, Seite 272, und Hedda Ekman, *Tva släkter*, Stockholm 1924, Seite 14.

<sup>242</sup> Zu Anders Knös siehe: Lenhammar, a.a.O., 1966, Seite 114; Robert Sundelin, *Svedenborgianismens historia i Sverige under förra århundradet*, Uppsala: W. Schultz, 1886, Seite 172; und Ruben Josefson, *Andreas Knös' teologiska åskådning*, Dissertation, Universität Uppsala, 1937, Seite 100 ff.

Buch »Samtal med mig sjelf om werlden, Menniskan och Gud« (Gespräche mit mir selbst über die Welt, Menschheit und Gott, 1827) verteidigte beherzt Swedenborgs Theologie, während es gleichzeitig Vorschläge zur Schaffung von separaten Institutionen der Neuen Kirche zurückwies – was sowieso noch immer streng verboten war.<sup>243</sup>

Ein späteres Beispiel der anfänglichen swedenborgianischen Bewegung in Schweden war Achatius Kahl (1794–1888), ein Schüler Swedenborgs, der mit der Universität Lund verbunden war. Er schrieb ein folgenreiches, aus vier Teilen bestehendes Werk mit dem Titel »Nya Kyrkan och dess inflytande på Theologiens Studium i Sverige« (Die Neue Kirche und deren Einfluss auf das Theologiestudium in Schweden, 1847–1864), worin er die Rolle von Dekan Knös und anderen dokumentierte.

## 1.2. Die Wirkungen der Swedenborgianischen Lehren

Die Aktivitäten der swedenborgianischen Bewegung waren in vielerlei Hinsicht erfolgreich. Swedenborgs Lehren über den Herrn, die Dreifaltigkeit, Erlösung und die geistige Welt waren innerhalb der schwedischen Geistlichkeit weit verbreitet. Es dürfte schwierig sein, zu beziffern, wie viele Mitglieder dieser Körperschaft als Anhänger swedenborgianischer Glaubenssätze betrachtet werden konnten. Insbesondere eine gemeinsame Ablehnung der Idee der stellvertretenden Sühne brachte eine zusammenhängende Gruppe von Dissidenten von der Theologie der Staatskirche hervor. Die meisten swedenborgianischen Pfarrer behielten jedoch gegenüber ihren orthodoxen Gegenspielern eine diplomatische Haltung und so wurden sie im Allgemeinen toleriert. Es gab jedoch eine gewichtige Ausnahme: Pfarrer Johan Tybeck (1752–1831), ein eifriger und provokativer Verfechter, der zahlreiche Pamphlete im ganzen

---

<sup>243</sup> Zu der Familie Knös von Uppsala allgemein siehe Vivi Horn, *De små Knösarna*, Stockholm: Geber, 1921 und Elisabeth Mansén, *Konsten att förgylla vardagen: Thekla Knös och romantikens*, Dissertation, Universität Lund, 1993.

Land verteilte, einschließlich einiger, die sich an die weniger gebildete Klasse richteten. Obwohl er 1819 seines Amtes enthoben wurde, fuhr er bis zu seinem Tode mit ungebrochenem Eifer mit seinen Aktivitäten fort, wobei er von Swedenborgianern in und außerhalb Schwedens unterstützt wurde<sup>244</sup>. Die letztliche Wirkung dieser ganzen Auseinandersetzung war so gewaltig, dass Bischof Esajas Tegnér (1782–1831) die »stellvertretende Sühne als eine Irrlehre, eine Blasphemie gegen Gott und die Vernunft« bezeichnete<sup>245</sup>. Bis zum heutigen Tage ist es eine Seltenheit, einen schwedischen Geistlichen zu finden, der aktiv diese besondere Lehre verbreitet.

Wenn wir in jene Zeiten zurückblicken, können wir sehen, dass auch die Hymnen und Katechismen ein Gebiet wurden, in welchem sich Swedenborgianer ausdrücken konnten. Johan Olof Wallin (1779–1839) war der Herausgeber des Hymnenbuchs der Staatskirche von 1819, das bis 1939 in Gebrauch war; es widerhallt von christlichem Platonismus und Swedenborgianismus. Arvid August Afzelius (1785–1871) komponierte eine Hymne an den Schöpfer, welche die Hymnen seiner Zeit überlebt hat »Dig skall min själ sitt offer bära« (»Meine Seele bringt Dir Opfer dar«<sup>246</sup>). Dieses Werk stammt aus der Zeit, als Afzelius ein Mitglied von »Pro Fide et Charitate« in Stockholm war; wenn seinem Zeugnis zu glauben ist, so wurden von der Organisation bereits in den sehr frühen Jahren neukirchliche Gottesdienste abgehalten.<sup>247</sup> Bischof Jakob A.

---

<sup>244</sup> Harry Lenhammar, *Tolerans och bekännelsetvång: Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795*, Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis, 1966, Seite 235–255. [Achatius Kahl], *Den Nya Kyrkan och dess inflytande på theologiens studium i Sverige*, 4 Bände, Lund: Berling, 1847–1864, Band 3, Seite 106–144.

<sup>245</sup> Esajas Tegnér, Brief an C. G. von Brinkmann, 27. März 1827. In Band 5 von »Samlade Skrifter«, Stockholm: Norstedt, 1921, Seite 401.

<sup>246</sup> Johan Olof Wallin, *Psalmbok*, Stockholm: Olof Grahn, 1819, Nummer 28.

<sup>247</sup> Afzelius wurde ein großer Folklorist und ein Aufzeichner der Volkstraditionen. Zusammen mit Erik Gustaf Geijer (siehe unten) publizierte er ein weit beachtetes Werk über alte schwedische Volkslieder (Arvid August Afzelius, Eric Gustaf Geijer, *Svenska folkvisor*, 3 Bände, Stockholm 1814–

Lindblom (1746–1819) schuf 1810 einen Katechismus, der festhielt, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist verschiedene Formen der Offenbarung des einen ewigen Gottes seien<sup>248</sup>. Ein etwas späterer Katechismus des Skaraer Bischofs Sven Lundblad (1776–1837) war vollkommen swedenborgianisch<sup>249</sup>.

Ähnliche Ideen erschienen in der Studie von Erik Gustaf Geijer (1783–1847) mit dem Titel »Thorild: Tillika en filosofisk eller filosofisk bekännelse« (Thorild: Sowohl ein philosophisches als auch ein unphilosophisches Bekenntnis, 1820). Genau wegen dieses Werks wurde Geijer wegen Häresie verfolgt, weil die darin enthaltene Ansicht von der Dreifaltigkeit und der stellvertretenden Sühne Christi im Gegensatz zu den Lehren der Staatskirche stand. Laut Geijer war die Stellvertreterschaft Christi eine Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit, eine Wiedererrichtung des gebrochenen Bundes zwischen ihnen, der von Gott selbst in seiner menschlichen Form geschlossen wurde; und außerdem fährt Gott in seinem menschlichen Aspekt fort, für uns Böses zu bekämpfen. In Geijers Sicht war Christus göttliche Liebe und Weisheit in menschlicher Form, eine Offenbarung, die wahre höhere Persönlichkeit, die in jedem menschlichen Wesen verwirklicht werden kann – und in dieser Welt, nicht zwingend in der nächsten. In seiner »Svenska folkets historia« (Geschichte des schwedischen Volkes, 1832)<sup>250</sup>, postuliert er, dass Swedenborg die wahre Religiosität der Schweden der Moderne repräsentiere, wie dies die heilige Birgitta im Mittelalter tat.<sup>251</sup>

---

1816). Siehe auch Arvid August Afzelius, *Minnen*, Stockholm: Norstedt, 1901 und Olle Hjern, *A. A. Afzelius och Nya Kyrkan*, in: *Nya Kyrkans tidning* 89 (1964) 102 ff.

<sup>248</sup> Achatius Kahl, *Den Nya Kyrkan och dess inflytande på theologiens studium i Sverige*, 4 Bände, Lund: Berling, 1847–1864, Band 4, Seite 88.

<sup>249</sup> Sven Lundblad, *Christna religionens hufwud-läror*, Uppsala: Palmblad, 1825.

<sup>250</sup> Nachdruck in Erik Gustaf Geijer, *Svenska folkets historia*, in Band 5 von »Samlade Skrifter«, Stockholm: P. A. Norstedt & Söner, 1873.

<sup>251</sup> Siehe Geijer, a.a.O., 1873, Seite 244. Über sein Werk im Allgemeinen siehe [Achatius Kahl], *Den Nya Kyrkan och dess inflytande på theologiens*

### 1.3. Publikationen und Philanthropie

Trotz des anhaltenden Interesses an der swedenborgianischen Theologie konnte bis 1866 in Schweden keine separate neukirchliche Gesellschaft gebildet werden<sup>252</sup>. Außerdem blieben solche Gesellschaften in Skandinavien als Ganzes klein, obwohl sie oft einen erheblich größeren Einfluss hatten, als ihre Mitgliederzahl denken lässt, indem sie als Kernzellen wichtiger verlegerischer Initiativen dienten.

Ein besonderes Beispiel für diese verlegerischen Anstrengungen, wenngleich ein charakteristisches, ist der schwedische Buchhändler und Verleger Pehr Götrek (1798–1876). Dieser »erste Kommunist in Schweden« vertrieb sowohl swedenborgianische Traktate als auch das Kommunistische Manifest. So sonderbar er sein mochte, so repräsentierte er doch den Hunger nach Gerechtigkeit und sozialer Wohlfahrt, den Swedenborg oft bei seinen Anhängern inspirierte.

Es sollte bemerkt werden, dass die frühe Beschränkung der Bildung unabhängiger kirchlicher Gemeinschaften die Schweden nicht daran hinderte, ihre swedenborgianischen Prinzipien in Organisationen umzusetzen, die zumindest nominell säkular waren. Die 1779 gegründete Norrköping-Gesellschaft war eine der ersten swedenborgianischen Organisationen der Nation. Ihr Zweck bestand darin, neue Gesellschaften in Afrika auf der Grundlage gleicher Rechte für alle ohne Erlaubnis der Sklaverei oder Beteiligung am Sklavenhandel zu gründen.

Im Allgemeinen waren die Swedenborgianer Schwedens überzeugte Abolitionisten (Gegner der Sklaverei) und organisierten sich, um ihren Glauben zu verbreiten. 1787 besuchten der Naturforscher Anders Sparrman (1748–1820) und Carl Bernhard Wadström (1746–1799), einer der Gründungsmitglieder

---

*studium i Sverige*, 4 Bände, Lund: Berling, 1847–1864, Band 4, Seite 43, 56, 58, 91, 92.

<sup>252</sup> Fedor Goerwitz, *The New Church on the Continent of Europe*, in: »The New Jerusalem in the World's Religious Congresses of 1893«, edited by Rev. L. P. Mercer, Chicago: Western New-Church Union, 1894, Seite 270.

der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft, Mezurado (heute Monrovia, Liberia) und begannen die Idee zu verbreiten, dass dieser Bezirk als Zufluchtsort für befreite Sklaven dienen soll. Unter der Führung von Wadström und in Verbindung mit August Nordenskjöld (1754–1792) und englischen Abolitionisten gründeten Swedenborgianer schließlich eine Kolonie in Sierra Leone in Westafrika.<sup>253</sup> Obwohl sehr vielversprechend, überlebte sie nur kurze Zeit. Andere arbeiteten ohne die Unterstützung solcher Organisationen; zum Beispiel Gouverneur Salomon Maurits von Rajalin (1757–1825), ein anerkannter Swedenborgianer, der erfolglos versuchte, die Abhängigkeit vom System der Sklaverei in der schwedischen Westindienkolonie St. Barthélemy zu beenden.<sup>254</sup>

Die swedenborgianische Theologie unterstützte auch die Frauen in ihren philanthropischen Bemühungen. Frederika Bremer (1801–1865) fand zwei Aspekte von Swedenborgs Schriften besonders einflussreich: seine Betonung der Wichtigkeit, seinem Nachbarn nützlich zu sein, und sein Festhalten daran, dass die Frau frei von der Herrschaft des Mannes sein soll<sup>255</sup>. Sie reiste nach Amerika, ziemlich wahrscheinlich angezogen von swedenborgianischen Kontakten in Neuengland; später führte sie dasselbe Interesse nach London. In Amerika studierte sie soziale Beziehungen mit Schwerpunkt auf Sklaverei und

---

<sup>253</sup> Zu Nordenskjöld siehe Jan Häll, *I Swedenborgs labyrint: Studier i de gustavianska swedenborgarnas liv och tänkande*, Stockholm: Atlantis, 1995, Seite 19–226. Zu Wadström siehe Carl Bernhard Wadström, *Letter I und Letter II*, in: New-Jerusalem Magazine 1790, Seite 70–73, 126–132 und Erik Wilhelm Dahlgren, *Carl Bernhard Wadström: hans verksamhet för slafhandelns bekämpande och de samtida kolonisationsplanerna i Västafrika. Bibliografisk sammanställning*, in: Nordisk tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen 2, 1915.

<sup>254</sup> Zu allgemeine Hintergrundinformationen siehe Göran Skytte, *Det kungliga svenska slaveriet*, Stockholm: Askelin & Hägglund, 1986.

<sup>255</sup> Siehe beispielsweise EL 248.

die Vorbereitung der Auswanderung befreiter Sklaven nach Liberia in Westafrika.<sup>256</sup>

Obwohl die Ökumene streng genommen nicht als Aspekt der Philanthropie betrachtet werden kann, stammt auch sie aus derselben Quelle. Swedenborgianer haben dazu beigetragen, die Ökumene voranzubringen, indem sie dem Glauben ihres Führers nachlebten, dass die besondere Art des Glaubensbekenntnisses nicht wichtig ist, solange der Gläubige die Absicht hat, moralisch zu leben und Gutes zu tun. Das Weltparlament der Religionen von 1893, das von Swedenborgianern in Chicago initiiert wurde, hatte unmittelbare Konsequenzen in Schweden.<sup>257</sup> Auf Initiative des Pfarrers der Neuen Kirche, Albert Björck (1856–1938) begann eine enge Zusammenarbeit zwischen Björck, dem jüdischen Rabbi Gottlieb Klein (1852–1914), dem liberalen christlichen Gelehrten S. A. (Samuel Andreas) Fries (1867–1914) und dem jungen Pfarrer und Religionsstudent Nathan Söderblom (1836–1931). Das Ergebnis war ein Kongress, der 1897 in Stockholm stattfand<sup>258</sup>. Björck und Söderblom, die enge Freunde waren, gründeten eine Organisation, von der gesagt werden kann, dass sie der Anfang der Bewegung für einen religiösen Dialog und die Ökumene in Schweden als Ganzes war.

## 2. Kunst und Literatur

Ich wende mich nun Swedenborgs Einfluss auf Kunst und Literatur zu, wenngleich sich diese Bereiche mit Philosophie und Theologie überschneiden. Das Ende der 1700er-Jahre,

---

<sup>256</sup> Zu Bremer siehe Olle Bergquist, *Om »Frälsarens dyra blod« och tidningsläsning hos Gud*, Skellefteå: Artos 1995, Seite 85–107 und Anders Halengreen, *Swedenborgs väg till Boston*, in: *Väldarnas möte: Nya Kyrkans tidning* 1998, 34–37.

<sup>257</sup> Siehe Marguerite Beck Block, *The New Church in the New World: A Study of Swedenborgianism in America*, Enlarged edition, New York: Swedenborg Publishing Association, 1984, Seite 366–369.

<sup>258</sup> Albert Björck, *Kongressens uppkomst*, in: *Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897*, edited by S. A. Fries. N. p., 1898.

weniger als drei Jahrzehnte nach dem Ableben Swedenborgs, markiert den Anfang der romantischen Epoche.

### 2.1. Die Zeit der Romantik

In dieser Zeit fand das Irrationale, das Emotionale und die Erfahrung der Schönheit eine neue Bedeutung im menschlichen Denken. Diejenigen, welche dieser neuen Strömung folgten, ergriffen eifrig Swedenborgs Idee, dass die gesamte Natur ein »repräsentatives Theater« der geistigen Welt<sup>259</sup> darstelle und ein Zeugnis der göttlichen Liebe und Weisheit des Schöpfers. Sein Werk »Eheliche Liebe« mit seiner Lehre, dass keiner der Gatten den anderen dominieren soll und seinem Versprechen einer höheren Form der Ehe in der anderen Welt – eine virtuelle Verschmelzung der beiden Seelen in einen Engel – hatte eine enorme Anziehungskraft auf Männer und Frauen, die versuchten, die Liebe zwischen den Geschlechtern neu zu definieren. Es ist leicht, den Einfluss Swedenborgs in dieser Zeit zurückzuverfolgen, weil schwedische Dichter und Philosophen der Romantik im Allgemeinen dazu neigten, ihre Quellen anzugeben.

Einer der ersten schwedischen Romantiker, der Swedenborgs Werke in die romantische Vision einbettete, war Thomas Thorild (1759–1808), ein brillanter Philosoph und ein Schüler Gabriel Beyers in Göteborg. Während eines Aufenthalts in England hatte er engen Kontakt zu Robert Hindmarsh (1759–1835) und der Neukirchlichen Gesellschaft, die damals in London entstand.<sup>260</sup> Auf Thorilds Ersuchen publizierte Hindmarsh sein kleines Werk »True Heavenly Religion Restored« (Wiederentstandene wahre himmlische Religion, 1790), worin Thorild die wunderbare Schönheit sowohl der irdischen als

---

<sup>259</sup> Siehe nebst anderen Textstellen HG 3000, 3483, 3518.

<sup>260</sup> Für eine Diskussion über Hindmarsh siehe Jane Williams-Hogan, David B. Eller, *Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada*, in: »Essays« 2005, Seite 245–310. Dort siehe über Hindmarsh die Seiten 255–263.

auch der geistigen Welt beschreibt, wie dies von Emanuel Swedenborg geoffenbart worden war.

Ein weiteres Zeugnis des Einflusses, den Swedenborg auf die romantische Vorstellung ausübte, begegnet uns im Werk der beiden führenden Literaturkritiker der frühen 1800er-Jahre, Lorenzo Hammersköld (1785–1827) und P.D.A. (Per Daniel Amadeus) Atterbom (1790–1855). In literarischen Zeitschriften riefen sie Plotin (205–270) und Swedenborg zu den geistigen Führern des neuen Zeitalters aus.<sup>261</sup> Hammerskölds Werk von 1821, »Historiska anteckningar rörande fortgången och utvecklingen af det Philophiska Studium i Sverige« (Historische Anmerkungen betreffend den Fortschritt und die Entwicklung des Philosophiestudiums in Schweden; 229–246), zeigt die Rolle auf, die Swedenborg in der schwedischen philosophischen Forschung zu spielen begann und integriert seine Gedanken in die älteren Modelle von Plato (427–347 v. Chr.) und Plotin.<sup>262</sup> Atterbom, ein Professor der Universität von Uppsala, publizierte »Svenska siare och skalder« (Schwedische Seher und Dichter, 1862–1863), ein monumentales Werk, worin Swedenborg einen zentralen Platz einnahm. Atterbom konzentrierte sich insbesondere auf »Verehrung und Liebe Gottes«, »Himmel und Hölle« und »Eheliche Liebe«, wobei er sogar mit diesen Werken vertraute Swedenborgianer mit seiner Darlegung der darin gefundenen Schönheit und Wunder überraschte.

Carl Jonas Love Almqvist (1793–1866) war – insbesondere in seinen jüngeren Jahren – der nahezu perfekte Romantiker. Als Dichter und Romanschreiber machte er sich das swedenborgianische Gedankengut früh zu eigen, teilweise infolge seiner

---

<sup>261</sup> Albert Nilsson, *Svensk Romantik*, Lund 1916, Seite 115–118; P.D.A. Atterbom, *Recensioner*, Litteraturtidningen 19, 1814, Kolumnen 290–295.

<sup>262</sup> Zum Einfluss von Swedenborg auf die schwedische Philosophie siehe Hjalmar Kylén, *Some Indications of Swedenborg's Influence on Swedish and German Thought*, in: Transactions of the International Swedenborg Congress, London: Swedenborg Society, 1910, Seite 142–151

Verbundenheit mit seinem Großvater Carl Christofferson Gjørwell (1731–1811), der Swedenborg begegnet war und eine Abhandlung über ihn geschrieben hatte<sup>263</sup>. Nach seinem Abschluss an der Universität von Uppsala wurde er schon bald Präsident von »Pro Fide et Charitate«. Diese Gesellschaft damals mit der Herausgabe von Swedenborgs Werken – insbesondere der »Himmlischen Geheimnisse« – in schwedischer Übersetzung, befasst. Die Aufzeichnungen seiner Reden an den Versammlungen von »Pro Fide« zeigen, dass er ganz damit beschäftigt war, Elemente der göttlichen Offenbarung in der Bibel auf den Weg der menschlichen Seele zu ihrer (geistigen) Wiedergeburt anzuwenden.<sup>264</sup> In seinen Werken werden wir im Allgemeinen ständig mit der Wichtigkeit der Aufrechterhaltung der Beziehung zur geistigen Welt und der Notwendigkeit hier nützlich zu sein, damit wir auch im nächsten Leben nützlich sein können, konfrontiert.

Das von Almqvist bevorzugte Werk Swedenborgs schien »Ehliche Liebe« gewesen zu sein. Almqvist betonte oftmals, dass die inneren Bande, die ein Paar zusammenhalten, erheblich wichtiger seien als äußere Riten; und wenngleich das nicht eigentlich eine swedenborgianische Idee ist, so entspricht es doch Swedenborgs Glauben, dass die wahre Absicht eines Menschen das ist, was wirklich zählt, nicht die oberflächlichen Praktiken, die oftmals schlechte Absichten übertünchen. Viele Mitglieder der Neuen Kirche widersprachen damals und viele von ihnen würden auch heute noch den radikalen Ansichten Almqvists über die Ehe widersprechen; aber es sollte bemerkt werden, dass es Almqvists wichtigstes Anliegen war, zu betonen, dass es keine gute Ehe ohne absolute Gleichheit zwischen

---

<sup>263</sup> Rudolph Leonhard Tafel, *Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg*, Band 2, London: Swedenborg Society, 1890, Seite 402–405 (= Doc. 251).

<sup>264</sup> Almqvists Reden an den Versammlungen von *Pro Fide et Charitate* finden sich in Carl Jonas Love Almqvist, *Samlade Skrifter*, herausgegeben von Fredrik Böök, Band 2, Stockholm: Albert Bonniers 1926, Seite 37–84.

Frau und Mann geben könne. Darüber hinaus verlangte er dieselbe Gleichheit auf sozialem und beruflichem Gebiet.

Auch die Erziehung interessierte ihn sehr. Als aktiver Lehrer und Autor einer großen Zahl von Schulbüchern kann er als einer der Protagonisten des schwedischen Grundschulsystems betrachtet werden.

Almqvists Leben nahm 1851 eine unglückliche Wende, als er des Betrugs und versuchten Mordes an einem Geldverleiher angeklagt wurde und aus Schweden floh, obwohl es äußerst wahrscheinlich ist, dass er tatsächlich unschuldig war.<sup>265</sup> In Philadelphia, Pennsylvania, fand er eine Gruppe von Anhängern der Neuen Kirche, wo er sich offensichtlich heimisch fühlte, und er kehrte erst 1865 kurz vor seinem Tod nach Europa zurück.

Im gleichen Kreis von Romantikern wie Almqvist verkehrte Bernhard von Beskow (1796–1868), der Sekretär der Schwedischen Akademie und der Autor einer hervorragenden, wenn auch schmalen Biografie über Swedenborg. Er behauptete, dass »Swedenborgs geistige Welt, auch wenn wir mit den Anhängern dieses Sehers verlangen, dass es nichts nur Eingebildetes in ihr gebe, dennoch höchst poetisch sei, so wie es Plato ist«<sup>266</sup>. Er hob diesen poetischen Aspekt in seiner Korrespondenz mit dem großen, stark von Swedenborg und dessen Ideen über die geistige Welt beeinflussten, finnischen Schrift-

---

<sup>265</sup> Zu dieser Kontroverse und Almqvist allgemein siehe Lars Bergquist, *Tillvarons hemlighet finns hos törnrosen*, in: Parnass 1993, 2, Seite 44–46; Olle Hjern, *Carl Jonas Love Almqvist – Great Poet and Swedenborgian Heretic*, in: »Swedenborg and His Influence«, herausgegeben von Erland J. Brock und anderen, Bryn Athyn: Academy of the New Church 1988, Seite 88–89, und ders., *Love Almqvist och Nya Kyrkan i Pennsylvania*, in: 42–45; Roland Lysell, *Almqvist och Swedenborg*, in: »Väldarnas möte: Nya Kyrkans tidning« 1999, 4–5, Seite 4–10; und Margareta Wirmark, *Det går an – en sju dagar lång skapelseakt*, in: »Väldarnas möte: Nya Kyrkans tidning« 1999, 4–5, Seite 27–34.

<sup>266</sup> Bernhard von Beskow, *Minne öfver assessoren i Bergskollegium Emanuel Swedenborg*, Stockholm: P. A. Norstedt & Söner, 1860, Seite 61.

steller Johan Ludvig Runeberg (1804–1877) hervor<sup>267</sup>. Von Beskows Zeugnisse als Romantiker sind einwandfrei. Er war vermutlich der einzige schwedische Intellektuelle, der persönlich mit Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), Friedrich Schlegel (1772–1829) und den berühmtesten deutschen Schriftstellern jener Zeit bekannt war.

## 2.2. Strindberg

Aus unserer Perspektive wird die schwedische Literatur der späten Dekaden der 1800er-Jahre von August Strindberg (1849–1912) dominiert. Es kann angenommen werden, dass er so viel wie sonst kaum einer geleistet hat, damit Swedenborgs Name sowohl innerhalb als auch außerhalb Schwedens bekannt wurde. Obwohl er zweifelsohne während seiner zwi- schendurch unterbrochenen Studien an der Universität Uppsala Kenntnis von Swedenborgs Werken gehabt haben muss, hatte er sie bis zu seinem Aufenthalt in Paris in den 1890er-Jahren nicht intensiv studiert. In Paris war die swedenborgia- nische Novelle »Seraphita« von Honoré de Balzac (1709–1850) so etwas wie ein Kultphänomen in literarischen Kreisen ge- worden<sup>268</sup>. Davon fasziniert fand Strindberg bald französische Übersetzungen Swedenborgs von Antoine-Joseph Pernety (1716–1796) sowie den »Abrégé d'ouvrages d'Ém. Swéden- borg« (Überblick über die Werke Emanuel Swedenborgs), eine alte Anthologie von Jean François D'Aillant de la Touche (1744?–1827?), die offensichtlich Balzacs Hauptquelle war.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> Olle Hjern, *Runeberg om Swedenborg*, in: »Nya Kyrkans tidning« 88, 1963, Seite 107.

<sup>268</sup> *Seraphita* in: Honoré de Balzac, *Mystische Geschichten*, Zürich: Diogenes, 2011.

<sup>269</sup> Zu den Übersetzungen Pernetys siehe James Hyde, *A Bibliography of the Works of Emanuel Swedenborg, Original and Translated*, London: Swedenborg Society, 1906, Eintragungen 1108, 1109 (unter weiterer Bezug- nahme auf 3349), 1110, 1111, 2078 und 2079. Zur Übersetzung von D'Aillant de la Touche, siehe *Abrégé des Ouvrages d'Ém. Swédenborg*, Stockholm [Straßburg]: Exegetische und Philanthropische Gesellschaft, 1788.

Er hatte auch einigen Kontakt mit einer Gemeinschaft der Neuen Kirche an der Rue Thouin in Paris<sup>270</sup>.

Für Strindberg, der zu diesem Zeitpunkt durch eine Art persönliche Unterwelt wanderte, war Swedenborg ein so leidenschaftlicher und kenntnisreicher Führer wie der fiktive Vergil, der in Dantes »Inferno« den Dichter durch die Kreise der Hölle führte. Unter dem unmittelbaren Einfluss seines ersten Blicks auf Swedenborgs Theologie schrieb Strindberg sein eigenes »Inferno« (1897), dem das Buch »Legender« (Legenden; 1898) folgte. In diesen autobiographischen Stücken wird Swedenborg auf nahezu jeder Seite erwähnt. Strindberg schrieb das frühere Werk in Frankreich und das spätere nach seiner Rückkehr nach Schweden, wo er die Möglichkeit hatte, an viel mehr swedenborgianische Texte zu gelangen.

Die Lektüre Swedenborgs brachte Strindberg eine erhebliche Befreiung von seiner Depression. Er wurde von Visionen und von dem, was Swedenborg als Heimsuchung böser Geister bezeichnete, gequält; jetzt, da Strindberg eine spirituelle Erklärung für diese Erfahrungen hatte, waren sie für ihn keine Bedrohung mehr. Es sollte jedoch zur Kenntnis genommen werden, dass sein Verständnis Swedenborgs sehr eigentümlich war. Nach der Publikation von Strindbergs Werk über Swedenborg setzte sich Albert Björck, Pfarrer der Neuen Kirche von Stockholm in einem Büchlein mit dem Titel »Swedenborg, Strindberg och det ondas problem« (Swedenborg, Strindberg und das Problem des Bösen, 1900) kritisch mit Strindberg auseinander. Björck kritisierte Strindbergs Verständnis von Swedenborg und meinte, dass der Dramatiker durch ein besseres Verständnis der Botschaft des Theologen erheblich gewinnen würde.

Während der Jahre nach seiner Heimkehr nach Schweden wandte sich Strindberg wieder und wieder Swedenborgs theologischen Schriften als Erklärung der menschlichen Psycholo-

---

<sup>270</sup> Olle Hjern, *Swedenborg i Paris*, in: »Nya Kyrkans tidning« 88, 1963, Seite 12.

gie und als der einzig zwingenden Beschreibung der geistigen Welt zu. Ständig ließ er Swedenborgs Aufforderung ertönen, unsere egoistische und materielle Existenz zu bereuen, indem er dieses Thema zu einem versteckten Motiv in seinen zahlreichen Dramen machte. »Dödsdansen« (Der Todestanz) ist ein erstrangiges Beispiel (Strindberg 1901). In diesem Stück kann ein Paar nicht in Harmonie zusammenleben und doch können die beiden keine Trennung voneinander erlangen; sie leiden unter »odium conjugale«, ehelichem Hass, einem Konzept, das seit Swedenborgs Werk »Rationale Psychologie« von 1742 verwendet wird und das indirekt in »Eheliche Liebe« (1768) aus seiner theologischen Periode behandelt wird.<sup>271</sup> Strindberg studierte auch Swedenborgs Tagebücher<sup>272</sup> sowohl in Lateinisch als auch in Schwedisch, wo er politische Ansichten fand, die ihn in seiner Ablehnung gegenüber Diktaturen bestärkten; diese Ansichten wurden in sozialistischen Kreisen, in denen sich Strindberg in seinen späteren Jahren bewegte, begrüßt.

Zuletzt arbeitete Strindberg mit seinem vormaligen Kritiker, Björck, an der Herausgabe des umfangreichen Werks »En blå bok« (Ein blaues Buch; 1907–1912), das mit Strindbergs Gedanken über die swedenborgianische Entsprechung sowie Hinweise auf Swedenborgs Schriften vollgestopft ist. Strindberg anerkannte seine Schuld mit einer einleitenden Widmung, die lautet: »Dieses Buch ist vom Schüler dem Lehrer und Führer Emanuel Swedenborg gewidmet.«<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> Siehe *Entwurf einer Rationalen Psychologie* (= *Rational Psychology*, übersetzt von Norbert H. Rogers und Alfred Acton, Bryn Athyn: Swedenborg Scientific Association, 2001) § 208. Für ein Beispiel für *odium* zwischen Partnern im Werk *Eheliche Liebe* siehe § 292.

<sup>272</sup> Für eine Besprechung von Swedenborgs Tagebücher seiner geistigen Erfahrungen siehe *Essays* 2005, Seite 129–131. Emanuel Swedenborg, *Das Geistige Tagebuch: Erste Niederschrift seiner visionären Erlebnisse während eines Zeitraumes von zwanzig Jahren*, Aus der von Dr. Immanuel Tafel herausgegebenen lateinischen Handschrift übersetzt von Prof. W. Pfirsch, 7 Bände, Zürich: Swedenborg Verlag, 2010.

<sup>273</sup> August Strindberg, *En blå bok*, 4 Bände, Stockholm: Björck & Börjesson, 1907–1912, Titelseite des 1. Bandes. Zu Swedenborgs Einfluss auf

### 2.3. Ekelund

Der schwedische Schriftsteller, der sich Swedenborgs Botschaft am meisten zu Herzen genommen hatte, war vielleicht Vilhelm Ekelund (1880–1949). Bedauerlicherweise ist er außerhalb Schwedens wenig bekannt. Obwohl er ein Dichter war, schrieb er vor allem Bücher mit philosophischen Aphorismen; er war gleichzeitig Mystiker und Philosoph. Seine Absicht ist es, uns als Leser zur Selbstreflexion zu führen und uns zu ermutigen, unser Herz dem Einfluss einer höheren Macht zu öffnen oder es so zu verändern, dass wir durch Selbstprüfung eine erhabene Führung in uns selbst erfahren. Er unterstützt unsere Bewegung zu einem neuen Verständnis göttlicher Offenbarung, wo immer wir sie auch finden mögen. Obwohl er sich in den meisten seiner Werke ständig auf Swedenborg bezieht, ist eines seiner bemerkenswertesten »På hafsstranden« (Am Meeresufer, 1922), dessen Kapitel über Swedenborgs Erfahrungen von bleibender Bedeutung ist.<sup>274</sup>

### 3. Dänemark und Norwegen

Swedenborg hatte Einfluss auf skandinavische Länder außerhalb Schwedens, obwohl dieser Einfluss wenig untersucht und

---

Strindberg im Allgemeinen siehe Goran Stockenström, *Strindberg and Swedenborg*, in: »Emanuel Swedenborg: A Continuing Vision«, herausgegeben von Robin Larsen und anderen, New York: Swedenborg Foundation 1988, Seite 137–158; und in *En blå bok* im Besonderen die Seiten 138–139. Andere relevante Studien sind Goran Stockenström, *Strindberg som mystiker*, Dissertation, Universität Uppsala 1972; Martin Lamm, *Strindberg och makterna*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, 1936 und Walter A. Berendsohn, *Strindbergs sista levnadsår*, Stockholm: Saxon & Lindström, 1948.

<sup>274</sup> Zu Ekelund und Swedenborg siehe Lars Gustaf Andersson, *Föreläskelsemomentet*, in: »Den största lyckan: En bok till Vilhelm Ekelund«, herausgegeben von Per Erik Ljung und Helena Nilsson, Lund: Ellerström, 1999, Seite 33–37; Olle Hjern, *Religiositet och andlighet hos Vilhelm Ekelund*, in: »Den största lyckan: En bok till Vilhelm Ekelund«, 1999, Seite 197–200; und Lars Bergquist, *Swedenborg–Ekelund: porträtt med dubbel exponering*, in: »Den största lyckan: En bok till Vilhelm Ekelund«, 1999, Seite 209–222.

kaum bekannt ist. Die frühe dänische Rolle in der Neuauflage von Swedenborgs Werken wurde bereits festgestellt. Dänemark war auch eine Brutstätte für Neubekehrte, die die Absicht hatten, in den 1800er-Jahren in Schweden neukirchliche Gesellschaften zu gründen. Wie auch immer, die erste skandinavische neukirchliche Gesellschaft war nicht auf schwedischem Boden gegründet worden, sondern in der dänischen Kolonie St. Thomas in West Indien 1848<sup>275</sup>.

Abgesehen von ihrem kirchlichen Interesse an Swedenborg haben ihn die Dänen, wenn auch indirekt, in ihre Literatur aufgenommen. Der dänische Schriftsteller Meir Goldschmidt (1819–1887), der heute vor allem für seine Kontroverse mit dem Philosophen Søren Kierkegaard (1813–1855)<sup>276</sup> bekannt ist, spiegelt Swedenborgs Einfluss wieder, wie dies auch Kierkegaard selbst tut – oder zumindest nehmen das einige Gelehrte an<sup>277</sup>. Goldschmidt spekulierte viel über den Ursprung der Religion, und 1862 spielte er damit in einem dramatischen Stück mit dem Titel »Swedenborg's ungdom« (Swedenborgs Jugend). Johannes Jørgensen (1866–1956) schrieb seine frühen Werke unter dem Einfluss des swedenborgianischen Symbolismus<sup>278</sup>. Der romantische Dichter und Dramatiker

---

<sup>275</sup> Anders Hallengren, *Västindien, swedenborgianismen och slaviet*, in: »Väldarnas möte: Nya Kyrkans tidning« 4, 1994, Seite 128–142. Englische Version: Ders., *The New Church in the West Indies*, in: »Gallery of Mirrors: Reflections of Swedenborgian Thought«, West Chester: Swedenborg Foundation, 1998, Seite 43–60.

<sup>276</sup> Für die klassische Beschreibung dieser Kontroverse durch einen Kierkegaard wohlgesinnten Biografen siehe Walter Lowrie, *Kierkegaard*, London: Oxford University Press, 1938, Seite 347–363. Für eine Auflistung in Primärquellen siehe *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, übersetzt von Bruce H. Kirmmse und Virginia R. Laursen, Princeton: Princeton University Press, 1996, Seite 65–88.

<sup>277</sup> Torsten Bohlin, *Kierkegaards domatiska åskådning i dess historiska sammanhang*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1925, Seite 50–59; Paul V. Rubow, *Goldschmidt og Kierkegaard*, Kopenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1952.

<sup>278</sup> Johannes Jørgensen, *Mit livs legende*, Band 2, Kopenhagen: Gyldendalske Boghandel, 1916, Seite 80.

Ernst von der Recke (1848–1933) war ein Mitglied der Neuen Kirche. Unter der Rubrik dänische Studenten sollten wir auch vielen Anhänger der Neuen Kirche in Grönland erwähnen. Zum Beispiel in Thule, im Norden der Region, begann Pfarrer Gudmund Boolsen (geb. 1927) in den frühen 1960er-Jahren mit der Übersetzung der Werke Swedenborgs ins Dänische.<sup>279</sup>

In den 1900er-Jahren wurde von Studenten in Oslo ein bedeutender Kreis swedenborgianischer Diskussionen gebildet, wobei der ursprüngliche Anstoß für diese Versammlung das Lesen des romantischen Dichters und Schriftsteller Henrik Wergeland (1808–1845) war. Norwegen ist die ursprüngliche Heimat des Mannes, der als der erste echte Pfarrer der Neuen Kirche Skandinaviens angesehen werden kann, Adolf Theodor Boyesen (1823–1916). Als ein Kosmopolit, der er war, wurde er in den Vereinigten Staaten ausgebildet und erhielt seine Weihe 1871 von Jonathan Bayley (1810–1886) als Missionar für Dänemark. Ab 1876 arbeitete er fest in Stockholm und

---

<sup>279</sup> Siehe Emanuel Swedenborg, *Om himlen og dens undere og om helvede*, 3. Ausgabe, revidiert von Gudmund Boolsen, London: Swedenborg Society, 1971 (eine Übersetzung von *Himmel und Hölle*); Emanuel Swedenborg, *Om klodene i vort solsystem, som kaldes planeter*, übersetzt von Gudmund Boolsen, Kopenhagen: Nykirkeligt Tidsskrift, 1978 (*Erdkörper im Weltall*); Emanuel Swedenborg, *Den åndelige dagbog*, 8 Bände, übersetzt von Gudmund Boolsen, Kopenhagen: Nykirkeligt Tidsskrift, 1983–1995 (*Geistiges Tagebuch*); Emanuel Swedenborg, *Om dommedag og om det ødelagte Babylon*, übersetzt von Gudmund Boolsen, Kopenhagen: Nykirkeligt Tidsskrift, 1995 (*Das Jüngste Gericht*); Emanuel Swedenborg, *Visdommens glæder om den ægteskabelige kærlighed*, übersetzt von Gudmund Boolsen, Kopenhagen: Nykirkeligt Tidsskrift, 1995 (*Eheliche Liebe*); Emanuel Swedenborg, *Englenes visdom om den guddommeligt kærlighed og den guddommelige visdom*, übersetzt von Gudmund Boolsen, Kopenhagen: Nykirkeligt Tidsskrift, 1998 (*Göttliche Liebe und Weisheit*); und Emanuel Swedenborg, *Laeren om livet og Laeren om troen*, übersetzt von Gudmund Boolsen, Kopenhagen: Nykirkeligt Tidsskrift, 1998 (*Leben und Glaube*).

wurde ein fleißiger Übersetzer in die skandinavischen Sprachen.<sup>280</sup>

#### 4. Swedenborgianischer Einfluss in neuerer Zeit

Die weiteren Geschichten des swedenborgianischen Einflusses in den getrennten skandinavischen Ländern verschmolzen bis 1978, als die Skandinavische Swedenborg Gesellschaft gegründet wurde, nicht. Die Gesellschaft veröffentlichte eine Anzahl neuer Übersetzungen; und im Rahmen dieses neu erwachten Interesses wuchs die Anhängerschaft. Im letzten Teil des zwanzigsten Jahrhunderts leisteten Gelehrte an den Universitäten Uppsala, Lund und Stockholm mit vielen Abhandlungen, Dissertationen und Studien in Buchlänge Beiträge zu Swedenborg. Die Dissertation von Inge Jonsson, »Swedenborgs skapelsesdrama De Cultu et Amore Dei« (Swedenborgs Schöpfungs-drama Verehrung und Liebe Gottes, 1961); und die von Harry Lenhammar, »Tolerans och bekännelseväg: Studier i den svenska swedenborgianismen 1785–1795« (Toleranz und Einheit der Lehre: Eine Studie über den schwedischen Swedenborgianismus 1765–1795, 1966) sind gute Beispiele des Werks der späten 1900er-Jahr. Sie kündigten einen neuen Weg für ihre traditionellen Disziplinen an. Jonsson steuerte ein Nachwort bei zur Vervollständigung meiner eigenen Einführung, als Martin Lamms wegweisende Biographie von 1915 »Swedenborg: En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare« (Swedenborg: Eine Studie seiner Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher, 1987) neu aufgelegt wurde.

---

<sup>280</sup> Für Beispiele siehe Emanuel Swedenborg, *Den sanna kristna religionen som innehåller hela läran om Gud för den Nya Kyrkan*, übersetzt von Adolph Theodor Boyesen, Stockholm: Nykyrkliga Bokförlag, 1903 (Wahre Christliche Religion, Schwedisch); und die folgenden Einträge in James Hyde, a.a.O., 1906 (alle in Dänisch): 983 (*Andere Planeten*), 1103 (*Himmel und Hölle*); 1199 (*Das Jüngste Gericht*); 1275 und 1276 (*Das Neue Jerusalem*); 1768 (*Der Herr*); 2024 (*Ergänzungen*); 2077 (*Göttliche Liebe und Weisheit*), und 2799 und 2800 (beides *Wahres Christentum*).

Dank neuerer Arbeiten sind die Swedenborg-Studien im neuen Jahrtausend angelangt, viele davon erschienen außerhalb des Schirms der swedenborgianischen Organisationen. Ein gewichtiges Beispiel ist die neue Biografie von Lars Berquist, »Swedenborgs hemlighet: Om Ordets betydelse, änglarnas liv och tjänsten hos Gud« (Swedenborgs Geheimnis: Die Bedeutung des Wortes, das Leben der Engel und das Leben mit Gott, 1999). Ein anderes Werk ist das Buch eines führenden schwedischen Literaturkritikers, Olof Lagercrantz, »Dikten om livet på den andra sidan; En bok om Emanuel Swedenborg« (Gedicht über das Leben auf der anderen Seite: Ein Buch über Emanuel Swedenborg). Letzteres wurde auf Schwedisch (1996) und Deutsch (1997)<sup>281</sup> publiziert, und 2002 auch in Englisch in den Vereinigten Staaten. Das Buch war, da es vollkommen unerwartet auf dem Markt auftauchte, für die Mitglieder der Schwedischen Neuen Kirche eine echte Überraschung, und es erlangte eine gewisse Popularität. Man kann tatsächlich sagen, dass es in Schweden mehr als sonst irgendein einzelnes Buch über Swedenborg gelesen und beachtet wurde.

Auch in den Künsten werden weiterhin swedenborgianische Themen erforscht. Der große schwedische modernistische Dichter Gunnar Ekelöf (1907–1968) verdankt Swedenborg viel, insbesondere in seinem Gedicht »En Mølna-Elegi« (Eine Mølna-Elegie, 1960). Die skandinavische Kunst war immer vom Gedanken fasziniert, dass das Geistige die materielle Welt durchflute, von den Malern der »sinnbildlichen« Kunst in Swedenborgs Zeit, über die Impressionisten und Symbolisten der 1800er-Jahre bis hin zu den modernen Künstlern wie dem jüdischen Ernst Josephson (1851–1963). Als großer Verfechter der Schriften Swedenborgs, machte er oftmals geltend, dass er

---

<sup>281</sup> Die deutsche Übersetzung erschien im Suhrkamp Verlag: Olof Lagercrantz, *Vom Leben auf der anderen Seite: Ein Buch über Emanuel Swedenborg*, aus dem Schwedischen von Angelika Gundlach, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

die geistige Welt gemalt habe, indem er die physische Welt so realistisch wie möglich malte.

Was das Theater anbelangt, so sind die Stücke von Almqvist und Strindberg bereits erwähnt worden; sie erleben zurzeit eine Wiedergeburt. Die Dramen von Erik Johan Stagnelius (1793–1823) tragen ebenfalls den Eindruck von Swedenborgs Erfahrungen.<sup>282</sup> Und während dies geschrieben wird, erforscht der Film- und Theaterdirektor Ingmar Bergman Strindberg, und es wird von ihm gesagt, dass er ein täglicher und ergebener Leser Swedenborgs sei.<sup>283</sup>

Als Zusammenfassung dieser langen und fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Denken Swedenborgs in Schweden und Skandinavien als Ganzem könnten wir zu der Anregung zurückkehren, dass die Geschichte von Swedenborgs Einfluss in der Region die Geschichte über einen großen Schriftsteller ist, der andere beeinflusst. Es ist indessen klar, dass Swedenborgs Wirkung darüber hinausgeht. Er war ein Katalysator nicht nur für Künstler sondern auch für Philosophen und jene, die über die Bedeutung ihrer Religion und ihren Platz auf Erden nachdenken. In dieser Hinsicht gibt es kein besonderes schwedisches oder skandinavisches Modell swedenborgianischen Einflusses, sondern es besteht vielmehr eine Parallele zur katalysierenden Wirkung, die man in anderen Kulturen sowohl in Europa als auch darüber hinaus sieht.

Quellennachweis: Olle Hjern, *The Influence of Emanuel Swedenborg in Scandinavia*, in: »Emanuel Swedenborg: Essays for the New Century Edition on His Life, Work, and Impact«, edited by Jonathan S. Rose und anderen, West Chester: Swedenborg Foundation, 2005, Seite 151–165. Übersetzung aus dem Englischen.

---

<sup>282</sup> Zu Stagnelius im Allgemeinen siehe Fredrik Böök, *Erik Johan Stagnelius*, Stockholm: Bonnier, 1919; und Roland Lysell, *Erik Johan Stagnelius*, Stockholm/Stehag: B. Östling, 1993, insbesondere ab Seite 439.

<sup>283</sup> Persönliche Unterhaltung eines Mitglieds von Bergmans Theatertruppe mit dem Autor. Siehe auch Nils Petter Sundgren, *I mästartens grepp*, in: »Månadsjournalen« 3, 1998, Seite 24, 27, 29–31.

Herbert Fritsche (1911–1960)

## August Strindbergs Erweckung durch Emanuel Swedenborg

Die Engel sind erstaunt, wenn sie hören, dass es Menschen gibt, die alles der Natur und nichts der göttlichen Macht zuschreiben und glauben, ihr Körper, in dem so viele bewunderungswürdige Dinge des Himmels versammelt sind, sei ein Machwerk der Natur, ja sogar die Vernunft stamme dorthier – wo sie doch bei einiger Erhebung des Geistes durchschauen könnten, dass alles nicht der Natur, sondern dem Göttlichen entspringt, und die Natur nur geschaffen ist, das Geistige zu umkleiden, um es der Reihe nach bis ins Kleinste hin darzustellen; solche Menschen sind in ihren Augen Nachteulen, die im Finstern sehen und nicht im Licht.

Emanuel Swedenborg

August Strindbergs Weg ist durch alle nihilistischen Abgründe des modernen Menschentums gegangen. Kaum ein anderes Lebenswerk innerhalb der Geistesgeschichte der Neuzeit wurde so hart und leidvoll erkämpft wie das seine. Dabei denken wir nicht nur an den Dichter Strindberg, sondern auch an den genial-intuitiven Naturforscher und an den religiösen Experimentator, der uns im Nachfolgenden beschäftigen soll. Die Bedeutung des Naturforschers Strindberg ist bisher wenig gewürdigt worden, in Deutschland lediglich in meinen eigenen Arbeiten »August Strindberg und die Heilkunde unserer Zeit« (»Fortschritte der Medizin«, 55. Jahrgang, Nr. 19), »August Strindberg als Biologe« (»Schöpferisches Leben«, 7. Jahrgang, Heft 3) und in einem umfangreichen Kapitel meines Buches »Pan vor den Toren« (Berlin 1938). Strindberg war in der Universalität seines Schaffens nur Goethe vergleichbar, obwohl er in seiner Lebensführung von der *auf* zuchtvolle Selbstgestaltung zielenden Haltung Goethes denkbar weit abwich. Das Gesamtwerk Strindbergs ist ein Feuer, das er mit seinem lichterloh brennenden Fleisch und Bein unaufhörlich speiste. Zu-

erst brannte Strindberg im Feuer des Aufruhrs gegen die bürgerliche Welt seiner Zeit, sodann im Feuer des Eros, das in den Jahren 1894 bis 1897 übergang in das Feuer titanischer Forscherbegier und in das Inferno-Feuer, aus dem ihn erst Swedenborg erlöste. Die Schaffensjahre zwischen 1897 und 1912 leuchteten vom Feuer der Mystik, bis am 14. Mai des letztgenannten Jahres dem einsamen Genius die Tür nach Drüben für immer aufgetan wurde.

Der Dichter Strindberg soll für diesmal nicht in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen werden, die allein dem Wahrheitsfinder gewidmet sind. Das Dokument dieses Wahrheitsfindens hat Strindberg im »Blaubuch« – mit dem Untertitel »Die Synthese meines Lebens« – der Nachwelt überantwortet; in der deutschen, von Emil Schering veranstalteten Gesamtausgabe drei starke Bände mit Hunderten von prägnanten Aufsätzen zur wissenden Lebensgestaltung und tieferen Welterkenntnis! Auf der ersten Seite dieser Lebenssynthese eines der größten Europäer stehen die Worte: »EMANUEL SWEDENBORG, dem Lehrer und Leiter, widmet dieses Buch der Schüler.« Wer die nahezu unerschöpfliche Fruchtbarkeit des »Blaubuchs« für die Praxis der Schicksalsforschung, Seelsorge, Menschenkenntnis, Naturbefragung und Entsprechungsdeutung kennt, wird ermessen können, was solche Widmungsworte zu besagen haben. In gewissem Sinne darf das »Blaubuch« geradezu als Handbuch der praktischen Swedenborgistik bezeichnet werden – und es ist neben Balzacs Erzählungen »Seraphita« und »Louis Lambert« sowie Jung-Stillings »Theorie der Geisterkunde« zweifellos das bekannteste und gewichtigste Literaturdenkmal im Riesenbezirk Swedenborgschen Geistes.

Verfolgen wir in Kürze den Schicksalsweg August Strindbergs, der – im Gegensatz zu Goethes »Vorspiel auf dem Theater« – von der Hölle durch die Welt zum Himmel führte. Zum Himmel freilich, der hoch und licht über dem Büßer und Einsiedler Strindberg schwebte, ohne wohl je mit jenem Frieden, höher denn alle Vernunft, in sein Herz gezogen zu sein. Es

war Strindberg nicht beschieden, im Stande mystischer Vollendung seine Tage zu beschließen – bis zu seinem Erlöschen blieb er eine Fackel Gottes mitten in der Wüste. Im großen Orden der Exerzitanten und der Eiferer ragt seine von Schmerzen und Fiebern umschauerte Gestalt zur Sternenwelt empor mit den scharfen Konturen eines Mannes, der sich nicht im Gnadenlicht, sondern im Jakobskampf seinem Ziel entgegenzuarbeiten hatte.

Von der Hölle durch die Welt zum Himmel ... Die ersten beiden Akte dieser realsymbolischen Lebensfahrt hat Strindberg in seinem autobiographischen Buch »Inferno. Legenden« geschildert. Die Schau gen Himmel, die ihm durch Swedenborg ermöglicht wurde, ist hernach der Quell seiner aus der Weltliteratur nicht mehr fortzudenkenden Altersdichtungen und seines »Blaubuchs« gewesen. Wir wollen einige Stationen der Inferno-Jahre (1894–97) mit besonderem Hinblick auf die Erweckung durch Swedenborg betrachten – nicht als Literaturhistoriker, sondern ausgerüstet mit den Deutungsmöglichkeiten, die uns von den Grenzwissenschaften geliefert werden.

Strindbergs Inferno-Krise – der Schnittpunkt in seinem Leben, jenseits dessen aus dem schwedischen Schriftsteller der Dichter und Wissende von Weltbedeutung wurde – hob an, als er sich im November 1894 auf dem Pariser Nordbahnhof von seiner zweiten Frau, der österreichischen Journalistin Frida Uhl, trennte. Es war eine Trennung, die schließlich zur endgültigen Scheidung führen sollte. Damals hatte eine Forscherpein ohnegleichen den einstigen materialistisch-mechanistischen Naturdeuter Strindberg besessen und zum Verkünder einer neuen Allbeseelung gemacht, wovon sein genial-intuitives Buch »Sylva Sylvarum« Zeugnis ablegt. Seine alte Leidenschaft aus den Berliner Jahren im Kreise Schleich, Dehmel, Przybyszewski, Munch – es war die Berliner »Schwarze Ferkel«-Zeit – hatte ihn aufs neue gepackt: Die exoterische Alchymie. Er, der zum Zweifler an Darwins Theorie von der Wandelbarkeit der Organismenarten geworden war und eine Artkonstanz zu erkennen glaubte, hielt im Bereich des Anor-

ganischen eine Wandelbarkeit der von der offiziellen Wissenschaft als konstant ausgegebenen chemischen Elemente für wahrscheinlich.

Als finsterer Goldkoch begibt er sich nach dem Abschied von Frida Uhl in das brausende Paris zurück, das bei allem Glanz der Fassaden Raum genug hat in seinem steinernen Leibe für die anachoretischen Höhlen heimlicher Magier, Astrologen und Alchymisten. Seiner Gattin schreibt er alsbald einen herzlosen Brief nach Österreich, wo sie bei ihrer Mutter weilt: Unter dem Vorwand einer neuen, nach ihrer Abreise angeknüpften Liebesbeziehung provoziert er eine endgültige Trennung und erfährt alsbald, dass sie darauf mit Einreichung der Scheidungsklage reagiert hat. Kurz danach schon überfällt ihn Reue, Reue, die im grauen Raum einer täglich fühlbarer werdenden Vereinsamung an unerträglicher Wucht gewinnt. Düstere Spießgesellen seines Elends sind die französischen Zauberlehrlinge des hermetischen Zirkels um den Frauenarzt Dr. Encausse (Papus). Dieser Umgang bedrückt eher, als dass er Befreiung bringt. Ein peinliches Finanzdilemma kommt hinzu. Schließlich erfordert eine bei den chemischen Versuchen zugezogene Blutvergiftung die Aufnahme in ein Krankenhaus, eine spukhafte Strindbergsche Hölle, durch die wie ein Engel eine Schwester mit mütterlich-rührenden Zügen schwebt. Von allen Seiten wird der Gemarterte mit Demütigungen überschüttet. Aber sein alchymistischer Ehrgeiz gibt keine Ruhe, bis ihm die chemische Analyse eines Instituts die Gewissheit bringt: Schwefel enthält Kohle! Es ist also kein Element im alten Sinne! Es gibt keine konstanten Elemente!

Hier mag bemerkt werden, dass die chemischen Anschauungen Strindbergs keine fixe Idee oder dilettantische Verbohrtheit darstellen, sondern in einen wissenschaftlichen Fragenkomplex gehören, über den noch längst nicht das letzte Wort gesprochen worden ist. Schon in seiner Berliner Zeit versagten ihm gegenüber die chemischen Koryphäen Liebreich und Lando auf der ganzen Linie, worüber Carl Ludwig Schleich in seiner »Besonnenen Vergangenheit« – deren Kapitel »Strind-

berg-Erinnerungen« das bislang Wertvollste der deutschsprachigen Strindberg-Literatur darstellt – berichtet.

Im Verfolg der alchymistischen Unternehmungen bildet sich bei ihm allmählich jene Beziehungssicht, Entsprechungssicht aus, die von der genialen Menschen gegenüber immer wieder ihren Kompetenzbereich überschreitenden Psychiatrie so plump als paranoischer Beziehungswahn missdeutet wird. Wenn ein Wahn, etwas Destruktives, zu gestaltender Kraft und lichtvoller Welterkenntnis zu führen vermag, sollte man ihn zu züchten versuchen, statt ihn mit einer psychiatrischen Fehldiagnose abzutun. Die Psychiatrie und Psychotherapie unserer Zeit verwechselt in tragischer, metaphysischer Tatsachenblindheit mystische Erlebnisse und Wegstadien mit Neurosen und Psychosen. Von ärztlicher Seite ist gegen diese verhängnisvolle Unkenntnis, die uns auch in vielen Publikationen das Bild August Strindbergs getrübt hat, scharf Front gemacht worden in dem Buch »Geburt und Tod als Durchgangspforten des ›inwendigen‹ Menschen« von Dr. med. F. Schwab (Leipzig 1939).

Der Bettler Strindberg in der Vorhölle beginnt, mit einem Aufblick aus der Nacht des Nihilismus, die Vorsehung zu ahnen und die sinnhafte Fügung der kleinen Tagesereignisse im Leben des wachsam werdenden Menschen. Er bemerkt, dass auf jede seiner kleinen Verfehlungen hin, die das sich langsam wieder schärfende Gewissen ihm anzeigt, pünktlich die Schicksalsstrafen erfolgen. »Vom Atheismus bin ich in den vollständigen Aberglauben gefallen.« Sein Scheidungsprozess schreitet unterdessen – mit immer neuen Rückfällen in Versöhnungshoffnung – fort. Eine ephemere Liebeleie von schattenhaft-zwischenweltlichem Charakter unterbricht das depressive Einerlei seiner Tage. Auf dem Friedhof Montparnasse steht er eines Tages betroffen vor einem Grabkreuz mit der Inschrift; »O crux ave, spes unica«, »Sei gegrüßt, o Kreuz, du einzige Hoffnung«. Weniger als zwei Jahrzehnte später sollte auf seinem eigenen Stockholmer Grabhügel ein Kreuz mit der gleichen Inschrift ragen – aber das vermochte er in der Chris-

tusferne jenes Pariser Friedhofsspaziergangs noch nicht zu ahnen. Ihn führte lediglich die nie erkaltende Lust am Naturforschen auf den Gottesacker vom Montparnasse, der neben dem Luxemburggarten und dem Jardin des Plantes sein Dorado sichtbar gewordener Schöpfungsgeheimnisse war.

In einsamen Stunden wird ihm das Alte Testament lebendig, das Evangelium aber bleibt noch stumm. Der Kontakt mit den Geheimwissenschaftlern um Papus vermittelt ihm ein magisches Kraftgefühl und den Glauben an sein eigenes Fernwirkungsvermögen. Zugleich glüht in ihm die noch immer wache Liebe zu seiner Gattin stärker und stärker. Sie zur Versöhnung aufzufordern und zu ihr zurückzukehren – dagegen sträubt sich sein männlicher Stolz. Wenn aber sein Töchterchen krank wäre, würde ihn, als den Vater, die Mutter herbeirufen müssen! An diesen Gedanken klammert er sich, und um ihn zu realisieren, nimmt er ein schwarzmagisches Experiment mit dem Bild seines Kindes vor. Kinder aber sind in der Regel gegen magische Insulte geschützt; die ausgesandte Kraft des Unheilvollen schlägt wie ein Bumerang zurück, wenn sie ihr Ziel nicht zu erreichen vermag, und trifft den Magier selbst. So auch hier. Kurz nach dem Experiment erblickt Strindberg bei der Betrachtung eines Walnusskeim-Präparates durch sein Mikroskop die Vision zweier leidvoll gefalteter Kinderhände. »Ich fühle die Ungnade der unbekanntenen Mächte schwer auf mir ruhen.«

Die Mächte – zur Anerkenntnis des Einen Gottes in seiner wirkenden Dreifaltigkeit kann er sich noch nicht durchringen – verfolgen ihn nunmehr mit vehementer Deutlichkeit. Untragbar werdende Armut zwingt ihn, Mikroskop, Anzug und letzte Wertgegenstände zur Pfandleihe zu tragen. Überall, wo er sich aufhält, entsteht ein geheimnisvoller Lärm. Diese Lärmphänomene begleiten ihn nicht nur durch die vier Jahre der Inferno-Krise, sondern – späterhin als Warnsignale – durch sein gesamtes Leben<sup>284</sup>.

---

<sup>284</sup> Vgl. Fanny Falkner, *Strindberg im blauen Turm*, München 1923.

Laut umprasselt den auf alle Höllenqualen Vorbereiteten das Flackerflammspiel des Fegefeuers, als er im Februar 1896 Quartier im Hotel Orfila zu Paris nimmt. Zu seiner Freude sind dort keine Frauen zugelassen, die immer wieder eine Woge niederer Astralität in sein Leben schwemmen. Es mag hier bemerkt werden, dass das törichte Geschwätz von dem »Frauenfeind« Strindberg nur seitens derer am Leben erhalten werden kann, die nie seine Werke in sich aufnahmen. Strindberg hat zeitlebens die Ehe, die Gattin, die Mutter seiner Kinder gesucht. Alles, was er zu diesem Thema veröffentlichte, ist aus der Diskrepanz zwischen reinstem Ideal und gottferner Erdenwirklichkeit geboren, nie und nimmer aber etwa aus feindseliger Gesinnung oder Zynismus. Im »Blaubuch« sagt der zu stiller Weisheit Gelangte: »Ich habe die Ehe Gottloser geschildert, ich habe dafür gelitten, aber ich bereue es nicht und nehme nicht ein Wort zurück. So ist es gewesen! Die Gottseligen schildern ihre Ehen nicht, und sie schreiben weder Dramen noch Romane; das müsste in der Literaturgeschichte bemerkt werden, die meist von gottlosen Büchern handelt!« Der unverehelichte Paracelsus, der unverehelichte Swedenborg und der in drei Ehen grausam gescheiterte Strindberg (im »Blaubuch«) haben die reinsten und edelsten Schilderungen wahrer, gottverbundener ehelicher Glückseligkeit gegeben, die sich in der abendländischen Literatur finden. Strindberg war kein Verneiner der Ehe, sondern ihr durch tausend Irrungen wissend gewordener Verklärer.

Im Hotel Orfila bezieht er ein Zimmer über den Aborten und leidet darin unsäglich. »Wenn ich zu dieser Zeit schon Swedenborg gekannt hätte, würde ich begriffen haben, dass ich zur Kothölle verurteilt sei.« Jedoch auch in dieser Kothölle schreiten die alchymistischen Bemühungen fort; die Kohlen-schlacken im Ofen stellen des Morgens eine eindrucksvolle Plastik des Satans dar. Der nimmermüde Fragesteller kommt hier zum ersten Mal dem Geheimnis der ätherischen Bildkräfte auf die Spur, das um die Jahrhundertwende durch seine Versuche, aus aufgelösten Pflanzenaschen die Gestalt der dem

jeweiligen Versuch zugrundeliegenden Pflanze wiederaufstehen zu lassen, eine erste experimentelle Untersuchung erfuhr. Heute ist dieser Zweig der Metabiologie durch die Arbeiten von Ehrenfried Pfeiffer über empfindliche Kristallisationsvorgänge zum Nachweis von Formbildekräften und durch deren Überprüfung (Prof. Trumpp u. a.) weitgehend diskussionsfähig geworden. Auch hier war Strindberg Pionier.<sup>285</sup>

Für psychiatrische Oberflächlichkeit hat Strindbergs Inferno-Krise Züge von Verfolgungswahn. Man vergisst dabei nur die Fragestellung: Was ist, metaphysisch betrachtet, Verfolgungswahn? Strindberg selbst konnte nach seiner Erweckung durch Swedenborg diese Frage dahingehend lösen, dass der sich verfolgt Wahnende in der Tat verfolgt ist, aber nicht von Hüben, sondern von Drüben her.

Der Schatten des dämonischen Polen Przybyszewski – Mediziner, Schriftsteller und Pianovirtuose – taucht eines Tages in Strindbergs Asyl auf: Ein nur von Przybyszewski mit solcher Meisterschaft beherrschtes Klavierstück von Schumann schwebt in das Zimmer des Einsamen. Zwischen dem Polen und Strindberg herrscht von früher her Todfeindschaft, geboren aus einstiger Freundschaft in der »Schwarzen-Ferkel«-Runde. Dorthin brachte im Jahre 1893 der norwegische Maler Munch eine Freundin mit, die alsbald unter dem Namen Aspasia zur Sphinx des Bohemekreises wurde, in dessen Mittelpunkt Strindberg stand. Strindberg hatte sich damals gerade frisch verlobt mit Frida Uhl, die in München weilte. Aspasia war darauf versessen, wenn schon nicht das Herz, so doch wenigstens eine rauschhafte Herzensaufwallung des berühmten Schweden für sich zu gewinnen. Mit der uralterprobten Taktik solcher zwischen Prostitution und genialischer Exzentrizität beheimateten Frauen war es ihr gelungen, sich von dem sinnlich und alkoholisch erhitzten Strindberg in ihr Pensionszimmer begleiten zu lassen. Als dieser nun mitten in der Nacht erwachte und neben sich die zu einem billigen Liebeser-

---

<sup>285</sup> Vgl. meine Arbeit in *Schöpferisches Leben*, 7. Jahrgang, Heft 3.

folg gelangte Aspasia vorfand, ergriff er sie in Reue und Wut über ihren Triumph und seine eigene Schwäche beim Kragen des Nachthemds, warf sie aus ihrem eigenen Zimmer hinaus, riegelte von innen zu und schlief selbst getrost weiter, während Aspasia draußen die blamable Situation vor den gegen Morgen herbeiströmenden Pensionsgästen auszukosten hatte. Diese Aspasia aber war später Przybyszewskis Gattin geworden.

Als Schumanns Klavierstück – der »Aufschwung« – ertönt, fürchtet Strindberg die Anwesenheit und die Rachsucht des Polen in Paris. In dieser Zeit findet er beim Durchstöbern einer Buchhandlung Balzacs Novelle »Seraphita«, die ihn mit Persönlichkeit und Werk Emanuel Swedenborgs bekanntmacht. Er verschlingt das Buch und stellt fest, dass dieser Tag der ersten Begegnung mit seinem großen Landsmann der 29. März und damit Swedenborgs Todestag ist. Swedenborg offenbart sich von nun an als der Zuchtgeist in seinem Leben. »Seraphita« wird sein Evangelium und bringt ihn wieder in wissende Verbindung mit dem Jenseits. »Kein Zweifel, ich werde für ein höheres Dasein vorbereitet!«

Die Alchymie schreitet fort, inzwischen mit dem präzisen Ziel des Goldmachenwollens. Sogenannte »Zufälle« fördern die Arbeit mannigfach; auch Wahrträume stellen sich ein. Zum besonderen Erlebnis wird das Buch Hiob. Die Nacht der Angst vorm Ermordetwerden breitet sich aus. Przybyszewski oder von ihm gedungene Kreaturen scheinen ihn zu verfolgen. Wie wir heute, nach den großartigen Erfolgen des amerikanischen Psychiaters Dr. med. Wickland sowie nach ähnlichen Erfahrungen der deutschen Ärzte Dr. med. Walther Kröner und Dr. med. Isenburg, annehmen dürfen, spielt der aus metaphysisch wissenderen Zeiten überkommene Begriff der Besessenheit eine große Rolle bei echten und vermeintlichen Geisteskrankheiten. Strindberg selbst durfte später erkennen, dass Einflüsse einer anderen Welt ihm die Vorstellung des Verfolgtseins beibrachten. Vielleicht darf ich hier auch aus eigener Erfahrung berichten, dass Schizophrenie, die nicht mehr in der Lage

sind, ihre Umwelt und die Menschen in ihrer Nähe zu identifizieren, in der Todesstunde abschiednehmend alles wiedererkennen, als wären sie nie krank gewesen. Träfe die mechanistische Auffassung: Geisteskrankheit = Strukturzerstörung im Feinbau des Hirns, wirklich zu, so wäre eine solche Erscheinung unerklärlich. Ohne die Erkenntnis des Besessenheits-Charakters vieler Psychosen wird man kaum zu einer tieferen Deutung und befriedigenderen Therapie der Geisteskrankheiten kommen. Die heute häufig angewandte Cardiazol- oder Insulinbehandlung der Schizophrenie läuft schließlich auch nur darauf hinaus, den Körper des Kranken in schwere, lange anhaltende Krampf- und Schockzustände zu versetzen, nach deren Abklingen zuweilen Heilung eintritt. Diese Heilung steht in keinerlei Widerspruch zur Besessenheitstheorie: Wenn man einer überweltlichen Wesenheit das menschliche Leibes- und Seeleninstrument, in das sie besessenmachend hineinfährt, so verdirbt, dass sie sich in einer solchen Wohnung nicht darzuleben vermag, räumt sie schließlich das Feld. Es ist ein Zeichen grotesken Hochmuts und einer wahrhaft unwissenschaftlichen Borniertheit, die Anschauungen der alten Völker, der heutigen asiatischen und der Naturvölker, ferner auch der medizinischen Wissenschaft bis tief ins 19. Jahrhundert hinein (Dr. med. Justinus Kerner) und schließlich die Forschungsergebnisse der genannten Ärzte unserer Zeit einfach zu ignorieren, obwohl man selbst keinerlei andere Maßnahmen gegen die Geisteskrankheiten zu treffen vermag als die Diagnose, die bloße Benennung.<sup>286</sup> Wäre die mechanistische, ausschließlich hirnfunktionell eingestellte Psychiatrie in der Lage, den Geisteskrankheiten ärztlich erfolgreich zu Leibe zu rücken, ließe sich über solchen Hochmut verstehend und verzeihend reden. So aber sind *wir* genötigt, psychiatrische Versuche, die Lebenskrisen bedeutender Geister wie Goethe oder Strindberg pathologisch zu deuten, mit Nichtbeachtung zu quittieren.

---

<sup>286</sup> Vgl.: W. van Dusen: »Die Gegenwart von Geistern im Wahnsinn«, OT 5/1967.

Auf die vielen Erscheinungen des Verfolgtseins bei Strindberg soll nicht näher eingegangen werden. Im Inferno-Buch kann sie jeder nachlesen. Lärm, elektrische Nervensensationen, spukhafte »Zufälle«, nächtliche Fluchten aus dem attackierten Zimmer – all das häuft sich mit höllischer Zudringlichkeit. Er sucht um Hilfe nach bei Dr. Encausse, dem Magier, aber er findet nur neue Belastung. Katholisierende Tendenzen machen sich in seinem Leben bemerkbar.

Eines Tages, im Wirrwarr der Qualen, erkennt er: »Ich habe aus Hochmut, Hybris, gesündigt, dem einzigen Laster, das die Götter nicht verzeihen.« Bald darauf setzt er sich mit der damals gerade aufblühenden Theosophie auseinander, im Ganzen ablehnend, obwohl er bis zu seinem Lebensende die Vorstellung der Reinkarnation als einen Schlüssel zum Schicksalsverständnis aufnimmt. In der Hitze und dem Schwefelatem seiner Alchymistenküche überfällt ihn die typische Verzweiflung des exoterischen Goldmachers<sup>287</sup>. Der esoterische Alchymist strebt nicht nach Gold, sondern nach der Vollendung des Unsterblichkeitsleibes (Nirmanakaya der östlichen Mystik).

So dicht die Hölle auf ihn eindringt, zum Bereuen kann er sich nicht aufschwingen. Nur der verzweifelte Seufzer entringt sich ihm: »Seit meiner Kindheit habe ich Gott gesucht, und ich habe den Teufel gefunden!«

Das Schicksal, das in Paris den Gipfelpunkt der Unerträglichkeit erreicht hat, führt ihn wieder in sein Vaterland, nach Südschweden. Nacht für Nacht hockt ein Alb auf seiner Brust. Aber die südschwedische Umwelt, in die er gerät, ist gleich ihm allenthalben von Neurosen geplagt; eine förmliche Epidemie der Nerven- und Seelenleiden herrscht dort. In typischen Gesprächen mit Ärzten beginnt er seinen eigenen Standpunkt zu vertreten, dass hinter jeder Neurose eine Erziehungsabsicht der überweltlichen Führung walte.

Schließlich reist er, als ein verlorener Sohn, nach Österreich zu seiner Schwiegermutter, die ihn gemeinsam mit ihrer

---

<sup>287</sup> *Inferno. Legenden*, München 1920, Seite 90 f.

Schwester – er zieht in seiner Autobiographie beide Personen zu einer einzigen zusammen – mütterlich pflegt und ihm Swedenborgs Werke zu lesen gibt: »Das Heiligtum ist bereitet, und der Heilige wird bei seinem Schüler hausen, der es seinem Landsmann schuldig ist, die Erinnerung an *den begabtesten Mann* wiederzubeleben, *der in der Neuzeit vom Weibe geboren ist.*« Ein wahrer Katarakt von Erleuchtungen überstürzt ihn (Seite 135–137). Die Hölle, die er als eine Phantasie zu betrachten gelernt hat, wird jetzt in ihrer konkretesten Realität erkennbar: »Wir sind schon in der Hölle. Die Erde, das ist die Hölle.« Nicht in übertragenem, dichterischem Sinne meint er das, sondern buchstäblich und unter Einbeziehung aller metaphysischen Hintergründe.

Das Einmalige und Große der Seherschaft Swedenborgs ist, dass er nicht nur Ausblicke auf das Allgemeine gewährt, sondern bis ins kleinste Alltägliche hinein ein überweltliches Licht strahlt. Das Banalste wird transparent für den Geist, der darinnen gerade so wirksam waltet wie in den Milchstraßensystemen. Auch Strindberg erhält von seinem geistigen Führer Swedenborg alle notwendigen Deutungen: zum tieferen Verständnis seiner jeweiligen Lebenslage: Die Entsprechungen, die Zucht- und Schutzgeister, die Engel – diese dem Seherblick offenbar gewordenen Geheimnisse des Universums vermögen das angebliche Zufalls-Chaos in einen sinnvoll gefügten Kosmos zu wandeln. Auch hier muss auf ein Vorurteil des modernen Menschen hingewiesen werden. Nicht uferlos und verwirrt wird das Leben, wenn man in seine verborgenen Hintergründe eindringt, sondern im Gegenteil sinnvoll und zielklar. Der Strindberg des »Blaubuchs« sagt mit lapidaren Worten: »Ohne die jenseitige Welt ist die diesseitige ein trostloses Rätsel.« Und wahrlich, kaum einer hat diese Wahrheit so gründlich und leidvoll erfahren wie er!

Als er auf Swedenborgs Äußerungen über die Wonnen der Weisheit, betreffend die eheliche Liebe, stößt, ruft er aus: »Eheliche Liebe: Muss ich noch sagen, dass sich seit meiner

Jugend meine Gefühle für das Weib um die Idee der Ehe, der Gattin, der Familie gedreht haben?»

Das Milieu, in dem er sich befindet, ist wüste, düstere Höllenslandschaft des alten Noricum, wie wir sie aus den Zeichnungen Alfred Kubins kennen – Alkoholismus, Kriminalität, soziales Elend und menschliche Bosheit kleiden sich dort in das Lumpengewand bäuerlichen und armenhäuslerischen Spuks. Inmitten solcher Szenerie wird ihm das Töchterchen, das bei der Großmutter weilt – dasselbe Kind, das damals Objekt seiner schwarzmagischen Verfehlung war – zum schmerzvollen Glück.

In den weltanschaulichen Kämpfen, die er mit nie rastender Intensität durchmacht, erkennt er die Wiederverkörperungslehre als sinnvoll vereinbar mit dem Christentum an. In dieser Frage weicht er bis zu seinem Tode mit Entschiedenheit von den Lehren Swedenborgs ab. Heute lebt ein mit der Wiederverkörperungslehre vereintes Christentum in der »Christengemeinschaft«, der von Dr. Friedrich Rittelmeyer begründeten kultisch-sakramentalen Erneuerungsbewegung des christlichen Mysterienwesens.

Eines Tages bemerkt Strindbergs Töchterchen mit der Hell-sicht, die vielen Kindern eigen ist, am Tisch hinter dem Platz ihres Vaters einen »Schornsteinfeger«, den außer ihr niemand wahrnimmt. Swedenborg gibt später die Aufklärung, zu welcher Art von Geistern solche »Schornsteinfeger« – die er genauso benennt – gehören.

Anlässlich nächtlicher Alldruck- und Verfolgungsereignisse besinnt sich Strindberg auf einen zurückliegenden Selbstmordversuch. Mit Recht mutmaßt er, er könne Gott durch diesen Selbstmordversuch beleidigt haben. Der Selbstmord ist in der Tat eine der schwersten Verfehlungen, die ein Mensch den höheren Welten gegenüber auf sich nehmen kann. Die Jenseitskunde konstatiert das immer wieder. Auch hierin zeigt sich, dass ihre Forschungsergebnisse – wie sie etwa Dr. Emil Mattiesen in seinen beiden voluminösen Werken »Der jensei-

tige Mensch« und »Das persönliche Überleben des Todes« (3 Bände) (darlegt)<sup>TN</sup> – zum geraden Gegenteil einer Lebensvereinbarung führen, nämlich zu einer sinndurchdrungenen Bewährungskraft im Diesseitsleben.

Obwohl Strindberg die Hybris Gott gegenüber als Wurzel alles Übels durchschaut, erleidet er immer wieder schwere Rückfälle. Der luziferische Mensch will sich gern selbst vergotten und an Gottes Stelle setzen, er sträubt sich gegen die Erkenntnis seiner »schlechthinigen Abhängigkeit« (im Sinne Schleiermachers) und dagegen, dass er Geschöpf ist. So auch Strindberg, den es schließlich wieder heim nach Schweden treibt. Halb Büber, halb Empörer, langt er dort an. An der jederzeit fühlbaren Existenz überweltlicher Gewalten kann er, der Fanatiker der Ehrlichkeit, nicht mehr zweifeln – aber der Durchstoß in die Sphäre christlicher Existenz ist ihm noch nicht gelungen.

In Schweden, wo der Spuk ursachlos vom Tisch fallender Messer, Zahnbürsten usw. fortfährt – der modernen Metapsychik sind derlei Phänomene genau bekannt –, leiht ihm ein atheistischer Freund Swedenborgs Werke aus der Bibliothek seiner Mutter. »Vom Atheismus zu Swedenborg ist nur ein Schritt!« Das will besagen: Der Erkenntnis-Tiefpunkt nihilistischer Gott- und Geistleugnung ist für lebendige und wertvolle Menschen derart unerträglich, dass die Offenbarung wahrhaft Wissender dort weit eher Aufnahme findet als bei einer lauen Orthodoxie.

Jetzt bricht die große Erkenntnis durch, dass jeder Erweckung eine »devastatio«, eine Verödung, vorangeht. Das erste aller mystischen Stadien ist dieses Wüstenstadium, in dem der Erlebende alles einst Hochgeschätzte zerfallen sieht und in die äußerste Finsternis gestoßen wird, bevor sich das Innenlicht heller und heller entfacht. Strindberg entdeckt in Swedenborgs Traumtagebuch aus dem Jahre 1744, dass auch der Erweckung seines Lehrers seinerzeit fast die gleichen Erlebnisse vorausgingen, wie jetzt der seinen. Er findet seine Martern dort bis in die Einzelheiten wieder. Das richtet ihn auf und gibt ihm die Gewissheit, nicht in ein Chaos, sondern in eine lichtvollere Zukunft zu wandern. Als er gar bei Swedenborg

liest: »Die Alchymisten werden vom Aussatz befallen und reißen sich den Schorf ab, der Fischschuppen gleicht«, erinnert er sich seiner Pariser Spitalzeit, in der ihn genau diese Krankheitssymptome an den Händen plagten. Die konkrete Art der Belehrung durch Swedenborg erschüttert ihn tief. Auf alles, buchstäblich auf alles, was er durchgemacht hat, fällt sinnenthüllendes Licht (Seite 192–194). Er, der Geprüfte, darf jetzt seinen Leidensgenossen zurufen: »Tröstet euch also und seid stolz auf die Gnade, die ihr von Schlaflosigkeit, Alldrücken, Erscheinungen, Angstzuständen, Herzklopfen heimgesucht und gemartert werdet! Numen adest. Gott verlangt nach euch!« Endlich reift in ihm der Entschluss zur Reue. Ein Büberleben beginnt. Er wagt nicht, aufgrund seines Vorlebens, anderen Menschen gegenüber den Prediger zu spielen, aber dennoch gelingt ihm die Seelenerweckung an manchen verirrtten und verwirrten Weggefährten (Seite 205 f.). Das Kreuz Christi erhebt sich über seiner allmählich heller werdenden Welt: »Der Okkultismus hat seine Rolle ausgespielt, indem er die Wunder und die Dämonologie wissenschaftlich erklärte. Die Theosophie, die der Religion den Weg bahnte, hat ausgelebt, nachdem sie die Weltordnung, die straft und belohnt, wiederhergestellt hat. Karma wird sich in Gott verwandeln, und die Mahatmas werden sich als die neugeborenen Mächte, als Zuchtgeister (Dämonen) und Lehrgeister (Eingeber) enthüllen. Der Buddhismus, den das junge Frankreich pries, hat die Resignation und den Kultus des Leidens eingeführt, die geraden Weges nach Golgatha leiten.«

So gerät er, der gebürtige Protestant, in Konflikte mit dem ihm gewaltig imponierenden Weltbild des Katholizismus – Konflikte, die schließlich fast zu einer Abkehr von Swedenborg führen; wie er überhaupt immer Swedenborg gegenüber die Haltung eines selbständigen Suchers und Erkenners bewahrt hat und nie zum Nachbeter und Dogmatiker geworden ist. In späteren Jahren hat er mit klarer Entscheidungskraft den Weg zu einem esoterisch unterbauten evangelischen Glauben zurückgefunden, wovon, sein historisches Meisterdrama: »Die Nach-

tigall von Wittenberg« Zeugnis ablegt, in dem die Reformation als inspiriert von einem Adepten, dem Dr. Faust, dargestellt wird. Ein Blick auf Luthers Familienwappen zeigt deutlich, dass hinter der Reformation ähnliche Mächte gewaltet haben, wie Goethe sie in seinem Fragment »Die Geheimnisse« schildert.

Im weiteren Verlauf der Swedenborg-Studien erkennt Strindberg die Zuchtgeister als Schutzengel, die den Menschen durch ihr Eingreifen vor geistigen Übeln bewahren.

In dem zweiten Teil der autobiographischen Darstellung jener Inferno-Zeit, den »Legenden«, führt uns Strindberg wiederum nach Schweden, wo er zunächst noch weilt. Nach wie vor wechseln Devastatio-Erlebnisse, Bűbertum, Impulse des Aufruhrs und Zusammenbrüche einander ab. Immer noch erfährt er von Swedenborgs Welt allein die Hölle, jetzt sogar eindringlicher denn je. »Swedenborg, mein Wegweiser in der Finsternis, hat sich nur als Bestrafer offenbart.« Etwas wie eine Hassliebe dem großen Seher gegenüber will aufkommen. Aber stets von neuem rufen Belehrungen speziellster Art seine ehrfürchtige Bewunderung hervor. Er begibt sich eines Tages an Forschungen, die er als eigentlich »verboten« empfindet und die mit dem in der Tat aus esoterischen Gründen nicht unbedenklichen Atlantisproblem zusammenhängen. Unterwegs sticht ihn ein Nagel schmerzhaft in den Fuß, so dass seine Unternehmung nachdrücklich unterbrochen wird. Da fällt ihm ein, dass bei Swedenborg steht: »Wenn die Zuchtgeister eine schlechte Handlung sehen, oder die Absicht etwas Unrechtes zu tun, so strafen sie durch einen Schmerz im Fuß ...« Dennoch setzt Strindberg den Weg zur Stätte seiner Forschungen fort, aber eine Kette weiterer hinderlicher »Zufälle« zwingt ihn schließlich zur Aufgabe des Planes.

Wir bestreiten angesichts solcher Vorkommnisse gar nicht, dass sich platten Köpfen eine Fülle sogenannter »natürlicher« Erklärungen anbietet. Goethe lässt im ersten Teil des »Faust« den aufgeklärten Buchhändler Nicolai als »Proktophantasmist« mitten in der Walpurgisnacht erscheinen. »Proktophantas-

mist« heißt: Steißvisionär. Nicolai, einer der geistigen Führer der Aufklärung, lebte in Tegel, wo er zu seinem wissenschaftlichen Entsetzen von Visionen heimgesucht wurde. Er versuchte dieser Visionen Herr zu werden, indem er sich Blutegel an das Gesäß setzte. Goethe lässt ihn auf dem Blocksberg empört den Geistern zurufen:

»Ihr seid noch immer da! Nein das ist unerhört.  
Verschwindet doch! Wir haben ja aufgeklärt!  
Das Teufelspack, es fragt nach keiner Regel.  
Wir sind so klug, und dennoch spukt's in Tegel.«

Das spukhafte Geschehen um Strindberg will nicht aufhören. Er wohnt bei einem Freund, einem Freidenker – im »Blaubuch« hat Strindberg später den Begriff des Freidenkers aus den Worten »frei von Denken« abgeleitet –, der in gleicher Weise an Angstanfällen und Bedrückungen leidet, aber nicht den Kontakt mit der Überwelt zustande bringen will. »Wenn du vor deinem letzten nächtlichen Anfall Swedenborg gelesen hättest, würdest du in die Heilsarmee gegangen oder Krankenpfleger geworden sein«, sagt Strindberg zu ihm, und er fasst seinen Vorschlag zur Heilung des Freundes in den einen Satz zusammen, der Allgemeingültigkeit besitzt:

»Tue dieses nicht mehr! Es steht einem jeden frei, nach bestem Wissen und Gewissen das kleine Wort *dieses* auszulegen ...« Und er betont zugleich, durch die Befolgung dieses Rezeptes Gesundheit und ruhigen Schlaf wiedergewonnen zu haben. Hier bahnt sich der Entwurf zu einer moralischen Heilkunst an, deren Berechtigung in unseren Tagen immer wieder evident wird. Überhaupt war der späte Strindberg ein Moralist im besten und tiefsten Sinne – darin wohl nur noch mit seinem Zeitgenossen Tolstoj vergleichbar, der jedoch für das Überweltliche ein wenig entwickeltes Erkenntnisorgan besaß und mit seinen christlichen Forderungen allein in der sozialen Sphäre verblieb.

Als bald erlebt Strindberg in der kommenden Zeit überall ein neues Lebendigwerden der Geistestaten Swedenborgs, und er

wundert sich, dass ihm selbst sein großer Landsmann erst im 48. Lebensjahr bekanntgeworden ist.

Als er einmal durch ein spukhaftes und heimtückisch herbeigeführtes Erlebnis anlässlich eines Restaurantsaufenthaltes in den Verdacht widernatürlicher Veranlagung gerät, erfährt er durch Swedenborg: »dass solche Bestrafungen zu dem Zweck auferlegt werden, uns die Märtyrerschaft schmecken zu lassen, die wir selbst unschuldigen Menschen durch schändliche Verleumdungen und leichtsinnige Äußerungen verursacht haben.« Ein Kapitel »Studien in Swedenborg« muss mit der Fülle seines Inhalts von daran Interessierten selbst nachgelesen werden (Seite 307–331). Zitiert seien hier lediglich die Sätze: »Swedenborg ist mein Virgil geworden, der mich durch die Hölle geleitet, und ich folge ihm blind. Wohl ist er ein furchtbarer Strafer, aber er versteht auch ebenso gut zu trösten, und er kommt mir weniger streng vor als die protestantischen Pietisten ... Swedenborgs Werk ist unermesslich umfassend, und er hat mir auf alle meine Fragen geantwortet, wie drängend sie auch gewesen sein mögen. Unruhevolle Seele, leidendes Herz, nimm und lies!«

Aber noch immer will der Weg nicht empor ins Licht führen, in die tiefsten Tiefen geht es hinunter, in denen nur die eine Gewissheit den fast Verzweifelnden aufrecht erhält: Ein magisches Verbrechen und eine frevelhafte Hybris Gott gegenüber müssen gesühnt werden. Mit allem Ernst reißt er sein Büberherz auf und ringt um Befreiung. Schwarzmagisch und selbst-erlöserisch tendierende Okkultisten, mit denen er noch immer gelegentlich Umgang pflegt, übertragen im Gespräch abermals Ideen auf ihn, dass der Mensch aktiv zur Gottähnlichkeit gelangen und sich selbst erhöhen müsse – Ideen, die leicht zum Abgleiten ins Luziferische führen. In Wahrheit ist nur der Wiedergeborene gottdurchdrungen bis in die Leiblichkeit hinein; dieser Wiedergeburtprozess aber kann allein im Rahmen charismatischen Menschentums errungen werden. Eine »Erlösungs-Technik« ist notwendigerweise immer widergöttlich.

Zur Nacht erlebt dann der aufs neue verwirrte Strindberg die altbekannten Heimsuchungen: Ohne sichtbare Ursache fällt die Zahnbürste vom Waschtisch herab, der Deckel des Eimers erhebt sich und fällt mit einem lauten Knall wieder nieder, und der zu Tode Erschrockene bekennt in bitterer Selbstironie: »Das Weltall hat keine Geheimnisse mehr für Riesen und Genies, und doch kommt die Vernunft zu kurz vor einem Deckel, der den Gesetzen der Schwerkraft trotzt. Und die Furcht vor dem Unbekannten lässt einen Mann zittern, der das Rätsel der Sphinx gelöst zu haben glaubt!« In der gleichen Nacht fällt ein schneeheller Funke wie ein Irrlicht von der Zimmerdecke auf sein Buch und erlischt dort. Ein galvanischer Stoß durchzuckt seinen Leib. Von dem Titanentrotz ist nun nichts mehr übriggeblieben, und er stellt im Eingeständnis der eigenen Schwäche fest: »Schleudere deine Pfeile, stolzer Gallier, gegen den Himmel, *der Himmel ruht nie!*«

Swedenborg aber klärt ihn mit gewohnter Verlässlichkeit über das Wesen der herniederschwebenden Flamme auf: »Andere Geister suchen mir das Gegenteil von dem einzureden, was die Lehrgeister mir gesagt haben. Diese *Widerspruchsgeister* sind auf Erden Menschen gewesen, die infolge ihrer Frevelhaftigkeit aus der Gesellschaft verwiesen sind. Man erkennt ihr Nahen an einer *flackernden Flamme*, die sich einem vor das Gesicht zu senken scheint ...«

Einige Zeit später dringt abends in sein Zimmer der Duft von Jasminblüten. Durch Swedenborg erfährt er, dass sich auf diese Weise die Anwesenheit eines Engels verrät. Er schläft in der darauffolgenden Nacht ruhig und wohlbehütet.

Durch kleine Opfer macht er sich zum Empfang höherer Einsichten bereit, und als er in Peladans »Androgyn« von einem Missionar liest, der seine Predigergewalt erst nach opfernder Preisgabe der nachmittäglichen Tasse Kaffee zurückerlangt, opfert auch er den heißgeliebten Kaffee um des Höher-schwunges willen. Jeder, der einige Erfahrungen auf dem mystischen Wege machen durfte, kennt die hohe förderliche Bedeutung solcher kleinen Opfer und Gelübde.

Wiederum führt den Rastlosen das Schicksal nach Paris. Er erwirbt in der Buchhandlung der Spiritisten Kardec's »Buch der Geister« und muss sich gestehen, dass er ja eigentlich Spiritist geworden sei. »Ich Spiritist!«, ruft er mit Beschämung und Erheiterung zugleich aus, denn er entsinnt sich, wie himmelhoch erhaben er sich als junger Bibliotheks-Amanuensis über die spiritistische Weltanschauung seines damaligen Vorgesetzten dünkte. Inzwischen hat er verlernt, sich vor Worten – und seien sie von der jeweiligen Zeitströmung her noch so sehr in Misskredit geraten – zu fürchten.

Es ist Ende 1897. In pseudoparanoischer Weise wird sein Alltagsleben immer spukhafter. Aber Swedenborgs gütige Stimme bleibt ihm nah: »Die Zuchtgeister nehmen die Einbildungskraft des Strafwürdigen in Besitz und wirken durch dieses Mittel zu seiner Besserung von der Schlechtigkeit, indem sie ihn alles in entstellter Form wahrnehmen lassen.« Wie gut wäre es, wenn die schulgerechten Psychiater solche Hintergründe echter oder vermeintlicher Geisteskrankheiten kennen würden! Das aber wird erst möglich sein, wenn man wieder Hellsicht und Offenbarung – bei aller Kritik – als legitime Forschungszweige anerkennt.<sup>288</sup>

Die Vorbereitungszeit Strindbergs ist jetzt beendet. Das große Erlebnis im Luxemburggarten setzt einen neuen Beginn in seinem Leben.

Eines Novemberabends geht er längs des Luxemburggartens spazieren und bemerkt vor sich auf der Straße einen Fremden in einer opalweißen Pilgerkutte, die trotz rings herrschender Windstille lebhaft flattert. Zwischen den beiden Spaziergängern kommt ein geheimnisvoller Kontakt zustande, und unversehens sind beide – obwohl die Tore längst verschlossen sind – mitten in den Garten hineinversetzt. Jetzt bemerkt Strindberg, dass der vor ihm durch den herbstlichen Garten

---

<sup>288</sup> Vgl. hierzu Dr. med. Walther Kröner über die »metaphysische Verdrängungsneurose« in seinen Büchern »Die Wiedergeburt des Magischen«, Leipzig 1938, und »Der Untergang des Materialismus«, Leipzig 1938.

schreitende Fremdling von einer ovalen Aura umschimmert ist, innerhalb deren die dünnen, dunklen Zweige der Parkbäume, solange das aurische Licht auf sie fällt, in frühlingshafter Blüte stehen. Das aber empfindet er wie selbstverständlich und ist weder erschrocken noch verwundert. Als der Abstand zwischen beiden sich verringert, nimmt er einen balsamischen Duft wahr. Da weiß er, dass er ein Wesen höherer Welten vor sich hat, und er rafft all seine Bedrängnisse zusammen, um eine großangelegte Rechtfertigungsansprache an die Erscheinung zu halten, die, mild umleuchtet, vor ihm steht. Als er damit endet, blickt ihn der Fremde mit einem verzeihenden Lächeln an und ist plötzlich verschwunden. Der balsamische Duft weicht dem ungesunden Aushauch der herbstlich feuchten Erde. Strindberg findet sich draußen, vor dem Gitter des Gartens, auf der Straße wieder.

Am Tage danach treibt es ihn in die gleiche Stadtgegend. Wieder fühlt er sich magisch in den bereits verschlossenen Garten versetzt, wieder sieht er sich dem geheimnisvollen Fremden gegenüber, wieder schleudert er ihm eine, diesmal betont anklagehafte Rechtfertigungsrede entgegen. »In manchen Augenblicken glaube ich«, ruft er seinem Gegenüber zu, »dass Swedenborg mit seinen grauenhaften Höllen nichts anderes ist als eine Feuer- und Wasserprobe, die man durchmachen muss; und obgleich ich in einer Dankbarkeitsschuld, die nie bezahlt werden kann, zu diesem Propheten stehe, der mich vom Wahnsinn gerettet hat, fühle ich in meinem Herzen immer wieder ein brennendes Verlangen, ihn zu verwerfen, ihm zu trotzen, als dem Geist einer Bosheit, der darauf erpicht ist, meine Seele zu verschlingen, um mich zu seinem Sklaven zu machen, nachdem er mich zu Verzweiflung und Selbstmord getrieben hat. Ja, er hat sich zwischen mich und meinen Gott geschlichen, dessen Platz er hat einnehmen wollen. Er ist es, der mich durch die Schrecken der Nacht bezwingt und mir mit Wahnsinn droht. Mag sein, dass er sein Amt vollbracht hat, mich zum Herrn zurückzuführen, auf dass ich mich vor dem Ewigen beuge! Mag sein, dass seine Höllen nur eine Vogel-

scheuche sind, ich nehme sie hin als solche, aber ich glaube nicht mehr an sie, und ich habe kein Recht, an sie zu glauben, ohne den guten Gott zu verunglimpfen, der fordert, dass wir vergeben sollen, weil er selbst vergeben kann. Wenn Unglück und Trübsale, die mich treffen, nicht Strafen sind, so sind sie Aufnahmeprüfungen. Ich bin geneigt, sie auf diese Weise auszulegen, und Christus mag das Muster sein, da er viel gelitten hat, obwohl ich nicht begreife, wozu so viel Leiden dient, wenn es nicht einen Vordergrund bilden soll, um die Wirkung der zukünftigen Seligkeit zu erhöhen. Ich habe gesprochen! Gib mir jetzt Antwort!«

Der Mensch voller Verwirrungen, Unausgeglichenheiten und brennender Fragen wendet sich an das Wesen aus der Oberwelt mit der Hast und dem Rechtfertigungsstreben eines Bedrängten, der eine nie wiederkehrende Gelegenheit ausnützen zu müssen scheint. Aber auch heute stößt er nur auf eine Miene milden Spottes und fühlt sich gleich darauf aus dem dunklen Garten hinausversetzt auf die Straße.

Über Erlebnisse solcher Art berichtet Swedenborg aus seiner reichen Erfahrung: »... wie man aus dem Körper entrückt und vom Geist an einen anderen Ort versetzt wird. Der erste Vorgang, nämlich die Entrückung aus dem Körper, ereignet sich folgendermaßen: Man wird in einen Zustand mitten zwischen Schlafen und Wachen versetzt. In diesem Zustand glaubt man, völlig wach zu sein; alle Sinne sind so wach, wie beim völligen Wachsein des Körpers, sowohl Gesicht wie Gehör, wie merkwürdigerweise auch das Gefühl, das dann sogar feiner ist, als es im wachen Körper möglich war. In diesem Zustand sind Geister und Engel leibhaftig von mir gesehen, gehört und, was das Sonderbarste ist, auch berührt worden; dabei war mein Körper fast völlig unbeteiligt. Dies ist der Zustand sogenannter körperlicher Entrückungen, in dem man nicht weiß, ob man innerhalb oder außerhalb des Körpers ist. Ich bin höchstens drei- oder viermal in diesen Zustand versetzt worden, lediglich um ihn kennen zu lernen. Auch der zweite Vorgang, nämlich die vom Geist bewirkte Entrückung an einen anderen Ort, ist

mir durch die lebendige Erfahrung vermittelt worden, aber auch nur zwei- bis dreimal. Ich will nichts als meine Erfahrung schildern. Durch Gefilde und die Straßen einer Stadt im Gespräch mit Geistern wandelnd, glaubte ich, ebenso wach und klar zu sein wie immer. Ohne mich zu verirren, ging ich dahin und hatte währenddessen ein Gesicht: Ich sah Haine, Ströme, Paläste, Häuser, Menschen und vieles andere mehr. Nachdem ich stundenlang so gewandelt war, sah ich plötzlich wieder mit den Augen des Körpers und fand mich an einem anderen Ort. Darüber war ich sehr betroffen, bis ich merkte, ein Zustand hatte mich befallen, ähnlich wie Menschen, von denen es heißt: sie wurden vom Geist an einen anderen Ort ent-rückt.«

Nach dem Erlebnis im Luxemburggarten spürt Strindberg das Bedürfnis, mit der Pariser Swedenborg-Gesellschaft in Verbindung zu treten, aber wiederum vereiteln »Zufälle« dieses Unterfangen. Noch ist die Stunde nicht da, in der es ihm gegeben ist, volle Klarheit über den Seher und Lehrer zu besitzen – eine Klarheit, die sich erst ein Jahrzehnt später über ihn breitet, als er die Synthese seines Lebens, das »Blaubuch« verfasst und Swedenborg widmet. Einstweilen scheint sich ihm Swedenborg als Gegner Luthers zu enthüllen und damit Strindbergs katholisierende Neigungen zu stützen. In Wahrheit war Swedenborg Künder einer neuen Kirche, die den Katholizismus und Protestantismus überhöhen soll zu einer lebendigen Christus-Verkündigung.

Das Unerschütterliche, Überzeitliche der Moral wird dem einstigen Nietzsche-Anhänger Strindberg deutlicher und deutlicher zum Erlebnis. Seinem Sohn möchte er die voreheliche Keuschheit empfehlen, und er warnt ihn eindringlich vor Dirnen, die »besessene Unglückswesen« sind, vor allem aber vor dem Ehebruch – seine Töchter jedoch stellt er vor die Entscheidung: »der Altar oder das Gelübde der Keuschheit!« Und er fährt fort: »Die freie Liebe auf Rechnung der Frau hat es immer gegeben, und die freien Frauen sind Kokotten und Huren, und sie werden es bleiben, solange die Welt steht; wie

auch die ungetreue Gattin ihresgleichen werden wird, oder, richtiger, schlimmer als sie, weil sie einen Mann mordet und die Zukunft ihrer Kinder trübt.«

Im Luxemburggarten ist ihm alsbald nochmals ein Erlebnis überweltlichen Ursprungs beschieden: Eine Lichtkugel mit Vogelflügeln kommt durch das Astwerk der entlaubten Bäume auf ihn zugeschwebt, eine blitzartige Lebensrückschau ereignet sich zugleich vor seinem geistigen Auge – eine Lebensrückschau, wie sie Sterbende oder Lebensgefährdete sooft erfahren –, und eine plötzliche, schreiende Sehnsucht nach *Gnade* wird in ihm wach. Er fällt zu Boden und ruft: »Gnade, Gnade! und ich werde davon absteigen, mich vor dem Ewigen zu rechtfertigen, und ich werde davon absteigen, meinen Nächsten anzuklagen ...«

Jetzt ist der Durchbruch vollzogen! Von nun an findet er lebhafter denn je zu Christus hin, den er zunächst noch menschlich und damit falsch versteht als den Gott, der niederzusteigen beschloss, um zu prüfen, wie schwer das Menschenleben ertragbar ist. Dieses Motiv kehrt dann später im »Traumspiel« wieder.

In kultischen Gottesdiensten nähert er sich der Christus-Sphäre. Bei einem katholischen Hochamt durchglüht ihn eine Präexistenz-Gewissheit, dies alles längst zu kennen, ja, solche Gottesdienste selbst einmal in ferner Vergangenheit zelebriert zu haben. Fast mutet es tragisch an, dass Strindberg im kultischen Leben des Katholizismus aus Erkenntnisgründen nicht verbleiben konnte und andererseits im Protestantismus seiner Zeit keinerlei kultische Formen fand, die ihm eine Heimat bedeuten konnten. Auch hier zeigt sich die Notwendigkeit kultischer, christlicher Gottesdienste, die über beiden Konfessionen stehen und aus einer freien Entscheidung der Geister für Christus geboren werden.

Noch einmal muss er einen heftigen inneren Widerstand gegen Swedenborg durchkämpfen, wie er typisch ist für ein jedes mystisches Lehrer-Schüler-Verhältnis in einem gewissen

Punkt der Entwicklung. »Ich will vergessen, dass er mich von dem einen Irrenhaus gerettet hat – um mich in das andere zu bringen ... So wie er das Leben in der Geisterwelt geschildert hat, mit Kathedern und Auditorien, Opponenten und Respondenten, hat er mich zu der lästerlichen Frage verleitet: Ist Gott Theologe?«

Es seien solche Widerstände, die letztlich das reine Bild Swedenborgs nicht zu trüben vermochten, mit Nachdruck betont. Der ach so kluge Durchschnittsmensch glaubt nämlich, einen großen Offenbarer mit den ersten besten gefühlsmäßigen, oder aus dem platten Verstand heraus geborenen Einwänden abtun zu dürfen. Geniale und unermüdliche Sucher wie Strindberg sind gewiss nicht an Einwänden arm gewesen, wie wir sehen, aber sie haben sich bei *solchen* Einwänden nicht beruhigt, sondern fühlten sich von ihrer inneren Aufrichtigkeit weiter und weiter vorangetrieben bis zur endgültigen Klärung. Das ist der fundamentale Unterschied zwischen Banausentum und echt menschenwürdiger Entflammtheit für hohe Ziele!

Mit einem Gefühl tiefer Dankbarkeit nimmt Strindberg zunächst Abschied von Swedenborg, um das Christentum unter neuem, demütigem Aspekt an Hand der »Nachfolge Christi« des Thomas a Kempis in sich aufzunehmen. Aber einige Jahre später, als die Infernozeit bereits hinter ihm lag, ergriff er nochmals, diesmal in reifer Bewusstheit, die Hand des »gewürdigten Sehers unserer Zeiten« – wie Swedenborg von Goethe genannt wurde –, um in enger Geistesverbindung mit seinem Landsmann und Lehrer die Werke zu vollenden, die den Namen August Strindbergs unsterblich gemacht haben. Die Betrachtung des »Blaubuchs« und des späten Strindbergschen Weltbildes liegt außerhalb des Rahmens der gegenwärtigen Abhandlung, deren Ziel es lediglich ist, in großen Zügen einige Stationen des Weges aufzuzeigen, die einer der wertvollsten, aufrichtigsten und bedeutendsten Sucher im Abendland passieren musste, ehe er abschließend bekennen konnte: »Als der Verfasser 1894 prinzipiell seine Skepsis verließ, die alles intellektuelle Leben zu verwüsten gedroht hatte, und sich ex-

perimentierend auf den Standpunkt eines Gläubigen zu stellen begann, erschloss sich ihm das neue Seelenleben, das in ›Inferno‹ und ›Legenden‹ geschildert ist ...« Die Resultate dieses neuen Seelenlebens liegen der Öffentlichkeit in Gestalt von Strindbergs Meisterwerken – die sämtlich erst *nach* der Inferno-Krise geschaffen wurden – vor.

Wir aber wollen uns durch das Beispiel der Inferno-Krise Strindbergs dreierlei einprägen lassen: Zuerst, dass der wahrhaft große Mensch stets den Mut an den Tag legen muss, klein zu werden vor einem Größeren – auch wenn dieser Größere mit seiner Botschaft eine so fundamentale Revision des bis dato aufgebauten Weltbildes fordert, wie Swedenborg es Strindberg gegenüber tat. Zweitens, dass der »moderne Mensch« des jeweiligen Zeitalters keinerlei Grund hat, über Ereignisse und Wirklichkeiten zu spotten, für die der Grad seiner Erweckung noch nicht ausreicht; denn was den wahren Universalmenschen – Swedenborg, Goethe, Strindberg – Erlebnissgewissheit war, kann nur von einer »Skepsis der Ignoranz« (wie Schopenhauer es nennt) geleugnet werden, Drittens, dass keine höhere Erkenntnis möglich ist ohne eine Lebensreform auf der ganzen Linie, vom Alltagsleben bis zur moralischen Vervollkommnung und vor allem zur religiösen Wiederkindwerdung. »O crux ave, spes unica ...«

Strindberg begann seinen Weg mit dem Menschenbild des Materialismus: Der Mensch ein stoffliches, wenngleich überaus kompliziert zusammengesetztes Produkt der Natur, in dem Seelenregungen und Geistesgewalten als Stoffesfunktionen zustande kommen. Swedenborg lehrte ihn den Primat des Geistes kennen. *Geist* ist der Mensch seinem wahren Wesen nach, und der stoffliche Leib, ja die gesamte Stoffeswelt, stellt nur einen äußersten Grad der Verdichtung des allwaltenden Geistes dar. Die dichte Stoffeswelt verhält sich zur überstofflichen Wirklichkeit wie eine Eisscholle – verdichtetes Wasser – in einem Ozean. Der Ozean der geistigen Welt ist belebt von ganzen Hierarchien geistiger Wesenheiten – er ist nicht der gestaltlose metaphysische Nebel moderner philosophischer

Spekulanten, sondern die lebensvolle Überwirklichkeit, von der *alle* Seher künden. Dem »modernen Menschen« graut, wenn er von Gott als einer Wirklichkeit hört, aber noch unheimlicher wird ihm zu Mute, wenn er die Existenz von Geistern zur Kenntnis nehmen soll. Zur Not lässt er sich mit philosophischer Aufgeklärtheit ein dünnes Gerede vom »Geist«, den er aber nie anders denn nebulös zu erfassen willens ist, vorsetzen. Die Geister Swedenborgs hingegen kommen ihm abgeschmackt, unmöglich und wie Requisiten finsternen Aberglaubens vor. Solchen Menschen hat einmal Dr. Friedrich Rittelmeyer zugerufen, dass sie sich den Geist zu dünn und die Geister zu dick vorstellen. Genau so ist es.

Wenn das Wort gilt, »an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, dann sind die Früchte, die der durch Swedenborg erweckte Strindberg gezeitigt hat, Legitimation genug, um ihm für alle Zeiten den Platz unter den Leuchtenden der Menschheit zu sichern. Wenige haben das zu seinen Lebzeiten klar erkannt, aber von Jahr zu Jahr stellt sich die prophetische Kraft Strindbergs als immer bewundernswerter heraus – nicht zuletzt auch auf den Gebieten der Natur- und Schicksalsforschung. Eins seiner größten Verdienste wird aber bleiben, den Menschen unserer Zeit wieder den Weg frei gemacht zu haben zu Swedenborg, dem Erleuchter Goethes (im 2. Teil des »Faust«), Jung-Stillings, Lavaters, Oetingers, Schellings, Balzacs und vieler anderer der besten Geister neuerer Geschichte. Mag jenen allen der Weg zu Swedenborg mehr oder minder leicht gefallen sein, August Strindberg hat diesen Weg tief und schmerzvoll durchleiden müssen, hat ihn mit Fleisch und Blut zu bezahlen gehabt während der Inferno-Krise – und deshalb ist keiner so eindrucksvoll zum Apostel Swedenborgs berufen wie er, der Pionier eines neuen, vergeistigten Weltbildes, von dem der dänische Dichter und Fahrensmann Holger Drachmann, der »letzte Wiking«, in kraftvollen Strophen verkündete:

»Ruhloser du!

Der in Schweden, wo jedermann »singt« –

die Harfe in Stücke zerschlagen,  
Ihre Saiten zu Ruten verflocht und geißelte –  
Du, der von allen  
Stets verfolgt ward, der stets in die Bresche gesprungen –  
was soll ich Dir sagen,  
Ich, der ich müde versagt, dessen Arm die Waffe entfallen?  
Sturmwetter du!  
Wund ward die Stirn und dein Hirn von Qualen zerrissen.  
Rastlos hast du gekämpft werktags und festtags mit allen.  
Du, Deines Volkes pochendes Herz, Deines Volkes Gewissen,  
Sie werden ehren Dich erst, wenn Du Kämpfer gefallen.  
Herold der Zukunft!  
Der in Schweden –  
wo jeder, der singt, mit Rosenliedern begonnen –  
Seine Freude verwarf und seine Blumen zerstreute,  
Was er heute genoss, schon wieder vernichtete heute,  
Habe Geduld, mein Bruder, bis morgen –  
dann hast Du gewonnen!«

Quellennachweis: Herbert Fritsche, *August Strindbergs Erweckung durch Emanuel Swedenborg*, Leipzig: Richard Hummel Verlag, (1940).  
Offene Tore 2 (1969), Seite 49–70.

Emiel van Galen

## Swedenborg und Kent

### Über den Einfluss von Emanuel Swedenborg auf die homöopathische Philosophie von James Tyler Kent

In der Ausübung der homöopathischen Heilkunde spielt heute die genuine – zumeist »klassisch« genannte – Richtung eine herausragende Rolle. Ein wichtiger Aspekt für die Homöopathie sind das Ausmaß an theoretischem Unterbau und die Regeln, die zu ihrem Gebrauch als therapeutischem System entwickelt sind. Zwei Namen in der Homöopathie ragen dabei heraus: Constantin Hering wegen der großen praktischen Bedeutung des nach ihm benannten »Gesetzes«, mehr aber noch James Tyler Kent, der einen Grundstein der klassischen Homöopathie in seinen »Lectures on Homoeopathic Philosophy« gelegt hat.

Die klassische Homöopathie von Hering und Kent basiert auf dem genauen Umgang mit dem Ähnlichkeitsgesetz von Hahnemann, wobei die Symptome in ein hierarchisches System gesetzt werden unter einer auffallenden Betonung der Gemütssymptome und solcher, die im jeweiligen Fall besonders eigenartig und merkwürdig sind (Mind and Peculiar symptoms). Diese Vorgehensweise unterscheidet sich radikal von denjenigen Schulen, die einzig und allein auf der Grundlage des Ähnlichkeitsprinzips Mittel in niedrigen Potenzen verschreiben. Dieser Konflikt, der die Versuche, die Homöopathie auf eine eindeutige Grundlage zurückzuführen, fortwährend behindert, macht zugleich eine befriedigende Untersuchung ihrer philosophischen Grundlagen äußerst schwierig.

In der Diskussion über diese Grundlagen der homöopathischen Theorie und Praxis bleibt ein bestimmter Aspekt fortwährend ungenannt; dies gilt auch für die homöopathische Ausbildung und für Veröffentlichungen über die Forschung nach den philosophischen Grundlagen. Die klassische Schule

ist nämlich, so wie sie durch die Lehre und das Werk von Hering und Kent vor hundert Jahren begründet wurde, tiefgehend beeinflusst durch die im 18. Jahrhundert entstandenen philosophischen Ideen des schwedischen Gelehrten, Philosophen und Mystikers Emanuel Swedenborg.

Dieser Artikel versucht, jene Lücke zu schließen und einen Beitrag für die Grundlagenforschung zu liefern, die notwendig ist, um die Homöopathie im heutigen Rahmen zu festigen und ihr gleichzeitig eine stärkere und deutlichere eigene Identität innerhalb der allseitig bezweiferten »Werte-Freiheit« unserer naturwissenschaftlichen Wirklichkeit zu geben.

### Emanuel Swedenborg (1688–1772)

Der schwedische Gelehrte Emanuel Swedenborg durchlief während seines Lebens eine Entwicklung vom begnadeten Gelehrten, der als einer der ersten verschiedene Entdeckungen auf naturwissenschaftlichem Gebiet machte, zum Begründer einer Philosophie, die sich schließlich zu einer eigenständigen Form christlicher Theologie entwickeln sollte und in zunehmendem Maße stets mehr mystische Elemente enthielt.

Seine wissenschaftliche Grundhaltung wurde geprägt durch die Philosophie von Descartes, den Theorien von Isaac Newton und die aufkommenden Naturwissenschaften. Im Jahr 1715 wurde Swedenborg durch den schwedischen König mit der Aufsicht des Bergbauwesens beauftragt, woraufhin er 1734 sein erstes Werk über die Mineralien veröffentlichte: »Opera Philosophica et Mineralia«<sup>289</sup> Hierin entwickelte er seine Naturphilosophie mit Elementen von Descartes, Leibniz und dem englischen Philosophen Locke. In »De Cultu et Amore Dei« von 1745 beschrieb Swedenborg eine Nebeltheorie über die Entstehung des Weltalls, in welcher Gedanken des Philosophen Kant und des Naturgelehrten Laplace zu erkennen sind. Weiterhin ist Swedenborg bekannt geworden für seine originellen

---

<sup>289</sup> E. Swedenborg, Opera Philosophica et Mineralia, 3 Bände, Friedrich Hekel, Dresden, Leipzig 1734.

Ideen zur Anatomie und Psychologie, die in »Oeconomia Regni Animalis«<sup>290</sup> von 1741 und vor allem in »Regnum Animale«<sup>291</sup> von 1744–1745 zu finden sind. Offenbar war Swedenborg sein ganzes Leben lang bestrebt, zur allumfassenden Synthese zu kommen. In diesen Werken sind die Versuche, Verbindungen zwischen Körper und Psyche, zwischen unterschiedlichen Organen und schließlich zwischen der spirituellen und materiellen Welt zu legen, überall nachzuweisen.

Nach 1745 geht die naturwissenschaftliche Vorgehensweise von Swedenborg fließend über in eine persönliche Theologie und – unter Einfluss spiritueller Erfahrungen – in eine persönliche Mystik. Dies ließ eine Vielzahl von geistlichen Werken entstehen, die alle nach seinem 57. Lebensjahr geschrieben sind. Sein bekanntestes geistliches Werk ist »Arcana Coelestia« aus den Jahren 1749–1756.<sup>292</sup>

### Swedenborgs Einfluss

Es ist wahrscheinlich, dass Swedenborg wesentlich häufiger gelesen wurde und viel mehr Einfluss hatte, als öffentlich zugegeben wurde. Die Zurückhaltung liegt möglicherweise in Swedenborgs Lebensabschnitten als Mystiker begründet, die manchmal nur schwer in einen Zusammenhang mit seiner »rationalen« und »wissenschaftlichen« Vorgehensweise und Publizistik aus den ersten fünfzig Jahren seines Lebens zu stellen sind.

Unter berühmten Namen, die Swedenborg als Inspirationsquelle genannt haben, finden wir Coleridge, Carlyle, Tenny-

---

<sup>290</sup> E. Swedenborg, *Economy of the Animal Kingdom (Oeconomia Regni Animalis, 1740 - 1741)*. 2 Bände, übersetzt von A. Clissold. William Newberry, London 1845. Repr., Swedenborg Scientific Association, Philadelphia 1955.

<sup>291</sup> E. Swedenborg, *Animal Kingdom (Regnum Animalis, 1744 - 1745)* 2 Bände, übersetzt von J. J. G. Wilkinson, William Newberry, London 1843, Repr. Bryn Athyn, Swedenborg Scientific Association, Philadelphia 1960.

<sup>292</sup> E. Swedenborg, *Arcana Coelestia, 1749–1756*. 12 Bände, übersetzt und herausgegeben von J. F. Potts. Swedenborg Foundation, New York.

son, Goethe, Heine, Thoreau, Blake, Emerson, Baudelaire, de Balzac, Dostojewski, Ezra Pound, August Strindberg und Jorge Luis Borges.

Der amerikanische Transzendentalismus gilt als die geistige Bewegung, die die großen Schriftsteller Neu Englands und der amerikanischen Ostküste im 19. Jahrhundert geformt hat. Auch diese intellektuelle Bewegung ist tiefgehend durch die Philosophie Swedenborgs beeinflusst.<sup>293</sup>

### Der Transzendentalismus

Swedenborgs philosophische Ideen erreichten um 1784 die Ostküste Amerikas und fügten sich unmittelbar in das damalige intellektuelle Klima in diesem Teil der Neuen Welt ein. Die intellektuelle Strömung beruhte zu einem großen Teil auf dem Erstarken des neuen wissenschaftlichen Verständnisses der Natur, aber es blieb auch Raum für traditionelle Vorstellungen über die fundamentale Einheit der Schöpfung und die alten platonischen Philosophien. In diese Synthese zwischen dem Wissenschaftlichen und dem Mystischen fügte sich die Philosophie Swedenborgs harmonisch ein und führte zu einer neuen Art von Kirchengemeinschaft. Sie wurde »New Church« genannt, die Mitglieder waren bekannt unter dem Namen »Swedenborgianer«.

Die Wurzeln der »New Church« liegen in London (1789). In den Vereinigten Staaten wurde die »New Church« 1792 in Baltimore gegründet. 1817 fand in Philadelphia die erste »Convention of the Church of the New Jerusalem« statt. Auch wenn die moderne Swedenborgianische Kirche noch immer auf der Theologie von Emanuel Swedenborg aufbaut, muss betont werden, dass Swedenborg selbst während seines Lebens niemals eine Kirche gegründet hat.

In diesem Milieu war Raum für eine persönliche, christliche Lebensphilosophie, die sich mit dem spekulativ-wissenschaft-

---

<sup>293</sup> F. Treuherz, The Origins of Kents Homoeopathy. Journal of the American Institute of Homeopathy 77 (1984) 130–150.

lichen Charakter der Aufklärung, der Naturphilosophie des frühen Swedenborg, der mystischen Theologie des späten Swedenborg, neuen Auffassungen über die Literatur usw. verband<sup>294</sup>. In diese eklektische Überzeugung passte die Homöopathie als neue, ursprüngliche Heilkunde, die schon früh durch die Swedenborgianer übernommen wurde. Beide Systeme verschmolzen miteinander.

In der Verbindung der Philosophie Swedenborgs mit der Homöopathie im Amerika des 19. Jahrhunderts spielte Dr. Garth Wilkinson (1812–1899) eine entscheidende Rolle<sup>295</sup>. Wilkinson war ein homöopathischer Arzt, der bekannt geworden ist, nachdem er als erster – während seiner Ferien auf Island – die heilende Wirkung der Asche des Vulkans Hekla erkannt hatte (Entstehung von Knochen-Exostosen). Er nahm daraufhin etwas Hekla Lava mit nach Hause und potenzierte sie. Neben seinen Verdiensten als homöopathischer Praktiker hat Wilkinson noch in einem anderen Bereich Bedeutung erlangt. Er übersetzte Swedenborgs Werke »Arcana Coelestia«, »Regnum Animale« und »Oeconomia Regni Animalis« erstmals aus dem Lateinischen ins Englische<sup>296</sup>.

Ein Jahrhundert nachdem Swedenborg sie verfasst hatte, kamen seine Werke mit einer neuen intellektuellen Strömung und damit mit Vertretern der Homöopathie in Berührung. Dies führte unmittelbar zu einer »chemischen Reaktion«<sup>297</sup>.

Nach Harris L. Coulter<sup>298</sup> war Dr. Garth Wilkinson am Hahnemann-College in Philadelphia ausgebildet worden, welches 1848 durch Constantine Hering errichtet worden war. Hering war zugleich Mitglied der ersten »Society of Swedenborgians«

---

<sup>294</sup> H. Gardiner, Swedenborg's Philosophy and Modern Science. British Homoeopathic Journal 49 (1960) 195–205.

<sup>295</sup> F. Treuherz, a. a. O.

<sup>296</sup> E. Swedenborg, Animal Kingdom, a. a. O.; F. Treuherz, a. a. O.

<sup>297</sup> F. Treuherz, a. a. O.; A. Campbell, The Two Faces of Homeopathy. Robert Hale Limited, London 1984.

<sup>298</sup> H. L. Coulter, Divided Legacy. Band 3: Science and Ethics in American Medicine, 1800–1914. North Atlantic Books, Richmond/California.

in Philadelphia. Auch Hans Gram, der die Homöopathie als erster in Amerika eingeführt hatte (1825), Otis Clapp aus Neu England, John Ellis aus Michigan und die Verleger Boericke und Tafel waren bekannte Swedenborgianer. Boericke und Tafel brachten viele homöopathische Bücher heraus, aber auch alle Übersetzungen der Werke Swedenborgs<sup>299</sup>. Garth Wilkinson war im übrigen über Henry James Sr. mit der Homöopathie in Berührung gekommen, einem einflussreichen Verleger und Vater der amerikanischen Schriftsteller William und Henry James Jr. Henry James Sr. war bereits ein bedeutender Swedenborgianer und ein wichtiger Begründer des Transzendentalismus als literarischer Strömung an der Ostküste der Vereinigten Staaten<sup>300</sup>.

Die Beziehungen zwischen den Swedenborgianern und der Homöopathie waren demzufolge bereits sehr eng, und es war dann auch selbstverständlich und auch gesellschaftlich akzeptiert, sich als Homöopath mit der »New Church« zu verbinden.

Die Position von Constantin Hering macht deutlich, warum so viele Homöopathen dieser Zeit bei der Gemeinschaft der Swedenborgianer Mitglied wurden. Ein vielsagendes Zitat von Hering: »Während die Swedenborgianer aus gutem Grund eine homöopathische Behandlung bevorzugen dürften, gibt es überhaupt keinen Grund, warum alle Homöopathen Swedenborgianer sein sollten.«<sup>301</sup>

Hering war der Überzeugung, dass Wissenschaft sich nicht zu beweisen hatte, indem sie eine religiöse Doktrin übernahm. Aber Philadelphia war ein Mittelpunkt der »New Church«.

---

<sup>299</sup> R. L. Tafel, Documents on Swedenborg - Documents Concerning the Life and Character of Emanuel Swedenborg. 2 Bände, gebunden als 3. Swedenborg Society, London 1875, 1877.

<sup>300</sup> A. Campbell, The Two Faces ... Robert Hale Ltd. London 1984; F. Treuherz, a. a. O.

<sup>301</sup> »While there is good reason why Swedenborgians might prefer homeopathic treatment, there is none at all that all homeopaths be Swedenborgians.« E. Peebles, Homeopathy and the New Church. In: Homeopathy and the Swedenborgian Perspective. Seite 468 - 472.

Viele Kollegen Herings und viele seiner Schüler waren mit Swedenborgs Ideen in Berührung gekommen, und vielleicht war es in dieser Zeit auch durchaus Mode, Mitglied dieser etwas elitären, intellektuellen, aber auch gesellschaftlichen Vereinigung zu sein. Hering war jedenfalls Mitglied der »New Church« von Philadelphia und war jederzeit bereit, die philosophischen Schnittstellen zwischen der Homöopathie Hahnemanns und der Lehre Swedenborgs zur Diskussion zu stellen.

Es ist übrigens fraglich, ob viele Homöopathen allein aus religiöser Überzeugung Mitglied der Swedenborgianischen »New Church« wurden. Es gibt keine Hinweise darauf, dass die großen Homöopathen in der alltäglichen Organisation der Kirchengemeinschaft eine Rolle spielten. Wahrscheinlicher ist, dass viele Homöopathen in der Philosophie Swedenborgs ein ausgearbeitetes System sahen, das ihnen dabei behilflich war, der Homöopathie ein festes Fundament zu geben.

### Swedenborg und Kent

Nach Pierre Schmidt<sup>302</sup> gehörte Kent erst nach dem Tod seiner Ehefrau den Swedenborgianern an. Zu diesem Zeitpunkt war er bereits Rektor der »Philadelphia Postgraduate School of Homeopathy«. Diese Berührung mit der Philosophie Swedenborgs muss demnach in den Jahren zwischen 1888 und 1899 vermutet werden.

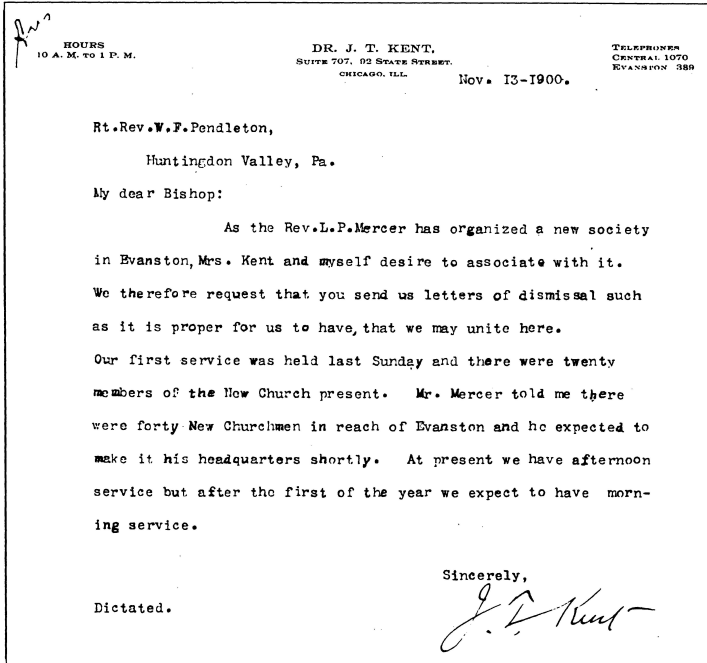
Nach Aussage des Autors Frederic Schmid<sup>303</sup> war Kents zweite Ehefrau Clara Louise jedoch eine führende Figur der Sweden-

---

<sup>302</sup> P. Schmidt, *The Life of James Tyler Kent*. *British Homoeopathic Journal* 53 (1964) 152–160; ders.: *Biographie von James Tyler Kent*, *Zeitschrift für Klassische Homöopathie (ZKH)* 6 (1962) 278–293; ders.: *Biography of James Tyler Kent, BPh, MA, MD, 1849–1916*. *Voorwoord Final Edition Repertory*, p. 3–11; ders.: *A Propos du Kentisme*, *Cahiers du Groupement Hahnemannien* (1964) 180–184; ders.: *Le Kentisme et al biographie de J. T. Kent*, *Cahiers du Groupement Hahnemannien* (1964) 140–155.

<sup>303</sup> F. W. Schmid, *Reflections on the Tombstone of James Tyler Kent*. *Transactions of the Liga Medicorum Homoeopathica Internationalis, Sussex* 1982, Seite 345.

borgianischen Kirche in Philadelphia, und er ist durch sie mit Swedenborgs Gedankengut in Kontakt gekommen. Obwohl Garth Wilkinson als Homöopath und als Übersetzer Swedenborgs Bekanntheit erlangt hatte, gibt es keinen unmittelbaren Beweis dafür, dass Kent die Übersetzungen Wilkinsons wirklich gelesen hat.



Kents Brief an Rev. W. F. Pendleton

Der Einfluss seiner zweiten Ehefrau Clara Louise Kent (1856–1943) auf Kents Werk darf nicht unterschätzt werden<sup>304</sup>: »Das Repertorium wurde in einer durch Clara Louise Kent, der geliebten Witwe des berühmten Autors, revidierten Fassung

<sup>304</sup> J. T. Kent, Repertory of Homoeopathic Materia Medica. Ind. ed., repr. from 6th Am. ed. B. Jain Publishers, New Delhi.

veröffentlicht.«<sup>305</sup> Der Autor dieses Aufsatzes entdeckte vor kurzem in der »Swedenborg Library«, Bryn Athyn (USA), einen Brief, den James Tyler Kent am 13. November 1900 geschrieben hatte. Er beweist, dass Kent ein Mitglied der swedenborgschen Neuen Kirche in Evanston gewesen ist. Der Empfänger ist Rev. W. F. Pendleton. Kent wohnte »Suite 707, 92 State Street, Chicago«.<sup>306</sup>

Laut Treuherz sind Kents »Lesser Writings« in dieser Hinsicht am bedeutendsten. Kents Verweise auf Swedenborg sind in seinen anderen Werken indirekter Natur<sup>307</sup>. Kent nannte seine Potenzreihe 30, 200, M 10M, 50M, CM, MM »Oktaven in der Reihe der Grade«<sup>308</sup> (in Übereinstimmung mit Swedenborgs »Lehre von den Graden« und dessen Ideen über die Unendlichkeit; siehe unten). Kent kommentierte Herings Heilgesetz wie folgt: »Der innerste Mensch besteht aus Willen, Verstand und Gedächtnis, und diese beeinflussen den physischen Organismus. Diese Vorstellung spielt in Anbetracht der Entwicklung der Symptome – vom Innersten zum Äußersten – eine Rolle ... Und diese Vorstellung wird praktisch bei der Gewichtung der zu repertorisierenden Symptome angewandt ... Die physischen Organe entsprechen dem inneren Menschen, dem

---

<sup>305</sup> »The repertory has been edited as revised by Clara Louise Kent, beloved widow of the illustrious author.«

<sup>306</sup> Der Wortlaut des Briefes: »My dear Bishop, As the Rev. L. P. Mercer has organised a new society in Evanston, Mrs. Kent and myself desire to associate with it. We therefore request that you send us letters of dismissal such as it is proper for us to have, that we may unite here. Our first service was held last Sunday and there were twenty members of the New Church present. Mr. Mercer told me there were forty New Churchmen in reach of Evanston and he expected to make it his headquarters shortly. At present we have afternoon service but after the first of the year we expect to have morning service. Sincerely, J. T. Kent«. Eine Abbildung des Briefes findet man in »Homœopathic Links« 3 (1994) 29 und am Ende dieser Veröffentlichung.

<sup>307</sup> F. Treuherz, a. a. O.; J. T. Kent, *New Remedies, Clinical Cases, Lesser Writings, Aphorisms and Precepts*. Erhart and Karl, Chicago 1926. Repr., B. Jain Publishers, New Delhi 1981.

<sup>308</sup> F. Treuherz, a. a. O.

Willen und dem Verstand.«<sup>309</sup> (in Übereinstimmung mit Swedenborgs »Lehre von den Graden«). Schließlich schreibt Kent in seinen »Lesser Writings«: »Durch meine Vertrautheit mit Swedenborg habe ich erkannt, daß die aus dem Worte Gottes hervorgebrachte Entsprechung mit allem, was ich erfahren habe, übereinstimmt.«<sup>310</sup>

Bei der Neuauflage von Kents »Lectures on Homoeopathic Philosophy« erschien unter anderem ein Vorwort von George G. Starkey: »Dr. Kent war zugestandenermaßen einem anderen genialen Geist zu Dank verpflichtet, Emanuel Swedenborg, dessen Rang als Wissenschaftler und Forscher von den führenden Wissenschaftlern und Forschern in Europa und Amerika nur zögernd anerkannt wird. Mit einer genialen Begabung, die in einzigartiger Weise die Fähigkeiten der Intuition und des rationalen Denkens verband, schuf Swedenborg neue Grundsätze. Einer davon ist die Lehre von den Reihen und Graden.«<sup>311</sup> Zudem soll Kent laut Starkey gesagt haben: »Meine

---

<sup>309</sup> »The innermost man consists of will, understanding, memory, and these are extended outward through the general physical organism. This idea belongs here in consideration of the direction of the symptoms - from the innermost to the outermost ... And this idea is applied in a practical sense of hierarchy of symptoms to be repertorised ... The physical organs correspond to the internal man; to the will and understanding.« F. Treuherz, a. a. O.

<sup>310</sup> »Through familiarity with Swedenborg, I have found the correspondence wrought out from the Word of God harmonious with all I have learnt.« J. T. Kent, *New Remedies, Clinical Cases, Lesser Writings, Aphorisms and Precepts*. Erhart and Karl Chicago 1926. Repr., B. Jain Publishers, New Delhi 1981.

<sup>311</sup> »Doctor Kent was confessedly indebted to another mastermind, Emanuel Swedenborg, whose position as a scientist and investigator is tardedly being recognized by leading scientists in Europe and America. With a genius that combined in unique degree the faculties of intuition and of rational deductions, Swedenborg brought out certain new doctrines. Among these were the doctrine of Series and Degrees.« G. G. Starkey, James Tyler Kent, *voorwoord bij Lectures on Homoeopathic Philosophy*. B. Jain Publishers, New Delhi.

ganze Lehre gründet sich auf Hahnemann und Swedenborg; ihre Lehren entsprechen sich vollkommen.«<sup>312</sup>

### Swedenborgs Lehre von den Entsprechungen

Für Swedenborg war es von grundlegender Bedeutung, dass eine mystische Entsprechung zwischen der geistigen Welt und unseren materiellen Dingen bestand. Swedenborg lehrte, dass Form und Funktion des Menschen (Mikrokosmos) einem Vorbild in der spirituellen, höheren Wirklichkeit (Makrokosmos) nachgestaltet waren. Alles, was dort in der höheren Welt bestand und geschah, spiegelte sich wider in dem Ähnlichen, das sich in der weltlichen Wirklichkeit auf der Erde befand. Diese Idee der »Entsprechungen« ist schon sehr alt und wird gemäß Swedenborg bereits auf verschiedene Weise in der alchemistischen Tradition angetroffen.

Swedenborgs Lehre der Entsprechungen betrachtete das Universum als ein symbolisches System, welches in ein göttliches Licht gestellt werden kann, wenn auch in verschiedenen Abstufungen. Es ist ein universeller Symbolismus, in dem alles in der Außenwelt Sichtbare der Natur ein spirituelles Äquivalent in der Innenwelt hat.<sup>313</sup>

Die Swedenborgianer betrachteten die Lehre der Entsprechungen unmittelbar als ein Naturgesetz, das schon seit jeher bestanden hat. Diese Lehre ist das Kernstück der Theorie, in der Swedenborg die spirituelle Welt mit der materiellen Wirklichkeit verbindet. Die Anhänger Swedenborgs fanden in der Homöopathie Hahnemanns ein wissenschaftliches System vor, das in den Begriffen der Heilkunde exakt mit den Prinzipien dieser Lehre übereinstimmte. Nach Emerson: »Swedenborg

---

<sup>312</sup> »All my teaching is founded on that of Hahnemann and of Swedenborg; their teachings correspond perfectly.« G. G. Starkey, a. a. O.

<sup>313</sup> P. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 7/8. Macmillan Publishers, 1972.

sah und zeigte die Verbindungen zwischen der äußeren Welt und den Neigungen der Seele.«<sup>314</sup>

### Swedenborgs Lehre von den Graden

In »Oeconomia Regni Animalis«<sup>315</sup> und »Regnum Animale«<sup>316</sup> beschrieb Swedenborg seine Studien der Anatomie und der Psychologie des Menschen; zwei Felder, die für Swedenborg übrigens in wechselseitigem Bezug zueinander stehen. Swedenborg studierte die Anatomie, aber betrachtete sie nicht allein als etwas Objektives, sondern wünschte die Anatomie des Körpers auch als »Königreich der Seele« zu sehen, etwas, das auch in den Titeln seiner wissenschaftlichen Werke zum Ausdruck kommt.

Swedenborg unterschied drei hierarchische Strukturen im Menschen, die in Form einer Spirale miteinander verbunden sind. Obenauf stand die Seele mit dem Willen als Triebfeder, als Gefühl (für dieses Niveau gebraucht Swedenborg den Begriff »singular«, einmalig/eigen). Das mittlere Niveau ist die Vernunft, mit dem Verstand und der Absicht (für dieses Niveau wird der Begriff »particular« gebraucht). Das niedrigste Niveau beinhaltet die Einbildung, die Erinnerung und das Verlangen und beeinflusst die Körperfunktionen. Dieses Niveau der Psyche wird »general (allgemein)« genannt.

Dieser Bestandteil der Lehre Swedenborgs findet sich an mehreren Stellen in der Kentianischen Homöopathie wieder: in erster Linie ist es eine Erklärung für die durch Kent hervorgehobene Notwendigkeit zur Gewichtung der Symptome, mit anderen Worten, zur Bestimmung, welche Symptome zu welchem Swedenborgschen Niveau der Psyche gehören. Es ist beinahe unglaublich, feststellen zu müssen, dass die Begriffe

---

<sup>314</sup> »Swedenborg saw and showed the connections between Nature and the affections of the Soul.« F. Treuherz, a. a. O.

<sup>315</sup> E. Swedenborg, *Economy of the Animal Kingdom* (*Oecon. Regni Animalis* 1740 - 1741) A. Clissold, a. a. O.

<sup>316</sup> E. Swedenborg, *Animal Kingdom* (*Regnum Animalis*, 1744 - 1745), J. J. G. Wilkinson, a. a. O.

»particulars« und »generals« durch Kent aus dem Menschenbild Emanuel Swedenborgs entlehnt sein könnten. In Kents ursprünglichen Texten werden die Begriffe »particular« und »general« eingeführt und ihre Erläuterung in das Repertorium von Margret Tyler und John Weir übernommen.<sup>317</sup>

Nach Kent liegt die Essenz des Menschseins in folgendem: »Der Mensch hat Wille und Verstand, der Leichnam will und versteht nicht. Beide, Wille und Verstand, machen den Menschen aus. Zusammen ermöglichen sie Leben und Aktivität, sie bilden den Körper und verursachen alles Körperliche. Wenn Wille und Verstand in der Ordnung handeln, ist der Mensch gesund.«<sup>318</sup>

Die »particulars« sind die Symptome, die sich auf dieses Gebiet von »Wille und Verstand« beziehen. Die Gemütssymptome haben Bezug zu den intellektuellen Funktionen, auf Emotion und Stimmung. Und die »generals« sind die Symptome, die den gesamten Menschen ergreifen.

Die hierarchische Einteilung der Psyche in die genannten drei Niveaustufen in Swedenborgs »Lehre von den Graden« klingt in Kents »Use of the Repertory« durch<sup>319</sup>: »Zu berücksichtigende Symptome: Zuerst diejenigen, die sich auf Liebesarten und Abneigungen, Wünsche und Aversionen beziehen (Swedenborgs Seele, das Einzigartige); dann diejenigen, die zum vernünftigen Gemüt, dem sogenannten verständigen Gemüt, ge-

---

<sup>317</sup> J. T. Kent, addenda: Use of the Repertory - How to Study the Repertory - How to Use the Repertory, B. Jain Publishers, New Delhi.

M. Tyler, J. Weir, Repertorising - Ergänzung zum Repertorium. B. Jain Publishers, New Delhi.

<sup>318</sup> »The man wills and understands, the cadaver does not will and does not understand. The combination of these two, the will and understanding, constitute man. Conjoined they make life and activity, they manufacture the body and cause all things of the body. With the will and understanding operating in order we have a healthy man.« J. T. Kent, Lectures on Homoeopathic Philosophy, Chicago 1900. Repr., B. Jain Publishers, New Delhi (repr. from 5th ed., 1954), Repr., Thorsons Publishers, Wellingborough 1979.

<sup>319</sup> J. T. Kent, addenda: Use of the Repertory, a. a. O.

hören (Swedenborgs Vernunft mit dem Verstand); drittens diejenigen, die mit dem Gedächtnis zu tun haben (Swedenborgs Erinnerung, die dritte Ebene).«<sup>320</sup>

In demselben »Use of the Repertory« kommt noch eine ältere Facette Swedenborgs zum Vorschein: In seinen ersten anatomischen Studien hatte sich Swedenborgs Interesse vor allem auf das Blut und die Körperflüssigkeiten gerichtet, da er diese als essentiell für die Körperfunktionen erachtete<sup>321</sup>. Kent setzt seine Anweisungen für den Gebrauch des Repertoriums wie folgt fort: »Die nächsten Symptome, die am wichtigsten sind, sind diejenigen, die sich auf den ganzen Leib oder sein Blut und die Körperflüssigkeiten beziehen: z. B. sein Empfinden für Hitze, Kälte, Wind, Ruhe, Nacht, Tag, Zeit. Sie beinhalten beides: Symptom und Modalität.«<sup>322</sup> Stammen die Bedeutung und die Auffassung von den typischen homöopathischen Modalitäten aus Swedenborgs frühestem anatomischem Werk ab?

Die sogenannte Kentsche Reihe von Potenzschritten lehnt sich ebenfalls an eine bedeutende Stelle von Swedenborg an. Dieser hatte eine komplexe Vorstellung von der Unendlichkeit, wobei vorausgesetzt wird, dass man sich der Unendlichkeit schrittweise annähern sollte. Der Weg zur Unendlichkeit verlief in bestimmten Stufen oder Graden<sup>323</sup>. Nach Kent haben Potenzen ihren Angriffspunkt in einem kranken Körper in Übereinstimmung mit dem Grad ihrer Verdünnung. Die

---

<sup>320</sup> »Symptoms to be taken: First - are those relating to the loves and hates, of desires and aversions (Swedenborgs Seele, das Einzigartige, Eigene). Next - are those belonging to the rational mind, so called intellectual mind (Swedenborgs Vernunft, mit dem Intellekt). Thirdly - those belonging to the memory (Swedenborgs Erinnerung, das dritte Niveau).«

<sup>321</sup> H. Gardiner, a. a. O.; E. Swedenborg, *Economy of the Animal Kingdom*, 2 Bände, übersetzt von A. Clissold. William Newberry ... a. a. O.

<sup>322</sup> »The next symptoms that are most important are those related to the entire man and his entire body, or his blood and fluids: as sensitiveness to heat, to cold, to storm, to rest, to night, to day, to time. They include both symptoms and modalities.« J. T. Kent, addenda: *Use of the Repertory* ... a. a. O.

<sup>323</sup> P. Edwards, a. a. O.; H. Gardiner, a. a. O.; E. Peebles, a. a. O.

höchsten Potenzen erreichen das Mittelniveau (Gehirn) und vielleicht das höchste Niveau, die Seele. In dieser Vorstellung werden die Potenzen als Formen mentaler Energie gesehen, ein Gedanke, der in der klassischen Homöopathie zum Allgemeingut gehört<sup>324</sup>.

Die Essenz in der Natur des Menschen wird nach Swedenborg durch den grundlegenden spirituellen Impuls geregelt. Dies stimmt überein mit Hahnemanns Idee, dass Krankheit durch eine Verstimmung der »Lebenskraft«, der Dynamis verursacht wird. Die Swedenborgianer betrachteten Krankheit immer als eine Störung des innersten, psychischen Kerns des Menschen, und darum ist Krankheit immer ein psychisches Problem, mit Symptomen und Facetten des Gemüts des Patienten und seiner spirituellen Existenz. Dies stimmt überein mit der prinzipiellen Vorrangigkeit, die Kent in seinen »Lectures« den psychischen Symptomen des Gemüts zuerkennt<sup>325</sup>.

Twentyman schloss hieraus im »British Homoeopathical Journal« von 1956 bereits: »Man nahm an, daß Kent ein reiner Hahnemannianer sei, aber das war er natürlich nicht. Er war eine Synthese von Hahnemann und Swedenborg.«<sup>326</sup>

## Epilog

Die Werke Kents haben auch heute noch große Bedeutung, und es ist erstaunlich, dass der Einfluss der philosophischen Ideen Emanuel Swedenborgs hierbei so lange ungenannt geblieben ist. Hierfür könnten die widerstreitenden Auffassungen in der Homöopathie verantwortlich gemacht werden, die

---

<sup>324</sup> J. T. Kent, *Lectures on Homoeopathic Philosophy*, Chicago 1900 ... a. a. O.; F. Treuherz, a. a. O.

<sup>325</sup> F. Treuherz, a. a. O.

<sup>326</sup> »One took it that Kent was a pure Hahnemannian, but of course he was not. He was synthesis of Hahnemann and Swedenborg.« R. Twentyman, *The Evolutionary Significance of Samuel Hahnemann*. *British Homoeopathic Journal* 64 (1975) 144 - 145. Editorial - *The History of Homoeopathy*. *British Homoeopathic Journal* 67 (1978) 2.

bemerkenswert viel Interesse gezeigt haben, Swedenborg zu verschweigen.

Die Verbreitung der homöopathischen Lehre Kents in Europa verlief möglicherweise über zwei Wege: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ging Margret Tyler in die Vereinigten Staaten, um bei Kent Homöopathie zu studieren. Zurück in England, ermutigte sie andere homöopathische Ärzte – finanziell unterstützt durch eine Zuwendung ihrer Mutter Lady Tyler –, bei Kent Studien zu betreiben. Einer der ersten, die hiervon Gebrauch machte, war Dr. John Weir, der nach seiner Rückkehr 1909 der Entwicklung der Homöopathie in England seinen Stempel aufdrückte<sup>327</sup>. Der Swedenborgianische Einfluss ist auch bei Margret Tyler und John Weir unübersehbar vorhanden: In ihrer Schrift »Repertorising« betonen sie das Hierarchisierungsprinzip als »The Grading of Symptoms«<sup>328</sup>. Swedenborg gebraucht an einer Stelle die Worte »The Grading of Degrees«. Einen zweiten Weg der Verbreitung fand Kents Homöopathie durch Pierre Schmidt vor allem im französisch- und deutschsprachigen Gebiet<sup>329</sup>.

Nach dem einflussreichen französischen homöopathischen Arzt Denis Demarque, einem bedeutenden Gegner Swedenborgs und Kents, ist die Homöopathie in zwei parallele Strömungen geschieden, von denen die eine durch den Gebrauch eines materialistischen Konzepts gekennzeichnet ist, das das Festhalten an der Gewebelehre, der biologischen Messbarkeit und den chemischen Reaktionen beinhaltet. Auf der anderen Seite steht die vitalistische Homöopathie, die an den überkommenen Ausgangspunkten Samuel Hahnemanns festhält<sup>330</sup>.

---

<sup>327</sup> A. Campbell, *The Two Faces of Homeopathy*. *British Homoeopathic Journal* 74 (1985) 1 - 10; A. Campbell, *The Two Faces of Homeopathy*. Robert Hale Limited, London 1984.

<sup>328</sup> M. Tyler, J. Weir, a. a. O.

<sup>329</sup> P. Schmidt, *The Life of James Tyler Kent ... a. a. O.*; *Le Kentisme et la biographie de J. T. Kent ... a. a. O.*

<sup>330</sup> D. Demarque, *l'Homeopathie Medicine de l'Experience*. Editions Coquemard, Angouleme 1968. D. Demarque, *La secte et ses incarnations: Le*

Demarque spricht sich dafür aus, dass die moderne Homöopathie vollständig freigemacht werden muss von der früheren Mystik und Philosophie, die zur Entwicklung ihrer Theorie beigetragen haben, die aber jetzt einer Aufnahme der Homöopathie in die moderne wissenschaftliche Heilkunde im Weg stehen. Demarque erachtet dieses Erbe als nutzlos und meint, dass dieser Bestandteil am besten verleugnet werden sollte<sup>331</sup>. Es sollte deutlich geworden sein, dass der Autor dieses Artikels hiergegen Stellung bezieht.

Quellennachweis: E. van Galen, *Swedenborg und Kent: Über den Einfluss von Emanuel Swedenborg auf die homöopathische Philosophie des James Tyler Kent*, in: Zeitschrift für Klassische Homöopathie 1 (1995) 19–29. Der englischsprachige Originalaufsatz erschien unter dem Titel *Kent's Hidden Links: The Influence of Emanuel Swedenborg on Homœopathic Philosophy of James Tyler Kent* in: *Homœopathic Links* 3 (1994) 27–30, 37–38.

---

Swedenborgisme at le Kentisme. *Homeopathie* (1988) 28 - 33. O. A. Julian, M. Haffen, *Homoeopathic Materia Medica*. Chicago 1904. Repr., B. Jain Publishers, New Delhi. R. Seror, *XLVe Revue de presse homeopathique de langue anglaise*. *Cahiers de Biotherapie* 90 (1986) 71 - 76.

<sup>331</sup> F. Treuherz, a. a. O.

Eric John Sharpe (1993–2000)

## Sadhu Sundar Singh und die Neue Kirche

In den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wurde die Aufmerksamkeit der Christen in nahezu allen Teilen der Welt auf das Zeugnis und die Persönlichkeit eines indischen Predigers namens Sadhu Sundar Singh<sup>332</sup> gelenkt. In der Hindu-Tradition ist ein »Sadhu« (Wort des Sanskrit; wörtlich: »einer, der auf dem richtigen Pfad wandelt«) ein heiliger Mann, auch ein Heiliger oder Seher, jemand, der der Welt entsagt hat, um den Weg zur Erleuchtung zu finden. Das Phänomen selbst ist in Indien nicht selten, worin sich Sadhu Sundar Singh aber von anderen Sadhus unterscheidet, ist sein Christsein.

Sundar Singh wurde am 3. September 1889 im Dorf Rampur im nördlichen Punjab geboren. Sein Name lässt vermuten, dass er ein Sikh war, aber falls er es war, hat der Sikhismus in seinem Leben keine Spuren hinterlassen, und in späteren Jah-

---

<sup>332</sup> Soweit mir bekannt ist, befindet sich die vollständigste Bibliographie über Sundar Singh in Paul Gable: *Sadhu Sundar Singh* (Leipzig, 1937), Seite 173–189. Die einzige akzeptable moderne Biographie ist von A. J. Appasamy, *Sundar Singh, A Biography* (London 1958, Madras 1966). Ich habe einige Aspekte seiner Arbeit in drei Artikeln dargestellt, und zwar in »Sadhu Sundar Singh and his crincs, an episode in the meaning of East and West« (Sadhu Sundar Singh und seine Besonderheiten: Eine Episode mit Bedeutung für den Osten und den Westen« in *Religion* VI/I; Frühjahr 1976, Seite 48–66); »Christian Mysticism in Theory and Practice: Nathan Söderblom and Sadhu Sundar Singh,« (Christliche Mystik in Theorie und Praxis: Nathan Söderblom und Sadhu Sundar Singh) in *Religious Traditions* 4/1 (1981), Seite 19–37; und »Nathan Soderblom, Sadhu Sundar Singh and Emanuel Swedenborg,« in E. J. Sharpe and A. Hultgard (eds.), *Nathan Soderblom and his Contribution to the Study of Religion* (Nathan Söderblom und sein Beitrag zum Studium der Religionen, unveröffentlicht).

ren hatte er es sich angewöhnt, auf sein religiöses Leben bezogen zu sagen, er sein ein Hindu<sup>333</sup> gewesen.

Seine Grundschulausbildung erhielt er in einer Schule, die von Amerikanern der Presbyterianer Kirche geleitet wurde, und dort entwickelte er eine tiefe Abneigung gegen die ihm vermittelte christliche Lehre, eine Abneigung, die ihren Höhepunkt etwa in seinem 14. Lebensjahr erreichte, als er eine öffentliche Verbrennung zumindest eines Teils des Neuen Testaments durchführte. Kurz darauf bekam er aber Gewissensbisse, vielleicht auch Angst. Später erklärte er dazu, schon kurz vor dem Selbstmord gestanden zu haben, als er von einer Vision Jesu gefangen genommen wurde, der zu ihm sprach und ihn in seinen Dienst nahm. Er wurde an seinem 16. Geburtstag getauft und nahm fast sofort den Lebensstil eines Sadhu an.

Von Zeit zu Zeit stand er zwar auch mit anderen spirituellen Pilgern in Verbindung und besuchte auch einige Jahre ein anglikanisches theologisches Seminar, aber dennoch war sein Weg mehr der eines Einzelgängers. In der missionarischen Literatur wurde er das erste Mal in einem Artikel erwähnt, der in einem anglikanischen Journal im Jahr 1908<sup>334</sup> veröffentlicht

---

<sup>333</sup> Einige frühere Übersetzer haben übermäßige Aufmerksamkeit darauf verwandt, dass Sundar Singh eine Sikh-Herkunft habe, wie zum Beispiel Friedrich Heiler in »Sadhu Sundar Singh - Ein Apostel des Ostens und des Westens«, 4. Auflage, München 1926, Seite 4–19. Sundar Singh scheint niemals die Sikh-Schrift »Guru Granth Sahib« erwähnt zu haben, dagegen hat er behauptet, die Bhagavad Gita als Kind auswendig gelernt zu haben.

<sup>334</sup> S. E. Stokes, »Interpreting Christ to India: a new departure in missionary work,« (Christus den Indern vermitteln: Ein Neubeginn in der missionarischen Arbeit) in *The East and the West* (1908), Seite 121–138. Im Jahre 1919 veröffentlichte Stokes auch ein Kinderbuch mit dem Titel: *Arjun, the life-story of an Indian boy* (Arjun, die Lebensgeschichte eines indischen Jungen; 2. Auflage London, 1911), in dem ein indischer Evangelist Kathar Singh auftritt, in dem wahrscheinlich mindestens teilweise Sundar Singhs Leben dargestellt wurde. Eine andere Möglichkeit besteht darin, dass die erzählten Geschichten Sundar Singh eine Art Basis oder Modell für einige seiner Erlebnisse geliefert haben. Stokes und Sundar

wurde. Das erste Buch über ihn erschien acht Jahre später im Jahre 1916<sup>335</sup>

Es ist praktisch unmöglich, irgendetwas wirklich Genaues darüber zu erfahren, was Sundar Singh in den acht Jahren von 1908 bis 1916 getan hat. Er fastete und betete, das ist gewiss. Sicherlich reiste er auch, – aber wohin? In späteren Darstellungen, und von denen gibt es viele, wird behauptet, dass er mehrmals nach »Tibet« und zurück gepilgert sei und dass er dort eine ganze Serie von haarsträubenden Erlebnissen gehabt habe. Man behauptete, er habe eine geheime christliche Bruderschaft unter den heiligen Hindumännern entdeckt, und er selbst erklärte, einen christlichen Maharadscha hohen Alters angetroffen zu haben. Viele Male war er, wie er selber berichtet hat, an der Schwelle zum Märtyrertod. Aber jedes Mal gelang es ihm noch, wenn auch verletzt und schlimm zugerichtet, lebendig davon zu kommen. Ob Sundar Singh aber überhaupt jemals – physisch – das Land betreten hat, das wir Tibet nennen, unterliegt doch einigen Zweifeln<sup>336</sup>.

Wie ich schon erläuterte, erschien im Jahr 1916 das erste einer ganzen Flut von Büchern über den Sadhu. Geschrieben hatte es ein indischer Christ namens Alfred Zahir, und es enthielt die meisten der Wunder- und Abenteuergeschichten, die

---

Singh waren in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts beide Mitglieder eines quasi-franziskanisch orientierten anglikanischen Ordens, und ein Mitbruder war der spätere Mitarbeiter von Tagore und Gandhi, Charles Freer Andrews.

<sup>335</sup> Alfred Zahir, *Shaida-i-Salib* (Agra 1916) in englischer Übersetzung: »A Lover of the Cross« (Einer, der das Kreuz liebt). Bedauerlicherweise habe ich niemals eine Kopie dieses Buches zu sehen bekommen.

<sup>336</sup> In einem Brief Stephen Neills an den Verfasser vom 17. April 1975 heißt es dazu: »Meine eigene Auffassung ist, dass der Sadhu sicherlich ein ehrenwerter Mann war, dass er aber die Trennlinie zwischen Fakten und Phantasie kaum ziehen konnte. Ich glaube nicht, dass er überhaupt jemals in Tibet war, aber ich bin sicher, dass er fest davon überzeugt war, dort gewesen zu sein. Er hatte eine sehr lebhaft Phantasie und stellte sich oft vor, Dinge erlebt zu haben, die tatsächlich nur die Früchte seiner eigenen Phantasie waren. Ich glaube, dass so etwas nicht selten das Ergebnis des Fastens ist.«

dann ein Jahrzehnt später so intensiv diskutiert werden sollten<sup>337</sup>.

Viele dieser Geschichten wurden einige Jahre später in einem anderen kleinen Buch wiederholt, das von Sundar Singhs »spiritueller Mutter« Rebecca Parker, der Frau eines Missionars der Londoner Missionsgesellschaft, geschrieben wurde. Rebecca Parkers Buch »Sadhu Sundar Singh: Called of God« (Von Gott gerufen, 1918), das später viele Male wieder aufgelegt werden sollte, wurde in verschiedene europäische Sprachen übersetzt und von einigen herausragenden Gelehrten besprochen. Allerdings war es erst das nächste Buch über Sundar Singh, das ihm weltweite Aufmerksamkeit bescherte.

Im Jahre 1929 unternahm Sundar Singh, nachdem er in Indien schon ziemlich bekannt geworden war, seine erste Predigtreise in den Westen. Es war eine Reise um die Welt, die ihn nach Europa, in die Vereinigten Staaten und nach Australien brachte. Im ganzen gesehen wurde die Reise unstrittig aufgenommen, aber ein Treffen, das in Oxford stattfand, trug mit dazu bei, die spätere Krise im Leben und Predigtdienst des Sadhu zu beschleunigen. Zu jener Zeit war in Oxford ein junger Student der Indienforschung namens A. J. Appasamy, der später ein anglikanischer Bischof in Indien wurde, und ihm gelang es, den bekannten Theologen und Neutestamentler B. H. Streeter davon zu überzeugen, dass es etwas in Sundar Singhs Leben und Zeugnis gebe, das eine nähere Untersuchung rechtfertige<sup>338</sup>. Die beiden interviewten Sundar Singh über einen

---

<sup>337</sup> Was diese Diskussion betrifft, die ich hier nicht führen kann, verweise ich auf Sharpe, »Sadhu Sundar Singh and his Critics« (Sadhu Sundar Singh und seine Kritiker), das schon in Fußnote 1 angesprochen worden ist.

<sup>338</sup> Aus dem Brief Streeters an Sundar Singh vom 8. März 1929: »Ich habe das Gefühl, dass in mir ein neues Licht entzündet worden ist über die Bedeutung verschiedener Dinge im Neuen Testament, und zwar durch das Gespräch mit Ihnen und durch das Lesen des Buchs von Mrs. Parker.« Was diese »Dinge« waren, kann man von Streeters Buch »The Four Gospels: A Study of Origins«, London, 1924, Seite 191–195 (Die vier Evangelien: Eine Untersuchung ihrer Ursprünge) ableiten. Sie befassten

längeren Zeitraum und veröffentlichten im Folgejahr ihre Erkenntnisse über den Sadhu. Darin sind die visionären Aspekte des Lebens Sundar Singhs erstmalig der Öffentlichkeit bekannt gemacht worden, und in diesem Buch ist auch erstmals der Name Swedenborg in Verbindung mit Sundar Singh erwähnt worden.

Das Buch von Streeter und Appasamy war aber auch in anderer Hinsicht bedeutungsvoll. Es trug den Untertitel »A Study in Mysticism and Practical Religion« (Eine Studie über Mystizismus und praktische Religion) und teilte der christlichen Welt mit, dass Sundar Singh die seltene Erscheinung eines tatsächlich und heute lebenden Mystikers war. Vorher war der Mystizismus in vielen Veröffentlichungen in westlichen Ländern nämlich mehr als eine Angelegenheit der Vergangenheit als der Religion der Gegenwart behandelt worden. Sundar Singh dagegen zeigte alle Zeichen eines lebenden Mystikers. Er hatte Visionen gehabt, Stimmen gehört, er verbrachte viele Stunden in Gebet und Meditation, und dennoch waren seine Aussagen im Innersten eindeutig vom Evangelium geprägt. Streeter war nicht der Meinung, dass seine Leser nun selbst Erfahrungen mit Trance, Visionen und Stimmen machen sollten. Er hielt solche Versuche im Gegenteil für gefährlich, da sie zu leicht in die Irre führen könnten. Aber er war bereit, die Echtheit der Erfahrungen des Sadhu anzuerkennen, wobei er allerdings dazu neigte, sie auf der psychologischen und nicht einer übernatürlichen Ebene zu erklären (ein eher rationalistischer Erklärungsversuch, der einige andere westliche Autoren, insbesondere Friedrich Heiler in Marburg, ärgerte, was wir hier allerdings nicht weiter erörtern können).

In einer frühen Phase ihres Berichts erwähnten Streeter und Appasamy innerhalb eines kurzen Rückblicks auch einige der bekannten Mystiker, die Sundar Singh während seines Studi-

---

sich mit der Art, wie die Inhalte des Evangeliums mündlich weiter vermittelt worden waren.

ums und danach gelesen zu haben behauptet hat. Sie schreiben:

»Es war offenbar in Lahore, wo er das erste Mal mit dem Werk »Die Nachfolge Christi«, einem seinerzeit viel gelesenen Buch in Kontakt kam ... Er hat auch ein Buch über das Leben des heiligen Franz von Assisi gelesen, aber wann und von welchem Autor, das konnte er nicht mehr sagen. An solchen Details hat er keinerlei Interesse. Irgendwann hat er auch einmal in Al-Ghasali und andere Mystiker des Sufismus hingeschaut. In ähnlicher Weise hat er auch etwas über Jakob Böhme, die heilige Theresa von Avila, den heiligen Johannes vom Kreuz und auch ein wenig über Swedenborg gelesen sowie über Madame Guyon. Wir haben die Vorstellung, dass er über die zuletzt Genannten erst in den letzten fünf Jahren etwas gelesen hat, aber hierüber war von ihm nichts Genaues zu erfahren.«

Was die späteren Kontakte zwischen dem Sadhu und der Neuen Kirche betrifft, muss man nach diesen Erkenntnissen davon ausgehen, dass seine ersten Kontakte mit den Schriften Swedenborgs wohl in seiner kurzen Studienzeit stattfanden. Zumindest lagen sie vor seinem ersten Besuch im Westen, also vor 1920.

Bei dem Versuch zu bestimmen, wann, wo und wie Sundar Singh zum ersten Mal mit den Schriften Swedenborgs in Kontakt gekommen sein könnte, sind wir auf Deutungen angewiesen. Nachweisbar ist allerdings, dass es seit 1850 Swedenborg-Literatur in Indien gegeben hat, und dass der Pastor der Neuen Kirche S. J. C. Goldsack im Jahre 1917 eine sechsmonatige Missionsreise durch Indien unternahm, auf der er circa 40 öffentliche Vorträge hielt, davon mindestens einen auch in Lahore, wo Singh einige Jahre vorher Theologie studiert hatte. Goldsack hinterließ auch Swedenborg-Literatur in zehn öffentlichen Bibliotheken, und sein Assistent Natha Singh war – wie der Sadhu – ein Sikh, der auch aus der gleichen Gegend Indiens kam. Nach den Ausführungen von Streeter/Appasamy scheint es nahe zu liegen, dass Sundar Singhs Studium der klassischen Mystiker wohl während seiner Studienzeit in

Lahore begann, und einer von ihnen war – nach Singhs eigener Aussage – auch Swedenborg.

Sundar Singhs zweite Reise in den Westen fand 1922 statt, und im April besuchte er Uppsala in Schweden, wo er Gast des Erzbischofs Nathan Söderblom war. Söderblom nahm ihn unter anderem auf eine Fahrt zu den Sehenswürdigkeiten mit, wobei er auch die Kathedrale von Uppsala besichtigte und dabei das Grab Swedenborgs sah. Später schrieb Söderblom, dass Sundar Singh von drei Dingen in der Kathedrale beeindruckt gewesen sei: Dem Totenschrein des schwedischen Schutzheiligen St. Erik, einem mittelalterlichen Mantel mit einem gestickten Bild von der Geburt Christi und von Swedenborgs Grab. »Swedenborg war ja, wie er, ein Seher«, diese Worte stammen von Söderblom, aber man muss wohl davon ausgehen, dass Singh an Swedenborg sicherlich nicht so interessiert gewesen wäre, wenn er nicht schon vorher über ihn, seine Bedeutung und seine Schriften, wie gründlich oder oberflächlich auch immer, informiert gewesen wäre. Das würde bestätigen, was Streeter und Appasamy ein Jahr vorher geschrieben hatten. Söderblom seinerseits glaubte nicht, dass Sundar Singhs Kenntnisse Swedenborgs schon sehr ausgeprägt waren, denn in einem kleinen Buch, das er im gleichen Jahr vor dem Besuch veröffentlicht hatte, schrieb er: »Sundar Singhs göttliche Verehrung gilt Christus. Seine Kenntnisse über Swedenborg sind sehr oberflächlich. Es ist sicher, dass sich der christliche Mystiker von den endlosen Beschreibungen und eher mechanisch orientierten Vorstellungen Swedenborgs eher abgestoßen fühlen würde. Andererseits dürfte er nicht viele Schwierigkeiten haben, sich Swedenborgs auf Christus zentrierten Gottesglauben zu Eigen zu machen.«

Die Beurteilung »sehr oberflächlich« wurde sicherlich direkt von Streeter und Appasamy übernommen. Was den anderen Punkt betrifft, nämlich die vermeintliche Reaktion des Sadhu beim Lesen Swedenborgs, konnte Söderblom nicht falscher liegen.

Auch während des Besuchs in Schweden im Jahre 1922 gab es Kontakte des Sadhu zu Mitgliedern der Neuen Kirche, und zwar mit Frau Georgine Nordenskjöld und Pastor David Rundström, vielleicht auch mit weiteren Personen, die alle versuchten, den Sadhu für Swedenborg und die Neue Kirche zu interessieren. Pastor Rundström gab dem Sadhu eine Ausgabe der *Himmlischen Geheimnisse*, was der Sadhu in einem Brief unter dem 7. Mai 1922 bestätigte. Es ist auch keineswegs nur nebensächlich, dass Eric von Born, ein wichtiges Mitglied der Neuen Kirche in Schweden, in einem 1959 veröffentlichten Artikel ausdrücklich feststellte, dass »der Sadhu schon früher (d. h. also vor 1922) Himmel und Hölle gelesen hatte und nun die Gelegenheit bekam, wenigstens die ersten Bände der *Himmlischen Geheimnisse* kennen zu lernen.« Es ist schade, dass ich für die Behauptung, er habe schon früher Himmel und Hölle gelesen, keine unabhängige Bestätigung habe finden können, aber sie könnte dennoch der Wahrheit entsprechen. Im positiven Fall würde es uns helfen, wenigstens einige der Ähnlichkeiten zwischen den Visionen des Sadhu und denen Swedenborgs zu erklären.

In Schweden gab es aber auch andere, die sich damit befassen, die beiden Visionäre zu vergleichen. Noch während der Sadhu in Schweden weilte, nämlich am 8. Mai 1922, veröffentlichte Major Oswald Kuylenstierna, obwohl er offenbar nicht selbst Mitglied der Neuen Kirche war, einen kurzen Artikel in einer führenden Stockholmer Zeitung, dem »*Svenska Dagbladet*«, in dem er darauf hinweist, dass Sundar Singh zwar Swedenborg diametral gegenüber zu stehen scheint, zumal er keine wissenschaftliche Ausbildung und kein Interesse an der Theologie hatte, dass aber auf der Ebene der Visionen dennoch »auffallende Ähnlichkeiten« zwischen beiden zu verzeichnen wären. Es ist interessant, dass zu jener Zeit in Schweden niemand auf die Idee kam, dass der Sadhu eine Gefahr für die Neue Kirche darstellen könnte, und es kann auch mit Sicherheit gesagt werden, dass von Seiten der evangelischen Staats-

kirche niemand die Befürchtung hatte, der Sadhu könnte mehr als ein nur vorübergehendes Interesse an Swedenborg zeigen.

Anschließend besuchte Sundar Singh andere europäische Länder, und zwar auch die Schweiz. Ein Bericht über ein Treffen in Lausanne, der zunächst in der Zeitschrift »Le Messenger de la Nouvelle Eglise« (Bote der Neuen Kirche) erschienen war, wurde dann ins Englische übersetzt und 1922 in »New Church Life« (Neukirchliches Leben) unter dem etwas eigenartigen Titel »A Hindoo visits Lausanne« (Ein Hindu besucht Lausanne) abgedruckt. Darin wird Sundar Singh als »der neue Apostel des Herrn« bezeichnet, und es wird festgehalten, dass einige Mitglieder der Neuen Kirche bei seinen Vorträgen dabei waren, wozu es dann weiter heißt: »... viele Mitglieder erwärmten sich aus tiefstem Herzen an dem Gedanken, dass das Licht, das sie solange zu verbreiten versucht hatten, nun vielleicht soweit vorgedrungen sei, dass die Morgendämmerung beginnt.« Offenkundig lehrte Sundar Singh in ähnlicher Weise wie Swedenborg. »Hier ist ein Mann, dem – wie Swedenborg – die geistigen Augen geöffnet wurden, und wie im Falle Swedenborgs hat es dem Herrn gefallen, ihm zu erscheinen. Er ist tatsächlich in der geistigen Welt gewesen.« Dem Berichtersteller der Zeitschrift »New Church Life«, (E. E. Jungerich) war angesichts dieser Begeisterung allerdings etwas unwohl. Obwohl er einerseits erklärte, dass »alles, was auf der Erde geschieht, egal ob gut oder schlecht, sich schließlich zum Vorteil der Neuen Kirche auswirken wird«, fühlte er sich doch verpflichtet, die Leser daran zu erinnern, dass »das zweite Kommen des Herrn durch die Schriften Swedenborgs erfolgt« und dass ein derartiges Interesse, wie es für den Sadhu gezeigt wurde, die Aufmerksamkeit der Menschen von den Schriften Swedenborgs ab und der Welt der Geister zuwenden könnte. Es sei deshalb denkbar, so schrieb er, dass Sundar Singh neben Oliver Lodge und Conan Doyle gar in die Reihe falscher Lehrer gestellt werden muss.

Die Möglichkeit, dass Sundar Singh nur ein weiterer Spiritua- list sein könnte, machte der Neuen Kirche in diesem Stadium

der Entwicklung Sorge. In Amerika hatte man außer dem Buch von Streeter und Appasamy aus dem Jahre 1921 absolut nichts, worauf man eine Beurteilung Sundar Singhs hätte aufbauen können. Im November 1922 veröffentlichte W. H. Alden einen weiteren Artikel in *New Church Life*, der ausgesprochen kritisch ausfiel. Sein Grundgedanke war, dass niemand behaupten sollte, direkte Offenbarungen vom Herrn bekommen zu haben und auch nicht danach streben sollte, und Sundar Singh schien genau dies zu behaupten. Darüber hinaus wirkten seine Beglaubigungen nicht über jeden Zweifel erhaben: »... er ist ein Sadhu im Sinne des Hinduismus, behauptet aber ein christlicher Sadhu zu sein«, und dann fuhr Alden ganz unverblümt fort und sagte: »Er ist ein Mann, der noch nie etwas von Swedenborg gehört hat« und trotzdem »widmet er sich der Verbreitung der gleichen Botschaften, die der christlichen Welt von Swedenborg überbracht worden sind ... Wie kann das wohl sein?«

Tatsache ist nun aber, dass Sundar Singh durchaus von Swedenborg gehört hatte. Wie wir bei Streeter und Appasamy gesehen haben, waren unter den westlichen Mystikern, die Sundar Singh vor 1920 gelesen hatte, Böhme, die heilige Theresa, Johannes vom Kreuz, Swedenborg und Madame Guyon. Und bei seinem Besuch 1922 an Swedenborgs Grab in Uppsala im April wusste Sundar Singh offenbar genug, um in Swedenborg einen Seher wie sich selbst zu erkennen.

Alden war geneigt, auch manches andere an Sundar Singhs Botschaft als Ergebnis der »... Fähigkeit eines Hindu zu starken emotionalen Erfahrungen« zu erklären. So habe er sich diverse Episoden der Bibel zu eigen gemacht und darüber hinaus habe er eine ungesunde Neigung zu Märtyrern und dem Märtyrertum. Darüber hinaus »... hat er kein neues Verständnis des Christentums geliefert, jedenfalls keinen Gedanken, der anders gewesen wäre, als was unter evangelischen Christen verbreitet ist.« Er habe zwar einige richtige Vorstellungen über den Herrn und die geistige Welt, diese seien aber auch mit manchen Falschheiten durchmischt. Aldens Schlussfolge-

rung lautete deshalb, dass Sundar Singhs Geist ein hervorragender Kandidat für die »Invasion schwärmerischer Geister« sei. Sundar Singhs erste Vision hielt er deswegen nicht für eine Vision Jesu, »sondern die Erscheinung des Herrn wurde nur vorgetäuscht, und zwar von schwärmerischen Geistern, die auch in der Folge eine Reihe von Wundern bewirkten.« Den Rest seines Aufsatzes widmete Alden einer Darstellung der Tricks dieser Geister, die »... nicht durch offene Lügen täuschen, sondern sich die Fantasie der Menschen durch scheinbare Wahrheiten geneigt machen, die aber der einen Wahrheit so sehr ähneln, dass die Wahrheitssucher getäuscht werden können. Das Böse ist sehr subtil ...«.

Wie ich aber schon zu verstehen gegeben habe, liegt eine andere Erklärung für die Ähnlichkeiten zwischen Sundar Singhs Visionen (oder vielmehr der Erklärung, die er für diese Visionen gab) und einigen Aspekten der Lehren Swedenborgs nahe, nämlich, dass Sundar Singh schon wenigstens ein Werk Swedenborgs gelesen hatte. Vieles andere würde noch klarer werden, wenn dieses Buch sich als Himmel und Hölle herausstellte.

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte die westliche Welt Inhalt und Charakter der Visionen Sundar Singhs fast ausschließlich danach beurteilen müssen, was bei Streeter und Appasamy darüber geschrieben stand. Auf seinen Reisen und bei sonstigen Predigtverpflichtungen hatte der Sadhu den Aspekt der Visionen vermieden, wahrscheinlich, weil ihm klar wurde, dass die evangelischen Christen, mit denen er hauptsächlich zusammenkam, nicht bereit gewesen wären, sie ernst zu nehmen, ja, dass sie sich sogar gegen ihn feindlich eingestellt hätten, wenn sie über Art und Wesen seiner visionären Erfahrungen erfahren hätten. Visionen waren in evangelischen Kreisen nur insoweit akzeptabel, als sie den Berichten der Bibel und ihrer Terminologie entsprachen. Das traf wohl für einige Visionen des Sadhu zu, allerdings nicht für alle. In jedem Falle war es den evangelischen Christen verboten, mit den Geistern der Verstorbenen »auf der anderen Seite« in Kontakt zu treten, ein

Umstand, der jeden Spiritualismus unweigerlich als Irrtum hinstellte. Und so blieb es auch während der folgenden vier Jahre. Sundar Singhs Visionen setzten sich zwar fort, aber er nahm davon Abstand, in der Öffentlichkeit darüber zu sprechen. Im Jahre 1926 brach er sein Schweigen aber.

Sundar Singhs visionäres Buch »Visions of the Spiritual World« (Visionen der geistigen Welt) erschien erstmalig im Jahre 1926. Es berichtete in einfachen Worten über seine Erfahrungen mit der geistigen Welt und von seinen Unterhaltungen mit »Engeln«. Das Geschilderte erschien weitestgehend als der geltenden Lehre entsprechend, denn schließlich waren »Engel« ja Teil der christlichen Mythologie, und das Buch konnte im schlimmsten Fall immer noch als die Arbeit einer frommen Fantasie erklärt und gedeutet werden. Für die evangelischen Christen gab es auch keinen Grund, einen swedenborgischen Einfluss zu vermuten, zumal sie sich nicht bewusst waren, dass der Sadhu sehr wohl entsprechende Kontakte gehabt hatte. Nathan Söderblom jedoch war einer von denen, die eine gewisse Ähnlichkeit zu Swedenborg feststellten, und so schrieb er im Vorwort zu der schwedischen Übersetzung: »Dieses kleine Buch zeigt besser als die früheren Schriften des Sadhu, dass seine Visionen kaum als Ergebnisse von Ekstasen angesehen werden können, sondern dass sie – in der Form von Visionen – deutliche Einblicke vermitteln. Die Visionen beruhen nicht auf Emotionen, sondern auf Reflexionen. Sie stellen Mahnungen und Lehrinhalte dar. Die Fantasie wird einem klaren Standpunkt untergeordnet. Man fühlt sich an Hesekiel oder Swedenborg erinnert ...«. Diese Aussage war für ihn aber mehr eine Angelegenheit des Stils als des Inhalts.

Die Inhalte des Buches »Visions of the Spiritual World« irritierten viele Mitglieder der Neuen Kirche. Sie konnten nicht wissen, was der Sadhu in den letzten Jahren gelesen hatte. Einerseits waren sie von den Anklängen an Swedenborgs Lehre überrascht, andererseits aber auch von den Widersprüchen, die sich in diesem kleinen Buch fanden. John Whitehead hat

dies im Oktober 1927 im New Church Review treffend ausgedrückt:

»Ist es möglich, dass der Sadhu Swedenborg gelesen und dann auch Visionen hatte, die die von Swedenborg aufgenommenen Gedanken reflektierten? Oder erhielt er direkte Informationen vom Himmel? Die große Ähnlichkeit seiner Gedanken mit den Lehren Swedenborgs, die Aufteilung der geistigen Welt, die mit den gleichen Begriffen dargestellt wird, dies alles legt den Eindruck nahe, dass er zunächst dieses Wissen von Swedenborg übernommen und die Geister ihn dann darin bestätigt haben. Es wäre sicherlich interessant, mehr hierüber zu erfahren, insbesondere über das Vorwissen, das der Sadhu hatte und ob er wirklich vorher Swedenborg gelesen hatte.«

Genau die gleiche Auffassung vertrat einen Monat später im November 1927 John Goddard in The New-Church Messenger:

»Er beschreibt die geistige Welt in Begriffen, die denen Swedenborgs so stark ähneln, dass wir bezweifeln, dass er mit Swedenborgs Schriften nicht vertraut gewesen ist und nicht – bewusst oder unbewusst – sich darauf bezogen hat ... seine Beschreibung stimmt so stark mit der Swedenborgs überein, dass wir nicht anders können, als eine Erklärung zu fordern.«

Nach Goddards Ansicht könnte die Sache dadurch geklärt werden, dass man unterstellt, dem Sadhu sei eine Art »ergänzender Offenbarung« zuteil geworden, die größere Wahrscheinlichkeit spreche aber dafür, dass er eben doch Swedenborg gelesen hatte. Und diese Auffassung war zu jener Zeit auch absolut richtig.

Goddards Interesse an der Frage der direkten Übernahme von Swedenborg war nun jedoch so stark geworden, dass er über dessen Londoner Herausgeber an den Sadhu schrieb und konkret anfragte, ob er tatsächlich Himmel und Hölle gelesen habe. Sundar Singh antwortete am 26. Dezember 1927 und schrieb:

»... ich möchte mitteilen, dass ein Freund mir nach der Veröffentlichung meines Buches »Visions of the Spiritual World« eine Ausgabe von »Himmel und Hölle« zusandte. Und ich habe mich gefreut, dass dieser wunderbare Gottesmann Sweden-

borg ähnliche Erfahrungen gemacht hat. Ich würde sehr gerne mehr über diesen Seher und Heiligen lesen.«

Das ist ein sehr rätselhafter Brief. Liest man, was da steht, erscheint es schlichtweg als Versuch zu einer Art Täuschung oder wenigstens einer Verschleierung. Sundar Singh waren ja seit 1922 diverse Büchergeschenke von Bewunderern aus Swedenborg-Kreisen zugesandt worden, ganz abgesehen von der schon erwähnten Möglichkeit, dass er Himmel und Hölle schon vor 1920 gelesen hatte. Wir sollten uns jedoch an zwei Dinge erinnern: Erstens, dass sich Sundar Singh zu jener Zeit in einem schlechten Gesundheitszustand befand, wodurch er Schwierigkeiten gehabt haben könnte, sich an Ereignisse der Vergangenheit zu erinnern, zweitens könnte er einige Befürchtungen gehabt haben, dass seine Freunde unter den evangelischen Christen wenig erfreut sein könnten, von solchen Lesegewohnheiten zu erfahren. Das mag nicht sehr wahrscheinlich sein, immerhin stellt es aber eine Möglichkeit dar. Ein dritter Erklärungsversuch besteht darin, dass Sundar Singh, der Goddard offenbar nicht kannte, in dieser Phase nur das bestätigen wollte, was der Frager seiner Meinung nach hören wollte. Unglücklicherweise hat Goddard seinen eigenen Brief an Sundar Singh nicht veröffentlicht, und deshalb wissen wir nicht, wie er formuliert war.

Sundar Singh hatte in seinem kleinen Buch Swedenborgs Namen nicht erwähnt. Jedoch gibt es darin eine Passage, die – wie später bekannt wurde – ein versteckter Hinweis sein könnte. Darin sehen wir den Sadhu in einem Gespräch mit einer Gruppe von Engeln, und er bittet sie, ihm ihre irdischen Namen zu nennen. Einer antwortet ihm, jeder habe einen neuen, himmlischen Namen erhalten, der außer dem Herrn und dem Namensträger selbst niemandem bekannt sei. Welchen Sinn sollte es da haben, irdische Namen zu enthüllen? Etwa zur gleichen Zeit scheint Sundar Singh die Überzeugung gewonnen zu haben, dass einer dieser »Engel« auf der Erde niemand anderer gewesen sein könne als Swedenborg.

Etwa zwei Jahre nach der Veröffentlichung der Visions schrieb Sundar Singh an den Sekretär der indischen Swedenborg-Gesellschaft, A. E. Penn, und erklärte, er habe tatsächlich über mehrere Jahre mit dem »Engel« Swedenborg in Kontakt gestanden, allerdings ohne es zu wissen:

»Ich sah ihn vor einigen Jahren mehrere Male, kannte aber seinen irdischen Namen nicht. Sein Name in der geistigen Welt ist ja ein ganz anderer, und zwar entspricht der seiner hohen Position und Aufgabe sowie seinem ausgesprochen schönen Charakter. Er ist über alle Maßen glücklich und beständig dabei, anderen zu helfen.«

Einige Tage vorher hatte er an den gleichen A. E. Penn geschrieben, um sich für die Zusendung der Himmlischen Geheimnisse zu bedanken (ein Buch, von dem er eine Ausgabe, wie wir gesehen haben, seit Jahren gehabt hatte):

»Ich bewerte diesen Schatz ausgesprochen hoch und werde sorgfältig lesen, wie es mir von dem höchst ehrenwerten Swedenborg empfohlen wurde ... Nach meinen Reisen hoffe ich einiges über meine Aussprachen mit Swedenborg in der geistigen Welt zu schreiben.«

Wir haben schon festgestellt, dass Pastor John Goddard aus Newtonville, Massachusetts, Ende des Jahres 1927 eine Korrespondenz mit dem Sadhu begonnen hatte, die sich über einige Jahre fortsetzte, und zwar bis zum endgültigen Verschwinden des Sadhu im Jahr 1929. Weitere Bücher aus dem Swedenborg-Werk wurden ihm zugesandt, und am Ende seines Lebens muss Sundar Singh eine sehr beachtliche Swedenborg-Bibliothek besessen haben. Am 30. Mai 1928 schrieb er an Goddard, um sich für ein Bücherpaket, das Himmel und Hölle (schon wieder), Die Eheliche Liebe sowie Die Göttliche Liebe und Weisheit enthielt, zu bedanken.

»Ich freue mich feststellen zu können, dass viele Dinge, die ich in der geistigen Welt und den Himmeln gesehen habe, genau dem gleichen, was Swedenborg geschildert und in sei-

nen Werken beschrieben hat. Ja, ich habe den ehrenwerten Swedenborg in meinen Visionen mehrere Male gesehen.«<sup>339</sup>

Am 12. November 1928 schrieb er:

»Ja, ich habe mit dem ehrenwerten Swedenborg und einigen anderen Heiligen und Engeln über die Höllen gesprochen, allerdings fühle ich mich außerstande all das, was sie mir sagten, angemessen zu erklären.«

Und am 2. Januar 1929 schrieb er:

»Was die Lehre der Reinkarnation und auch der Seelenwanderung betrifft, habe ich mit Swedenborg und auch mit ehemaligen Hindu-Heiligen gesprochen. Einige dieser Hindus haben nach ihrem Übergang in die geistige Welt den Herrn als den alleinigen wahren Gott und Retter angenommen, andere noch nicht. Aber alle sagen, dass die Reinkarnation unmöglich ist ...«

Übrigens war es dieser Brief, wo Sundar Singh – anders als sonst in der Korrespondenz – den wahrscheinlich einzigen direkten Hinweis auf die Schriften Swedenborgs gab. Es wird wohl nicht überraschen, dass er sich auf Himmel und Hölle bezieht, und zwar auf die Unmöglichkeit, die Hinduauffassung von der Seelenwanderung zu akzeptieren. Und in einem späteren Brief, datiert auf den 11. März 1929, bestätigte er, dass er in der geistigen Welt »... Szenen und Dinge, fast genau so, wie sie Swedenborg in Himmel und Hölle beschrieben hat« gefunden habe.

Interessanterweise wurde der Name Swedenborg in Sundar Singhs Korrespondenz mit seiner »spirituellen Mutter« Mrs. Parker niemals erwähnt und auch nur ein einziges Mal in ei-

---

<sup>339</sup> Die Korrespondenz mit Goddard findet sich in voller Länge in Appasamy's Biografie, nachdem sie vorher in *The Helper* (zitiert bei Appasamy, Seite 215–219) erschienen war. Erst kürzlich ist eine deutsche Übersetzung von Appasamy in *Offene Tore* 5/1983, Seite 195–200 veröffentlicht worden. Übrigens hält Appasamy die Fiktion aufrecht, dass Sundar Singh vor der Veröffentlichung seines Werks »*Visions of the Spiritual World*« keinerlei Kenntnis der Werke Swedenborgs und auch keinen Kontakt mit Swedenborgianern gehabt habe.

nem Brief an Söderblom. Als er am 13. November 1928 an ihn schrieb, fragte er, ob es wohl möglich wäre, die Niederschriften seiner Aussprachen mit Swedenborg in Buchform zu veröffentlichen.<sup>340</sup> Söderblom scheint auf diesen Brief nicht geantwortet zu haben, weil er offenbar meinte, dass der Sadhu bei dieser Gelegenheit die Grenzen des theologisch Akzeptablen überschritten hätte. (Es mag erlaubt sein hinzuzufügen, dass das Lesen gerade dieses Briefes mein Interesse an einer Ausarbeitung wie dieser erstmalig geweckt hat.)

Im März 1929 wurde Sundar Singh in Subathu von A. J. Appasamy besucht, Streeters Mitarbeiter an dem Buch von 1922, mit dem die Auseinandersetzung mit dem Sadhu begann. Appasamy schrieb darüber im National Christian Council Review vom März 1929:

»Er sprach ... mit wirklicher Begeisterung von Swedenborgs Büchern. Als Sundar Singhs Buch Visionen der Geistigen Welt veröffentlicht worden war, sandte ihm die Swedenborg-Gesellschaft einige von Swedenborgs Schriften und wies darauf hin, dass in mancherlei Hinsicht Sundar Singhs Erfahrungen denen Swedenborgs ähnelten. Diese Bücher ... hat er mit großem Interesse gelesen. »Swedenborg war ein großartiger Mann, ein Philosoph, ein Wissenschaftler und vor allem ein Seher klarer Visionen (dies sagte der Sadhu zu Appasamy). In meinen Visionen spreche ich oft mit ihm. Er hat in der geistigen Welt einen hohen Rang inne. Er ist ein prächtiger Mann, dabei aber bescheiden und stets bereit zu dienen. Auch ich sehe wunderbare Dinge in der geistigen Welt, ich kann sie aber nicht mit der Genauigkeit und mit den Fähigkeiten, die Swedenborg hat, beschreiben. Er ist eine hochbegabte und bestens geübte Seele. Nachdem ich seine Bücher gelesen habe und mit ihm in der geistigen Welt in Kontakt

---

<sup>340</sup> Ich habe in meinen Visionen ihren ehrenwerten Landsmann Swedenborg gesehen. Er ist eine höchst wunderbare Persönlichkeit und er hat mir verschiedene interessante Fakten vermittelt. Meinen Sie, dass es nützlich sein könnte, wenn ich meine Unterredungen mit ihm in Buchform niederlegte?

gekommen bin, kann ich ihn nachdrücklich als einen großen Seher empfehlen.«

Sundar Singh, der sich zu jener Zeit in einem sehr kritischen Gesundheitszustand befand, verließ Subathu, um nach »Tibet« zu reisen, und zwar etwa am 18. April 1929, dem Tag, an dem seine letzten Briefe an seine Freunde geschrieben wurden. Man hat danach nie wieder etwas von ihm gesehen oder gehört.

Eine Zeitlang war sein Verbleiben Gegenstand von Diskussionen. Schließlich, so wurde argumentiert, war er ja schon früher in »Tibet« gewesen und er könnte gerade so geheimnisvoll wieder auftauchen, wie er verschwunden war. Eine kontroverse Diskussion um ihn folgte. Appasamy's Artikel hatte den Zorn, zumindest aber die Sorge einiger evangelischer Christen in Indien erweckt, und einer von ihnen schrieb ihm, dass seine positive Wertung Swedenborgs »abstoßend« sei. Er warnte ihn, er solle nicht den Geist Gottes betrüben, zumal viele in Indien sich nach ihm richten könnten. »Ich fordere Sie nochmals auf, in dieser Angelegenheit ernsthaft den Willen Gottes zu erforschen.«

In Publikationen der Neuen Kirche wurde Sundar Singh weiterhin als ein »begeisterter Student der Werke Swedenborgs« bezeichnet. Ihm wurden von Swedenborgianern noch Briefe gewidmet, wo ihm bestätigt wurde, »... wir sind über einige Jahre mit Ihrem Leben und Ihrem Werk in einer gewissen Verbindung gewesen.« »The Helper« druckte den Beitrag eines »englischen Sadhu« namens George Leik, der behauptete, mit dem Sadhu in einer einsamen Höhle zusammengekommen zu sein, wo er mit der Erläuterung des vierten Evangeliums beschäftigt sei, »damit der normale Mensch, der Mann von der Strasse« es verstehen kann. Diese Aussagen waren aber wahrscheinlich nichts anderes als eine fromme Phantasie. In jedem Fall half das Verschwinden des Sadhu dabei, eine Legende zu bilden, deren Echo bis heute vernehmbar ist, immerhin ein halbes Jahrhundert später.

Es ist die Legende von Sundar Singh, die bis heute verhindert hat, dass der Westen wirklich begreift, was für ein Mann er war und die Voraussetzungen versteht, die er bei seinem Zusammentreffen mit Christen (und anderen Menschen) des Westens mitbrachte. Ich möchte bei dieser Gelegenheit zwar nicht vorschlagen, rückblickend den Charakter Sundar Singhs zu analysieren, aber es gibt schon einige Punkte, die es wert sind, kommentiert zu werden.

Der erste ist, dass Sundar Singh in all seinem Umgang mit der Christenheit an theologischen Fragen ganz und gar nicht interessiert war, und mit großer Wahrscheinlichkeit wusste er auch nichts von den unterschiedlichen Interpretationen der christlichen Botschaft, durch die die christlichen Kirchen und Benennungen voneinander getrennt werden. In einem rein formalen Sinn war er, man muss das wohl so sagen, ein Anglikaner, obwohl es absurd wäre zu behaupten, dass der Sadhu je Mitglied einer Anglikanischen Gemeinde gewesen wäre. In religiöser Sprache ausgedrückt war er ein »allein Gehender«, der Gemeinschaft annahm, wenn sie angeboten wurde, darauf aber nie angewiesen war. Sein Leseverhalten scheint eklektisch und unkritisch gewesen zu sein, und es gibt kaum Zweifel daran, dass er sich den Schriften Swedenborgs einfach als christlichem Werk zuwandte, das sich von anderen einzig und allein insoweit unterschied, als es die Dimension der spirituellen Erfahrung anerkennt. Selbst wenn er gewusst hätte, dass andere Christen über einige Aspekte der swedenborgischen Lehre absolut nicht begeistert waren, hätte ihm das wahrscheinlich nichts ausgemacht (allerdings muss auch zugegeben werden, dass die Nichterwähnung des Namens Swedenborg in seiner Korrespondenz mit seiner evangelischen »geistigen Mutter« vielmehr darauf hinweist, dass er über ihre Reaktion unsicher war).

Er nahm Swedenborgs Zeugnis über die geistige Welt an, da er keinen anderen Christen gefunden hatte, der in der Lage war, überhaupt etwas darüber zu sagen und weil seine eigene direkte Erfahrung ihm Beweis für dieses Zeugnis war. Im Übri-

gen hat die Neue Kirche »den Heiden« nicht gnadenlos zur ewigen Qual verdammt, wie die extremeren evangelikalen Christen es zu tun gewohnt waren. Wenn diese Evangelikalen Recht hätten, wäre auch Sundar Singhs geliebte Mutter zu ewiger Qual verurteilt – in diesem Punkt sprach Swedenborg mit einer durch und durch milderen Stimme<sup>341</sup>. Weiterhin wurde die Hindu-Alternative – Wiedergeburt auf der Erde – von der Neuen Kirche ebenso abgelehnt wie von allen anderen Christen. Die Mehrheit hielt es allerdings für ausgeschlossen, dass es eine geistige Weiterentwicklung jenseits des Grabes gibt. In diesem Punkt bot Swedenborg eine Dimension der Hoffnung, die in den Hauptlehren der missionierenden Gemeinden vollständig fehlte.

Aus diesen Gründen akzeptierte Sundar Singh Swedenborgs Zeugnisse auch in anderen Punkten. Dies machte ihn jedoch im formalen Sinn keineswegs zu einem Swedenborgianer. Ihn interessierten Unterschiede der Benennungen überhaupt nicht, und er macht auch keine Anstalten, sich mit der Neuen Kirche zu verbinden, von der Ebene des Lesens der Werke einmal abgesehen. Vielleicht hätte die Neue Kirche ihn als einen »anonymen Swedenborgianer« reklamieren können, aber der Sadhu selbst würde wahrscheinlich wenig Grund hierfür gesehen haben.

Der zweite Punkt ergibt sich aus dem ersten. Sein Leben lang wurde die eine Sache, die auf dem spirituellen Pilgerweg des Hindu nötig ist, dem christlichen Sadhu verweigert: die Führung durch einen persönlichen Guru. Sowohl in Indien als auch im Westen hatte Sundar Singh Tausende von Christen getroffen, von denen viele wertvoll aber langweilig waren. Für Rebecca Parker empfand er eine tiefe persönliche Zuneigung, Söderblom und einige andere erweckten in ihm ein gewisses Maß an Bewunderung, aber bezüglich der zentralen Frage seines eigenen persönlichen religiösen Lebens, nämlich der visionären Erfahrung, konnte er von keinem von ihnen ir-

---

<sup>341</sup> Für diesen Hinweis danke ich Pastor Olle Hjern aus Stockholm.

gendeine Führung erwarten. Beim Lesen Swedenborgs fand er zum ersten Mal einen Christen, der Visionen verstand. Mit einem Wort: Swedenborg wurde der Guru des Sadhu. Und da Swedenborg ja Zeugnis davon abgelegt hatte, dass ein Lebens des Dienens sich auch jenseits des Grabes fortsetzt, war die Tatsache, dass Swedenborg vor so vielen Jahren gestorben war, kein Hindernis dafür, die Verbindungen zwischen Guru und Schüler aufrechtzuerhalten. Swedenborg lebte ja noch; in Visionen konnte er sich ihm nahen, und Swedenborg konnte ihn noch belehren. In Sundar Singhs spirituellen Dimensionen tat er genau das. Einige werden sicherlich den Eindruck haben, dass es sich dabei um nicht mehr als Wunschdenken auf Seiten des Sadhu handelt, und in diesem Punkt dürften die Auffassungen in der Neuen Kirche sicherlich geteilt sein. Dass aber die letzten Lebensjahre Sundar Singhs durch diese Serie von Visionen erträglich wurden, kann nicht bezweifelt werden. Schließlich öffneten die Schriften Swedenborgs dem Sadhu eine Dimension christlicher Spiritualität, die er unter seinen mehr konventionell orientierten christlichen Bekannten und Freunden sonst nicht hatte finden können.

Es gibt natürlich noch viele weitere Aspekte der Geschichte des Sundar Singh, die ich in dieser Arbeit nicht zu erörtern versucht habe. Als Schlussfolgerung meiner Arbeit möchte ich jedoch feststellen, dass es meiner Ansicht nach höchste Zeit ist, die »Akte Sundar Singh« wieder zu öffnen, vor allem auch angesichts von einigen oberflächlichen und auch törichten Dingen, die über ihn in den letzten Jahren<sup>342</sup> geschrieben wor-

---

<sup>342</sup> Die jüngste Literatur über Sundar Singh fällt in die Kategorie des frommen Taschenbuchs und bezieht sich ausschließlich auf die unkritische Literatur der 1910er und 1920er Jahre. In diese Sparte gehört auch der Teil über Sundar Singh in Robin Boyd's Buch »An Introduction to Indian Christian Theology« (Einführung in die christliche Theologie Indiens; Madras, 1969). Darin wird er zwar als »zentrale und höchst wichtige Persönlichkeit der indischen Christenheit« bezeichnet, aber die Frage wird zu stark unter ausschließlich theologischen Kategorien behandelt, während die visionäre Komponente in der Spiritualität des Sadhu auf ein Minimum reduziert wird. Es wäre schade, wenn frühere Bücher über

den sind. Er verdient es, bekannt gemacht zu werden, so wie er war, aber nicht im Halbdunkel romantischer Frömmigkeit. Vielleicht wird man die ganze Geschichte nie erzählen können, aber in den Teilen, die nachvollzogen werden können, wird die Neue Kirche eine weitaus wichtigere Rolle zu spielen haben, als es früher je anerkannt worden ist.

Quellennachweis: Eric J Sharpe, *Sadhu Sundar Singh an the New Church*, in: *Studia Swedenborgiana*, Volume 5, January 1984, Number 2, Seite 5–28. Die deutsche Übersetzung erschien in: *Offene Tore* 4 (2005) 171–189.

---

den Sadhu einfach wieder aufgelegt würden, ohne eine genauere Betrachtung über Hintergründe und Zusammenhänge seines Lebens. Ein deutliches Zeichen ist auch, dass Boyd völlig uninformiert ist über die Verbindungen zwischen dem Sadhu und der Neuen Kirche.

## Personenregister

### A

Achmatowa, Anna, 217  
 Afzelius, Arvid August, 237  
 Aksakow, A. N., 184, 185, 203,  
 208  
 Alden, W. H., 309  
 Almqvist, Carl Jonas Love, 243  
 Althaus, Paul, 92  
 Appasamy, Aiyadurai Jesudasen,  
 303, 316  
 Aristoteles, 226  
 Arndt, Johann, 149  
 Arnold, Gottfried, 186  
 Aspasia, 262  
 Atterbom, Per Daniel Amadeus,  
 243

### B

Baader, Franz von, 10, 23, 75  
 Balzac, Honoré de, 205, 246,  
 256, 263, 281, 286  
 Bartenev, Ju., 176, 178  
 Baudelaire, Charles, 204, 208,  
 286  
 Bayley, Jonathan, 251  
 Bekkers, Hubert, 80  
 Belinski, W. G., 218  
 Belyj, Andrej, 188  
 Bengel, Johann A., 11  
 Bergman, Ingmar, 254  
 Berkeley, George, 211  
 Berquist, Lars, 253  
 Beskow, Bernhard von, 245  
 Beyer, Gabriel, 232, 242  
 Bilfinger, Georg Bernhard, 75  
 Björck, Albert, 241, 247  
 Blake, William, 206, 207, 211,  
 225, 229, 286  
 Blumhardt, J. Chr., 146, 161  
 Bodmer, Johann J., 61, 63, 64

Boericke, Francis E., 288  
 Böhme, Jakob, 23, 44, 73, 83,  
 149, 178, 180, 186, 198, 209  
 Bonnet, Charles, 64, 65, 69, 70  
 Boolsen, Gudmund, 251  
 Borges, Jorge Luis, 286  
 Born, Eric von, 307  
 Boyesen, Adolf Theodor, 251  
 Breitingen, Johann J., 61, 64  
 Bremer, Frederika, 240  
 Brjusow, Walerij, 188  
 Brzozowski, Stanislaw, 195

### C

Cagliostro, Alessandro, 204  
 Cantily, Leopold, 141  
 Carlyle, Thomas, 285  
 Chardin, Teillard de, 157  
 Clapp, Otis, 288  
 Coleridge, Samuel Tyler, 285  
 Considérant, Victor Pr., 218  
 Coulter, Harris L., 287  
 Cramer, Andreas, 64

### D

Dal, Wladimir Iwanowitsch, 181,  
 187  
 Dante, Alighieri, 207, 224, 247  
 Darwin, Charles, 257  
 Dehmel, Richard, 257  
 Demarque, Denis, 298  
 Demokrit, 198  
 Derschawin, Gawriil  
 Romanowitsch, 177  
 Descartes, René, 284  
 Dmitrewski, Iwan  
 Afanasjewitsch, 177  
 Dostojewski, F. M., 185, 200,  
 202, 286  
 Doyle, Arthur Conan, 308

Drachmann, Holger, 281

## E

Eckartshausen, Karl von, 180  
 Ekeblad, Claes, 234  
 Ekelöf, Gunnar, 253  
 Ekelund, Vilhelm, 249  
 Ellis, John, 288  
 Emerson, Ralph Waldo, 286, 293  
 Encausse, Gérard (Papus), 258,  
 260, 265  
 Eschenmeyer, Cal August von,  
 199

## F

Ferelius, Arvid, 235  
 Fichte, J. G., 73  
 Filaret, 177  
 Fiore, Joachim de, 200  
 Fonwisina, Natalja, 220  
 Fourier, Charles, 218  
 Fries, Samuel Andreas, 241  
 Füssli, Heinrich, 50

## G

Gall, Franz Joseph, 180  
 Garth Wilkinson, James John,  
 287, 290  
 Geijer, Erik Gustaf, 238  
 Gessner, Salomon, 62, 64  
 Gichtel, Johann Georg, 186  
 Gjörwell, Carl Christofferson,  
 244  
 Goddard, John, 312, 314  
 Goethe, J. W. von, 9, 48, 82, 146,  
 148, 153, 167, 246, 255,  
 256, 264, 270, 279, 280,  
 281, 286  
 Gogh, Vincent van, 205  
 Gogol, Nikolai Wassiljewitsch,  
 216  
 Goldsack, S. J. C., 305  
 Goldschmidt, Meir, 250

Golubinski, Fedor Aleksandrovic,  
 180

Gorki, Maxim, 189  
 Görwitz, Fedor, 96, 141  
 Götрек, Pehr, 239  
 Grabianka, Tadeusz, 194  
 Gram, Hans, 288  
 Grossman, Leonid, 227  
 Grot, Nikolaj, 189  
 Gustav III., 233  
 Gyllenhaal, Leonhard, 234

## H

Hahn, Michael, 152  
 Hahn, Philipp Matthäus, 148  
 Haller, Albrecht von, 64  
 Hammersköld, Lorenzo, 243  
 Hegel, G. W. Fr., 9, 23, 74, 170,  
 199, 226  
 Heiler, Friedrich, 304  
 Heine, Heinrich, 286  
 Helmont, Johan Baptista van, 198  
 Herder, J. G., 64, 148  
 Hering, Constantin, 283, 287,  
 288, 291  
 Herzen, Alexander, 179, 180  
 Hess, Felix, 50, 51, 57, 58, 60  
 Hess, Heinrich, 58  
 Heuß, Theodor, 167  
 Hindmarsh, Robert, 242  
 Hofaker, Ludwig, 104, 155  
 Hoffmann, E. T. A., 216  
 Hölderlin, Friedrich, 74, 205  
 Horn, Friedemann, 96, 137

## I

Inzow, Iwan, 178  
 Iungerich, E. E., 308

## J

James Jr., Henry, 288  
 James Sr., Henry, 288  
 James, William, 288

Janetschek, Jaroslaw, 199  
 Jaspers, Karl, 205  
 Johansén, Christian, 233  
 Jonsson, Inge, 252  
 Jørgensen, Johannes, 250  
 Josephson, Ernst, 253  
 Jung-Stilling, J. H., 10, 23, 200,  
 256, 281

## K

Kahl, Achatius, 236  
 Kant, Immanuel, 9, 17, 45, 48,  
 51, 56, 64, 71, 74, 83, 149,  
 211, 284  
 Karazin, N., 179  
 Kardec, Allan, 274  
 Karl XIII., 233  
 Keller, Helen, 199  
 Kellner-Hostinsky, Peter Záboj,  
 198  
 Kent, Clara Louise, 289, 290  
 Kent, James Tyler, 283  
 Kerner, Justinus, 141, 199, 264  
 Kierkegaard, Søren, 250  
 Klein, Gottlieb, 241  
 Klopstock, Fr. G., 48, 64  
 Knös, Anders, 235  
 Knös, Gustav, 235  
 Kohler, Friedrich Wilhelm, 147  
 Koschelew, I. R., 176  
 Kotljarevskij, Ivan, 197  
 Kraewitsch, 176  
 Krasinski, Zygmunt, 193  
 Krause, K. C. F., 44  
 Kröner, Walther, 263  
 Kubin, Alfred, 267  
 Kuylenstierna, Oswald, 307  
 Kvitka-Osnov'janenko, H., 196

## L

Lagercranz, Olof, 253  
 Lamm, Martin, 206, 252  
 Landolt, Hans H., 258

Lang, Bernhard, 125  
 Laplace, Pierre-Simon, 284  
 Lavater, Johann C., 9, 23, 24, 37,  
 45, 148, 180, 281  
 Leibniz, G. W., 65, 284  
 Leik, George, 317  
 Leitner, K. G. R. von, 135, 139,  
 142  
 Lenhammar, Harry, 6, 252  
 Lenz, J. M. R., 154  
 Liebreich, Oscar, 258  
 Lindblom, Jakob A., 238  
 Locke, John, 284  
 Lodge, Oliver, 308  
 Lorber, Jakob, 96  
 Lubjanowski, 178  
 Lundblad, Sven, 238

## M

Malyschkin, N. F., 176  
 Mattiesen, Emil, 267  
 Melnikow-Petscherski, Pawel,  
 182, 184  
 Mendelssohn, Moses, 64  
 Mickiewicz, Adam, 190, 193,  
 194  
 Miller, Sofia Andrejewna, 183  
 Munch, Edvard, 257, 262  
 Murawjew, A. N., 178  
 Mycielski, Michal, 193

## N

Newton, Isaac, 284  
 Nietzsche, Friedrich, 202, 226  
 Nordenskjöld, August, 240  
 Nordenskjöld, Carl Fredrik, 233  
 Nordenskjöld, Georgine, 307  
 Novalis, 10, 26

## O

Oberlin, J. Fr., 146, 147, 153, 159  
 Odhner, Jonas Pehrson, 233  
 Odojewski, Wladimir, 178, 182

Odynece, 193, 194  
 Oetinger, Fr. Chr., 9, 10, 30, 74,  
 81, 82, 104, 149, 155, 281  
 Orelli, Johann Kaspar von, 70

## P

Paracelsus, 179, 186  
 Parker, Rebecca, 303, 315, 319  
 Pascal, Blaise, 203  
 Pasqualis, Martinez, 204  
 Pawlischtschew, Olga, 180  
 Péladan, Joséphin, 273  
 Pendleton, William Frederic, 291  
 Penn, A. E., 314  
 Pernety, Antoine-Joseph, 246  
 Pfeiffer, Ehrenfried, 262  
 Philo von Alexandrien, 188  
 Plato, 79, 80, 196, 198, 243, 245  
 Plotin, 76, 198, 243  
 Ploucquet, Gottfried, 75  
 Pogodin, M., 181  
 Polevoj, Nikolaj, 181  
 Pordage, John, 186  
 Potocka, Delfina, 193  
 Pound, Ezra, 286  
 Pregizer, Chr. G., 75  
 Przybyszewski, Stanislaw, 257,  
 262, 263

## R

Rajalin, Salomon Maurits von,  
 240  
 Rauer, Constantin, 5  
 Rdulowski, Karol, 195  
 Recke, Ernst von der, 251  
 Rittelmeyer, Friedrich, 267, 281  
 Ritter, Johann W., 84  
 Rommelsbacher, Johannes, 155  
 Rundström, David, 307  
 Runeberg, Johan Ludvig, 246

## S

Saint Germain, Graf von, 204

Saint Martin, 178  
 Saint-Simon, Henri von, 218  
 Sand, Georg, 218  
 Schelling, Fr. W. J., 9, 23, 24, 73,  
 154, 170, 171, 188, 198,  
 199, 200, 281  
 Schering, Emil, 256  
 Schlegel, Friedrich, 246  
 Schleich, Carl Ludwig, 257, 258  
 Schmid, Frederic, 289  
 Schmidt, August, 141  
 Schmidt, Pierre, 289, 298  
 Schneider, Robert, 74  
 Schwab, Friedrich, 259  
 Sigel, Elisabeth, 141  
 Silesius, Angelus, 199  
 Singh, Natha, 305  
 Singh, Sundar, 300  
 Slowacki, Juliusz, 192  
 Söderblom, Nathan, 241, 306,  
 316, 319  
 Solowjew, Wladimir, 174, 175,  
 182, 186, 187, 189, 217  
 Spalding, Johann J., 49, 50, 64  
 Sparrman, Anders, 239  
 Speranski, Michail  
 Michailowitsch, 178  
 Spinoza, Baruch de, 73  
 Stagnelius, Erik Johan, 254  
 Starkey, George G., 292  
 Steig, Johann Gottlieb, 147  
 Stengel, Friedemann, 5  
 Strachow, N., 189  
 Streeter, Burnett Hillman, 303  
 Strindberg, August, 6, 205, 246,  
 255, 286  
 Sulzer, Johann G., 50, 64

## T

Tafel, Adolph J., 288  
 Tafel, J. Fr. I., 104, 155  
 Tegnér, Esajas, 237  
 Tennyson, Alfred, 286  
 Thomas a Kempis, 279

Thomas von Aquin, 226  
 Thoreau, Henry David, 286  
 Thorild, Thomas, 242  
 Tillich, Paul, 73  
 Tjuttschew, Fjodor Iwanowitsch,  
 182  
 Tolstoi, Alexei  
 Konstantinowitsch, 182  
 Tolstoi, Lew, 217  
 Touche, Jean François D'Aillant  
 de la, 246  
 Towianski, Andrzej, 194  
 Trentowski, Bronislaw, 193  
 Treuherz, Francis, 291  
 Twentyman, Ralph, 297  
 Tybeck, Johan, 236  
 Tyler, Margret, 295, 298

**U**

Uhl, Frida, 257, 258, 262

**V**

Valéry, Paul, 205

Voltaire, 203

**W**

Wadström, Carl Bernhard, 239  
 Wallin, Johan Olof, 237  
 Wegelin, Kaspar, 158, 159  
 Weinfurter, Karl, 199  
 Weir, John, 295, 298  
 Wergeland, Henrik, 251  
 Werner, Gustav, 146, 155  
 Whitehead, John, 311  
 Wichern, Johann Hinrich, 172  
 Wickland, Carl, 263

**Y**

Yurkevych, Pamphil D., 186, 187

**Z**

Zahir, Alfred, 302  
 Zaleski, Bohdan, 194  
 Zimmermann, Johann G., 51, 64  
 Zimpel, Carl-Friedrich, 141

## Literaturverzeichnis

Max ADAM, *Anton v. Webern und Swedenborg*, in: Offene Tore 1986, Seite 237–246

Boleslaw ANDRZEJEWSKI, *Karl Jaspers und das Phänomen des (schizophrenen) Genius (Kasus Swedenborg)*, in: Andreas Cesana, Gregory J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers, Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit ...*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, Seite 107–114

Paul ARNOLD, *Das Geheimnis Baudelaires*, Berlin: Karl H. Henssel Verlag, 1958

Ernst BENZ, *Immanuel Swedenborg als geistiger Wegbahner des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jahrgang XIX, Heft 1, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1940, Seite 1–32

Ernst BENZ, *Swedenborg in Deutschland: F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1947

Ernst BENZ, *Vision und Offenbarung: Gesammelte Swedenborg-Aufsätze*, Zürich: Swedenborg Verlag, 1979

Horst BERGMANN, Ebergard Zwink (Hg.), *Emanuel Swedenborg 1688–1772: Naturforscher und Kundiger der Überwelt*, Begleitbuch zu einer Ausstellung und Vortragsreihe in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, 29. Januar bis 25. März 1988, Stuttgart: Württembergische Landesbibliothek, 1988. (= Begleitbuch 1988)

Pauline BERNHEIM, *Balzac und Swedenborg: Einfluß der Mystik Swedenborgs und Saint-Martins auf die Romandichtung Balzacs*, Berlin: Verlag von Emil Ebering, 1914

Christoph BOCHINGER, *„New Age“ und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995

Christoph BOCHINGER, *Die Entstehung einer neuen Religion? Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Gegenwartskultur im Rückgriff auf Swedenborgs Vision einer Nova Ecclesia*, in: Offene Tore 3 (1999) Seite 114–132

Hartmut BÖHME, Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985

Erland J. BROCK (Hg.), *Swedenborg and his Influence*, Bryn Athyn: The Academy of the New Church, 1988

Ursula CAFLISCH-Schnetzler, *Lavaters Himmel und Swedenborgs Träume: Die Beziehung zwischen Johann Caspar Lavater und Emanuel Swedenborg*, in: Offene Tore 4 (2006) Seite 171–195

Dimitrij CIZEVSKIJ, *Swedenborg bei den Slawen*, in: Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen, S-Gravenhage: Mouton & Co, 1956, Seite 269–290

Anne CONRAD, *„Umschwebende Geister“ und aufgeklärter Alltag: Esoterik als Religiosität der Spätaufklärung*, in: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg: Meiner, 1999 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 24), Seite 397–415

Walter DRESS, *Johann Friedrich Immanuel Tafel, 1796–1863: Ein Lebensbericht, zugleich ein Beitrag zur württembergischen Kirchen- und Kulturgeschichte im 19. Jahrhundert*, Zürich: Swedenborg Verlag, 1979

Gottlieb FLORSCHÜTZ, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant: Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992

Gottlieb Florschütz, *Emanuel Swedenborgs mystisches Menschenbild und die Doppelnatur des Menschen bei Immanuel Kant*, in: Offene Tore 5 (1991) Seite 188–199, Seite 207–220

Adolf Ludwig GOERWITZ, *Lavater und Swedenborg: Ein Wort zu Lavaters 200. Geburtstag*, in: Die Neue Kirche: Monatblätter für fortschrittliches religiöses Denken und Leben, Dezember 1941, Seite 182–191

Adolf Ludwig GOERWITZ, *Pestalozzi und Swedenborg*, in: Die Neue Kirche: Monatblätter für fortschrittliches religiöses Denken und Leben, 1946, Seite 8–11

Adolf Ludwig GOERWITZ, *Der russische Philosoph Solowjew über Swedenborg*, in: Die Neue Kirche: Monatblätter für fortschrittliches religiöses Denken und Leben, 1948, Seite 80–84

(Fedor GOERWITZ), *Kant's Träume eines Geistersehers*, in: Monatblätter für die Neue Kirche, März 1884, Seite 37–46

Gerhard GOLLWITZER, *Die Geisterwelt ist nicht verschlossen: Swedenborgs Schau in Goethes Faust*, Stuttgart: Faustverlag Joachim Heesen, 1968

Ursula GROLL, *Emanuel Swedenborg und das Neue Zeitalter*, St. Goar: Reichl Verlag, 1993

Eberhard GUTEKUNST, *Zum Himmel gelehrt: Friedrich Christoph Oetinger 1702–1782*, württembergischer Prälat, Theosoph und Naturforscher. Eine Ausstellung von Eberhard Gutekunst und Eberhard Zwink in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart vom 30. September bis 26. November 1982, Stuttgart: Württembergische Landesbibliothek, 1982

Eberhard GUTEKUNST, »Spötter, die mich um Ihrer willen für einen Fanatiker ausrufen.« *Swedenborg und Friedrich Christoph Oetinger*, in: Guntram Spindler (Hg.), *Glauben und Erkennen: Die Heilige Philosophie von Friedrich Christoph Oetinger*, Studien zum 300. Geburtstag, Metzingen: Ernst Franz Verlag, 2002, Seite 168–180

Ralf HÄFNER, *Macht der Willkür und Poesie des Lebens. Herders Swedenborg-Lektüre zwischen Saint-Martin und Friedrich Schiller*, in: Sabine Groß, Gerhard Sauder (Hg.), *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und/oder Korrektur*, Heidelberg: Synchron, 2007, Seite 399–413

Wouter J. HANEGRAAFF, *Swedenborg, Oetinger, Kant: Three Perspectives on the Secrets of Heaven*, West Chester: The Swedenborg Foundation, 2007

Michael HEINRICHS, *Emanuel Swedenborg in Deutschland: Eine kritische Darstellung der Rezeption des schwedischen Visionärs im 18. und 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Peter D. Lang, 1979

Richard Adolf HOFFMANN, *Kant und Swedenborg*, Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann, 1909

Hans HOPPE, *Die Kosmogonie Emanuel Swedenborgs und die Kantsche und Laplacesche Theorie*, in: *Offene Tore* 1960, Seite 25–27, Seite 46–50, Seite 111–116

Friedemann HORN, *Schelling und Swedenborg: Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland nebst einem Anhang über K.C.F. Krause und Swedenborg sowie Ergänzungen zu R. Schneiders Forschungen*, Zürich: Swedenborg-Verlag, 1954

- Friedemann HORN, *Swedenborg und Sadhu Sundar Singh*, in: Offene Tore 1958, Seite 150–158, Seite 174–186
- Friedemann HORN, *Schelling und Swedenborg: Ein Ringen um die Letzten Dinge*, in: Offene Tore 1976, Seite 118–144
- Friedemann HORN, *Arnold Schönberg und Swedenborg*, in: Offene Tore 3 (1992) Seite 110–112
- Friedemann HORN, *Franz Werfel und Swedenborg*, in: Offene Tore 4 (1993) Seite 145–156
- Friedemann HORN, *Henry Corbin und Swedenborg*, in: Offene Tore 1 (1994) Seite 31–35
- Friedemann Horn, *Gustav Werner und die »Nutzwirkungen«*, in: Offene Tore 6 (1996) Seite 233–251
- Friedemann HORN, *Swedenborgs verborgener Einfluss auf die Literatur*, in: Offene Tore 4 (1999) Seite 188–204
- Hans-Jürgen HUBE, *Warum war das geistige-kulturelle Klima Schwedens im 18. Jahrhundert ein so natürlicher Nährboden für Swedenborgs Ideen von »Himmel und Hölle«?*, in: Offene Tore 1 (2007) Seite 7–33
- Gordon JACOBS, *Swedenborg in Russland*, in: Offene Tore 2 (2006) Seite 108–109
- Klaus H. KIEFER, *»Die famose Hexen-Epoche«: Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung*, München: R. Oldenbourg Verlag, 2004
- Oliver KOHNS, *»Velut aegri somnia«: Der Wahn der Sprache (Kant, Swedenborg)*, in: Ders., *Die Verrücktheit des Sinns: Wahnsinn und Zeichen bei Kant, E.T.A. Hoffmann und Thomas Carlyle*, Bielefeld: transcript Verlag, 2007, Seite 122–150
- Bernhard LANG, Colleen McDannell, *Der Himmel: Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990
- Robin LARSEN (Hg.), *Emanuel Swedenborg: A Continuing Vision*, New York: Swedenborg Foundation, 1988
- James F. LAWRENCE, *Testimony to the Invisible: Essays on Swedenborg*, West Chester: Swedenborg Foundation, 1995
- Jean François MAYER, *War Swedenborg der Herold des New Age?*, in: Offene Tore 4 (1998) Seite 186–199
- Scott McLEEMEE, *Der lange Schatten Emanuel Swedenborgs*, in: Offene Tore 1 (1999) Seite 34–40

- Czeslaw MILOSZ, *Dostoevsky and Swedenborg*, in: Ders., *Emperor of the Earth: Modes of Eccentric Vision*, Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1977, Seite 120–143
- Max MORRIS, *Swedenborg im Faust*, in: *Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte*, Wien und Leipzig, 6 (1899) Seite 491–510
- Peter Eberhard MÜLLENSIEFEN, *Ein deutsches Bürgerleben vor 100 Jahren*, Selbstbiographie des Peter Eberhard Müllensiefen herausgegeben von seinem Urenkel Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Berlin: Verlag von Georg Stilke, 1931
- Thomas NOACK, *Der Seher und der Schreibknecht Gottes: Emanuel Swedenborg und Jakob Lorber im Vergleich*, Zürich 2004
- Thomas NOACK (Hg.), *Emanuel Swedenborg und Jakob Lorber: Dokumente eines Dialogs*, Zürich: Swedenborg Zentrum, 2009
- Thomas NOACK (Hg.), *Emanuel Swedenborg und die Homöopathie*, Zürich: Swedenborg Zentrum, 2010
- Constantin RAUER, *Wahn und Wahrheit: Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*, Berlin: Akademie Verlag, 2007
- Jonathan S. ROSE, Stuart Shotwell, Mary Lou Bertucci (Hg.), *Emanuel Swedenborg: Essays for the New Century Edition of His Life, Work, and Impact*, West Chester: Swedenborg Foundation, 2005. (= Essays 2005)
- Alfons ROSENBERG, *Soziale Auswirkungen der Schau Swedenborgs: Swedenborg und Gustav Werner*, in: *Offene Tore* 1965, Seite 6–26
- Hans-Jürgen RUPPERT, *Swedenborg und New Age: Zu einem Ur-Modell alternativer Religiosität neben den Kirchen*, in: *Offene Tore* 1995, Seite 11–16, Seite 66–75
- Diethard SAWICKI, *Leben mit den Toten: Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002
- G. C. L. SCHUCHARD, *Faust's Himmelfahrt: Zur Nachwirkung der Ideen Swedenborgs in Goethes »Faust«*, in: *Offene Tore* 1963, Seite 177–190
- Eric SHARPE, *Sadhu Sundar Singh und die Neue Kirche*, in: *Offene Tore* 4 (2005) Seite 171–189
- Karl-Erik SJÖDÉN, *Swedenborg en France*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1985

Cornelia SOETBEER, *Balzacs Séraphîta und die Konstruktion des Nordens im Modus der romantischen Phantastik*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003

Friedemann STENGEL (Hg.), *Kant und Swedenborg: Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen 2008

Friedemann STENGEL, *Aufklärung bis zum Himmel: Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011

Friedemann STENGEL, *Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs*, in: Pietismus und Neuzeit 37 (2011), Seite 136–162

Jörg WALTER, *Kants Auseinandersetzung mit Swedenborg*, in: Offene Tore 2 (1993) Seite 48–57, 3 (1993) Seite 119–135, 4 (1993) 157–176, 6 (1993) Seite 233–246, 1 (1994) 12–30

Karl H. WÖRNER, Friedemann Horn, *Von Swedenborg über Balzac zu Schönberg*, in: Offene Tore 6 (1994) 239–248

Eberhard ZWINK, *Gustav Werner und die Neue Kirche: Die Auseinandersetzung mit dem Swedenborgianer Johann Gottlieb Mittnacht*, Reutlingen: Gustav Werner Stiftung zum Bruderhaus, 1989

Eberhard ZWINK, *Gustav Werner und Johann Gottlieb Mittnacht: Eine Auseinandersetzung um die von Emanuel Swedenborg gelehrte Neue Kirche*, in: Martin Brecht (Hg.), *Blätter für württembergische Kirchengeschichte: Festschrift für Gerhard Schäfer*, Stuttgart: Verlag Chr. Scheufele, 1988, Seite 402–427

Eberhard ZWINK, *Otto Hahn (1828–1904): Stationen auf dem Lebensweg eines Hahn-/Paulus-Nachkommen. Der swedenborgische Einfluß des Großvaters Karl Heinrich Ernst Paulus und Otto Hahns Bestrebungen im Bruderhaus Gustav Werners in Reutlingen*. In: Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 24, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, Seite 328–353



Swedenborg hat zu allen Zeiten Dichter und Denker, Philosophen und Propheten beeinflusst. Diese weitverzweigten Wirkungen zu erforschen, übersteigt die Schaffenskraft eines Einzelnen. Es liegen jedoch zahlreiche Einzeluntersuchungen vor. Eine Auswahl von ihnen vereint dieses Buch. Sie stammen von verschiedenen Autoren aus den vergangenen Jahrzehnten bis in die jüngste Gegenwart. Einige werden erstmals dem deutschsprachigen Leser zugänglich gemacht.

Dabei beschränken wir uns auf die Wirkung des theologischen Werkes Swedenborgs. Seine naturphilosophischen und anatomischen Werke würden ein eigenes Buch erforderlich machen. Außerdem werden hier nicht die Swedenborgianer oder die Neue Kirche als Teil der Wirkungsgeschichte thematisiert. Stattdessen begegnen uns Persönlichkeiten wie Lavater, Schelling, Jakob Lorber, Gustav Werner, Dostojewski, Strindberg, James Tyler Kent, Sadhu Sundar Singh und andere.

