Emanuel Swedenborg

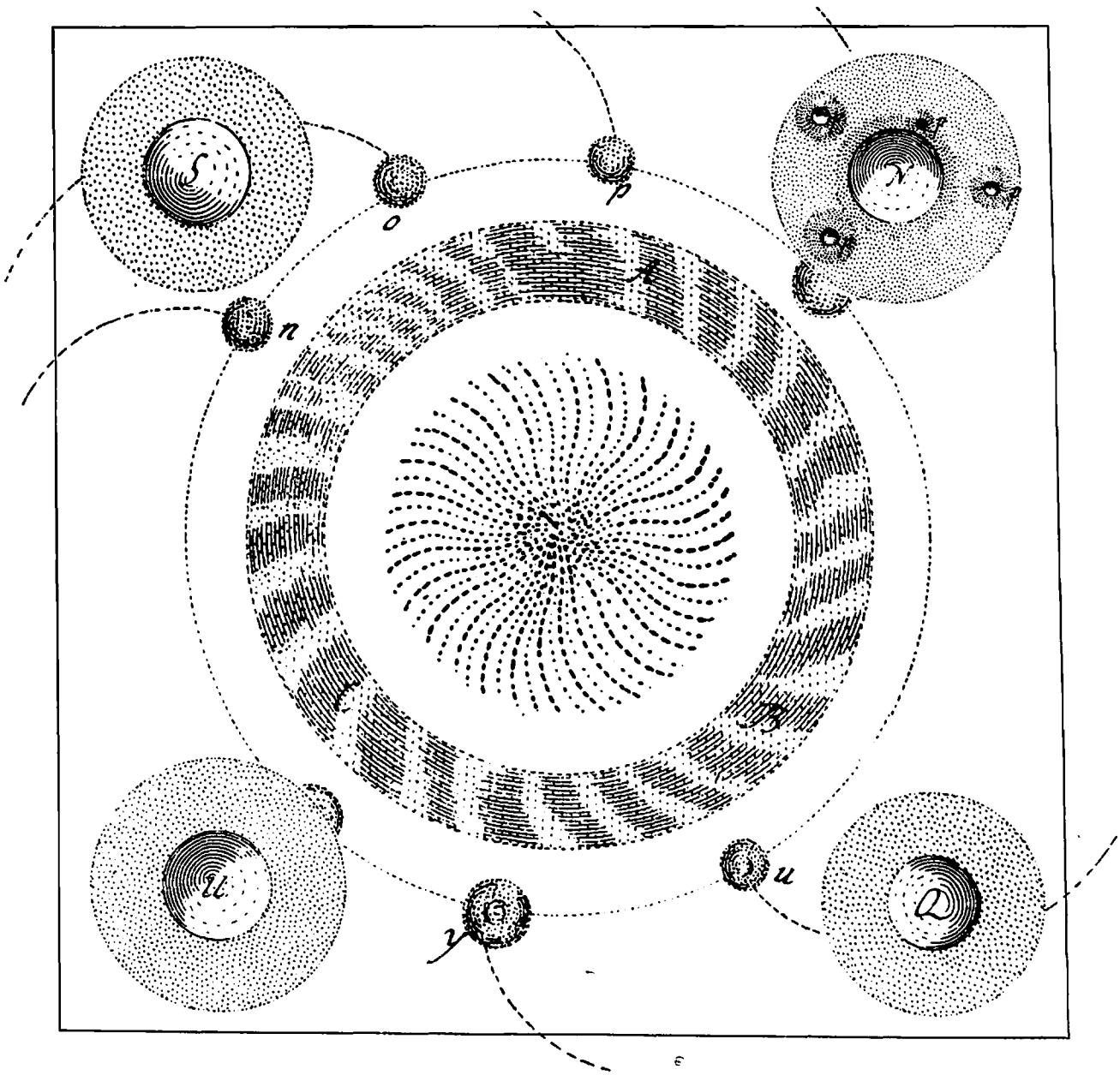
1688–1772

Naturforscher und Kundiger der Überwelt

Zum Werk des gelehrten Naturforschers

Zu Werk und Einfluß des Visionärs und Theologen

Zur Wirkungsgeschichte eines Naturphilosophen



Begleitbuch zu einer Ausstellung und Vortragsreihe in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart

29. Januar bis 25. März 1988

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

bearbeitet von
Horst Bergmann und Eberhard Zwink

mit Originalbeiträgen von
Roland Begenat
Horst Bergmann
Reinhard Breymayer
Ulrich Gaier
Eberhard Gutekunst
Roland Pietsch
Heinrich Schminke
Walter Stäbler
Eberhard Zwink

sowie Arbeiten von
Ernst Benz
Ernst Bloch
Ernst Robert Curtius
Hans Hoppe
Friedemann Horn
Robert H. Kirven
Paul Krauß

Württembergische Landesbibliothek Stuttgart
1988

Swedenborg in der
Württembergischen Landesbibliothek
herausgegeben von
Eberhard Zwink
Band 1

CIP-Kurztitelaufnahme der
Deutschen Bibliothek

Württembergische Landesbibliothek > Stuttgart <:
Swedenborg in der Württembergischen Landesbibliothek / Württemberg. Landesbibliothek Stuttgart. Hrsg. von Eberhard Zwink. – Stuttgart: Württemberg. Landesbibliothek
NE: Zwink, Eberhard [Hrsg.]; HST

Bd. 1. Emanuel Swedenborg. – 1988

Emanuel Swedenborg: 1688–1772; Kundiger d. Natur u. Himmelsforscher; Begleitbuch zu e. Ausstellung u. Vortragsreihe in d. Württemberg. Landesbibliothek Stuttgart vom 29. Januar bis 25. März 1988 / bearb. von Horst Bergmann u. Eberhard Zwink. Mit Orig.-Beitr. von Roland Begenat... sowie mit Arbeiten von Ernst Benz... – Stuttgart: Württemberg. Landesbibliothek, 1988
(Swedenborg in der Württembergischen Landesbibliothek; Bd. 1)
ISBN 3-88282-017-9
NE: Bergmann, Horst [Bearb.]

Buchgestaltung
Horst Bergmann

Reprovorlagen
Joachim Siener

Satz und Druck
W. Huonker, Inh. Gerhard Baldauf
7470 Albstadt 1-Ebingen

ISBN 3-88282-017-9

Vorwort

Die Württembergische Landesbibliothek nimmt den 300. Geburtstag Emanuel Swedenborgs am 29. Januar 1988 zum Anlaß, um Leben, Denken und Wirken des bedeutenden Naturforschers und Theosophen in einer Ausstellung zu würdigen.
Diese Ausstellung, vornehmlich bestückt mit Materialien aus der reichen Swedenborg-Sammlung der Württembergischen Landesbibliothek, ist in Zusammenarbeit mit der Deutschen Swedenborg-Gesellschaft konzipiert und aufgebaut worden.
Zum besseren Verständnis des Dargebotenen wurde auch ein Begleitbuch zusammengestellt, das wissenschaftlich erarbeitete Originalbeiträge aus dem Benutzerkreis der Württembergischen Landesbibliothek enthält sowie grundlegende Artikel und Aufsätze von namhaften Swedenborg-Kennern im Wiederabdruck darbietet.
Darüber hinaus wird während der Ausstellungsdauer vom 29. Januar bis 25. März 1988 eine Vortragsreihe durchgeführt, für die die Deutsche Swedenborg-Gesellschaft, die Württembergische Bibliotheksgesellschaft und die Württembergische Landesbibliothek verantwortlich zeichnen.
Mein besonderer Dank gilt dem Vorsitzenden der Deutschen Swedenborg-Gesellschaft, Herrn Professor Horst Bergmann, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart, für die Mitarbeit an der Ausstellung und für die Buchgestaltung sowie Herrn Roland Begenat, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie an der Universität Stuttgart, für den biographischen und wirkungsgeschichtlichen Überblick.
Weiterhin danke ich sehr herzlich Herrn Reinhard Breymayer M. A., Herrn Prof. Dr. Ulrich Gaier, Herrn Eberhard Gutekunst, Herrn Dr. Roland Pietsch, Herrn Heinrich Schminke und Herrn Walter Stäbler für ihre Beiträge in diesem Begleitbuch.
Schließlich gilt ein herzliches Dankeschön meinem bewährten Mitarbeiter, Herrn Dr. Eberhard Zwink, Fachreferent für Theologie und Philosophie sowie Betreuer der Swedenborg-Sammlung in der Württembergischen Landesbibliothek, für die Organisation der Ausstellung sowie für seine wesentliche Mitarbeit an diesem Swedenborg-Kompendium.
Mögen Ausstellung, Begleitbuch und Vortragsreihe die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden und dazu beitragen, das Verständnis Swedenborgs zu vertiefen.

Dr. Hans-Peter Geh
Direktor der Württembergischen Landesbibliothek

Einleitung

Eberhard Zwink

Gerade in Stuttgart, in der Württembergischen Landesbibliothek an Swedenborg zu erinnern, sein Leben, Schaffen und Denken, sein ungewöhnliches Schauen und die Konsequenzen daraus, die Wirkung auf Religion, Kunst und Wissenschaft in einer Ausstellung zu zeigen und hernach in einer Vortragsreihe zu vertiefen, hat seine guten Gründe.
Daß Stuttgart heute Sitz der Deutschen Swedenborg-Gesellschaft ist, kommt nicht von ungefähr. Die Städte Tübingen, Reutlingen und Stuttgart waren Zentren intensiver Beschäftigung mit Swedenborg und Brennpunkte von Gemeinden, die sich als Neue Kirche oder Neues Jerusalem auf Swedenborgs Jenseitsvisionen gründeten. Das Pendant in der deutschsprachigen Nordschweiz mit Mittelpunkt Zürich hat sich bis heute gehalten.
Der altwürttembergische Prälat, Theosoph und Naturforscher Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) war wohl der erste, der wirkungsvoll Emanuel Swedenborg in Deutschland bekannt machte, indem er eine Reihe von Swedenborgs Schriften ins Deutsche übersetzte und sich auch durch die Auslegung der Johannes-Offenbarung („Arcana coelestia") und Jenseitsschau denkerisch anregen ließ. Doch Oetinger war kein „Swedenborgianer". Dazu war seine Distanz zu Swedenborg zu groß.
Erst mit der vollen Hingabe des Tübinger Theologen Johann Friedrich Immanuel Tafel (1796–1863) an die Lehre Swedenborgs entstand ein nennenswerter Zirkel von Gläubigen, die auf dem Fundament von Swedenborgs Lehre fußten, nämlich der, daß nach seiner Himmelsschau im Jahre 1757 das Neue Jerusalem nach Offb. 21 bereits gebaut sei, die zweite Wiederkunft des Herrn begonnen und die Neue Kirche quer durch alle Konfessionen Platz gegriffen habe.
Tafel war wegen seines offenen Bekenntnisses zu Swedenborg die württembergische Kanzel verschlossen. Er wurde Bibliothekar an der Tübinger Universitätsbibliothek und später auch Professor für Philosophie an der Universität. Im Laufe der Zeit übersetzte er planvoll die lateinischen Werke des Schweden und gab einige bis dahin unveröffentlichte Manuskripte heraus.
Ähnliches tat der Tübinger Justizprokurator (mit dem bekannten Prediger gleichen Namens nicht identische) Ludwig Wilhelm Hofaker (1780–1840), der – vor Tafel – ebenfalls übersetzte und bei dem Swedenborg-Anhänger und Buchhändler Johannes Rommelsbacher verlegen ließ. Zu dem Swedenborg-Kreis um Immanuel Tafel in der Tübinger Neckarhalde gehörte auch in seiner Studienzeit Gustav Werner (1809–1887), der später in Reutlingen und weit über das württembergische Land verstreut mit dem Impetus Swedenborgischer Liebesethik sein großes soziales Werk der Brüder- und Rettungshäuser aufbaute, die Verwirklichung christlicher Nächstenliebe in der Industrie gegenüber dem neuen Stand der Arbeiterschaft anstrebte und es trotz mancher Niederlage zu beachtlichem Erfolg brachte, womit er als der württembergische Sozialreformer schlechthin zu gelten hat.
Zur Gründung von neukirchlichen Gemeinden in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts und zu einer organisierten Vereinigung (Deutsche Neukirchliche Gesellschaft, später – nicht mehr kirchliche Körperschaft –: Deutscher Swedenborg-Verein, heute: Deutsche Swedenborg-Gesellschaft zur Pflege des literarischen Werkes) kam es durch den äußerst agilen und zielstrebigen, aber neukirchlich-dogmatisch intoleranten Deutsch-Amerikaner Johann Gottlieb Mittnacht (1831 in Flacht – 1892), der führendes Haupt der deutschen Swedenborg-Gemeinde in Philadelphia gewesen war und 1870 von Amerika in seine Heimat zurückkehrte. Er ließ sich in Stuttgart, dem Zentrum neukirchlicher Mission, nieder und gründete hier eine Buchhandlung und einen Verlag. Mittnacht wirkte über die Grenzen hinaus u. a. in der Nordschweiz, in Österreich und in Ostpreußen. Eben diesem Johann Gottlieb Mittnacht ist es zu verdanken, daß die Württembergische Landesbibliothek sich veranlaßt sieht, Swedenborg zu würdigen. Mittnacht besaß eine umfangreiche Privatbibliothek mit nahezu 1200 Bänden, die nach dem Tode seiner alleinerbenden Nichte Magdalene Mittnacht zunächst der Schweizerischen Neuen Kirche zugedacht war, aber dann der Württembergischen Landesbibliothek zufiel, als die Schweizer kein Interesse an dem Vermächtnis zeigten. Mit dem Erwerb seiner nahezu geschlossenen Sammlung, vor allem der theologischen Schriften Swedenborgs im Original und deren Übersetzungen ins Englische, Französische und Deutsche sowie von umfangreichem neukirchlichem Schrifttum in Monographien und Zeitschriften, besitzt die Bibliothek vermutlich heute den reichsten Bestand an Swedenborgiana im deutschen Sprachraum.
Wenn man die Geschichte der württembergischen Philosophie, Theologie und Frömmigkeit auf den Einfluß Swedenborgs hin untersucht, wird man nicht umhin können, dem Schweden einen wesentlichen Impuls auf Exegese, Dogmatik und Spekulation zusprechen zu müssen: neben Oetinger, Immanuel Tafel, Ludwig Hofaker und Gustav Werner sind hier vor allem noch der Oetinger-Schüler Philipp Matthäus Hahn (1739–1790) zu nennen, ferner der große schwäbische Philosoph Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854).
Doch die Ausstellung und das Begleitbuch dürfen, um Swedenborg gerecht zu werden, sich nicht nur auf Württemberg und nur auf die Philosophie und Theologie beschränken. Swedenborgs Bedeutung ist international und interdisziplinär. Er verließ stets seine Heimat Schweden, um seine Bücher in Freiheit abseits lutherisch-orthodoxer Strenge - in London, Amsterdam oder

Paris - drucken und verbreiten zu lassen.
So finden wir in nachgelassenen Bibliotheken mancher Wissenschaftler, Dichter, Künstler, Musiker und natürlich Theologen und Philosophen oftmals einige Titel von Swedenborgs Schriften, angefangen bei Goethe. War es dem eigenwilligen Oetinger nicht vergönnt gewesen, wirkungsvoll über das kleine württembergische Land hinauszustrahlen, so brachte es der Kosmopolit Swedenborg zu einer ansehnlichen Verbreitung seiner Bücher in Europa und Nordamerika. Und die Zeit war offen für sein Anliegen. Der Buchstabensinn der Bibel war mit der Aufklärung für den Rationalisten fragwürdig geworden. Sturer, das Hinterfragen verbietender Biblizismus oder radikale Literarkritik waren die Folge. Swedenborgs dritter Weg der spirituellen Auslegung, wobei er seine kosmische Entsprechungslehre auf die Bibelexegese übertrug, fand Anhänger und Befürworter, aber auch harsche Ablehnung. Sein Gedankengebäude einer allumfassenden Diesseits-Jenseits-Korrelation, der Verbindung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, des Leibes mit der Seele, des Lebens mit dem Tode und dem Leben danach, des Menschen auf der Erde mit dem Himmel und seinen Engeln und mit der Hölle und ihren Geistern stellt sich dar als ein System, das sich im Laufe seines Lebens Stufe um Stufe entwickelt hat.
Gleichwohl kann man zwei oder drei Lebensphasen, Brüche, Krisen und deren Bewältigung in Swedenborgs so außergewöhnlicher Biographie unterscheiden oder abgrenzen; Einschnitte sind aber immer zugleich Scharniere, welche die vorige Lebensphase an die folgende binden.
Es ist deshalb nicht nur der gebotenen Vollständigkeit willen angebracht, auf Swedenborgs erste Lebensabschnitte hinzuweisen und sein naturwissenschaftliches und naturphilosophisch-spekulatives Werk der vorvisionären Phase (bis Mitte der vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts) in Wort und Bild darzustellen. Das mechanistisch-rationalistische Denken des Erfinders, Mathematikers, Paläontologen, Mineralogen und später Physiologen ist Voraussetzung und bleibende Methode des visionären Exegeten und Theologen.
In Swedenborgs Lebensmitte steht das Bemühen um die Definition der Seele und der seelischen Vorgänge im menschlichen Körper, um das Verständnis von Materialisierung des Lebens. Hatte das nur Gottfried Wilhelm Leibniz, Isac Newton oder Leonardo da Vinci vergleichbare Genie eine Unmenge mechanischer Erfindungen und paläontologischer Entdeckungen gemacht, so muß als Krönung seiner empirischen und spekulativen Forschungen eine verblüffend exakte Definition der Gehirn- und Nervenfunktionen bezeichnet werden, die, weil sie nicht, oder an versteckter Stelle, publiziert wurde, der Vergessenheit anheimfiel. Andere entdeckten die Art, wie wir heute das Funktionieren des Gehirnes verstehen, erst hundert Jahre später wieder. So disparat Swedenborgs Biographie, Schaffen und Wirken anmutet, das Zentrum seines Denkens und Schauens bleibt die Frage (und die Antwort?) nach dem, was Leben macht in uns, im Menschen, und wo es herkommt.
Es gelingt Swedenborg, auf seine, eine äußerst anfechtbare und, wie in Glaubensdingen jedoch üblich, nicht verifizierbare Weise zur Erkenntnis des Menschen und seines Lebens, der Lebensaufgabe und des Lebenssinnes zu gelangen, nämlich durch ein Erahnen Gottes, dessen Abglanz er in der Himmelswelt, beim Verkehr mit Engeln sehen und hören konnte („ex auditis et visis").
Daß Swedenborg so viele Feinde hatte und hat wie Freunde, liegt auf der Hand. Immanuel Kant (1724–1804) verurteilte in seiner 1766 erschienenen Schrift „Träume eines Geistersehers" die empirisch nicht nachvollziehbaren Phantastereien Swedenborgs. Letztlich führt Kants Agnostizismus aber nur zu der Feststellung, daß Geistersehen zur sittlichen Handlung nicht notwendig und der Glaube an die Unsterblichkeit auch ohne Wissen um das Wie des Jenseits denkbar sei.
Kritik erwuchs dem Visionär entschieden von seiten der evangelischen Kirche, sei es in Schweden, England oder Deutschland; hatte Swedenborg eben doch eine neue Offenbarung durch sich selbst gelehrt, fundamentale Lehrsätze lutherischer Dogmatik angegriffen und anderes dagegengestellt, wie die Ablehnung der Dreipersonenlehre in der Trinität, die Verneinung der Rechtfertigung allein aus Gnade durch das einmalige Versöhnungswerk Christi und schließlich die der Entsprechungslehre verpflichtete spirituelle Bibelauslegung.
Swedenborgianer wurden so, wenn sie nicht dezidiert einer Kirche angehörten, leicht in die Nähe des Okkultismus und Spiritismus gebracht, wiewohl Swedenborg deutlich vor dem Spiritismus warnte, oder sie konnten als Glieder der Neuen Kirche zur Sekte geraten, die mit dem Anspruch auftrat und -tritt, allein den Weg zur Wahrheit zeigen zu können. Daß Swedenborg mehr bewirkt hat, liegt offen zutage: mehr bei denen, die ihm nur auf halbem Wege gefolgt sind und angeregt wurden durch seine das Materielle überwindende Gesamtschau der Welt.
Verblüffend bleibt jedoch, daß Swedenborg Zusammenhänge erkannt und formuliert hat, welche die heutige Wissenschaft, die Physiologie und die Psychologie (vor allem C. G. Jung) bestätigen.
Die folgenden Spezialbeiträge sollen dies klarer werden lassen.

Emanuel Swedenborg

Ernst Benz

Emanuel Swedenborg ist nicht durch den Richterspruch eines kirchlichen Inquisitionsgerichtes zum Ketzer erklärt worden, sondern durch einen nicht weniger gestrengen und in seiner Auswirkung nicht weniger fatalen Spruch, der vom Richterstuhl der kritischen Philosophie Immanuel Kants erging – Immanuel contra Emanuel. Der Name Swedenborgs ist noch immer mit der Kritik verknüpft, die Kant an diesem 1766 in seiner Schrift „Träume eines Geistersehers – erläutert durch Träume der Metaphysik" vorgenommen hat. Diese Schrift hat Swedenborg des Titel eines „Geistersehers" angeheftet und ihn dadurch einer völlig einseitigen Beurteilung ausgesetzt. Tatsächlich versperrt man sich jedoch den Zugang zum eigentlichen Verständnis Swedenborgs, wenn man von diesem polemischen Pamphlet Kants gegen Swedenborg ausgeht – einmal, weil die Einengung der Bedeutung Swedenborgs auf die Tätigkeit eines „Geistersehers" nicht den Tatsachen entspricht; weiter, weil hierbei verschwiegen wird, daß dieser sogenannte „Geisterseher" ein Gelehrter vom Rang eines Leibniz war, der in einer heute unbegreiflichen Universalität auf allen Gebieten der Philosophie, der Naturwissenschaften und der Technik seiner Zeit mit neuen Erkenntnissen und Erfindungen hervortrat, die ihre Anerkennung in der gesamten europäischen Gelehrtenwelt fanden; und vor allem, weil hierbei gerade der positive Beitrag Swedenborgs zu einem Neuverständnis der christlichen Offenbarung völlig unerwähnt bleibt.

Immanuel Kant

Kants Kritik ignoriert den Gelehrten Swedenborg und heftet sich ausschließlich an seine visionären Erfahrungen, die in einer späteren Epoche seiner Entwicklung im Jahr 1745 in dem sechsundfünfzigjährigen Gelehrten durchbrachen. Er benutzt Swedenborg als Musterbeispiel für einen Menschen, der glaubt, die Grenzen der Vernunft, die uns den Einblick in die transzendente Welt verwehren, durchbrechen und auf dem Wege visionärer Einblicke unmittelbare Erkenntnisse über den Aufbau der transzendenten Welt vermitteln zu können. Kant selbst hat Swedenborg als „Erzphantasten" abgetan und seine Offenbarungen der geistigen Welt als „Mondkälber" bezeichnet. Um Emanuel Swedenborg als Ketzer zu bezeichnen, sollte man nicht von der Tatsache ausgehen, daß er Visionen hatte, denn diese Eigenschaft teilt er mit Hunderten von christlichen Visionären, die das kirchliche Placet erhalten haben, sondern von der Neuinterpretation der christlichen Offenbarung, die ihm in seinen Visionen zuteil wurde. Dieses Neuverständnis der christlichen Lehre aber ist nur dann zu verstehen, wenn man sich den inneren Zusammenhang einer naturwissenschaftlichen und seiner religiösen Entwicklung vor Augen hält.

Swedenborg entstammte einem alteingesessenen Bergbau- und Pastorengeschlecht. Sein Vater war ein berühmter Bischof der schwedischen lutherischen Reichskirche, dessen Frömmigkeit völlig von dem Glauben an die Wirklichkeit der Himmelswelt und der Hölle und ihrer Gegenwart in der irdischen Welt in Gestalt von Engeln und Teufeln beherrscht war. Swedenborg selbst wuchs in dieser pietistischen Frömmigkeit auf; zutiefst von der Existenz der himmlischen, englischen und teuflischen Welt überzeugt, führte er ein inniges persönliches Frömmigkeits- und Gebetsleben. Erst als Student kam er auf der Universität Uppsala und während seiner anschließenden Studienjahre in England mit der Welt der modernen Wissenschaft in Berührung, die ihn gänzlich von seinem Kinderglauben wegzuführen schien. In London lernte er die Häupter der modernen Wissenschaft wie Newton, Halley und Flamsteed und die anderen Großen der Royal Society persönlich kennen, ebenso während eines anschließenden Studienaufenthaltes in Frankreich die Mathematiker, Geometer und Physiker der Pariser Akademie. So sehr gab er sich dem Ideal der wissenschaftlich-methodischen Erschließung der Geheimnisse unseres Universums hin, daß es zu einer tiefen Entfremdung mit seinem Vater kam. Allein sein religiöses Sensorium ließ sich auf die Dauer nicht unterdrücken. Auch seine wissenschaftlichen Bemühungen waren von dem Streben beherrscht, zu jener Urerkenntnis Adams, der „intellegentia spiritualis", vorzudringen, die dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen vor seiner Empörung gegen Gott eigen war.

Niemals führte Swedenborg seine wissenschaftliche Bemühung von der Wahrheit des göttlichen Wortes weg, sondern auch in der Periode seiner Jugendentwicklung, in der er sich von dem äußeren Kirchentum, dem Besuch der Gottesdienste und der Teilnahme an den Sakramenten, fernhielt, war er doch stets überzeugt, daß ein

Bischof Jesper Swedberg (1653 – 1735) Vater Swedenborgs

Sara Behm (1666 – 1696) Mutter Swedenborgs

innerer Zusammenhang zwischen der Offenbarung Gottes im Buch der Heiligen Schrift und der Offenbarung im Buch der Natur vorhanden war. Er hoffte und erwartete, daß seine naturwissenschaftlichen Bemühungen ihm jene universale „intellegentia spiritualis" eröffnen würden, die auch den inneren, verborgenen Sinn der Heiligen Schrift darstellt.

Seine biographische Entwicklung zeigt nun einen in der christlichen Religionsgeschichte einzigartigen Vorgang. Der Gelehrte, der sich auf den wichtigen Gebieten der Naturwissenschaft seiner Zeit, der Physik, der Physiologie, der Geologie und der Technik, unermüdlich bemüht, zu einer universalen wissenschaftlichen Gesamtschau des Universums vorzudringen, erlebt bei dem Versuch, die Einzelkerkenntnisse der verschiedenen von ihm bearbeiteten Forschungsgebiete zu jener ersehnten Zusammenschau zu vereinen, immer neue Enttäuschungen. In demselben Maße, wie er sich von dem Wunschbild einer wissenschaftlichen Zusammenschau entfernt, tritt die alte religiöse Idee der intellegentia spiritualis immer stärker in ihm hervor. Je mehr ihn die analytische Methode seiner wissenschaftlichen Forschungen auf den verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten von der ersehnten Gesamtschau wegführt, um so faszinierender erscheint ihm der Gedanke, daß die wahre Erkenntnis, die gleichzeitig die Geheimnisse der Heilsgeschichte und der Naturgeschichte in sich umfaßt, durch eine gottgeschenkte Intuition erfaßt werden könnte.

Das Hervorbrechen zahlreicher visionärer Erfahrungen setzt charakteristischerweise gerade in dieser Zeit seiner wissenschaftlichen Krise ein, die nicht etwa durch einen Zweifel an der Richtigkeit seiner naturwissenschaftlichen Einzelforschungen verursacht ist, sondern durch den Zweifel, auf dem Wege über die analytische Forschung jemals zu einer Universalerkenntnis vorzudringen. Diese Krise spielt sich gleichzeitig auch als sittliche Krise ab, in der er sich von seinen bisherigen Gepflogenheiten, seiner Leidenschaft für Frauen und gutes Essen, abwendet. Auf dem Höhepunkt der Krise, die von einer Reihe schwerster seelischer Erschütterungen und durch ständige Traumerlebnisse und visionäre Erfahrungen begleitet ist, wird ihm eine Vision zuteil, in der er Christus von Angesicht zu Angesicht schaut. Den Abschluß dieser Entwicklung bildet dann eine Berufungsvision im April 1745 in London, in der er erfährt, daß ihm der Blick in die jenseitige Welt des Himmels und der Hölle geöffnet wird. Diese Berufungsvision bedeutet auch äußerlich die Wende: er gibt seinen Beruf als Assessor des schwedischen Bergwerkswesens auf und lebt von nun an nur noch seinen visionären Erfahrungen: „Täglich öffnete mir der Herr in der Folge die Augen meines Geistes, so daß ich imstande war, bei völligem Wachen zu sehen, was in der anderen Welt vorging, und ganz wach mit Engeln und Geistern zu reden."

Weiter aber bildet für ihn dieses sein Berufungserlebnis die unerschütterliche Grundlage des Bewußtseins, daß die ihm von nun an durch den Herrn gegebenen geistigen Erkenntnisse den Charakter echter Offenbarung haben. Darin liegt der Anspruch eines einzigartigen Auftrages, der ihm selbst seiner Meinung nach eine ganz bestimmte heilsgeschichtliche Stellung zuweist. Dieses hohe Sendungsbewußtsein steigert sich bei ihm bis zu dem Gedanken, daß sich durch die ihm zuteil gewordene visionäre Aufschließung des geistigen Sinnes der Heiligen Schrift das endgeschichtliche Ereignis vollzieht, das in den neutestamentlichen Schriften als die zweite Wiederkunft Christi beschrieben ist. Diese zweite Wiederkunft erfolgt durch einen Menschen, dem das Gesicht des Geistes geöffnet ist und der die bisher verborgenen Geheimnisse des göttlichen

Stockholm

Wortes enthüllt: „Daß der Herr sich vor mir, seinem Knecht, geoffenbart und mich zu diesem Amt ausgesandt hat, bezeuge ich in Wahrheit." Hier wird deutlich, daß sein Sendungsbewußtsein nicht darauf abzielt, die Heilige Schrift durch neue Offenbarungen zu ergänzen, vielmehr besteht sein Auftrag darin, den bislang verborgenen geistigen Sinn des göttlichen Wortes zu erschließen! Das Eigentümliche seiner Hermeneutik besteht darin, daß sich dieser Vorgang aufgrund visionärer Erfahrungen vollzieht, in denen ihm die Angehörigen der geistigen und der himmlischen Welt und zum Teil der Herr selbst den geistigen Sinn des göttlichen Wortes eröffnen. Auf dem Wege über die visionäre Auslegung der biblischen Texte dringt nun eine Reihe von neuen Anschauungen ein, die in der Tat eine Ergänzung der traditionellen Kirchenlehre darstellen. Dies ist der Punkt, an dem sich auch die kirchliche Kritik Swedenborgs, vor allem durch den Mund einiger Theologen der lutherischen Reichskirche Schwedens, veranlaßt gesehen hat, ihn der Häresie zu beschuldigen.

Die Abweichung von den dogmatischen Anschauungen des Kirchentums seiner Zeit ist zweifacher Art: Erstens einmal findet sich bei Swedenborg eine scharfsinnige Kritik bestimmter dogmatischer Lehren. Hierzu gehört vor allem seine Kritik der traditionellen Trinitätslehre und Christologie. Schon in der ältesten Kirche sind seiner Meinung nach die Irrtümer entstanden, die zur Lehre von den zwei Naturen in Christus geführt haben. Nachdem sich der Glaube von der Liebe getrennt hatte, wurde die Glaubenslehre zum Tummelplatz aller möglichen Irrtümer, die immer weiter von der Wahrheit abführten. Wohl am auffälligsten ist seine Kritik der orthodoxen protestantischen Rechtfertigungslehre, die sich bei ihm gegen ihren Urheber, den Apostel Paulus, selbst richtet. Sein Hauptvorwurf gegen Paulus, der in seiner Kritik der zeitgenössischen Rechtfertigungstheologie häufig wiederkehrt, ist: Paulus habe durch seine Lehre vom alleinseligmachenden Glauben den Glauben von der Liebe getrennt und dadurch die Liebe im Gesamtbereich der christlichen Frömmigkeit zurückgesetzt, „während doch in der Liebe das Ganze ist", und habe auf diese Weise zur Ausbildung eines lieblosen theologischen Formalismus in der Kirche beigetragen. Auch seine Dogmenkritik wird nicht nur in Form abstrakter Lehren vorgetragen, sondern durch Berichte über visionäre Begegnungen mit den Urhebern der dogmatischen Lehren selber. Eben dadurch erhält seine Dogmenkritik einen sehr aktuellen Akzent, so wenn er von seinen häufigen Begegnungen mit Martin Luther spricht, der seine Lehre von der Rechtfertigung auch in der jenseitigen Welt weiter verkündigt, aber doch rasch unter dem Einfluß der himmlischen Wahrheiten eine Entwicklung zu einer höheren Einsicht durchmacht, und der an die empörten Lutheraner, die die Wandlung ihres Reformators noch nicht begreifen können, folgende Worte richtet: „Wundert euch nicht, daß ich die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben verkündete und die tätige Liebe ihres geistigen Wesens beraubte, auch den Menschen allen freien Willen in geistigen Dingen absprach... Meine Absicht war nämlich, mich von den römischen Katholiken frei zu machen, und dieses Ziel konnte ich nicht anders erreichen. Ich wundere mich daher nicht darüber, daß ich selbst dabei in die Irre ging, wohl aber darüber, daß ein Narr so viele andere zu Narren machte."

Es wäre jedoch verfehlt, die Hauptsache der Lehre Swedenborgs in dieser Kritik der überkommenen Dogmen zu erblicken. Das eigentlich Neue ist, daß er versucht hat, den Menschen seiner Zeit auf solchen Gebieten ein christliches Verständnis der Wirklichkeit zu vermitteln, auf denen die überkommene Kirchenlehre aufgrund einer tiefgreifenden Veränderung des Weltgefühls und der Bewußtseinshaltung der damaligen Epoche eine Antwort schuldig blieb: durch seine Lehre vom

Königliches Schloß zu Stockholm

Aufbau der geistigen und himmlischen Welt, durch seine Theologie der Geschlechtlichkeit und durch sein neues Verständnis von der Stellung des Menschen im Universum.

Swedenborgs Lehre vom Aufbau der geistigen und himmlischen Welt ist ein genialer Versuch, die zu seiner Zeit innerhalb der kirchlichen Orthodoxie verblaßte Anschauung vom Jenseits und den letzten Dingen als realer Vorgänge in der geistigen Entwicklung des einzelnen Menschen zu erfassen und sie mit einer neuen, lebendigen religiösen Anschauung zu erfüllen.

Die neutestamentlichen Anschauungen von der Endzeit waren alle durch die Erwartung bestimmt, der auferstandene Christus werde in Bälde auf den Wolken des Himmels wiederkommen und seine Gläubigen um sich versammeln und mit ihnen herrschen. Die Nähe der Endzeitereignisse mit allen damit verbundenen großen Ereignissen: der Auferstehung, dem Gericht, der Neuschöpfung von Himmel und Erde, mußte an Dringlichkeit alles überschatten, was bisher auf Erden als wichtig gegolten hatte.

Diese realistische Endzeiterwartung wurde durch die Zeit selbst entkräftet. Die späteren Generationen der Christen gewöhnten sich ab, damit zu rechnen, daß die Welt bald vergehe. Im Zusammenhang mit dieser Verzögerung der Wiederkehr Christi wurde die ursprüngliche Vorstellung von den letzten Dingen immer fragwürdiger. Auch die Erwartung des Jüngsten Gerichts, das auf eine unbestimmbar ferne Zukunft verschoben schien, stumpfte ab und verlor ihre Spannkraft für das religiöse und sittliche Empfinden.

Swedenborg hat nun die traditionellen Jenseitsvorstellungen mit neuem religiösem Gehalt erfüllt, indem er sie nicht als geschichtliche Ereignisse, sondern als Vorgänge in der geistigen Entwicklung des Menschen verstand. Der Ausgangspunkt für diese Umdeutung ist sein Menschenbild. Die alte Orthodoxie kannte zwei Arten von Geistkreaturen: die Engel und die Menschen. Die Engel sind die ersten Geistwesen, die Gott nach seinem Bilde schuf. Einige, an ihrer Spitze der oberste Engel des Lichtes, mißbrauchen ihre Freiheit, um gegen Gott selbst zu rebellieren, und wurden aus dem Himmel verbannt – die Dämonen sind gefallene Engel, die als besondere Geistwesen vor dem Menschen und neben ihm existieren. Der Mensch ist die zweite Kreatur, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist; aus den Reihen der Menschen sollte die Zahl der gefallenen Engel ergänzt, Adam auf den Thron des gefallenen Luzifer erhoben werden. Aber die gefallenen Engel versuchen, auch diese zweite Kreatur in den von ihnen angezettelten Aufruhr gegen Gott hineinzureißen. So spielt sich auf dem Hintergrund der Weltgeschichte der Kampf Gottes und Satans, der Engel und der Teufel um den Menschen ab.

Swedenborg aber kennt – und das ist die wichtigste Botschaft, die er in seinem Umgang mit den Bewohnern der himmlischen und geistigen Welt empfängt – keine Unterscheidung mehrerer Gattungen von Geistwesen. Es gibt nur eine Geistkreatur, und das ist der Mensch. Engel und Teufel sind keine besonderen Kreaturen neben dem Menschen; auch sie sind Menschen auf einer weiteren Stufe ihrer geistleiblichen Entwicklung. Himmel, Erde und Hölle sind Stätten der Verwirklichung, Erhöhung oder Verwerfung des Menschen; sie dienen der Entfaltung des Menschen in allen seinen Höhen und Tiefen, seinen Möglichkeiten und Besonderheiten, in der Vereinzelung und in der Gemeinschaft.

Mit diesem Gedanken verknüpft sich bei Swedenborg die weitere Erkenntnis, daß die Entwicklung des Menschen mit diesem irdischen Leben nicht

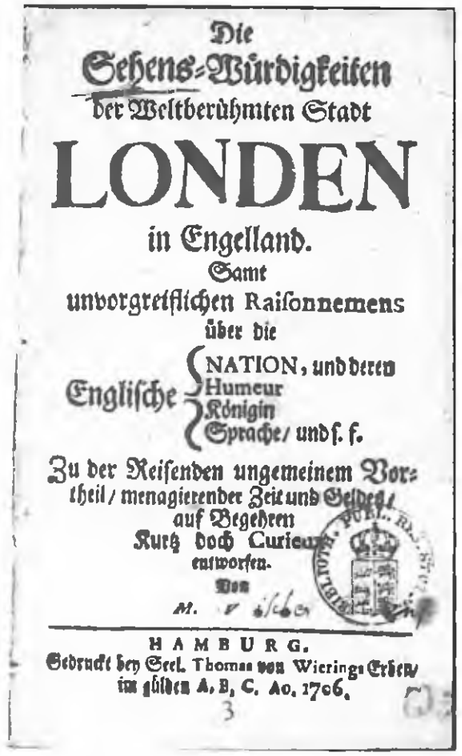
Universitätsstadt Uppsala
1. Studienort und Grabstätte Swedenborgs

abgeschlossen ist, sondern im Jenseits weitergeht, und zwar unmittelbar nach seinem leiblichen Tode. Nicht nur der Gedanke der Auferstehung, sondern auch der Gedanke des Gerichtes findet findet hier eine vergeistigte Auslegung. Nach Swedenborg ist das Gericht nicht ein einmaliges Gottesurteil über alle zu diesem Zweck am Jüngsten Tage auferweckten Verstorbenen, sondern es findet unmittelbar nach dem Tode jedes einzelnen Menschen statt. Es besteht aber nicht in der Aburteilung des Verstorbenen durch einen himmlischen Richter, sondern das Leben des Menschen selbst, die Verwirklichung und Darstellung seines Strebens in dieser Welt ist schon sein Gericht. Der Tod bedeutet die Aufdeckung der Form, die der innere Mensch während seines Lebens empfangen hat. Nicht ein fremder Richter richtet den Menschen, sondern der Mensch selbst trägt seinen Richter in seinem Innern.
Das innere Modell seiner Persönlichkeit bildet sich unverfälscht in seinem Angesicht ab, nachdem die irdische Maske abgefallen ist. In den Zustand versetzt, in dem das innerste Wesen des Menschen frei geworden ist, wird jeder von der besonderen Liebe, die den Urtrieb seines Wesens bildet, zu denen hingezogen, die er mit sich durch gleiche Liebe verbunden sieht.
Auf dieser Stufe erfolgt die große Scheidung der Geister. Himmel und Hölle sind nicht Bereiche, die vor dem Menschen da sind und in die er erst durch einen göttlichen Urteilsspruch nach dem Jüngsten Gericht versetzt wird. Die Hölle besteht aus Gesellschaften von Menschen, deren Grundtrieb die Selbstliebe ist, die sich hier auf Erden gegen Gott und sein Wort empörten, die hier auf Erden den Nächsten zur Erhöhung ihrer eigenen Macht und Lust mißbraucht haben und in der jenseitigen Welt sich selbst bestrafen, indem sie ihren verkehrten Grundtrieb weiter aneinander verwirklichen müssen. Der böse Mensch ist der Teufel des anderen bösen Menschen, und darin besteht ihre Hölle, daß sie sich gegenseitig Böses antun müssen. Ebenso ist der Mensch des Menschen Engel, und die Verwirklichung der Liebe zu Gott in der Liebe zum Nächsten macht ihm und dem Nächsten das Leben zum Himmel. Es gibt keine Engel und Teufel außer den Menschen.
Swedenborg hat diesen Gedanken zur Begründung einer neuen Theologie der Geschlechter verwandt. Die größte Bedeutung der visionären Theologie Swedenborgs kommt dieser Theologie der Geschlechter zu, wie er sie in seinem Werk „Über die eneliche Liebe" (1768) ausgesprochen hat. Swedenborg ist seiner Zeit weit vorausgeeilt, indem er eine theologische Begründung der Ehe auf einer neuen Theologie des Geschlechtes aufgebaut hat. Die wahre Ehe ist die Form der Gemeinschaft von Mann und Frau, in der sie sich in wahrer und vollkommener Liebe nicht nur zu einer äußeren Verbindung, sondern auch zu einer seelischen und geistigen, aller Stufen des persönlichen Lebens umfassenden Personeneinheit zusammenfinden. Swedenborg hat diesen Gedanken in seiner Auslegung der Schöpfungsgeschichte dargelegt, die er in einem wörtlichen Sinn so versteht, daß Adam und Eva ursprünglich zusammen einen Menschen bilden. Ehe im vollkommenen Sinn ist dort vorhanden, wo sich

William Blake: Ezekiel's Vision of the Whirlwind (etwa 1805)

Mann und Frau in völliger Liebe zu einer personenhaften Ganzheit finden. Dieser Trieb zur Ganzheit ist bereits für die eheliche Liebe auf Erden bestimmend, denn er ist im Wesen des Mannes und der Frau selbst angelegt. Allerdings wird diese völlige Vereinigung im Bereich der irdischen Leiblichkeit nur selten erreicht; erst im Himmel ist sie in ihrer Vollkommenheit möglich. Die Voraussetzung ist dabei – und darin liegt die kühnste Folgerung seiner Metaphysik der Liebe –, daß die geschlechtliche Differenzierung in Mann und Frau auch nach dem Tode in der geistigen und der menschlichen Welt fortdauert. In der Differenzierung und Wiedervereinigung der Geschlechter zu einer Persönlichkeit spiegelt sich ein Urgesetz der Verwirklichung des göttlichen Lebens überhaupt wider.
Gerade an diesem Punkt kam Swedenborg mit der traditionellen Jenseitsvorstellung in Konflikt. Die Engellehre stand seit Augustin im Zeichen

einer ins Metaphysische erhobenen Prüderie.
In den kirchlichen Jenseitserwartungen, wie sie zuerst Augustin formuliert hatte, kommen zwei seiner religiösen Grundanschauungen unweigerlich in Konflikt: einerseits glaubt er an eine leibliche Auferstehung, andererseits ist für ihn das Geschlechtliche die Späre der Sünde schlechthin. Er beseitigt diesen Konflikt durch die seltsamen Spekulationen, die sich in seinem Werk über den Gottesstaat finden: bei ihrer Aufnahme in die himmlische Welt werden die Leiber der auferstandenen Männer und Frauen in einen geschlechtslosen Zustand verwandelt, aber so, daß die sekundären Geschlechtsmerkmale erhalten bleiben. Erst bei Swedenborg ist diese Auffassung überwunden. Da es sich seiner Auffassung nach bei der geschlechtlichen Differenzierung der Menschen um eine Anlage handelt, die in der inneren Gestalt des Menschen selbst begründet ist, und da Mann und Frau dem innersten Wesen ihrer Liebe nach auf eine Vereinigung zu einer Geist-Person angelegt sind, muß es auch im Himmel Ehen geben, da die wahren Ehen dieser irdischen Welt in einer reinen, erfüllten Form erst in der geistleiblichen Seinsweise des Himmels verwirklicht werden können.
Diese ideale Auffassung, die davon ausgeht, daß die wahren Ehen im Himmel geschlossen werden, hat Swedenborg nicht daran gehindert, die irdischen Eheverhältnisse recht realistisch zu betrachten. Er weiß, daß die geschlechtliche Liebe der Selbstsucht verfallen ist und daß ihr der schweifende Trieb der Unersättlichkeit innewohnt. Er weiß auch, daß die wirkliche Ehe ein Gnadengeschenk ist und daß die Vereinigung der wahren Liebenden zu einem wahren Menschen nur in Gott stattfinden kann. Er weiß ferner, daß das Geschlechtliche erst in der Ehe geläutert werden muß, um seinen schweifenden, selbstsüchtigen Charakter zu verlieren. Er weiß schließlich auch, daß die wenigsten Ehen aus einer solchen inneren Liebe geschlossen werden, sondern daß dabei Standesrücksichten, gesellschaftliche Gepflogenheiten, Berechnungen aller möglichen finanziellen und geschäftlichen Vorteile eine große Rolle spielen. Eben deswegen legt Swedenborg um so größeren Nachdruck darauf, daß sich in der geistigen Welt das, was zusammengehört, zusammenfindet, auch wenn es sich auf Erden noch nicht zusammenfand. Falsche Ehen haben im Himmel keinen Bestand. Beisammen bleiben die, die zusammengehören und einen ganzen Menschen ausmachen, die anderen trennen sich von selbst.
Der Gegentypus der ehelichen Liebe ist die durch die menschliche Selbstsucht verkehrte Liebe, die Swedenborg die hurerische Liebe nennt. Für sie ist der andere nicht Gegenstand der Liebe, sondern Gegenstand des selbstsüchtigen Genusses, ein bloßes Mittel zur Steigerung der eigenen Lust. In dieser Liebe ist das Gottesbild im Nächsten ganz und gar mißachtet und entehrt; es entartet daher auch in dem, der sich dieser Liebe hingibt. Sie führt dazu, daß sich alle, die dieser selbstsüchtigen Liebe verfallen sind, untereinander paaren, sich gegenseitig für ihre selbstsüchtigen Zwecke mißbrauchen und dadurch immer weiter in ihre Bosheit hineinsteigern.


Die
Sehens-Würdigkeiten
der Weltberühmten Stadt
LONDEN
in Engelland.
Samt
unvorgreiflichen Raisonnemens
über die
Englische NATION, und deren Humeur / Königin / Sprache / und s. f.
Zu der Reisenden ungemeinem Vortheil / menagierender Zeit und Geldes / auf Begehren
Kurtz doch Curieuse
entworfen.
Von
M. v. Elben
HAMBURG.
Gedruckt bey Seel. Thomas von Wierings Erben / im güldenen A. B. C. Ao. 1706.
3

Stadtführer Londons von 1706

Diese Theologie des Geschlechtes stellt eine bedeutsame Ergänzung der reformatorischen Theologie dar. Die Reformation hatte wohl eine neue Bewertung der irdischen Welt, aber keine neue Anschauung von der jenseitigen Welt gebracht. Die traditionellen Anschauungen vom Jenseits wurden von der reformatorischen Theologie als eine Art Anhängsel weiter mitgeschleppt; man hielt sich weiter an die herkömmlichen Vorstellungen des katholischen Mittelalters, in denen der Himmel als eine Art großes Kloster erschien, in dem geschlechtslose Engelwesen in ewigen Chören den Herrn priesen. Bei Swedenborg ist dieser Rest der monastischen Frömmigkeitsgestaltung des Mittelalters überwunden: auch der Himmel ist der Bereich einer unendlichen Weiterentfaltung des Menschlichen, und zwar aller seiner persönlichen Anlagen und Kräfte, sowohl der Liebe wie der Erkenntnis. Wie dort alle Liebe zu ihrer Erfüllung kommt, so auch die eheliche Liebe. Diese Lehre hat aufs stärkste die Anschauungen der Dichter der Romantik und der Philosophen des deutschen Idealismus beeinflußt.
Wenn heute die kirchliche Theologie in ihrer notgedrungenen Bemühung, zum Phänomen des Geschlechts eine neue Einstellung zu finden, sich im wesentlichen darauf beschränkt, die Frage der Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit der Pille zu diskutieren, so könnte der Ketzer Swedenborg unsere Zeit ganz unabhängig von dem Inhalt seiner Anschauungen wenigstens dieses lehren, daß es für die Kirche wichtiger wäre, mit einer neuen Theologie des Geschlechts, und das heißt

London um 1800

mit einer neuen Theologie der Ehe, sich an die Spitze der heutigen Entwicklung zu stellen und auf die Bewältigung der unserer Generation gestellten geistigen und sittlichen Probleme eine maßgebliche neue theologische Antwort zu geben und einer entsprechenden neuen Lebensform den Weg zu ebnen, als mit wehendem Taler hinter der Entwicklung der Pharmakologie oder anderen technischen Erfindungen herzulaufen.
Die letzte Eigentümlichkeit der Lehre Swedenborgs vom Geisterreich verdient gerade heute besondere Aufmerksamkeit: Swedenborg hat nämlich seinen Ideen vom Aufbau und der geistlichen Organisation der höheren Welt und dem Zusammenhang zwischen der irdischen und der geistigen Welt das moderne astronomische Weltbild zugrunde gelegt und eine sehr detaillierte Lehre von den Gestirnsbewohnern und ihrem Zusammenhang mit den Bewohnern unseres Planeten entwickelt. Diese Lehre ist aufs stärkste von seinen wissenschaftlichen Einblicken in das Weltbild der modernen, nach-kopernikanischen Astronomie bestimmt, geht bei ihm aber seiner eigenen Äußerung nach auf visionäre Begegnungen mit Bewohnern der Planeten anderer Sonnensysteme zurück. Sein Werk „Von den Erdkörpern im Fixsternhimmel sowie deren Bewohnern, Geistern und Engeln, nach Gesehenem und Gehörten", London 1758, verdient gerade in unserem Jahrzehnt, in dem sich die Ufologie zu einer Religion zu entwickeln beginnt, besonderes Interesse, um so mehr, als der Übersetzer dieses ältesten Katechismus der Ufologie kein anderer als Friedrich Christoph Oetinger, der Begründer der schwäbischen Theosophie, ist.
Hier scheint nun die visionäre Begabung Swedenborgs in den Bereich der reinen Phantasie, ja der wildesten Phantasterei einzubiegen. Trotzdem ist diese Verbindung seiner Lehre von der Geisterwelt mit seinen kosmologischen Vorstellungen nicht so abwegig, wie sie vielleicht auf den ersten Blick erscheinen mag. Swedenborg reiht sich damit in eine erlauchte Gesellschaft führender Astronomen ein, die zu den Begründern des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes gehören, so zum Beispiel Kepler, Huygens, Fontenelle und vor allem Kant.
Wir können uns heute kaum mehr eine Vorstellung davon machen, daß die Veränderung des Weltbildes und Weltgefühls, die Kopernikus, Galilei und Kepler herbeiführten, auch eine tiefgehende Veränderung des Menschenbildes zur Folge hatte. Nach der alten ptolemäischen Kosmologie war die Erde Mittelpunkt der Welt, war der Mensch die höchste Kreatur dieser Erde und war seine Erlösung das zentrale Geschehen im Himmel und auf Erden. Die Entdeckung, daß die Erde nur ein Planet neben anderen ist, der um die Sonne kreist, und daß die Sonne selbst sich nur als ein Stäubchen in die zahllosen Sonnensysteme des Fixsternhimmels einfügt, hat auch die alte Anschauung von der zentralen Stellung des Menschen im Universum erschüttert. Wenn die Erde selbst zum Staubkorn im Gefüge des Makrokosmos herabsank, konnte dann der Mensch, der Staub des Staubes, noch für sich das heilige Vorrecht beanspruchen, daß er und seine Erlösung der einzige Gegenstand des göttlichen Handels sei? Mußte nicht die radikale Entwertung der Erde die noch radikalere Entwertung des Menschen zur Folge haben? Weder Größenwahn der Bewohner dieses bedeutungslosen Staubkornes, von Gott anzunehmen, daß er sich gerade auf diesem kläglichen Eiland zum Heile seiner Bewohner niedergelassen habe!
Bereits Astronomen wie Newton und Huygens haben versucht, als gläubige Christen ihre Anschauung von der göttlichen Bestimmung des Menschengeschlechtes mit dem neuen Aspekt des Universums in Einklang zu bringen. Hier bot sich der Gedanke an, daß das Vorkommen von vernunftbegabten Wesen nicht auf unseren Planeten beschränkt sei, sondern sich auch auf die übrigen Planeten, ja auf die übrigen Fixsternsysteme erstrecke. Diese Hypothese erlaubte es, die Universalität der göttlichen Heilstat aufrechtzuerhalten und die Gestirne in das kosmische Heilsgeschehen der Erlösung einzubeziehen, indem man sie als Wohnstätten der Verstorbenen deutete, die dort ihre Weiterentwicklung erfahren. Bereits Kant hat diesen Gedanken von den Planeten als dem „Sitz verklärter Geister" in dem dritten Buch seiner „Naturgeschichte des Himmels" vom Jahre 1775 ausgesprochen.

Erst Swedenborg erfüllt aufgrund seiner visionären Begegnung mit Geistern der Planetenbewohner anderer solarer Systeme diese Anschauung mit konkreten Vorstellungen. So abenteuerlich seine Mitteilungen über die Planetenbewohner im einzelnen sein mögen, so bedeutsam ist doch der Grundgedanke, der seine neue kosmische Theologie begründet. Alle Geistwesen der nahen und fernen Gestirne haben nicht nur Menschenform, sondern bilden zusammen den „Großen Menschen", den makrokosmischen Universalmenschen. Jede individuelle planetarische Geistergemeinde stellt ein bestimmtes Organ in diesem Universalleib dar. Der makrokosmische Organismus selbst ist als Leib gedacht, und so verwandelt sich die Beschreibung dieser planetarischen Gemeinschaften in eine Art anatomischen Atlas des kosmischen Großmenschen als der Universalgestalt des Universums. So zeichnet sich gerade in diesen Auffassungen über die Planetenbewohner und ihrer Religion das Hauptanliegen Swedenborgs ab: Gott ist überall im Universum gegenwärtig; seine Heilswirkung ist nicht auf unsere winzige Erde beschränkt. Er ist der eine Herr, der sich in verschiedenen Erscheinungsformen den Geistwesen aller Planeten als Erlöser vergegenwärtigt. Allüberall im Universum wirkt der Herr die Verwandlung der Kreatur in höhere Geistwesen, die sich im Himmel zum Leib des Großmenschen, zu der Kirche der Erlösten, zur Braut des Herrn zusammenfinden. Die christliche Idee der Erlösung ist hier zu einem universalen kosmischen Prinzip der Entfaltung und Vollendung alles Lebendigen in der Gestalt des Göttlich-Menschlichen geworden.
Die moderne Theologie hat sich noch kaum bemüht, ihre theologischen Grundgedanken von der traditionellen Verklammerung mit dem mythologischen Weltbild des Alten und Neuen Testamentes zu lösen und mit dem modernen nachkopernikanischen Bild des Universums in Einklang zu bringen, ja sie scheint sogar einen besonderen Wert darauf zu legen, das geradezu schizophrene Nebeneinander eines religiösen und eines wissenschaftlichen Weltverständnisses, die gar nichts miteinander zu tun haben, ihrerseits aufrechtzuerhalten – und dies in einer Epoche, in der die Kenntnis des modernen Weltbildes nicht mehr als Privileg eines kleines Kreises von Fachgelehrten bildet, sondern infolge der Leistungen der modernen Astronautik zu einem Bestandteil der allgemeinen Bildung, des normalen Weltbewußtseins und Weltgefühls geworden ist. Angesichts dieser Tatsache kommt dem Ketzer Swedenborg und seinem Entwurf einer neuen heilsgeschichtlichen Kosmologie eine pionierhafte Bedeutung zu. Unter dem Einfluß seiner wissenschaftlichen Erkenntnis und seiner visionären Erfahrungen hat er die Grundlage einer neuen kosmischen Christologie, einer neuen kosmischen Auffassung der Heilsgeschichte und einer ins Kosmische erweiterten Jenseitserwartung geschaffen, die als ein positives oder kritisches Modell von Bemühungen dienen kann, denen sich die christliche Theologie auf die Dauer nicht entziehen sollte.
Quelle: Die Wahrheit der Ketzer. Herausgegeben von Hans Jürgen Schulz. Stuttgart: Kreuz Verlag.

Die Hauptwerke Emanuel Swedenborgs

Zusammengestellt von Eberhard Zwink

Swedenborgs literarisches Werk ist unermeßlich groß. Infolgedessen nimmt die Zahl der Übersetzungen aus dem Lateinischen in die modernen Sprachen, revidierte Neuauflagen etc. und die Edition und Übersetzung bisher unveröffentlichter Manuskripte weiten Raum ein.
Die 1906 erschienene Swedenborg-Bibliographie (A bibliography of the works of Emanuel Swedenborg: original and translated. By the Rev. James Hyde. London: The Swedenborg Society) umfaßt 3500 Nummern, wobei bei mehrbändigen Werken die Bände einzeln gezählt sind und Mehrfachnennungen vorkommen. 1967 erschien ein Supplement zu Hydes Monumentalwerk: List of additions to the bibliography since its publication in 1906. Compiled by A. S. Wainscot... London 1967.
Es ist geplant, 1988/89 einen Bestandskatalog der in der Württ. Landesbibliothek befindlichen „Sammlung Mittnacht" zu publizieren, der Hydes Bibliographie keineswegs gleichkommen kann. Er wird aber immerhin die größte Sammlung von Swedenborgiana außerhalb des schwedischen und englischen Sprachraums erschließen und – als Novum – ca. 800 neukirchliche Schriften systematisch nachweisen.

1. Zu Lebzeiten Swedenborgs gedruckte Werke (in Auswahl), chronologisch

1716–1717
Daedalus hyperboreus. Upsala 1716–1717.
(Zeitschrift für Mathematik und Physik mit zahlreichen Beiträgen Swedenborgs)
Deutsch: [Der nordische Daedalus]

1721
Prodromus principiorum rerum naturalium. Amstelodami 1721.
(Entwurf einer mechanistischen Kosmogonie)
Deutsch: [Abhandlung über die Grundlagen der Natur]

1722
Miscellanea observata circa res naturales. Vol. 1–3. Lipsiae 1722. Vol. 4. Schiffbeck 1722.
(Aufsätze zur Mineralogie, zum Wesen des Feuers, zur Stratigraphie, zum Eisen und zu Stalaktiten)
Deutsch: [Vermischte Beobachtungen zu Naturphänomenen]

1734
Opera philosophica et mineralia. Tom. 1–3. Dresdae, Lipsiae 1734.

Dresden
Verlagsstadt vieler
Werke Swedenborgs

(Der Versuch, die Phänomene der Natur philosophisch (kausal) zu erklären. Entwicklung einer Theorie der Kleinsten Teilchen, abgeleitet aus der Beobachtung des Sonnen-Planetensystems. Entwicklung einer Wellentheorie des Lichts, einer Nebularhypothese. Wärme wird als Bewegung verstanden, Magnetismus und Elektrizität sind eng verwandt. Die Molekularkräfte sind von der Wirkung eines Äthermediums abhängig.)
Deutsch: [Werke zur Philosophie und Mineralogie]

1734
Prodromus philosophiae ratiocinantis de infinito. Dresdae, Lipsiae 1734.
(Umrisse einer philosophischen Schlußfolge über das Unendliche und die endliche Ursache der Schöpfung sowie über den Mechanismus der Wirksamkeit der Seele und des Körpers)
Anmerkung: wahrscheinlich von Oetinger für seine „Lehrtafel der Prinzessin Antonia" benutzt.

1740
Oeconomia regni animalis. Londini et Amstelodami 1740.
(Naturphilosophisch-spekulativ-platonistischer Ansatz zur Erklärung von Naturphänomenen, insbesondere anthropologischer Zusammenhänge, nämlich des Zusammenhangs von Materie und Seele, Funktion des Gehirns, Lokalisation von Sinnes- und Bewegungsfunktionen)
Deutsch: [Die Einrichtung des Tierreichs]

1744
Regnum animale, anatomice, physice et philosophice perlustratum. Hagae 1744.
(Vertiefung der Gehirn- und Nervenstudien: Gehirn als Zentrum der seelischen Funktionen, Hypothese über die Lokalisation von Funktionen im Gehirn, Theorie der „cerebellula" = die Summe der Nervenzellen, welche die gesamte Gehirnrinde bildet)
Deutsch: [Das Tierreich, anatomisch, physikalisch und philosophisch erläutert]

1745
De cultu et amore Dei. Pars 1–2. Londini 1745.
(„Lehrgedicht in Prosa", verfaßt vor der Vision 1745, erstes theosophisches Werk, ein poetischer Genesiskommentar. Ansätze zur Entsprechungslehre. Es gibt keine Erbsünde, sondern das Böse kommt stufenweise in die Welt. Abfall der Schöpfung zieht eine außerordentliche Liebestat Gottes (seine Menschwerdung) und dadurch Rückführung des Menschen nach sich. Hier noch aufklärerisch moralisch-praktischer Ansatz. Beginn einer Engel- und Geisterlehre)
Deutsch: [Über die Verehrung und Liebe Gottes]

1749–1756
Arcana coelestia. Tom. 1–8. Ohne Ort und Drucker 1749–1756.
(Ausgeprägte Entsprechungslehre übertragen auf die Bibelauslegung von Genesis und Exodus)
Anmerkung: Swedenborgs Hauptwerk, das seine ganze Lehre beinhaltet und das ihn bei seinen Zeitgenossen bekannt gemacht hat, u. a. bei Oetinger und Kant)
Deutsch: Himmlische Geheimnisse im Worte Gottes (16 Bände)

1758
De equo albo, de quo in apocalypsi. Londini 1758.
(Abhandlung über das weiße Pferd in der Offenbarung. Die Wiederkunft Christi auf dem weißen Pferd ist nicht buchstäblich zu verstehen.)
Deutsch: Das weiße Pferd
Anmerkung: Dieses Buch wurde von Hofaker, Tübingen, 1832 übersetzt. Die Herausgabe war insofern brisant, weil sie sich gegen die in pietistisch-fundamentalistischen Kreisen geglaubte Erwartung der Wiederkunft Christi auf einem leibhaftigen Pferd richtete. Ein schlimmer Kupferstich mit diesem Scenario war weit verbreitet.

1758
(im ganzen 5 Werke erschienen) u. a.:
De coelo et ejus mirabilibus et de inferno. Londini 1758.
(Das klassische Werk über die Visionen im Jenseits, vom Himmel und seinen Engeln und von der Hölle mit ihren Geistern, Stufen der einzelnen Himmel, Tod = Übergang in die Geister – bzw. Engelswelt, nicht Folge der Erbsünde)
Deutsch: Vom Himmel und seinen Wunderdingen; Himmel und Hölle

De telluribus in mundo nostro solari. Londini 1758.
(Weltall wird der Entsprechungslehre gemäß als homo maximus angesehen, ist demnach belebt. Geister und Engel wohnen auf den Planeten außerhalb der Erde.)
Deutsch: Die Erdkörper in unserem Sonnensystem

(4 Schriften, später als „Die Hauptlehren der Neuen Kirche" zusammengefaßt):
De Nova Hierosolyma et ejus doctrina coelesti. Londini 1758.
(Ein Konzentrat der Swedenborgischen Lehre von der Neuen Kirche. Stellung von Staat und Kirche unter dem Toleranzgedanken)

1763
Doctrina Novae Hierosolymae de Domino. Amstelodami 1763.
(Kritik an der Dreipersonenlehre in der Trinität: der Herr (Jesus Christus) ist Gott in seinem Menschlichen. Die Besiegung des Bösen bis zum Kreuz und die Eindämmung der Höllenmacht ist die eigentliche Erlösertat, nicht der Opfertod.)
Deutsch: Die Lehre des Neuen Jersusalem vom Herrn

Doctrina Novae Hierosolymae de fide. Amstelodami 1763.
(Glaube als Anerkennung der Wahrheit. Glaube bewirkt Liebe und Liebestätigkeit; gegen die lutherische Rechtfertigungslehre.)
Deutsch: Die Lehre des Neuen Jerusalem vom Glauben

Doctrina Novae Hierosolymae de Scriptura Sacra. Amstelodami 1763.
(Das göttlich inspirierte Wort hat neben dem Literalsinn noch einen spirituellen (Entsprechungs-)Sinn. Literalsinn und spiritueller Sinn verhalten sich wie Körper und Seele.)
Deutsch: Die Lehre des Neuen Jerusalem von der Heiligen Schrift

Doctrina vitae pro Nova Hierosolyma ex praeceptis Decalogi. Amstelodami 1763.
(Religion ist, das Gute zu tun, das zum Heil führt.)
Deutsch: Die Lebenslehre für das Neue Jerusalem aus den Geboten des Decalogus

Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia. Amstelodami 1763.
(Zurückführung der gesamten geistigen und natürlichen Schöpfung auf die Liebe und Weisheit Gottes. Es gibt keine Schöpfung aus dem „Nichts". Jedoch kein Pantheismus: Gott und Welt sind nicht identisch. Der Mensch als Ebenbild der göttlichen Liebe und Weisheit)
Deutsch: Die Weisheit der Engel betreffend die göttliche Liebe und Weisheit
Anmerkung: Von Oetinger als die „himmlische Philosophie" bezeichnet.

1764
Sapientia angelica de divina providentia. Amstelodami 1764.
(Der Zweck der göttlichen Vorsehung ist die Bildung des Himmels aus dem Menschengeschlecht. Sünde ist Schuld des Menschen durch falsches Tun. Es gibt keine Prädestination und keine Reinkarnation.)
Deutsch: Die Weisheit der Engel betreffend die göttliche Vorsehung

1766
Apocalypsis revelata. Amstelodami 1766.
(Auslegung der Johannes-Offenbarung im spirituellen Sinne. Das Jüngste Gericht hat 1757 stattgefunden, die Zweite Wiederkunft des Herrn bedeutet demnach kein körperliches Erscheinen Jesu, sondern die Enthüllung des inneren Sinnes der Apokalypse. Folge: Beginn der Neuen Kirche, aber keine plötzliche, „apokalyptische" Änderung der weltlichen, materiellen Verhältnisse. S. u. Apocalypsis explicata)
Deutsch: Enthüllte Offenbarung Johannes

1768
Delitiae sapientiae de amore conjugiali, post quas sequuntur voluptates insaniae de amore scortatorio. Amstelodami 1768.
(Die Beziehung der Gemüter überdauert das Irdisch-Leibliche. Die wirklichen Ehen setzen sich nach dem Tode im Himmel fort. Jeder findet seinen seelischen und geistlichen Partner. Polarität des Männlichen und Weiblichen (Weisheit und Liebe) werden aufeinander bezogen. Eheliche Liebe (auch eine Entsprechung der Beziehung Gott-Mensch) führt zum Himmel, nichteheliche Fleischeslust zur Hölle. Himmel und Hölle sind keine Orte, sondern Begriffe für seelisch-geistige Zustände.)
Deutsch: Die Wonnen der Weisheit betreffend die eheliche Liebe, dann die Wollüste der Torheit betreffend die buhlerische Liebe

1769
De comercio animae et corporis. Londini 1769.
(Frage nach der Verbindung von Leib und Seele. Der Körper ist die Hülle des Seelisch-Geistigen.)
Deutsch: Der Verkehr zwischen Seele und Leib

1771
Vera Christiana religio. Amstelodami 1771.
(Die „Dogmatik" der Neuen Kirche. Große systematische Zusammenfassung aller Lehren, mit Anhang von Gesprächen mit verstorbenen historischen Persönlichkeiten, wie Luther, Melanchthon, Calvin, Katholiken – zur Abwehr traditionell kirchlicher Positionen)
Deutsch: Die wahre christliche Religion

2. Postum erschienene Werke Swedenborgs und Sammlungen in Auswahl (alphabetisch)

a. Sammlungen

Autographa: editio photolithographica. Edidit Rudolphus Leonardus Tafel Vol. 1–10. Holmiae 1869–1870.
(Faksimile-Edition von meist bisher unveröffentlichten und daher auch unbekannten Handschriften Swedenborgs, die sich an verschiedenen Institutionen, Bibliotheken und Akademien in Schweden befinden. Zum größten Teil handelt es sich um naturwissenschaftliche Entwürfe der Zeit bis in die Mitte der vierziger Jahre.)

Opera quaedam aut inedita aut obsoleta de rebus naturalibus. Nunc edita sub auspiciis Regiae Academiae Scientiarum Sueciae... Vol. 1–3. Holmiae 1907–1911. (Edition und Kommentaar noch unbekannter und unveröffentlichter naturwissenschaftlicher Werke.)

Psychological transactions. Translated and edited by Alfred Acton. Philadelphia 1920.
(Entwürfe zum Leib-Seele-Problem)

b. Einzelwerke

Apocalypsis explicata secundum sensum spiritualem (1759). Vol. 1–4. Londini 1785–1789.
(Groß angelegter Kommentar zur Johannes-Offenbarung, entspricht den Arcana coelestia. Konnte zu Lebzeiten Swedenborgs nicht mehr gedruckt werden. Eine verkürzte Neufassung erschien als Apocalypsis revelata 1766 – s. o.)
Deutsch: Die Offenbarung erklärt nach dem geistigen Sinn. Erklärte Offenbarung

Diarium spirituale (1748). Primum edidit Jo. Fr. Im. Tafel. Pars 1–7. Londini, Tubingae 1844–1860.
(Swedenborgs Aufzeichnungen seiner Visionen von 1747–1763.)
Deutsch: [Geistiges Tagebuch]

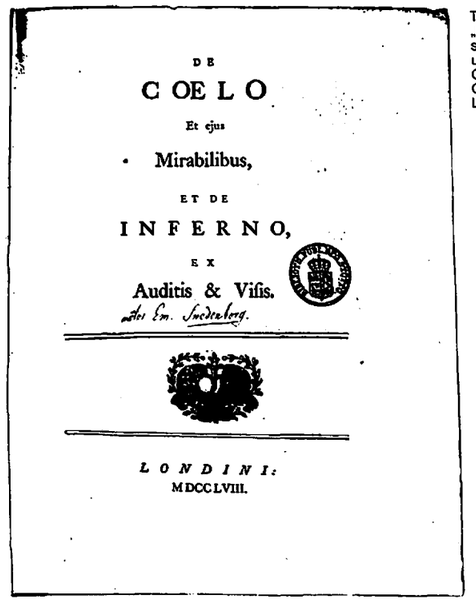
Drömmar (1744). Efter original-hanskrifter meddemade af G. E. Klemming. Stockholm 1859.
(Swedenborgs Träume: seine ersten Visionen aus den Jahren 1743 und 1744.)
Deutsch: [Traumtagebuch]

Anmerkung: Im Nachlaß der Sammlung Mittnacht befindet sich eine fragmentarische Übersetzung im Manuskript von Julie Conring.

Historia ecclesiastica Novae Ecclesiae (1770).
Englische Übersetzung: Sketch of an ecclesiastical history of the New Church. In: Posthumous theological works. Vol. I. New York 1928., S. 301–306.
(Skizze eines Entwicklungsganges der Kirchengeschichte. Ist erwähnenswert, da am Ende Oetinger genannt wird. – S. o., S. 81).

Itinerarium (1734/1739): ex operibus posthumis. Edidit Jo. Fr. Im. Tafel. Sectio 1–2. Tubingae, Stuttgardiae 1840–1844.
(Edition der in verschiedenen Handschriften befindlichen Tagebuchnotizen über Swedenborgs Reisen.)
Deutsch: [Reisetagebuch]

Transactiones de cerebro (1740).
Englische Übersetzung: 1. The economy of the animal kingdom: transaction 3: the medullary fibre of the brain and the nerve fibre of the body...Translated by Alfred Acton. Philadelphia 1918.
2. Three transactions of the cerebrum. Translated by Alfred Acton. Vol. 1–2. Philadelphia 1938–1940.
(Übersetzung zahlreicher Einzelbeiträge zur Gehirnphysiologie. Ergänzung des „Regnum animale" von 1744.)


DE
C OE L O
Et ejus
Mirabilibus,
ET DE
I N F E R N O,
EX
Auditis & Visis.
LONDINI:
MDCCLVIII.

Titelseite von „Der Himmel und seine Wunderdinge, und die Hölle, nach Gesehenem und Gehörtem". London 1758

Zum Werk des
gelehrten Naturforschers

Titel- und Indexseite der von Polhem und Swedenborg herausgegebenen wissenschaftl. Zeitschrift (Jahrgang 1716) unten.
Abb. zu physik. Untersuchungen (stark verkleinert)

Daedalus V. (Jahrgang 1717)

DÆDALUS HYPERBOREUS.

Eller

Några Nya

MATHEMATISka och *PHYSICALISka*

Försök

Och

Anmerckningar

För åhr 1716:

Som

Welborne Herr Assess. Pålheimer

Och

Andre Winrike i Swerige

hafwa giordt

Och

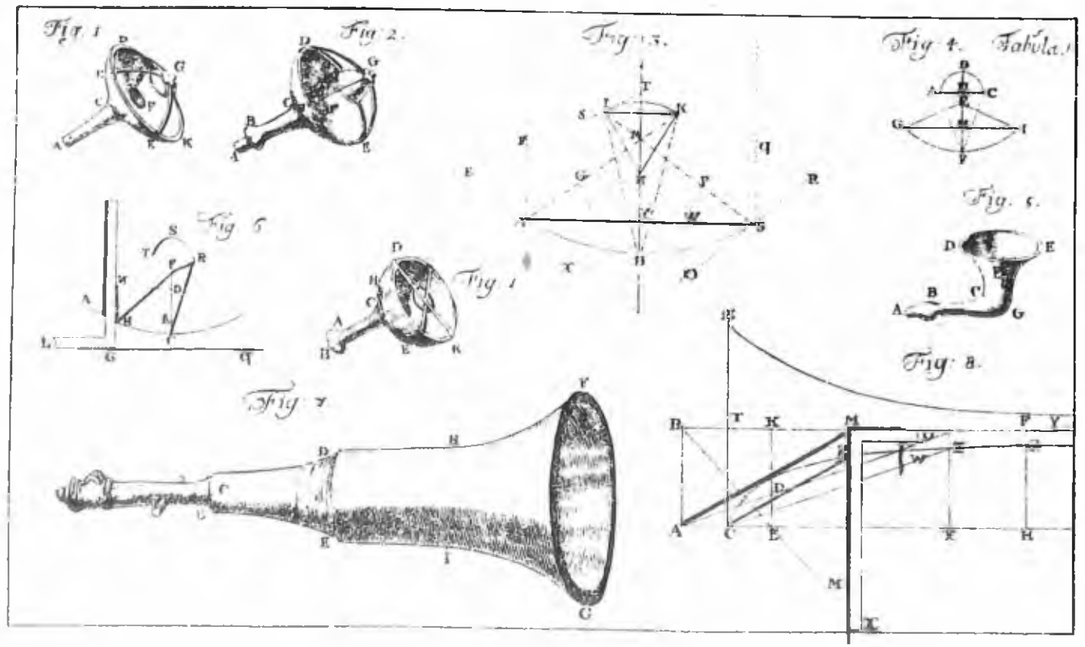
Nu tid efter annan til almen nytto lemna.

DÆDALUS en auras carpit, ridetqve superne
Quos sibi Rex Minos struxit in orbe dolos.
Auras *Arte tuâ* sic tu, mi Dædale! carpe,
Atqve dolos ride quos Tibi turba struet,

Förslijes af Bokföraren.

UPSALA,
hos Kongl. Maj:th och Upsala Academiæ Bokt.
JOHAN. HENR. WERNER 1716.

Förteckning på hwad åhreth 1716 Dædali innehålla.



Commercie Rådet POLHEIMERS
Konstige Tapp.

NÅr framstilles en ny invention af en Tapp / som för sin konst så wäl som bygd lärte wara bekant / och af en del redan med nöje och fördehl brukat. Dessuten bröstet förtenligast ther uti / at then hemmar några pigers och drengars hylla / som när tilfälle gies / tappar ofta bredwid til sin och the sinas fördehl så mycket som til marmodrens / giörande sig glada och lustiga på sin Herras omkostnad. Men / som fades / thenna machinen tiänar at hemma alt sådant wårdersles och utdighet / settiande lika som lås och stengel för thet: i ty när marmodren behagar stilla sin nyckel och gifwa then källardrengen i hender / kan han sedan wara trygg och säker / at intet watn rinner bredwid qwarnen: och om annarlunda stedd / skulle strykt kelet bära märcke för sig. Hwar af lätteligen kan slutas / at thes nytta så stor är som thes konst / och konsten så stor som nytten / fast then af then gemenare hopen lärer wißkas. Thes tilwertes form är af en stor del redan bekant / men som konsten än är fördold och ligger inuti / så wil man härmed öpna then och framställa alla thes delar så tilhopa som tersklt / och wisa hwarest then mechaniska minbesparningen ligger gömd / som förmåtnas tiänsfolcket sin lust och åstunden.

1. Hela

DÆDALUS V.

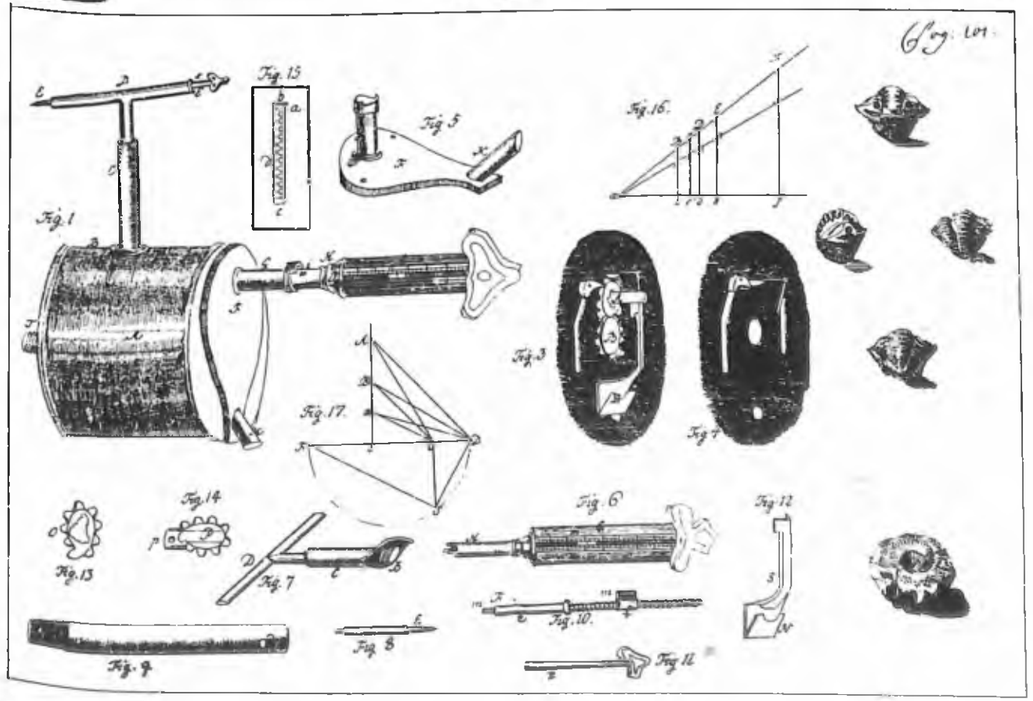
För

Januarii, Februarii, Martii Månader

åhr 1717.

Beskrifwen af

Em. Swedberg.



Die Flugmaschine des Daedalus

(Bearbeitet von Horst Bergmann)

Vorbemerkung: Assessor Polheimer veröffentlichte einen Aufsatz, in dem er sich u. a. mit aerodynamischen Problemen auseinandersetzte. Der junge Swedenborg griff die Fragen auf, entwickelte daraus die Vorstellung von einer Flugmaschine und antwortete seinem Vorgesetzten mit folgender Stellungnahme (Auszug):
„Aus dem Gedanken, die Assessor Polheimer im vorangehenden Artikel vorgetragen hat, kann man ablesen, daß die Kraft der Luft und ihres Widerstandes gegen alle Körper, seien sie ausgedehnt oder kompakt, kalkulieren kann. Dementsprechend (und auch den Vogelflug in Betracht ziehend) wäre es leicht genug, auf den Gedanken zu kommen, daß ein Mechanismus erfunden werden könnte, welcher uns in der Luft tragen könnte, sodaß wir dann von diesem oberen Element nicht ausgeschlossen blieben, wenn auch uns keine anderen Flügel außer denen des Verstandes (Geistes) gegeben sind… Wenn man jedoch lebendige Natur nachahmt, indem man die Verhältnisse zwischen den Flügeln und dem Körper eines Vogels untersucht, so könnte ein Mechanismus der erwähnten Art erfunden werden, welcher uns Hoffnung gibt, dem Vogel in die Luft nachzufolgen…
Man hat Beweise genug in der Natur, daß dies getan werden kann, wie z. B. Vögel, Adler, Drachen, die gleichsam in der Luft schwimmen, mit ihrem ganzen Gewicht auf den Flügeln liegend, ohne die geringste Feder zu bewegen. Eine ähnliche Fähigkeit sieht man an den sogenannten Drachen aus Papier und Holz, indem sie in der Luft verweilen können…"
Der Gelehrte Polheimer blieb skeptisch, er belachte gleichsam den Drang des jungen Mechanikus und antwortete: „Was das Fliegen bzw. den künstlichen Flug betrifft, so sollte dies gleich schwierig sein wie die Kunst des Goldmachens oder die Herstellung eines 'perpetuum mobile'… Denn man stößt auf etwas, was die Natur widerlegt (nicht zuläßt), insbesondere, daß alle Maschinen nicht die gleichen Proportionen im großen Maß wie im kleinen behalten, wenn auch alle Teile untereinander im Verhältnis gehalten werden… (Anmerkung: Es geht wohl um das Verhältnis von Gewicht und mechanischer Leistung eines Apparates im Vergleich zur „Feinmechanik" der Natur.) Wäre es jedoch möglich, daß ein Mann eine Maschine – groß genug, ihn zu tragen – in Gang setzen und lenken könnte, so wäre der Fall gewonnen…"
Swedenborg verfolgt die Idee weiter. Er entwickelt eine Skizze und notiert seine Gedanken zu dieser Konstruktion (s. Abb.), welche Grundlage für einen Artikel in der von ihm selbst redigierten Zeitschrift „Dädalus Hyperboraeus" werden sollte.

Text des abgebildeten Manuskripts:
1. Zunächst baue man aus dem leichtmöglichsten Material – etwa Leder, Kork, oder noch besser, Birkenrinde – und mit dünnen Holzdübeln, eine Kiste oder einen Korb (ZZZZ), stark genug, um einen Mann ohne Gefahr tragen zu können. Die Kabine sollte in der Länge zwei und in der Breite drei Ellen messen. Da die Flügel an den Seiten bewegt werden müssen, sollten die Seiten kürzer als die Länge sein. Die Höhe mißt eine Elle, mit genügend Sitzfläche für einen Daedalus.
2. Ein Segel soll so weit wie möglich ausgebreitet und hohl gebogen werden. Vor allem muß das Segel geprüft werden; (es darf) keinen Spalt (geben), wo(-durch) Luft eindringen könnte. Der Druck wird höchstwahrscheinlich so stark werden, daß die Luft, sollte es irgendeinen Riß geben, pfeifend durchgedrückt wird. Das Segel sollte 150 Quadrat-Ellen messen; darum: ein Drache oder ein Adler während des Segelns mißt mindestens zwei Quadrat-Fuß (Schwanz, Körper usw. eingerechnet). Da diese Maschine mit allem Zubehör dreihundertmal schwerer als ein Adler sein wird, so ergibt sich, daß sie – in Bezug auf das Gewicht – eine Fläche haben muß, die dreihundertmal größer ist als die eines Adlers, nämlich 150 Quadrat-Ellen.
3. Wie aus der Zeichnung zu ersehen, wird das Segel folgendermaßen befestigt und gebogen: Vier Stangen (CC, DD, FF, EE) werden darüber längs und quer gespannt, und zwar so, daß sie an den Enden nach unten gebogen werden (yx,

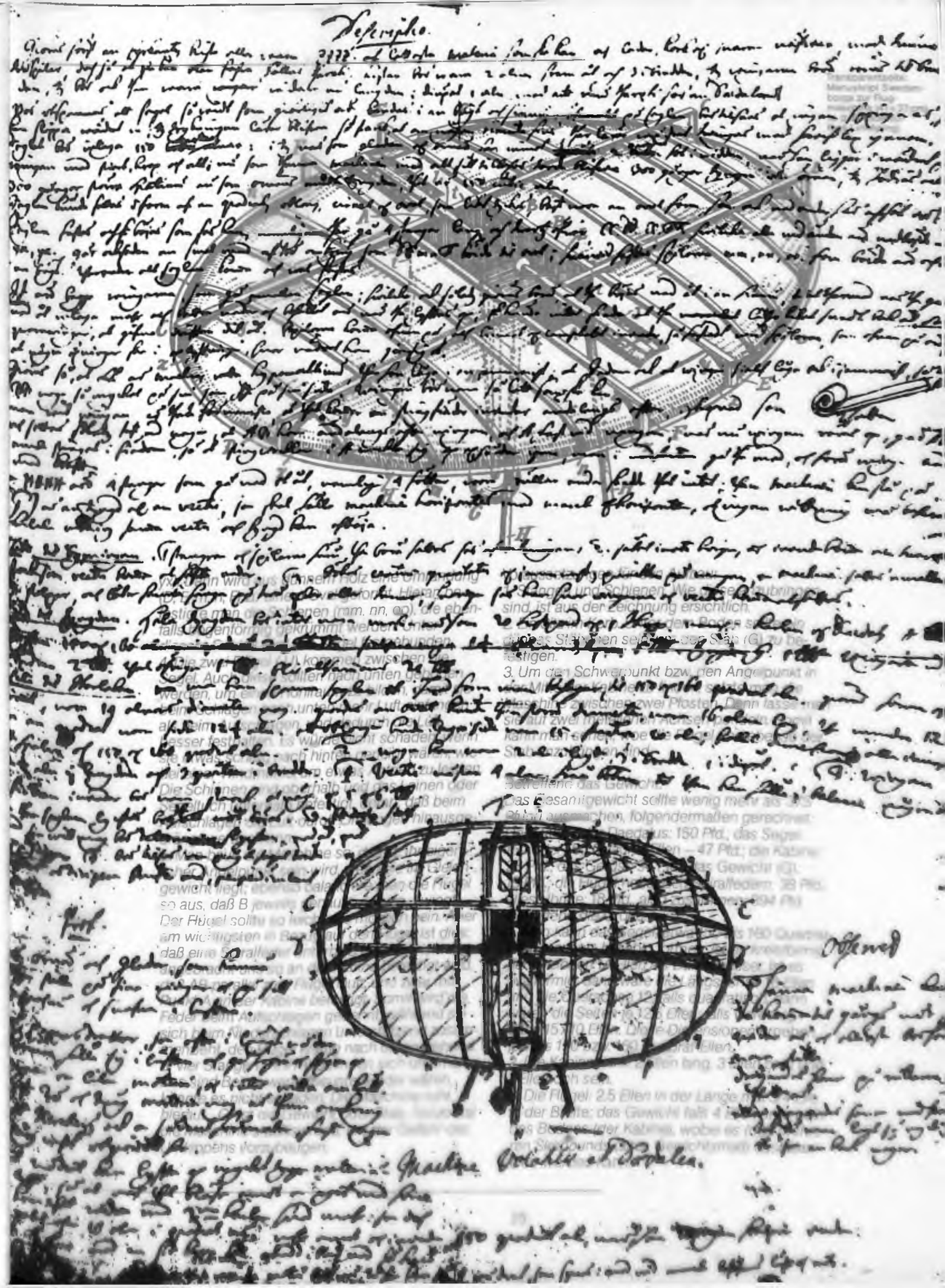
-(80)-

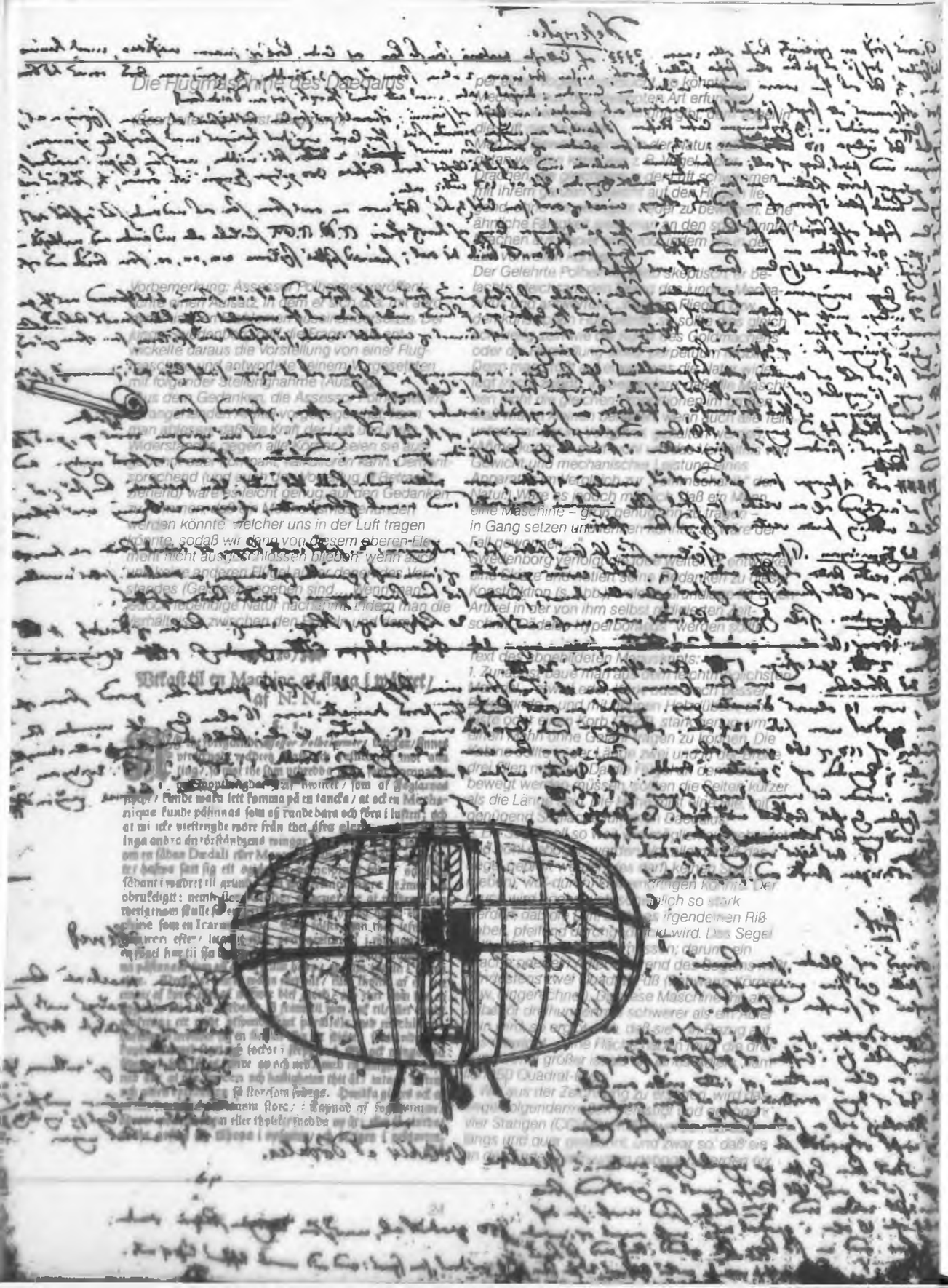
Utkast til en Machine at flyga i wädret/ af N. N.

§. 1.

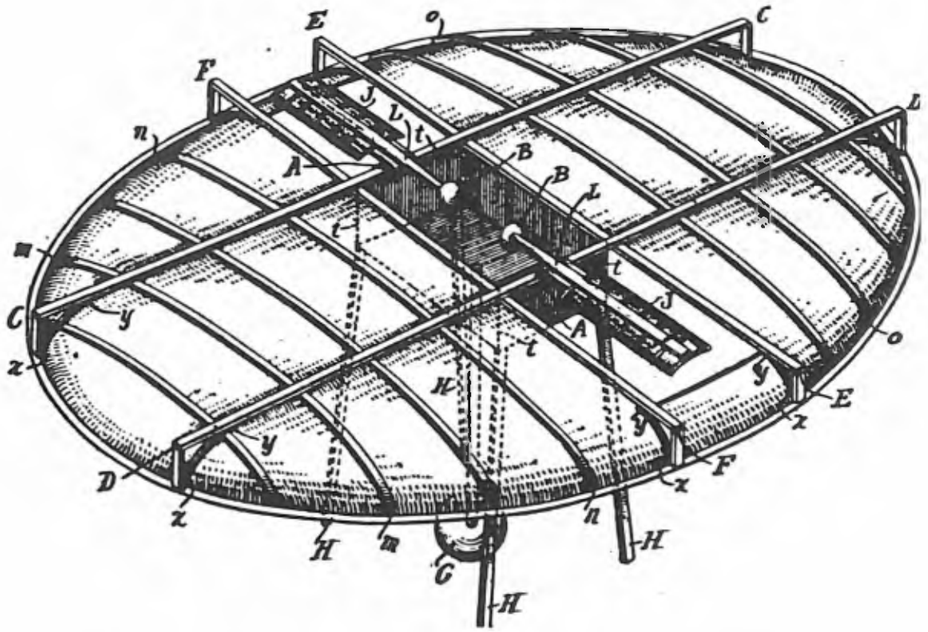
Af the föregående Assessor Polheimers tanckar/ sinnes uträcknadt wädrets kraft och resistence mot alla ting/ så mot the som utbredda äro/ som compacta och ihoptrengda. Af hwilket/ som af Foglarnas flycht/ kunde wara lätt komma på en tancka/ at ock en Mechanique kunde påfinnas som oß kunde bära och föra i luften; och at wi icke utestengde wore från thet öfra elementet, fast oß inga andra än förständzens wingar äro gifna. The som för om en sådan Dædali eller Mercurii Fabrique warit omtenckte/ hafwa satt sig ett ogiörligit principium före/ och lagt sådant i wädret til grund/ som wår Atmosphære dr emot och obrukeligit: neml. stora Glober evacuerade af wader/ som therigenom skulle få en lätthet/ at kunna hielpa op så en Machine som en Icarum med. Men fölier man then lefwande naturen efter/ lätande efter proportionen i winaan/ som en fogel har til sin kropp/ torde wel en slik mechanique kunna påfinnas/ som oß giöra skulle hopp/ at följa fogeln i luften efter. Neml. 1. om en wagn eller båt/ eller thylikt af ett lätt emne/ af kork eller af näfwer blef giord/ och ther rum för en flygande uti. 2. Sedan/ så fram til som bak til/ eller rundt omkring; ett widt utspendt segel parallelt med machinen, hafwande imunder sig en sinum eller ett stöte/ som indragas kunde lika med segel och sockor i stepp. 3. Så ock wingar på siderna/ som föras kunde op och ned/ med en stärkgfäder bäsh ned ät/ at öka forcen och hastigheten thit ät/ intaga luftens/ och giöra resistence så stor/ som fodras. Hwilka giöras ock af en lätt materia och lagom stora/ i stapnad af fogelwingar/ äbror/ qwarnwingar eller thylikt/ sneddn op ät: eller så giorda/ at the gofwo sig tilhopa i opfarten/ och ut igen i nedfarten.

4. Så





Transparentseite: Manuskript Swedenborgs zur Flugmaschine (41 x 33 cm) (a. d. Stiftsbibliothek Linköping)



yx). Dann wird aus dünnem Holz eine Umrandung (D, E, m, n, F) zu einem Oval geformt. Hieran befestigte man die Schienen (mm, nn, oo), die ebenfalls bogenförmig gekrümmt werden. Unter diesem Gestell wird das Segel festgebunden.
4. Die zwei Flügel (JJ) kommen zwischen die Segel. Auch diese sollten nach unten gebogen werden, um einen Hohlraum zu bilden, damit sie beim Schlagen nach unten mehr Luft einfangen als beim Aufschlagen, und dadurch die Luft besser festhalten. Es würde nicht schaden, wenn sie etwas schräg nach hinten geneigt wären, wie bei einer Windmühle, um etwas Antrieb zu leisten. Die Schienen sind oberhalb und das Leinen oder Segeltuch unterhalb befestigt, derart, daß beim Aufschlagen die Luft durch Öffnungen hinausgedrängt werden kann.
5. Man baue die Maschine so, daß LL ihr eigentlicher Angelpunkt sein wird, wenn sie im Gleichgewicht liegt; ebenso balanciere man die Flügel so aus, daß B jeweils genausoviel wie J wiegt. Der Flügel sollte so leicht wie möglich sein. Aber am wichtigsten in Bezug auf den Flügel ist dies: daß eine Spiralfeder unterhalb in Längsrichtung angebracht uns so an der Kabine befestigt wird, daß AB parallel zum Flügel läuft, und zwar mit Punkt A an der Kabine befestigt. Somit wird die Feder beim Aufschlagen gedehnt, während sie sich beim Niederschlagen unterstützend zusammenzieht, den Flügel kräftig nach unten ziehend.
6. Vier Stangen (HHHH) befinden sich unterhalb. Das sind Beine; wenn darunter Räder wären, könnte es nicht schaden. Die Maschine ruht hierauf. „G" ist ein Gewicht oder Stab, horizontal die Maschine stabilisierend, um der Gefahr des Umkippens vorzubeugen.

Voraussetzungen für den Aufbau:
1. Stangen und Schienen. Wie diese anzubringen sind, ist aus der Zeichnung ersichtlich.
2. Ein Sitz im Korb. Unter dem Boden sollte ein dünnes Stäbchen sein, um den Stab (G) zu befestigen.
3. Um den Schwerpunkt bzw. den Angelpunkt in der Mitte der Kabine zu finden, setzte man die Maschine zwischen zwei Pfosten. Dann lasse man sie auf zwei metallenen Achsen pendeln. Somit kann man sehen, woe die Flügel und ebenso der Stab anzubringen sind.

Betreffend das Gewicht:
Das Gesamtgewicht sollte wenig mehr als 375 Pfund ausmachen, folgendermaßen gerechnet: Der Mann oder Daedalus: 150 Pfd.; das Segel: 150 oder 160 Quadrat-Ellen – 47 Pfd.; die Kabine: 28 Pfd.; das Gerüst: 94 Pfd.; das Gewicht (G): 19 Pfd.; die Flügel nebst den Spiralfedern: 38 Pfd.; alles Übrige: 18 Pfd., also zusammen: 394 Pfd.
Betreffend die Größe:
1. Man kann das Segel, etwa 150 bis 160 Quadrat-Ellen messen, beliebig formen. Ist es kreisförmig, dann reichen 14 Ellen als Durchmesser. Ist es ovalförmig, dann wäre die Längsachse 16 Ellen und die Querachse 12; falls quadratisch, dann wären die Seiten je 12.5 Ellen; falls viereckig, dann 15 x 10 Ellen. Diese Dimensionen ergeben jeweils 150 bzw. 160 Quadrat-Ellen.
2. Die Kabine kann 2 Ellen lang, 3 Ellen breit und 1 Elle hoch sein.
3. Die Flügel: 2,5 Ellen in der Länge mal 3/4 Elle in der Breite; das Gewicht faßt 4 Ellen unterhalb des Bodens (der Kabine), wobei es (mit) mehreren Skeppunds (altes Gewichtsmaß) ausbalanciert werden kann.

Beobachte:
1. Die Federn unter den Flügeln sollten stark genug sein, um entweder 94 oder 113 Pfd. zu tragen...
2. Dort, wo die Segel enden, müssen sie nach innen gebogen werden.
3. Der Daedalus selbst muß durch seine Gewichtsverlagerung den Flug nach unten, nach oben oder seitwärts lenken.
4. Man sollte untersuchen, ob irgendein Segel benötigt wird, um den Flug auf- und abwärts zu lenken.

Beweise:
1. Von Adlern und Drachen, die still auf ihren ausgebreiteten Flügeln oder pendelnd in der Luft liegen können.
2. Von Papier-Drachen, die oft bei stillem Wetter in der Luft schweben oder gar höher und höher steigen mittels einer geringen Bewegung, und nicht herabstürzen, obwohl umgürtet mit Holz und schweren Stoffen.
3. Daß Kircher auch eine solche Maschine angekündigt hat, obwohl (er) nichts Konkretes durchgeführt (hat).
4. Daß die Luft recht schwere Gegenstände heben kann; daß, wenn sie mit Kraft gegen eine Tür bläst, sie sogar zwei oder mehr Männer überwältigen kann, obwohl die Tür nicht größer als 16 Quadrat-Ellen (ist). Umsomehr Kraft gegen 150 Quadrat-Ellen, wenn die Flügel auch noch helfen.
5. Zu Scara fiel ein Student bei starkem Wind vom Kirchturm, blieb jedoch unverletzt, dank einem Cape, das er trug.
6. Der Drachen: je höher er steigt, umso weniger Bewegung wird erforderlich, um ihn in der Luft zu halten – wie man beobachten kann –; am Boden muß man ihn hochwerfen oder fortbewegen.

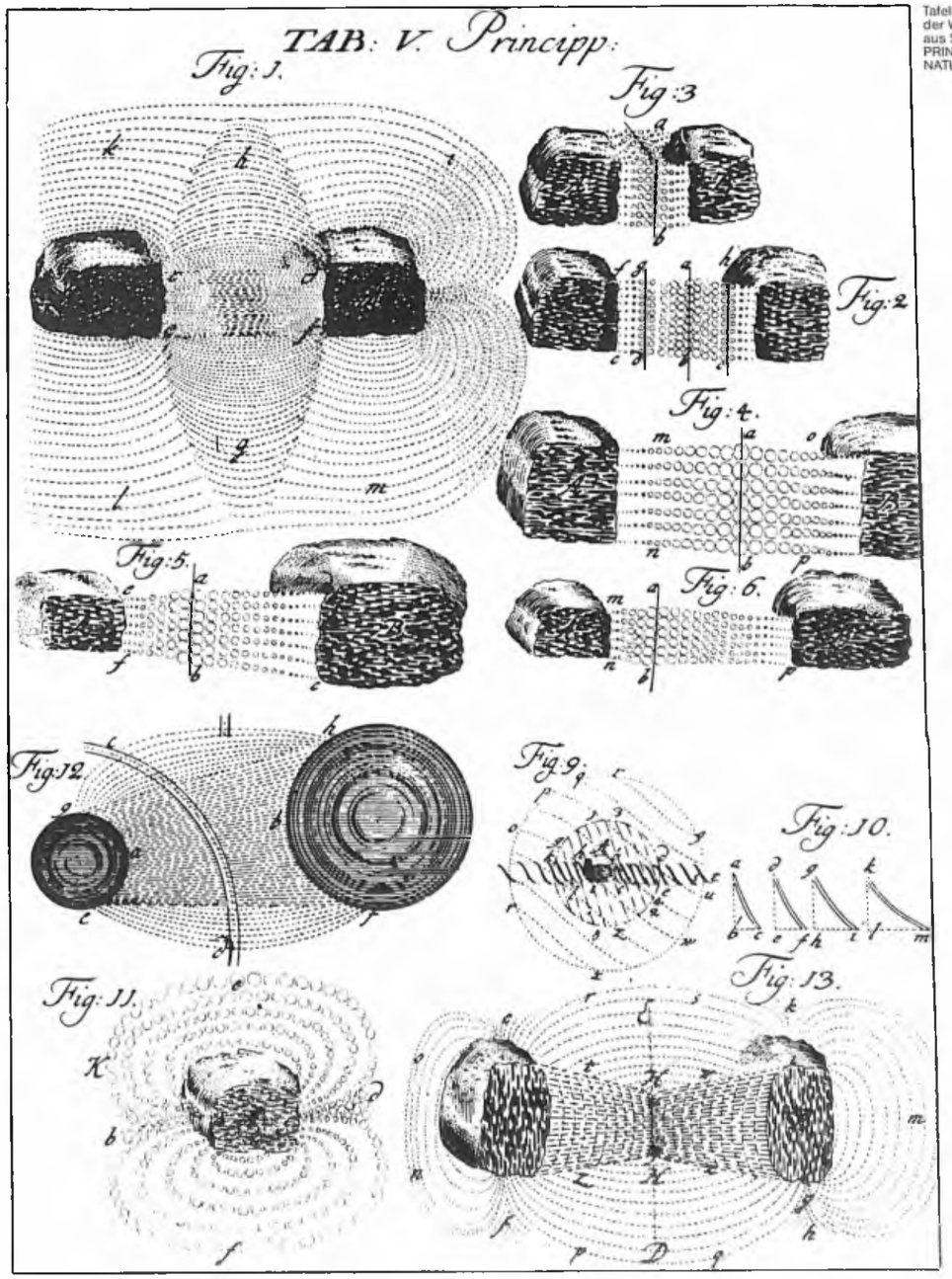
Beobachte:
Diese Maschine kommt in Gang, wenn der Wind stark ist (sonst sollte sie in Ruhe bleiben), indem man sie dort, wo der Boden flach ist, auf Rädern (an)-zieht; oder: man ziehe sie, nachdem man sie mit einem mannesgleichen Gewicht beladen hat, von einem hohen Dach (hinunter).
(Aus einer engl. Übertragung des Manuskripts, übersetzt von Kerry Taliaferro.)

Hinweis:
Das Ausstellungsmodell der Flugmaschine Swedenborgs fertigte Stefan Laug, stud. art., in den Werkstätten von Erich Lutz an der Staatl. Akademie der Bildenden Künste Stuttgart.

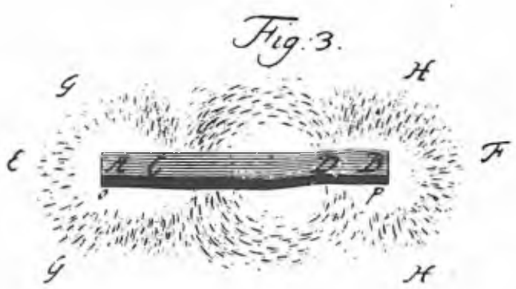
Emanuel Swedenborgs naturwissenschaftliche Studien als Vorstufe zum physikalischen Feldbegriff

Heinrich Schminke

Dem regen Briefwechsel zwischen Emanuel Swedenberg und seinem Schwager Eric Bezelius ist zu entnehmen, daß Swedenborg noch vor Verlassen seiner Alma Mater im Jahre 1709 sich intensiv naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Fragen zuwandte. Schon seine erste Veröffentlichung im Jahre 1714 „Festivus Applausus" (erschienen in Greifswald) belegt seinen Spürsinn, für alte Fragen neue Denkansätze zu finden. In seiner ersten Veröffentlichung findet sich bereits der Keim für seine spätere Theorie über die „Entstehung von Materie". Hierbei ist bezeichnend, daß er sich nicht mit dem Studium der Werke seiner Zeit, also Descartes, Newton, Pufendorf, Eric Benzelius und Christopher Polhem begnügte. Er geht gedanklich in die Zeit der alten Griechen zurück und greift deren naturphilosophische Aussagen wieder auf. Die Doktrin der Herakliter (ca. 500 v. Chr.), daß „alle Dinge sich in Zyklen entwickeln, sich entfernen, um wieder in den Ausgangspunkt zurückzukehren" muß für Swedenborg eine Art Erleuchtung gewesen sein. Diesen Gedanken entwickelt Swedenborg zuerst in seiner Schrift „Festivus Applausus", um ihn ständig weiterzuentwickeln, wie besonders aus seinen naturwissenschaftlichen Schriften hervorgeht und kulminiert schließlich in seiner Hauptschrift „Principia rerum naturalium, 1734". In dieser Schrift erhebt er die Bewegung zum ureigensten Prinzip, wenn er sagt: „Das Universum ist ein Meisterstück der Mechanik" oder an anderer Stelle „Was auch immer frei ist von Bewegung, bleibt so wie es ist: was auch immer in Ruhe ist, verursacht nichts: ohne Bewegung oder Ortsänderung, oder allgemeiner: ohne Zustandsänderung, kann keine neue Existenz, kein neues Produkt gedacht werden: das heißt, keine Existenz oder keine Änderung ist möglich außer durch Bewegung."
Die Bewegung als ureigenstes Prinzip findet sich u. a. auch bei Descartes und Leibniz. Allerdings vermißt Swedenborg hier die Frage nach dem Ursprung der Materie. Das häufig zitierte Prinzip (vgl. Prof. Newcomb): „Da die Materie ewig ist, wird die Frage nach dem Ursprung sinnlos", kann Swedenborg nicht überzeugen, zumal der Geist insgeheim eben doch nach kausalen Zusammenhängen sucht. Genau an dieser Stelle wagt Swedenborg seinen entscheidenden Schritt mit seiner These: „Das Unendliche ist endlich". Er spricht in diesem Zusammenhang von „ursprünglicher Ganzheit" oder „Naturpunkt". Der Begriff „Naturpunkt" stellt eine Analogie zum geometrischen Punkt dar. Der geometrische Punkt weist bekanntlich keine räumliche Ausdehnung auf.

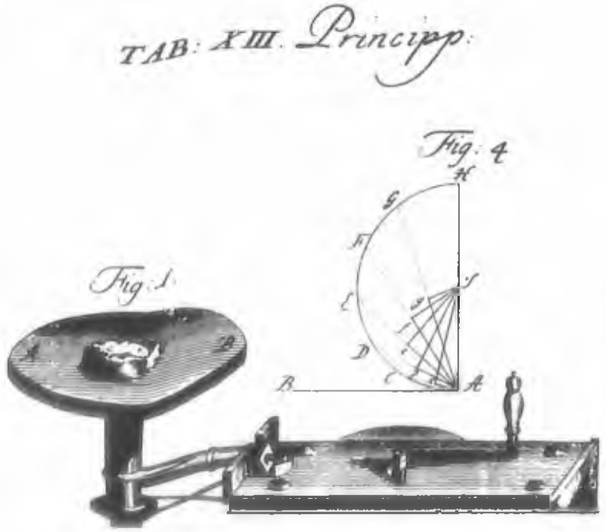


Tafel V: „Ableitung der Wirbel" aus Swedenborgs PRINCIPIA RERUM NATURALIUM

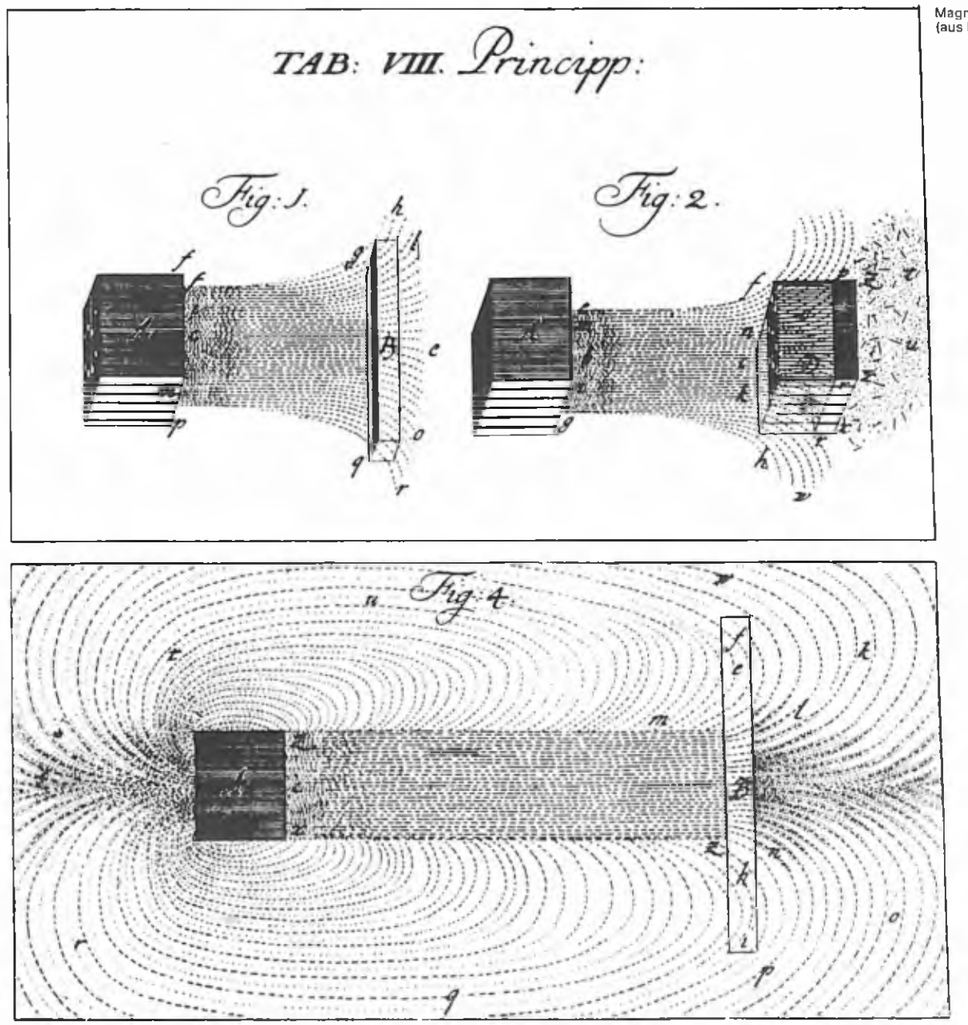


trotzdem denkt man sich jede geometrische Form oder Figur aus beliebig vielen Punkten zusammengesetzt. Entsprechend weist sein „Naturpunkt" keinerlei Bezug zu Raum und Materie auf. Swedenborg gibt seinem „Naturpunkt" die Qualität einer „reinen und totalen Bewegung", also einer Art „absoluten Bewegung" oder einer „Bewegung an sich". Mit dieser kühnen und bis dahin einzigartigen Theorie überwindet Swedenborg elegant die alte These von den undurchdringlichen, unteilbaren, schweren und ursprünglich geschaffenen Teilchen (Atome im Sinne der Antike). Diese klare und tiefe Einsicht in das Wesen der Dinge ist um so erstaunlicher, weil erst 150 Jahre vergehen mußten, bis die Physiker über gesicherte Erkenntnisse verfügten, die das klassische Atom untauglich werden ließen. Diese ganze Problematik erhellen vielleicht am besten einige Zitate berühmter Physiker: Der Ire Sir Joseph Larmor (1857–1942) bekennt „das stoffliche Atom besteht aus Elektronen und sonst nichts".
In gleicher Weise äußern sich Gustave Le Bon (1841–1931) und Henri Poincaré (1854–1912). Letzterer beschreibt wiederum das Elektron als eine Art „abgewandelten Äther", der sich gleichmäßig um einen Punkt verteilt.
Wie weit Swedenborg seiner Zeit voraus war, beleuchtet u. a. auch seine Deutung des Magnetismus. Er schreibt: „In jedem Wirbel um einen Magnet sind vermutlich kleinste „Teilchen" (seine Vorstellung von „Teilchen" wird weiter unten dargelegt werden), die sich um das Zentrum bewegen und dabei insgesamt wieder um eine Achse rotieren." Die Physik spricht heute von sogenannten „Elementarmagneten". All diese Erkenntnisse sind stets Folgerungen seines Grundprinzips „Alles ist Bewegung". Die letzten Konsequenzen dieses Ansatzes kann man um 1900 beobachten, als es den Menschen klarzumachen galt, daß z. B. ein fester Stein eigentlich nur aus Zwischenraum besteht und dabei trotzdem eine große Stabilität und ein großes Gewicht aufweist. Die Vorstellung von der Materie (was diese in Zukunft auch immer sein möge) mußte kräftig geändert werden.
Die große Stabilität eines Körpers beruht indes, wie man weiß, auf der hohen Geschwindigkeit der Elektronen und der damit verbundenen elektrischen Kräfte. Ein mechanisches Analogon möge dies veranschaulichen: Ein fallender Kieselstein taucht in Wasser ein, weil Wasser „weich" ist. Derselbe Kieselstein wird aber bei hoher Geschwindigkeit vom Wasser sogar mehrfach reflektiert. Das gleiche Wasser ist also plötzlich „hart" geworden! Ergebnis: Die unterschiedlichen Qualitäten „weich" und „hart" sind folglich relativ, d. h. geschwindigkeitsabhängig.
Wiederum gilt Swedenborgs These „Alles ist Bewegung!"
In den Darlegungen von Prof. Tansley (1910 / London) ist zu lesen: „Wenn die Bewegung Grundlage der Phänomene ist, und diese Bewegung an sich den „Naturpunkt" von Swedenborg darstellt, dann hat seine Bemerkung zur Folge, daß Energie nicht etwas ist, das zur Materie als Qualität hinzukommt, sondern wesentlich in Materie ist, oder tatsächlich selbst Materie ist. Seine „vis agendi" oder anders ausgedrückt – die Energie der Bewegung – ist ein wesentlicher Teil der Materie."
Diese Kopplung von Energie und Materie, wie sie Tansley bei Swedenborg zu erkennen glaubt, bekommt vor dem Hintergrund der speziellen Relativitätstheorie Albert Einsteins (1905) besonderes Gewicht. Die Äquivalenz von Energie und Masse (Einstein gibt ihr die Fassung $E = m\,c^2$) läßt erahnen, wie tief die deduktiven Einsichten Swedenborgs schon 150 Jahre vor dieser Zeit gewesen sein müssen.
Auch Swedenborgs nächster Schritt, die Umwandlung seiner „Naturpunkte" in sogenannte „erste Endlichkeiten" zeugt aus heutiger Sicht erneut von der außergewöhnlichen Gabe, größere Zusammenhänge zu erkennen, wie sie nur wenigen Forschern vergönnt war. Diese „erste Endlichkeiten weisen gegenüber den „Naturpunkten" die Qualitäten von Raum und Energie auf. Heute würde man von einer Strukturierung des Raumes sprechen. Da die Übergänge von den „Naturpunkten" (absolute Bewegung ohne die Qualitäten von Raum und Energie) zu den „erste Endlichkeiten" (Qualitäten des Raumes und der Energie) stets in beiden Richtungen verlaufen, entfällt die leidige Frage nach dem Verständnis der Unteilbarkeit der Urmaterie.
Swedenborg versucht nun diese Übergänge durch den Auf- bzw. Abbau von Wirbeln zu erklären. In der heutigen Zeit gehört die Behandlung der Wirbeltheorie in elektrischen und magnetischen Feldern zur Grundausbildung eines jeden

Rotierendes Magnetfeld (aus PRINCIPIA)



Magnetmodell (aus PRINCIPIA)



Physikers. Die praktische Anwendung dieser Wirbeltheorie weiß jeder Radiohörer zu schätzen. Dabei tragen die elektromagnetischen Felder bekanntlich Energie vom Sender zum Empfänger. Die Physiker wissen nun, daß in den Unsymmetrien von Feldern, also überall dort, wo z. B. Wirbel oder Feldlinienverdichtungen auftreten, sich die Geburtsstätten der Kräfte befinden. Auf diesem Prinzip der Unsymmetrie in magnetischen Feldern beruht z. B. die Wirkungsweise des Elektromotors.
Diese „erste Endlichkeiten" bedürfen nach Swedenborg keines Trägers, da sie zwar Strukturcharakter (Swedenborg spricht von „Substanz") aber keinen Materiecharakter im Sinne von schwer oder träge aufzuweisen haben. Die mühsamen Erörterungen um 1900 über die Existenz oder Nichtexistenz eines materiellen Äthers als Träger für elektromagnetische Felder war bei Swedenborg bereits gelöst. Es ist aus heutiger Sicht fast unvorstellbar, daß ein Mann wie Swedenborg ohne Experimente und entsprechende Hilfsmittel zu solchen Erkenntnissen fähig war.
Der letzte Schritt in Swedenborgs Theorie ergibt sich denn auch fast von selbst. Der Übergang von den materielosen, aber Energie- und Raumqualitäten aufweisenden „erste Endlichkeiten" zu den „zweite Endlichkeiten" ergibt sich durch Anlagerung von „erste Endlichkeiten" aneinander. Hierbei verdichtet sich die Energie der „erste Endlichkeiten" und es entstehen dabei neue, nach außen gerichtete Qualitäten. Swedenborg spricht von „actives". Diese bilden Flächen aus, die durch Bewegung dargestellt werden. Der Wandel der Qualitäten beim Wechsel von den „erste Endlichkeiten" zu den „zweite Endlichkeiten" kann vielleicht mit dem Wandel von der Zelle zum Zellverband verglichen werden. Der Zellverband hat ganz andere Aufgaben zu bewältigen als die einzelne Zelle. Diese intuitiven Erkenntnisschritte Swedenborgs zu Beginn des 18. Jahrhunderts sind in der Tat bedeutend.

Die Kosmogonie Emanuel Swedenborgs und die Kantsche und Laplacesche Theorie

Hans Hoppe

Emanuel Swedenborg ist in der Geschichte der Philosophie bekannt als der Träger jener Visionen, die Kant zu seiner Schrift „Träume eines Geistersehers" veranlaßt haben. Dabei wird wenig beachtet, daß Swedenborg auch auf wissenschaftlichem Gebiete eine anerkannte Größe seiner Zeit gewesen ist. Seit dem Jahre 1721 schrieb er über physikalische, chemische, nautische und mineralogische Fragen. Neuerdings ist auch auf seine Verdienste in der Histologie des Nervensystems hingewiesen. Aber wenig bekannt dürfte sein, daß sich im 1. Bande seiner „Principia rerum naturalium sive novorurm testaminum phaenomena mundi elementaris philosophice explicandi" (3 Bde., Dresden und Leipzig 1734) eine vollständige Kosmogonie findet, die Swedenborgs Anschauungen über Weltentstehung und Weltordnung bringt.

Beim Lesen dieser Theorie fallen dem Leser merkwürdige Anklänge an die Kantsche Theorie auf; auch die Wrightschen Vorarbeiten zu Kants „Himmelstheorie" lassen sich in ihren Grundzügen bei Swedenborg erkennen. Gelegentlich ist in neuester Zeit eine dahingehende Übereinstimmung jener Philosophen wohl behauptet worden, doch fehlt es bis heute an einer wissenschaftlichen Untersuchung dieser Frage. Wenn man bedenkt, einen wie großen Einfluß die Kantsche Theorie gerade in der Gegenwart auf die moderne Weltanschauung ausübt, nachdem sie lange Zeit so gut wie vergessen war, so ist es in der Tat von nicht geringer Bedeutung, wenn die Elemente jener Theorie schon bei Swedenborg nachgewiesen werden könnten, und damit ihr eigentliches Entstehungsdatum von 1755 in das Jahr 1734 verlegt würde.

Aber Swedenborg ist nicht nur der Vater der Kantschen Kosmogonie, sondern darf auch als der der Laplaceschen Theorie angesehen werden! Bei der neuerdings anerkannten Verschiedenheit der Kantschen und Laplaceschen Theorie klingt das um so verwunderlicher. Während die Kantsche Theorie sich in der kosmogenetischen Wirbeltheorie Swedenborgs widerspiegelt, entwickelt er am Schlusse des 3. Buches eine Theorie von der Entstehung des Planetensystems aus einem Zentralkörper (auch bei Laplace handelt es sich nur um das Planetensystem), das die Grundzüge der Laplaceschen Theorie in sich trägt. Die Lösung dieses Widerspruchs wird die Untersuchung zeigen müssen. Leider muß die Darstellung wegen des beschränkten Raumes, der zur Verfügung steht, die Resultate eng zusammendrängen, ohne die zum Teil äußerst interessanten Belegstellen anführen zu können.

Um die Swedenborgsche Kosmogonie verstehen zu können, ist eine kurze Orientierung über seine Lehre von der Struktur der kleinsten Körper unerläßlich, denn auf diese baut sich seine ganze Kosmogonie auf.

Die Struktur der kleinsten Körper

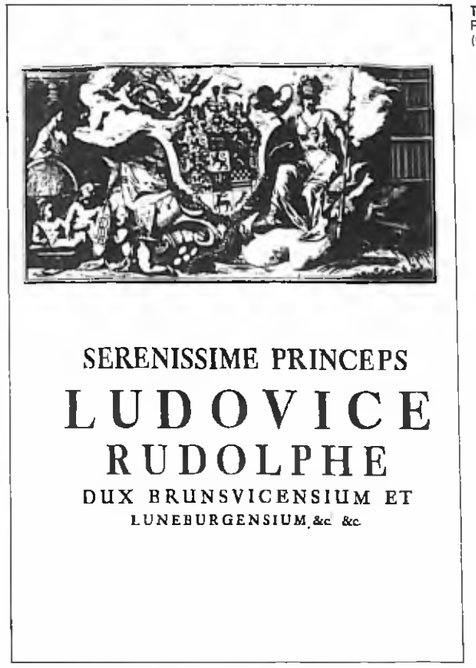
Swedenborg vertritt eine Art Monadentheorie: alle sichtbaren Dinge und Elemente gehen auf einen ersten Seinszustand zurück, der seinen letzten Ursprung im Unbegrenzten hat: nullus philosophus negare potest, quin primum ens, ut successive reliqua, sive omnes partes, quibus componitur mundus, sit ab infinito productum. Die erkenntnistheoretischen Erörterungen über die Art dieser Erkenntnis bringen schon merkwürdige Anklänge an Kants reine Vernunft. Swedenborg unterscheidet die aus der sinnlichen Erfahrung (a posteriori) gewonnenen Urteile und Schlüsse von der Intelligentia a priori, deren Erkenntnisquelle außerhalb der Erfahrung und geometrischen Anschauung liegt. Diese reine Vernunft (ipsissimum rationale) hat als Charakeristicum die Möglichkeit, die a posteriori gewonnenen Ergebnisse analytisch in ein so geordnetes Verhältnis zueinander zu bringen, daß eine Analogie entsteht: – in talem ordinem et nexum disponere, ut habeatur analogia. In Übereinstimmung damit konstatiert Kant in der transzendentalen Analystik neben der sinnlichrezeptiven Tätigkeit des Sinnesvermögens die begrifflich-spontane Tätigkeit des Verstandes, welche sich gerade dadurch von der ersteren unterscheidet, daß die gewonnenen Eindrücke „vermittelst einer Idee des Ganzen" in ein analoges System zusammengebracht werden. Für Swedenborg stammt also die Philosophie des ersten Seins aus der reinen Vernunft, und alle physikalischen Stoffe und Naturobjekte sind für diese Theorie nur Analoga (man beachte den Gegensatz zum Empirismus!).

Die Notwendigkeit der Annahme des Unbegrenzten als Quelle des ersten Seins liegt in der Unmöglichkeit der Entstehung der Welt (=begrenzten Körper) aus selbst schon begrenzten Körpern. Das unmittelbare Erzeugnis des Unbegrenzten ist das simplex oder der mathematische Punkt, welcher gewissermaßen nur eine Grenze hat, durch die er das nächste begrenzt und so durch immer neue Begrenzungen immer kompliziertere Körper konstituiert. Wohlgemerkt handelt es sich um die rein geistige Vorstellung des mathematischen Punktes: ... non extensum, ... non divisibile. Nach Art der „bewußten Monaden" Leibniz' und Wolffs spricht Swedenborg dem infinitum auch geistige Kraft zu (erit infinite quid intelligens); als Erzeugnis desselben besitzt der mathematische Punkt auch dessen intelligible Wesensbeschaffenheit.

Da nach der philosophia rationalis alles nur in und durch Bewegung entsteht, so vollzieht sich auch die Emanation des mathematischen Punktes aus dem infinitum durch Bewegung, welche als rein abstrakte nach Swedenborg am besten durch „inneren Zustand" oder „Streben nach Bewegung" umschrieben wird. Auch die Räumlichkeit die der so in Bewegung befindliche Punkt einnimmt, ist nach Swedenborg ein rein gedachter, intellektueller Raum.

EMANUELIS SWEDENBORGII
SACRÆ REGIÆ MAJESTATIS REGNIQUE SVECIÆ
COLLEGII METALLICI ASSESSORIS
PRINCIPIA
RERUM NATURALIUM
SIVE
NOVORUM TENTAMINUM
PHÆNOMENA
MUNDI ELEMENTARIS
PHILOSOPHICE EXPLICANDI
CUM FIGURIS ÆNEIS

DRESDÆ ET LIPSIÆ,
SUMPTIBUS FRIDERICI HEKELII,
BIBLIOPOLÆ REGII M DCC XXXIV.



SERENISSIME PRINCEPS
LUDOVICE
RUDOLPHE
DUX BRUNSVICENSIUM ET
LUNEBURGENSIUM &c. &c.

Titelseiten von PRINCIPIA ... (verkleinert)

In dem Verhältnis zu den sichtbaren Dingen ist der mathematische Punkt ein medium zwischen dem infinitum und den finita, so daß Swedenborg denselben Punkt hinsichtlich der physikalischen Stoffe das punktum naturale, hinsichtlich der reinen Geometrie das p. mathematicum nennt. Aus der absoluten Art der Bewegung des punctum mathematicum folgt nun zunächst, daß die Bewegungsform die denkbar vollkommenste, d. h. der Figur des Kreises ähnlich sein muß; ferner muß überall in dem Punkte Bewegung sein. Nach der ersten Folgerung muß also die Figur dieser Bewegungsform die eines fortlaufenden Kreises sein, d. h. eine kreisförmig in der Richtung vom Zentrum nach der Peripherie und umgekehrt laufende Bewegungslinie darstellen; so kommt Swedenborg auf die Spirale. In dieser (abstrakt gedachten) Spirale ist überall gleichzeitig Bewegung, die stets unter dem gleichen Winkel fortläuft.

Die Entstehung der ersten Körper

Soweit hält Swedenborg an der rein abstrakten Wesensbeschaffenheit des mathematischen Punktes und seiner Spiralbewegung fest. Nun zeigt sich die schwierige Aufgabe, aus den bisherigen Resultaten die Entstehung des ersten begrenzten, physischen Körpers zu erklären. Swedenborg umgeht sie durch einen an dieser Stelle in der Geschichte der Philosophie immer wiederkehrenden Trugschluß: da die begrenzten Körper nicht aus sich selbst entstehen können und wir nach der bisherigen Untersuchung nur mathematische Punkte haben, so muß das finitum in ihnen also seinen Ursprung haben: ... aliunde nullam originem habere potest. Näher verdankt er seine Entstehung jener Spiralbewegung der mathematischen Punkte nach dem Princip nihil sine motu. Dieses finitum simplex oder primum substantiale, welches den denkbar kleinsten physikalischen Raum ausfüllt, erhält bei seiner Emanation die Gestaltungskraft des mathematischen Punktes und somit die Fähigkeit, den nächsten begrenzten Körper zu bestimmen und dadurch die Reihe der physikalisch zusammengesetzten Körper zu eröffnen.

Die das erste finitum konstituierende Spiralbewegung der mathematischen Punkte denkt sich Swedenborg folgendermaßen. Da die fortlaufende Spiralbewegung reziprok, d. h. vom Zentrum nach der Peripherie und umgekehrt wirkt, werden die einzelnen mathematischen Punkte vermöge des Strebens nach Gleichgewicht in eine schließliche harmonische Lage gebracht, so daß sich zwei Punkte durch gegenseitigen Kontakt beeinflussen, dessen mittelbare Wirkung sich durch die ganze Spirale hindurch bemerkbar macht. Die allgemeine Kongruenz der Bewegungen wird durch die Pole reguliert, d. h. die vom Zentrum ausgehenden Spiralwindungen treten an dem einen Pol nach außen an die Oberfläche, während sie dieselbe am entgegengesetzten Pol wieder verlassen und im Innern zum Zentrum zurückkehren. Die Spirale liegt also nicht in einer Ebene, sondern ist kubisch zu denken, so daß sie Pole der Figur eines Kegels ähnlich werden (conorum instar formati).

PARAGRAPHUS VI.

Agit de primo & universalissimo mundi elemento, sive de particula prima elementari ex finitis & activis composita; deque ejus motu, figura, attributis & modis; pariter de ejus ortu & compositione ex secundo finito & activo primi: Quodque elementum hoc constituat vortices solares & stellares.

IN *mundo sic habemus duo particularum genera; unum activissimum* & vi omni mortice prædiTum; *alterum passivum* nulla vi mortice sive nullo motu locali prædiTum; *unum se alteri plane contrarium & inimicissimum;* activum semper agit & incurrit; passivum semper paritur & resistit; unum mobilissimum, alterum in loco suo, qua motum localem, iners: quæritur, quid ex binis tam contrariis entibus tandem existere possit? Unum in eodem loco aut spatio adhuc cum altero esse nequit; sed fugit unum, quo alterum sequitur. *Ergo non* in uno mundo simul esse possunt, nisi separata sint, ut passiva teneant suum locum & activa suum.

Sed antequam elementare quid existere potest, necessum est, ut duo principia in mundo sint, unum activum & alterum passivum: unum quod perpetuo in moTu locali sit, alterum quod in moTu locali non sit; sine binis principiis tertium non potest produci, quod tam de activo quam de passivo participet; verbo, nihil quod naturale potest esse. Natura enim est vis corporum agendi & patiendi potentiæ ac vi inertiæ functa: nisi activum sit separatum quid, & passivum etiam separatum quid, & utrumque unum corpus constituat, nihil haberi potest, quod naturæ sit consentaneum: a puris finitis nihil nisi simile quid provenit; ex activis primi nihil nisi activum quid: ergo opus est binis ad productionem corporum naturalium.

Quum itaque bina corpora tam inimica & inter se separata in mundo tantummodo jam existant; & quum in uno habeamus summam vim agendi & activitatem, in altero vim inertiæ & patiendi, *neutiquam ita sejuncta concipi possunt, quin in unum corpus secedere debeant.* Si enim activa perpetuo agunt, & passiva perpetuo patiuntur, inde oriri aliquid tertium necessum est; ut scilicet semper agere possint activa, & semper pati passiva. Nam si unum genus alterum continuo agit, & ad omnem angulum inque omnem locum urget; tandem in illum situm urget, in quo immune permanet, ne e loco suo ulterius dimoveatur.

Quum

Quum tandem non desinis utrumque agere & agi; antequam in convenientem activitatis & passivitatis utriusque situm perveneris; quæritur, quale situ, sive quale figura situ esse possit; ut utrumque in spatio talis figuræ, remanente utriusque vi, subsistere possit. Sit Fig. 2. Tab. 2, ubi A & B sunt spatia puris activis oppleta, & circumcirca finita sive passiva; quum inclusa A & B non desinant agere, antequam illa, quæ circumcirca sunt, in talem situm redacta sint, ut communem motum in uno codemque spatio agere possint; sequitur, quod figura existat similis figuræ 12 ejusdem tabulæ; cujus spatium internum ECC constat activis, & superficies externa ABCD pure finitis.

Ratio existentiæ talis figuræ ex conflictu duorum entium tam diversorum etiam mechanica dari potest: si enim Fig. 2. Tab. 2. spatium BB puris activis constans perpetuo in ambientes g. g. g. g. agat; ambientes non possunt, quin circumcirca tale spatium activum in motum pellantur; sique in motum, abibunt in motum figuræ sua convenientem, in quem unum contigua serie sequetur alterum: quod non aliter esse potest, quam circum spatium hoc activum in situm, figuram spiralem & circularem. Quomodo talis motus figuræ finitorum sit conveniens, in sequentibus mechanice demonstrabitur.

Ubicunque ergo tale voluminalum activis & passivis constans existit, non potest quin variatur situs, qui naturæ utriusque convenius sit; in quo situ & spatio utrumque secundum suam vim & indolem posit subsistere. Ergo in unam figuram coeunt sic inimicissimi germani & fratres gemelli, qui ante existentiam talis figuræ seu situs sejunctissimi fuerant.

Fitque sic per hanc novam figuram nexus utriusque cum primo suo substantiali, e quo ortum suum trahunt. Si enim ex uno ente bina existant, quæ deinde in unum ens coeunt, per hoc unum connectuntur ambo cum suo primo.

2. Hanc particulam esse primam elementarem dico, quia composita est ex binis, uno scilicet activo, & altero passivo; ex quibus utrisque naturam elementarem trahit, quæ origo est omnium subsequentium mutationum, antequam mundus existere potuisset. Sed ad cognitionem hujus particulæ definitione opus est. Generaliter ergo ita definiri potest: *Quod sit particula elementaris prima ex finiti secundo & activo primi composita, ordinatissima & maxime elastica superficie gaudens.* Reliqua ejus essentialia sequuntur: agendum itaque de illis particulariter est.

3. *Quod particula hac elementaris sit ex finito secundo & activo primi composita.* Ipsa enim activa per se volumen quoddam non constituere possunt, quia contigua esse nequeunt: unum enim alterum non contingere potest; sed una superficies per alteram promiscue, & prout fors fert, transire, & plures in eodem spatio, ut & pauciores adesse possunt, præter quod superficies illorum debeat minui. Sunt enim activorum superficies modo imagines, simulacra & ideæ superficierum, quæ adesse plures in uno spatio, pariter pauciores possunt: unde non volumen aliquod constituunt, sed tantum spatium occupant, si finita circumcirca sint, quæ spatium claudant. Quod spatium appellari potest spatium activum sive spa-

tium

PARAGRAPHUS III.

Continuatio philosophandi de quarto finito, ejusque ortu ex particula secunda elementari.

EN iterum finitum, ordine quartum; & unam partem in serie, antequam mundus perficitur. In elementaribus tantummodo simplicissima occurrunt, passivum scilicet & activum; ex quibus, ut ex binis principiis tertium sive elementare resultat. Præter finitum, activum & elementare nihil in toto illo regno existare potest; scilicet præter bina principia, & tertium ex principiis compositum: sic simplicissima est natura: & adhuc simplicior, quia omnia ad unum finitum redigi possunt: in finito enim latet utrumque principium, tam passivum, quam activum, potest enim passivum esse, pariter activum; nam in uno illo ente utriusque causa, secundum principia, latet. Ergo quicquid de elementis possumus prædicare, latet in uno & quovis individuo; in finito simile quod in ejus parte, in parte simile, quod in puncto; & quia latet ipsa utriusque principii qualitas, hinc etiam latet qualitas, elementata infinities per diversas series producendi. Et quia mundus aspectabilis in omnibus suis regnis tam diversus est, & quia consistit in serie partium successive & simultanee oriundarum, non in eo desinere potest, in quo auspicatur; non in media sua serie, vel in prima aut altera parte; sic nulla series existet, nec ulli fines, quia nulla intermedia, consequenter nullus mundus. Ergo filum principiorum per eundem tenorem continuandum est usque ad mundi nostri extremum, vel ad composita, in quibus subsistit.

Quod itaque hoc quartum finitum attinet, est simile finito tertio; & finitum tertium simile finito secundo; & secundum simile primo; & primum suo simplici vel puncto; & consequenter hoc quartum simile omnibus, & puncto. Unde etiam similiter movetur; similiter passivum esse potest, & superficiem alicujus particulæ constituere, & similiter activum se sistere. Similia sunt ejus attributa, essentialia & modi, cum finito tertio: ab illo differt tantummodo dimensione, & consequenter quæ gradus & nominata. Simile etiam ejus ortus, prout est finiti præcedentis; scilicet a particula elementari secunda, prout tertium est a particula elementari prima; similis est causa & locus ortus, scilicet prope spatium activum solare; ubi elementares secundæ pariter in finito comprimi potuerunt. Ergo diutius ei immorari nolim; nam in finito tertio partis primæ paragr. VIII exhibito, & in reliquis §phis IV. III. II, omnes hujus qualitates videre licet, intercedente tantummodo differmine, quod inter majus & minus est; & quod ortum trahat a particula elementari secunda, prout præcedens tertium a particula elementari prima: & consequenter quod differant dimensione, & quod finitum quartum constet individuis, quæ sunt finita tertia, & sic finitum tertium ad altiorem potentiam sit elevatum. Quod ex finitis quartis consistent chaos universale solis & planetarum, jam exponendum venit.

PARA-

PARAGRAPHUS IV.

De chao universali solis & planetarum: deque separatione ejus in planetas & satellites.

VOrtex adhuc vacuus & inanis est, tantummodo se torrentis instar circa solem agit, & eosdem gyros premit & torquet; & solem in medio claudit; nec permittit, ut e loco aut centro suo exeat: nec sol, ut elementum hoc circumfluum in spatium suum penetret. Elementum dat spatio solari limites, dat ei quasi nomen, ut spatium audire possit; sine circumfluo elemento nullibi locus foret ejus activis; in immensum inane se illico dissiparent & exterminarent. Sol vicissim dat elemento suo motum circum se perpetuum; tribuit ei nomen vorticis & mundi, qui unus etiam in sphæra immensa sit, & qui tanquam pars simul constituat cœlum sidereum. Ergo jam sol gaudet suo vortice, & vortex sole, utrumque simul unus mundus; nam unum sine altero non subsistit. Sed sol adhuc tanquam vacuus in aula immensa regnat: imperium ejus limites habet spatiosissimos, sed adhuc nullos incolas, qui illi ministrent & famulentur; & quibus jussa det, & leges ac jura distribuat: nec vortex aliquid in se aut sinu suo gestat, quod circum solem suum quotannis & perenniter circumferre possit; nihil adhuc cui munia sua offerat. Manet sic Phœbus in sede sua sublimis & illustris; nullæ horæ, dies aut anni illum circumstant; nondum auriga est, & currum habet, quem ascendat, nam nullibi est, ut quasi equos suos emittat; nullibi orin aut occidere, sive ortivus aut occiduus audire potest; quia nullibi adhuc est tellus, quæ circumvolvitur, & illum alium & diversum contempletur mane, quam vespere: minus adhuc aliquid, quod sol radiis suis foveat, refocillet, vegetet, animet & vivificet. Sed quia simplex omnem compositi existentiam præcedit; hinc etiam vortex cum suo spatio simplicissimus præcedit, antequam tellus per seriem rerum successive & simultanee oriundarum, se vortici comitem sistere queat: vortex enim nondum aliquod compositum secum vehere potest, nam prius componendum est; nec tellurem aut planetas, quia nondum nati sunt, sed per vices & contingentia, perque modos indefinitos generis progignendi sunt. Sed jam in conceptione sua sunt planetæ; jamque ovum enascitur, ex quo excludendi sunt.

Ipsa ratio dictitat, causas existere debere ante effectus; simplex ante compositum; principia ante principiata; hoc est, activa, passiva & elementaria, ante seriem rerum successive & simultanee oriundarum; primum ante media, & media ante finem: sic dictitat, quod planetæ ortum suum trahere debeant a causis, & in tempore, & in loco; & quod causæ lateant in principiis; verbo, quod tellures in mundo successive oriundæ sint. Si itaque secundum omnem rationem oriantur planetæ ex causis, in tempo-

re,

rioribus liquet. Pariter, *quod motus progressivus partium detur, qui sit in consequentia vel secundum eclipticeam; & quod motus progressivus maximus sit in statu liberrimo, & minimus vel nullus in statu compressionis.* Ut &, *quod ab axilari oriatur motus localis; & quod motus ille localis per centrum gravitatis determinetur; & a motu progressivo in figuram superficies dirigatur.*

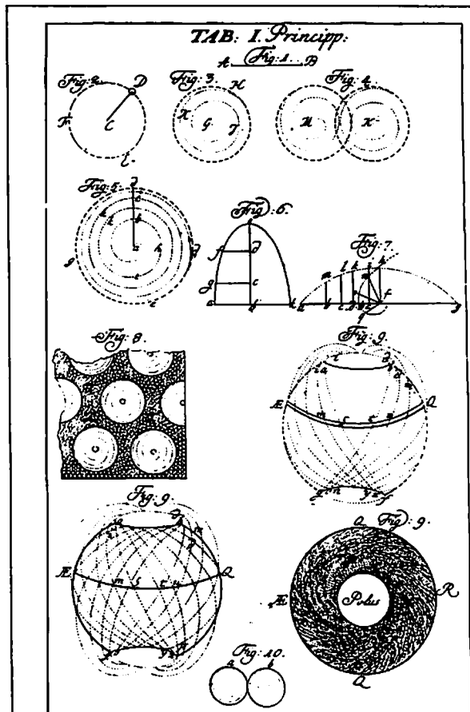
7. Quod jam activa concernit, ex nexu mechanismi sequitur, *quod motus localis, per quem describitur superficies, sit spiralis: quodque in superficie ita apparente sint poli; quodque circuli majores & minores sint, prout in finitis; & quod sic qua figuram finito & activo sint similia.* Ut Fig. 9. Tab. I. ubi perpetuæ sunt spiræ (h g. d o. m n. a f.) quæ progrediendo nodos (f. m. t u.) cum æquatore æquales signant. Sique fluxio activi sit spiralis, consequenter dantur poli: superficies per motum spiralem formata absque polis dari nequit. Ipsa circulorum vel conorum polarium amplitudo est secundum geometriam spiræ. Ipsam figuram spiralem sequuntur necessario & geometrice reliqui circuli, ut æquatores, ecliptiæ, & meridiani: omnia quæ fluxionis spiralis consectaria sunt.

8. *Quod particula elementares, quæ figuram etiam finitis & activis similes sint;* quia ab ejusdem generis, indolis, & figuræ finitis sive individuis constant. Similitudo in eo consistit; quod finita superficiem particulæ elementaris constituentia in situm & figuram spiralem disposita sint; & consequenter quod polis & conis polaribus prædita; quodque pariter per superficiem eorum æquator, ecliptica, meridiani, & reliqui circuli repræsententur. Quodque alia ratio spirarum sit in conis, quam in superficie; plane ut in finitis & in activis.

Quod in particulis elementaribus centrum gravitatis sit in superficie, præcipue in statu compressionis, quando superficies in plures plicas quasi convoluta sit. Si enim figura spiralis sit, & similis figuræ situs partium in finitis; sique superficies plures & multiplices per compresionem formatæ sint, secundum figuræ spiralis geometriam non dari potest centrum in medio, prout si figura circularis foret; sed ad distantiam a medio. Quumque nulla datur hic distantia a medio nisi in ipsamet superficie; nam in spatio activo nullum est medium, quia nulla ratio est distantiæ aut ponderis; hinc immediate a centro ad superficiem derivatur omne id, quod grave dicitur. Est itaque centrum grave in superficie, præcipue in superficie pluribus plicis & ordinibus composita & contexta; & quidem in ecliptiæ ejus plano.

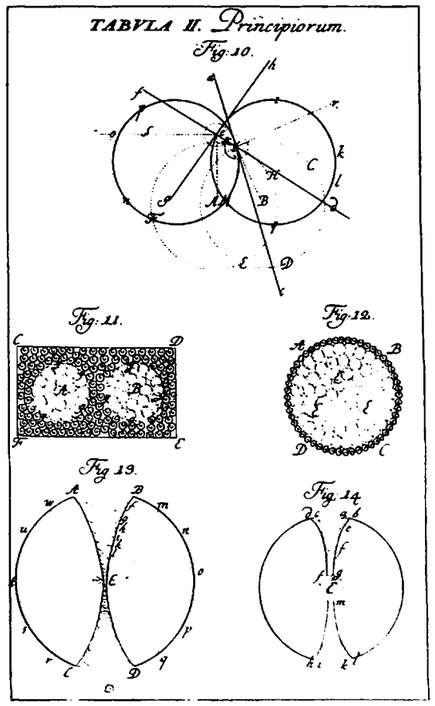
Consequenter datur in unaquaque particula elementari motus axilaris. Eadem enim individua sunt, quæ in finito axilariter moto; idem situs illorum; eadem vis in unoquoque, si libertas sit; & consequenter ex vi communi omnium oritur motus communis secundum æquatorem, sive circa axem. Ex paritate rationum & causarum fluit, *quod in particula elementari detur motus progressivus: pariter localis, sive vis aut conatus in motum localem.*

Quod motus tam axilaris, quam progressivus & localis particulæ elementaris, sit æqualis in statu ejus expansionis, prout in statu compressionis. Particula elemen-



figuram constant, modo detur causa contingens sive necessitas physica. Sed quamvis necessario contingant, non ideo desinunt esse contingentia. Nec quamvis ratio sufficiens eorum detur, quæ in mundo contingunt; & nexus rerum qua existentiam & subsistentiam, pariter nexus modorum, inde necessitas quædam absoluta emanat, sed necessitas physica, ex qua dein geometrica & mechanica profluit. Ergo de finitis, activis & elementaribus prædicari potest, quod sic non aliter geometrice & mechanice formari & moveri possint: ipsa necessitas est, quæ movet & quæ figurat; necessitas, quæ taliter movet, & taliter figurat: sine tali necessitate nihil regulare, & naturale, nec mundus dari & subsistere potest.

PARA-



Aus der Spiralbewegung leitet Swedenborg weiter die Aktionskraft und die Schiefe der Ekliptik ab. Da das Zentrum der Spirale nicht mit dem des Kreises (bzw. Kugel) zusammenfällt, so fällt auch das Schwergewichtszentrum nicht mit dem körperlichen Mittelpunkte zusammen. Da die Bewegung des Schwergewichtszentrums um die Achse, in die es durch die allgemeine Bewegung um die Achse hineingezogen wird, eine Tätigkeit darstelltt (quia est actualis), so zieht es die rotierenden Punkte in eine zweite von jener allgemeinen Rotation um die Achse unabhängigen Bewegung, durch die die schon auf der Oberfläche in Kreisbahnen rotierenden Punkte über die ganze Oberfläche fortschreitend geführt werden.
Diese Gedanken wendet Swedenborg auf die Schiefe der Ekliptik an und läßt mittels der durch die Rotation des Schwergewichtszentrums bedingten Progression die konzentrische Oberfläche sich bilden. Durch das Zusammenwirken dieser Bewegungen ist also die Existenz der ersten begrenzten Körper bedingt. Der ganze Weltenraum ist nun mit solchen Körpern erfüllt. Dadurch entsteht die Möglichkeit des gegenseitigen Kontaktes, so daß durch eine solche mechanische Beeinflussung die nächst größeren Körper entstehen können. Die so analog der Genesis der ersten Körper entstandenen zweiten Körper bedingen durch ihre größeren Maße bei konstant bleibender Aktionskraft eine Verringerung der Schnelligkeit. Bei diesem Evolutionsprozeß unterscheidet Swedenborg zwei Arten von Elementarteilchen, die aktiven, bei denen die Attraktion, und die passiven, bei denen die träge Masse überwiegt. Aus der Verbindung beider Faktoren entstehen elastische Teilchen (cedentia), welche die großen Körper zusammensetzen; jene cedentia sind aber nur möglich bei einer Aktionskraft, die eine gewisse Kontinuität der Beeinflussungen bedingt. Wir sehen: eine durchaus evolutionistische Theorie, die dem modernen Evolutionismus nicht fern steht!

Das Sonnensystem

Die bisherige Theorie wendet Swedenborg nun auf das Sonnensystem an. Das ganze Universum, also auch das Sonnensystem, ist in fortlaufender Kontinuität mit dem universellen Element erfüllt. Die im Zentrum wirkende Aktionskraft dieses Systems ist die Sonne, welche nach der Theorie der Spiralbewegung sich selbst in stärkster Rotation befindet und diese Bewegung in gleicher Richtung mit abnehmender Intensität vermöge fortlaufenden mechanischen Druckes nach der Peripherie hin fortpflanzt, wobei der Widerstand der Atmosphäre durch den beharrlichen Druck allmählich überwunden wird. Aus der Bewegung der Planeten sehen wir, daß die Wirbelbewegung des Sonnensystems in der Ekliptik stattfindet, so daß die Polarachsen des einzelnen Punktes den Polarachsen der Ekliptik des Sonnenwirbels entsprechen. Da alle Teile in gleichmäßiger Ordnung in derselben Richtung rotieren, so finden die Bewegungen sämtlich in parallelen Ebenen statt, eine für das Verständnis einer Rotationstheorie äußerst wichtige Erkenntnis. Daß es trotzdem verschiedene Körper bei gleichen Ebenen gibt, kann nach Swedenborg verschieden erklärt werden. Da in den Polargegenden der stärkste Kontakt unter den einzelnen Körpern stattfindet, so kann eine Reziprozität unter den vielen begrenzten Körpern nur dadurch erzielt werden, daß die in den Polarkreisen der Oberfläche rotierenden Punkte von einem Körper auf den benachbarten übergehen; so kann man zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Körper trotz der parallel gerichteten Rotation sehr wohl annehmen, daß durch eine derartige Übertragung der Materie die Oberfläche des einzelnen Körpers verkleinert bzw. vergrößert werden kann und dadurch ein gegenseitiges Gleichgewicht entsteht.

Äther und Sonnenwirbel

Sehr interessant ist es, daß Swedenborg im weiteren mit dem Äther (contiguum) rechnet: locus non concipi potest nisi in contiguo. Die mechanische Beeinflussung der Körper untereinander (d. i. der Druck) vermittelt sich im Äther oder durch den Äther, sonder Zweifel ein Anklang an den Eulerschen Gedanken: der Druck des Äthers pflanzt sich fort. Der Druck ist proportional den Bewegungen, d. h. vom Zentrum nach der Peripherie hin abnehmend. Daraus ergibt sich, daß der Druck größer ist, je mehr Partikel vorhanden sind. Die Druckhöhe bezieht sich auf die Äquatorebene jenes Partikels bzw. auf die Ebene der Ekliptik des Sonnenwirbels. Aus jenen Elementarteilchen des Universums setzen sich die wirklichen Körper und ihre mannigfachsten Kombinationen zusammen, deren Wirkung analog derjenigen der Punkte und Partikel proportional der Masse ist.
Hinsichtlich der Formation des Sonnenwirbels gibt Swedenborg noch interessante Einzelheiten. Da die Aktionskräfte sukzessive in Erscheinung getreten sind, so folgt nach früheren Aussagen über die prinzipielle Folge und Zusammensetzung der Körper, daß das Sonnenaktionszentrum aus den Aktionskräften des Ersten, d. h. des Punktes besteht und zunächst die Körper erster Ordnung um dasselbe rotieren, um später durch reziproken Kontakt und weitere Bewegung die zweiten begrenzten Körper zu konstituieren, welche ihrerseits in demselben Sinne um die Sonnensphäre rotieren. Dabei können die der Sonne am nächsten rotierenden Körper in die Sonnensphäre eingehen, so daß diese mit desto stärkerer Aktionskraft die übrigen Teile beeinflußt. Es sind also die in der Nähe der Sonne befindlichen Elementarteile im Zustande größerer Kompression als die diesem Zentrum entfernteren. Infolgedessen rotiert mit mechanischer Notwendigkeit das einzelne Elementarteilchen in einem seiner durch die Entfernung vom Aktionszentrum bedingten Kompression proportionalen Kreis, d. h. in einem Wirbel. Da nun die einzelnen Teile des Sonnenaktionsraumes selbst ihre Rotation haben, so dehnt sich diese Wirbelbewegung, die in Beziehung zu dem Äquator und den Polen des einzelnen Körpers steht, bis zu großer Distanz aus und muß so durch die Strömung und Lage der Teile auch die Körper der Ekliptik bilden.

Die magnetischen Kräfte

Schon Gilbert (1600) und Kepler (1619) hatten die Aktionskraft des Zentrums eines Sternsystems

nach Art der magnetischen Kraft aufgefaßt. Die von jenen Naturforschern beobachteten Kraftlinien im Eisenstaub hatte Descartes als die Anfänge spiralischer Wirbel angesehen. Dieser Methode schließt sich Swedenborg an; er will die Entstehung der Anziehung (von Newton als gradlinig wirkende Kraft aufgefaßt) durch die Spiralen erklären. Aus der Annahme unzählig vieler Aktionszentren im Weltenraum folgt die Existenz unzählig vieler Wirbel von der Art des Sonnenwirbels. Aus der Ähnlichkeit der einzelnen Wirbel im Universum mit den magnetischen Wirbeln folgt ferner, daß die Richtung der Wirbelbewegung vom Aktionszentrum nach der Peripherie geht.
Nach Analogie der magnetischen Wirbel sind die Spiralwirbel in der Nähe des Aktionszentrums (z. B. der Sonne) mehr radial gerichtet, bilden also schärfere Spiralen als die entfernteren, welche sich allmählich so ausbreiten, daß schließlich die einzelnen Teile in gemeinsamer Lage (senkrecht oder parallel gerichtet) verharren. Aus dem Verlauf der magnetischen Kraftlinien schließt Swedenborg weiter, daß die Wirbel, welche in einer Ebene liegen, sich nicht stören. Die Planeten behalten also ihre Wirbel, d. h. ihre Trabanten in der Ebene des Tierkreises, d. h. der Ekliptik, ohne von dem Wirbel der Sonne gestört zu werden.
Die einzelnen Wirbel im Himmelsraum sind auf die Achsen ihrer Systeme bezogen, da diese Achsen verschieden geneigt sind, so befinden sich die Elementarteile auf der Achse selbst in gradliniger Lage, dagegen auf beiden Seiten der Achse in krummliniger, d. h. in einer solchen Lage, die auf die Achse bezogen ist. Bei einer geneigten Wirbelachse verlaufen aber die Spiralbewegungen in der Ekliptik des Wirbels (Äquator) nicht kreisförmig, sondern in Form einer Ellipse, d. h. die Planeten bewegen sich in der Figur einer Ellipse, in deren einem Brennpunkte die Sonne steht (exzentrische Stellung der Sonne!). Infolgedessen geht die Achse der Sphäre nicht durch den Mittelpunkt des Wirbels.

Wo liegt nun diese Achse für den Sternenhimmel?

Swedenborg findet sie in der Milchstraße; und das ist ein Gedanke, um deren willen allein Swedenborg als der Vater aller späteren auf die zentrale Bedeutung der Milchstraße sich aufbauenden kosmogenetischen Systeme angesehen werden darf. Und dieser eminent wichtige und bedeutungsreiche Gedanke ist bei Swedenborg nur die Konsequenz der angewandten Theorie der Spiralbewegungen im kleinsten Körper! In der Milchstraße selbst sind die Aktionszentren dicht zusammengerückt, so daß die Spiralen außerordentlich eng und steil sind, und ihre enge Verbindung dem bloßen Auge als ein nebliger Streif erscheint. Aber Swedenborg geht noch weiter und findet, daß das gesamte unendliche Universum, welches aus begrenzten Körpern besteht, wieder unzählige solcher Milchstraßensysteme in sich birgt; ein systematischer Zusammenhang der Himmelskörper, der in die Unendlichkeit des Äthers weitergeht. Wie nun die Welt sukzessive durch eine lange Reihe immer neuer Entstehungen und Veränderungen zu dem, was wir sehen und wahrnehmen, geworden ist, so wird sie auch durch neu eintretende Verbindungen immer vollkommener werden, so jedoch, daß diese unendliche Mannigfaltigkeit sich immer nur auf Figur und äußere Art erstreckt, ohne das sich ewig gleichbleibende innere Prinzip zu verändern. Mit diesem Ausblick schließt Swedenborg seine Gedankenentwicklung über Mikrokosmos und Makrokosmos vorläufig ab.

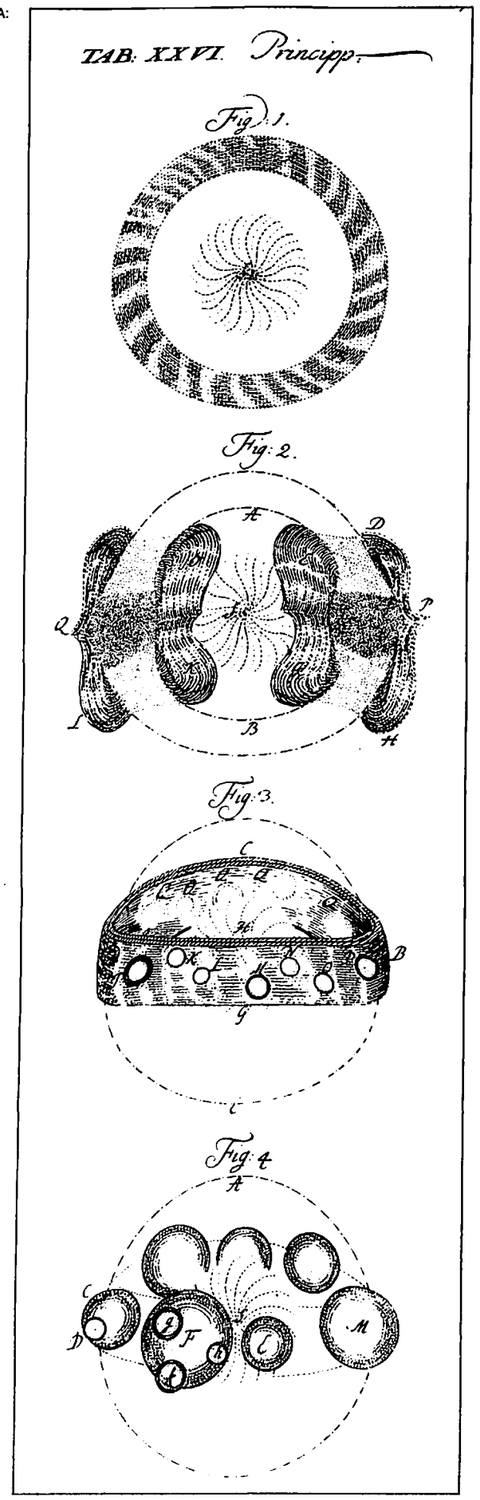
Die „Himmels-Theorie" von Wright

Nur mit wenigen Worten sei die Arbeit von Wright erwähnt, durch die Kant nach seiner eigenen Aussage zu seiner „Himmels-Theorie" angeregt ist. Kant hat offenbar die Wrightsche Schrift selbst nicht gelesen, denn er kennt sie nach seinen eigenen Worten nur aus den „hamburgischen freyen Urteilen" usw., in denen sich in drei Nummern des Jahrganges 1751 eine zirka 14 Seiten umfassende Anzeige des Wrightschen Buches findet. Wenn auch Swedenborgs Name von Wright trotz Aufführung der in Frage kommenden „Authorities" nicht genannt wird, so ist die Annäherung Wrights an Swedenborg nur um so evidenter. Schon in der Methode der Forschung steht Wright durchaus auf Swedenborgschem Standpunkte. Wright unterscheidet zwischen der ratio a priori (Moral probability) und der Beweisführung a posteriori (Mathematical Certainty); er rechnet mit mathematischen Punkten (which is only to be conceived) und mit physikalischen Punkten. Er räumt der Milchstraße eine besondere Bedeutung ein und faßt sie als ein System von unendlich vielen Sternen, deren Zahl er auf ca. 3888000 schätzt. Wright fordert mit Swedenborg, that all the stars are, or may be in motion. Er redet von einer Achsen- und Lokalbewegung und will mit Swedenborg die Schiefe der Sonnenekliptik durch die Eigenbewegung der Sonne um ein Zentrum erklären. Wenn auch des weiteren Wright mit optischen Experimenten arbeitet, so ist jedenfalls für seine Idee, die Sternenwelt als geordneten Zusammenhang unzähliger Systeme darzustellen, der Titel „Original Theory or new Hypothesis" objektiv nicht gerechtfertigt.

Die „Himmelstheorie" nach Kant

Einundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen des Swedenborgschen Werkes schrieb Kant seine „Himmelstheorie", die in dem Swedenborgschen Gedanken, die Fixsternwelt als verschiedene Systeme, welche nach Analogie des Sonnensystems um ein Zentrum kreisen, aufzufassen, ihren Ausgangspunkt nimmt. Als Grundlage der Welt setzt Kant die von Gott geschaffene Materie, die, in ihren elementaren Grundstoff aufgelöst, den ganzen Weltenraum erfüllt hat. Damit tritt Kant in einen Gegensatz zu Swedenborg, der noch weiter zurückgeht und die materiell kleinsten Körper als Zusammensetzungen der Spiralwirbel der mathematischen Punkte ansieht. Es ist das bleibende Verdienst Kants, endgültig mit allen monadentheoretischen Versuchen, die Materie ihrem Ursprung nach zu erklären, aufgeräumt zu haben und demgegenüber das Newtonsche Gravitationsgesetz zum Stützpunkt seiner Himmelstheorie gemacht zu haben. Die zerstreuten Elementarteilchen der Materie bei Kant entsprechen

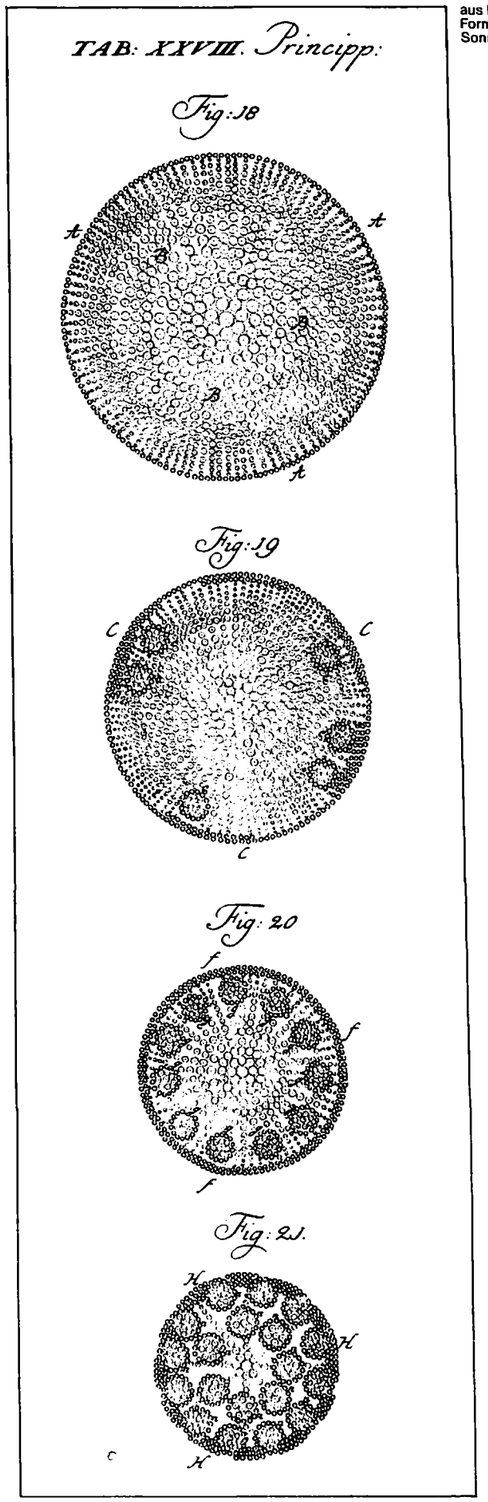
Abb. aus PRINCIPIA: Entstehung der Sonnenwirbel



also den Swedenborgschen ersten begrenzten Körpern oder den physischen Punkten. Diese Elemente setzen sich nach Kant sofort in Bewegung und sind sich selber eine „Quelle des Lebens".
Auch bei Swedenborg ist bekanntlich die Bewegung der kleinsten Körper das wesentliche Bildungsprinzip der Welt und konstitutives Merkmal ihrer Lebendigkeit. Eine bedeutend klarere Auffassung als Kant zeigt Swedenborg bei der Konstitution des Wirbels; er rechnet nur mit der direkten Übertragung des mechanischen Druckes durch Kontakt der Körper; Kant dagegen operiert mit der Fernwirkung als Kraft und läßt den Zentralkörper aus „großen Entfernungen" die kleinen Körper in seinen Wirkungskreis zwingen, eine wissenschaftlich unvollziehbare Vorstellung, die nebenbei unerklärt läßt, wie die bestimmten Grenzen des einzelnen Wirbels, mit denen Kant später rechnet, zu verstehen sind.
Auch hat Kant den bei Swedenborg vorhandenen Unterschied zwischen Aktionskraft und träger Masse (der „bloß leidenden Materie"), der hier um so auffälliger ist, weil nach Newton die Masse von selbst Trägerin der Aktionskraft ist, also nicht von ihr getrennt betrachtet werden kann; ein Gedanke, der bei einem Anhänger der Gravitationstheorie durchaus unvermittelt erscheint. Ebenso läßt Kant die Zentripetal- und Zentrifugalkraft unermittelt neben der Aktionskraft wirksam sein, während Swedenborg sich um ihre philosophische Erklärung bemüht. Durch die Rotation der vermöge der Zentrifugalkraft im Wirbel um den Zentralkörper rotierenden leichteren Teile entstehen nach Kant die verschiedensten Kreisbewegungen in mehreren Ebenen; diese üben eine korrigierende Tätigkeit auf einander aus, bis die Körper von gleicher Schwere in demselben Sinne in parallel zu einander stehenden Rotationsbahnen den Zentralkörper umkreisen. So wiederholt Kant die Swedenborgsche Theorie von dem Gleichgewichtszustand der rotierenden Körper und ihrer parallelen Rotationsbahnen. Während aber Swedenborg sich große Mühe gibt, das Zustandekommen der parallelen Bewegungsebenen durch Analogie mit den Magneten begreiflich zu machen, begnügt sich Kant mit der Erklärung, daß die verschieden gerichteten Rotationswirbel sich so „einschränken" müssen, daß sie parallel gerichtet werden, ohne das warum zu erörtern.
Besonders auffällig zeigt sich die Übereinstimmung beider Philosophen bei der Lehre von der verschiedenen Dichtigkeit der rotierenden Körper. Swedenborg begründet seine Anschauung auf folgende Weise: die kleinen Wirbel der einzelnen aktiven Teilchen erfüllen wohl die Sphäre, aber bilden noch nicht die sichtbare Welt. Zu dem Zweck müssen sie in einen engeren Raum zusammengebracht werden. Durch die Anhäufung vieler solcher kleinen Wirbel entstehen die Himmelskörper. Die ursprünglich verschieden gerichteten Rotationen der Körper um ihr Aktionszentrum schlagen allmählich durch die gegenseitigen Stöße und Widerstandskräfte in eine gleichmäßige um. Der Einfluß dieser gemeinsamen Rotation erstreckt sich auf die in einer größten Entfernung befindlichen Wirbel durch mechanische Übertragung von einem zum andern, darum

nimmt der Einfluß mit Zunahme der Entfernung ab, so daß die entfernteren Teile langsamer rotieren und von geringerer Dichtigkeit sind (s. o.). Dasselbe Ergebnis finden wir bei Kant ohne Begründung. In ähnlicher Weise gibt Swedenborg für die Schiefe der Ekliptik, die Kant aus seiner bloßen Unvollkommenheit der natürlichen Anpassung erklären will, eine mechanische Begründung durch die Lehre von der Exzentrizität des Schwerpunktes (s. o.).
Eine der Zusammensetzung des Sonnensystems ähnliche Bildung vollzieht sich nach Kant im ganzen Weltraum. Die Fixsterne sind gleich unserer Sonne unzählige Zentren ähnlicher Systeme. Wir sehen, wie auch hierin Kant mit Swedenborg zusammentrifft. Die grundlegende Übereinstimmung besteht jedoch in der beiderseitigen Betonung der Milchstraße als gemeinsamem Zentralsystem aller Sternwirbel. Kant erklärt die Milchstraße für einen breiten Sternengürtel, der sich im Sinne eines größten Zirkels über den ganzen Himmel zieht. Bildet so die Milchstraße für sich ein System, so ist sie im Hinblick auf die außer ihr liegenden Sternsysteme die gemeinsame Zentralfläche, auf welche sich sämtliche Sterne beziehen. Dieses Milchstraßensystem macht aber noch nicht das ganze Weltall aus, sondern die Sternbildungen gehen darüber hinaus in alle Weiten der Unendlichkeit und alle jene unendlich weiten und großen Milchstraßensysteme müssen wiederum als einheitliches System gedacht werden.
Mit dieser Grundanschauung stehen wir im Mittelpunkt der Kantschen Kosmogonie. Genau die gleiche Gesamtvorstellung hat Swedenborg.
Beide Darstellungen gleichen sich aber auch in den Einzelheiten auffallend, die wir hier kurz zusammenfassen:
Zum Zustandekommen eines Wirbels ist in erster Linie ein Aktionszentrum nötig; dieses unterscheidet sich von den übrigen Teilen des Wirbels hauptsächlich dadurch, daß sich in ihm Partikeln mit besonders attraktiv wirkenden Kräften angesammelt haben, während die passiven Partikel die peripheren Gegenden des Wirbels einnehmen.
Der Widerstand der letzteren wird allmählich überwunden, bis dann die kleineren Körper um jenen Zentralkörper durch die Wirksamkeit der Zentrifugal- und Zentripetalkraft in einer solchen Ordnung rotieren, daß ihre Dichtigkeit mit zunehmender Entfernung vom Zentrum abnimmt. Eine Fülle kosmogenetischer Gedanken, die sich bei Swedenborg und Kant gleicherweise findet, mit dem Unterschiede allerdings, daß Swedenborg durchweg eine eingehende Untersuchung seiner Thesen bringt.
Die nach dieser Erkenntnis sich aufdrängende Frage: hat Kant im Jahre 1755 die Schrift Swedenborgs gekannt? läßt sich zur Zeit nicht strikte beantworten und kann hier auch nicht näher untersucht werden. Nur soviel sei erwähnt, daß die historischen Data, vor allem die geachtete Stellung, die Swedenborg nach aller Überlieferung in der zeitgenössischen deutschen Gelehrtenwelt gehabt haben muß, es zum mindesten nicht unwahrscheinlich machen, daß Kant schon vor 1755 von den principia Swedenborgs gewußt hat, wenn auch nicht in dem Maße, daß ihm die in dem

aus PRINCIPIA: Formationen der Sonnenwirbel



großen dreibändigen Werk einigermaßen verschwindenden kosmogenetischen Gedanken Swedenborgs bei der Abfassung der „Himmelstheorie" bewußt gegenwärtig gewesen wären. Mit dem was wir bisher von der Swedenborgschen Theorie gehört haben, scheint die kosmogenetische Aufgabe erledigt zu sein. Allein Swedenborg ist noch nicht am Ende. Er stellt fest, daß mit seiner bisherigen Theorie wohl die Fixsterne und Sonnen erklärt sind, daß aber nicht einzusehen ist, wie innerhalb der Wirbel die Planetenwirbel entstehen sollen. Gerade hier zeigt sich, daß Swedenborg kein gewöhnlicher Kopf war. Der Einwurf, den er hier selbst gegen seine Theorie erhebt, ist auch gegen die Kantsche Theorie erhoben worden. Kant hat nicht beachtet, daß bei der ursprünglich vorausgesetzten radialen Bewegung zum großen Attraktionszentrum die kleinen Attraktionszentren in noch höherem Maße als die „leichtere" Masse durch jene Zentripetalkraft bestimmt werden müßten. Swedenborg hat diese Lücke in seinem System gefühlt, und es ist überaus interessant zu sehen, wie er, um sie auszufüllen, auf die Idee verfällt, die später Laplace seiner Theorie zugrunde gelegt hat.

Die Planetenwirbel

Swedenborg greift auf seine frühere Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Elementarteilen zurück. Infolge ihrer verschiedenen Geschwindigkeit und Maße tritt in dem Wirbel selbst eine Scheidung derart ein, daß die Teilchen von vorwiegend träger Masse den Wirbel einschließen. Durch diesen Prozeß wird die Zahl der trägen Körper ständig vermehrt und ihre Kondensation um die Sonne ständig größer, bis die einzelnen Körper die Form einer in stärkstem Maße kondensierten Wolke oder einer Rinde annehmen (...crustae aut nubis densissimae instar). Hierbei ist es von größter Bedeutung, daß Swedenborg für diese zunehmende Entfernung vom Zentrum des Wirbels in Übereinstimmung mit Laplace die Zentrifugalkraft als Ursache annimmt. Darauf folgt, daß diese Kondensation in einem Ringe in der Ebene des Tierkreises erfolgen muß, weil da die Zentrifugalkraft am größten ist. Bei der immer größer werdenden Ausdehnung des Ringes muß derselbe fortgesetzt an Dichtigkeit abnehmen und schließlich platzen. Der abgerissene Teil muß sich zu einer Kugel resp. einem neuen Wirbel aufrollen und die Rotation im Sinne des ursprünglichen Wirbels fortsetzen, da die äußeren Teile des Ringes eine größere absolute Geschwindigkeit haben als die inneren. Je nachdem der Ring zerreißt, kann ein einzelner oder mehrere Planeten oder ein seinerseits wiederum Trabanten absondernder Wirbel entstehen. In dem Zentralwirbel können sich beliebig viele Ringe absondern und dadurch in verschieden Entfernungen die Planeten mit ihren Trabanten entstehen. Hieraus erklärt sich, daß alle diese Planetbahnen in der Ebene des Tierkreises liegen. Von Bedeutung ist, daß Swedenborg als das Resultat der fortschreitenden Inkrustation der Sonnen und der abgesonderten Planeten das Aufhören des Leuchtens voraussieht, so daß dieser Entwicklungsprozeß in dem dunklen, völlig inkrustierten Weltkörper endigt.

Vergleich Swedenborg – Laplace

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die angeführten Gedanken Swedenborgs sich mit den Laplaceschen eng berühren: Laplace nimmt ebenfalls als Urzustand einen Kern, d. i. die Sonne, umgeben von einer Atmosphäre an. An deren Grenze bildet sich durch Abkühlung der in Gestalt eines Nebels rotierenden Materie ein Ring, der bei weiterer Abkühlung zerreißt und sich in mehrere Ringe oder Zonen auflöst, die gleichfalls in konzentrischen Ebenen um die Sonne rotieren. Infolge der inneren Inkongruenz eines jeden solchen Ringes (anneau de vapeurs), wird er sich in mehrere Massen auflösen, die ihrerseits in demselben Sinne um die Sonne rotieren. So bilden sich nach Laplace die Planeten mit ihren Trabanten! Angesichts dieser zahlreichen Berührungspunkte zwischen beiden Forschern sei auch auf den Unterschied hingewiesen: Swedenborg erkennt keine actio in Distanz an und kennt demgemäß das Newtonsche Gravitationsgesetz wohl als einen mathematischen Ausdruck für die Wirkung der Massen aufeinander, kann aber die Gravitationskraft nicht zur Erklärung für den Weltentstehungsprozeß verwenden. Sie ist nach ihm erst die Folge des Druckes im Äther, nicht die Ursache; darum finden wir die einfache Beziehung zwischen Zentrifugalkraft und Gravitation, welche für die Laplacesche Theorie bestimmend ist, bei Swedenborg nicht. In der Art der Herleitung sind also Kant und Laplace von Swedenborg verschieden, obwohl selbst hierin bei beiden Forschern viele einzelne Momente an Swedenborg erinnern. In den Resultaten dagegen, und zwar nicht nur im Schlußergebnis, sondern auch in den dazwischenliegenden Teilresultaten ist eine überraschende Übereinstimmung sowohl der Kosmogonie Kants wie der Planetenentstehungstheorie von Laplace mit den Ausführungen Swedenborgs zu verzeichnen. Noch in jüngerer Zeit hat M. B. Weinstein wieder konstatiert, „daß nach Kants außerordentlicher Leistung neue grundlegende Ideen für die Entstehung der Welten nicht gewonnen sind". Nun, so ist es um so mehr Pflicht historischer Gerechtigkeit, in der Geschichte der Versuche des menschlichen Geistes, auf philosophischer Grundlage eine Anschauung vom Werden der Welt zu gewinnen, den Mann nicht zu übergehen, der die Resultate Kants und Laplaces bereits vor ihnen abgeleitet hat: Emanuel Swedenborg!

Die Swedenborg-Manuskripte: eine vergessene Einleitung in die Gehirnphysiologie

T. H. Schwedenberg
(übersetzt von Eberhard Zwink)

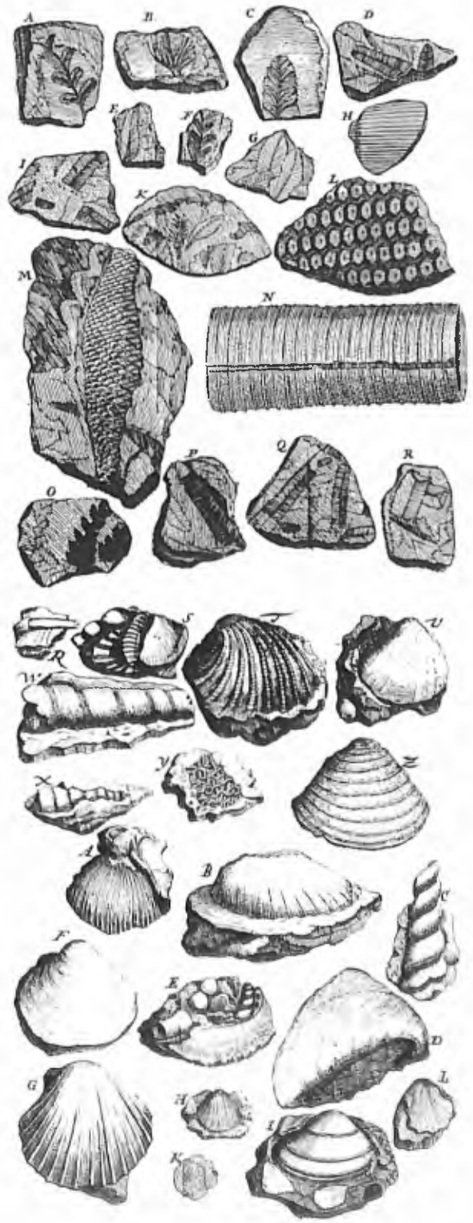
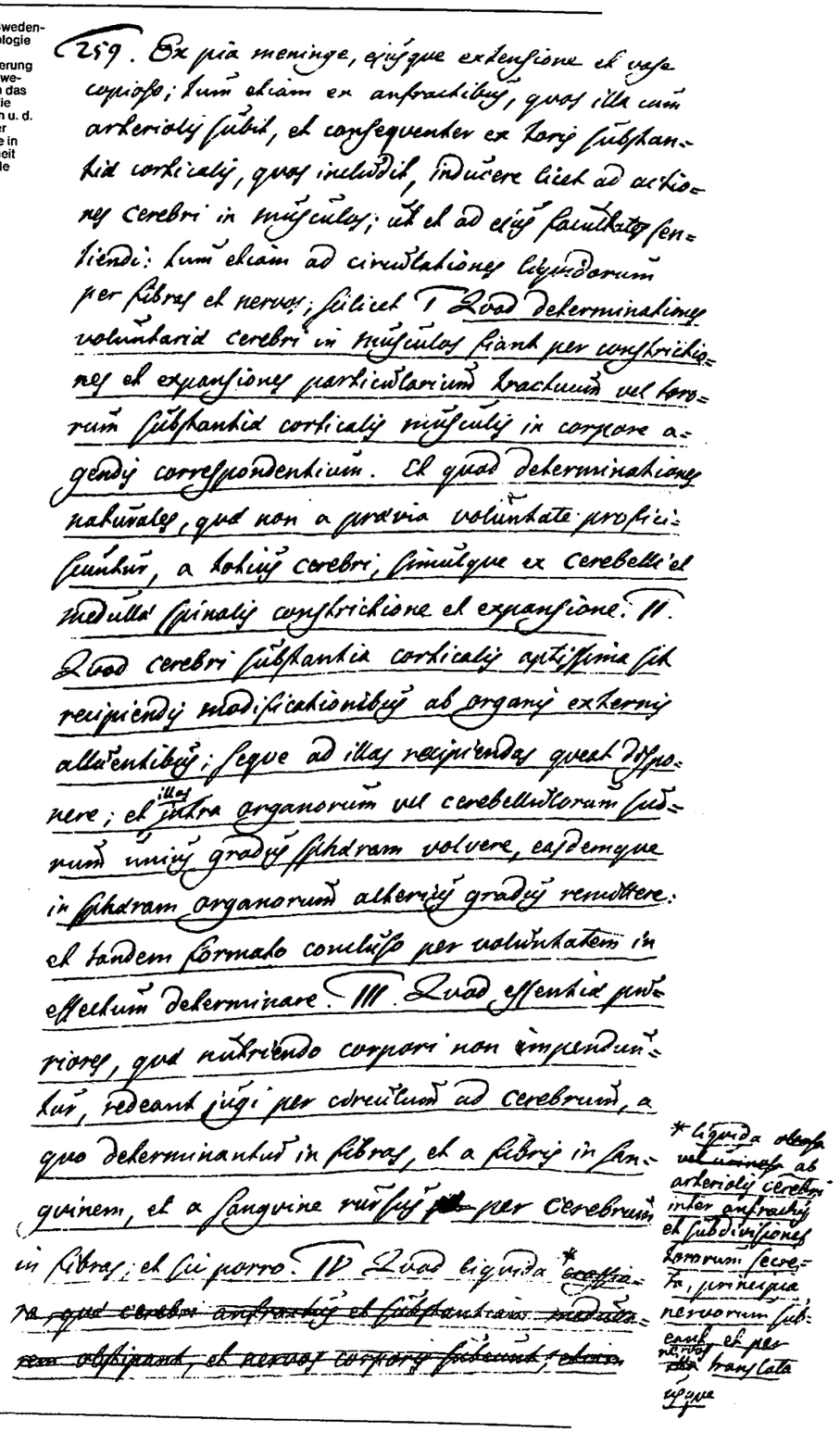


Abb. aus Swedenborgs MISCELLANEA (Aufsätze zu Beobachtungen von Naturphänomenen)

In der Mitte des 18. Jahrhunderts, als den Medizinstudenten noch beigebracht wurde, daß sich Bewegung und Sinnesempfindung vom Ventrikularsystem (Herzkammersystem) herleiten, schrieb ein vielseitiger schwedischer Philosoph eine Reihe von Manuskripten, in denen er um Jahrzehnte und Jahrhunderte einige der Grundkonzepte gegenwärtiger Gehirnphysiologie vorwegnahm. Gleich nach ihrem Erscheinen waren diese Schriften vergessen; mit einigen Ausnahmen. Spätere Forscher scheinen über ihr Vorhandensein nichts gewußt zu haben. Obwohl einige schwedische Autoren und mindestens ein Medizinhistoriker Swedenborgs Manuskripte später diskutierten, enthalten neuere Monographien zur Geschichte der Neurologie keinen Hinweis auf seine Gedanken, und die Namen Franz Joseph Gall (1758–1828), John Hughlings Jackson (1835–1911) und andere werden stattdessen mit einigen von Swedenborgs Ideen in Verbindung gebracht. Solch auffällige Mißachtung wird nur im Lichte der merkwürdigen Umstände verständlich, die Swedenborgs Leben und Werk bestimmt haben.

Um Swedenborgs Beiträge zur Neurologie würdigen zu können, muß man sich klar machen, daß in den medizinischen Schulen zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine weitverbreitete Verwirrung herrschte, was die Funktion des Gehirns in der Physiologie des Menschen anbelangt. Sektionen, rudimentäre Mikroskopie und gelegentlich primitive Tierversuche von Leuten wie Thomas Willis (1621–1675), Marcello Malpighi (1628–1694), Hermann Boerhave (1668–1738) und Giovanni Battista Morgagni (1682–1772) hatten eine adäquate Beschreibung der Struktur des Großhirns vorbereitet. In den Aussagen über die Funktion jedoch war wenig Wertvolles seit Galen (129–199) hinzugefügt worden, als Swedenborg seine Studien in Paris begann. Er schrieb viel, aber veröffentlichte nur zwei Fragmente über Neurophysiologie, die in der „Oeconomia regni animalis" (1740) und im „Regnum animale" (1744) erschienen. Der Nachlaß in Manuskriptform lag für ein Jahrhundert im Königlich-Schwedischen Archiv vergessen, bis es von einem Swedenborgianer, dem Geistlichen Rudolf Leonhard Tafel, entdeckt wurde. Während der letzten 75 Jahre wurden die Texte von Tafel und anderen ins Englische übersetzt und veröffentlicht als „The Brain" (das Gehirn), „The Cerebrum" (das Großhirn) und „Psychological Transactions" (Psychologische Berichte). Der Aufbau der Papiere ist stets gleich, sie bestehen zunächst aus Zitaten aus der gängigen Literatur der Zeit.

Handschrift Swedenborgs (Physiologie des Gehirns) hier: die Steuerung der Muskelbewegungen durch das Gehirn über die Nervenbahnen u. d. Bedeutung der „cerebelli", die in ihrer Gesamtheit die Gehirnrinde bilden.



259. Ex pia meninge, ejusque extensione et usque cuticula; tum etiam ex anfractibus, quos illa cum arteriolis subit, et consequenter ex toto substantia corticali, quos includit, inducere licet ad actionem cerebri in musculos; ut et ad ejus facultatem sentiendi: tum etiam ad circulationem liquidorum per fibras et nervos; scilicet I. Quod determinationes voluntariae cerebri in musculos fiant per constrictiones et expansiones particularium bracchiorum vel horum substantiae corticalis musculis in corpore adendis correspondentium. Et quod determinationes naturales, quae non a praevia voluntate proficiscuntur, a lobis cerebri; simulque ex cerebello et medulla spinali constrictione et expansione. II. Quod cerebri substantia corticalis aptissima sit recipiendis modificationibus ab organis externis affluentibus; seque ad illas recipiendas quasi disponere; et intra organorum vel cerebellorum substratum unius gradus sphaeram volvere, easdemque in sphaeram organorum alterius gradus renuntiare: et tandem formato conclusio per voluntatem in effectum determinare. III. Quod essentiae priores, quae nutriendo corpori non impendunt, recedant jugi per circulum ad cerebrum, a quo determinantur in fibras, et a fibris in sanguinem, et a sanguine rursus ~~per~~ per cerebrum in fibras; et sic porro. IV. Quod liquida * ~~cerebri~~ ~~per cerebri anfractus et substantiam medullarem obliquant, et nervos corporis subeunt, ubique~~

* liquida ~~oleosa vel aliunde~~ ab arteriolis cerebri inter anfractus et subdivisiones earum secreta, innexaque nervorum subeant et per ~~ea~~ nervos translata usque

gefolgt von dem Versuch, widersprüchliche Aussagen zu harmonisieren und eine plausible Hypothese aufzustellen, wie etwa über die Funktion von Teilen des Nervensystems. Die Sprache ist blumig und voller Umschreibungen, Metaphern und metaphysischer Abschweifungen. Swedenborg gab unumwunden zu, daß die Angaben vornehmlich von anderen hergeleitet seien, deshalb teilt er auch einige Irrtümer und Haarspaltereien seiner Vorgänger. Trotz alledem, verstreut über all diese Manuskripte sind Einsichten und Entwürfe, die bis lange nach seinem Tode keinen Eingang in das Gebäude des naturwissenschaftlichen Denkens finden sollten. Die Entwürfe beziehen sich besonders auf die integrative Tätigkeit des Nervensystems und auf die Lokalisation der damit verbundenen Funktionen.

Über die integrative Funktion des Nervensystems

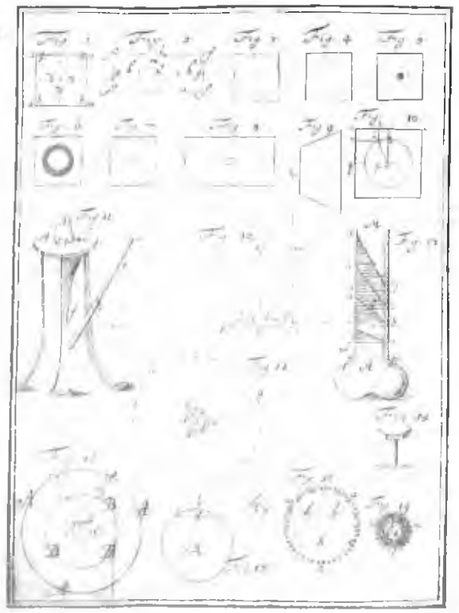
Swedenborg folgte Galen und Willis, indem er behauptete, daß das Gehirn „das allgemeine belebende und regulierende Organ des Körpers sei, das allgemeine Organ der willentlichen Bewegung und auch der allgemeinen Empfindung" (Swedenborg: The Brain). Er brachte die Vorstellung über das Funktionsschema einen Schritt weiter, indem er jedoch in Begriffen auf Jacksons Niveau forderte: „Der Bereich der Wirkungen sind... die Eingeweide, die Organe der Bewegung und der äußeren Sinneseindrücke. Der Bereich der Ursachen ist das Großhirn, das Kleinhirn, die Medulla oblongata (das Nachhirn) und das Rückenmark. Der Bereich der Prinzipien schließlich ist der Cortex (die Gehirnrinde) oder die graue Substanz" (Swedenborg: The Brain). Die vergessene Entdeckung Malpighis von kortikalen 'Drüsen' (in der Gehirnrinde befindliche 'Drüsen', wahrscheinlich die 'Betz-Zellen') veranlaßte ihn, eine Neuronen-Theorie vorzuschlagen: „Von jeder in der Gehirnrinde befindlichen Drüse geht ein einzelner Nervenstrang aus; dieser führt hinab in den Körper, um einen Sinneseindruck wahrzunehmen oder um irgend eine Art von Aktion hervorzurufen. Ein und dieselbe Nervenbahn kann keine doppelte Aufgabe an ihren Endpunkten erfüllen. Aus diesem Grunde besteht dieselbe Üppigkeit von kortikalen Drüsen im Großhirn, im Kleinhirn, im Nachhirn und im Rückenmark wie es bei den Bewegungsnerven im Körper der Fall ist" (Swedenborg: Psychological Transactions). Einen anderen Entwurf sollte Jackson mehr als ein Jahrhundert später vortragen: „Denken... ist innere Handlung. Dies setzt einen Wechsel im Zustand der kortikalen Drüsen und ihrer Nervenstränge voraus. Dieser Statuswechsel ist ohne die Vorstellung von Bewegung nicht denkbar" (Jackson: Selected Writings. 1932, S. 63–64). An anderer Stelle ist die Idee eines bedingten Reflexes beschworen: „Wenn Harmonie zwischen den Strängen des Markes durch häufige Betätigung herrscht, dann treten auf das erste Zeichen hin das Gehirn, das Nachhirn und das Rückenmark in Aktion, gerade als ob das Gehirn jede einzelne Aktion befehlen würde" (Swedenborg: Psychological Transactions). Integration durch wechselseitige Bewegungsaktion ist angekündigt in einem anderen Abschnitt: „Die allgemeine Lebendigkeit des Großhirns und des Kleinhirns wirkt auf die Muskeln des ganzen Körpers, ausgenommen die Muskeln der Lunge und des Herzens, die, obwohl sie dauernd in Bewegung sind, trotzdem mittels gegenläufiger Muskeln im Gleichgewicht gehalten werden" (Swedenborg: Psychological Transactions).

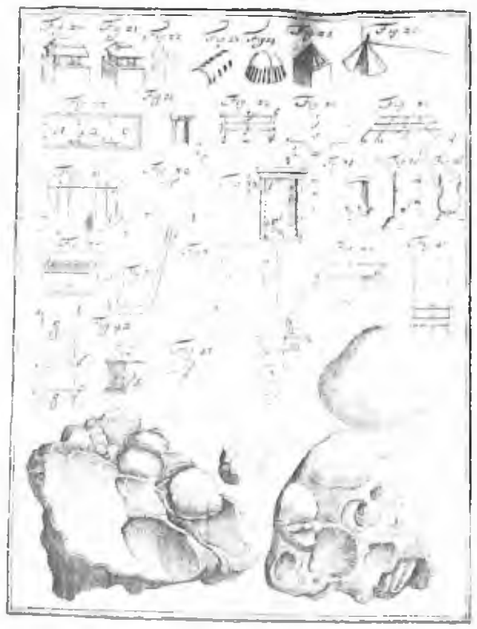
Über die Lokalisation der Funktionen

Obgleich einige Griechen und Römer darüber spekulierten, daß seelische und körperliche Funktionen im Gehirn entsprechend vertreten sind, ist man davon überzeugt, daß Franz Joseph Gall der erste war, der diese Ideen entwickelt hat. Doch dieser Entwurf ist ein anderer Eckstein von Swedenborgs Physiologie, und er machte den Fehler nicht wie Gall, willkürlich psychische „Fähigkeiten" zu kategorisieren und zu lokalisieren. Diese Hypothesen waren zunächst von klinisch-pathologischen Befunden abgeleitet:... „Wenn dieser vorige Teil des Gehirns verletzt ist, dann leiden darunter die Vorstellungskraft, das Gedächtnis, das Denken; der eigentliche Wille ist geschwächt und die Fähigkeit abzugrenzen ist vergröbert" (Swedenborg: The Brain). Er lokalisierte richtigerweise die Repräsentation der Bewegungsabläufe: „Die Muskeln und Aktionen, die in den äußersten Körperregionen auftreten oder in den Fußsohlen, hängen vom höchsten Teil (dem Gehirn) ab... und vom dritten Gehirnlappen (Lobus), was zum Gesicht und Kopf gehört" (Swedenborg: The Brain). Aber er warnte: „Erfahrung und Zeit sind notwendig uns in die Lage zu versetzen, herauszufinden, welche spezielle Gehirnwindung
für einen bestimmten entsprechenden Muskel in Frage kommt" (Swedenborg: The Economy of the Animal Kingdom = Oeconomia regni animalis). Noch eindrucksvoller ist die Behauptung: „Die Hypophyse (Glandula pituitaria, Hirnanhangdrüse) ist die Drüse des Lebens oder die Drüse schlechthin, und ihre Tätigkeit kann man nur beobachten durch die Wirkung auf andere Drüsen" (Swedenborg: The Brain), eine Vorstellung, die über ein Organ entwickelt wird, dem man erst in diesem Jahrhundert solche Bedeutung beimaß.
Über diese Zitate hinaus bieten die Handschriften allgemein das vielleicht verständlichste und vernünftigste Modell des Nervensystems, wie es vor Jackson erschienen war.
Gleichwohl ist es zweifelhaft, ob die veröffentlichten Werke Swedenborgs jemals von den Medizinforschern des Jahrhunderts gelesen worden sind. Albrecht von Haller, der 'Vater der Physiologie', beispielsweise verneint in seinem Lehrbuch (Haller: Grundriß der Physiologie = Primae lineae physiologiae), das kurz nach Swedenborgs Manuskripten geschrieben wurde, die Möglichkeit, Gehirnfunktionen zu lokalisieren und verniedlicht im allgemeinen die Rolle des Gehirns in der Physiologie des Organismus. Gewiß aber wurden einige hier zitierte Hypothesen noch einmal dargelegt, als sie sich durch die experimentelle Physiologie einer anderen Zeit bewahrheiteten. Unzweifelhaft waren die Tat-

sache, daß Swedenborg kein akademisches Amt inne hatte, sein Versäumnis, seine Hypothesen durch Experimente zu untermauern, und sein späterer Ruf als 'Mystiker' ausreichend, die medizinische Fachwelt vom Lesen seiner Werke abzuhalten oder sich seinen Theorien zu verschreiben. Er hatte sicherlich wenig oder keinen Einfluß auf die folgende Entwicklung der Neurophysiologie. Dennoch, aus der Sicht von heute wäre Swedenborgs Erfolg, intuitiv vereinzelte und sich widersprechende Beobachtungen anderer in eine bemerkenswert korrekte Schau der Nervenfunktion zu vereinheitlichen, eine Leistung, die man zur Kenntnis nehmen sollte.
(Quelle: A. M. A. Archives of neurology, 2. 1960, April, S. 407–409.)

aus MISCELLANEA
Abb. zur Mineralogie, zum Wesen des Feuers u. a.
(verkleinert)





Zu Werk und Einfluß des Visionärs und Theologen


Apocalypsis
Revelata

Swedenborgs Theologie im Überblick – eine Lesehilfe zu seinen Werken –

Robert H. Kirven (übersetzt von F. Horn)

(Vorbemkg. d. Red.: Bei den nachstehenden Ausführungen handelt es sich um Ausschnitte eines Studienkurses in Lektionen, mit denen Prof. Dr. Robert Kirven, Newton, USA, einen – wie er schreibt – „flüchtigen Blick" auf die in Swedenborgs Schriften enthaltenen komplexen theologischen Ideen gewähren will. Da seine Aufmerksamkeit besonders der Struktur des zugrundeliegenden Systems und Swedenborgs Ideen als Ganzem gilt, seien die für die Studierenden zur Lektüre vorgesehenen Swedenborg-Texte hier für den an Details interessierten Leser nach jeder Lektion angegeben. Die Abkürzungen bezeichnen folgende Schriften: HG = Himmlische Geheimnisse, HH = Himmel und Hölle, GLW = Göttl. Liebe und Weisheit, GV = Göttl. Vorsehung, OE = Erklärte Offenbarung, SGL = Von Seele, Geist und Leib, WCR = Wahre Christl. Religion, EL = Eheliche Liebe, NJ = Neues Jerusalem, EK = Erdkörper im Weltall. Die jeweils nachfolgenden Ziffern bezeichnen die Paragraphen. Alle genannten Werke sind in der Württ. Landesbibliothek auch in deutschen Übersetzungen greifbar. Der ganze Studienkurs ist unter gleichem Titel im Swedenborg-Verlag, Zürich erschienen).

1. Lektion

Das Wesen des Menschen

Körper und Geist

Unser erster Text, HG 69, stellt das zentrale Anliegen von Swedenborgs Verständnis des menschlichen Wesens heraus. Ein menschliches Wesen ist ein Geist, bekleidet mit einem Körper. Sowohl der Geist als auch der Körper sind wesentlich für die Definition eines menschlichen Wesens: ein Geist ohne einen Körper ist ebenso wenig ein menschliches Wesen wie ein Körper ohne einen Geist. Die Bewohner der geistigen Welt, die keinen materiellen Körper mehr haben, sind aus dem menschlichen Geschlecht. Sie haben zwar geistige Leiber, aber sie werden als „Geister" oder „Engel" und nicht als „menschliche Wesen" bezeichnet, weil sie unterschiedlicher Natur und aus einer anderen Substanz zusammengesetzt sind und weil sich ihr Leben von dem der (mit einem materiellen Körper bekleideten) Geister unterscheidet.
Dies ist eine der vielen Fragen, über die sich die Denker während Jahrhunderten gestritten haben, indem sie sie nach dem Schema „entweder-oder" zu lösen suchten. Swedenborgs Antwort aber läuft auf ein „Sowohl-als-auch" hinaus. Er argumentiert nicht, daß das Wesen des Menschen entweder hauptsächlich physischer Art sei (mit einigen geistigen Aspekten) oder hauptsächlich geister Art (mit etwas wie einer physischen Fassade). Vielmehr behauptet er, daß das Wesen des Menschen unveränderbar und untrennbar sowohl geistig als auch physisch sei. Man versäume auch nicht seine Zeit damit, eine „entweder-oder-Antwort" auf die Frage zu formulieren, ob das Wesen des Menschen gut oder böse sei: die menschliche Natur ist wesentlich beides. Wenn dies den Gedanken nahelegt, daß daraus ein schwankender Zustand aktiver innerer Opposition mit einander ausschließenden möglichen Lösungen folgt, so deshalb, weil dieser Gedanke nahegelegt werden soll. Das menschliche Dasein schwankt zwischen gegensätzlichen Tendenzen, und der Ausgang des Konflikts bleibt ungewiß, und zwar aus Gründen, die in Lektion 2 beschrieben werden. In Swedenborgs Texten finden sich absolute Feststellungen von der Art, daß der „Mensch für sich selbst nichts als böse" sei. Man halte sich aber vor Augen, daß es existènziell diesen Menschen „für sich selbst" gar nicht gibt. Es handelt sich hier um eine reine intellektuelle Abstraktion. Kein menschliches Wesen kann tatsächlich sich selbst überlassen werden, weil menschliches Leben, wie alles Existierende, vollkommen von dem Leben abhängig ist, das uneingesetzt vom Herrn einfließt. Dieses von der menschlichen Existenz gar nicht abtrennbare Leben aber ist „im Bilde, nach der Ähnlichkeit Gottes" – gerade so wie unsere physische Natur, die ebenfalls nicht vom menschlichen Leben getrennt werden kann, nichts als böse ist, könnte man sie als etwas für sich selbst Bestehendes betrachten.
Der Satz „ich bin auch nur ein Mensch" bezieht sich gewöhnlich auf das in uns, was schwach, böse, oder falsch ist. Das ist aber nach Swedenborgs Konzept nur ein Teil des menschlichen Wesens. In diesem Konzept läßt sich das Wörtchen „nur" praktisch niemals auf das Wort „Mensch" anwenden: denn der einzige wahre Maßstab der möglichen Gestalt des Menschen ist Gott selbst.
(HG 69, 714, 3175, 7847–48, HH 57, 453–484, GLW 1–6)

2. Lektion

Wahlfreiheit · Wille und Verstand · Gleichgewicht

Der Begriff der Freiheit

Das erste, was zum Konzept der Wahlfreiheit zu sagen wäre, ist vielleicht dies, daß es sich dabei um eine ernsthafte begrenzte Freiheit handelt. So ist z.B. offensichtlich niemand frei, seine Rasse, sein Geschlecht, seine frühkindliche Umgebung, gute oder schlechte Gesundheit usw. zu wählen. (...) Swedenborgs Lehre über die Wahlfreiheit leugnet und bezweifelt keine dieser offensichtlichen Begrenzungen unserer Freiheit. Tatsächlich fügt er noch einige hinzu. Er beschreibt Geister, die sich mit dem geistigen Aspekt unserer psycho-physischen Natur assoziieren und auf diese Weise unsere Entscheidung und unsere Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, so weit beeinflussen, daß es in jeder besonderen Situation nur noch eine Wahl gibt, die zu treffen wir frei sind.
Dies ist die Wahl zwischen Wahr oder Falsch, Gut oder Böse, d. h. die Wahl, die uns zu Gott oder von Gott hinwegführt.
Nachdem er alle diese Begrenzungen der menschlichen Freiheit anerkannt hat, sieht Swedenborg jedoch, daß jenes Mindestmaß an Wahlfreiheit absolut, unveränderbar und unverkürzbar ist. Es handelt sich dabei um einen Grundbestandteil unseres menschlichen Wesens. Keinem, der im vollen Sinne Mensch ist (Geisteskranke etwa könnten möglicherweise eine Ausnahme darstellen), wird diese Freiheit je von Gott verweigert. Keiner, der im vollen Sinne Mensch ist, kann je der Verantwortung entfliehen, welche mit der Freiheit der Wahl gegeben ist.
Dieser Freiheit kommt in Swedenborgs theologischem System eine Schlüsselrolle zu, weil jede andere Lehre, die dazu im Widerspruch zu stehen scheint, nichts anderes ist, als eine falsch verstandene Lehre. Nicht einmal Gottes Allmacht oder die alldurchdringende Macht seiner providentiellen Leitung der Welt und des menschlichen Lebens, noch irgendeine andere Wirklichkeit, Lehre oder irgendein anderes Prinzip beeinträchtigen oder suspendieren jemals die menschliche Wahlfreiheit.

Freiheit/Vernunft

Die Eigenschaft, die der Qualifikation der Wahlfreiheit als universal und absolut am nächsten kommt, nennt Swedenborg die Vernunft. Freiheit und Vernunft sind ein ebenbürtiges Paar. Keine kann ohne die andere existieren. Geisteskrankheit, Kindheit, in einigen begrenzten Fällen auch Unwissenheit oder irgendetwas, das die Vernunft beschränkt, beschränkt gleichzeitig und im selben Maße auch die Freiheit der Wahl – aber das ist zugleich auch eine Beschränkung aller wahrhaft menschlichen Eigenschaften.

Wille/Verstand

Die Vernunft und die mit ihr zusammenhängende Wahlfreiheit hat ihren Sitz in zwei menschlichen Funktionen, nämlich im Willen und im Verstand. (In Swedenborgs Latein voluntas und intellectus genannt, in neuesten Übersetzungen mit „Zielgerichtetheit" und „Unterscheidungsvermögen".) Das Unterscheidungsvermögen befähigt uns, zwischen dem zu unterscheiden, was wahr und falsch und was gut und böse ist. Unsere Zielgerichtetheit oder unser Wille befähigt uns, die getroffenen Unterscheidungen in unserem Leben zu verwirklichen, nach ihnen zu handeln, bzw. sie herauszuarbeiten. In einem freien und vernünftigen menschlichen Wesen sind Zielgerichtetheit und Unterscheidungsvermögen getrennte Funktionen, die zueinander in schöpferischer Spannung stehen.
Diese Trennung ermöglicht es uns, verstandesmäßig zu wissen, daß eine bestimmte Handlungsweise gut ist, gleichzeitig aber etwas anderes tun zu wollen. Eben dies ist die Situation, die Versuchungen überhaupt erst möglich macht. Wenn in einem solchen Falle der Wille den Verstand beherrscht, so geben wir der Versuchung nach (geradeso wie das menschliche Geschlecht von seinem ursprüchlichen, unschuldigen Guten abfiel). Diese Trennung ermöglicht es uns aber andererseits, geistig zu wachsen, nämlich dann, wenn unser Verstand den Willen beherrscht und wir nach unserem besten Wissen und Gewissen leben.
Man mißverstehe dieses Beispiel nicht in dem Sinne, als ob wir sagen wollten, unser Unterscheidungsvermögen sollte unsere Zielgerichtetheit immer beherrschen. Lektion 4 wird mehr über das Zusammenspiel zwischen diesen beiden Funktionen der Persönlichkeit ausführen. (...)
Wenn also Swedenborg den verborgenen Einflüssen des Willens, die den Verstand unterdrücken, weniger Aufmerksamkeit schenkt als die modernen Psychologen, so heißt das doch keineswegs, daß er ein naives oder vereinfachtes Bild der geistigen Entwicklung des Menschen zeichnete. Die Komplikation oder das Hindernis, das er in diesem Prozeß sieht, ist der Einfluß der Höllen.
In Lektion 1 haben wir darüber gelesen, daß Swedenborg zufolge der menschliche Geist ein mit einem Körper bekleidetes Wesen sei. Offensichtlich war es die Absicht dieser Feststellung, jene Idee des Geistes mit einzuschließen, die er kurz zuvor in dem erst nach seinem Tode veröffentlichten Werk „Rationale Psychologie" entworfen hatte. Diese Vorstellung basierte auf der Annahme eines drei-stöckigen Aufbaus des mit einem Körper bekleideten Geistes. Nur das mittlere dieser drei „Stockwerke" ist im eigentlichen Sinne des Wortes bewußt: Er nennt es Geist (mens). Das „obere Stockwerk" ist die Seele (anima), die ständig ihrer geistigen Umwelt und Gesellschaft gewahr ist, und das „untere Stockwerk" ist der animus (eine angemessene Übersetzung dafür existiert nicht), der seinerseits all dessen gewahr ist, was durch die körperlichen Sinne und Bedürfnisse gegeben ist. Der bewußte Geist (in der deutschen Übersetzung meist mit „Gemüt" wiedergegeben) trifft seine Auswahl aus dem Inhalt der anima und des animus, indem er all deren Eindrücke nimmt, als ob sie im „Gemüt" ihren Ursprung hätten (weil sie in das Unbewußte eintraten, ehe das Gemüt oder der Geist sie entdeckten).

anima/mens/animus

Unsere Seele oder anima ist ständig unter dem Druck und Einfluß guter wie böser Geister. Dieser Einfluß erscheint in unserem bewußten Gemüt als Werte, Motive, Neigungen, Vorlieben, Vorurteile und dergleichen – vermeintlich unser eigen, d. h. in unserem Inneren entstehend. Diese Einflüsse, die in Wirklichkeit von Geistern außerhalb unseres Inneren stammen, sind so mächtig, daß wir gezwungen wären, ihnen zu gehorchen, würde ihnen nicht ständig von gleich starken entgegengesetzten Einflüssen widersprochen. Dieses Gleichgewicht der Einflüsse ist es, was Swedenborg das „Gleichgewicht zwischen Himmel und Hölle" nennt, das unser individuelles Leben beeinflußt. Oft bezeichnet er es auch einfach als „Gleichgewicht".
Was Swedenborg darüber ausführt, ist ein lebenswichtiger Teil seines Konzepts der Wahlfreiheit. Ohne das Gleichgewicht der geistigen Kräfte müßten wir, wie gesagt, jeweils das wählen, wozu uns der stärkere Einfluß zwänge. Aber da die guten und bösen Einflüsse in voll-

kommenem Gleichgewicht stehen, können wir frei wählen zwischen dem, was wir annehmen oder zurückstoßen wollen – und das heißt, wir sind frei, so klar wie wir nur immer wollen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und das Gute zu beabsichtigen.
Weil die menschliche Wahlfreiheit in der geschaffenen Ordnung der Dinge so wichtig ist, ist auch dieses Gleichgewicht, das die Freiheit der Wahl erhält, von entscheidender Bedeutung – so bedeutend in der Tat, daß die Erhaltung (bzw. Wiederherstellung) des Gleichgewichts zwischen Himmel und Hölle der Hauptgrund für die Menschwerdung des Herrn war, wie wir in Lektion 11 deutlicher sehen werden.
Ein wichtiger Zweck dieser beiden ersten Lektionen besteht darin, daß wir verstehen lernen, weshalb Swedenborgs Beschreibungen des menschlichen Geistes und des Gleichgewichts der geistigen Kräfte ganz wörtlich gemeint sind. Der menschliche Geist ist nicht eine vage, amorphe Angelegenheit, er ist eine Person (die Person, die wir sind) mit einem geistigen Leib, geistigen Fähigkeiten und Sinnen. Und unser Geist ist unausgesetzt in der Gegenwart anderer geistiger Persönlichkeiten, guter wie böser, die uns ebenso unmittelbar und zuweilen sogar noch stärker beeinflussen als unsere physischen Begleiter. Wir leben also buchstäblich in zwei Welten zur gleichen Zeit.
(HG 3628, HH 589–99, GLW 361, GV 71–73, 96–99, WCR 475–85).

3. Lektion

Das Eigene · Versuchung · Das Böse · Die Sünde · Überreste · Verdienst · Zurechnung

Der wirklich große protestantische Theologe Paul Tillich hat oft gesagt, die wichtigste Aufgabe der Theologie sei es, Wechselbeziehungen herzustellen. Er meinte dies im Zusammenhang zweier Postulate oder Definitionen: Nämlich daß unser jüdisch-östliches Erbe uns mit einem umfangreichen, wenn nicht vollständigen Katalog von Antworten versieht, während die Realität unserer menschlichen Erfahrung die Fragen dazu liefert. Die Aufgabe der Theologie sei es nun, zwischen Fragen und Antworten die nötigen wechselseitigen Beziehungen herzustellen. (...)
In einem gewissen Sinne handelt es sich auch bei dieser Lektion darum, Wechselbeziehungen zu erkennen. Die sieben Themen repräsentieren die umfangreichste Fragen-Reihe, mit der wir uns in einer einzelnen Lektion dieses Kurses befassen; und doch bilden die Antworten eine geschlossene Reihe von theologischen Ideen. (...)
Böses/Sünde
Wir wollen in der Mitte der Liste beginnen, und das Böse sowie die Sünde definieren, was zugleich heißt, zwischen ihnen zu unterscheiden. Doch das Böse ist der allgemeinere Begriff, weil alle Sünde böse ist, das Böse aber mehr als die Sünde einschließt. Im theologischen Sinne umfaßt das Böse alles, was eine Perversion von Gottes schöpferischer Absicht in ihrem direkten Gegensatz darstellt und so im Konflikt mit ihm steht. Im existentiellen Sinne umfaßt das Böse alles, was von den Höllen her einfließt oder unter höllischen Einflüssen zustandekommt. In der alltäglichen Erfahrung ist das Wort „böse" lediglich ein theologischer Ausdruck für schlecht. Leiden ist böse, und so auch, wenn man andere leiden macht. Erdbeben und Überschwemmungen, Kriege und Morde sind allesamt böse. Auch Krankheiten sind böse, selbst wenn sie sich nicht unmittelbar auf Sünde zurückführen lassen. Schmerzvoller oder vorzeitiger Tod, der geliebte Angehörige trauernd zurückläßt, ist böse. Da Gottes Wille gegenüber allen Kreaturen in seiner gesamten Schöpfung gut ist, ist jede Abweichung von diesem glücklichen und befriedigenden Guten böse.
Sünde ist etwas anderes. Die Sünde ist ein Böses, das sich der Wille bewußt angeeignet hat, so daß es ein wesentlicher und untrennbarer Teil von ihm wird. Mord ist böse, der Wunsch aber, die Absicht, einen Mord zu begehen, sofern äußere Bedingungen es nicht verhindern, ist Sünde. Leiden ist böse, doch andere willentlich leiden zu lassen, selbst wenn äußere Umstände die Ausführung verhindern mögen, ist Sünde. Anderen zu helfen ist gut, andere zu verletzen ist böse; anderen aus böser Absicht zu helfen – bzw. auf Kosten des Selbstgefühls und guten Rufs eines anderen selber einen guten Ruf zu gewinnen – ist Sünde; nicht Sünde ist es hingegen, wenn man einem anderen in guter Absicht schadet, selbst wenn es böse ist, weil die gute Absicht sich mit einer Falschheit verband: einer falschen Auffassung von dem, was für den anderen wahrhaft gut wäre.
Das Eigene des Menschen
Man sieht, der Begriff der Sünde schließt die Aneignung des Bösen ein. Aneignen ist das Wort, das die Wurzel von Swedenborgs Adjektiv proprium darstellt, das von den deutschen Übersetzern meist mit dem Hauptwort das Eigene wiedergegeben wird. (...)
Das Eigene eines Menschen ist das, was er sich angeeignet hat, alles was er sich angeignet hat. Daher ist das „proprium" beinah ein Synonym für den Menschen selbst – beinahe ein Synonym – gerade so wie in der ersten Lektion die Worte „der Mensch, wie er an sich selbst ist" beinahe eine Definition des menschlichen Wesens darstellt. In beiden Fällen ist die Synonymität unvollständig. Ein menschliches Wesen ist eben mehr als das, was es in oder für sich selbst ist, weil das „Bild Gottes" den Kern der menschlichen Persönlichkeit ausmacht, und eine Person mehr ist als das, was sie sich angeeignet hat.
„Überreste"
Mehr zumindest wegen der „Überreste", von denen Swedenborg spricht. Sein Konzept der Überreste beruht auf der Tatsache, daß alle Erfahrungen, die man gemacht hat – physische wie geistige, gute wie böse, falsche wie wahre, kurz alle Erfahrungen, welcher Art auch immer – ein dauernder Teil von einem selbst bleiben. Einige Erfahrungen werden bewußt angeeignet und so zu einem Teil des Eigenen; einige werden verdrängt, einige ignoriert, einige zurückgewiesen; einige werden angeeignet, aber später durch die Buße zurückgewiesen; aber die menschliche Persönlichkeit schließt die „Überreste" ein (d. h. das, was sich, chemisch ausgedrückt „niedergeschlagen" hat) alle psychischen und physischen,

umseitig: zeitgen. Illustration zu Honoré de Balzac (oben links Auge und Ohr: „nach Gehörtem und Gesehenem")

bewußten und unbewußten Erlebnisse des eigenen Lebens.
Das meiste von dem, was Swedenborg über die „Überreste" sagt, bezieht sich auf das Gute, das sich aus unseren unbewußten Begegnungen mit Engeln und engelhaften Geistern niedergeschlagen hat (der Unterschied wird in Lektion 10 deutlich werden), ganz besonders während der Kindheit, solange unsere Unterscheidungsfähigkeit noch nicht genügend entwickelt ist bzw. noch nicht deutlich genug von unserem zielgerichteten Willen geschieden ist, um engelhafte Einflüsse zu blockieren oder zurückzuweisen. Es gibt aber auch böse und falsche Überreste, doch sind sie von geringerer Bedeutung. Gute und wahre Überreste gehören zum Erbe jedes menschlichen Wesens, ganz unabhängig davon, wie komfortabel oder wie ärmlich seine Kindheit gewesen sein mag, unabhängig auch davon, ob seine Umgebung ihm zärtliche Liebe oder grausame Strenge entgegenbrachte.
(Anmerk. d. Red.: C. G. Jung: „Die Unendlichkeit der vorbewußten kindlichen Seele verschwindet oder bleibt erhalten mit ihr. Deshalb sind die Reste der kindlichen Seele im erwachsenen Menschen sein Bestes oder sein Schlimmstes, auf alle Fälle aber formen sie den geheimen spiritus rektor unserer bedeutsamsten Taten oder Schicksale, ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht.")
Diese Überreste zusammen mit den himmlischen Einflüssen in unserem Leben (vgl. was in Lektion 2 über „Gleichgewicht" und in Lektion 5 über „Einfluß" gesagt wird) sind es, die alles hervorbringen, was wir für uns selbst, für andere oder für den Herrn an Gutem tun. Deshalb ist die Vorstellung von „Verdienst" nicht mehr als eine Illusion. Ja. sie ist schlimmer als eine Illusion, nämlich eine Täuschung, die unsere Dankbarkeit gegenüber Gott in Stolz auf uns selbst verwandelt. Und Stolz ist eine trügerische Aneignung dessen, was in Wahrheit Gottes ist, und damit der Ursprung aller Sünde (Vgl. Gen. 3). (Anmkg. d. Red.: die „Karma"-Vorstellung wird negiert!)

„Verdienst"

„Zurechnung" ist ein Begriff, den Swedenborg der traditionellen Theologie seiner Zeit entlehnt, auf den Kopf stellt und dann als Wort buchstäblich ignoriert (obwohl er niemals das dahinterstehende Konzept vernachlässigt). Nach der herkömmlichen Auffassung wurde Adams Sünde allen menschlichen Wesen zugerechnet. Swedenborg sagt, daß Sünde nicht zugerechnet, sondern nur angeeignet werden kann (vgl. Hesekiel 18). Der vom Herrn erzielte Triumph des Guten über das Böse, bzw. die von ihm erreichte „Gerechtigkeit" (diskutiert in Lektion 6) wird uns in einer Weise zugerechnet, daß wir sie uns aneignen, d. h. unser eigen machen oder zurückweisen können. Der letzte Aspekt dieses siebenfältigen Themas lautet „Versuchung", ein zusammenfassender Ausdruck für alle Einflüsse, welche die Höllen auf Wille und Verstand unseres bewußten Gemüts ausüben, und zwar durch die geistigen Wahrnehmungen der <u>anima</u> ebenso wie durch die physischen Wahrnehmungen des animus (der anderen „Stockwerke" in uns). Die Neigung, die guten Einflüsse des Herrn, nachdem sie Frucht getragen haben, für unser eigenes Verdienst anzusehen, ist Versuchung; ebenso ist die Neigung, die Verantwortung für von uns begangene Sünden abzuwälzen, indem wir sie der Erbsünde zuschreiben, Versuchung.

„Zurechnung" der Sünde

„Versuchungen" „Erbsünde"

Unsere Erfahrung ist jedoch, daß die Versuchung in den meisten Fällen die Form der „Rationalisierung", d. h. der vernunftgemäßen Erklärung annimmt. Nur wenige Menschen vermögen deutlich zu erkennen, was recht und gut ist und begehen dann absichtlich etwas Falsches und Böses, in klarer Herausforderung der Gebote und ihres Gewissens. Es handelt sich eher darum, daß wir Vernunftgründe suchen oder von den Höllen her durch unser Unbewußtes aufnehmen, um mit Überzeugung das Falsche als wahr und das Böse als gut sehen zu können – wenigstens was uns selbst angeht, in einer bestimmten Zeit und unter ganz bestimmten Umständen.
Je mehr Wahres wir unterscheiden können, je mehr Gutes wir zu beabsichtigen vermögen, desto subtiler werden die Versuchungen, die uns treffen. Der einzige Weg, die geistigen und emotionalen Kämpfe mit der Versuchung zu vermeiden, die uns das Leben beschert, besteht darin, den Versuchungen nachzugeben. Jeder Abschnitt der Wiedergeburt (diskutiert in der nächsten Lektion) verhilft uns zu einem gewissen Grad der Immunität gegenüber bestimmten Versuchungen der Vergangenheit, macht uns aber auch empfänglich für neue Versuchungen. Unser Eigens bietet hauptsächlich den Boden für die Versuchung, das von uns getane Gute in unser eigenes Verdienst zu verkehren, die von uns begangene Sünde aber als die Wirkung der Erbsünde, unsere angeborene menschliche Schwäche zu erklären, für die wir nicht verantwortlich seien, oder gar das Böse als etwas „Gutes" zu bezeichnen. Nur unsere unbewußten Überreste sind sicher vor solcher Versuchung, und als Basis für unsere <u>lebenslange Möglichkeit</u> zur Wiedergeburt werden sie vom Herrn beschützt (das Thema von Lektion 4).
(HG 313, 147–49, 251, 751, 761–62, 747–48, 966, 986–87, 1690, 1787, 1875, 1937, 3603, 3605, 4274, 5398, 8159, 9009
HH 302
GLW 264, 271, 336
GV 19–21, 78
WCR 126, 489–91, 523, 643–46, 654–57)

4. Lektion

Wiedergeburt: Vorgang, Stufe und Ziel

Die Lehre von der Wiedergeburt ist eine jener großen Konzepte, die Swedenborgs theologisches System zusammenhalten. Sie ist aufgebaut auf dem, was den Inhalt der drei ersten Lektionen ausmacht, und wird auch für beinahe alle folgenden relevant bleiben – besonders Lektion 11, wo die Verherrlichung des Herrn als Parallele und als Prototyp des Wiedergeburts-Prozesses betrachtet wird, welcher bis zu einem gewissen Grad von jedem menschlichen Wesen erfahren werden kann.
Für diese Darstellung ist wichtig, daß für Swedenborg das Wort „Wiedergeburt" drei Bedeutungs-Ebenen einschließt. Es ist <u>die</u> Bezeichnung für einen lebenslangen Vorgang geistigen Wachstums. Dieser Vorgang ist durch Zyklen charakterisiert, die während des ganzen Lebens immer wieder auftreten, Zyklen, die er als drei oder sieben Stufen bezeichnet. Wenn er, wie so oft, von drei Stufen spricht, nennt er sie Buße, Umbildung und Wiedergeburt. In diesem Falle ist also „Wiedergeburt" ein sich wiederholender Zustand in dem Gesamtprozeß der Wiedergeburt. Ferner bewegen sich die Zyklen in einer allgemeinen Richtung, ähnlich wie die Pedale des Fahrrads, die sich im Kreis drehen, während sie doch gleichzeitig zusammen mit dem Fahrrad und dem Fahrer auf der Straße vorwärts kommen; und die Bestimmung oder das Ziel jener Richtung und jenes Vorgangs wird Wiedergeburt genannt.

Buße, Umbildung, Wiedergeburt

Swedenborg sagt nicht immer, sondern läßt es nur aus dem Zusammenhang hervorgehen, welche von jenen drei Bedeutungen er meint, wenn er von „Wiedergeburt" schreibt. Aber sobald man einmal von den drei Möglichkeiten weiß, bleibt die Bedeutung selten unklar.
Wiedergeburt, lateinisch regeneratio ist ein ganz gewöhnliches lateinisches Wort, dessen normale Bedeutung nur insofern von dem Gebrauch abweicht, den Swedenborg von ihm macht, als dieser etwas damit meint, was sowohl spezifischer als auch weitreichender ist als die Definition der Lexika. In den meisten Fällen bezieht sich „Regeneration" wohl auf biologische Prozesse der Erneuerung, aber das Wort wird auch in soziologischen und theologischen Zusammenhängen gebraucht.
Swedenborgs Gebrauch des Wortes ist vor allem deshalb spezifischer, als er es ausschließlich auf einen geistigen Vorgang und eine geistige Stufe bezieht, die zu einem geistigen Ziel führen. Er gebraucht diesen Ausdruck aber zugleich in umfassenderem Sinne, weil die erste und die dritte Bedeutung, die er ihm verleiht, den Gesamt-Verlauf und die geistige Errungenschaft jedes menschlichen Lebens bezeichnet.

„regeneratio", nicht „reincarnatio"!

Die Menschen werden ohne irgendwelche Kenntnis davon geboren, was gut oder böse, was richtig oder verkehrt (wahr oder falsch) ist. Ohne diese Kenntnis können sie in den vielen Entscheidungen, die zu fällen sie die Freiheit haben, das Gute und Wahre vom anderen nicht unterscheiden. Und ohne diese Unterscheidung können sie auch nichts Gutes beabsichtigen und infolgedessen auch nicht jenes Leben führen, das sie mit dem Himmel verbindet und zu Engeln werden läßt. Die Bildung eines Himmels von Engeln aus dem menschlichen Geschlecht war aber in allererster Linie das Ziel der Schöpfung. So muß also der angeborene Zustand der Menschen verändert werden, d. h. daß ihr innewohnendes Wesen geändert oder wiedergeboren, eben regeneriert werden muß.
Swedenborg bezieht sich in vielen Zusammenhängen auf die Wiedergeburt als Vorgang oder Ziel, aber zwei klassische Stellen beschreiben den Vorgang mit vielen Einzelheiten. Diese beiden Stellen beschreiben denselben Prozeß, benutzen aber verschiedene „Modelle" oder systematische Strukturen. (...)

3 Stufen des Prozesses der Wiedergeburt

Die einfachste und zugleich am leichtesten zu merkende Darstellung der Lehre ist die Beschreibung des drei-stufigen Vorgangs in Kapitel 9 und 10 der Wahren Christlichen Religion. Diese Beschreibung ist so klar, daß sie hier keiner Wiederholung bedarf, doch eine Parallele zu weniger gewichtigen Vorgängen kann zusätzlich Licht auf die Lektüre werfen.
Beim Erlernen irgendeiner Fertigkeit, z. B. des Klavierspielens, bedeutet „richtig machen" etwas Ähnliches wie „gut" in den moralischen Begriffen der Beschreibung Swedenborgs, und falsch machen kann als Beispiel für „böse" gelten. Ehe die eigentliche Entwicklung einsetzt, ist man sich nicht bewußt, ob Fingersatz, Anschlag oder Betonung einer bestimmten Passage, so wie man sie spielt, richtig sind. Die erste Stufe der Entwicklung ist die Vergegenwärtigung, daß es einen besseren Weg gibt und man es in Zukunft auch so machen könnte. Dieses Stadium nennt Swedenborg die Reue.
Im zweiten Stadium benutzt man die Finger so, wie es der Musiklehrer wünscht. Auf dieser Stufe bedarf es großer Konzentration, weil das Strecken und Überkreuzen der Finger, die man benutzen soll, unnatürlich und linkisch erscheint. Man muß sich immer wieder selbst ermahnen und seinen Fingern „Befehle" geben, so oft man die betreffende Stelle übt. Aber dies ist eine gute Parallele zu dem Stadium der Wiedergeburt, das Swedenborg als „Umbildung" (reformatio) bezeichnet.

Reue, Umbildung, Neugeburt

Hat man das eine Zeitlang geübt, wobei man sich beständig selbst ermahnen mußte, das Richtige zu tun, und hat man diese Mahnungen so lange befolgt, daß einem die Fingerbewegungen ganz natürlich <u>erscheinen</u> (selbst wenn das gar nicht der Fall ist), so geschieht etwas. Zuweilen geschieht es ganz plötzlich, häufiger jedoch nach und nach, so daß man sich dessen gar nicht bewußt wird, bis man sich an den früheren Zustand erinnert. Von einem gewissen Zeitpunkt ab findet man nämlich den Fingersatz, auf dem z. B. der Lehrer bestand, wirklich natürlich und leicht. Bald fällt es einem ebenso schwer, die Stelle auf andere Weise zu spielen, wie es einem am Anfang schwer fiel, sie richtig zu spielen. Übertragen auf das sittliche Leben nennt Swedenborg dieses Stadium die „Wiedergeburt". Es ist nun ganz „natürlich" geworden, auf die richtige Weise zu spielen, weil eine „neue Natur" in dem Klavierspiel „geboren" worden ist.
Dieses Stadium unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von den beiden ersten. Vor allem ist das Stadium der Reue oder Buße durch den <u>Vorsatz</u> charakterisiert und das Stadium der Umbildung durch das <u>Beharren:</u> man hat das Gefühl, jene Stadien <u>zustande zu bringen</u>. Aber die Wiedergeburt ist nicht etwas, das man selbst zustande brächte oder erreichte (außer daß man selbst durch die beiden ersten Stadien hindurchgeht). Kommt sie, so empfindet man sie als ein Geschenk.

(Anmerkg. d. Red.: Den siebenstufigen Zyklus des Wiedergeburtsprozesses stellt Swedenborg in Analogie zu den Stadien der Genesis; für ihn ist überhaupt die Genesis und ihre Bilder <u>der</u>

Schlüssel zum Verständnis des individuellen (und kollektiven!) Wandlungsgeschehens des Psychischen.)
(HG 875, 1032–33, 1919, 3563, 3570, 3854, 4167, 4190, 4299, 6207, 9112–21
HH 389–91
GV 27, 70, 234–39
WCR 403–405)

5. Lektion

Ordnung · Nutzwirkung · Vorsehung · Zulassung · Einfluß · Gewissen

Das einigende Band dieser scheinbar heterogenen Themen liegt in ihrer Beziehung zum Thema der letzten Lektion, d. h. zur Wiedergeburt. Die drei Stufen der Wiedergeburt kann man bezeichnen als ein Unterscheiden, Verfolgen und Annehmen dessen, was gut ist: und Ordnung und Nutzwirkung sind zwei der wichtigsten Merkmale, mit deren Hilfe wir erkennen können, was gut ist. Es scheint zwar, als ob die Wiedergeburt von unserem eigenen Tun abhinge, in Wirklichkeit aber ist der ganze Vorgang, ausgenommen unsere freie Wahl, wiedergeboren zu werden, vom Herrn abhängig; und Vorsehung und Zulassung sind Beschreibungen von Gottes Führung jedes einzelnen Lebens wie des ganzen geschaffenen Universums. Das Gewissen nimmt verschiedene Formen an, aber eine bestimmte Art des Gewissens ist sowohl ein erstes Ergebnis als auch eine wesentliche Kraft der Wiedergeburt.

Göttliche Ordnung

Ordnung ist ein Merkmal von allem, was gut ist, und oft wird sie von Swedenborg als Synomym für das Gute benutzt. Darüber hinaus ist Ordnung ein Merkmal alles Göttlichen, denn Gott ist „die Ordnung als solche", bzw. reine, abstrakte, vollkommene Ordnung. Darin liegt der Grund, weshalb ein altes Problem der akademischen Theologie nicht beantwortet werden kann. Die Frage: „kann Gott einen Felsen erschaffen, den Er selbst nicht aufzuheben vermöchte?" ist nicht zu beantworten, weil Gott Ordnung ist. Denn es wäre gegen die Ordnung, wollte man einen Aspekt Gottes (in diesem Fall seine Schöpferkraft) gegen einen anderen (seine Allmacht) ausspielen. Daher kann das Problem für einen Gott, der die Ordnung selbst ist, nicht existieren.
Eine wichtigere Folge aus der Tatsache, daß Gott die Ordnung ist, betrifft seine Beziehung zu uns als Individuen: denn obwohl sein Wille für unseren endlichen Geist letzlich unerkennbar bleibt, ist er doch niemals launisch oder unberechenbar, sondern folgt immer den seiner „Schöpfungsordnung" innewohnenden Gesetzen. Diese Gesetze sollen unter dem Titel „Vorsehung" sogleich behandelt werden.
Eine andere Folgerung besteht darin, daß alle Dinge, Beziehungen, Ideen und Handlungen durchdrungen sind von Ordnung. Geradeso wie ein lebenspendender, erfrischender Strom tödliche Zerstörung bewirkt, wenn er über die Ufer tritt, so ist alles gut, solange es in seiner Ordnung bleibt, und schädlich, wenn es in Gegensatz dazu tritt. Was dies für unsere Absichten und Handlungen bedeutet, wird in den Lesungen dieser Lektion klar herausgestellt

Nutzwirkung

Nutzwirkung ist ein anderes Merkmal alles dessen, was gut ist, jedenfalls häufig ein Synonym für Gutes. Die Nutzwirkung irgendeines Dinges oder einer Handlung ist das Gute, das es für irgend jemanden bewirkt. Was niemand irgend etwas Gutes bringt, ist ohne Nutzen, und umgekehrt. Jene theoretischen Ideen, die wir manchmal fälschlich als „gute Absichten" bezeichnen, sind keine Nutzwirkungen, weil sie nichts Gutes bewirken. Müssen wir zwischen guten und schlechten, (zwischen besseren und schlechteren) Möglichkeiten zur Ausführung unterscheiden, so ist ein Blick auf die dadurch bewirkten Nutzwirkungen ein wertvoller Wink für unsere Wahl.

Göttliche Vorsehung

Die göttliche Vorsehung ist Swedenborgs Ausdruck für Gottes Leitung der geschaffenen Ordnung. Weil diese Leitung ein Ausdruck jener Ordnung ist, die Gott selbst ist, so wirkt sie zuverlässig nach ewigen Grundsätzen oder „Gesetzen" – gerade so wie die materielle Welt nach den physikalischen, chemischen und biologischen Grundsätzen funktioniert, die wir als „Naturgesetze" bezeichnen. Diese physischen Gesetze sind nicht verschieden von der göttlichen Vorsehung, sie dienen vielmehr als äußeres Muster ihrer Folgerichtigkeit und untereinanderhängenden Verläßlichkeit. Ebenso wie die „Naturgesetze" wirken die Gesetze der göttlichen Vorsehung, unabhängig davon, ob wir sie kennen und/oder verstehen. Aber es ist von Vorteil, wenn wir sie kennen, denn die Dinge pflegen besser zu gedeihen, wenn wir mit ihnen anstatt gegen sie arbeiten.
Das erste, was wir über die göttliche Vorsehung wissen sollten, ist wohl, daß sie vor allem auf die geistige Entwicklung der einzelnen menschlichen Wesen zu Engeln bedacht ist. Sie regiert auch alles andere, indem sie es den allgemeinen Gesetzen der göttlichen Schöpfungsordnung unterstellt, und ebenso auch in dem besonderen Sinne, daß sie selbst die körperlichen Entwicklungen umfaßt, sofern sie nur ihr Hauptziel, die geistige Entwicklung der Menschen, berühren.

„Prädestination"

Das zweite, was man bei der göttlichen Vorsehung bedenken sollte („bedenken" – selbst wenn es Probleme mit dem vollen Verständnis geben sollte) besteht darin, daß wir es hier mit einer vollständigen anderen Lehre zu tun haben als mit der herkömmlichen christlichen Lehre von der „Prädestination". Der entscheidende Unterschied ist, daß die Prädestinationslehre keinen Raum für die menschliche Wahlfreiheit im Zusammenhang mit der Erlösung läßt, und keine Lehre Swedenborgs reduziert, verkürzt oder hebt jene grundlegende Eigenschaft der menschlichen Existenz auf. Dies ist deutlich genug. Das einzige Hindernis, das manchem auf seiner Suche nach einem vollen Verständnis entgegentritt, hängt mit Gottes „Vorhersehung" zusammen.

Göttliche „Vorhersehung"

Hier handelt es sich in der Tat um ein sehr komplexes Problem. In seiner einfachsten Form wird es gewöhnlich so definiert: „Da Gott mit seiner Vorsehung über mein Leben waltet, und da Gott außerhalb der Zeit steht, in der wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden, kennt er dann bereits das Resultat meiner nächsten sittlichen Entscheidung? Und wenn das der Fall sein sollte, in welchem Sinne bin ich dann noch wirklich frei?" Einigen bedeutet diese Frage kein besonderes Problem, für andere ist es ungeheuer. Gehören Sie zu den letzten, so mögen Ihnen die folgenden zusätzlichen Lesungen eine Hilfe bedeuten (oder auch das Problem verschärfen): GV 97, oder 75–90, 214–20. Die Leugnung einer Prädestination wird in GV 322–30 begründet.
Eine Lösung dieses Problems wird im dritten Absatz von GV 202 vorgeschlagen und deutlicher in HG 3854 festgestellt: Gott sieht zwar all die ewigen Möglichkeiten voraus, die in jeder Wahl liegen, die wir treffen mögen, und er benutzt dieses Wissen, soweit es unter Wahrung unserer Wahlfreiheit möglich ist, um unsere Unterscheidung und unser Verständnis zu beeinflussen. Diese ewige Projektion möglicher Gelegenheiten, uns in seiner Vorsehung zu leiten, ist es, was wir unter der göttlichen Vorhersehung zu verstehen haben, die unsere Freiheit, des Herrn providentielle Führung anzunehmen oder zurückzuweisen, unverletzt läßt.

Göttliche „Zulassung"

Zulassung ist eine Übersetzung des lateinischen Wortes permissio. Ohne eine wirkliche Wahlfreiheit des Menschen kann der Herr niemand davor bewahren, der Versuchung zu erliegen, eher das Böse als das Gute zu tun. Wird aber das Böse gewählt, dann versucht der Herr, die ewigen Folgen dieser Wahl zu mildern, indem er anstelle des größeren Übels ein kleineres möglich macht, und dieses Übel wir vom Herrn zugelassen um der Aussichten willen, die es vom Gesichtspunkt der Ewigkeit aus eröffnet, das betreffende Individuum gelegentlich in einer Weise zu beeinflussen, die dem providentiellen Ziel eines Himmels aus dem menschlichen Geschlecht näher kommt.

Gewissen

Das Gewissen in seinen verschiedenen Formen ist eines der sichtbarsten und uns am meisten bewußten Mittel, durch die uns die göttliche Vorsehung beeinflußt – oder im Falle eines unechten, eines bloß natürlichen oder gar falschen Gewissens, ein Mittel, das zugelassen ist, um uns von einem größeren Übel abzuhalten.

Göttlicher Einfluß

Der Einfluß in seinen verschiedenen Dimensionen kann als das Mittel der göttlichen Vorsehung betrachtet werden, als ein Vorgang, durch den die Liebe und Weisheit des Herrn in unser Herz und Gemüt fließt, um uns auf Wegen zu leiten, die unsere Wahlfreiheit nicht vorwegnehmen. Das zugrundeliegende lateinische Wort influx bedeutet wörtlich „Einfließen" und beschreibt den Einfluß des Herrn in unser Leben. Aber um diesen Einfluß (so wie die Vorsehung) wirklich zu verstehen, müssen wir ihn auch in seinen größeren Dimensionen sehen. Wie wir in Lektion 12 und 13 mehr im einzelnen zeigen werden, trat das ganze geistig-physische Universum ins Dasein und wurde vor Gott gegenwärtig als Folge der Verbindung von Liebe und Weisheit in Ihm. Wichtig ist hier vor allem, daß das unausgesetzte Sein un die unausgesetzte Gegenwart aller Dinge, d. h. alle Himmel, das ganze materielle Universum, das menschliche Geschlecht, herab bis zum kleinsten Härchen auf jedem Kopf, eine Folge der unausgesetzten Macht des Seins ist, die von Gott in alle Dinge und in jeden Menschen einfließt. Würde diese einfließende Kraft – der allgemeine Einfluß – nur für einen Augenblick zurückgezogen (was freilich unmöglich ist, da es gegen die Ordnung wäre), die gesamte Schöpfung wurde im selben Augenblick vergehen. Die Allmacht und Allwissenheit dieser Macht geht von der göttlichen Liebe und Weisheit aus, fließt durch die Himmel hindurch und spezifiziert sich in dem Einfluß dessen, was gut und wahr ist, in jedem einzelnen Leben. Der Einfluß ist ebenso wie die Vorsehung zur gleichen Zeit universell und individuell. Galileo Gallilei bringt ein schönes Beispiel eben dieser Wahrheit: dieselbe Sonne, die alle Planeten des Sonnensystems bescheint, erwärmt und reift jede einzelne Traube an jedem einzelnen Hang dieser Erde ebenso vollkommen, als hätte sie nichts anderes in der Welt zu tun! (...)
(HG 875, 1032–33, 1919, 3563, 3570, 3854, 4167, 4299, 6207, 9112–21,
HH 389–91
GV 27, 70, 234–39
WCR 403–405)

6. Lektion

Gerechtigkeit (Zehn Gebote) · Glaube und tätige Liebe · Eheliche Liebe

Gerechtigkeit

Das hebräische Wort, das Swedenborg in seiner Übersetzung des Alten Testaments als justum wiedergibt, läßt sich sowohl als „Gerechtigkeit" wie auch als „Rechtschaffenheit" übersetzen.(...) In HG 1813 wird im Kommentar zu 1. Mose 15, 6 die Gerechtigkeit als ein Seins-Zustand beschrieben, den allein der Herr erreicht habe. HG 8123, eine Stelle, die zu den Texten dieser Lektion gehört, setzt sie jedoch mit dem „Guten vom Herrn" gleich. Das bedeutet, daß wenn auch der Herr allein die Gerechtigkeit ist, Gerechtigkeit gleichwohl etwas darstellt, das ein Mensch tun kann.
Was dies ist, wird im Dekalog zusammenfassend beschrieben. Der buchstäbliche Sinn der zehn Gebote ist eine angemessene Definition dieser Gerechtigkeit; (...) eine vollständigere Definition, die sich auch leichter auf den weiten Bereich von Entscheidungen anwenden läßt, die wir in unserem Leben zu treffen haben, findet sich im vollen Umfang der buchstäblichen, geistigen und himmlischen Bedeutung. (...)

Glaube, Liebe

Eine andere Definition dessen, was man unter dem „Tun der Gerechtigkeit" versteht, ist das, was Swedenborg als „das Leben, das tätige Liebe ist" bezeichnet, d. h. wenn die tätige Liebe auf den Glauben gegründet ist und somit in Verbindung mit dem Herrn steht. Man achte beim Lesen der zugehörigen Texte besonders auf die Definition des „Glaubens" und der „tätigen Liebe" sowohl in HG als auch in WCR. Der Glaube sollte besonders vom Fürwahrhalten unterschieden werden. Der Glaube ist ein dynamisches und offenes Verlangen nach dem, was wahr ist, während das Fürwahrhalten auf eine statische und unkritische Annahme bestimmter Gegebenheiten hinausläuft. Ferner bedeutet Glaube die Integration der erkannten Wahrheit in die eigene Persönlichkeit, so daß er tatsächlich

zur eigenen Absicht wird, während das Fürwahrhalten ein viel intellektuelleres und oberflächlicheres Phänomen ist. Der Unterschied tritt in einem Ausspruch drastisch zutage, von dem ich meine, daß er auf Alan Watts zurückgeht: „Der Glaube sieht, wie der Finger ins Dunkle hineindeutet und folgt tapfer der Richtung, in die er weist, ohne den Weg sehen zu können; das Fürwahrhalten hält sich furchtsam an den Finger, dreht ihn um und lutscht an ihm, um sich damit zu trösten!"

Nächstenliebe

Die Nächstenliebe, wie sie Swedenborg beschreibt, unterscheidet sich von dem populären Mißverständnis, wonach sie sich darauf beschränkt, wohltätige Werke zu unterstützen, Bettlern Almosen zu geben und die Topfkollekte der Heilsarmee in der Adventszeit nicht zu übersehen. Nächstenliebe ist eine Lebensweise, ein Weg des Lebens, der seine Richtung vom Glauben ableitet und seine Kraft vom Herrn. Ebenso wie der Glaube, ist auch die Nächstenliebe ein dynamisches Konzept: sie schließt zwar besondere Gebote und Verbote ein, geht aber weit darüber hinaus. Die deutschen Übersetzer des von Swedenborg benutzten lateinischen Wortes charitas haben dem Rechnung zu tragen versucht, indem sie es mit „Liebtätigkeit" oder „tätige Liebe", gelegentlich auch „Liebheit" wiedergaben. Das Leben der tätigen Liebe ist die menschliche Form des himmlischen Lebens der Engel. Gerechtigkeit als dynamische Verbindung von Glaube und Nächstenliebe (oder tätiger Liebe) wird uns von Swedenborg auch im Bilde der

Eheliche Liebe

ehelichen Liebe dargestellt. Es ist sehr wichtig, sich das vor Augen zu halten, wenn man über die Eheliche Liebe nachdenkt, statt in ihr vor allem etwas wie die Verhaltensweise zwischen Verheirateten zu sehen. Wir können im Idealfall vier Stufen der Verbindung erkennen, und eine jede steht in Parallele zu den anderen und dient zugleich zu ihrer Erläuterung. Insbesondere beachte man die Stufe, auf der sich die Verbindung von Wille und Verstand (Zielgerichtetheit und Unterscheidungsvermögen) in einem Individuum vollzieht, dem Ergebnis der Wiedergeburt. Sodann ist da die Ebene der Verbindung eines Mannes und einer Frau in der Ehe, die im Idealfall so vollständig sein kann, daß die zwei wahrhaft eins werden, ohne ihre Individualität zu verlieren. In einem umfassenderen Sinne vollzieht sich hier auch die Verbindung zwischen der Kirche und dem Herrn (der „Kirche" sowohl im korporativen wie im individuellen Sinne, da ja jeder Mensch, in dem die Kirche ist, eine besondere Kirche darstellt). Im höchsten Sinne unterscheiden wir auch die Ebene, auf der die Verbindung dessen, was gut ist, mit dem was wahr ist, im Herrn stattfindet: d.h. die Verbindung der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit, welche Gott ist.
Für Swedenborg ist die menschliche Ehe eine Illustration der höchsten Vereinigung, aber dieses Bild wirft Licht auch auf die anderen Bedeutungs-Ebenen. Es spricht nicht nur von der innigen gegenseitigen Abhängigkeit der Eheleute, sondern auch von dem Gipfel ihrer körperlichen Freuden, als Vorbild für das Aufeinanderangewiesen-sein und die Freude jenes menschlichen Lebens, das mit dem Himmel verbunden ist in der Ehe zwischen der Kirche und dem Herrn.
Insofern die eheliche Liebe ein Bild darstellt, das die höheren „Ehen" veranschaulicht, bezieht sie sich im besonderen auf die eheliche Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau. (...) „Männliches" und „Weibliches" als substantivisitsche Adjektive, im Werk Swedenborg häufig, meinen „Aspekte", „Eigenschaften" oder dergleichen und stehen für die zweigeteilten Charakteristika in jedem einzelnen Individuum, d.h. in jedem Manne und in jeder Frau. (...)
In großer Vereinfachung und besonders, wenn man symbolisch spricht, kann man sagen, daß „Mann" dasselbe ist wie männlich und „Frau" dasselbe wie weiblich. Aber der Unterschied besteht ebenso in jedem Manne und jeder Frau, wie zwischen den Partner einer Ehe, zwischen dem Herrn und seiner Kirche und zwischen der göttlichen Liebe und göttlichen Weisheit. Die Fülle der Bezüge, die sich aus dieser bildlichen Sprache ergeben, liegt weit jenseits dieses Überblicks. Doch die wenigen Andeutungen sollten genügen, um den Leser vor einer übermäßigen Vereinfachung der so schönen, aber komplexen Behandlung des Themas zu bewahren. (...)
Der erste Teil von „Ehelicher Liebe" beschreibt die vollkommene Ehe, in der sich das vollkommene Band zwischen der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit im Herrn widerspiegelt, der zweite hingegen beschreibt jenen Bereich männlich-weiblicher Beziehung, der weniger vollkommen ist. William Wunsch hat zu diesem Werk angemerkt, daß es Swedenborgs umfangreichste zusammenhängende Behandlung ethischer Probleme darstellt: der Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen wird in mannigfache „Schattierungen" aufgeteilt, und es wird anschaulich gezeigt, wie eine Entscheidung „gut" sein kann, falls sie besser ist als ihre Alternative, aber „böse", wenn man sie mit einer noch besseren Alternative vergleicht – ad infinitum in beiden Richtungen. (...)
(HG 8022–37, 8120–24, 852–57, 8859
EL 32–33, 41, 60–67
WCR 291–330, 336, Kapitel VI und VII)

7. Lektion

Die Bedeutungs-Ebenen des Wortes · Entsprechungen · Autorität

Der Ausdruck „Wort" steht bei Swedenborg für einen beachtlichen Bereich damit zusammenhängender Bedeutungen. Dieser Bereich buchstäblicher Bedeutungen ist zwar nicht ganz so ausgedehnt wie der des entsprechenden deutschen Ausdrucks, weil er das lateinische vox benutzte, um die schriftliche Erscheinung oder den ausgesprochenen Laut eines Wortes, unterschieden von seiner Bedeutung, zu bezeichnen, während er das lateinische verbum auf alle anderen Bedeutungen anwandte. Dem gegenüber muß der Ausdruck „Wort" beiden Zwecken dienen.
Im obersten Sinne ist das Wort die Wahrheit selbst: die absolute Wahrheit, jenseits menschlichen Verständnisses, aber wesentlich für die göttliche Natur, die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit, durch deren Wirkung alle Dinge aus der unendlichen schöpferischen Energie der göttlichen Liebe ins Dasein treten. In diesem Sinne ist das Wort die Quelle des Lebens in allen Geschöpfen und der Ursprung allen Wissens und Verstehens.

Das „Wort" und seine Bedeutungsebenen

Mittelbar ist das Wort auch Gottes Selbst-Offenbarung bzw. die Wahrheit, angepaßt an unser endliches menschliches Verständnis. Ferner ist das Wort auch eine besondere Wahrheit, die irgend jemandem offenbart wird, etwa „das Wort, das Amos sah". Im übrigen bezeichnet es das ganze Panorama der Offenbarung – Schöpfung und Geschichte (Geschichte in dem Sinn, daß Israels Geschichte ein Wissen enthüllt, das zum Heil führt; Schöpfung in dem Sinne, daß das geschaffene Universum in Entsprechungen das Wesen der geistigen Wirklichkeit enthüllt) und die Fülle der Selbst-Offenbarung Gottes in dem „Wort, das da Fleisch ward".
Im besonderen Sinne aber ist mit dem Wort die Bibel gemeint – vor allem diejenigen Bücher der Bibel, die einen fortlaufenden geistigen Sinn enthalten, der auf ihrer buchstäblichen Bedeutung aufbaut und darin zu finden ist. Diese besondere Bezeichnung – das Wort innerhalb und jenseits des buchstäblichen Sinnes – schließt einen weiteren Bereich von Bedeutungen in sich, weil Swedenborg in dem geschriebenen Wort des Herrn eine Vielzahl von Bedeutungs-Ebenen sah, Ebenen, die zumeist als „Sinne" des Wortes bezeichnet werden. Gewöhnlich spricht er von zwei Sinnen; dem natürlichen, buchstäblichen oder äußerlichen, und dem inneren, geistigen oder himmlischen.
Ohne es aufgrund einer Zählung der entsprechenden Seiten statistisch beweisen zu können, ist es doch sehr wahrscheinlich, daß Swedenborg mehr über das Wort und seine verschiedenen Sinn-Ebenen geschrieben hat als über irgend einen anderen Gegenstand. In verschiedenen Zusammenhängen variiert die Anzahl dieser Ebenen im Wort und deren Bezeichnung sowie ihre Beziehung zueinander in einem ziemlich weiten Rahmen. Um nur ein paar Beispiele zu geben:
In HG 4750 beschreibt Swedenborg zwei Sinne des Wortes, nämlich einen guten und sein Gegenteil;
HG 5247 beschreibt ebenfalls zwei Sinne: den inneren und den äußeren;
HS 4 spricht ebenfalls von zwei Sinnen, einem geistigen und einem natürlichen;
HS 5 bezeichnet die zwei als geistig und buchstäblich;
HG 4606 erwähnt drei, den inneren, äußeren und obersten;
WCR 91 bezeichnet die drei als natürlich, geistig und himmlisch;
OE 1066 erwähnt vier Sinne;
HG 8443 sechs Grade der göttlichen Wahrheit, von denen jeder als ein besonderer „Sinn" betrachtet werden kann.
Diese Beispiele sind keineswegs vollständig, und auf der anderen Seite ist es auch nicht meine Absicht, den Leser zu entmutigen. Der Zweck dieser Beispiele besteht vielmehr darin, die

Vignette von den Einbandrückseiten der theol. Werke Swedenborgs (19. Jh. (ebenso S. 54 u. 55)

dynamische Natur von Swedenborgs Lehre über das Wort und seine verschiedenen Sinne anzudeuten und zu zeigen, daß er in verschiedenen Zusammenhängen, aus verschiedenen Perspektiven, zu verschiedenen Zwecken und mit unterschiedlichem Nachdruck verschiedene Polaritäten herausstellt. (...)
Man könnte leicht annehmen, der z.B. geistige Sinn des Wortes stelle eine Art „anderer Sprache" dar, und geradeso wie Swedenborg aus dem Lateinischen ins Englische, Deutsche, Französische etc. übersetzt wurde, könne man (unter Benutzung eines Lexikons der Entsprechungen oder dergleichen) die Bibel in den geistigen Sinn übersetzen. Was man auf diese Weise erhält, ist leider nur der korrespondentielle oder Entsprechungs-Sinn. Der geistige Sinn ist aber – am einfachsten ausgedrückt – das, was die geistigen Engel im Wort verstehen. Nun kann es sein, daß des Lesers anima ein Verständnis

des geistigen Sinnes von jenen geistigen Engeln empfängt, mit denen sie zusammengesellt ist. Es könnte auch sein, daß er bis zu dem Punkt wiedergeboren ist, wo er das Wort selbst unmittelbar auf diese Weise versteht. Doch selbst wer den geistigen Sinn verstünde oder, wie man der Genauigkeit halber in den meisten Fällen sagen müßte, fühlte, könnte ihn doch nicht in der Wörtersprache beschreiben. Auch wenn Swedenborg den geistigen und besonders den himmlischen Sinn enthüllt, so handelt es sich dabei um eine Reduzierung auf natürliche Ausdrücke. Aus diesem Grund erkärt er so oft, daß die wirkliche, volle Bedeutung nicht verstanden werden könne. Der geistige Sinn des Wortes ist eher etwas, das man beim Lesen des Wortes erfährt, als etwas, das man in Worte fassen kann.

„Entsprechung"

Am nächsten kommt man diesem Fassen in Worte natürlich durch Entsprechungen. Diese sind auch eine ausgezeichnete Hilfe dabei, dem Geist eine Richtung zu verleihen, welche die Erfahrung des geistigen Sinnes am ehesten begünstigt. Die Entsprechungen sind nicht nur ein Prinzip der Bibel-Auslegung. Lange bevor Swedenborg damit begann, die Entsprechungen dazu zu benutzen, sein Verständnis des Wortes zu vertiefen, hatte er sie als ein grundlegendes Prinzip der Schöpfungsordnung erfaßt. Wir kommen darauf zurück in Lektion 13 und 14, aber es ist wichtig, sich daran zu erinnern, daß Entsprechung das Bindeglied zwischen der physischen und geistigen Wirklichkeit ist, und die Bibel – geschrieben aus der Perspektive der Wahrheit selbst – benutzt die Struktur der Schöpfung, um ewige Wahrheiten zu vermitteln, wenn sie über Flüsse und Berge, Sonne und Mond, Felsen und Bäume spricht.
Alles Geschaffene entspricht einem anderen Geschaffenen. Das in der Erde angelegte Fundament entspricht der geistigen Wirklichkeit grundliegenden Glaubens. Der in den Himmeln als geistige Sonne erscheinende Herr entspricht der physikalischen Sonne an unserem Himmel, Liebe und Weisheit ausstrahlend, geradeso wie unsere Sonne Wärme und Licht ausstrahlt. (...)
Ganz am Anfang der „Himmlischen Geheimnisse", in Nr. 4, bemerkt Swedenborg in ziemlich unauffälliger Weise, was die Haupt-Absicht bei der Abfassung dieses Werkes sei, nämlich überzeugend zu beweisen, daß im Heiligen Wort ein innerer Sinn enthalten ist. Schaut man zurück, nach dreißig Bänden und über zweihundert Jahren, so möchte man meinen, das sei doch eine Kleinigkeit gewesen. Aber als er die Worte schrieb, er wolle das Bestehen eines inneren Sinnes in der Heiligen Schrift „mit hinlänglicher Klarheit" nachweisen, versprach er etwas, an das niemand je gedacht hatte (seine Vorstellung vom inneren Sinn, der durch Entsprechungen mit dem buchstäblichen verbunden ist, unterscheidet sich radikal von dem alten allegorischen System). Warum sollte irgend jemand eine solche Behauptung glauben?
Zunächst einmal führt er den induktiven Beweis: Kapitel für Kapitel, Vers für Vers, Wort für Wort zeigt er, daß eine folgerichtige Anwendung einer folgerichtigen Methode einen in sich folgerichtigen, zusammenhängenden und höchst bedeutsamen inneren Sinn enthüllt. Aber warum soll man dies als eine göttliche Offenbarung annehmen, könnte es nicht einfach als eine kluge Auslegungsweise verstanden werden?
Um die Autorität seiner Behauptung auf dieser Ebene zu stützen, verweist er auf eine andere Art von Übereinstimmung: jede theologische Aussage des inneren Sinnes wird als übereinstimmend mit dem buchstäblichen Sinn der Heiligen Schrift an vielen Stellen nachgewiesen. Später sollte er diese Übereinstimmung sogar als die wichtigste Autorität der theologischen Begründung bezeichnen (WCR 229).
Seinen unterschiedlichen Absichten entsprechend gebraucht er auch andere Beweise, aber die tiefste, grundlegendste Autorität, auf die er sich bei seiner Behauptung beruft, eine göttliche Offenbarung vorzulegen, ist die Offenbarung selbst – eine Offenbarung, die jedem zuteil werden wird, der ein Leben der wahren Nächstenliebe oder tätigen Liebe führt. Auf eine Weise, die weder handgreiflich noch vollständig verborgen ist, führt der Herr Menschen dazu, daß sie zu glauben begehren, was wahr ist (HG 8694).
(HG 1–5, 64, 68, 2987–3001, 6597, 8694, 10'321–25
WCR Kapitel IV
EO 1
HH 87–115)

8. Lektion

Swedenborgs Offenbarung · Swedenborgs Schau der Geschichte

Swedenborg findet die Ermächtigung für seine Lehre zuerst in ihrer Übereinstimmung mit dem buchstäblichen Sinn des Göttlichen Wortes (sowie ihrer Ableitung von und Gründung auf dem Wort), ebenso aber auch in der Bekräftigung, die seine Leser in der persönlichen Offenbarung finden können, die allen zuteil wird, deren Leben der Ausübung des Guten verpflichtet ist. Aber er findet auch eine Bestärkung in der Tatsache, daß diese Lehren nicht dem eigenen Denken entsprungen waren, sondern auf einer Offenbarung des Herrn beruhten. Es lohnt sich, ein wenig genauer zuzusehen, was er unter Offenbarung versteht. In den Texten aus den HG zu dieser Lektion spricht er davon, daß ihm der innere Sinn „diktiert" worden sei. Das scheint auf einen ähnlichen Vorgang zu deuten, wie wenn ein Geschäftsmann seiner Sekretärin diktiert, aber das ist nicht die einzige, ja nicht einmal die zentrale Bedeutung des zugrunde liegenden lateinischen Wortes dictatus. Die Wurzel dieses Wortes hat mehr damit zu tun, daß man dazu geführt wird, etwas zu glauben oder zu verstehen, weil man belehrt wurde. In dem Werk „Das Erklärte Wort", das Swedenborg in den Anfängen seiner Offenbarungs-Tätigkeit verfaßte, später aber bewußt unpubliziert ließ (es handelt sich dabei um eine Art „ersten Entwurfs", aus dem sich später die „Himmlischen Geheimnisse" entwickelten), hat er oft die Art und Weise beschrieben, wie ihm die inneren Bedeutungen der Schrift offenbart wurden.

„EX AUDITIS TRENUM ET VISIS", Swedenborg als Charismatiker

Er spricht von „ganzen Seiten", die er aufgrund von Diktat geschrieben hatte, oder bei deren Niederschrift seine Hand geführt worden war (was man später als „automatisches Schreiben" bezeichnete), aber der Zusammenhang läßt darauf schließen, daß er dabei nur von gewissen Fällen sprach, die eher eine Ausnahme als die Regel darstellten. Obwohl er ebenfalls sagt, daß man ihm selbst kein Wort zuschreiben solle, stellt er doch auch fest, daß diktierte Wahrheiten „je nach den Gaben des Schreibers, dem sie diktiert werden, variiert werden", und er spricht von solchen Wahrheiten als „wahrnehmbar inspiriert", „obgleich nicht diktiert". Die entscheidende Stelle jedoch findet sich im 3. Band, des „Erklärten Wortes", wo man in Nr. 7167 folgendes liest:

„Daß diese Worte derartiges bedeuten, ist mir auf wunderbare Weise geoffenbart worden. Ohne solche Offenbarung können solche Dinge überhaupt nicht verstanden werden. Es wurde mir diktiert, aber auf wunderbare Weise ins Denken, und das Denken wurde zum Verständnis dieser Worte geführt, und die Vorstellung wurde bei den verschiedenen Wörtern festgehalten, so als würde sie von einer himmlischen Kraft niedergehalten. Auf diese Weise wurde die Offenbarung wahrnehmbar".

Wenn auch die genaue Bedeutung dieses Zitats jemandem verborgen bleiben mag, der nichts dergleichen selbst erlebt hat, so kann man es doch auf alle Fälle klar von der Erfahrung des bloßen Stenographen unterscheiden! Im selben Paragraphen fährt Swedenborg fort:

„Die Offenbarung setzt sich in anderer Weise fort, wenn das Denken deutlich durch ein gewisses Licht erleuchtet wird und das Schreiben auf eine Weise geführt wird, daß keine Silben anders geschrieben werden können.. und dies nicht nur mit einer begleitenden Wahrnehmung des Gegenstandes, sondern selbst, wie es mir mit Unterschieden mehrfach begegnet ist, ohne Wahrnehmung, so daß ich die Reihe der Dinge nicht wußte, bis sie niedergeschrieben worden waren. Aber dies (geschah) sehr selten, und nur um mir zu zeigen, daß Offenbarungen auch auf diese Weise erfolgen. Aber diese Blätter wurden vernichtet, weil Gott Messias nicht wollte, daß es auf diese Weise geschah. Auch wurde es nicht erlaubt, daß irgend etwas, „viva voce" diktiert werden sollte (d.h. von einer lebendigen Stimme); obwohl sie eine lange Zeit unausgesetzt mit mir gesprochen hatten; aber während ich es niederschrieb, waren sie still."

Wen diese Stelle nocht nicht überzeugt, daß Swedenborgs Geist und philosophisches Training bei seiner Formulierung der ihm vom Herrn gegebenen Offenbarung beteiligt waren, der sollte sich seine Manuskripte ansehen. Wörter, Sätze, ja ganze Paragraphen wurden geschrieben und wieder gestrichen, zuweilen ausgelassen, häufiger von neuem geschrieben, zwei- oder gelegentlich auch dreimal. Manchmal änderte er auch seine Auffassung erneut, wenn er seinen Entwurf für den Drucker ins reine schrieb. Jede Seite beweist den fähigen Wortbildner, der mächtig daran arbeitet, eine wichtige Botschaft so klar wie nur immer möglich herauszuarbeiten.
Es war der Inhalt der Theologie für eine neue Kirche, der ihm offenbart wurde, und er wurde nicht in Worten offenbart, sondern in viele Jahre währenden inneren Erfahrungen, d.h. in geisten oder psychischen Erfahrungen.
Swedenborgs eigene, persönliche Autorität oder Gewißheit beruhte auf der Tatsache, die er folgendermaßen ausdrückt: „Ich habe gesehen, ich habe gehört, ich habe gefühlt." Dieses Zeugnis findet sich in HG 68, unmittelbar bevor er erklärt, daß geistige Wahrnehmung keine einmalige Fähigkeit sei, die ihm im Widerspruch zur Schöpfungsordnung verliehen worden sei, sondern zu den anerschaffenen Merkmalen des Menschen gehöre (HG 69). HG 5, dessen Lektüre zur 7. Lektion gehört, enthält eine der beinahe unzähligen Stellen, in denen Swedenborg beschreibt, wie ihm das, was wahr ist, mit Hilfe einer fühlbaren geistigen Erfahrung offenbart wurde, d.h. der Erfahrung seiner geistigen Sinne.
Unter all den vielen Dingen, die Swedenborg in der Geschichte der Theologie und Philosophie zu einer einmaligen Erscheinung machen, ragt dies eine heraus: viele haben mit großem Ernst erklärt, daß sie irgendeiner Offenbarung gewürdigt worden seien, doch nur Swedenborg behauptet, daß ihm Wahrheiten über Gott, die geistige Welt und den inneren Sinn des Wortes mittels „lebendiger Erfahrung" offenbart worden seien. (...)
Swedenborg verstand die ganze Geschichte als eine Folge großer Zyklen, die sich wiederholen, während sie sich folgerichtig voranbewegen (ähnlich dem Fahrrad-Pedal, das ich in der 4. Lektion als Analogie benutzt habe). (...)
Swedenborg sagt, in der ausgedehnten Spanne der menschlichen Geschichte intervenierte Gott entscheidend bei vier Gelegenheiten, jedesmal auf die angemessenste (in Wirklichkeit die einzige) Weise, um der Herausforderung des betreffenden Stadiums der menschlichen Entwicklung zu begegnen. Einmal brachte er Zerstörung, einmal Verwirrung, dann inkarnierte und verherrlichte er sich selbst, und schließlich kam er ein zweitesmal. Dieses zweite (letzte) Kommen war ein geistiges Ereignis, ausgeführt mit Hilfe eines Menschen. Dieser Mensch, dessen Geist und Herz durch Gottes Vorsehung in besonderer Weise vorbereitet worden waren, (...) war auch mit den Mitteln zur Konkretisierung jener Offenbarung ausgestattet, die der Herr unter Benutzung seiner einzigartigen menschlichen Erfahrungen zu machen gedachte (d.h. Erfahrungen, welche die menschlichen Fähigkeiten weit mehr berücksichtigten, als es je zuvor in der Geschichte der Fall gewesen war). Das Mittel der Konkretisierung der Offenbarung war die Veröffentlichung durch den Druck.
Man kann Swedenborgs theologische Schriften als das materielle Produkt des Beginns eines göttlichen Eingreifens in die menschliche Geschichte zu einer Zeit betrachten, da das menschliche Wissen und Denken solche

Ausmaße angenommen hatten, daß sie jeden anderen Zugang zu dem inneren Verständnis blockierten, das die Menschen für die Wiedergeburt benötigen.
In einer Vision sah Swedenborg die Worte: „Nun ist es erlaubt, mit dem Verstande in die Geheimnisse des Glaubens einzutreten." (...) (WCR 508) (HG 6597, EO Vorwort, WCR 779–80).

9. Lektion

Die Kirche · Sakramente

Swedenborg sah die Kirche auf vielen Ebenen und aus verschiedenen Perspektiven. Dies macht es ein wenig schwierig, wenn man bei ihm nach einer präzisen Definition dessen sucht, was in seinen Augen die Kirche ist. Grammatisch zwar eine Unmöglichkeit, kommt man der Sache aber vielleicht doch am nächsten, wenn man danach fragt, was für ihn die Kirchen sind, hat er doch für diesen vielschichtigen Begriff viele Definitionen, wenngleich er nur eine Kirche sieht. Die verschiedenen Definitionen ergänzen einander zu einem vielfältigen, allumfassenden Bild der Kirche – einem Bilde, das dem Gesamtumfang seiner Theologie angemessen ist.
Die Mannigfaltigkeit seines Konzepts wird vielleicht einheitlicher erscheinen, wenn man auf die verschiedenen Stufen blickt, auf denen die Kirche existiert (auf jeder Stufe jedoch als vollkommene Kirche), auf die Grade der Besonderheit oder der Universalität, mit denen die Kirche erkannt werden kann (die selbe Kirche auf jeder Stufe) und schließlich aus einer dritten Perspektive – auf die Unterscheidungen zwischen ihren materiellen und geistigen Realitäten.
Es kann sein, daß die verschiedenen Stufen der Existenz der Kirche nur von einem Standpunkt aus erscheinen, der allein für Swedenborg gilt. Das Zentrum der Stufenleiter ist nicht unvertraut: die Kirche ist eine Gemeinde; die Kirche ist die Körperschaft in der Gesamtheit einer Nation oder einer besonderen Tradition, welche einen gemeinsamen Glauben teilt; und die Kirche ist ebenfalls der Leib all derer in der Welt, die jenen Glauben bekennen, sowie auch jener, die ihn bekannt haben und nun in der geistigen Welt sind. Gemeinde, Konfession, die „Gemeinschaft der Heiligen" – jede von ihnen ist die Kirche, und sie alle zusammen sind die Kirche. Dies also ist das gemeinsame christliche Verständnis der Kirche.
Das Besondere liegt in Swedenborgs Definition der höchsten und der niedrigsten Stufe der Kirche. Jenseits der christlichen „Gemeinschaft der Heiligen" ist bei ihm die Kirche der gesamte Himmel – die Engel aller Kirchen, der christlichen wie aller anderen, und zwar auf diesen wie auf jedem bewohnten Planeten des ganzen Universums. Auf der kleinsten oder allerbesondersten Stufe finden wir ein anderes, neuartiges Konzept bei Swedenborg: der einzelne Mensch, in dem die Kirche eine Realität darstellt, ist eine Kirche. Bei Swedenborg ist dies nicht nur eine Redensart. Jeder Mensch, der wirklich an der Kirche teilhat, ist ebenso auch die Kirche selbst. Es scheint eine seltsame Mathematik zu sein, in der jeder Teil zugleich die Summe der Teile darstellt; aber aus der Perspektive Swedenborgs ist dies nun einmal so. (...)
Als nächstes blicke man auf die verschiedenen Grade der Besonderheit oder Universalität, in der sich die Kirche zeigt. Auf der niedrigsten Stufe ist die Kirche das besondere Individuum, bzw. die besondere Körperschaft von Menschen, für die drei Dinge als wahr gelten:

1. *der Herr ist gleichermaßen und gleichzeitig göttlich und menschlich;*
2. *das heilige Wort ist seine Wahrheit und Gegenwart; und*
3. *die Nächstenliebe, d. h. das Tun des Guten am Nächsten um des Herrn willen, bedeutet die Fülle des Lebens.*

Aber diese besondere Wirklichkeit der Kirche findet sich nur in Wenigen, und sie würde daher ein allzu restriktives Konzept sein, um den Platz auszufüllen, den die Kirche im menschlichen Leben einnimmt. So findet sich die Kirche in einem allgemeineren Sinne – aber immer noch als Kirche – bei all denen, die wiedergeboren werden. Das bedeutet, daß alle, die nur erst nach dem Ideal der höchstspezifischen Form der Kirche streben, ebenfalls die Kirche sind. Aber die Kirche ist der Himmel, und wenn dieses Allgemeinste das Ganze der Kirche darstellte, dann würde jedermann außerhalb der christlichen Gemeinschaft vom Himmel ausgeschlossen sein, und nur ein Bruchteil der Menschheit (und damit ein unsagbar kleiner Teil des Lebens im Universum) könnte gerettet werden.
Doch die Kirche besteht in einem noch allgemeineren Sinne in all denen, die wirklich an den Gott glauben, von dem sie gehört haben, und die so gut als möglich nach den Grundsätzen ihrer Religion leben. Ich glaube, daß dies zu Swedenborgs Zeit ein neuer Gedanke war, und daß er noch immer ungewöhnlich, wenngleich nicht mehr einzigartig ist. Ein katholischer Gelehrter, dessen Namen ich nicht genauer als mit Pater Brown angeben kann, hat die alte Lehre, wonach es „außerhalb der Kirche kein Heil" gebe, so erklärt, daß die Kirche aus all denen bestehe, „die nach bestem Gewissen »ja« antworten". Außerhalb jenes Kreises gebe es kein Heil. Man kann diese Definition ohne Verzerrung selbst über die Grenzen unseres Planeten hinaus ausdehnen, und so ist sie auf dieser Stufe eine nützliche Umschreibung von Swedenborgs Definition der Kirche in ihrem umfassendsten Sinne. (Auch die Vorstellung, daß sich das Leben durch das ganze Universum hindurch erstreckt, steht im Mittelpunkt von Swedenborgs Schau der Kirche.)
Man erwäge drittens die Grade der Wirklichkeit der Kirche. Im höchsten oder himmlischen Sinne ist die Kirche der Herr selbst, der Liebe und Weisheit in sich vereint. Zur Kirche gehört auch der Himmel als Bereich jener Wesen, deren ganzes Leben in der Liebe und Weisheit des Herrn besteht. Im äußersten oder materiellen Sinn ist die Kirche das Gute und Wahre im Leben der Menschen, die jene Liebe und Weisheit konkretisiert und dargestellt haben. Hier ist die Anmerkung nützlich, daß diese absteigenden Grade der Wirklichkeit der Kirche nicht so weit gehen, daß sie auch das in sich schlössen, was die meisten von uns als „die

Kirche" bezeichnen: das Gebäude nämlich, in dem „Gottesdienst" gehalten wird. Weil nämlich die Kirche selbst in ihrer kleinsten, aber besondersten und greifbaren Form ein Mensch bzw. ein menschliches Leben ist. Die Kirche ist die Gegenwart des Herrn unter den Menschen, denn Er ist gegenwärtig in uns, wenn wir eine Kirche sind. Die Gebäude hingegen, die wir aufrichten, mögen die Kirche des Herrn für uns darstellen; sie entsprechen ihr aber nicht (man denke an das in Lektion 7 Gesagte), denn sie schließen nichts von der lebendigen Wirklichkeit des Herrn in sich. Das Gebäude, das wir mit Kirche bezeichnen, entspricht eher der äußeren Bekleidung des Lebens, das einer Kirche ist, und Menschen haben die wundervollsten Formen solcher Bekleidung gebaut. Doch selbst das herrlichste Gebäude, das Menschen errichten können, und wenn es am Sonntagmorgen mit Tausenden gefüllt wäre, ist nur eine Ansammlung von Steinen, so lange nicht die Anwesenden selbst Kirchen sind und die Kirche darstellen.
Diese Perspektiven der Kirche sind in der Tat anders als die üblichen. Die Kirche auf jeder Stufe – im einzelnen, weltweit oder kosmisch – kann in allen Graden der Besonderheit oder Allgemeinheit und in allen Graden der Wirklichkeit erkannt werden. Die Kirche, die aus diesen drei Perspektiven als ein Ganzes erblickt wird, ist in der Tat eine vielfältig-glänzende Erscheinung.

Sakramente

Eine weitere alte Definition der Kirche ist diese: „Die Kirche ist dort, wo das Wort gelesen wird und die Sakramente erteilt werden". Diese Definition ist in der Geschichte zuweilen mit anderen Definitionen kombiniert worden, um durch die Drohung mit dem Ausschluß von den Sakramenten kirchliche Disziplin zu erzwingen. Dieser Ausschluß von den Sakramenten bedeutete den Ausschluß aus der Kirche, und da es „außerhalb der Kirche kein Heil" gibt, war das eine recht wirksame Drohung! Abgesehen von dem damit betriebenen Mißbrauch ist diese Definition der Kirche als Ort, wo das Wort gelesen und die Sakramente erteilt werden, keineswegs im Widerspruch mit Swedenborgs Auffassung von der Kirche auf gewissen Stufen und aus gewissen Perspektiven. Das bedeutet, die Sakramente sind „Kirche im Besonderen", und zwar auf der natürlichen oder letzten Stufe der Wirklichkeit der Kirche. Ihrem Wesen nach sind die Sakramente Entsprechungs-Handlungen mit entsprechenden Substanzen. Als solche kommen sie nie nur auf der natürlichen oder letzten Ebene der Wirklichkeit vor, auf der materielle Substanzen und physische Handlungen zu finden sind. In der geistigen Welt hingegen, wo ein Mensch durch die Wahrheit selbst gereinigt werden kann, besteht keine Notwendigkeit für die Taufe mit Wasser als einer Entsprechung der Wahrheit (tatsächlich gibt es dort gar kein Wasser, außer der Wahrheit, welche die geistige Erscheinungsweise des Wassers ist). Ebenso entspricht das Essen des Brotes und Trinken des Weines unserer Aufnahme des Guten und Wahren und ihrer Einverleibung in unser Wesen. Wir vollziehen diesen Entsprechungs-Akt, weil wir noch nicht fähig sind, uns den geistigen Akt mit Hilfe geistiger Substanzen bewußt zu vergegenwärtigen, während dieses Bewußtsein im rein geistigen Leben ein ebenso alltägliches Ereignis ist, wie das Essen und Trinken in unserem gegenwärtigen Leben.
In der Praxis feiern wir die Sakramente nur auf der Ebene dessen, was man die unter Mittelstufe der Kirche nennen könnte, d. h. in einer Gemeinde. Die Sakramente werden bei uns nie von einer Person allein gefeiert: ihr Vollzug besteht in der Verabreichung durch einen Geistlichen an die Gemeinde. Beide, Geistlicher und Gemeinde, sind wesentlich, denn die Gemeinschaft der Kommunikanten untereinander und mit dem Zelebranten ist Teil der Entsprechung der Gemeinschaft aller Kommunikanten mit dem Herrn. In diesem Sinne wird auch der Zelebrant ein Kommunikant, wenn er (bzw. sie) vom Brot und Wein genießt. Wird das Abendmahl nur von einem Geistlichen und einer Person gefeiert, wie etwa im Krankheitsfalle, so ist diese Person gewöhnlich Teil einer Gemeinde, getrennt von den anderen nur in Raum und Zeit, aber nicht im Geist. Am anderen Ende der Skala steht die „weltweite Kommunion", aber sie besteht nicht aus einer, sondern aus vielen sakramentalen Handlungen, abgesehen davon, daß die individuellen Kommunikanten sich im Geist mit der größeren Gemeinschaft verbunden fühlen können. (...)
(NJ 202–8, 210–14, 241–45)

10. Lektion

Fortdauerndes Leben · Die geistige Welt

In den frühen Sechziger-Jahren hörte ich Paul Tillich bei einer Predigt in der Havard-Kapelle sagen: „Menschen, die über das „Leben nach dem Tode" sprechen, meinen entweder nicht „das Leben", oder sie meinen nicht den Tod". Tod ist per Definition das Ende des Lebens. Die menschliche Seele, die nach dem Tode des Körpers zu leben fortfährt, stirbt nicht; so ist ihr fortdauerndes Leben nicht ein Leben nach ihrem Tode. So möchte ich vom „fortdauernden Leben" statt vom „Leben nach dem Tod" sprechen. (...)
Die Tatsache, daß der Geist des Menschen zu leben fortfährt, nachdem er aufgehört hat, mit seinem materiellen Körper bekleidet zu sein, bedarf keiner Verteidigung durch blinden Glauben und wird auch nicht durch scharfe Fragen und Untersuchungen bedroht. Man muß nicht an Krebs glauben, um körperlich darunter zu leiden und daran zu sterben. Ebenso muß man auch nicht an ein geistiges Leben glauben, um es zu leben – mit oder ohne einen physischen Körper. Raymond Moody, Elisabeth Kübler-Ross, Carl Gustav Jung und viele andere haben diese Tatsache als Teil ihres wohlbegründeten und kompetenten Weltbilds akzeptiert. Auf Swedenborgs Zeugnis hin kann sie geradezu als sichtbare, handgreifliche Tatsache gelten.
Ich muß natürlich keinen meiner Leser, der mir so weit gefolgt ist, von der Legitimität der Idee des Fortlebens überzeugen. Wohl aber mag Anlaß bestehen, eine klarere Vorstellung von dieser Idee

Rembrandt: Traum Jacobs (um 1640)

genauere Vorstellung von der Beziehung zwischen dem menschlichen Geist und seinem Körper bemühen.

Leib als Werkzeug der Seele

Der Körper dient der Seele in ähnlicher Weise, wie Werkzeuge dem Körper dienen. Werkzeuge sind offensichtlich leblos und für sich selbst machtlos: der Hammer schlägt keine Nägel ein, die Säge schneidet kein Holz, sondern ein menschliches Wesen, dessen Körper die Werkzeuge benutzt, kann mit Hilfe der Werkzeuge sägen und Holz zu einer Kiste oder auch zu einem Haus zusammenfügen. Ebenso klar ist auch, daß ein Körper mit Werkzeugen Dinge bewirken kann, die ihm ohne sie nicht gelingen würden. Ohne Werkzeuge (oder zumindest etwas, das sich als Werkzeug benutzen läßt) könnte selbst der erfahrenste Tischler und der tüchtigste Schreiner nicht einmal eine einfache Kiste aus einem Baum herstellen! Aus sehr ähnlichen Gründen könnte eine Seele keinen Charakter entwickeln – ganz genau gesagt: könnte sie in ihrem Leben keine herrschende Liebe entwickeln – ohne einen Körper. Die Seele benutzt den Körper, um den Versuchungen der geistigen Welt zu widerstehen und ihre Absichten zu konsolidieren, indem sie sie in Handlungen auslaufen läßt.

Die hauptsächliche, zentrale, herrschende, allumfassende Liebe eines Menschen wird in den Spannungen zwischen Geist und Körper entwickelt. Die Versuchungen, wie wir sie in der dritten Lektion beschrieben haben, sind Spannungen zwischen den geistigen und physischen Begierden und Zielen. Die Umbildung, beschrieben in der vierten Lektion, schließt die Vollendung des Glaubens in konkreten Handlungen zum Nutzen des Nächsten in sich. Die Wiedergeburt und das daraus folgende Leben der Nächstenliebe (4. und 6. Lektion) zieht die Umformung der geistigen Absicht in physische Handlungen nach sich, die für irgendjemand etwas Gutes bedeuten – Handlungen der Nutzwirkung. Die Lebensliebe, die aus jenen Spannungen und Gelegenheiten herausgebildet wird, entwickelt Stärke und Bestimmtheit, die sich auf das ganze physisch-geistige Leben auswirken. Nach dem Tode hat der Geist nicht länger einen Körper, der sich zur Charakter-Bildung gebrauchen ließe, und ohne jene Spannungen und Gelegenheiten, die einem der Körper verschafft, hört die Lebensliebe zu wachsen auf. Für immer. Der Tod des Körpers ist also von größter Bedeutung für die Seele.

Diese Tatsache wird in HH 480 festgestellt und erläutert. Menschen, die das grausam hart finden, gehören oft zu denen, welche die entscheidende Rolle des Körpers für das menschliche Leben nicht ernst nehmen. Ein menschliches Wesen ist sicherlich ein Geist hinsichtlich seines Inneren (HH 461 ff.), aber was die Ganzheit des menschlichen Wesens betrifft, so ist eben der Mensch eine zwiefältige Wirklichkeit, die sich nicht auf weniger reduzieren läßt als was wir mit den Worten ausgedrückt haben: „Geist-bekleidet-mit-einem-Körper". (...)

Die geistige Welt

Die Beschreibung der geistigen Welt, wie sie sich in „Himmel und Hölle" und anderen Werken Swedenborgs findet, ist in der Geschichte des christlichen Denkens wenigsten in zweifacher Hinsicht von besonderer Art.

herauszuarbeiten. Zum Beispiel: was ist es, das zu leben fortfährt? Das menschliche Wesen als solches kann es doch wohl nicht sein, denn dieses haben wir ja definiert als einen „Geist, bekleidet mit einem Körper". Der Körper aber stirbt und lebt nicht fort. Was also überlebt den Tod? Etwas wie ein gestaltloser Hauch? Keineswegs! Der Körper, der den Geist während des menschlichen Lebens bekleidet, ist von seiner organischen Konzeption her so gestaltet, daß er der Gestalt seines Geistes „paßt", und die geistige Substanz jenes Geistes („Seele" genannt, solange er noch mit einem Körper bekleidet ist) entwickelt sich und reift heran in enger, entsprechungsmäßiger Symbiose mit seinem Körper. Diese geistige Substanz, die zu leben fortfährt, hat so vieles mit der Erscheinung ihres Körpers gemeinsam, daß Menschen, die einander im physischen Leben gekannt hatten, einander sofort wiedererkennen, wenn sie sich im geistigen Leben treffen. Gestalt, Gesichtszüge, Haltung und andere unterscheidende Merkmale des Geistes sind geradeso individuell und erkennbar, wie die vergleichbaren Eigenschaften des Körpers, die als ein entsprechungsmäßiges Spiegelbild des Geistes entstanden, den er bekleidete. Soll das nun heißen, daß der Tod des Körpers für das Leben des Geistes nur eine geringe oder gar keine Bedeutung hat? Sicherlich nicht, denn ein Geist, der nicht länger mit einem Körper bekleidet ist (der ein Leib aus geistiger Substanz ist, aber nicht länger mit einem Körper bekleidet ist), ist nicht mehr ein menschliches Wesen. Damit sind wir wieder am Anfang dieses Kurses, müssen nun aber um eine

Da ist zuerst der Unterschied zwischen seinen Tatsachen-Berichten von dem, was er in zahllosen Erlebnissen gehört, gesehen und gefühlt hat, und all den metaphysischen Spekulationen und kunstvollen Imaginationen, die von der christlichen Tradition hervorgebracht wurden und wiederum auf sie zurückwirkten. Der zweite Unterschied ist mit dem ersten verwandt: Swedenborgs Bericht zeichnet sich durch einen ungeheuren Reichtum an Einzelheiten aus. Einzelheiten finden sich zwar auch auf den Gemälden oder Radierungen von Hieronymus Bosch oder William Blake oder in der Poesie von Milton und Dante (und noch mehr in der Kunst von Dantes Illustratoren!), aber sie verdanken ihren Ursprung eher der Einbildungskraft als der Wirklichkeit. Die christliche Tradition vor Swedenborg ist inbezug auf die Frage, was die geistige Welt wirklich ist, bemerkenswert unbestimmt. Aber was Swedenborg betrifft, so haben selbst seine schärfsten Kritiker ihm niemals vorwerfen können, er sei hinsichtlich der geistigen Welt vage und unbestimmt! (...)

Swedenborgs Reichtum an Einzelheiten macht es unmöglich, seine Vorstellung von der geistigen Welt zusammenzufassen, denn die Substanz dieser Vorstellung liegt eben in den Einzelheiten. Ich will jedoch zwei Punkte hervorheben, die als ein allgemeiner Rahmen für die Zusammensetzung der Einzelheiten wichtig sind.

Himmel und Hölle sind Zustände

Da ist zunächst einmal die Idee, wonach die geistige Welt in drei große Abteilungen gegliedert ist: Himmel, Hölle, Geisterwelt. Beim Lesen der Texte zu dieser Lektion wird man sehen, daß der Ausdruck „Geisterwelt" kein Synonym für „geistige Welt" ist, sondern ein Terminus technicus, den Swedenborg dazu benutzt, um eine besondere Bedingung bzw. einen besonderen Seins-Zustand (in der geistigen Welt sind Bedingungen oder Zustände gleichbedeutend mit Bereichen oder Regionen) in der geistigen Welt zu beschreiben. Die Geisterwelt hat in der traditionellen christlichen Literatur keine unmittelbaren Parallelen (wohl aber in vielen persönlichen Visionen des Lebens nach dem Leben, und möglicherweise auch in Werken wie dem sogenannten Ägyptischen oder Tibetanischen Totenbuch). (...)

Die oberflächlichen Ähnlichkeiten mit der Vorstellung eines Purgatoriums können irreführen: die Geisterwelt liegt zwischen Himmel und Hölle, aber jedermann durchläuft sie, niemand wird zu ihr verurteilt, und sie ist auch kein Ort der Strafe. Tatsächlich wird in der geistigen Welt niemand zu irgendwas verurteilt. Da sich nach dem Tode des Körpers das volle Bewußtsein des geistigen Lebens entfaltet, fallen alle Verstellungen hinweg, die es uns möglich machen, andere und sogar uns selbst zum Narren zu halten. Der wahre Charakter und die Hauptliebe, die uns beherrscht, werden offensichtlich. Der Geist empfindet es als zunehmend schwieriger, mit den Gefährten von wirklich unterschiedlichem Charakter zusammenzuarbeiten oder zu sprechen, ja er fühlt sich in ihrer Nähe nicht wohl. Überschreitet der Unterschied ein bestimmtes Maß, so ist das Unbehagen ebenso groß, wie das eines Fisches, der aus dem Wasser gezogen wird. Durch solche Erlebnisse und mit ebensoviel Hilfe oder Führung, wie sie der Geist sucht oder akzeptiert, bewegt

William Blake: Der große, rote Drachen und das Sonnenweib (Apoc. Joh.), um 1807

er sich durch die Geisterwelt hindurch, um sie schließlich hinter sich zu lassen und in eine Gemeinschaft einzutreten, in der er sich wie zu Hause fühlt. In der Tat ist es jenes Heim, das sich der Geist in den charakter-bildenden Erlebnissen des menschlichen Lebens errichtet hat. Sein Zuhause ist dort, wo sich der Geist am wohlsten fühlt, nicht dort, wo man ihm als Belohnung oder Strafe, sei es im Himmel oder in der Hölle, einen Ort angewiesen hat.

Himmel und Höllen bestehen aus unzähligen Gesellschaften, jede voneinander gesondert durch die besondere Art der herrschenden Liebe ihrer Mitglieder. Einander ähnliche Gesellschaften wohnen nahe beieinander, andere sind weit voneinander entfernt – geradeso, wie auch wir uns in dem Leben, das wir führen, eng mit bestimmten Menschen in einer anderen Stadt, ja sogar in einem anderen Kontinent verbunden fühlen können, während uns von anderen, vielleicht sogar im selben Raum, sozusagen Welten trennen. In der geistigen Welt gibt es keine räumliche Entfernungen – Entfernung bedeutet dort einfach Verschiedenheit. Die Verschiedenheiten sind dreidimensional; so sind einige Gesellschaften höher als andere, und Richtungen (ähnlich unseren Himmelsrichtungen) sind Verschiedenheiten auf derselben Ebene des Guten oder Bösen, Wahren oder Falschen. Die Beschreibung der Entfernungen, Richtungen und Höhenunterschiede bei Swedenborg ist sehr lebendig und leicht verständlich, man versuche aber nicht, sie alle einem buchstäblichen, globalen Bild einzuordnen. Es handelt sich um geistige Dimensionen und Rich-

William Blake: Kopf aus dem „Blakes-Variey-Sketchbook", einem Skizzenbuch Blakes, in das er „Visionary-Heads" eintrug – angeblich auf Befehl erscheinende histor. Figuren

Ewigkeit der „Höllen"?

GT 1928 lese.
Die zuletzt genannten Stellen zeigen, daß gewisse Geister jahrhundertelang in einem höllischen Kerker verbleiben, „bis ihr früheres Leben geändert ist... so stirbt ihr früheres Leben ab, obwohl es immer noch bleibt". Danach wurden sie durch ein „hinzugefügtes Geschenk" (also durch eine besondere Gnade) instand gesetzt, unter den Engeln zu leben. Ob man dies nun als Ergänzung oder als Widerspruch zu HH 480 liest, hängt von einem subjektiven mehr als einem objektiven Urteil ab. (...) (Anmerkung der Redaktion: Es ist klar, daß Swedenborg auch ein erklärter Gegner des „wiederholten Erdenlebens" ist.) (...)
(HH 1–77, 421–422, 426, 453, 462a, 480, 512, 528, 545–550.)

11. Lektion

Der Herr · Die Verherrlichung · Die Erlösung

Christologie

„Es ist unmöglich, einen christologischen Lehrsatz zu formulieren, ohne entweder nach der Seite des Arianismus oder Doketismus abzuirren, es sei denn, man wähle die Form der Erzählung." Als ich diesen Satz zum ersten Mal hörte, wurde er Paul Lehmann, Professor an der Theol. Fakultät der Harvard-Universität, zugeschrieben. Der Arianismus, ebenso wie der Sozinianismus und ein paar andere „Ismen" der Dogmengeschichte, beziehen sich auf jene Art von Häresie (eine Häresie ist ein so schwerer Irrtum, daß er die grundlegende christliche Botschaft verzerrt), welche die Göttlichkeit des Herrn nicht ernst genug nehmen. Der Doketismus hingegen, ebenso wie die Lehre der Patripassianer und einiger anderer Häresien nimmt wiederum des Herrn Menschlichkeit nicht ernst genug.
Die christliche Dogmengeschichte beweist zu Genüge, daß Lehmann recht hatte. Die vollkommene christologische Lehre, nämlich die der Evangelien, ist natürlich in erzählender Form abgefaßt. Danach irrte der eine Theologe nach der einen Seite, der andere, der vielleicht den Irrtum des ersten korrigieren wollte, nach der anderen, und die Schablone christologischen Denkens schwang durch die Geschichte wie ein gigantisches Pendel. Der arianische Irrtum, verkürzt durch den Glauben von Nicäa, ist von Swedenborg oft als am schädlichsten für den christlichen Glauben herausgestellt worden. Aber seine Lehre vom Herrn schließt ebenso eine Zurückweisung der doketischen Häresie in sich und stellt bis zu einem erstaunlichen Grad eine Parallele zu der Christologie dar, die heutzutage von den meisten Gelehrten als die am vollkommensten entwickelte Formulierung der formativen Jahrhunderte der Kirche betrachtet wird – die Christologie des chalcedonischen Glaubens und des Augustinus von Hippo.
Wegen der komplexen Natur der weitreichenden Folgerungen alles Denkens über das Wesen, die Person und das Wirken des Herrn zeigt sich gerade bei dieser Lektion, wie schwierig es oft ist, kurze Texte zum Zweck eines Überblicks über Swedenborgs Theologie auszuwählen. Kapitel 2 der WCR, „die Lehre vom Herrn" und die Kommentare zu Genesis 12–50 in den „Himmlischen tungen, und sie ändern sich in verschiedenen Zusammenhängen: Jene Veränderungen, die uns im Traum ganz natürlich erscheinen, im Wachzustand jedoch unglaublich, sind vielleicht der beste Hinweis auf die Veränderungen hinsichtlich der Umgebung, Gesellschaft und Perspektiven, welche die geistige Welt charakterisieren.
So weit jene Verallgemeinerungen zentraler Art, die ich inbezug auf die geistige Welt machen möchte. Und schließlich noch ein weiterer Punkt, der zwar nicht mir, aber vielen Menschen wichtig ist. Swedenborg sagt einiges darüber, und man sollte es wissen: Ich meine die sogenannte „Ewigkeit der Höllen", die sich aber im allgemeinen auf die Ewigkeit des Aufenthaltes in der Hölle (als Bild für einen Zustand) bezieht. Im Licht von Stellen wie HH 480, HG 10749, WCR 399 und mehreren anderen scheint Swedenborg mit ziemlich klaren Worten zu sagen, daß die Höllen ewig seien und jeder, der in sie eintritt, ewig dort bleibe.
Es gibt jedoch verschiedene andere Stellen, (...) als Beispiel aus dem „Geistigen Tagebuch" angefügt: „Folgendes sollt ihr glauben, denn es ist wahr und ich weiß es, weil ich selbst wahrgenommen habe, daß viele... aus der Hölle und ihrer Pein in den Himmel erhoben wurden, wo sie nun leben..." (GT 228)
(In einer schrecklichen, höllischen „Tonne") „ist niemand mehr von denen, die zur Zeit der Sintflut umgekommen sind, sondern sie sind.. erlöst, und einige von ihnen sind gleichsam von neuem geschaffen worden."
(GT 286)
Ähnlich lautet es GT 1497, was man im Licht von

Geheimnissen" sind Swedenborgs grundlegende christologische Feststellungen. Der erste dieser Texte zur gegenwärtigen Lektion ist nur eine leichte Revision der 2., und die 3. ist viel zu lang für den gegenwärtigen Zweck. Die darin zum Ausdruck kommende Schwierigkeit beruht darauf, daß WCR II und „Die Lehre vom Herrn" geschrieben wurden, um ganz besonders dem vorherrschenden Irrtum der Zeit Swedenborgs entgegenzuwirken, nämlich der arianischen oder sozinianischen Häresie. Das Ergebnis ist jedoch, daß heutige Leser, die diese Abhandlungen durchgehen, ohne den größeren und viel detaillierteren Zusammenhang der Abhandlung in den HG zu kennen, dann auch Swedenborg mißverstanden haben, indem sie meinten, er irre nach der Seite des Doketismus hin! Um dieses Mißverständnis zu vermeiden, beachte man besonders die Folgerungen aus Swedenborgs Feststellungen über die Ordnung in WCR 89 und anderwärts, ebenso auch Swedenborgs Betonung des „Fortschreitens" oder Prozesses in der Verherrlichung des Herrn. Hierzu möchte ich noch einiges sagen. Weil das Voranschreiten zum Wesen der Erzählung gehört, ist Swedenborgs Christologie eine erstklassige Demonstration der Wahrheit von Paul Lehmans Ausspruch. Nichts, was Swedenborg über das Wesen oder die Person Jesu als des Christus sagt – des Herrn, wie er auf Erden lebte – läßt sich außerhalb des Zusammenhangs seines Fortschreitens zur Verherrlichung verstehen. Kurz gesagt, dieser Prozeß begann am Schnittpunkt zweier Linien: der göttlichen Natur und Initiative auf der einen und der menschlichen Natur und Antwort auf der anderen Seite.

Jungfrauen Geburt

In Swedenborgs Augen kam es zu dieser Überschneidung durch das, was er als den normalen Vorgang der Empfängnis betrachtete: bei diesem führt das Zusammentreffen eines geistigen Potentials, getragen vom Sperma, und eines physischen Potentials, gegenwärtig im Ovum, zum Wachstum und der Entwicklung von Fötus, Kind und Erwachsenem. Mit Hilfe dieser physiologischen Annahme und der theologischen Voraussetzung einer jungfräulichen Geburt definierte er die Inkarnation als das Resultat der Schwängerung eines menschlichen Ovums durch einen direkten Einfluß von Gott. Diese Definition unterscheidet sich vom Doketismus durch ihre nahe Parallele zu seiner Schau der gewöhnlichen menschlichen Empfängnis, wonach ein Ovum mit einer Seele geschwängert wird „in das Bild und nach der Ähnlichkeit" Gottes (vgl. z. B. HG 714). Die moderne Genetik kompliziert diesen Ausgangspunkt, entwertet ihn aber nicht unbedingt, und zwar aus wenigstens zwei Gründen:
Auch ein noch so detailliertes Verständnis der Übermittlung genetischer Eigentümlichkeiten schließt keine Definition des Ursprungs der menschlichen Seele bei der normalen Empfängnis in sich. Das ist freilich eine negative Feststellung. Ebenso negativ ist die Feststellung, daß alle wissenschaftlichen Grundsätze induktive Schlußfolgerungen sind, abgeleitet aus der Beobachtung einer genügenden Zahl von Fällen, um die vernünftige Annahme zu erlauben, daß unter denselben Bedingungen wiederum dieselben Resultate entstehen. Die göttliche Inkarnation ist jedoch ein einmaliger Fall. Da aus einer einzigen Beobachtung kein Grundsatz abgeleitet werden kann, so gibt es keine physiologischen Gesetze, die auf diesen besonderen Fall angewendet werden könnten. Diese beiden negativen Erwägungen eliminieren jedweden wissenschaftlichen Einspruch gegen das positive Zeugnis der buchstäblichen Feststellungen des Wortes und Swedenborgs Offenbarung ihres inneren Sinnes.

Rembrandt: Traum Jacobs (um 1640)

Göttliches und Menschliches in Jesus als ein „Fortschreitendes"

Im Hinblick auf die auf dieser Basis angenommene Möglichkeit einer jungfräulichen Geburt und die aufgezeigte Parallele zur normalen menschlichen Geburt, können wir uns nun etwas näher mit den Einzelheiten dieser Parallele befassen. Bei jedem Menschen ist das Bild Gottes der innerste Kern und das zuletzt geoffenbarte Potential. In Jesus war dieses auf ähnliche Weise verborgene innere telos (griechisch für Ziel oder Endzweck) Gott selbst. Dies ähnelt äußerlich der Lehre des Apollinaris und anderen Häresien, die sich darum bemühten, das arianisch-doketische Dilemma dadurch zu überwinden, daß sie eine göttliche Seele in einem menschlichen Körper annahmen. Dieser Kompromiß-Vorschlag scheiterte jedoch, weil er vom Körper alles Göttliche und von der Seele alles Menschliche ausschloß – mit anderen Worten weder das Göttliche noch das Menschliche des Göttlich-Menschlichen ernst genug nahm. Die Formel von Chalcedon (451) wies diesen Kompromiß zugleich mit den beiden Extremen, die er zu überwinden trachtete zurück und bestand darauf, daß der Herr „vollkommener Gott und vollkommener Mensch und doch nicht zwei Naturen, sondern eine" sei. Swedenborg entging dem Problem durch seine Vorstellung von einem fortschreitenden Prozeß. Nach dieser Vorstellung läßt sich die Göttlichkeit der Seele Jesu nicht von dem Kampf und der Entwicklung des Menschen Jesus trennen. Swedenborg sah es nicht so, als habe ein allwissender „Logos" (griechisch für Wort, Wort Gottes) einfach

Titelblatt der Zeitschrift „Neues Jerusalem" Jahrgang 1787, Heft 3

einen Körper bewohnt, der die Bewegungen eines scheinbar menschlichen Lebens durchlief: er sah den Logos in einzigartiger Weise gegenwärtig in den potentiellen Möglichkeiten des Jesuskindes, voll verwirklicht und bewußt jedoch erst nach einem lebenslangen Prozeß. Dieser Prozeß wird „Verherrlichung" genannt.
Bei der Geburt war die Wirklichkeit Gottes in Jesus fast vollständig auf die Gegenwart des göttlichen Potentials beschränkt, und während der Kindheit und Knabenjahre war Jesus „ein Kind wie jedes andere Kind, ein Knabe wie jeder andere Knabe" (WCR 89), mit kurzen und vereinzelten Ausnahmen (Ausnahmen, die mit der Natur des Prozesses zusammenhingen). Als Kind hatte er zunächst noch kein Bewußtsein einer göttlichen Mission oder Bestimmung, obwohl anderen, wie Simeon, und auch ihm selbst auf dem Höhepunkt der Erregung nach seiner Diskussion theologischer Fragen mit den Gelehrten im Tempel für einen Augenblick ein Einblick in Gottes Wirken offenbart wurde. Der Jesus-Knabe verlangte Wissen durch Erfahrungen und Belehrungen wie andere Kinder auch. Er „wußte" Dinge, die mit göttlichem Denken nicht vereinbar waren, und er hatte Vergnügen an Dingen, die sich nicht mit der göttlichen Liebe in Einklang bringen ließen (HG 1542). Die Tatsache, daß diese Ideen und Emotionen im Laufe intensiver geistiger Kämpfe zurückgewiesen wurden, bezeugt, was oft angedeutet aber nicht klar ausgedrückt wird: Mangelhaftes Wissen und selbstsüchtige menschliche Motivation waren in den frühen Stadien der Entwicklung des Bewußtseins im Jesuskinde durchaus real. Das Bewußtsein der göttlichen Möglichkeiten kam später, und die vollständige Umgestaltung seiner intellektuellen und emotionellen Natur beanspruchte sein ganzes Leben.

Die Versuchungen

Durch die Erfahrungen der Versuchungs-Kämpfe wurde dieses innere göttliche Potential mehr und mehr verwirklicht und bewußt, während die menschliche Natur – zu der Gewohnheiten und Neigungen ebenso wie die physische Gestalt gehören – nach und nach umgestaltet und in Übereinstimmung mit dem göttlichen Potential gebracht wurde. Dies war kein geradliniger Prozeß, vielmehr fluktuierte er in und zwischen jeder Kampfes-Erfahrung vom Mehr-Menschlichen-und-weniger-Göttlichen zum Mehr-Göttlichen-und-weniger-Menschlichen (im Sinne des „Menschlich-allzu-Menschlichen"). Die Tiefpunkte dieses wechselweise sich vollziehenden Voranschreitens waren Zustände göttlicher Selbst-Beschränkung oder „Selbst-Entäußerung" (griechisch: kenosis, lateinisch: exinanitio), und die Gipfel waren Zustände menschlicher Selbst-Entäußerung oder göttlichen Selbst-Bewußtseins (Verherrlichung [Herr, kyrios, steht im NT für Gott!]). Die ersteren waren charakterisiert durch die Trennung der menschlichen Natur Jesu von ihrem göttlichen Kern und Potential, die letzteren durch eine vollständigere Vereinigung der beiden. Swedenborg sprach sowohl von den Tiefpunkten des Prozesses als auch der ganzen Periode der Inkarnation als dem Zustand der „exinanitio" (Entäußerung), und von den Gipfeln des Prozesses ebenso wie von dem letzten Ergebnis nach der Auferstehung als dem Zustand der „Verherrlichung".
Das Musterbeispiel der Inkarnation als Ganzes und der sich immer wiederholende Zyklus relativer Trennung und relativer Einheit kennzeichnet die allgemeine menschliche Situation des Kampfes mit der Versuchung. Wird der Mensch versucht, so fühlt er sich von dem getrennt, was Nels Ferre „das Drängen des Prozesses und den Zug der Absicht" zu nennen pflegte, isoliert von der Gegenwart des Herrn im Wort und in der Kirche und eine Linie bildend mit der Versuchung. Widersteht der Mensch der Versuchung „wie von sich selbst" (Swedenborgs Philosophie des „wie von" war sein hauptsächliches Mittel, das Dilemma zwischen Vorhersehung und Selbsterlösung zu überbrücken), so gelangt er in eine engere Beziehung zu Gott, eine Beziehung, die zu einer Umwandlung seines Willens im Prozeß der sogenannten Wiedergeburt führt (vgl. 4. Lektion).
Die Versuchungen, denen der Mensch in der Wiedergeburt begegnet, entsprechen seiner Fähigkeit, sie zu überwinden, nach dem Prinzip des Gleichgewichts (2. Lektion). In dem Prozeß der Verherrlichung, der auf göttlicher Ebene parallel zum Prozeß der Wiedergeburt verläuft, war Jesu menschliche Natur der Gegenstand der Versuchung. Da die Macht des ihm innewohnenden göttlichen Potentials mehr und mehr hervortrat und bewußt wurde, steigerten sich schließlich seine Versuchungen bis zum höchstmöglichen Maß. Mit jeder bestandenen Versuchung jedoch kam er der Verwirklichung seines göttlichen Potentials näher, und wurde infolgedessen seine menschliche Natur verwandelt. Die vierzig Tage in der Wüste, sein Entweichen in die Einsamkeit um zu beten, Gethsemane und schließlich das Leiden am Kreuz beschreiben und symbolisieren die Stadien der Trennung, der göttlichen Selbst-Entäußerung und der menschlichen Versuchung. Die Taufe, das Wirken von Wundern, die Verklärung auf dem Berge, Worte wie „Ich und der Vater sind Eins" (Joh. 10, 30, vgl. 14, 9) und schließlich die Erscheinungen nach der Auferstehung beschreiben und symbolisieren die Verherrlichung, die verwandelte menschliche Natur und die Vereinigung von Gott und Mensch. Der Wechsel und die fortschreitende Intensität dieser Symbole und Entäußerung und Verherrlichung in den Evangelien beschreiben den Prozeß. Keine andere Vorstellung von der Natur Christi kann diesen Wechsel und diese Progression in den Erzählungen der Evangelien ersetzen.
Das Ende des ganzen Vorgangs, der Zustand der endgültigen Verherrlichung bei oder nach der Auferstehung, war der Gegensatz zum Beginn: das göttliche Potential war nun völlig verwirklicht und die menschliche Natur umgewandelt und verherrlicht. Beide, die volle Göttlichkeit und die volle Menschlichkeit waren am Anfang, im Vorgang der Entäußerung und Verherrlichung, dann aber auch im erreichten Endzustand gegenwärtig; ihre Trennung, kennzeichnend für den Anfang, wurde durch eben diesen Vorgang überwunden. So trifft die chalcedonische Formel vollständig für Swedenborgs Vorstellung vom letzten Resultat der Inkarnation zu: bei der Empfängnis und während seines Dienstes unter uns war Jesus in der Tat zugleich „vollkommener Mensch und vollkommener Gott", aber nur bei der Verherrlichung waren „nicht zwei Naturen, sondern eine".

Die Erlösung

Was nun die Erlösung betrifft, das Ziel der Inkarnation (WCR 82), so war sie ein dreifältiges Werk (WCR 115). Der erste Teil wurde erreicht durch den Vorgang der Verherrlichung selbst, der zweite durch das Ergebnis dieses Prozesses und der dritte durch die neue Wirklichkeit, die der Prozeß ermöglichte.
Im Zusammenhang mit der unveränderlichen und unzerstörbaren Freiheit der Wahl, die dem Wesen des Menschen zu Grunde liegt (2. Lektion), erfordert die Erlösung des einzelnen Menschen seine Mitarbeit. Selbsterlösung jedoch (die Häresie des Pelagius, wonach der Mensch sich durch eigene Anstrengung und gute Werke selbst, unabhängig von Gottes Initiative, erlösen könne) ist von dieser Lehre ausgeschlossen durch eine aus mehreren Komponenten zusammengesetzte Begrenzung der Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu retten: die menschliche Freiheit ist begrenzt auf die Wahl – die ein im wesentlichen träges menschliches Wesen hat – zwischen guten und bösen Einflüssen; und selbst die Weisheit, die Wahl zu treffen, wird nur ausgeübt, „als ob" sie menschlich wäre. Swedenborg schreibt alles, bis auf die Wahl der Absicht, Gott zu. Gleichzeitig ist aber von dieser Lehre die Vorherbestimmung (Prädestination) der einen zum Himmel, der anderen zur Hölle, durch diese freie Wahl ausgeschlossen, weil Gott niemanden gegen dessen freien Willen erlöst, da er den Menschen mit Freiheit ausgestattet hat. So erfordert also die Erlösung seine Mitarbeit bis zu diesem Ausmaß.
Die Wiederherstellung und Erhaltung des Gleichgewichts der Kräfte zwischen den guten und bösen Einflüssen auf das menschliche Leben war das erste Erlösungs-Werk Christi. In der allgemeinen Atmosphäre, in der die Menschen lebten, hatte sich eine Lage entwickelt, in der dieses Gleichgewicht in einem Ausmaß gefährdet war, daß es nur noch durch eine göttliche Intervention wiederhergestellt werden konnte. Hier ist der Punkt, wo die Notwendigkeit für die wahre Menschlichkeit der Natur Christi offensichtlich wird, denn in den einzelnen Verzweigungen der Swedenborgschen Theologie konnte Gottes unendliche Güte in keinen direkten Kontakt mit den bösen Einflüssen treten, die das geistige Leben des menschlichen Geschlechts bedrohten, ohne sie vollständig zu vernichten – und damit das Gleichgewicht zwischen Gutem und Bösen. Nur ein Mensch war fähig, einen solchen Kontakt herzustellen, war fähig, versucht zu werden. Daher mußte Gott Mensch werden, um versucht zu werden wie alle Menschen, und dabei doch Gott zu bleiben, um den Versuchungen zu widerstehen, wie es kein Mensch konnte. Zur Verwirklichung dieses Zieles genügte weder der bloße Anschein des Mensch-Seins noch bloßes Mensch-Sein. Daher ist Swedenborgs Ausschluß der doketischen und arianischen Häresie über die Natur Christi in seiner Vorstellung vom Erlösungswerk Christi gegenwärtig. Der Mensch Jesus mit einem göttlichen Potential, der diese Versuchungen erlitt, sie überwand und sein Potential in eben diesen Kämpfen verwirklichte, wurde – durch den Vorgang dieser intensiven Kämpfe – Gott in menschlicher Gestalt. Dies hat seine Parallelen in den überlieferten Theorien der „Rekapitulation": In einem gewissen Sinne war Christus das Vorbild allen menschlichen Lebens, und ebenso waren die Versuchungen, die er überwand, das Vorbild aller Versuchungen, die aufgrund der menschlichen Natur möglich sind.

Gott mußte Mensch werden

Verneinung des Opfertodes

Dieses theologische Gebäude schließt alle Theorien über die stellvertretende Versöhnung durch ein blutiges Opfer aus. Jesu Passion erscheint vielmehr als die letzte, schwerste und entscheidende Versuchung, gefolgt von der ontologischen Entwicklung des Neuen Seins des Gott-Menschen. Diese Entwicklung wird in der 14. Lektion mehr im einzelnen behandelt, aber eine Folgerung daraus ist wesentlich für unseren gegenwärtigen Zusammenhang: Der Herr, der jede Versuchung überwand, die irgendein Mensch je erfahren könnte, wurde eins mit dem allgegenwärtigen Gott. Die Kraft der Liebe seiner menschlichen Erfahrung ist unmittelbar zugänglich all denen, die für sich Gebrauch davon machen wollen. Diese Macht hat keine Wirkung auf unser Leben, es sei denn insoweit wir die Wahl treffen, sie anzunehmen; aber in dem Ausmaß, wie wir das tun, ist sie absolut in ihrer Macht, uns zu retten.
Die metaphysischen Folgerungen aus dieser wie aus den restlichen Lektionen unseres Kurses werden erhebliche intellektuelle Anforderungen stellen, aber sie sind in Wirklichkeit nicht weiter von unserer Lebens-Erfahrung entfernt als unser

Atem vom Herzschlag. Man denke an die Worte des Liedes: „Segne den Herrn, meine Seele… Er, der von der Hölle uns erlöst, die Allmacht hat er, uns zu retten." Was heißt das genau, wenn man es auf die Praxis bezieht? Wie ereignet es sich, wie geschieht es? Das ist der eigentliche Gegenstand dieser Lektion.
(WCR Kapitel II, besonders Nr. 81–109, 114–133)

12. Lektion

Gott · Trinität · Die zweite Ankunft

Als sich um die Jahrhundertwende während mehrerer Jahrzehnte die wissenschaftliche Erkenntnis geradezu explosionsartig ausdehnte und sich die Menschen zu fragen begannen, wie lange es noch dauern werde, bis es über die materielle Welt nichts mehr zu lernen geben würde, da wurden manche Theologen von einer ähnlichen Täuschung angesteckt. Unter der Voraussetzung, daß jede Generation von Wissenschaftlern auf den Errungenschaften ihrer Vorgänger aufbauen konnte, schien es nur noch eine Frage der Zeit zu sein, bis das alte Unvermögen, die Geheimnisse des Glaubens auszudrücken, überwunden sein würde. Die Verbindung von Wissenschaft und Religion sollte der Theologie eine ganz neue Gewißheit und Einstimmigkeit bescheren. Bald, so meinten viele, würde der alte Streit über dogmatische Einzelheiten gelöst sein, und ebenso wie sich die Nationen zu einer einzigen vereinen würden, verschwänden schließlich auch die alten Spaltungen der Kirche. Die Menschen würden dann endlich vernünftig und verständnisvoll über Gottes Wesen miteinander sprechen können. Gottes Existenz und die Eigenschaften des Göttlichen Wesens würden sich mit derselben Sicherheit und Präzision beweisen lassen wie etwa Newtons Bewegungs-Gesetz. Der Traum von einem Commonwealth der Nationen zerplatzte 1914 wie ein Kinderluftballon – trotz ernsthafter Versuche in Genf und New York. Newtons einfaches Bewegungsgesetz löste sich in der so viel komplexeren Einsteinschen allgemeinen Feld-Theorie auf. Und eine Reihe von Theologen – kraftvoll und beredt –, kam zu der Erkenntnis, daß das einzige, was menschliche Wesen jemals in sinnvoller Weise über Gott aussagen könnten, darin besteht, was Er nicht ist. Die Theologie kehrte um 180 Grad zu Augustinus zurück, der gesagt hatte, er schreibe über Theologie, nicht weil er fähig sei, über Gott zu reden, sondern weil er über ihn nicht schweigen könne. Der Traum von einer natürlichen Theologie war um 1900 herum nicht neu, und er endete auch nicht mit dem ersten Weltkrieg. Leibniz hatte einst gehofft, daß das Rätsel der eucharistischen Substanz durch die Mathematik gelöst werden könne, um Katholiken und Protestanten wieder zu vereinen, und er hatte eine Rechenmaschine entworfen, um dieses Projekt zu verwirklichen. Swedenborg sah etwas viel Komplexeres und Tieferes voraus, als er die Inschrift über dem herrlichen Tempel in der geistigen Welt las: „Nun ist es erlaubt, mit Hilfe des Verstandes in die Geheimnisse des Glaubens einzutreten." Und erst 1960 war es, als sich Paul Tillich gedrungen fühlte, dem damaligen Harvard-Präsidenten Nathan Pusey in der Harvard-Kapelle ins Gesicht hinein zu widersprechen, als dieser öffentlich die Hoffnung ausgedrückt hatte, daß der Tag kommen werde, „an dem gebildete Menschen den Namen Gottes ohne Verlegenheit würden aussprechen können". Für Tillich umfaßte der Name Gottes all die Unendlichkeit, die Gott darstellt, so daß er niemals ohne „eine sublime Verlegenheit" ausgesprochen werden kann, außer im Zustand der Ignoranz oder Gottlosigkeit. „Das Göttliche läßt den Menschen, wenn es genannt wird, nicht ohne Antwort", sagte Tillich. „Heilt es nicht, so kann es doch töten".
Nichts, was Swedenborg schrieb, würde den leichtfertigen Gebrauch des Gottesnamens ermutigen (vgl. z. B. WCR 297–300). Obwohl ich den gigantischen Schritten meiner Vorgänger nur als ein unbedeutender Mensch folgen kann, vermag ich doch nicht stille zu sein über Gott, aber ich behaupte nicht, Ihn beschreiben, noch weniger Ihn definieren zu können, geschweige denn im vollen biblischen Sinn der Worte „Seinen Namen zu kennen". Ich hoffe, daß man beim Studium der Lese-Texte dieser Lektion jene Ehrfurcht mit mir teilen wird, die ich bei meinen Kommentaren darüber empfinde. Es ist ein gesundes Gefühl, das unser Gemüt Tiefen und Höhen voller Bedeutung ahnen läßt, die andererseits alle menschlichen Versuche des Verstehens übersteigen. Da ist freilich mehr über Gott zu sagen, als Karl Barth getan hat: „Gott ist der ganz Andere", oder als Tillich, bei dem sich die Worte finden: „Es erhebt sich die Frage…, ob es einen Punkt gibt, an dem eine nicht-symbolische Aussage über Gott gemacht werden muß. Es gibt einen solchen Punkt, nämlich die Feststellung, daß alles, was wir über Gott sagen, symbolisch ist."
Aber wenn wir auch aufgrund der Aussagen Swedenborgs über Karl Barth und Paul Tillich hinausgehen, so müssen wir doch ihren zentralen Punkt anerkennen: jeder Versuch zur Beschreibung einer unendlichen Wirklichkeit durch Worte, die auf endlicher Erfahrung beruhen, ist mit einem echten Dilemma verknüpft. Ich habe das Gefühl, daß die einzige angemessene Reaktion auf ein echtes Dilemma das Paradox darstellt, und so ist denn auch das Paradox präzis das, was Swedenborg benutzt, um die Theologie zu Bedeutungs-Bereichen voranzutreiben, welche die Grenzen menschlichen Verstehens aufs äußerste erweitern.

Das Sein Gottes

Im unmittelbarsten Sinne besteht das Paradox im Folgenden: Gott ist einer, aber Gott ist die Liebe selbst und die Weisheit selbst und das Leben selbst, das aus Liebe und Weisheit Gottes hervorgeht; denn in Gott sind Liebe und Weisheit auf eine Weise eins, daß sie dennoch unterscheidbar zwei bleiben.
Noch einmal: Swedenborg löst eine Reihe alter theologischer Streitfragen, indem er ein Entweder-oder durch ein Sowohl-als-auch ersetzt. Herkömmlicherweise wurde die Frage, ob Gottes Liebe oder Gottes Gerechtigkeit das oberste Prinzip darstelle, durch die Lehre von der stellvertretenden Versöhnung übertüncht, welche beiden Eigenschaften genügen sollte. Ein solch

nebenstehend: Swedenborgs Bibel mit handschriftlichen Kommentaren

nebenstehend:
Swedenborgs Bibel
mit handschriftlichen
Notizen

ungenügendes Flickwerk ist aus der Perspektive Swedenborgs unnötig. Liebe und Weisheit in Gott sind unterscheidbar eins. Dies ist zwar ein tiefes Paradox, aber ein befriedigendes, das in den zugewiesenen Texten dieser Lektion in angemessener Weise geklärt wird.

Hinter diesem Paradox steht jedoch ein noch viel tieferes – sicherlich eine der radikalsten theologischen Behauptungen des 18. Jahrhunderts: „Divinum esse est esse in se, et simul existere in se" (das Göttliche Sein ist Sein in sich selbst und zur gleichen Zeit Dasein (Gegenwart) in sich selbst).

Diese Behauptung muß untersucht werden. Zuerst einmal muß man sie erkennen als eine Behauptung, deren Sprache ganz und gar unzureichend ist. Das Verb „sein" ist eines der einfachsten, zugleich aber auch komplexesten und schwierigsten Verben, die wir kennen. Im ersten Satzteil dieser Behauptung muß es nacheinander als Nominativ-Subjekt, als Kopula (Verbindungsglied) und als Nominativ-Prädikat dienen. Die göttliche Ist-heit ist Ist-heit selbst. Unter all den Myriaden Folgerungen dieser wahrlich mammutartigen Behauptung konzentriere man sich nur einen Augenblick auf diese: „Esse" ist Infimitiv Präsens, so ist Esse in sich selbst ewig, denn weder ist es jemals gekommen, um zu sein, noch wird es jemals nicht sein. „Esse in se" spricht also von der absoluten Realität, nicht bedingt durch Zeit, Raum, Ursprung oder Ende – spricht dies also deutlicher und uneingeschränkter aus, als es durch irgendein anderes linguistisches Mittel möglich wäre. Zu sagen, daß das göttliche Sein Sein in sich selbst sei, heißt daher nichts anderes als die oberste Wahrheit aller jüdisch-christlichen theologischen Überlieferungen zu formulieren. Für sich selbst ist dies keine radikale Behauptung, wohl aber in seiner radikalen Präzision.

Aber Swedenborg sagt noch mehr. Nicht nur ist das göttliche Sein ein Sein in sich selbst, sondern gleichzeitig „divinum esse est existere in se": das göttliche Sein ist Bestehen (Gegenwart) in sich selbst. Einmal mehr versagt die Sprache, wenn auch nicht so radikal wie zuvor. Das Lateinische verliert immer einiges in der Übersetzung. Im Sinne eines ersten Schrittes zur Ermittlung der genauen Bedeutung des lateinischen „Existere" lese man WCR 21 weiter, wo man sieht, daß jedenfalls eines nicht gemeint ist. „Wenn hier vom Sein und Bestehen (Gegenwart), nicht aber vom Wesen (essentia) und Dasein (existentia) gesprochen wird, so darum, weil man zwischen Sein und Wesen und folglich zwischen Bestehen und Dasein unterscheiden muß wie zwischen dem Früheren und dem Späteren, und weil das Frühere allgemeiner ist als das Spätere." Existere ist das Infinitiv Präsens eines Verbs, dessen Wurzel-Bedeutung ist: „hervortreten" – „sich zeigen" oder „offenkundig werden" sind ebenfalls mögliche Äquivalente. Auch „Form annehmen" (aus der Formlosigkeit hervortreten) ist nicht unangemessen. Mir kam einmal in den Sinn, von Sorokins Buchtitel Gebrauch zu machen und zu übersetzen „Göttliches Sein ist das Sein selbst und gleichzeitig das Werden selbst". Doch das könnte wohl nur für die gegenwärtige Stelle stehen, wenn man sie aus dem Zusammenhang von Swedenborgs Gesamtwerk herausnimmt; aber in WCR 210 sagt er „In allem Göttlichen ist Sein, Werden und Dasein (oder Manifestation, Formwerdung) – esse, fieri et existere – und da „werden" die einzige mögliche Übersetzung für „fieri" ist, kann es nicht gut auch für „existere" benutzt werden. George Dole hat daher vorgeschlagen zu übersetzen: „gegenwärtig werden", und zwar im Sinne eines Hervortretens aus dem unerkannten Hintergrund, wenn es sich um jene Übersetzung des Verbums „existere" handelt, und „Gegenwart", wenn das Wort substantivisch gebraucht wird. Dies geht besonders gut für „Die göttliche Liebe und Weisheit", Nr. 14, wo es heißt: „Im Gott-Menschen sind Sein und Gegenwart auf eine Weise eins, daß sie unterscheidbar sind" (Esse et existere in Deo homine distincte unum sunt).

Wenn ich all das berücksichtige, ziehe ich vor, WCR 21 folgendermaßen zu lesen: „Das göttliche Sein ist das Sein selbst und die Gegenwart selbst." Welcher Ausdruck auch immer benutzt wird, man darf die lateinische Wurzel nicht vergessen: sistere, stehen, erscheinen" und ex „aus, von oder heraus".

„Esse" oder „Sein" als Substantiv bezeichnet das, was ewig, unbedingt und daher unveränderlich ist. „Existere" oder Bestehen, „Gegenwart" (englisch: „presence"), birgt auf der anderen Seite von seiner ursprünglichen Wurzel her einen Unterton von etwas, was sich in einem Vorgang befindet, also bedingt durch das, von dem es stammt und daher wechselnd. Es ist nicht einfach, ursprünglich, unabhängig von etwas; es ist im Prozeß oder im Akt des Gegenwärtigwerdens aus etwas. Dies ist der Grund, weshalb der Satz „das göttliche Sein ist das Sein selbst und gleichzeitig das Bestehen (die Gegenwart) selbst", eine derart radikale theologische Benauptung darstellt. Er besagt nämlich, daß Gott ewig, unbedingt und dauernd, gleichzeitig aber in einem Prozeß begriffen, bedingt und wechselnd sei. Und er fordert diese Eigenschaften nicht nur für Gott, sondern behauptet, daß Er die Dauer selbst und gleichzeitig der Prozeß selbst ist. Man beachte, daß dies nichts von der ewigen, unbedingten Dauer Gottes hinwegnimmt, sondern auf paradoxe Weise einander gegensätzliche und einander ergänzende Aspekte des göttlichen Seins zusätzlich behauptet.

Diese Behauptung ist für das 18. Jahrhundert derart radikal, daß das 19. Jahrhundert dazu keinerlei Kommentar, Wirkung oder auch nur eine Gegenargumentation bietet. Erst in diesem Jahrhundert haben Männer wie Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne und (gegenwärtig) John D. Cobb jr. über etwas geschrieben, das man „Prozeß-Theologie" genannt hat und das die Folgerungen aus einer Konzeption erforscht, wonach Gott sowohl eine „ursprüngliche Natur" als auch eine „daraus folgende Natur" (Whiteheads Ausdrücke), respektive „absolute" und „relative" Dimensionen (Hartshorne) aufweise – eine Konzeption, wie sie Swedenborg in WCR 21 formuliert hat.

Nicht alle dieser Implikationen können weiter verfolgt werden, anzumerken ist jedoch ein wichtiger Zusammenhang mit der Lehre von der Verherrlichung des Herrn. Die Betonung eines Vor-

gangs oder Prozesses war hier unmißverständlich und zwar im Zusammenhang mit dem menschlichen Leben des Herrn auf Erden. Man beachte aber, daß Gott nach WCR 82, 89 und besonders 101 eine Natur annahm, die er nicht auf die selbe Weise zuvor besessen hatte, und daß er dadurch dem menschlichen Geschlecht auf eine neue Weise gegenwärtig wurde. Und nachdem Gott Mensch und der Mensch Gott geworden war (!), folgt aus WCR 170, daß Gott mehr geworden war, als er zuvor gewesen, denn die Trinität „war nun vollendet!" Eine solche Behauptung wäre häretisch zu nennen, verleugnete oder qualifizierte sie die ewige, unbedingte Dauer des göttlichen Seins; aber dies ist nicht der Fall. Die Behauptung fügt paradoxerweise den nichtsymbolischen Aussagen, die über Gott gemacht werden können, etwas hinzu, indem sie eine Bedeutung vermittelt, die das herkömmliche, kategorische Denken nicht fassen, geschweige denn ausdrücken kann. Darüber wird in der 14. Lektion etwas mehr gesagt werden, für jetzt mag es genügen, um eine Ahnung von der Unermeßlichkeit des Swedenborgschen Begriffes des Göttlichen Seins zu erlangen.

Trinität

Die Trinität weicht in Swedenborgs Theologie mehr von den trinitarischen Konzeptionen seiner Zeit ab als von Augustins Idee der Trinität oder vom trinitarischen Denken gewisser moderner Theologen. Die Idee einer Trinität ist fest im Wort verwurzelt, aber die Theologen haben (mit unterschiedlichem Erfolg) darüber gestritten, was in Gott, dem Einen, drei sein könne. Drei „Personen" (lateinisch: personae), die in einer so simplizistischen Weise mißbraucht wurden, waren durch Augustinus in das theologische Vokabular gelangt. Er aber hatte den Ausdruck in seiner ursprünglichen lateinischen Bedeutung als Maske (wie die Masken, welche von den Schauspielern antiker Tragödien und Komödien getragen wurden) gebraucht (personare heißt wörtlich: hindurch-tönen). So sprach er gewissermaßen von den „drei Gesichtern" Gottes. Interessanterweise hat Augustinus gesagt, daß er personae gebrauche, um den Ausdruck hypostasis zu übersetzen (im klassischen Griechisch bedeutet hypostasis „Wesen", und im Neuen Testament [Hebr. 1, 3] erscheint Person als „Abglanz" oder „Ausprägung" von Gottes Wesen). So nimmt der Begriff der persona die repräsentative Idee im Wort hypostasis auf, und Swedenborg ging zurück auf die Idee des „Wesens". Man merke aber: Swedenborg sprach nicht von drei Wesen, denn das wäre in seinen Augen ungefähr ebenso schlimm gewesen wie das Sprechen von drei Personen. Stattdessen verfiel er wiederum – und das ist uns in diesem Kurs ja bereits deutlich geworden – auf ein substantivisch gebrauchtes Adjektiv. „Drei Wesenheiten" oder auch „Wesenselemente" (lateinisch: essentialia) unterscheidet sich deutlich von „drei Wesen", denn drei Wesen ließen sich als drei Götter verstehen, von denen eben ein jeder ein besonderes Wesen hätte. Die erstgenannte Formulierung bezieht sich auf die drei Aspekte, Masken, Gesichter oder Personen im ursprünglichen Sinne – eine jede wesentlich für die Natur Gottes, aber doch untrennbar von seiner Einen, alle menschlichen Begriffe übersteigenden Natur.

Zweite Ankunft Christi „jetzt, aber noch nicht"

Die Lehre von der Zweiten Ankunft ist die kühnste von Swedenborgs Lehren genannt worden. Sicherlich ist sie nicht weniger radikal als die eben besprochene Lehre in WCR 21. Während Jahrhunderten hatten die Christen die Zweite Ankunft des Herrn ebenso verstanden wie die Juden die Ankunft des Messias – nämlich als „ein baldiges Kommen", wie es sogar noch heute bei den meisten Christen und Juden der Fall ist. Swedenborgs Behauptung, daß die Zweite Ankunft bereits stattgefunden habe, ist in der Tat eine kühne christologische Behauptung. Sie ist zugleich aber auch kompliziert. Denn wenn auch die Zweite Ankunft bereits stattgefunden hat, so findet sie doch noch immer statt und liegt ebenso auch noch vor uns. Swedenborgs „Zeittafel" für die Wiederkunft des Herrn ähnelt sehr derjenigen, wie sie Jesus inbezug auf das Kommen des Reiches Gottes benutzte: Es ist „zur Hand (eggizo)", „ist bereits, und doch noch nicht". Ebenso ist es mit des Herrn Zweiter Ankunft unter uns Menschen und der Herabkunft der Heiligen Stadt vom Himmel: sie sind schon vorhanden, und doch noch nicht.
Diese „Zeittafel" muß man im Zusammenhang mit Swedenborgs Auftrag, seiner Offenbarung und seinem Geschichts-Verständnis sehen (8. Lektion): Als ein Ereignis, das bereits stattgefunden hat, geht es dem 19. Juni 1770 voraus (WCR 1, 108, 791) und trifft ungefähr mit dem Letzten Gericht im Jahre 1757 zusammen (WCR 115, 121), obwohl es sich dabei um ein unterschiedliches Ereignis handelte. In einem Sinne begann es mit Swedenborgs Berufung und Offenbarungs-Erlebnissen beim Lesen des Wortes. In einem anderen Sinne jedoch wird die Erste Ankunft beim einzelnen Menschen nicht verwirklicht, bevor der Herr aufgenommen und anerkannt ist (WCR 766), und die folgende Zweite Ankunft ist nicht voll verwirklicht, bevor die Heilige Stadt völlig vom Himmel herabgestiegen und das Reich Gottes als eine totale Realität vorhanden ist. „Jetzt, aber noch nicht" faßt all dies so säuberlich wie möglich zusammen.
Ebenso wie in Lektion 11 muß ich wiederum daran erinnern, daß die Verflochtenheit all dieser Dinge nichts mit abstrakter, intellektueller „Haarspalterei" zu tun hat. Man beachte den ersten Satz der Lesetexte: „Die Anerkennung Gottes auf Grund der Erkenntnis Gottes ist das eigentlich Wesentliche und die Seele der gesamten Theologie!". „Anmerkung" ist ein Akt der Zielgerichtetheit, des Willens, nicht des Verstandes, denn „Erkenntnis" hängt mehr vom Einfluß als vom Studium und von der Analyse ab. Aber wir sind denkende Wesen, und das heißt, wir stellen Fragen und leben in einer Welt von Fragen. Wenn der Sauerteig unserer „Erkenntnis" Gottes nicht unser ganzes Verständnis durchwirkt – und dazu ist Kneten unerläßlich – wird es immer wieder durch Fragen herausgefordert und bedroht. Die Arbeit dieser Lektion ist ein Fall solchen Knetens: Wie das Kneten von Brotteig ist es zuerst eine ziemlich zähe Angelegenheit!
(WCR 5–8, 12, 18–24, 36–42, 49–55, 163–71, 772–85;
OE 1109, Abschnitte 2–3.)

13. Lektion

Schöpfung · Grade · Entsprechungen · Kausalität · Macht

Wie in Lektion 11 bemerkt, führt uns dieser Kurs, der von ganz konkreten und allgemein erfahrbaren Dingen zu höchst abstrakten Gegenständen voranschreitet, zu Vorstellungen, an die wir vorher nicht einmal gedacht haben mögen. Und in der Tat kann es durchaus sein, daß die Gegenstände dieser und der folgenden Lektion zu den Dingen gehören, über die niemand nachdenken muß: Man kann sehr wohl leben und sterben, ohne sich jemals mit den Gegebenheiten, Paradoxien und metaphysischen Abstraktionen herumgeschlagen zu haben, die mit diesen Themen zusammenhängen. Aber es muß doch gleich noch folgendes hinzugefügt werden: Ich habe niemals irgend jemanden kennengelernt, der, wirklich mit einer dieser Fragen konfrontiert, zur Ruhe kommen konnte, ehe er eine einigermaßen befriedigende Antwort gefunden hatte; und zweitens gehören diese Fragen, ebenso wie die entsprechenden Antworten, zu den aufregendsten „Geistesübungen", welche die Welt der Ideen zu bieten hat.

Die Schöpfung

Die älteste dieser Fragen betrifft die Schöpfung, und ihre einfachste Form ist folgende: Ist die Welt aus dem Nichts oder aus Etwas erschaffen worden? Das vorbildliche Denken, wie es uns in den alten nahöstlichen Schöpfungs-Mythen erhalten geblieben ist, beruhte auf der ersten der beiden Möglichkeiten, nämlich daß am Anfang ein großes, formloses Etwas vorhanden war und die Schöpfung darin bestand, dieses Etwas zur Welt und allem, was zu ihr gehört, zu gestalten. Dort wo man die Antwort der Bibel erwarten zu können glaubt, gibt sie uns keine. Das Hebräische von Genesis 1, 1 enthält in sich keinen Schlüssel für die korrekte Übersetzung:
A) „Im Anfang (d. h. bevor irgend etwas war) schuf Gott die Himmel und die Erde, und die Erde war wüst und leer" oder
B) „Als Gott begann, die Himmel und die Erde zu schaffen, war die Erde (die also bereits bestand) wüst und leer."
Die Tatsache, daß uns die Möglichkeit A) wahrscheinlich geläufiger ist, beruht einfach darauf, daß der Hauptstrom der jüdisch-christlichen Überlieferung fest in der Vorstellung gegründet war (in der Geschichte des Denkens zuerst bei Jesaja 45, 5–7 klar ausgedrückt), daß Jehovah („Jahweh"; im Neuen Testament: „der Herr") der einzige Schöpfer ist. Wäre „als Gott zu erschaffen begann", schon irgendetwas gewesen, so hätte er also nicht alles erschaffen. Dieses „Etwas" wäre entweder etwas, das schon da war (und ist), ohne jemals erschaffen worden zu sein – und diese Eigenschaft wünschten Jesaja und die späteren Theologen allein Gott zuzuschreiben –, oder (noch schlimmer!) etwas, das von einem anderen Schöpfer erschaffen wurde. Da beide Möglichkeiten unakzeptabel waren (in der Übersetzung „B" gibt es keine anderen Möglichkeiten), entschieden sich die meisten Theologen für die Annahme, daß Gott die Welt aus dem Nichts, ex nihilo, erschaffen habe.
Da das sinnlos schien, nannten sie es ein heiliges Geheimnis (man versuche aber nicht, ihm einen Sinn zu geben: selbst der Versuch, sich das Nichts vorzustellen, hat die besten Denker in Verlegenheit gebracht, ganz zu schweigen von der Vorstellung, etwas aus nichts zu machen).
Aus diesem Grunde sagte Swedenborg, wie man in den Texten zu diesen Lektionen nachlesen kann, daß Gott die Welt selbstverständlich nicht aus dem Nichts erschuf. Dies wäre sinnlos. Gott erschuf die Welt aus Gott.
Obwohl das Werk „Die Göttliche Liebe und Weisheit" vor allem von der Schöpfung handelt, wird man feststellen, das Swedenborg den Ausgangspunkt nicht bei dem Gedanken nahm, daß Gott die Welt aus Gott erschuf. Vielmehr spricht er zuerst über andere Dinge, besonders über die „getrennten Grade". Bevor wir uns mit den „Graden" („Stufen", „Ebenen") beschäftigen, die Swedenborg in der Wirklichkeit erkannte, mag es nützlich sein, ihre Bedeutung im Zusammenhang mit seiner Beschreibung der Schöpfung zu betrachten. Ungefähr ein Jahrhundert vor Swedenborg hatte ein jüdischer Philosoph in Holland, der Gesegnete (oder hebräisch: „Baruch", lateinisch: „Benedict") Spinoza ebenso geschrieben, daß Gott die Welt aus Gott erschuf. Aber Spinoza zog daraus die Folgerung, daß die Welt Gott ist. Das veranlaßte Philosophen zu allen Arten von albernen Sarkasmen (z. B.: Wenn du durch Schmutz watest, so verhalte dich ehrfurchtvoll, wenn du Gott dabei zwischen deinen Zehen hindurchquetschst!), um Spinozas Begriff des „Pantheismus" (Allgottlehre) in Mißkredit zu bringen. Swedenborgs Auffassung wurde später (z. B. vom deutschen Philosophen K. C. F. Krause) als „Panentheismus" bezeichnet (wörtlich: die Lehre, daß Gott in allem ist).

Die Lehre von den Graden

Die Idee von den Graden der Wirklichkeit ist wichtig. Betrachten wir sie daher ein wenig näher: Im Grunde sagte also Swedenborg etwas wie „alles, was da ist, ist real; aber einige Dinge sind realer als andere" (frei nach George Orwell). Und ferner, wenn manche Dinge mehr, manche Dinge weniger real sind als andere, so auf zwei verschiedene Weisen. Sie können entweder höher oder niedriger sein (am höchsten = höchst real) oder sie können innerlicher oder äußerlicher sein (das Innerliche = das Realste). Die Skala vom Höchsten zum Niedrigsten besteht aus „getrennten Graden" („unterschiedlichen Stufen" oder „radikalen Unterschieden") wie Treppenstufen oder Noten auf einem Klavier. Die Skala vom Innersten zum Äußersten hingegen ist aus „fortlaufenden Graden" („graduellen Stufen" oder „Schattierungen von Unterschieden"), wie eine geneigte Rampe oder ein Glissando, das man auf einer Geige oder auf einer Posaune erzeugt. Jeder reale Gegenstand läßt sich beiden Skalen zuordnen. Gott, der „Höchst Reale" ist der Höchste und der Innerste. In seiner Schöpfung, die tiefer steht als er und äußerlicher ist, sind die himmlischen Himmel das Zweithöchste und das Zweitinnerlichste; die geistigen Himmel, die Welt der Geister und die materielle Welt sind sukzessive immer niedriger und immer äußerlicher.

Getrennte Grade

Die getrennten Grade oder radikalen Unterschiede zwischen den vertikalen Ebenen der Realität lassen Gott als absolut getrennt von

seiner Schöpfung erscheinen, und innerhalb seiner Schöpfung ist wiederum die geistige Welt ebenso getrennt von der materiellen. Nichts überschneidet sich, steht gleichzeitig auf zwei Stufen jener Leiter, und es gibt auch keine halben Stufen dazwischen. Die Grade oder Unterscheidungen zwischen Gott und der Schöpfung, Geist und Materie, sind getrennt, sind klar und deutlich unterschieden.

Vernetzte Grade

Aber es gibt noch eine andere Koordinate in den Graden der Wirklichkeit: Durch graduelle, d. h. stufenlose Übergänge wird das Äußere vom Inneren unterschieden und gleichzeitig mit ihm verbunden. Selbst die niedrigste und kleinste Einzelheit der Realität (jeder Sperling, jedes einzelne Haar auf unserem Haupt) mag grundsätzlich weniger real sein als ihre geistige Entsprechung – ganz zu schweigen von ihrem ersten Ursprung in Gott – aber ihre äußere Erscheinung ist nur relativ weniger real, weil sie auf einem ununterbrochenen Zusammenhang mit eben jenem geistig Entsprechenden beruht (das in dem Äußeren besteht), ja mit dem Göttlichen selbst (das wiederum in dem geistig Entsprechenden der äußeren, das heißt der materiellen Realität besteht).

Man halte einen Augenblick inne. Es wäre gut, GLW 173–229 zu lesen (oder wieder zu lesen) und dann auf die letzten drei Paragraphen zurückzublicken. Diese Idee zeigt eine durchgehende Struktur der Realität auf, welche die ganze Realität in ihren verschiedenen Teilen und Stufen unterscheidet und sie gleichzeitig in Beziehung setzt zu dem einen Ganzen, das von der Einheit seines Schöpfers herrührt. Sie ermöglicht nicht nur eine vernünftige Antwort auf das alte Rätsel der Schöpfung, sie beantwortet nebenbei auch noch – ich weiß nicht wieviele – innere Fragen.

Beziehung durch Entsprechung

Bei all den vielen Fragen, die sie beantwortet, stellt jedoch die Lehre von den Graden, besonders die über die getrennten Grade, ihrerseits auch eine Frage. Und die Antwort auf diese Frage ist das Gesetz der Entsprechung. Die Frage entsteht dort, wo Swedenborg den Unterschied zwischen zwei getrennten Graden der Wirklichkeit beschreibt. In dem kleinen Traktat „Von Seele, Geist und Leib" besteht er so sehr auf einer absoluten Untersuchung zwischen der natürlichen und der geistigen Welt, daß es scheint, als gäbe es zwischen beiden keine Verbindung. In Nr. 11 des gleichen Werkes begründet er jedoch eine Verbindung durch die Einheit der Verursachung. In anderer Hinsicht aber läßt er die Verbindung als häufiger erscheinen: Es gibt nämlich einen Einfluß zwischen den verschiedenen Graden der Realität, sagt er, wo er in HH 207 von den getrennten Himmeln spricht, „und Verbindung mithilfe des Einflusses wird Entsprechung genannt". An einer anderen Stelle, nämlich HG 3225, stellt er fest, daß zwischen Dingen, die durch getrennte Grade unterschieden sind, Entsprechung besteht, und daß Vorbildungen höherer Dinge aufgrund des Bestehens solcher Entsprechung in den niedrigeren erkannt werden können. Auf diese Weise sind die absolut unterschiedenen Grade der Wirklichkeit von innen heraus durch die kontinuierlichen Grade von innen nach außen, die sogenannten Breiten-Grade, doch miteinander verbunden. Aber sie sind auch auf direkte Weise verbunden, nämlich durch eine notwendige und folgerichtige Beziehung, die der Ordnung ihrer Erschaffung innewohnt und ein Medium des Einflusses und der Verbindung zwischen ihnen ermöglicht. Diese fundamentale Beziehung, welche die radikale Trennung der gesonderten Grade der Realität überkreuzt, ist als Folge der inneren Einheit der Wirklichkeit zu erwarten, ebenso wie als letztes Glied, welches die Wirklichkeit zu einem untrennbaren Ganzen macht, das man nicht auf die unabhängigen Teile reduzieren kann, es sei denn durch intellektuelle Abstraktion. In dieser Perspektive ist Entsprechung wesentlich für alle Wirklichkeit und die Basis sowie die Übertragung aller Kenntnis der geistigen Wirklichkeit, die menschliche Wesen aus der Erfahrung ihres physischen Lebens in der materiellen Welt ableiten können. In der 7. Lektion, wo wir die Entsprechung als Prinzip der Bibel-Auslegung behandelten und zeigten, daß sich ihre Autorität auf die geschaffene Ordnung gründet, welche sie von allen künstlichen Systemen der allegorischen Interpretation abgrenzt, bezogen wir uns auf dieses grundlegende Prinzip. Swedenborg sah die Notwendigkeit für diesen Begriff schon in seinen frühen wissenschaftlichen Werken, in denen er ihn auf spekulative Weise entwickelte. Eine Zeitlang hatte er gehofft, die geistig-physische Beziehung in mathematischen Begriffen definieren zu können, die ihre innewohnenden Übereinstimmungen aufweisen würden. Dann aber wandte er sich seinem ursprünglichen Konzept der Entsprechung wieder mehr zu, wie in einem Werk dieser Übergangsperiode („Ein hieroglyphischer Schlüssel") deutlich wird. Doch erst als ihm beim Lesen des Wortes das geistige Auge geöffnet wurde, erkannte er die unendliche Verflochtenheit und Vollkommenheit dieses Beziehungs-Musters, das aus der scheinbaren Polarität von Materie und Geist eine einzige Wirklichkeit macht. Seine Auslegungsmethode der Bibel war eine wichtige Folge dieser Entdeckung und Konzeption, aber der grundlegende Gedanke ist Teil von Swedenborgs Beschreibung der ganzen Realität und Teil seiner Erklärung und Bürgschaft für alles, das wir wissen können.

Beziehung durch Zielidee, Ursache und Wirkung

Ich erwähnte bereits, daß die Einheitlichkeit der Verursachung eine andere Brücke – oder dieselbe Brücke, aus einer anderen Perspektive gesehen – über den Graben der getrennten Grade sei. Swedenborg beschreibt die Beziehung zwischen Geist und Stoff, zwischen Seele und Körper häufig als die Beziehung von Ursache und Wirkung (z. B. WCR 374 in Lektion 6, und besonders auch an Stellen wie HG 5711, zu Beginn der Abhandlung über die Krankheiten – dem Schluß jener Folge von Abhandlungen, welche in der Fußnote zu Lektion 14 beschrieben sind). Gewöhnlich dient Swedenborg die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung nur zur Betonung der Ungleichheit zwischen dem Geistigen und dem Physischen und des radikalen Unterschiedes zwischen den getrennten Graden. Aber die schon genannte Stelle in dem Werk über den Verkehr zwischen Seele und Leib (SGL) betont noch einen anderen Aspekt der Beziehung von Ursache und Wirkung und hat ebenso auch noch einen Bezug

auf die Beziehung zwischen Geist und Stoff. Indem er betont, daß es die Seele ist, die den Körper gebraucht, macht er darauf aufmerksam, daß die Absicht ohne ein Werkzeug kraftlos sei (vgl. die Diskussion des Gebrauchs, den die Seele vom Körper macht, in Lektion 10). Dies weist auf etwas, das ebenfalls klar sein sollte: eine Ursache ist keine Ursache ohne eine Wirkung, genauso wenig wie eine Wirkung ohne eine Ursache eine Wirkung ist. Wenn mein Wunsch, zwei Bretter aneinanderzufügen (um einen Kasten zu machen) die End- oder Ziel-Ursache ist, der Hammer und die Nägel die Wirk-Ursachen, so ist sicher, daß kein Kasten zustande kommen wird, es sei denn Absicht und Werkzeuge wirkten zusammen. Die Absicht und die Werkzeuge sind jedoch nur potentielle Ursachen, theoretische Ursachen bis zu dem Augenblick, wo sie mit einem lauten Schlag als Wirkung die Befestigung der beiden Bretter aneinander bewirken. Alle Macht, welche die ursprünglichen Ursachen haben mögen, liegt allein in der Wirkung, die sie hervorrufen und in dem Nutzen, dem sie dienen (vgl. Lektion 5 über Nutzwirkungen und Lektion 7 über die volle Macht der göttlichen Wahrheit in ihrer letzten Wirkung, dem Buchstabensinn des Wortes).

„Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes" (Oetinger)

Und geradeso wie eine Ursache ohne Wirkung unvollständig ist, so ist auch die geistige Welt – der ganze geistige Grad der Wirklichkeit – unvollständig ohne sein Sich-endigen und seine Wirkung in der physischen Realität. Der Unterschied ist wirklich, aber das gilt auch für die Einheit. Aus diesem Grund liegt in Swedenborgs Theologie der Ursprung aller Macht in den höheren Graden, wird aber vervollständigt in den ihr entsprechenden letzten oder niedrigeren Graden. Die Macht der Schöpfung hat ihren Ursprung in Gott, kommt zur Wirkung in der geistigen Welt, welche wiederum – indem die Mittel-Wirkung zur indirekten Ursache wird – in jenem ihr entsprechenden Letzten, d. h. in der materiellen Welt, sich auswirkt und zur Vollendung kommt. Deshalb gibt es keine Macht außer Gott, und die Macht Gottes liegt im Letzten – in den Buchstaben seines Wortes, in den Haaren auf dem Haupt seiner Geschöpfe! Die Wirklichkeit ist ein Ganzes. Sie ist eine Schöpfung, ausgeführt durch Gott und aus Gott, getrennt und vereint durch Grade, untereinander zusammenhängend durch Entsprechung und vereinigt in aktiver Kausalität.

(Wiederholung von Lektion 7: HG 2987–3003
Neu: HG 3212–3227, 3337–3552
GLW 173–229, 282–301
Verkehr zwischen Seele und Leib 11, 12)

14. Lektion

Ontologie · Erkenntnislehre · Abschluß

Diese Titel gehören nicht zu Swedenborgs theologischem Vokabular. Sie sind keine Bezeichnungen von Themen, die Swedenborg unter verschiedenen Überschriften diskutierte. Im allgemeinen gelten sie nicht einmal als theologische Ausdrücke, sondern als philosophische oder metaphysische Begriffe, die in die Voraussetzungen der Theologie eingegangen sind. Nichtsdestoweniger müssen sie in einem Überblick über Swedenborgs Theologie besprochen werden. (...)

Die Ontologie ist die Lehre vom Sein, während es die Erkenntnislehre mit den Bedingungen unseres Wissens zu tun hat. Beide sind grundlegend für unser Verständnis dafür, wie Verstehen vor sich geht. Ja, sie sind so grundlegend, daß es unmöglich ist, überhaupt zu denken, ohne irgendwelche ontologischen und erkenntnistheoretischen Annahmen zu machen; aber diese Annahmen sind so abstrakt, daß man sie nur schwer verbalisieren kann. (...)

Wenn wir uns auf diese beiden Themen einstellen, wird es am besten sein, sie in Fragen zu verwandeln, weil dies auch die Form war, in der sie in der Zeit der Anfänge des rationalen Denkens zuerst auftauchten. Die ontologische Frage lautet: „Was ist?", die erkenntnistheoretische Frage: „Wie kann ich es wissen?" (...) Ändert man die erste Frage z. B. in: „Was ist real?" oder „Was gehört zur Realität?", so setzt man Polaritäten, wie etwa zwischen Wirklichkeit und Einbildung. Dann muß man wiederum fragen, hat diese Einbildung irgendwelche Inhalte? Oder wenn man sich sagt, daß die Dinge, die man sich einbildet, sind – was bildet man sich dann ein? Sagt man aber, etwas, das man sich einbildet, sei – und zwar in dem Sinne, daß es unter die realen Dinge eingereiht werden kann – kann man dann behaupten, ein eingebildeter Gegenstand sei in derselben Weise oder mit derselben Bedeutung, wie man etwa sagt, das Papier, auf dem dies gedruckt wurde, ist? (...)

Tatsächlich sind zwei Arten von Dingen, beide real (die Einbildungskraft produziert die Ideen und Ideen sind – sind wirklich) und beide fähig, sich gegenseitig zu beeinflussen. Dies ist schon eine Antwort auf die ontologische Frage.

Ist es aber eine gute Antwort? Eine Weise, dies zu beurteilen, besteht darin, sie mit einigen der anderen Antworten zu vergleichen. Eine der ersten Antworten lautete, Erde, Luft, Feuer und Wasser stellten die ganze Realität dar: alles andere sei nur eine Kombination dieser vier Elemente. (...)

Ein anderer Denker nahm wahr, daß sich die Dinge fortlaufend in andere Dinge verwandeln und schloß daraus, daß der Wechsel das einzige ist, was wirklich ist. Alles andere sei nur eine zeitweilige Erscheinung, habe aber keine bleibende Qualität des Seins. Diese Antwort auf die ontologische Frage ist etwa zweieinhalb Jahrtausende alt, doch von der 12. Lektion her mag man sich erinnern, daß sie noch immer ihre Bedeutung hat. Nachdem die Menschen ein paar hundert Jahre lang versucht hatten, die ontologische Frage zu lösen, dauerte es nicht mehr lange, bis sich zwei Typen von Antworten herausgeschält hatten, und während mehrerer Jahrhunderte waren alle Antworten nur die eine oder andere Variante dieser beiden. Der eine Antwort-Typ lief darauf hinaus, daß Ideen real seien, d. h. die Ideen wirklich seien, während alles, was die Sinne wahrnehmen, tatsächlich eine Projektion oder Manifestation einer Idee darstellen. Die Idee oder Vorstellung, daß man ein Stück Papier in der Hand hält, ist so real, daß Ihre Vorstellung von der Hand es empfinden kann. Aber die Ideen sind, während die Hand und das Papier nur in der Vorstellung

vorkommen. Die meisten Varianten dieser „idealistischen" Antworten gaben zu, daß Dinge wie Hände und Papier eine gewisse Realität hätten, aber eine geringere als die Ideen. (...)
Der andere Antwort-Typ war das entgegengesetzte Extrem dieses Idealismus. Er lautete, daß die materiellen Dinge sind – was offensichtlich aus der Tatsache hervorgeht, daß die Sinne sie wahrnehmen. Man kann das Zeugnis der Sinne nicht verleugnen, aber man kann sich fragen, wie weit eingebildeten Objekten Realität zukommt. Schließlich kann man sie nicht sehen, berühren usw., und sie begegnen einem nur in den materiellen Substanzen des Körpers (die Idee, daß das Denken im Kopf lokalisiert ist, hat sich lange Zeit nicht durchzusetzen vermocht). Aber auch diese materialistische Antwort hatte sich mit recht schwierigen Gegenfragen auseinanderzusetzen. Wie steht es mit Gott? Und ist ein menschliches Wesen wirklich nicht mehr als eine seelenlose Ansammlung von Materie? Und wie verhält es sich mit der Idee einer Statue: besteht sie nicht schon, bevor der Bildhauer damit begonnen hatte, seinen Steinblock zu bearbeiten?
Nach einiger Zeit begann sich ein dritter Antwort-Typ herauszuschälen: Sinnlich wahrnehmbare Gegenstände sind wirklich, und Ideen sind auch wirklich. Die erste Art von Dingen nimmt Raum in Anspruch, die zweite nicht. Diese dritte Alternative, die dualistische Antwort auf die ontologische Frage scheint die Möglichkeiten zu erschöpfen (...) und wurde, nachdem sie einmal formuliert worden war, mehr akzeptiert als jede der beiden anderen. Aber auch sie warf ein Problem auf, ein Problem, das man gewöhnlich als das „Leib-Seele-Problem" bezeichnet. Der Leib ist im Raum ausgedehnt, d. h. er hat Masse oder Ausdehnung und Gewicht, und die Seele mit ihrer Ausrüstung an Ideen ist weder ausgedehnt noch besitzt sie irgendeine Masse. Da diese zwei Arten von Realität einander vollständig ausschließen, so ist die Frage, wo und wie sie aufeinander bezogen sind? (... René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz und andere haben Antworten gegeben.)
Wer in „Von Seele, Geist und Leib" über den Einfluß gelesen hat, der weiß, daß für Swedenborg eine geistige Erfahrung die Überlegenheit einer Variante der Lehre Descartes' deutlich machte, der Lehre nämlich, wonach Seele und Leib dadurch in Wechselwirkung stehen sollen, daß die Seele den Leib beeinflußt. Aber dies ist nicht Descartes' ursprünglicher Dualismus, weil die beiden Arten von Realität aufeinander einwirken – eine beeinflußt die andere. Swedenborg verstand die Idee als cartesianisch, aber eigentlich ähnelt sie mehr einer Antwort auf die ontologische Frage, die für ihn selbst charakteristisch ist, und die auf keinen anderen als auf ihn selbst zurückgeht.
Man erinnere sich an das Muster der Schöpfungs-Ordnung, wie es von Swedenborg beschrieben worden ist, mit klar unterschiedenen Ebenen der Realität, die durch inhärente Beziehungen, Entsprechungen genannt, verbunden sind. Dies ist der vierte mögliche Typus einer Antwort auf die Frage „Was ist?" – eine Alternative, die niemandem zuvor in den Sinn gekommen war. Sowohl die physischen oder materiellen als auch die geistigen oder spirituellen Dinge sind (wie im Dualismus), aber sie sind aufeinander bezogen und wirken aufeinander ein. Daher gibt es kein Leib-Seele-„Problem". Diese Antwort auf die ontologische Frage ermöglicht die Anerkennung der Tatsache, daß alle möglichen Dinge, die ganz real zu sein scheinen, real sind, und gleichzeitig bestätigt sie die Erscheinung, daß beide Arten von Realität, die wir erfahren, Teil eines einzigen, untereinander zusammenhängenden Ganzen sind (weshalb wir auch beide zur gleichen Zeit erfahren können) (...)
Weil Swedenborg die ontologische Frage in dieser Weise beantwortete, konnte er sagen, menschliche Wesen seien geistig und physisch, das Wort sei buchstäblich und geistig, und Gott habe die Welt aus Gott geschaffen, ohne gleichzeitig etwas anderes zu sein als Gott.
„Wissen" – das ist das andere Schlüssel-Wort. Die erkenntniskritische Frage lautet: „Wie weiß ich?" Offenbar wird diese Frage durch die Ontologie bedingt, denn ich kann nicht irgend etwas wissen, das nicht ist; und obwohl Dinge sein mögen, von denen ich nicht weiß, ob sie sind, so kann ich es doch nicht wissen. Folglich wird meine Ontologie durch meine erkenntniskritischen Überlegungen bedingt. Aber geradeso wie die Ontologie bis zu einem gewissen Punkt als eine Frage für sich betrachtet werden konnte, so können auch die Quellen und die Mittel des Wissens für sich diskutiert werden.
Die mechanische Seite von Swedenborgs Psychologie wird in seinen wissenschaftlichen Werken abgehandelt. In aller Kürze (wie schon gesagt), nahm er ein geistiges Unbewußtes an, das er anima nannte, ein physisches Unbewußtes, den animus, und ein bewußtes Gemüt, mens. Alle sinnlichen Erfahrungen informieren den animus, und eine Auswahl dieser beständig einfallenden Daten erreichen das Gemüt, mens. Zur gleichen Zeit aber erfährt die anima die geistige Welt, und eine Auswahl dieser Daten geht ebenfalls in das Gemüt ein. Obwohl das Gemüt keine unmittelbare Erfahrung der beiden Aspekte der Realität hat, besitzt sie doch eine gewisse Kontrolle über die Auswahl, die sie aus ihren beiden unbewußten „Daten-Banken" trifft. Beispielsweise werden bei der Konzentration auf eine physische Aufgabe mehr physische Daten ins Bewußtsein aufgenommen und weniger geistige. Andererseits bewirkt die Meditation, daß mehr geistige und weniger physische Daten zugelassen werden. Die Kontrolle des Gemüts über diese Auswahl ist freilich nicht absolut, sondern relativ, denn einige Einflüsse von beiden Reservoiren des Unbewußten dringen mit größter Kraft gegen die Pforten des Bewußtseins als andere. Diese Psychologie, die hier in reichlich simplizifierender Weise dargestellt wurde, findet man in dem Kapitel über „rationale Psychologie" in Swedenborgs „Oeconomia Regni Animalis" und in seinem posthum veröffentlichten Werk „Über die Seele, oder Rationale Psychologie".
Von diesen Voraussetzungen menschlicher Erkenntnis aus war Swedenborg in der Lage, einen anderen philosophischen Disput zu lösen, und zwar den über alternative Antworten auf die er-

„a-priori" – „a-posteriori"

kenntniskritische Frage. Denn solange Menschen für oder wider Materialismus oder Idealismus gestritten hatten, ging es darum, ob das Wissen bereits im Geist vorhanden sei, auf Grund dessen wir dann auf Erfahrungen stoßen, oder ob es durch Erfahrung im Geist ausgedrückt werde, oder eine Art Konstruktion des Geistes auf Grund dessen, was bereits vorhanden war (nämlich ein (a-piori-Wissen und was aus Erfahrung gewonnen wird (a-posteriori-Wissen). Theorien über ein a-priori-Wissen harmonisieren am besten mit den idealistischen Formen der Ontologie, diejenigen über ein a-posteriori-Wissen passen am besten zu den materialistischen Ontologien, während die bloße Möglichkeit des Wissens wahrscheinlich das größte einzelne Problem in den dualistischen Auffassungen der Realität darstellt.
Swedenborg eliminierte zuerst die Möglichkeit eines a-priori-Wissens; dann aber entwickelte er eine neue Konstruktion der Theorie, indem er Wissen aus der anima (dem geistigen Unbewußten) an die Stelle des a-priori-Wissens setzte, und Wissen aus dem animus (dem physischen Unbewußten oder dem „gesunden Menschenverstand") an die Stelle des a-posteriori-Wissens. Indem er so alles Wissen als empirisch verstand, aber einen geistigen Einfluß, ja selbst unmittelbare göttliche Offenbarung zu den Kategorien der Erfahrung zählte, beantwortete Swedenborg die Frage „wie weiß ich" auf die einzige Weise, die das Wissen all dessen, was gewußt werden kann – d. h. all dessen, was da ist – zuläßt. Dieser Erkenntnis-Theorie unterliegt die Vorstellung eines Gleichgewichts zwischen den geistigen und physischen Einflüssen (und folglich der zentrale Begriff der menschlichen Wahlfreiheit). Sie erklärt, wie unsere Wiedergeburt beeinflußt wird durch den Einfluß, durch die göttliche Vorsehung und die Verherrlichung des Herrn. Sie erklärt, auf welche Weise wir beim Lesen des Buchstaben-Sinnes Zugang zum geistigen Sinne des Wortes gewinnen. Und da die Zulassung der Daten aus ihren unbewußten Reservoiren einerseits und die Gestaltung des Wissens aus deren kombinierten Ressourcen andererseits zwei getrenne Handlungen des Menschen sind, klärt diese Erkenntnistheorie den Unterschied zwischen wahrgenommenen Daten (oft als „Gedächtnis-Wissen" bezeichnet) und tatsächliches Wissen sowie zwischen dem Innewerden dessen, was wahr ist und der Aneignung dieser Wahrheit.

homo maximus

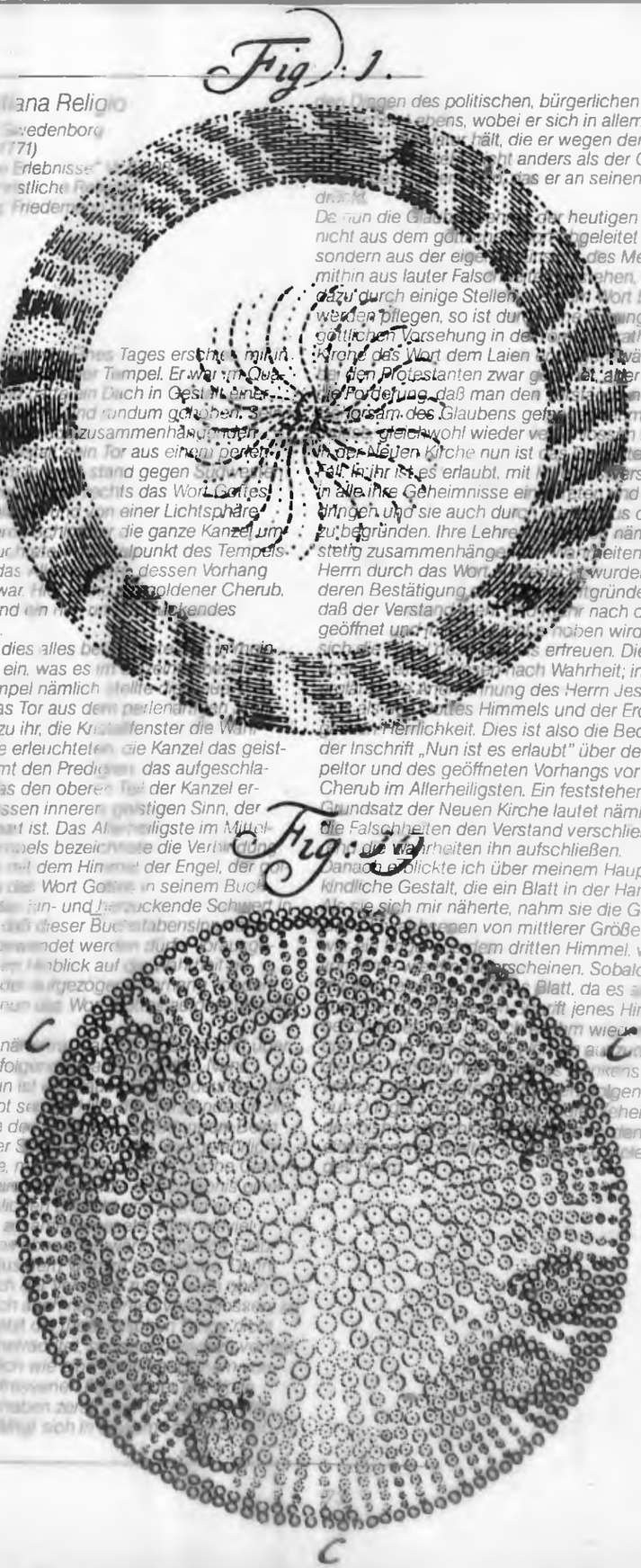
Alles in allem sind Swedenborgs Ontologie und Erkenntnislehre in der wohl umfangreichsten einzelnen Konzeption ausgedrückt, die wir in Swedenborgs theologischem System finden, und diese Konzeption mag sehr wohl die schwierigste von allen sein: die Idee des maximus homo. (...)
Der Begriff erschien bereits in den Werktexten für die 10. Lektion und ist in einer ganzen Reihe von zwischen die einzelnen Kapitel der „Himmlischen Geheimnisse" eingeschobenen Artikeln voll entwickelt worden, von denen zwei zu dieser Lektion gehören (vgl. die entsprechende Anmerkung unten). Swedenborg nannte seine Lehre über den maximus homo ein „großes Geheimnis", und es ist in der Tat gewaltig und von geheimnisvoller Tiefe. Denn es entzieht sich beinahe jeder Zusammenfassung und droht bei jeder Abkürzung verzerrt zu werden, und doch kann man es bei einem Überblick über Swedenborgs Theologie nicht übergehen. (...) Für den Anfang beachte man Swedenborgs erste Feststellung betreffend jenes „Mysterium magnum": „Der ganze Himmel ist so gebildet, daß er dem Herrn entspricht, nämlich seinem Göttlich-Menschlichem, und daß der Mensch so gebildet ist, daß er mit allem und jedem, was zu ihm gehört, dem Himmel entspricht und durch den Himmel dem Herrn" (HG 3524).
Wir stellten zuerst fest, daß Swedenborg über die Bildung des ganzen Himmels, nicht seine (äußere) Form spricht. Äußere Form impliziert Dimensionen, Ausdehnung im Raum; der Maximus Homo, der geistigen Wesen ist, hat keine Dimensionen, keine Größe oder Form im üblichen Sinne. Seine Form ist vielmehr die gegenseitige Beziehung seiner Teile. Die schematische Zeichnung einer Radioschaltung z. B. zeigt die Form der Zeichnung (wie die Teile miteinander verbunden sind), ohne jedoch irgend einen klaren Schlüssel hinsichtlich der Größe oder der Form zu geben, die das Radio, das danach gebaut wird, schließlich aufweist.
Wenn wir sagen, daß der Maximus Homo in der Weise organisiert ist, daß er dem Göttlich-Menschlichen entspricht, wären wir von der Wirklichkeit nicht weit entfernt.
Die Stelle in der „Lehre von der Heiligen Schrift" (Nr. 100) weist in etwa auf die Bedeutung dieser Form, Organisation oder dieses Muster von Beziehungen hin: „Alles Gute und Wahre, das vom Herrn ausgeht, ist seiner Form nach Mensch".
Ich habe gelegentlich Studenten aufgefordert, einen Umriß, eine organisatorische Tabelle oder ein schematisches Diagramm von Swedenborgs Theologie anzufertigen, und die meisten fanden dies sehr frustrierend. Vielleicht wäre es leichter, zunächst einmal gar nicht daran zu denken, mit welchem einzelnen ersten Prinzip man einen solchen Abriß beginnen soll, sondern stattdessen ein paar Hauptprinzipien zu nehmen, wie Liebe und Weisheit oder Gutes und Wahres, und sie in das Zentrum einer dreidimensionalen Struktur zu stellen, etwa wie Herz und Lungen in Beziehung zu den anderen Teilen des Körpers plaziert sind. Und in der Tat, dies ist die Art, wie das göttliche Gute und Wahre organisiert ist, und daher ist alles Gute und Wahre in dieselbe Form oder organisatorische Struktur organisiert. Das beste Diagramm der Swedenborgschen Theologie wäre demnach ein schematisches Diagramm der menschlichen Gestalt.
Als nächstes beachte man den Gebrauch, der hier vom Begriff der Entsprechung gemacht wird: Es handelt sich dabei vielleicht um das größte Beispiel für die Bedeutung dieses Begriffs. Ein individueller Mensch entspricht einer Gemeinschaft (wie eine Zelle einem Organ entspricht), und alle menschlichen Gemeinschaften zusammen entsprechen dem ganzen Himmel (wie ein Organ dem ganzen Körper entspricht), und der ganze Himmel entspricht dem Göttlich-Menschlichen (wie der menschliche Körper im Bilde nach der Ähnlichkeit Gottes geschaffen ist). Obwohl jede Stufe dieser hierarchischen Reihe auf diskontinuierliche Weise verschieden bzw. radikal unterscheidbar von allen anderen ist, so ist doch

jede zugleich Bild oder Widerspiegelung der Gestalt jedes anderen. Die Entsprechung ist das Muster der Beziehungen, welche die deutlich unterschiedenen Teile ein einem einzigen Ganzen vereint.
Aus diesen in Form und Entsprechung enthaltenen Folgerungen ergibt sich (drittens), daß man, je mehr man über den menschlichen Körper weiß, desto mehr auch über den Himmel weiß; und je mehr man über den Himmel weiß, desto mehr auch über den Herrn; wiederum: je mehr man über den Herrn weiß, desto mehr weiß man, was es bedeutet Mensch zu sein – ein Geist, bekleidet mit einem Körper, der nach der Form seines Geistes gestaltet ist, welche wiederum der Form des Himmels entspricht, wie diese dem Göttlich-Menschlichem usw. Dieser Satz hat nicht unbedingt ein Ende, weil die Wirklichkeit, die er beschreibt, von unendlicher gegenseitiger Abhängigkeit und Verwandtschaft ist! (...)
So ist in der Tat diese Vernetzung in der Konzeption des Maximus Homo eine Art Summe von Swedenborgs ganzem theologischen System.

(Swedenborgs umfangreichste Erörterung der Entsprechungen und zugleich die beste Zusammenfassung seiner Theologie in systematischer Form erscheint in einer Reihe von Artikeln über die Entsprechungen und (beginnend mit HG 3624) den Maximus Homo, die zwischen die einzelnen Kapitel der „Himmlischen Geheimnisse" eingestreut sind: 2987-3003, 3213-3227, 3337-3552, 3472-3485, 3624-3649, 3741-3750, 3883-3896, 4039-4055, 4218-4228, 4318-4331, 4403-4421, 4523-4534, 4622-4634, 4652-4660, 4791-4806, 4931-4953, 5050-5062, 5171-5190, 5377-5396, 5552-5573, 5711-5727.)

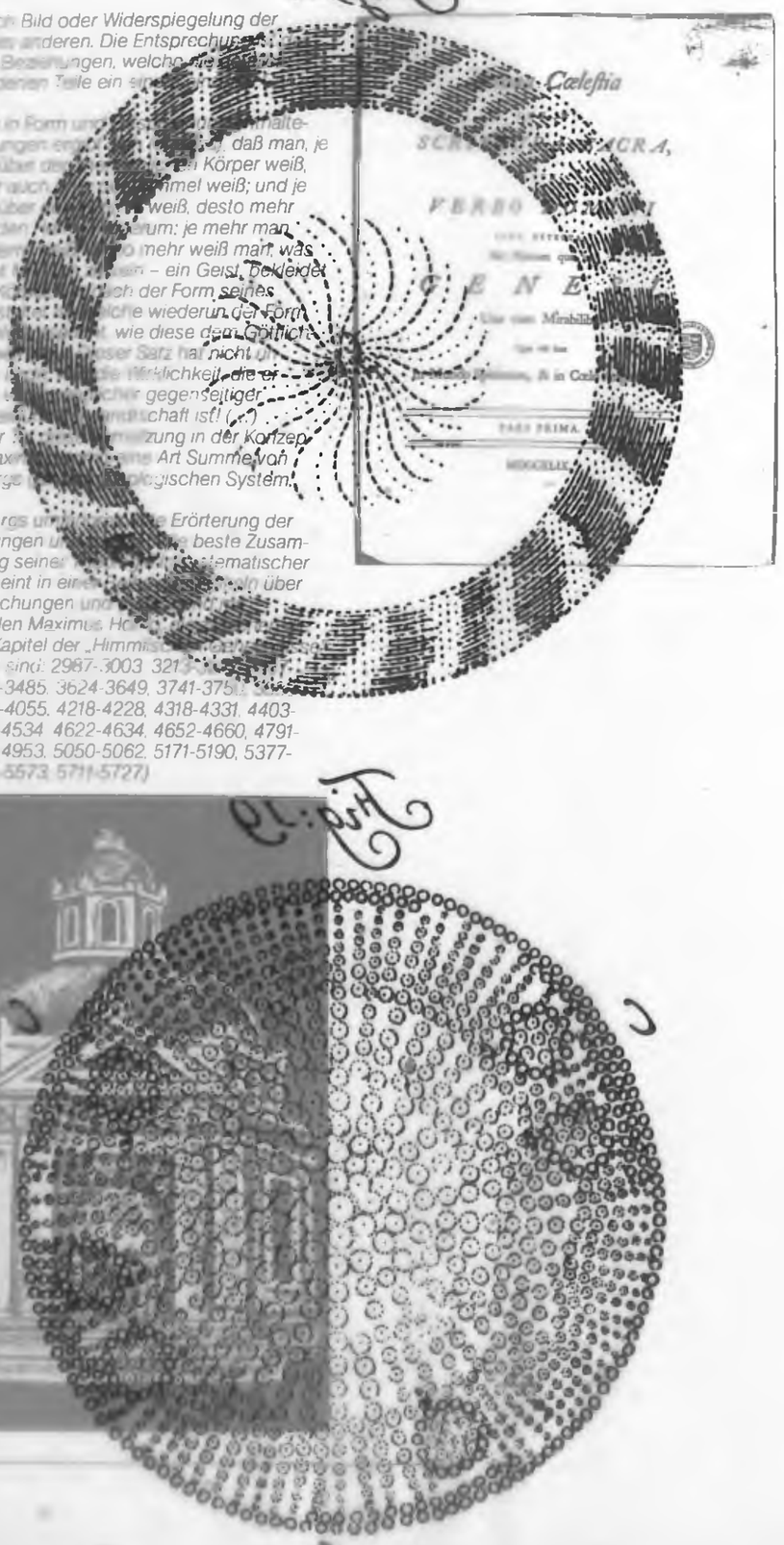

Arcana Cœlestia
QUÆ IN
SCRIPTURA SACRA,
SEU
VERBO DOMINI
SUNT, DETECTA:
Hic Primum quæ in
G E N E S I.
Una cum Mirabilibus
Quæ vîdi audi
In Mundo Spirituum, & in Cœlo Angelorum.
PARS PRIMA.
MDCCXLIX.

Titelseite von „Himmlische Geheimnisse, welche in der Heiligen Schrift oder in dem Wort des Herrn enthalten, und nun enthüllt sind. Hier, was in dem Ersten Buche Mosis zugleich die Wunderdinge, welche gesehen und gehört worden sind in der Geisterwelt und im Himmel der Engel. Erster Band, 1749"



jede zugleich Bild oder Widerspiegelung der Gestalt jedes anderen. Die Entsprechungen Muster der Beziehungen, welche die verschiedenen Teile ein s[illegible] vereint.
Aus diesen in Form u[illegible] enthaltenen Folgerungen e[illegible] daß man, je mehr man über d[illegible] Körper weiß, desto mehr auch [illegible]mmel weiß; und je mehr man über [illegible] weiß, desto mehr auch über den [illegible]rum: je mehr man über den Hi[illegible] mehr weiß man, was es bedeutet [illegible] – ein Geist, bekleidet mit einem K[illegible]ch der Form seines Geistes ge[illegible]che wiederum der Form des Himmel[illegible] wie diese dem Göttlich-Menschlich[illegible]ser Satz hat nicht unbedingt ein [illegible] Wirklichkeit, die er beschreibt, [illegible]cher gegenseitiger Abhängigke[illegible]wirtschaft ist! (...)
So ist in der [illegible]zung in der Konzeption des Max[illegible]ne Art Summe von Swedenborgs [illegible]logischen System.

(Swedenborgs u[illegible]e Erörterung der Entsprechungen u[illegible] beste Zusammenfassung seiner [illegible]ematischer Form erscheint in ei[illegible]n über die Entsprechungen und [illegible] HG 3624) den Maximus H[illegible] einzelne Kapitel der „Himmli[illegible] angeführt sind: 2987-3003, 3213-[illegible] 3552, 3472-3485, 3624-3649, 3741-375[illegible] 3896, 4039-4055, 4218-4228, 4318-4331, 4403-4421, 4523-4534, 4622-4634, 4652-4660, 4791-4806, 4931-4953, 5050-5062, 5171-5190, 5377-5396, 5552-5573, 5711-5727)



Titelseite von „Himmlische G[illegible]nisse, welche in [illegible] Heiligen Schrift in dem Wort de[illegible] Herrn enthalten, nun enthüllt sind. Hier, was in den Ersten Buche [illegible] zugleich die W[illegible]dinge, welche [illegible] sehen und geh[illegible] worden sind in [illegible] Geisterwelt und [illegible] Himmel der En[illegible] Erster Band. 174[illegible]

Vera Christiana Religio

von Emanuel Swedenborg
(Amsterdam 1771)
„Denkwürdige Erlebnisse" VI, § 508 aus „Die wahre christliche Religion"
(Übersetzung: Friedemann Horn)

Das sechste Erlebnis: Eines Tages erschien mir in der Schau ein großartiger Tempel. Er war im Quadrat gebaut und hatte ein Dach in Gestalt einer Krone, oben gewölbt und rundum gehoben. Seine Wände bestanden aus zusammenhängenden Fenstern von Kristall, sein Tor aus einem perlenartigen Stoff. Im Inneren stand gegen Südwesten eine Art Kanzel, auf der rechts das Wort Gottes lag, aufgeschlagen und von einer Lichtsphäre umgeben, deren Schimmer die ganze Kanzel umzog und erleuchtete. Im Mittelpunkt des Tempels befand sich das Allerheiligste, dessen Vorhang aufgezogen war. Hier stand ein goldener Cherub, der in der Hand ein hin- und herzuckendes Schwert hielt.
Während ich dies alles betrachtete, floß in mein Nachdenken ein, was es im einzelnen bezeichnete: Der Tempel nämlich stellte die Neue Kirche dar, das Tor aus dem perlenartigen Stoff den Zugang zu ihr, die Kristallfenster die Wahrheiten, die sie erleuchteten, die Kanzel das geistliche Amt samt den Predigten, das aufgeschlagene Wort, das den oberen Teil der Kanzel erleuchtete, dessen inneren, geistigen Sinn, der nun geoffenbart ist. Das Allerheiligste im Mittelpunkt des Tempels bezeichnete die Verbindung dieser Kirche mit dem Himmel der Engel, der goldene Cherub das Wort Gottes in seinem Buchstabensinn, das hin- und herzuckende Schwert in seiner Hand, daß dieser Buchstabensinn dahin und dorthin gewendet werden dürfe, vorausgesetzt, daß es im Hinblick auf die Wahrheit geschieht, und der aufgezogene Vorhang vor dem Cherub, daß nun das Wort Gottes aufgeschlossen ist.
Als ich dann nähertrat, sah ich eine Inschrift über dem Tor, die folgendermaßen lautete: „Nunc licet" d. h. nun ist es erlaubt. Dies bedeutete, daß es nun erlaubt sei, mit Hilfe des Verstandes in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen. Beim Anblick dieser Schrift fiel mir ein, wie gefährlich es doch wäre, mit dem Verstand in solche Glaubenslehren einzudringen, die das Ergebnis einer bloß menschlichen Einsicht und mithin aus Falschheiten zusammengesetzt sind, wievielgefährlicher es aber noch wäre, derartige Glaubenslehren aus dem Wort zu begründen. Dann würde nämlich der Verstand zuerst nach oben und schließlich auch nach unten verschlossen, so sehr, daß zuletzt die theologischen Dinge nicht nur mit Ekel betrachtet, sondern geradezu vertilgt würden, ähnlich wie eine Schrift auf einem von Würmern zerfressenen Papier oder die Wolle eines von Schaben zerstörten Tuches. Der Verstand beschäftigt sich in diesem Fall allein mit den Dingen des politischen, bürgerlichen und häuslichen Lebens, wobei er sich in allem nur immer an die Natur hält, die er wegen der Reize ihrer Genüsse liebt, nicht anders als der Götzendiener das goldene Bild, das er an seinen Busen drückt.
Da nun die Glaubenslehren der heutigen Kirchen nicht aus dem göttlichen Wort abgeleitet sind, sondern aus der eigenen Einsicht des Menschen, mithin aus lauter Falschheiten bestehen, die noch dazu durch einige Stellen aus dem Wort belegt zu werden pflegen, so ist durch eine Fügung der göttlichen Vorsehung in der römisch-katholischen Kirche das Wort dem Laien entzogen, während es bei den Protestanten zwar geöffnet, aber durch die Forderung, daß man den Verstand unter den Gehorsam des Glaubens gefangennehmen müsse, gleichwohl wieder verschlossen ist.
In der Neuen Kirche nun ist das Gegenteil der Fall. In ihr ist es erlaubt, mit Hilfe des Verstandes in alle ihre Geheimnisse einzutreten und einzudringen und sie auch durch Stellen aus dem Wort zu begründen. Ihre Lehren bestehen nämlich aus stetig zusammenhängenden Wahrheiten, die vom Herrn durch das Wort aufgedeckt wurden, und deren Bestätigung durch Vernunftgründe bewirkt, daß der Verstand mehr und mehr nach oben geöffnet und in jenes Licht erhoben wird, dessen sich die Engel des Himmels erfreuen. Dieses Licht aber ist seinem Wesen nach Wahrheit; in ihm erglänzt die Anerkennung des Herrn Jesus Christus als des Gottes Himmels und der Erde in ihrer ganzen Herrlichkeit. Dies ist also die Bedeutung der Inschrift „Nun ist es erlaubt" über dem Tempeltor und des geöffneten Vorhangs vor dem Cherub im Allerheiligsten. Ein feststehender Grundsatz der Neuen Kirche lautet nämlich, daß die Falschheiten den Verstand verschließen, während die Wahrheiten ihn aufschließen.
Danach erblickte ich über meinem Haupt eine kindliche Gestalt, die ein Blatt in der Hand hielt. Als sie sich mir näherte, nahm sie die Gestalt eines Erwachsenen von mittlerer Größe an. Es war ein Engel aus dem dritten Himmel, wo alle von ferne wie Kinder erscheinen. Sobald er bei mir war, reichte er mir das Blatt, da es aber in der kreisförmig gebogenen Schrift jenes Himmels beschrieben war, gab ich es ihm wieder zurück und bat ihn, den Sinn in Wörtern auszudrücken, die den Vorstellungen meines Denkens angepaßt wären. Darauf sagte er: „Es steht folgendes darauf: Dringet von nun an ein in die Geheimnisse des bisher verschlossenen Wortes, denn seine einzelnen Wahrheiten sind ebenso viele Spiegel des Herrn."

Swedenborg und Kant. Ein andauerndes Mißverständnis, erklärt durch die Unvereinbarkeit der Standpunkte.

Roland Begenat

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.
So beginnt Kants bekannter Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784).
Am 11. 11. 1766 schreibt Swedenborg an Oetinger: „Die begründeten Falschheiten haben die Kirche verschlossen, weshalb die in rationaler Weise begründeten Wahrheiten sie wieder öffnen sollen. Das von den Päpstlichen überlieferte und von den Protestanten angenommene Dogma, daß man den Verstand in theologischen Dingen unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen müsse, hat die Kirche wieder verschlossen. Wer anders kann sie jetzt wieder aufschließen als der vom Herrn erleuchtete Verstand?"
Diese beiden Äußerungen dienen zur Einstimmung. Auf sie soll später zurückgekommen werden. Sie werden „beim Wort genommen". Das Problem der Kontroverse zwischen Kant und Swedenborg ist delikat. Diese Auseinandersetzung ist zu großen Teilen kaum mehr sachlich zu diskutieren, weil zumindest die Anhänger Swedenborgs sich darauf geeinigt haben, daß Kant Swedenborgs Ruf nachhaltig ruiniert habe. Von Todesurteil ist die Rede. Das läßt sich wirkungsgeschichtlich widerlegen. Ernst Benz, ein verdienter Swedenborgforscher, schildert in seinem 1947 erschienenen Werk „Swedenborg in Deutschland" in Teil B, Kap. VIII „Swedenborgs Weiterwirken in Königsberg und Riga". Ausreichend belegt wird in diesem Text, daß selbst enge Freunde sich durch Kants Kritik an Swedenborg nicht von der ernsthaften Rezeption des Werkes des Schweden abhalten ließen. Nicht wenigen mußte Kant eigens brieflich Rede und Antwort stehen, warum seine Kritik so herb ausgefallen ist (s. z. B. Briefwechsel mit Moses Mendelsohn). Verleger wie Hartung und Hartknoch bemühten sich darum, Übersetzungen von Swedenborgs „Arcana Coelestia" anfertigen und drucken zu lassen.
Auf einem Brief, den er 1763 (um dieses Datum gab es ebenfalls Streitigkeiten) an Frl. von Knobloch richtet, geht hervor, daß Kant ernsthaft an Informationen über Swedenborgs Fähigkeit, mit Geistern in Verbindung zu treten, interessiert war. Kant zweifelt weder an der Existenz von Geistern, noch zieht er die Möglichkeit, mit ihnen in Verbindung zu treten in Zweifel. Seine Probleme mit Swedenborg sind ganz anderer Natur. Den größten Ärger seitens der Verteidiger und Anhänger Swedenborgs hat er sich durch seine 1766 erschienene Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" zugezogen. In diesem Werk befaßt er sich mit Swedenborgs „Arcana Coelestia" (1749–56 in London erschienen) und bezeichnet es als „acht Quartbände voller Unsinn". Diese Tonart schlägt Kant des öfteren an und das führte dann wohl dazu, daß die Sachlichkeit der Kontroverse Schaden erlitt. Wer die oft scharfen Auseinandersetzungen der Aufklärungszeit kennt, wird sich allerdings über diesen Ton wenig wundern („In der Tat, das höchst originelle kleine Schriftchen ist nicht nur in einer überwältigend guten Laune, sondern auch in einem guten Stile geschrieben, der es zu einer Perle der in Deutschland so selten komisch-satirischen Gattung macht." Ebbinghaus, Kant und Swedenborg, Darmstadt 1968, S. 60) und versuchen, sich der Argumentation zuzuwenden.
Ein Vergleich Swedenborgs mit Kant ist nicht möglich, weil sie begrifflich und methodisch zu verschieden arbeiten, in unterschiedlicher Intention mit verschiedenen Dingen beschäftigt sind. Swedenborg arbeitet visionär an einer neuen Interpretation der Bibel und widmet sich Problemen der Theologie und der christlichen Lebenspraxis.
Kant ist mit den Grenzen der Erkenntnis, und das heißt vorerst der exakten, wissenschaftlichen Erkenntnis, orientiert an der Mathematik, beschäftigt. Seine Frage heißt: Ist Metaphysik in diesem Rahmen möglich?
Swedenborg beschreibt und erklärt Visionen, Kant arbeitet „exakt" und entwirft ein wirkmächtiges System der Philosophie. Für einen Vergleich fehlt das tertium comparationis. Ein Mißverständnis gilt es zu beseitigen, und dieses Mißverständnis ist vornehmlich eines der Forschung.
Es kann nicht die Aufgabe sein, einen gegen den anderen auszuspielen. Sowohl Swedenborg als auch Kant sind Phänomene einer Zeit, der wir den Namen Aufklärung gegeben haben. Die Beseitigung eines Mißverständnisses könnte selbst wieder einen Beitrag zur Aufklärung bedeuten. Aufklärung bedeutet auch Höhepunkt und Krise der wissenschaftlichen Vernunft. Dieser Höhepunkt zeigt sich bei Swedenborg in seiner „vorvisionären" zuerst mechanistischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Er traute zu dieser Zeit den quantitativen Wissenschaften durchaus eine umfassende Theorie der Welt auf der Grundlage der Mechanik (Newton), Algebra und Geometrie zu (s. dazu die entsprechenden Erläuterungen in der Zeittafel).
Die Profanisierung der Welt nach der Trennung von Glauben und Wissen läßt aber notwendig Fragen offen, die vorher noch geklärt werden konnten. Es entstehen Probleme, die von der wissenschaftlichen Vernunft nicht zu lösen sind. Deutlich wird dies an der unterschiedlichen Behandlung des Leib-Seele-Problems bei Swedenborg und Kant. Swedenborg entwickelt mit der Entsprechungslehre und der Lehre von den verschiedenen Graden des Seins Vorstellungen darüber, wie das Verhältnis von Körper (Materie) und Seele (Substanz, Sein, Wesen) zu denken ist. Kant dagegen ist der Ansicht, daß über dieses Verhältnis nichts gewußt werden kann. Das Ding-an-sich bleibt vor aller Erkenntnis, übersteigt den Raum des Wissens, muß aber vorausgesetzt werden. Dieser Übergang, an welchem die wissenschaftliche Vernunft nicht mehr, die geschichtliche Vernunft noch nicht trägt (Hegel tut den entscheidenden Schritt zum geschichtlichen Denken), zeigt sich bei Kant am deutlichsten im Mißlingen dieses Überganges in der „Kritik der Urteilskraft". Swedenborg ist an diesem Übergang nicht beteiligt. Er bleibt auf dem Standpunkt des „erleuchteten" Wissens, verbleibt in der Einheit von Glauben und Wissen, die für Kant und seit Kant kein großes Ansehen mehr genießt. Ob zurecht oder zu unrecht kann und soll an dieser Stelle nicht entschieden werden. In diesem Bereich entscheiden nach wie vor die Voraussetzungen, die wir glauben. Es sollte aber jetzt schon deutlich geworden sein, warum ein Vergleich von Kant und Swedenborg nicht möglich ist.
Der Inhalt der Kontroverse kann nur durch die ernsthafte Lektüre der „Träume eines Geistersehers" verstanden werden. Die Position Kants wird hier deshalb eingenommen, weil er der Kritiker ist. Zudem ist die Position Kants leichter zu umreißen, weil er argumentiert und aus diesem Grunde der sprachlich Faßbarere ist. Dies muß nicht heißen, daß er „im Recht" ist. Für das Verständnis der Auseinandersetzung sind die „Träume..." das entscheidende Dokument. Worum geht es ihm in den „Träumen..."? Wie kommt er dazu? Wie macht er weiter?
Die Forschung ist sich darüber einig, daß Kant in dieser vorkritischen Schrift wesentliche Voraussetzungen seiner in den Kritiken entwickelten Systematik schafft. Die „Träume..." sind mehr als eine Polemik gegen Swedenborg, obwohl eine solche durchaus enthalten ist. Die Argumentation müßte nun die Angriffe rechtfertigen, um diese Schrift eine Streitschrift – Schmähschrift ist sie den Anhängern Swedenborgs – nennen zu können.
Fest steht: das zuerst positive Urteil Kants, dem oben genannten Brief zu entnehmen, wandelt sich in scharfe Kritik in den „Träumen...". Kant hatte sich viel von den „Arcana Coelestia" Swedenborgs erhofft, wie er in dem Brief mitteilt. Die Enttäuschung schlägt sich in den „Träumen..." nieder.
Den Visionen Swedenborgs fehlt die Möglichkeit der Überprüfung im Horizont der Erfahrung. Als Erfahrungsurteil gilt dem Philosophen aus Königsberg das empirische Urteil, das allgemein gültig ist für alle Subjekte. Damit rückt Kant vom herkömmlichen Begriff der Metaphysik ab und kommt zu einer anderen Ansicht von Metaphysik, in der Ablehnung der Schulmetaphysik seiner Zeit. Er formuliert Metaphysik als Philosophie über die ersten Gründe des Erkennens, bestimmt als Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft. Die Folge stellt sich ein als die Unterscheidung von metaphysisch und transzendental. Das Übersinnliche wird von Kant nicht geleugnet, die Unbeweisbarkeit des Übersinnlichen bewiesen. Damit ist Kant aber kein Rationalist, wenngleich er auch

Immanuel Kant

Träume
eines Geistersehers,
erläutert
durch
Träume der Metaphysik.

velut aegri somnia, vanae
Finguntur species.
Horat.

Riga und Mitau,
bey Johann Friedrich Hartknoch,
1766.

Anonym gegen Swedenborg herausgegebene Schrift Kants „Träume eines Geistersehers..."

eine solche Phase hinter sich zu bringen hat. Entscheidendes ist der „Kritik der reinen Vernunft" zu entnehmen: „Das Fürwahrhalten oder die subjektive Gültigkeit des Urteils, in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objektiv gilt), hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive, Gewißheit (für jedermann). Ich werde mich bei der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten." (A 822)

Ich werde mich nicht länger damit aufhalten, diese Aussagen Kants mit Swedenborgschen Visionen und der Niederschrift so erlangten Wissens zu kontrastieren. Die Unvereinbarkeit ist zu augenscheinlich. Dazu Kant in den „Träumen...":

„Übrigens mögen die Vorstellungen von der Geisterwelt so klar und anschauend sein, wie man will, so ist dieses doch nicht hinlänglich, um mich deren als Mensch bewußt zu werden, wie denn sogar die Vorstellung seiner selbst (d. h. der Seele) als eines Geistes wohl durch Schlüsse erworben wird, bei keinem Menschen aber ein anschauender und Erfahrungsbegriff ist." (Akad. Ausg. II, S. 338)

Im Gegensatz zum Rationalismus, der ratio (logischen Grund) und causa (Realgrund) gleichsetzt, trennt Kant hier durch die zusätzliche Dimension der Erfahrung.

Die Folgen für die Beurteilung des Sehertums nennt Kant in diesem Kontext: „Eben dieselbe Unwissenheit macht auch, daß ich mich nicht unterstehe so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, allen zusammengenommen aber einigen Glauben beizumessen." (a. a. O. S. 351)

Swedenborg behandelt die empfangenen Bilder als sicheres Wissen und erklärt diese Bilder. Die beinahe rational zu nennende Art, wie der Schwede seine Visionen als sicheres Wissen behauptet und behandelt, ist für Kant unannehmbar. Er bekämpft die Faktizität des Transzendenten in einer Erkenntnis ohne Erfahrung. Das wahre Vorhandensein der Geisterwelt kann nicht als gewußt behauptet werden. Der Versuch muß Kant als philosophische Naivität erschienen sein. Dieses Mißverständnis ist mit begründet durch den Unterschied des Ausgangspunktes: bei Swedenborg der Glaube (s. Anfangszitat: „der vom Herrn erleuchtete Verstand"), bei Kant das autonome Wissen (s. Anfangszitat: „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen").

Die Kontroverse als Mißverständnis zu bezeichnen, wird noch berechtigter, wenn man die Reaktion Swedenborgs auf diese „vernünftelnde" Kritik betrachtet. Ernst Benz gibt in seinem schon genannten Buch „Swedenborg in Deutschland" in Teil B, Kap. IX darüber Auskunft. Swedenborg scheute generell den öffentlichen Streit über seine Arbeiten. Wenn er antwortet, dann durch Erlebnisberichte über seine Erfahrungen in der geistigen Welt, durch erneute Visionen. Benz nun meint eine Vision gefunden zu haben, welche sich mit der Kritik an seinen „Himmlischen Geheimnissen" befaßt. Nachzulesen ist diese Vision in Swedenborgs Werk „Wahre Christliche Religion", in der Memorabilie, die in c. 461 berichtet wird. Diese Vision enthält ein Gottesurteil über die „Himmlischen Geheimnisse". Das Buch liegt auf einem Tisch aus Zedernholz, unter einem grünen Ölbaum, dessen Stock ein Weinstrauch umwindet. Diese Auszeichnung seines Werkes deutet Swedenborg als Bestätigung der enthaltenen Wahrheit.

Zuletzt noch zu einem weiteren Vorwurf der Anhänger Swedenborgs gegen Kant. Es wird behauptet, daß Kant zuwenig von Swedenborg kannte, sein gesamtes vorvisionäres Werk hätte wahrnehmen müssen, um zu einer gerechten Beurteilung des Sehers zu kommen.

Es stellt sich die Frage: Was hätte es für die Lektüre der „Himmlischen Geheimnisse" genützt? Die Antwort: Nichts!

Die unbestreitbar großen Verdienste des Naturwissenschaftlers Swedenborg in seiner vorvisionären Zeit, die ihn an die Seite Newtons und Leibniz' rücken, spielen in seinem visionären Werk keine wesentliche Rolle. Der Praktiker und Empiriker Swedenborg muß dem Visionär weichen. Alle wissenschaftlichen Ämter werden niedergelegt. Die naturwissenschaftlichen Forschungen versiegen. Swedenborgs Ebene ist nun die Schau in die Geisterwelt, eine Hermeneutik der Bilder. Ganz im Gegensatz zu Kant, der sich um die Metaphysik als exakte Wissenschaft bemüht. Auch dieses Bemühen kann nicht kritisch genug betrachtet werden, in unserem Zusammenhang muß diese Kritik unterbleiben. Swedenborg entzieht sich einer Kritik – und hier muß ich wieder auf das Mißverständnis zurückkommen – insofern er sich dem „sensus communis", dem Horizont kollektiver Erfahrung versagt. Mit Kant können wir rechten, Swedenborg können wir – sofern wir die Disposition dazu haben – glauben.

„Spötter, die mich um Ihrer willen für einen Fanatiker ausrufen" Swedenborg und Friedrich Christoph Oetinger

Eberhard Gutekunst

Friedrich Christoph Oetinger

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der württembergischen Kirchengeschichte, daß in ihrem Verlauf immer wieder Persönlichkeiten auftreten, die durch ihre theologische Neuansätze und durch die unerbittliche Konsequenz, mit der sie diese vertreten, aus der Reihe ihrer zeitgenössischen württembergischen, ja deutschsprachigen Theologenkollegen weit hervorragen. Dazu zählen J. V. Andreä (1586–1654), J. A. Bengel (1687–1752), F. C. Oetinger (1702–1782), G. Werner (1809–1887) und J. C. Blumhardt (1805–1880). Gemeinsam eignet diesen Theologen ein mehr oder minder stark ausgeprägter spekulativer Grundzug an, der sie mit der in Württemberg verbindlich vorgeschriebenen Theologie in Konflikt geraten läßt. Am weitesten exponiert hat sich hierin Friedrich Christoph Oetinger, dessen theologisches Denken von zwei Grundfaktoren bestimmt wird: Von der Überzeugung, daß das Heil des Menschen von seiner Erkenntnis der Geheimnisse Gottes und der Welt abhängig ist, und daraus folgend, in einem lebenslangen Abwehrkampf gegen die Aufklärungsphilosophie in ihrer durch Leibniz und Wolff entwickelten Ausprägung. Er unternahm eine letzte großartige Anstrengung, die auseinandertriftende Entwicklung von Geist und Natur durch ein umfassendes, ganzheitliches, universales System zurückzuführen auf die von Gott gewollte Einheit. Dieses System ist gegründet auf die Erforschung der von Gott den Menschen in seinem Wort, der Bibel, und in seinen Werken, der Natur, geschenkten Offenbarungen, wobei Gott sich in einem stufenweisen Prozeß der Selbstoffenbarung sowohl in der sichtbaren wie in der unsichtbaren Wirklichkeit öffnet. Dem entspricht ein ebensolches stufenweise wachsendes Erkenntnisvermögen des Menschen. In diesem Punkt ist Oetinger zweifellos ein Kind der Aufklärung. Aber er versteht gegen seine Zeit den Menschen nicht als autonomes Wesen, sondern als eingebunden in den alles umfassenden Heilsplan Gottes. Dieser kann nicht in der Transzendenz, sondern tief in den Dingen dieser Welt erkannt werden.

Da im Wort der Schrift und im Buch der Natur ein unmittelbarer Zugang zu den Gedanken Gottes gegeben ist, geht Oetingers Grundbemühen dahin, die Theologie mit der Philosophie und allen Wissenschaften zu vereinen, um damit zu einem Gesamtsystem der Wahrheit über alle Dinge und zu einer „Welt-Weisheit" zu gelangen, die derjenigen der Schrift entspricht. Dieses ganze System einer „philosophia sacra", eine aus der Bibel erhobenen Philosophie, wird durch die „Idee des Lebens (Gottes)" strukturiert und zusammengehalten. Im Lebensbegriff ist der Gegensatz zwischen geistigem und materiellem Sein aufgehoben.

Konstitutiv für die Hermeneutik Oetingers ist folglich dessen Schriftverständnis, das entscheidend von J. A. Bengel beeinflußt ist. Bengel folgte bei seiner exegetischen Arbeit radikal der Lehre von der Verbalinspiration der Schrift. Gottes Aussagen sind wörtlich zu nehmen. Wie die Naturwissenschaft ihren Gegenstand nicht als abstrakte, körperlose Idee faßt, sondern als reale Erscheinung, so ist für Oetinger auch das Wort der Schrift unmittelbar, wortwörtlich und real zu verstehen, eine metaphorische, allegorische oder idealisierende Auslegung lehnt er entschieden ab. Dieser Realitätsbegriff schließt damit auch die Leiblichkeit des Geistigen, des Unsichtbaren ein. Gott spricht oft dunkel, aber nicht verblümt. Mag die Hermeneutik Oetingers nicht mehr akzeptiert werden können, so ist sein Grundanliegen der Zusammenführung von Geist und Natur heute aktueller denn je (vgl. z. B. Hans-Peter Dürr: Physik und Transzendenz. München 1987).

Da die Leibniz-Wolff'sche Philosophie nach Oetingers Auffassung den Zusammenhang des Schrift-„Systems" verfälscht, ist er gezwungen, bei sich selbst und bei anderen nach solchen Elementen der Welt-Weisheit zu suchen, die derjenigen der Schrift entsprechen. Das führte dazu, daß er die theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Literatur auf solche Ele-

mente hin durchforschte und mit wacher Aufmerksamkeit besonders die zeitgenössischen Entwicklungen verfolgte, wozu er auch seine über ganz Deutschland verbreiteten Agenten einsetzte. Daraus erklärt sich sowohl der Eklektizismus als auch die Spannbreite seines Werkes.
Einen besonderen Rang räumt er der Theosophie Jakob Böhmes ein, die seinem Idealtypus einer „philosophia sacra" am nächsten zu kommen scheint. So suchte er als Herrenberger Dekan in einer schweren persönlichen Krisenzeit 1762, er war an einer akuten Tuberkulose erkrankt, ein Vermächtnis Speners einzulösen und die Frage zu beantworten, „ob wir an solchem Mann [Böhme] einen Irrgeist, oder göttlichen, oder doch richtigen Lehrer haben." Seiner Methode gemäß verglich er die Lehren, Entdeckungen und Spekulationen der Philosophen und Naturforscher seiner Zeit mit den Aussagen Böhmes in der Absicht, „daß man die Grundbegriffe Jesu Christi nicht nur ex fide sondern auch ex ratione für raisonnable halte", eine Untersuchung, die er dann als zweiten Teil eines seiner Hauptwerke 1765 publizierte: „Swedenborgs und anderer Irrdische und Himmlische Philosophie, zur Prüfung des Besten, ans Licht gestellt". Hier konfrontierte er neben anderen Swedenborgs naturphilosophische Theoreme aus dessen „Principia rerum naturalium" mit dem Buch Hesekiel und den Äußerungen Böhmes.
In zwei weiteren Hauptwerken dieser Krisenzeit hat er die vorvisionären Schriften Swedenborgs ebenfalls herangezogen, in seiner Dogmatik „Theologia ex idea vitae deducta" (1765), in der er seine Lehre systematisch zusammenfaßte, und in der „Lehrtafel der Prinzessin Antonia" (1763), in der er versuchte, die wichtigsten Wahrheiten der Schrift nach den Erkenntnissen der Kabbala zu erklären und seine Ideen von der Leiblichkeit des Geistigen weiter zu begründen.
Während der Arbeit an dem Böhme-Buch lernte er Swedenborgs „Arcana coelestia" kennen. Der Inhalt dieses Werks traf ihn wie ein Blitz. Hier fand er handfeste Belege für die Realität der übersinnlichen, jenseitigen Welt, der er schon immer nachgespürt hatte. Oetinger verband die über die Schrift hinaus präzisierten neuen Offenbarungen aus der jenseitigen Welt und vom Zustand nach dem Tod mit den Stücken seiner Theologie und Eschatologie, die er von Bengel übernommen hatte, vor allem mit der Enderwartung in Bengels „Erklärten Offenbarung" und mit der Lehre von der Apokatastasis, der Wiederbringung aller (nach Apg. 3, 21).
Was Oetingers Bereitschaft bestärkt hat, den Visionen Swedenborgs und dessen Gesprächen mit Verstorbenen zu glauben, ist die Erinnerung an eine Totenerscheinung, die der Calwer Johann Martin Schill erlebt hatte. Ihm war der verstorbene Prälat Öchslin, mit dem er sich über die Wiederbringung aller gestritten hatte, erschienen mit dem Vorwurf, ihn nicht eindringlicher von der Richtigkeit dieser Lehre überzeugt zu haben. Oetinger bekennt: „Wenn ich nicht von Schill die Nachrichten voraus in die sechs Jahre gehört hätte, so würde ich Swedenborgs Visa und Audita nicht so bald angenommen haben" (Oetingers eigenhändige Autobiographie. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Hs 67, S. 111; vgl. das immer noch grundlegende Werk „Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe, als urkundlicher Kommentar zu dessen Schriften, herausgegeben von Karl Christoph Eberhard Ehmann. Stuttgart 1859, S. 278–319, 653–777.)
Bei Swedenborg fand er, wie gesagt, seine eigene Auffassung von der Realität des Geisterreiches und seine Lehre von dem Zwischenzustand weiter begründet und ergänzt, die er schon 1757 in der Abhandlung „Von dem Zusammenhang derer Glaubens-Artikel mit den letzten Dingen" formuliert hatte.
Bemerkenswert sind die Umstände, unter denen Oetinger auf die „Arcana coelestia" gestoßen ist. Dieses Werk war zumindest einigen Tübinger Theologieprofessoren schon längere Zeit bekannt, ohne daß sich daraus irgendwelche Folgen ergeben hätten. Durch den früheren Kopenhagener Hofprediger und nunmehrigen Tübinger Kanzler Jeremias Friedrich Reuß, einem vertrauten Freund aus Studientagen, darauf aufmerksam gemacht, verschaffte ihm der Ordinarius für Philosophie, Matheseos und Physik Johann Kies dieses Werk. Eine Rückfrage bei Christoph Friedrich Schott, Professor für Beredsamkeit, Poesie, Moral und Theologie nach der Gefährlichkeit einer Übersetzung ergab die beruhigende Antwort, Folgen seien nicht zu befürchten, da das Werk schon längst ohne irgendeine negative Wirkung hervorgerufen zu haben publiziert sei. Der Tübinger Professor sollte sich gründlich täuschen.
Oetinger beschloß daraufhin, Auszüge aus dem ersten Band der „Arcana" ins Deutsche zu übersetzen und sie als ersten Teil des erwähnten Böhme-Buches zu veröffentlichen, nicht zuletzt dazu gedrängt von einigen Adeligen, die radikalpietistischen oder separatistischen Kreisen angehörten wie dem Freiherrn von Leiningen oder dem von Bernardin, dem Vater Franziskas von Hohenheim. Diese übernahm auch den Verlag des Werkes, das, von Baufhof in Tübingen gedruckt, im Herbst 1765 erschienen ist.
Zur gleichen Zeit wurde Oetinger vom Herzog gegen den Willen seines Konsistoriums zum Abt des Klosters Murrhardt, also zum württembergischen Prälaten und damit auch zum Mitglied der Landschaft, des altwürttembergischen Landtags befördert. Das Konsistorium hatte die Entwicklung Oetingers seit der Studienzeit seiner exponierten theologischen Positionen, nicht seiner Amtsführung wegen, stets mit Aufmerksamkeit und zunehmendem Unbehagen beobachtet. Es machte ihm häufig Schwierigkeiten bei der Veröffentlichung seiner Werke, sodaß dieser sich in der Vergangenheit öfter veranlaßt sah, anonym, durch Strohmänner oder im Ausland, zu publizieren. Außerdem spielten starke persönliche Animositäten mit hinein, so daß Oetinger zwei Konssistorialräte als seine Feinde bezeichnen mußte.
In diese angespannte Situation platzte Oetingers Übersetzung von Swedenborgs „Arcana". Die Reaktion des Konsistoriums ließ nicht lange auf sich warten. Der ganze Konflikt, der im folgenden nachgezeichnet werden soll, hat sich in den Zensurakten dieser Behörde erhalten (Landeskirchliches Archiv, Stuttgart, Bestand A 26, Bü 723,2c). Im Februar 1766 erreichte den Murrhardter Prälaten folgende Rüge des Konsistoriums: „Nachdeme durch Euch die Übersetzung des ersten und zweyten Theils des mit so vielen Phantasien angefüllten und den Gelehrten so wol als übrigen Lesern in und außer Lands zum großen Ärgernüß geraichenden Swedenborgischen Buches bereits zum öffentlichen Druck eigenmächtigerdingen wider all unser Vermuthen befördert worden seyn soll: Alß mögen Wir Euch Unser billiges Befremden und Mißfallen über solch Euer eigenmächtige Herausgabe... dieses Buches nicht verhalten...", verbunden mit dem eindringlichen Befehl, keine Fortsetzung herauszugeben und vor allem künftig nichts mehr ohne Zensur des Konsistoriums drucken zu lassen. Faktisch bedeutete dies ein Publikationsverbot für Oetinger. Auf Drängen des Konsistoriums schob der Geheime Rat als oberste Behörde in religiösen Fragen weitere Restriktionen nach: Oetinger soll sich zum einen dem Konsistorium gegenüber verantworten, warum er das Buch veröffentlicht, wer es zensiert und wer es verlegt habe, zum anderen sollen sämtliche noch greifbare Exemplare von „Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie" vorläufig beschlagnahmt und in Verwahrung genommen werden.
Von seinem Pflichtverständnis her mußte das Konsistorium so handeln. Ihm oblag es als vornehmste Aufgabe, über die Reinheit des Glaubens zu wachen und auf die Einhaltung der aus den symbolischen Büchern abgeleiteten normativen Lehre der württembergischen Kirche zu drängen, auf dem „typo recepto doctrinae evangelicae" zu beharren. Der spekulative Ansatz von Oetingers Theologie mußte diesen in den Augen der Konsistorialräte, die persönlich von einer milden Form der Aufklärungstheologie geprägt waren, in einen Grenzbereich zum Häretischen drängen.
Die Lehre von der Wiederbringung (vgl. hierzu Friedhelm Groth: Die „Wiederbringung aller Dinge" im württembergischen Pietismus. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus Bd. 21, Göttingen 1984) und von dem Zwischenzustand nach dem Tod ist in der Confessio Augustana und in dem damals gültigen württembergischen Dogmatiklehrbuch nicht erwähnt und war für einen lutherischen Theologen, für den sich Oetinger stets gehalten hat, ein heikles Gebiet. Oetinger war dies wohl bewußt, wie er in seinem Rechtfertigungsschreiben gegenüber dem Konsistorium äußert: „Ich dachte wohl, daß diß Buch nicht nach der routine seye, wußte aber auch, daß es sowenig etwas wider die Symbolischen Bücher enthalte als des großen Bengels Chiliasmus."
Es sei ein philosophisches Werk, von dem er wisse, daß es die Theologen nicht verstünden, und deshalb habe er es bei dem Dekan der Philosophischen Fakultät eingereicht, eben jenem Johannes Kies, der ihm die Originalausgabe der „Arcana" vermittelt hatte. Der hatte, wie er später zugeben mußte, das Werk von der Erteilung des Imprimatur überhaupt nicht gelesen.
Besonders wichtig ist es für Oetinger mitzuteilen, daß er „an Swedenborgs particulier Meinungen nicht theil nehme", und er fügte zur Bekräftigung dessen ein Thesenpapier bei, das bei den Zensurakten liegt und, bislang nicht veröffentlicht, seine Schriftphilosophie in nuce darlegt, die „Theses Philosophiae Scripturae Sacrae concinnius elaborandae". Hier wird noch einmal sein Bestreben deutlich, „die Philosophiam der H. Schrift als ein Gegengewicht gegen die Antiscriptuarische Welt-Philosophie des Wolffen zu continuiren" sowie eine eigene Rechtgläubigkeit wie auch die Übereinstimmung der Wiederbringungslehre mit der lutherischen Dogmatik zu erweisen.
Die Verteidigung Oetingers zeitigte beim Konsistorium nicht die erhoffte Reaktion, sondern bewirkte nur, daß dieses, nach einem Gesuch Oetingers 1767 um Freigabe der beschlagnahmten Bücher, da das Werk bereits in Raubdrucken verbreitet werde, seine Sanktionsdrohungen verstärkte, Oetinger einen strengen Verweis erteilte, indirekt dem Prälaten mit einem Lehrzuchtverfahren drohte und die Bücher endgültig konfiszierte. (Ein Exemplar der Druckbogen hat sich bei den Zensurakten erhalten.) Auch weitere Klarstellungsversuche Oetingers konnten den Heterodoxieverdacht nicht beseitigen.
In einem Gutachten für den Geheimen Rat setzte sich das Konsistorium 1767 nicht mit den theologischen Inhalten von Oetingers Sdwedenborg-Buch auseinander, wie zu erwarten gewesen wäre, sondern nahezu ausschließlich mit der Wirkung dieser Veröffentlichung. Es sah sich in einer Verteidigungsposition, da die Resonanz die schlimmsten Befürchtungen offenbar weit übertroffen hatte. Durch einen fragwürdigen Trick suchte das Konsistorium diese ins gewünschte Licht zu rücken: Er referiert den negativen Widerhall, den dieses Buch in den gelehrten Zeitungen Leipzigs, Jenas und Lübecks gefunden hatte und zitiert ausführlich den verheerenden Verriß der Göttinger gelehrten Zeitung, dem Sprachrohr der Aufklärungstheologie, eine Rezension, die möglicherweise vom Konsistorium selbst initiiert wurde, während die zustimmende Rezension in den Erlangischen gelehrten Anmerkungen (eine Selbstrezension Oetingers?) überhaupt nicht erwähnt wird. Der Tenor des Gutachtens zielt dahin, daß in der gelehrten Welt der Eindruck entstanden sei, als sei dieses Buch mit Zustimmung des württembergischen Konsistoriums veröffentlicht worden. Das Konsistorium und mit ihm die ganze württembergische Theologenschaft sei dadurch diffamiert und blamiert.
Die Abwehrstrategie der Behörde ging auf Repression. Zwar errege das Verbot dieses Buches erst recht Aufsehen, ein Faktor, den Oetinger ähnlich beurteilte, es sei aber im Interesse der Erhaltung der „Evangelischen Kirchen-Verfassung" unumgänglich. Die schwärmerischen Gedanken sollten „das Publicum nicht perturbiren", „wie wohl keinem vernünftigen Menschen zuzumuthen ist, die edle Zeit mit Lesung dergleichen Scartequen zu verderben" (Zensurakten).
Es hätte Oetingers Temperament nicht entsprochen, wenn er sich schweigend unter diesen Repressionen geduckt hätte. Im Gegenteil, er ging zum Angriff über, beschwerte sich beim Herzog direkt, was als Prälat sein gutes Recht

war, über den Verweis des Konsistoriums als „unverdient und gegen die theologische honneur und Würde streitend", verlangte eine akademische Disputation seiner Thesen und legte, als dies abgelehnt wurde, diese Thesen schriftlich vor mit dem Bemerken: „Habe ich unrecht geredt, so beweise man, daß es unrecht seye" (Zusatzakten). Der Herzog mußte, trotz aller persönlicher Sympathie gegenüber dem Prälaten, durch den Geheimen Rat die Oetingerische Position ablehnen lassen, da er dessenwegen einen der Hauptpfeiler des altwürttembergischen Staates, die dogmatische Einheitlichkeit, nicht untergraben durfte.

Als besonders polemisch empfand Oetinger den Vorwurf, er sei der „Papst der Fanatiker". Dies „geht aus dem neu erfundenen Satz: aut Fanaticus aut Wolffianus. Mir kann niemand Fanatismus vorwerfen, der ich alles nach gewisser regul der Schrift und droiten raison verrichte" (Zensurakten), und so verlangte er 1771 nochmals die Freigabe der konfiszierten Bücher. Die Gegenmaßnahmen der Kirchenleitung wurden daraufhin noch deutlicher, da „diejenige leydige Ausbrüche, welche die in solchen fanatischen Büchern enthaltenen Sätze würklich zu gegenwärtiger Zeit auch in dem Württembergischen hervorbringen", dazu zwingen, nicht nur öffentlich das Mißfallen darüber zu äußern, sondern mit allen Mitteln „auf das sorgfälligste zu verhüten, daß selbige ja nicht noch weiters disseminiret werden mögen" (Zensurakten).

In einer großen Staatsaktion wurden Universität und Stift in Tübingen, die Klosterschulen und die gemeinschaftlichen Oberämter in Stuttgart und in Ludwigsburg gezwungen, geeignete Vorkehrungen zu treffen, „daß die abentheuerliche Schrifften des bekannten Fanatici Swedenborgs, womit die Protestantische Kirche sich seit einigen Jahren her von Tag zu Tag immer mehrers belästiget gesehen hat", unterdrückt werden können. Bei einigen schwachen Gemütern und bei etlichen Pfarrern auf dem Land würden seine Schriften zunehmend gelesen. Als besonders gefährlich mußte es erscheinen, daß diese im Tübinger Stift bei den Privaterbauungsstunden behandelt wurden.

Das deutet darauf hin, daß Swedenborgische Gedanken in weit größerem Umfang in Württemberg aufgenommen waren, als bisher angenommen wurde und sich nicht allein auf die Theologen im unmittelbaren Umkreis um Oetinger wie Ph. M. Hahn, J. L. Fricker und K. F. Hartmann, dem späteren Religionslehrer Schillers beschränkten. Zudem gab es über Württemberg hinaus Ausstrahlungen zu Oetingers Freunden am Niederrhein, in Sachsen und Hessen, sodaß mit Recht gesagt werden kann, Oetinger habe Swedenborg in Deutschland bekannt gemacht. Und nicht ohne Grund wurde ihm besonders angekreidet, „daß er sich die Mühe genommen, die lateinische Thorheiten in deutscher Sprache zu verbreiten". So ist es nur folgerichtig, daß dem Murrhardter Prälaten auf das Gerücht hin, Swedenborg plane eine Deutschlandreise, 1771 obrigkeitlich verboten wurde, mit diesem zusammentreffen.

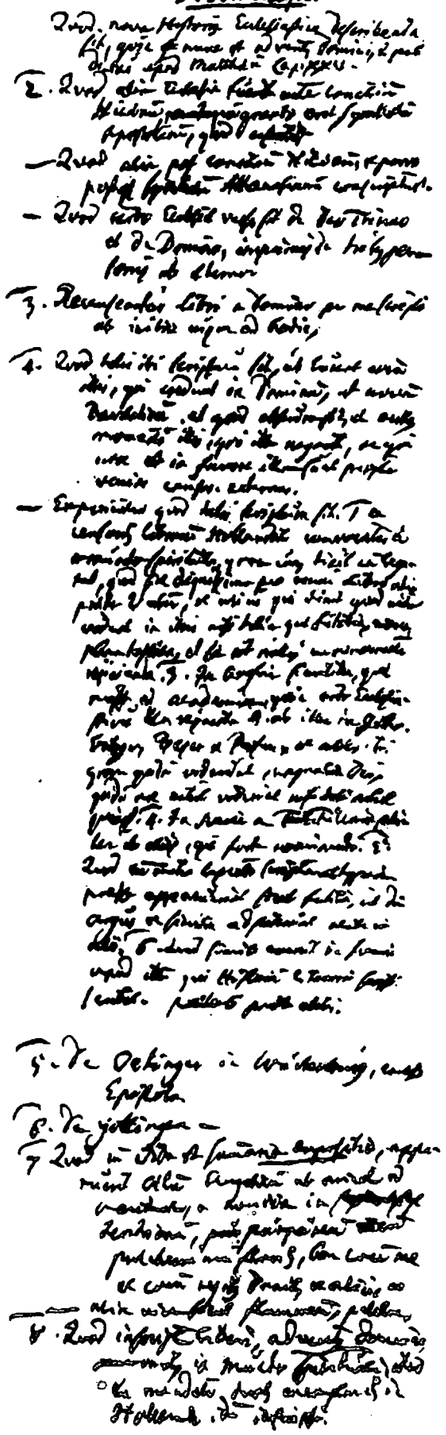
Die ganze Entwicklung hatte sich verselbständigt und sich weit von Oetingers ursprünglicher Intention entfernt, die darauf zielte, Swedenborgs Lehre und schließlich auch dessen audita und visa auf diejenigen Elemente hin intensiv und ernsthaft zu prüfen, die für den Bau seines Systems einer philosophia sacra verwendbar erschienen. Es war stets die wissenschaftliche Haltung der kühlen Distanz und der unvoreingenommenen Prüfung, mit der Oetinger sich dem Werk Swedenborgs gestellt hat. Auch der Person des Schweden gegenüber, mit dem er schon 1765, wie es seiner Art entsprach, in Briefwechsel getreten war, änderte er diese Haltung nicht. Er bemühte sich, „das Wahre, das Wahrscheinliche und Falsche aus allen einzelnen oder doch aus den vornehmsten Schriften desselben zu erwägen" (Ehmann Nr. 589).

Schon sehr früh tauchten entscheidente theologische Einwände Oetingers gegen Swedenborg auf, die den Kernpunkt seiner ganzen späteren Auseinandersetzung mit ihm bildeten. Hier wendete er sich in erster Linie gegen dessen Methode der Schriftauslegung. Sie führe zu einer uneigentlichen, metaphorischen oder, wie er es nennt, „hieroglyphischen" Exegese, die dem einzig richtigen, dem wörtlichen Verständnis der Schrift diametral entgegenstehe. Oetinger hat stets sorgfältig darauf geachtet, kritische Distanz zum Exegeten Swedenborg zu wahren. Dessen Visionen akzeptierte er als Erfahrungen, dessen Ergebnisse der Schriftauslegung mußte er als mit falscher Methode gewonnen ablehnen.

Beachtenswert ist eine apologetische Tendenz, bei der es Oetinger darum ging, in der Beurteilung von Swedenborgs Theologie seine eigene lutherische Rechtgläubigkeit zu betonen. Deshalb wendet er sich gegen Swedenborgs Rechtfertigungs-, Erlösungs- und Trinitätslehre und läßt seinen Briefwechsel mit Swedenborg in Heinrich Wilhelm Clemms „Einleitung in die Religion und gesamte Theologie", einer Art lutherischer theologischer Enzyklopädie, abdrucken. Die metaphorische Schriftauslegung rückt Swedenborg in Oetingers Augen in die Nähe der reformierten Theologie, oder noch schlimmer, „er bläst nur in einem andern Sinn mit Semler in ein Horn: er schwächt und entkörpert den vollen Sinn der heil. Schrift" (Ehmann, Nr. 636, UB Tübingen, Mh 745, Nr. 75).

Seit etwa 1769 kreisen die meisten seiner nun durchweg anonym publizierten Schriften um das Problem Swedenborg, so der „Schauplatz der Herabkunft Jesu zum Gericht des Antichrist" 1769, die „Abhandlung, wie man die Heilige Schrift lesen und die Torheit Gottes weiser halten solle als allen Menschenwitz" 1769, seine Reflexionen über Swedenborgs „Von den Erdkörpern der Planeten" 1770, die „Beurteilungen der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod und der damit verbundenen Lehren Swedenborgs" 1771 und schließlich die Abhandlung „Unterricht vom Hohepriestertum Christi" 1772, in denen er sämtlich die Positionen Swedenborgs zurechtrückt und Defizite aufzeigt, bis Oetingers Verhältnis zu Swedenborg wegen dessen „Wahrer christlicher Religion" 1771 in eine tiefe Krise gerät. Diese Selbstauslegung Swedenborgs veranlaßte Oetinger, sich aufs schärfste von ihm zu distanzieren, da er dessen Behauptung, seine Person und sein Werk stünden in einem endzeitlichen Zusammenhang mit dem Kommen der Neuen Kirche als blasphemisch nicht mehr zu tolerieren vermochte. Hier sah er seinen alten Verdacht gegen die geistliche Auslegung der Offenbarung voll bestätigt. Dennoch versuchte er bis zuletzt mit ihm im Gespräch zu bleiben.

Oetinger hat sich im Falle Swedenborg um der von ihm gesuchten Wahrheit willen in vielfältige innere und äußere Konflikte begeben. Zwar ließ es das Konsistorium nicht bis zum äußersten kommen um den Preis, daß er als nicht ungefährlicher, aber im Grund närrischer Außenseiter verrufen wurde in seinem Bemühen, gegen die säkularisierende Tendenz seiner Zeit die Einheit aller Wahrheit und aller Wissenschaft festzuhalten und so die Sonderrolle der Heiligen Schrift als alleiniger Quelle aller Wahrheit zu bewahren.



„Historia ecclesiastica Novae Ecclesiae" Skizze Swedenborgs zum Gang der Kirchengeschichte zur Verfälschung des Trinitätsdogmas durch das Konzil von Nicäa, zur Autorität seiner Bücher über die Neue Kirche und Beispiele von Zustimmung (u. a. von Oetinger, Punkt 5) und Ablehnung.

Hahn und Swedenborg

Walter Stäbler

Wer sich mit Philipp Matthäus Hahn, seinem Leben und theologischen Denken beschäftigen will, dem erschließen sich in seinen selbstverfaßten Lebensläufen (Philipp Matthäus Hahn, Beschreibung mechanischer Kunstwerke, Stuttgart 1774, S. I–XXI; Philipp Matthäus Hahn, Hinterlassene Schriften, herausgegeben von Chr. Ulr. Hahn, Band I, S. 1–44. 1828, vor allem aber in den Tagebüchern (Ph. Mt. Hahn, Die Kornwestheimer Tagebücher, 1772–1777, herausgegeben von Martin Brecht und Rudolf F. Paulus, 1979, abgekürzt: KTB; Ph. Mt. Hahn, Die Echterdinger Tagebücher, 1780–1790, herausgegeben von Martin Brecht und Rudolf F. Paulus, 1983, abgekürzt: ETB) reiche Quellen.

In der kurzen Erzählung, die Hahn der „Beschreibung mechanischer Kunstwerke" von 1774 voranstellt, gibt er genaue Auskünfte über die Anfänge seiner mechanischen Erfindungen und astronomischen Uhren.

Die spätere Biographie aus dem Jahr 1785, die in Teilen mit jener frühen Ausgabe übereinstimmt, lenkt den Blick des Lesers deutlicher auf die theologischen Wurzeln von Hahns System. Er lernt Lehrer und Bücher kennen, die Hahn gerne gehört oder gelesen hat: „Der Kanzler Reuß fieng damals seine Lektionen und Kollegien an. Aus seinen Lehrstunden gieng ich nie ohne Eindruck und Ueberzeugung, weil man spürte, das er selbst von dem gerührt war, was er vorbrachte. ... Ich bekam zu Hause auch einmal etwas von Jakob Böhm, „Weg zu Christo" zu lesen, dieses war mir ungemein erwecklich."
(Hinterlassene Schriften, S. 16)

Umso erstaunlicher ist deshalb die Tatsache, daß Hahn Emanuel Swedenborg in den oben erwähnten Lebensläufen an keiner Stelle durch einen Hinweis würdigt. Und auch in den Tagebüchern ist nur selten – gemessen an Seitenzahl und Umfang – vom nordischen Seher und seinen Schriften die Rede. Sollte sich Hahn als Schüler und ehemaliger Vikar Oetingers jener Auseinandersetzung schwäbischer Theologen mit Swedenborg entzogen haben, die sich ab dem Jahr 1765 anbahnte? Oder verschwieg Hahn den Namen Swedenborgs, weil das Konsistorium gegen Oetinger Maßnahmen ergriff, die ihn später selbst bei seinem Verhör im Februar und März 1781 in Stuttgart in verstärktem Maß trafen?

Nun steht jedoch fest, daß Philipp Matthäus Hahn zu den pietistischen Vätern gehört, die sich intensiv mit Swedenborgs Theologie und seinen geistigen Erkenntnissen aus der jenseitigen Welt befaßt haben. Oetingers Einfluß auf den Kreis von Theologen wie Hahn, Johann Ferdinand Seiz, Johann Friedrich Flattich u. a. war so stark, daß sie sich seiner Begeisterung für Swedenborg und seiner späteren Kontroverse mit ihm nicht entziehen konnten.

Hahn selbst bestätigt dies in einem recht persönlich gehaltenen Brief, den er am 11. Oktober 1781 von Echterdingen aus an Schönian in Elberfeld richtet und in dem er auch auf seine theologische Entwicklung zu sprechen kommt: „Ich danke Gott, daß er mir den sektirischen Geist, den ich anfangs hatte, genommen und geschwächt, wozu Lavater und endlich die denkenden Brüder in der Schweiz viel beigetragen. Ich bin auch durch alles geführt worden, durch Arndt, Böhme, Swedenborg, Oetinger. Ich habe mich in jedem eine Zeitlang aufgehalten und mich darum beruhigt und erfreut, auch in herrnhutischem Geist war ich eine Zeitlang gefangen, bis ich durch Gottes Gnade in Jesu und der ganzen Bibel Lehre einen Weg gefunden, wovon ein jeder dieser Genannten etwas hatte, aber nicht das Ganze."

Versteht man die Reihung der im Brief genannten Theosophen und Theologen chronologisch, so ergibt sich daraus eine recht frühe Beschäftigung Hahns mit Johann Arndt. Den Angaben des späteren Lebenslaufes zufolge las Hahn „Arndt's wahres Christentum" mit 14 Jahren zunächst vergeblich, ein bis zwei Jahre später allerdings mit innerem Gewinn: „Ich nahm mir nun vor, alle Tage ein Kapitel in Arndt's wahrem Christenthume zu lesen. Gleich in dem ersten Kapitel vernahm ich überzeugend, daß ich mangle des Ebenbildes, oder der Herrlichkeit Gottes, und durch die Kapitel von dem Ebenbild Gottes, von unserm Fall oder Verlust des Ebenbildes und von dem Vollbringen des Ebenbildes Gottes in uns, wurde unter allerhand Anfechtungen der Grund meiner innerlichen Theologie gelegt."
(Hinterlassene Schriften, S. 6 und 7)

Jakob Böhmes Gedanken und auch den herrnhutischen Geist lernte Hahn während seines Studiums in Tübingen kennen. Dagegen fällt Hahns Bekanntschaft mit Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) in die Zeit nach seinem Studium, das er 1760 beendete.

Hahn versah 1762 seinen Dienst als Vikar in Breitenholz, einer kleinen Gemeinde wenige Kilometer südöstlich von Herrenberg. Von dort aus berief ihn das Konsistorium im gleichen Jahr in die nahegelegene Dekanatsstadt, um seinen schwer erkrankten Special Oetinger zu vertreten. Hahn sammelte wohl schon in dieser Zeit Exzerpte aus Schriften, die ihn interessierten, denn er legt in seinem Lebenslauf von 1785 nieder: „Hier blieb ich ein halbes Jahr, und durchlas alle seine chemischen und alchymistischen Schriften, und machte Anmerkungen daraus."
(Hinterlassene Schriften, S. 27)

Auf seinem Krankenlager setzt sich Oetinger intensiv mit Swedenborg auseinander. Es steht zwar nicht genau fest, wann er die Arcana coelestia liest, sein Interesse an Swedenborgs visionärer Frömmigkeitserfahrung ist aber sowohl die Folge seines äußeren Zustandes – den nahen Tod vor Augen – als auch der Tatsache, daß sich Oetinger schon lange mit den philosphischen und naturwissenschaftlichen Schriften des nordischen Sehers beschäftigte.

Sicher ist in dieser Zeit Hahns Interesse gewachsen, sich Swedenborgs Schriften zu widmen und seine Grundgedanken kennenzulernen, zumal eine geistig-theologische wie mechanisch-erfinderische Affinität zwischen dem schwäbischen „Mechanikerpfarrer" und dem Bergwerksassessor aus Stockholm bestand. Swedenborg, ein hervorragender Bergbaufachmann und in Uppsala als Nachfolger von Celsius vorgesehen, war als vielfältiger Naturforscher, Mathematiker und Erfinder tätig, bis er nach einer tiefen religiösen Krise infolge einer Christusvision ab 1744 aller weltlichen Gelehrsamkeit entsagte und sich als „Diener des Herrn" einem eifrigen Bibelstudium unterzog.

Einen Niederschlag von Hahns geistigem „Dialog mit Swedenborg" finden wir in den „Theologischen Notizen und Exzerpten", die in der Württembergischen Landesbibliothek aufbewahrt werden.
(Philipp Matthäus Hahn, Theologische Notizen und Exzerpte, anno 1766, Signatur: Cod. theol. et philos., 157 oct., abgekürzt: TBN.)

Das „Theologische Notizbuch", wie die Exzerpten- und Aufsatzsammlung auch genannt wird, beschäftigt sich zwar keineswegs ausschließlich mit Swedenborg.

Die Lektüre dieses, vom derzeitigen Forschungsstand aus gesehen frühesten theologischen Dokuments – abgesehen von den handschriftlichen Predigten aus den Jahren 1763ff –, verrät aber deutlich, daß sich Hahn in den Anfangsjahren seiner Onstmettinger Pfarrtätigkeit ab 1766 eingehend mit Swedenborg auseinandersetzte und sich ein Urteil über dessen Theologie und visionären Erfahrungen zu verschaffen suchte.

Als erster Eintrag im Theologischen Notizbuch erscheint ein „Auszug und Urtheil über ein Büchlein, so ein Ungenannter als ein Urtheil über Schwedenborg geschrieben: betittelt: Träume eines Geistersehers, erleutert durch Träume der Metaphysic. Königsberg bey Johann Jacob Kanter, 1766".

Hahn liest und exerpiert also Kants „Träume eines Geistersehers", ohne jedoch den Verfasser jener nicht gerade zimperlich mit Swedenborg ins Gericht gehenden Schrift zu nennen.

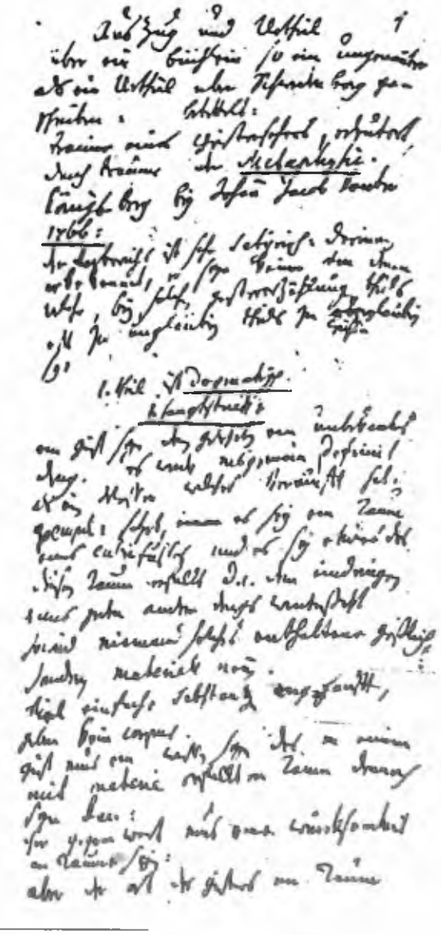
Durch wen aber Hahn auf dieses Büchlein aufmerksam geworden ist, wo er es gekauft oder ausgeliehen hat, darüber erfahren wir in Hahns Aufzeichnungen selbst nichts.

Eines jedoch ist sicher: Hahn kennt bereits vor der Lektüre dieser zum Teil bissigen Swedenborgkritik Bücher und Gedankengänge des nordischen Sehers, sonst hätte Hahn nicht in einer Randbemerkung festhalten können: „Dieses Büchlein ist einem ein Rätsel, wenn man Schwedenborg nicht gelesen." (TNB 5)

Dieser Sachverhalt untermauert unsere These, daß Hahn zwischen 1762 und 1768 am Einfluß Swedenborgs in Württemberg interessiert war und an der Diskussion Oetingers mit Swedenborg nicht unbeteiligt blieb.

Hahn befaßt sich auf den ersten 52 Seiten des Theologischen Notizbuches ausführlich mit dem „Thema Swedenborg".

Seine Exzerpte der frühen Kant'schen Schrift erstrecken sich über 36 Seiten, auf weiteren 7 Seiten liegt ein Judicium H[errn] Praelat Oetingers



Philipp Matthäus Hahn und Handschrift desselben

vor, und den Abschluß bildet Hahns Urteil, das er auf 10 Seiten festhält.
Am Kantexzerpt fällt zunächst auf, daß Hahn zum Teil recht genau vorgehen und fast wörtlich ganze Sätze bzw. Satzteile des Originals übernehmen konnte. Es bereitet daher dem Leser keine Mühe, den jeweiligen Abschnitt bzw. die Stelle des Exzerpts im Original zu identifizieren. Dabei verfährt man am besten so, daß man zentrale Begriffe des Auszugs in Kants Schrift lokalisiert.
Als Beispiel für Hahns präzise Arbeit verweisen wir auf die Seiten 16–32 des Notizbuches.
Dieser „Auszug Schwedenborgs von dem Verfasser der Träume", der sich als erste Einführung in Swedenborgs Gedankenwelt hervorragend eignet, faßt noch einmal klar die „Quintessenz" der Arcana coelestia, jener „acht Quartbände voller Unsinn" zusammen, die Kant seinerseits „auf wenige Tropfen" bringen wollte.
Andererseits konnte Hahn auch ganze Abschnitte des Originals unberücksichtigt lassen. Es fehlen z. B. im Auszug die Seiten 82–92 der Ausgabe von Kanter vollständig.
Für den Leser interessanter sind allerdings jene Sätze und Passagen, in denen Hahn von der Vorlage abweicht bzw. über sie hinausgeht, sei es, daß er Kants Aussagen zusammenfassend in eigenen Worten auslegt, sei es, daß er falsch gelesen und damit den Sinn von Kants Aussagen verändert. Oft geschieht es, daß er Kant gar nicht verstanden hat oder nicht verstehen wollte.
Außerdem weisen die Kommentare in den Randbemerkungen der Handschrift oder die erläuternden Einschübe Hahn als guten Swedenborgkenner aus.
Überdies enthält das Kantexzerpt vereinzelt Aussagen, die mit den „Träumen eines Geistersehers" nur noch indirekt in einem Zusammenhang stehen.
Im Rahmen dieser kleinen Untersuchung mag es genügen, einige Abweichungen Hahns an einfachen Beispielen zu illustrieren.
Als Kant auf den allgemeinen Willen und das mit ihm verbundene sittliche Gefühl, den sensus moralis zu sprechen kommt, fügt Hahn im Notizbuch als Klammerbemerkung eine kleine, in ihrer Art aber beachtliche hermeneutische wie anthropologische Überlegung an:
„N[ota] B[ene]: das ich in mir finde, darf ich auch von anderen vermuthen, was mich rührt in Meditation einer Predigt, das rührt auch gemeingl[ich] einen anderen, der verständig und attent ist: d[as] i[st], es liegt ein harmonischer, homogener Grund zum Guten in uns. Welches unser Heyland einen guten Acker nennet, in welchen sein Wort eindringe und Früchte bringe, welches macht, daß wir von den Wahrheiten des Wortes Gottes und vor das, was gut und wahr ist, portirt seyen.
Wenn man der Schönheit Gottes in seinem Bilde schon nicht nachfolgt, so wird sie doch universaliter erkannt." (TNB 9)
Zum einen bedeutet dies für den Prediger: Ich kann von mir auf andere schließen. Was mich in meiner Meditation anspricht, darf ich auch bei anderen voraussetzen. Mein „Grund zum Guten" ist auch im Mitmenschen und kann als anthropologische Konstante angesehen werden. Diese Konstante ist aber nicht nur hermeneutisch interessant, sondern sie bildet im aufklärerischen Sinn die Grundlage für Hahns Menschenbild.
Daß Hahn Kant nicht verstanden hat bzw. absichtlich ad bonam partem interpretieren wollte, zeigt sich an meheren Stellen. Über Hahns Verständnis jener berühmten Bewertung der „Arcana coelestia" durch Kant kann man nur staunen. Heißt es im Original bei Kant: „acht Quartbände voller Unsinn", so trägt Hahn im Exzerpt ein: „Er nennt den Inhalt: Unsinn. D. i. non sensatio: Sondern Visionen." (TNB 25, vgl. auch: TNB 3)
Er stellt also den Anspruch auf Wirklichkeit, der Wirklichkeit der Vision.
Dem Bemühen, selbst eindeutig negativen Urteilen Kants über Swedenborg einen positiven Sinn abzugewinnen, entspricht auch die mehrfach sich zeigende Tendenz Hahns, Kant geradezu als Verteidiger für Swedenborgs Sache zu gewinnen.
So bezeichnet er das zweite Hauptstück im ersten dogmatischen Teil der „Träume" am Exzerptanfang in einer Randbemerkung als „pro Schwedenborg", um diesen Teil des Auszugs mit der Bemerkung zu beschließen: „Das 2te Hauptstück war das schwerste, allein ein schwerer Aufschluß zur Beurtheilung der Visionen Schwedenborgs zu finden. Und ist Autor [Kant] gewiß ein Anhänger Schwedenborgs!" (TNB 16)
Bis jetzt ungeklärt ist die Frage, ob Hahn den „Anonymus" der „Träume" überhaupt kannte. Und wenn er um den Verfasser wußte, bedarf es noch der eingehenden Klärung, welche Ziele Hahn damit verfolgte, Kant als Anhänger Swedenborgs auszugeben. (Vgl. auch Reclam 1320, S. 99)
Auf der anderen Seite wird man sich vor Augen halten müssen, daß Kant 1766 als Naturforscher bei weitem nicht den Bekanntheitsgrad besaß, den er 1781 mit der Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft" erreichte.
Schließlich soll ein exemplärischer Einschub hier nicht fehlen. Mitten im Exzerpt des 3. Hauptstückes (TNB 16ff) hält Hahn inne und erklärt nach einem Vergleich von Wolffs, Crusius' und Swedenborgs System:
„Es scheint, er [Kant] wolle so viel sagen: Wolff und Crusius und Schwedenborgs System laufen auf eines hinaus, es sey keins vollkommen, es seyen in jedem verkehrte Phantasien, viel oder weniger bey der Wahrheit. Es könne es niemand gantz gut machen. Drum solle man dem Schwedenborg eine Billigkeit im Urtheil angedeyhen lassen. Und aus ihm das Nötigste und Nützliche und das Überzeugende lernen und beybehalten. Und das übrige stehen lassen. ... O ich weis, wenn einer sich wolte auf dem Weg der Liebe und der Wahrheit üben, den er so hauptsäch[lich] anpreist. So werde einem manches aus ihm nicht so ungereimt vorkommen. Man mus seine eintzelne Sätze und Visionen nach seinem ganzen Gesicht und System beurtheilen.
Zu dem Ende solte sein Theologisches System in kurzen Auszügen bey gefügt seyn oder vor seinen Visionen vorher gehen. ... Schwedenborgs Sache ist: Wenn ich die sichtbare Welt ansehe mit allen Bäumen, Häussern, Feldern, Regiment und Ordnung, Sonne, Mond und Sterne, so sehe ich die unsichtbare geistl[iche] oder Feuerwelt. Das seyen alles Correspondentiae: und das kann auch seyn. Man trennt das Leibl[iche] gar zu viel

vom Geistlichen, man würdiget diese Welt keiner rechten Betrachtung, weil wir hören und wißen, daß sie nicht bleiben, sondern dahin fahren und hier keine bleibende Stätte haben: aber nicht von ohngefehr ist die Welt, wie sie ist: Sonne, Mond, Sterne, Gärten, Wißen, Wasser, Brod etc. Kleidung etc. Gottes Unsichtbarkeiten werden ersehen an den Werken der Schöpfung, Römer 1."
(TNB 17–18)
Für Hahn darf man Swedenborgs System nur als ganzes beurteilen, er sieht durchaus dessen Unvollkommenheiten, und er weiß auch um die „Ungereimtheiten" in der neuen Gedankenwelt des Visionärs. Was für Hahn zählt, sind allein das Nützliche und Überzeugende. Um dieses aber zu erkennen, sollte man den Visionen Swedenborgs dessen theologischen Entwurf in kurzen Auszügen beifüghen, d. h. seinen Ansatz – nach Art der damals üblichen Summarien – systematisieren.
Die Zwischenüberlegungen Hahns geben weiterhin in anschaulicher Weise Einblick in die bekannte Korrespondenzenlehre.
Hahn seinerseits leitet von dieser Grundanschauung Swedenborgs eine erstaunliche Diesseitsbejahung ab; er kritisiert: „man würdigt diese Welt keiner rechten Betrachtung, man trennt das Leibliche gar zu viel vom Geistlichen". Aber gerade an der sichtbaren Welt können wir erst die unsichtbare in der Analogie kennenlernen.
Nicht unbeachtet dürfen auch erste kritische Anmerkungen Hahns zum Schriftverständnis Swedenborgs bleiben: „So kann man sehen, warum er auch der heil[igen] Schrift und den darin enthaltenen leiblichen Erzählungen einen Zwang anthut und solche vor Symbola der geistl[ichen] Sach, nehml[ich] der Wahrheit und des Guten, ansiehet."
Hahn dokumentiert mit diesem Hinweis, daß er um diese zentrale Streitfrage im Dialog Oetingers mit Swedenborg weiß und an ihr teilnimmt. Biblischer Realismus oder symbolisierende Auslegung – das ist hier die hermeneutische Frage!
Schließlich sei daran erinnert, daß bereits in diesem frühen Dokument der theologische Begriff und Sachverhalt anklingt, der später in Hahns Theologie grundlegend geworden ist: Reich Gottes. Der Mensch als „Ebenbild Gottes" ist dazu gemacht, „das Reich Gottes ernstl[ich] leibl[ich] und hernach geistlich zu sehen, und wie es immer im Wachsen ist. ..." Von hier aus ist der Schritt nicht mehr allzuweit hin zu dem 1774 in erster Auflage erschienenen „Fingerzeig zum Verstand des Königreichs Gottes und Christi", in dem Hahn seine eigene Theologie aus dem 1. Kapitel des Epheserbriefes entwickelt und veröffentlicht hat.
Auf Hahns Kant-Exzerpt folgt ein Judicium Oetingers". Hahn bemüht sich also als damals wohl erst 27jähriger um das Gutachten einer der großen theologischen Autoritäten seiner Zeit, die sich ihrerseits in Verehrung und Nähe, aber auch in Distanz mit Swedenborg beschäftigt.
Die Frage, welcher Veröffentlichung, evtl. auch welchem Brief Oetingers Hahn dieses Judicium entnommen habe, bedarf noch einer genauen Klärung. Möglich wäre es, daß Hahn seine Beobachtungen aus der Schrift Oetingers zusammenfaßte, die dieser 1765 erscheinen ließ und die den Titel trägt: „Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie".
Dafür sprechen Hahns Zusammenfassung von Swedenborgs Grundgedanken in einem größeren Summarium von 7 Absätzen:
„Also lauft alles hinaus auf 7 wichtige Puncten:
... Die Sätze [Swedenborgs] handlen

I. Von unserer uns unbekannten Verbindung mit der Geisterwelt. Welches nur einigen bekandt wird, denen das innere Gedächtnis ofen ist.
II. Von dem inneren und äußeren Gedächtnis.
III. Gegenwart der Geister ist auch unbekandt: doch die, welche sie inne werden, erfahren sie durch Mittheilung der Geister Sprache: Die Ideen lessen die Geister in uns als in einem Buch, ob sie schon die Cörper nicht sehen.
IV. Stellung, Ort und Raum der Geister ist in dem Sensorio des Neutons [Newtons].
V. Cörper subsistiren in der Geister Welt: und die Materie wird nicht nach dem cörperl[ichen] Inhalt, sondern nach der neuen Geistgestalt signirt: diese Signatur ist das wichtigste in Gottes Wercken, sowohl als in heiliger Schrift.
VI. Schwedenborg scheint idealistisch zu reden von apparentiis et Fallaciis der Orte: Es seyn aber in der That Lichts Werckzeuge von unaussprechlicher Verhältnis mit Einflüssen vom Herrn und untereinander. Der Einfluss vom Herrn macht alles aus:
VII. Dieser Einfluss vom Herrn macht die Einheit aller Geister nach der Figur eines unermesslichen Raumes des größten Menschen nach dem Original der Menschheit Christi."

(TNB 40 und 41)
Diese Gedankenkreise tauchen zwar schon in den „Träumen eines Geistersehers" auf, können aber nach unserer jetzigen Sicht ebenso aus „Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie" stammen.
Eine andere Zuordnungsmöglichkeit bestünde in der Annahme, daß Oetinger seine Rechtfertigungsschrift für Swedenborg vor deren Drucklegung 1767 Hahn zukommen ließ. Denn in diesem ursprünglich für das Stuttgarter Konsistorium bestimmten Verteidigungsschrift tauchen gleichfalls Gedanken auf, die bei Hahn in seinem 7 Absätze umfassenden Summarium erscheinen.
Oetinger schreibt über das von Kant anonym herausgegebene Werk:
„Übrigens ist in dem Buch „Träume eines Geistersehers" Swedenborgs ganze Lehre, mit idealismo vermischt, concentriert, nemlich alle Menschen stehen in gleich inniger Verbindung mit der Geisterwelt, nur sie empfinden es nicht, weil sie zu grob seyen...".
Sein „Urtheil" über Swedenborg, das er im Notizbuch auf den Seiten 43–52 eingetragen hat, gewinnt Hahn nach eigenen Angaben aus der „Sapientia angelica" und „Doctrina coelestis". Bei oberflächlicher Lektüre dieser interessanten Stellungnahme zu Swedenborg entstehen dadurch leicht Verständigungsschwierigkeiten, daß Hahn zwar immer wieder von einem Buch spricht, sein „Urtheil" aber auf 2 Schriften Swedenborgs begründet: „Mein Urtheil: welches mir bey Lesung Schwedenborgs in seiner Sapientia angelica und

doctrina coelesti beygegangen."
Sieht man jedoch genauer hin, so merkt man, daß sich Hahn bei der Urteilsfindung in der ersten Phase seiner Auseinandersetzung an der „Sapientia angelica" orientiert. Der ganze Titel der lateinischen Ausgabe dieses Werkes lautet: „Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia", im Deutschen bekannt als „Göttliche Liebe und Weisheit". Die deutsche Übersetzung besorgte Immanuel Tafel. Dieses Werk enthält in fünf Kapiteln Ausführungen über:
1. Liebe und Weisheit sind Leben, Substanz und Form; 2. Die geistige und die natürliche Sonne; 3. Die Grade (des Seins); 4. Die Schöpfung des Weltalls; 5. Die Schöpfung des Menschen.
Inhaltlich überrascht an Hahns Urteil einerseits die ambivalente Einschätzung von Swedenborg. Er sieht genau, daß Swedenborg „nach seiner Grundstellung... unsern orthodoxen Thesibus" widerspricht, daß wir seine närrischen Gedanken oft „gar nicht reimen können", kurz, daß man „billig und gescheid mit ihm umgehen und mit Geduld seinen eigenen Maßstab suchen und ihn damit messen [muß] und nicht mit unserem. Thöricht tut der, der ein Fluidum mit der Elle messen will, ein jedes Ding hat sein eignes Maß".
(TNB 47 und 43)
Auf der anderen Seite begegnet Hahn Swedenborg trotz der kritischen Distanz lernbereit und offen: „Ich habe sehr wunderbare Sachen gefunden, bei welchen ich also gedacht: Dieser Mann hat ein geistliches Licht in seiner Sele, welches aus allen Kennzeichen unläugbar ist. Denn er dringt hauptsächlich auf Glauben und Liebe, Wahrheit und Licht. Er führt nicht zu leeren Speculationen, sondern er gibt in allen seinen Vorstellungen, wenn man seinen Endzweck recht sieht, ...doch kräftige Beweggrunde zur Liebe, zu einem in der Liebe wurcksamen und thätigen Wandel, welches mir solches Buch theuer und schätzbar macht. Ich bin daraus in vielem gebessert worden." (TNB 43)
Die Beschäftigung mit Swedenborg bringt Hahn also nach seinen eigenen Worten neue theologische Einsichten und Bestätigung seiner dogmatischen Position: „Ich habe in einigen Sachen, die mir lang unserer Lehre zu wiedersprechen scheinen [!], ein Licht überkommen, in welchem ich seine Harmonie mit uns erblickt habe." (TNB 47)
Hier könnte man beispielsweise an Hahns Lehre von den drei Ichheiten denken, die nach unserer jetzigen Sicht eine Affinität zu Swedenborgs Trinitätslehre aufweist. Andere „Sachen, die mir lang unserer Lehre zu wiedersprechen scheinen" bedürfen noch genauerer Erforschung. Der letzte Teil des genannten Zitats schließlich läßt durchaus vermuten, daß sich Hahn bereits 1766 im Besitz eines eigenen theologischen Systems glaubt.
Wenn Swedenborg in „Harmonie mit uns" steht, dann erinnert diese Selbsteinschätzung Hahns geradezu an eine Randbemerkung im Notizbuch, in der er über seinen Ansatz sagt: „N[ota] B[ene] ich habe vermutl[ich] auch eine eigene Gedankenwelt: System: Drum läst man sich in solches nichts eintragen und von solchen nichts nehmen:." (TNB 17)
Hahn besaß dieses für ihn höchst bedeutsame Buch „Sapientia angelica" selbst nicht. Es muß offenbleiben, wie er davon Kenntnis erhalten hat und wie es in seine Hände gekommen ist. Ob Oetinger auch hier eine Rolle spielt? Auf jeden Fall wollte er von diesem Buch einen Auszug anfertigen, denn er schreibt: „Zu diesem Ende hätte ich gern das gantze Buch... exzerpiert, wenn ich es länger hätte behalten dürfen."
(TNB 45)
Das theologische Notizbuch berichtet auch davon, daß Hahn es seinem Lehrer Oetinger gleichtun und Swedenborgs Schriften ins Deutsche übersetzen wollte.
Hahn erwarb die oben als zweites Buch genannte „Doctrina coelestis" selbst, nicht nur, um sie in Muse lesen, sondern um sie nach dogmatischen Loci systematisieren zu können. Wieder dient Oetinger als Vorbild, der seine „Theologia ex idea vitae deducta" kompendienhaft angelegt hat.
Wie weit Hahn bei seiner Arbeit an der „Doctrina" gekommen ist, bleibt noch unklar. Bei diesem Werk handelt es sich um die Schrift Swedenborgs, die 1758 in London erschienen ist unter dem lateinischen Namen: „De Nova Hierosolyma et eius doctrina coelesti: ex auditis e coelo; quibus praemittitur aliquid de Novo Coelo et Nova Terra".
14 Jahre später hat sie Oetinger ins Deutsche übertragen und in Leipzig herausgebracht. Sie trägt den Titel: „Vom neuen Jerusalem und seiner Himmlischen Lehre, nach Gehörtem aus dem Himmel".
Auf diese Weise belegt das Notizbuch eine eingehende Auseinandersetzung Hahns mit Swedenborg. Hahn liegt vor allem eine Systematisierung des monströsen Gedankenguts des Sehers am Herzen.
Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß Hahn dabei eine Schematisierung vorgeschwebt haben mag, wie sie Oetinger in den Summarien der Lehrtafel vorgenommen hat. So ist es einfacher, die theologischen Schwerpunkte mit anderen Entwürfen zu vergleichen. Dabei erst erschließt sich der Reichtum verschiedener theologischer Ansätze: „Es ist gut, die Theologien unter vielerley Blicken zu durchsuchen. Paulus redet auch anders als Christus und Johannes, Jacobus wieder anders. Ich habe eine große Lust, Christi, Johannis, Pauli, Jacobi, Petri Theologiae, die zwar einerley ist der Sache nach, aber den Bildern und Wort Ausdrücken und Visionen nach zerschieden sind, für mich nach allen Articeln mit ihren eigenen Worten zu sammlen. Absonderl[ich] auf eines jeden Grund Motiven zum Guten zu sehen: wie zum Ex[empel] Christi Grundmotiv zur Buße, die Verkündigung seines Reichs, Pauli aber, die Zukunft Christi war:" (TNB 45 und 46)
Hahn zweifelt am Wahrheitsgehalt der Visionen von Swedenborg selbst nicht. „Das Schwedenborg solche Dinge gesehen, ziehe ich nicht in Zweifel. Aber himmlische Dinge kan man unter 1000 erley Formen sehen, die im Grunde auf eines hinauslaufen: Die Schrift bleibt bestätiget: Man spürt im ganzen Buch, daß ihm selbsten darum zu thun ist, nicht von dieser Regul abzuweichen, daß er aber alles geistlich und zu geistlich erklärt, was liegt daran?" (TNB 46)
Hier zeigt sich auf einmal eine andere Bewertung

von Swedenborgs Schriftauslegung, als wir sie oben kennengelernt haben. Hahn ist offensichtlich von der Lektüre der Bücher Swedenborgs so angetan, daß er in dieser zentralen Frage fast entschuldigend für Swedenborg eintreten kann.
Außerdem unterscheidet er den äußeren Buchstaben der Schrift von ihrem höheren inneren Gehalt: „Wer da meynet, es gäbe keine höheren Dinge, als in dem äusseren Buchstaben der Schrift liegen, der hat noch kein rechtes geistliches Auge." (TNB 50)
Andererseits spricht Hahn auch eine Warnung aus: „Wer dieses Buch nützen will, mus sich hüten, das er sein gar abstractes Wessen im Reden und Schreiben nicht annimmt, sondern die Bilder in Gottes Wort darzu suchet, sie sind vor unseren und der meisten schwachen Zustand des Verstandes adaptirter. Z[um] Ex[empel] wenn Schwedenborg sagt, Gott sey die Liebe, so sagt das neue Testam[ent] Vatter." (TNB 48)
Dieses Zitat enthält aber nicht nur eine Kritik an der Sprache Swedenborgs, es bietet vielmehr auch eine hermeneutische Übersetzungshilfe. Hier, wie an vielen Stellen des Urtheils, geht es letztlich um Swedenborgs Gottesverständnis: Gott ist Liebe, nichts als Liebe! – „Dieser Mann bestätiget durch sein ganzes Buch, daß Gott die Liebe sey und daß er eine Freude und Wonne habe am Gutes Thun, an allen seinen Creaturen, daß er tags und nachts von einer Wache (andere Lesart: Woche) zur anderen immer seine Güthe über uns ausfliessen lasse: Wer dieses weiß, dem gibt er Stärcke und Trost, daß kein Mensch trauern und verzagen solte." (TNB 51)
Manche Anzeichen sprechen dafür, daß Hahn diesen Gottesbegriff eine Zeitlang übernommen hat. Diese These läßt sich an theologischen Einträgen im Notizbuch verifizieren. In Hahns „Versuch von einem reineren, weniger paradoxen, und mehr zum Fleiss in der Heiligung führenden Lehrvortrag" ist Swedenborgs Einfluß deutlich zu erkennen. In diesem heilsgeschichtlichen Entwurf, den Hahn 1766 konzipiert und auf den Seiten 76 bis 84 des Notizbuches niedergelegt hat, lauten die ersten beiden der drei von Gott handelnden Absätze: „1. Satz: Gott ist die Liebe, Gott ist gut, Gott ist heilig, die Heiligkeit ist seine Zierde und seine Herrlichkeit oder, Gott ist ein Licht, wie Johannes 1 (Vers 5), Epheser 1 angefangen: Gott ist rein.
2. Kein Zorn nach menschlicher Art, ist in Gott. Ob schon von seinem Zorn, Grimm, Rache vieles in der Schrift stehet: So solten wir dieses ja nicht nach Menschen Art verstehen, als ob ein Verderbungs Sin, ein Tyrannisches verzehrendes Wessen in ihm wäre: Sondern sein Zorn ist im 5. Psalm beschrieben auf Gott geziemende Art: Du bist nicht ein Gott. dem gottlosen Wesen gefallet, wer böse ist, bleibt nicht vor ihm: (Vers 5). Und das ist kein freywilliges Wessen in Gott, sondern das bringt seine edle Natur mit sich, daß das Licht ohnvereiniglich mit der Finsternis ist."
(TNB 76)
Diese Gotteslehre hat Hahn noch vor Abschluß seiner theologischen Entwicklung wieder aufgegeben. Im Zusammenhang mit Ausführungen und Gedanken über den sensus communis distanziert sich Hahn von Swedenborg: „Einmahl Swedenborg fehlt, wenn er in Gott gar keinen Zorn will gelten lassen." (TNB 265)
Diese Notiz stammt vom 20. Februar des Jahres 1769.
Hahn leitet seine neue theo-logische Sicht aus dem sensus communis, dem allgemeinen Wahrheitsgefühl, jenem „Rest des durch den Sündenfall von Gott abgelenkten schöpferischen Vermögens", ab: Wie wir ein Gefühl der Liebe und eine Empfindung des Unmuts und Zorns haben, „wenn man unseren Befehlen nicht Folge leistet", (TBN 265) so lehren uns unsere Empfindungen auch, was Gott ist.
Hahn äußert also Bedenken an Swedenborgs Gotteslehre von einem Zentralbegriff Oetingerscher Theologie aus. Hahns Distanz zu Swedenborg wird größer.
Die Frage, welche äußeren und theologischen Faktoren dafür im einzelnen verantwortlich sind, bedarf noch eingehender Klärung. Aufgearbeitet werden müssen hierzu die einzelnen Entwicklungsphasen im Dialog zwischen Oetinger und Swedenborg. Hahn dürfte nach seinen Notizen vom Anfang des Jahres 1769 Oetingers Theologie ziemlich nahestehen.
Sollte es tatsächlich mit dem Jahr 1769 zu einem Abrücken Hahns von Swedenborg gekommen sein, erhielte die – allerdings sehr späte – Notiz im Echterdinger Tagebuch eine hohe Bedeutung: „Kam in eine Versammlung. Da redte ich von Schwedenborg, weil viele darunter sich den ganz zum Führer erwählen wolten, weßwegen ich auch zu diesen Leuten gewolt. Ich fand vielen Widerstand und mußte es darauf ankommenlassen, daß sie meine Erfahrung auch erlangen werden, da mir solcher nach zwei Jahren verleidete."
(ETB 251)
Dieser Zeitspanne von 2 Jahren, vermutlich die Jahre von 1766–1768, in denen sich Hahn der Theologie Swedenborgs verschrieben hatte, entsprechen auch die zahlreichen Exzerpte, Stellungnahmen und Namensnennungen im Notizbuch, die Swedenborg betreffen. Nach dem 20. 2. 1769 fällt der Name „Schwedenborg" auf ca. 250 Seiten nur noch viermal. (TNB 327; 332; 432; 468)
Der letzte Eintrag mit „Anmerkungen über Rector Hasencamps Theses de filio dei" enthält Kritik und Anerkennung für Swedenborg zugleich: „Schwedenborg hat die große hélikian [das große Maß der Fülle] Christi, Epheser 4:13. Aber nicht im Zusammenhang mit dem Gantzen. Und alles Einseitige, ob es schon Wahrheit ist, passirt nicht ein gantzes Lehr System darauf zu bauen. Sie haben als Bauleute eben doch auch etwas zum Verstand des gantzen beytragen müßen: Närrisch ist: wenn man Personen, die in gewiesen Stücken irrig sind, alle Wahrheit will absprechen und als gefährl[iche] Schlangen und Teufel fliehen." (TNB 468)
Es ist also nicht so gewesen, daß Hahn seine Zeit als „Swedenborgianer" nachher völlig verleugnet hätte. Zwar distanzierte er sich innerlich entschieden, aber er spricht Swedenborg nicht alle Wahrheit ab. Ob in den „Schlangen und Teufeln" Erfahrungen aus dem konsistorialen Vorgehen gegen Oetinger anklingen, wäre zu prüfen. Hahn hat auch nach 1769 Bücher Swedenborgs, die er selbst besaß, an Interessierte ausgeliehen.
In seiner Bibliothek lassen sich mindestens zwei

Dreyzehntes Fragment.

Hahn.

Unter allen mir bekannten Theologen, der — mit dem ich am meisten sympathisire — oder vielmehr, dessen Theologie zunächst an die meinige gränzt, und der doch so unaussprechlich von mir verschieden ist, als es ein Mensch seyn kann. Ein ganz außerordentlich mechanisches, mathematisches und astronomisches Genie, das immer erfindet, immer schafft — mit ausharrender, allüberwindender Geduld, zum letzten Ziel alles ausführt. Er schafft Welten, und freut sich einfältig seiner stillen Schöpfungskraft.

Das Bild ist ähnlich, was man ähnlich heißt; aber die Stirn in der Natur ist viel verstandreicher.

Die Nase ist, wie sie hier ist, lautzeugender Ausspruch von hellreiner, fester Weisheit. Güte und Dienstfertigkeit ist im Munde, der jedoch eine Tinktur von schwäbischer Bläddigkeit zu haben scheint.

Im Kinne viel Verstand und Dexterität.

Der Tiefblick fehlt dem zu matten, untreffenden Auge.

Noch ein Wort von seinen Schriften.

Seine Sammlung von Betrachtungen über alle sonn- und festtäglichen Evangelien — und sein Fingerzeig — *) sind mir eine Goldgrube von großen, unerkannten, und wissenswürdigsten Wahrheiten. Ich schäme mich nicht, zu sagen, daß ich mir's nicht verzeihen kann, diese Höhe und Tiefe von Christuserkenntniß in der Einfalt seines hellen, edeln Gesichtes nicht bemerkt zu haben. Ich suchte, das ist wahr, nur den Mechaniker; und den fand ich im Auge. Ich sah auch den großen Theologen — aber bey weitem nicht den großen, den ich nachher in seinen Schriften, deren unser Zeitalter kaum werth ist, gefunden habe. — Ich bitte aber, nichts blühendes, colorirtes, so wenig als triviales und Seelenloses drinn zu erwarten. Sie sind für sehr wenige — aber für wen sie sind, für den sind sie ganz. Ganz Thorheit, oder Weisheit.

Wenn

*) Man kann seine Werke nicht im Buchladen finden, sondern bey ihm selber zu Kornwestheim bey Ludwigsburg.

Wenn ich König wäre, der Mann wäre mir eins der theuersten Produkte meines Reichs. Er brächte Gottes Weltsysteme in mein Cabinet — Wagen, alles zu wägen, in alle meine Magazine, und was mehr ist als beydes, die allertiefste und harmoniereichste Religion in meine Theologie — ob auch in meine Theologen, wär' eine andere Frage?

Schriften nachweisen, die aus der Feder Swedenborgs stammten. Zum einen ist es die oben schon erwähnte Doctrina coelestis. Dieses Buch gibt er laut Tagebuch vom 6. Oktober 1772 an Studenten weiter, die sie dann abschreiben oder besser: exzerpieren. (KTB S. 51)
Als am 26. September 1774 der Stadtschreiber von Bönnigheim mit Hahn im Pfarrhaus zu Kornwestheim über Theologisches redet, bekommt der Besucher anschließend Swedenborgs Schrift „Von den Erdkörpern der Planeten" ausgeliehen. (KTB 281)
Dieses kleine Werk hat Swedenborg ebenfalls 1758 in London unter dem lateinischen Titel herausgegeben: „De telluribus in mundo nostro solari, quae vocantur planetae: et de telluribus in coelo astrifero; deque illarum incolis; tum de spiritibus & angelis ibi; ex auditis & visis".
Für die deutsche Ausgabe ist wiederum Oetinger verantwortlich.
Hahn hat aber mit Sicherheit den Inhalt weiterer Schriften Swedenborgs gekannt. Dazu gehört die oben genannte und im Notizbuch exzerpierte Sapientia angelica. Dazu muß auch die Schrift gerechnet werden: Deliciae sapentiae de amore conjugali, die 1767/1768 in Amsterdam erschien. Hahn erwähnt sie im Zusammenhang mit neuen Heiratsplänen, nachdem die Trauerzeit für seine erste Frau vorüber war. (KTB S. 385)
Weitere Schriften werden uns angesichts der Quellenlage bis auf weiteres unbekannt bleiben. Doch zeigen schon die genannten Werke wie auch das theologische Material im Notizbuch, daß Hahn als pietistischer Pfarrer keineswegs davor zurückschreckte, sich auf neue theologische Ideen einzulassen. Er erweist sich im Gegenteil als ein Theologe, der die Fragen seiner – von der Aufklärung geprägten – Zeit mit Begeisterung aufnimmt, sie in immer wieder neuen Versuchen durchdenkt und überprüft, der aber auch in Nähe und Distanz Stellung beziehen kann. Hahns Swedenborg-Rezeption ist dafür ein klassisches Beispiel. Swedenborg und seine Lehre waren für Hahn eine wichtige, wenn auch vorübergehende Phase hin zu seiner eigenen Theologie.

Aus Lavaters „Physiognomische Fragmente" 13. Fragment, III Versuch, über Ph. M. Hahn

Von Swedenborg zu Elias Artista

Der „Prophet" Johann Daniel Müller aus Wissenbach/Nassau (1716 bis nach 1785), Gegner Moses Mendelssohn und Lessings, kritischer Freund Emanuel Swedenborgs

Reinhard Breymayer

Der schwäbische Pietist Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) erwähnt in einem Brief aus Murrhardt vom 17. August 1771 an seinen Freund Karl Friedrich Harttmann (1743–1815), den damaligen Repetenten am Tübinger Stift und späteren Professor Friedrich Schillers an der Karlsschule, sein kritisches Urteil über Swedenborgs neuestes Werk „Vera christiana religio" (Amsterdam 1771). Er wirft Swedenborg vor, daß er sich jetzt unübersehbar vom Boden der Heiligen Schrift, vom buchstäblichen Sinn des Bibeltextes, entferne: „Schwedenborg hat mir sein neues Buch geschikt, darinnen sind erst seine griffe entdekt. Christi Zukunft soll nicht ad Literam genommen werden. Er seye die Zukunfft. Meine noten uber [!] Schwedenborgs Sache sind noch gelind. [...]" Oetinger erwähnt dann in demselben Brief merkwürdige Texte eines andern Autors: „Man hat mir ein Buch samt einem Brief an Schwedenborg geschikt heißt Elias an die ganze Welt. Wunderlich Zeug!" (Autograph Oetingers in der Universitätsbibliothek Tübingen: Nr. 72 in: Mh 745). Das unpersönliche „man" bei Oetinger bezieht sich auf einen Propheten aus dem Volke, den selbsternannten Religionsstifter Johann Daniel Müller aus dem nassauischen Dörfchen Wissenbach bei Dillenburg. Er wurde dort am 10. Februar 1716 als zweites Kind des Landwirts und Schneiders Johannes Müller und seiner Ehefrau, Anna Gertraud Müller, verwitwete Schnauz, geb. Lückoff, geboren. Lehr- und Wanderjahre führen den hochmusikalischen Bauernjungen aus einfachsten Verhältnissen früh an verschiedene Fürstenhöfe. 1726 kommt es nach Dillenburg, wo er das Violinspiel erlernt. 1733 nach Berleburg, in die Hochburg des antikirchlichen Spiritualismus. Um 1735 unternimmt er eine Reise durch verschiedene thüringische und sächsische Fürstentümer; Johann Sebastian Bach in Leipzig empfiehlt ihn nach Sachsen-Merseburg. 1737–1739 ist er Violinist in Darmstadt. Er trifft in Berleburg mit dem Radikalpietisten und späteren Bibelkritiker Johann Christian Edelmann zusammen, in Homburg v. d. H. mit dem Alchemisten Christoph Schütz. Mit Begeisterung liest er Jakob Böhmes Werke. 1744 wird Müller Hofmusikus, Kantor und Schuldiener in Hachenburg im Westerwald. Am 31. März 1744 heiratet er in Darmstadt die Witwe Maria Ursula Schott, geb. Windecker, aus Frankfurt am Main (1705–1759). Müllers Gattin war eine Verwandte Goethes. Im Herbst 1746, knapp drei Jahre vor der Geburt des Dichters, zieht Müller nach Frankfurt, wo er sich als Konzertdirektor betätigt. Im Jahre 1755 wird er als Mitglied der Frankfurter Kapelle erwähnt (vgl. Karl Israel: Frankfurter Concert-Chronik von 1721–1780. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe von 1876 mit einem Vorwort, Anhang und Register. Herausgegeben von Peter Cahn. Frankfurt, New York, London 1986, S. 34, 36 f. 40, 80.) Auch geht aus einem von Jörg-Ulrich Fechner (Bochum) gefundenen Protokoll des Almosenkastens der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main vom 3. Dezember 1757 hervor, daß ihm auf 1. Januar 1758 ein Salär für sein Violinspiel als Erster Geiger an der Sankt-Katharinen-Kirche in Frankfurt zugestanden wurde. Es ist die Kirche, in der die Familie Goethe ihre Kirchenstühle besaß, in der die Trauung von Goethes Eltern stattfand und in der dann später der junge Goethe konfirmiert wurde (vgl. dazu: St. Katharinen zu Frankfurt am Main. Herausgegeben von Joachim Proescholdt. Frankfurt am Main 1981; hier S. 251–268: Dore Struckmeier-Schubert: Von prominenten Gemeindegliedern: die Familien Goethe und Stoltze; S. 277–296: Peter Cahn: Kirchenmusik an St. Katharinen). Der junge Goethe hat Müller sehr wahrscheinlich kennengelernt; dann später, im Jahre 1772, dürfte er Müllers 396 Seiten umfassendes islamfreundliches Werk „Elias mit dem Alcoran Mahomeds in der Offenbarung Jesu Christi" (1772), das sich nachweislich in der Bibliothek von Goethes Vater befand, bisher aber leider verschollen ist, eifrig studiert haben: Gerade im Jahre 1772 beginnt Goethes literarische Beschäftigung mit „Mahomet". – Von 1756 bis 1759, in der Zeit, in der er seine Eltern und seine Gattin verliert, erlebt Müller eine religiöse Erleuchtung. Er verläßt Frankfurt und beginnt ein unruhiges Wanderleben durch Nord- und Ostdeutschland, Skandinavien, das Baltikum und Rußland, kommt gelegentlich, so im Frühjahr 1771, wieder nach Frankfurt zurück und hält sich andererseits oft in Hamburg auf, wo ihn der Swedenborg-Übersetzter Louis Joseph Bernard Philibert Guyton de Morveau (genannt Abbé de Brumore; 1738–1786) im Jahre 1784 besucht. Als Elias Artista wird er von den Illuminaten in Avignon, einer französischen freimaurerähnlichen Geheimgesellschaft um die Swedenborg-Übersetzer Abbé de Brumore und Müllers Altersgenossen Dom Antoine-Joseph Pernety (1716–1796), sehr verehrt. Es heißt in Illuminatenkreisen, „Elie Artiste" sei zu Lebzeiten Swedenborgs enger Freund und sein Schatzmeister gewesen; ihm wird kolossaler Reichtum angedichtet. Die Identifikation von „Elie Artiste", dem Patron der Illuminaten von Avignon, galt lange Zeit als unmöglich; erst dem Verfasser gelang es zu zeigen, daß sich hinter dieser mysteriösen Gestalt kein anderer als der „Prophet" und Alchemist Johann Daniel Müller aus Wissenbach verbirgt. 1786 taucht dieser noch einmal im heimatlichen Dillenburg auf; dann verliert sich seine Spur im Dunkel der Geschichte. Müllers Freunde behaupten, er habe an dem russischen Fürsten Trubeckoj (wohl einem der russischen Spätrosenkreuzer) einen Förderer gefunden und sei in Riga gestorben.
Müller hat – und das ist für einen Autodidakten ohne jede höhere Schul- und Universitätsbildung bewundernswert – mindestens 27 teilweise sehr umfangreiche Schriften verfaßt. Von ihnen hat bisher etwa die Hälfte wiedergefunden werden

können. Besonders bemerkenswert sind je eine vom Verfasser wiederentdeckte Streitschrift gegen Moses Mendelssohn und gegen dessen Freund Gotthold Ephraim Lessing.
Das erste, der Mendelssohn-Forschung bisher völlig unbekannt gebliebene Werk trägt den folgenden Titel:
„Der gekrönte Philosoph in Occident, oder Anmerkungen eines Anonimi über den Phädon des Mosis Mendelson und über die occidentalische Philosophie überhaupt. Aus dem Chaldäischen ins Deutsche übersetzt. [o. O.] 1771. – 102 S. 8°."
(Es ist in der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt unter der Signatur „W 1902" vorhanden.)
Das zweite, der Lessing-Forschung ebenfalls vordem unbekannte Buch ist folgendermaßen betitelt:
Der Sieg der Wahrheit des Worts Gottes über die Lügen des Wolfenbüttelschen Bibliothecarii, Ephraim Lessing, und seines Fragmenten-Schreibers [d. i. des Hermann Samuel Reimarus] in ihren Lästerungen gegen Jesum Christum, seine Jünger, Apostel, und die ganze Bibel. [o. O.] Gedruckt im Jahre 1780. – 266 S. 8°."
(Es ist in der Universitäts- und Landesbibliothek Halle an der Saale unter der Signatur „Ie 834. 8°" vorhanden.)
Ulrich Joost (Göttingen) stellte freundlicherweise die Druckfahnen seiner Bearbeitung eines Briefes des Philosophen und Mathematikers Karl Knoblauch von und zu Hatzbach (1756–1794) aus Dillenburg vom Oktober 1786 an den Physiker Georg Christoph Lichtenberg zur Verfügung.
In diesem Brief, dessen Original sich in Lichtenbergischem Familienbesitz befindet und dessen von Ulrich Joost und Albrecht Schöne besorgte Edition als Nr. 1476 in Band 3 des Briefwechsels von Georg Christoph Lichtenberg erscheinen soll, äußerst sich Karl v. Knoblauch ausführlich über Johann Daniel Müller („M – r"). Es heißt dort über ihn: „In einer ältern Schrift von a[nno]. 1771 'Der gekrönte Philosoph im Okzident' ziehet er besonders gegen Mendelssohns Phädon zu Felde." Auf Grund dieses von Ulrich Joost mitgeteilten Titelzitats gelang mir die Auffindung der in Mendelssohn- und auch in sonstigen Bibliographien bisher nicht erfaßten Streitschrift in sogenannten „Schleiermacher"-Altbestand der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt.
Zu den Werken Müllers gehört auch das von Oetinger erwähnte und von Philipp Matthäus Hahn aufmerksam studierte Werk „Elias mit dem Buch der ganzen Welt, an die ganze Welt, im Gericht über die Welt [...]. Des ersten Theils erster Tom. [o. O.] 1771" und ein mitgeschicktes anonymes „Sendschreiben an Herrn Emanuel Swedenborg, betreffend die Geister-Erscheinungen und deren Beschaffenheit" (1771), an dessen Ende vermerkt war: „Geschrieben vor den Pforten Roms, den 28 Junii 1771. Ihr ergebenster Diener, S."
Das Original dieses „Sendschreibens", das Pfarrer Ernst Friedrich Keller (1796–1870), Pfarrer in Diez an der Lahn, um 1834 in einer 122 Seiten zählenden handschriftlichen Fassung vorlag, gilt vorerst als verschollen. Doch bietet folgendes Werk Oetingers, das sich auch in der Bibliothek von Goethes Vater befand, zum Glück einen gedruckten Auszug aus Müllers Brief an Swedenborg:

Beurtheilungen der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod und der damit verbundenen Lehren des berühmten Emanuel Swedenborgs theils aus Urkunden von [von Adolf Friedrich König von Schweden, Gabriel Andersson Beyer, Olof A. Ekebom, Emanuel Swedenborg u. a.] theils aus sehr wichtigen Anmerkungen verschiedener Gelehrten [Gabriel Andersson Beyer, Johann Christian Cuno, Johann Daniel Müller und Friedrich Christoph Oetinger] [Schwäbisch Hall: Johann Christoph Messerer] 1771. – [XVI] S. (I) – 93 – 163. 8°." (Vollständiges Exemplar in der Universitätsbibliothek Tübingen: Gf 2306. b. 8°.)

S. 124–137 ist darin das genannte „Sendschreiben an Herrn Swedenborg, betreffend die Geister Erscheinung, in einem Auszug" abgedruckt. So bekommen wir hinreichenden Aufschluß über die wohlwollend prüfende Tendenz des verschollenen Textes, dessen Tenor auch durch den bereits erwähnten uns von Ulrich Joost (Göttingen) freundlicherweise mitgeteilten Brief des Philosophen Karl Knoblauch von und zu Hatzbach aus Dillenburg vom Oktober 1786 an Lichtenberg bestätigt wird:
„Er correspondirte auch mit dem berüchtigten Emanuel Swedenborg. Wenigstens finde ich unter seinen Werken eine lange Epistel an diesen größten aller Geisterseher, worin er ihn über einige Dinge zurechtweiset, und über andere ihm beystimmt. Ob Swedenborg – der sonst unendlich mehr mathematische und physikalische Kenntnisse besaß, als M – r, ihm geantwortet hat?, weiß ich nicht."
Müller bezieht sich in seinem „Sendschreiben" auf folgende Erstausgabe der unter Oetingers Anleitung von dessen Großneffen Christoph Friedrich Dertinger (getauft in Stuttgart am 9. Februar 1756) angefertigten deutschen Übersetzung von Swedenborgs Schrift „De telluribus":

„Von den Erdcörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern, allwo von derselben Art zu denken, zu reden und zu handeln, von ihrer Regierungs-Form, Policey, Gottesdienst, Ehestand und überhaupt von ihrer Wohnung und Sitten, aus Erzählung derselben Geister selbst durch Emanuel Swedenborg Nachricht gegeben wird. Ein Werk zur Prüfung des wahren und wahrscheinlichen, voraus wenigst vieles zur Philosophie und Theologie, Physik, Moral, Metaphysik und Logik kann genommen werden, aus dem Latein übersetzt [von Christoph Friedrich Dertinger unter Aufsicht von Friedrich Christoph Oetinger] und mit Reflexionen begleitet von einem der Wissenschaft und Geschmack liebt [d. i. Friedrich Christoph Oetinger]. [o. O.] 1770. – [VIII], 236 S. 8°. S. 191–236: [Friedrich Christoph Oetinger:] Reflexiones über diß Buch."

Müller beginnt S. 124 seine Anrede an Swedenborg recht höflich: „Mein werther Freund. Ich habe Dero Schrift von den Einwohnern der Planeten gelesen, welche ein würdiger Gelehrter ins

Teutsche übersetzt, und mit Reflexionen begleitet hat. Vergeben Sie, daß ich auch die meine darüber mache. [...] Ich erkenne Sie als ein wahres Glied an dem Leib Jesu Christi, und als ein Werkzeug Gottes. ich nehme ihre Gabe mit Dank an, und preise den Schöpfer darüber. Ich hoffe, Sie werden nicht übel nehmen, wenn ich sage, in was für Dingen sie recht haben, und worinn Sie gänzlich im Irrthum sind, und folglich auch andere irre führen, ob schon ihr gutes Herz solches nicht will. Ihre Schriften solle man prüfen, das Gute behalten, und das Böse verwerffen. Ihre Gabe, mein Freund, ist diese: daß Sie mit Geistern reden können. [...] Dieses, daß Sie die Geister und ihren Zustand sehen, zum Vorspiel, wie es alle in jener Welt sehen sollen, ist Ihre Gabe, und dieses Sehen der Verstorbenen bekannt machen, das ist ihr Amt, und weiter nichts: nicht die Schrift erklären, nicht Schlüsse aus ihren Gesichtern machen. Sie haben so viel wahres und falsches mit einfliessen lassen, daß es nöthig ist, eins nach dem andern zu prüfen."
Müller erkennt also Swedenborgs visionäre Begabung an, doch spricht er ihm die Gabe der rechten Bibelexegese ab. Müllers Kritik an Swedenborg richtet sich vor allem gegen dessen These von der Vielheit der Welten:
„Ich hätte noch viel zu sagen, von ihren vielen Welten, vielen Sonnen, vielen Erden; Sie beweisen und beruffen sich auf das Zeugniß der Astronomen und denken, es seye eine ausgemachte Sache: ja sagen Sie, es hätten Engel mit ihnen geredt, wie Ihnen die Wahrheit von den vielen Welten und Erden bezeugt hätten. [...]
Mit den Astronauten können Sie nichts beweisen. Die heilige Schrift sollte doch auch davon sagen, wenn es soviel zu bedeuten hätte. Sie schweigt aber. Sie meynen zwar, Gott würde durch viel millionen Welten mehr gepriesen, als durch eine. Aber Gott will ein anders Lob haben aus dem Munde der Kinder und Säuglinge dieser elenden Erde" (S. 136).
Trotz solcher Einwände findet Müller auch zu geradezu hymnischer Anrede des nordischen Sehers: „Sie, mein Freund, sind ein Wunder Gottes, ein Wunder der Welt, und sind sich doch selbst nicht bekannt. Sie sind wie der Regen-Bogen, darinn die ganze Vermischung der Natur mit allen Farben gesehen wird. Sie sind eine Figur des jüngsten Gerichts, darinn alle Wesen sollen ins Offenbare gestellt werden: Sie sind der Welt ein Zeichen des Gerichts, und auch wie ein Gnaden-Zeichen" (S. 136).
Ist Swedenborgs Antwort auf Müllers „Sendschreiben" auch unbekannt – das legendäre enge Verhältnis der beiden Seher konnte sich in der kurzen Zeit zwischen Juni 1771 und Swedenborgs Tod am 29. März 1772 kaum so, wie es die Sage will, entwickelt haben –, so weiß man doch, wie Oetinger sich Müller selbst gegenüber brieflich geäußert hat. In folgendem Buch Müllers, das in der Bibliotheca Philosophica Hermetica (J. R. Ritman) in Amsterdam von mir aufgespürt werden konnte, findet sich ein von Müller zitiertes bisher unbekanntes Fragment eines Oetinger-Briefes, dazu eine feierliche Verfluchung Oetingers durch den selbsternannten Propheten „Elias":
„Elias [d. i. Johann Daniel Müller] mit der Lehre des Talmuds und der Rabbinen in ihrem wahren Sinn und Verstand. Zur Versammlung aller Völker in einen einigen Glauben an den einigen Gott. [o. O.] Im Jahr 1772. 194 S. 4°."
In diesem Werk heißt es S. 108 f.:

„Die große Mahlzeit im Paradies. § 12. Hier macht sich der Sammael wacker lustig mit Spotten und Lästern, und sagt: wie die Juden nur auf ein irrdisch Reich sähen; also sähen sie auch auf gut Fressen und Sauffen in diesem Reich. Aber just also ist der Pfaffen-Teufel der Christen gesinnet, der nur auf seinen Bauch siehet; darum kan er auch von keinem andern Essen in Gottes Wort sehen, als vom Essen in den Bauch. Sie wollen alles nach dem todten Buchstaben verstanden haben, darum spotten sie über alles andere. Also macht es der Satans-Pfaff, der Prälat Oettinger, im Herzogthum Würtenberg, der sich ganz besonders in einem Engel des Lichts verstellet, und eine fromme Larve über das Angesicht hänget, dabey aber aller Wahrheit und Offenbarung spottet.
Dieser will eine wirkliche 4-eckige Stadt Jerusalem haben, die vom Himmel herab kommen soll. Die 2 Zeugen, Apoc. 11. will er also haben, daß wirklich Feuer aus ihrem Munde soll gehen.
Er schreibt an mich selbst:
„Ich habe keinen Helfer nöthig, der mir die Augen öffnet. Vor die 2 Zeugen erkenne ich sie nicht, sondern warte auf bessere Zeugen. Ihr Feuer aus ihrem Munde förchte ich nicht. Wer von den 2 Zeugen seyn will, muß Feuer aus dem Munde gehen lassen können. Der Tod wird ihnen und dem Schwedenborg die Augen aufthun, ich nicht."
Die Pharisäer sagten zu Christo: sind wir denn blind? Jesus sprach zu ihnen: wäret ihr blind, oder erkennetet ihr eure Blindheit, so hättet ihr keine Sünde. Nun ihr aber sprechet, wir sind sehend, wo bleibet eure Sünde. Ich bin zum Gericht auf diese Welt kommen, auf daß, die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden. Joh. 9, 39 41. Weil also dieser Satans-Pfaff Jesum Christum in seiner Offenbarung verworfen hat; so wird er hiermit wieder verworfen, als ein unnützer Baumeister, der den Eckstein verworfen hat. Jer. 8, 9. Hos. 4, 6. Was das Feuer aus dem Munde anlangt, so sagt Gott zu Jeremia, c. 5, 14. weil sie solche Reden treiben, da sie sagen, das ist nicht der Herr, siehe, so will ich meine Worte in deinem Munde zu Feuer machen & c. Und Jesaias 11, 4. stehet vom Meßias geschrieben: Er wird mit dem Stab seines Mundes die Erde schlagen, und mit dem Othem seiner Lippen den Gottlosen tödten. Weil aber dieser Satans Apostel Oettinger dieses verspottet, und ausdrücklich und ganz verwegen sagt, er förchte sich vor diesem Feuer nicht: und weil er auch ein würklich Feuer aus dem Munde begehret; so übergebe ich ihn hiemit, im Geist der Offenbarung Jesu Christi, von dieser Stunde an dem Teufel, daß ihm der Teufel das höllische Feuer in sein Mark und Bein, in Leib und Seele gieße, und daß ihm dieses der rechte Zeuge sey, der ihn überführe, daß die mir von Gott gegebene Offenbarugg Jesu Christi die Wahrheit sey, und Gott mich gesandt habe, seinen Namen der Welt zu offenbaren. Dieses sey ihm mein Urtheil in

William Blake: „Adam von Gott"

dieser Stunde, welches diesem Buch soll einverleibet bleiben, und zum Zeugniß in der allgemeinen Kirche gegen ihn stehen soll: daselbst aber soll er erst öffentlich im Gericht unter den Böcken zur Linken stehen, und im Angesicht aller Heiligen und Seligen sein letztes Urtheil hören. Geschrieben, in der Mittags Stunde, den 22sten Januar 1772."

Zwei gegensätzliche Auffassungen der Schriftauslegung prallen hier unversöhnlich aufeinander. Oetinger, der einst vor allem Swedenborgs Aufgeschlossenheit für das Übersinnliche bewundert hat, stößt sich jetzt in erster Linie an dessen Bibelexegese und sieht Müller in der Nachfolge Swedenborgs. Tatsächlich erinnert der Umgang des „Elias" mit dem Bibelwort auffallend an Swedenborgs Interpretationsmethode. So deutet „Elias" Offenbarung 19,11 wie Swedenborg nicht dem Buchstaben gemäß, sondern sich auf einen verborgenen „innern wahren Sinn" des Schriftworts berufend: „Dieses [das weiße Pferd] ist die wahre innere Lehre des Worts Gottes, denn alles Innere wird mit der weißen Farbe angedeutet. Dieser Reuter [Reiter] ist unstreitig Christus, wie auch die christliche Kirche gerne zugesteht. Aber seine Lehre ist es, und nicht seine Person, darum heist auch sein Name Gottes Wort" (Elias mit dem Buch der ganzen Welt [...] Des ersten Theils erster Tom. [o. O.] 1771, S. 143–144). Das messianische Sendungsbewußtsein erlaubt es dem „Propheten" Elias – der sich oft auch die Selbstbezeichnung „Messias" gibt – nicht, einen Irrtum einzugestehen. Entsprechend gereizt reagiert Müller darauf, daß Oetinger die Richtigkeit seiner Schriftdeutung in Zweifel zieht.
Allem Anschein nach hat der Eklektiker Johann Daniel Müller, trotz aller Betonung seiner Eigenständigkeit, durch intensive Lektüre von Werken Swedenborgs Wesentliches vom Gedankengut des nordischen Visionärs aufgenommen. Er hat Swedenborgs Anschauungen umgeformt und ihnen in veränderter, popularisierter Fassung weitere Verbreitung auch in den Unterschichten Europas ermöglicht; andererseits hat er auch die Unterstützung adliger Mäzene genossen, sonst wäre der aufwendige Druck seiner vielen Schriften nicht möglich gewesen. Müllers Nachwirkung, vor allem auch in Schweden und Rußland, ist noch kaum erforscht. Hier darf man mit Spannung darauf warten, was weitere Untersuchungen zutage fördern werden.

Johann Friedrich Immanuel Tafel (1796–1863) Initiator einer Bewegung

Horst Bergmann, zusammengestellt nach Walter Dreß: J. F. I. Tafel, ein Lebensbericht [1979].

In besonderer Weise verbindet sich der Name Immanuel Tafel mit dem Swedenborgianismus in Deutschland, England, der Schweiz und den Vereinigten Staaten, gilt Tafel doch als der eigentliche Begründer der Swedenborgischen Bewegung im 19. Jahrhundert. Dieser Mann, der in einer Zeit heterogener Strömungen von Aufklärung und Pietismus, Idealismus und Romantik, Biedermeier und Reaktion sein Leben der Sache Swedenborgs mit besonderem Elan und unermüdlichem Fleiß widmete, ist der Übersetzer der meisten bis heute im deutschsprachigen Raum kursierenden theologischen Schriften Swedenborgs.
Der Sohn eines Pfarrers zu Sulzbach am Kocher, ältester von vier Brüdern (alle „studiert und promoviert"), strebsam und aufgeweckt – ein „Röhrle" wie man in Schwaben zu sagen pflegt – wurde mit acht Jahren nach Stuttgart „in die Kost" gegeben bei seinem Onkel (einem Hof-Mechanikus), um das Königl. Gymnasium zu besuchen. Er übersprang mehrmals verschiedene Klassen, erhielt hervorragende Zeugnisse und sollte nach dem Wunsch des Onkels in dessen Fach einsteigen. („Seiner zarten Gesundheit wegen soll man ihn zu viel Bewegung im Freien nötigen.") In diesem Haus des Onkels, eine Herberge des aufrichtigen, pietistisch-frommen Familiensinns, wurde abends Jung-Stilling gelesen und es ist wahrscheinlich, daß hier das religiöse Empfinden des jungen Neffen geweckt oder gesteigert wurde.
Tafel versuchte sich im vorgesehenen technisch-mathematischen Beruf seines Onkels nicht ohne Interesse und Erfolg, doch seine Neigung zu Feder und Tinte, zu Büchern und Studium war stärker. „Meine Lieblingssache war immer das Wissenschaftliche, und es ist noch; ich war gleich anfangs zum Theologen bestimmt, hätte auch nie gedacht, etwas anderes zu werden." Zunächst jedoch lernte er in Merklingen (später in Ludwigsburg) die Geschäfte des „Schreiberwesens": lernte registrieren, archivieren, „rechnungslegen", bestand das Regierungsexamen und wurde „beeidigt". Während seiner Lehrzeit in Merklingen lieh ihm „die fromme Witwe Dürr" so manches Buch zu seiner Erbauung, darunter Swedenborg, auch Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie. Seine pietistisch-religiöse Einfalt wurde erschüttert, er spricht „von wirklich fromme(n) Männer(n)..., (die) ganz Verschiedenes als Wahrheit festhielten...Ich sah ferner, daß der Streit auch jetzt noch nicht entschieden...Es stieg sogar der Zweifel in mir auf, ob ich je zum Besitze der wirklichen Wahrheit gelangen werde; und ich war in großer Noth, die an Verzweiflung grenzte. Ich hielt mich an's Gebet und bat den Herrn...mir (zu) zeigen, wo die Wahrheit sei. Hierauf bekam ich wieder Lust, in Swedenborg zu lesen...und überzeugte mich am Ende, daß sie (Swedenborgs Erlösungslehre) die schriftmäßigste ist, und ich mich mit vielen Anderen bisher in einem sehr großen Irrtume befunden hatte..." Es war ein Ringen in ihm und er behielt es für sich „zumal mir wohl bewußt war, mit welchen Vorurtheilen man gemeinhin gegen Swedenborg eingenommen ist..." Er zog 1817 endlich nach Tübingen, hörte zunächst philologische und philosophische Collegien und begann 1819 das eigentliche Studium der Theologie.
Es waren äußerlich und innerlich nicht nur für ihn bewegte Zeiten. Heiße politische Diskussionen um die Einheit Deutschlands schlugen hoch, „Burschenschäftler" stifteten Unruhe (Kotzebues wurde 1819 ermordet), Gegenmaßnahmen „ergriffen", Schuldige und Unschuldige wurden eingekerkert. So saß auch sein (jüngster) Bruder Gottlob Tafel dreimal auf dem Hohenasperg ein. Immanuel nahm anteil auf seine Weise: „Die einzige Verbindung, in die ich eingetreten und die ich selbst begründet hatte, war die zu 'unbedingter Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit'; denn ich war fest überzeugt, daß ohne Wegräumung der Ungerechtigkeit und Lüge...und des Bösen überhaupt an kein Fortschreiten im Guten zu denken sei". Er laß (wie schon als Amtspfleger in Ludwigsburg) viel in Werken Lavaters, Herders, Schillers und Baco von Verulams, nahm sich die Philosophen Kant, Fichte und Schelling vor. Seine Überzeugung von der „Wahrhaftigkeit der Swedenborgischen Lehre" wuchs im Zusammenhang mit

seinen theologischen Pflichtlektüren, im Kontext der Kritik an der Diskrepanz von Kathederlehre und Verwirklichung von Liebe im Alltäglichen.
Mit dieser Überzeugung trat Tafel mehr und mehr in der Öffentlichkeit für Swedenborg ein.
Dies hatte Konsequenzen. „So lange dieser allenthalben verläumdete Name (Swedenborg) nicht mit mir in Verbindung gebracht war, war fast alles recht, was ich sagte und schrieb. Jetzt aber änderte sich die Scene bald." Zwar schrieb der Ober-Consistoralrath Prälat Georg Friedrich von Griesinger, Consistoraldirektor in Stuttgart, an den 27jährigen Kandidaten Immanuel Tafel am 2. Mai 1823:
„Verehrungswürdiger Freund und Gönner!
Sie haben mir mit der Lehre des Neuen Jerusalem's vom Herrn ein kostbares und sehr angenehmes Geschenk gemacht. Empfangen Sie dafür meinen innigsten Dank! Ich war in meinen jüngeren Jahren mit den Swedenborg'schen Ideen nicht unbekannt, hielt sie immer für interessant und würdig, mit Aufmerksamkeit und Parteilichkeit geprüft zu werden, und es freut mich nicht wenig, daß sie jetzt einen Gelehrten gefunden haben, der zu dieser Untersuchung Talent, Kenntnisse, Wahrheitsliebe und Rechtschaffenheit besitzt, und zwar in großem Grade. Gönnen Sie noch Ihre Gewogenheit
Ihrem dankbaren Freund und Verehrer Griesinger."
Geistige Liberalität galt als Indiz für Gelehrsamkeit, ein gewisses Maß konnte man sich leisten und leistet es sich auch (privat) in „höheren Kreisen". Swedenborgische Ideen zirkulierten dank „des durch Gemüth großen Gelehrten, des Hochwürdigen Herzogl. Würtemb. Raths, Prälanten und Abts, Herrn Friedrich Christoph Oetingers". Doch das Kirchenregiment war trotz (oder wegen) Problemstellungen, die man der Aufklärung verdankte, orthodox und fühlte sich (wieder) dem ererbten Glaubensgut der Väter verpflichtet.
Tafels Eintreten für die Swedenborgische Lehre war bekannt und wie Walter Dreß bemerkt: ... „hätte er sich nicht ostentativ und dann auch so provozierend als Swedenborgianer bekannt, dann hätte er kaum aus der kirchlichen und theologischen Gemeinschaft seiner Zeit ausscheiden müssen". Der Kandidat Immanuel Tafel kam nicht in den Pfarrdienst. So schreibt Dreß weiter:
„Ab Ostern 1821 wurde er (Tafel) dann mit einigen Andern im Lande bekannt, die Swedenborg's Lehre anhingen, sich aber eben so wenig, wie ich, von der Alten Kirche separiert hatten, da Keiner von ihnen dieses für wesentlich hielt". Diese Verbindung „mit andern, ältern Anhängern der Neuen Kirche" führe, nachdem er sein Studium im Herbst 1821 beendet hatte, zu einer Zusammenkunft in Stuttgart. Die Anderen rieten ihm von einer Reise nach Schweden ab; hingegen sollten die Werke Swedenborgs so bald wie möglich in Deutschland in deutscher Sprache herausgegeben werden. Damit beginnt Tafel Übersetzer- und Herausgebertätigkeit. Am 17. Dezember 1821 erscheint die Subscriptionsanzeige, in der er den Deutschen sämtliche theologischen Werke Swedenborg's anbietet und sich bereit erklärt, bei genügender Nachfrage auch die lateinischen Originalien wieder abzudrucken. 1823 und 1824 erscheinen die drei ersten Bände seiner Übersetzungen. Die Königliche Societät der Wissenschaften zu Göttingen begrüßt sein Unternehmen.
Seit 1823 etwa fand sich in Tübingen eine kleine Gruppe von Swedenborgianern zusammen. Tafel mietete ein Logis in der Neckarhalde. Das Haus gehörte der Familie Hofacker. Der Vater, Professor der Rechte, scheint sich nach Tafels Angaben bereits „mit Swedenborg und dergleichen eingelassen" zu haben. Der Sohn Ludwig, Justizprokurator, zunächst, eben des Vaters wegen, ablehnend, ließ sich durch Tafel gewinnen.
In demselben Hause hatte der Swedenborgianer Rommelsbacher seine Buchhandlung. 1829 zog auch Gustav Werner hier ein, der später durch seine Fabriken und Anstalten in Reutlingen berühmt gewordene christliche „Sozialist", dem nach seinem eigenen Zeugnis niemand besser als Swedenborg gezeigt hatte, wie man der Menschheit am besten dienen kann, der sich freilich nicht so nah an Swedenborg gebunden wußte, wie Tafel. In diesem Hause wurden schließlich unter Leitung Tafels die ersten „Erbauungsstunden" gehalten.
Als der Jurist Ludwig Hofaker begann, eigene Swedenborg-Übersetzungen herauszugeben, fühlte sich Tafel offensichtlich irritiert und nahm sowohl brieflich Justinus Kerner gegenüber schon 1829 wie dann auch später in seinen autobiographischen Mitteilungen dagegen Stellung.
Viele Schwierigkeiten wurden ihm gemacht. U. a. wurde „die Sache namentlich auch als etwas Staatsgefährliches" hingestellt. Und als ihm eine freigewordene Stelle als Bibliothekar der Universitätsbibliothek Tübingen, zunächst provisorisch, übertragen worden war, da wird ihm ein Jahr später, als seine Anstellung definitiv beschlossen werden soll, in Folge höchster Entschließung eröffnet, er müssse schriftlich versichern, daß er, so lange er ein öffentliches Amt bekleide, zur Herausgabe der Swedenborg'schen oder anderer Schriften weder mittelbar noch unmittelbar beitragen werde. Tafel war also für dreieinhalb Jahre zur Untätigkeit auf diesem Gebiet verurteilt. Daß er dann, 1828, durch eine „wahrhaft Königliche Entschließung" von dieser Bedingung entbunden wurde, begriff er als „ein merkwürdiges Zeichen für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung jener Offenbarungen". Er wurde, so heißt heute nach den eingehenden Untersuchungen von Sohnle und Ehrle das Urteil, zur treibenden Kraft in der Bibliothek. Seiner Tüchtigkeit war es vor allem zu verdanken, daß die Bibliothek trotz ihrer prekärenk Finanzlage, noch verschiedene Büchersammlungen erwerben und ihre Räumlichkeiten vergrößern konnte. Tafel arbeitete auch unermüdlich an einem Realkatalog, der den unzulänglichen alten systematischen Katalog ablösen sollte. „So kam es schließlich 1828 zu dem grotesken Zustand, daß die Aufrechterhaltung des Betriebes einer Bibliothek von 130 000 Bänden beinahe völlig in seinen und eines Bibliotheksdieners Händen lag!"
„Tafel war", so schreibt Sohnle später, „... über Jahre hinweg der eigentliche Motor der Bibliothek, der eine wahre Sisyphusarbeit leisten mußte, um mit Gulden zusammen, (dem Bibliotheksdiener, einem gelernten Schreiber, der lateinisch und französisch verstand und sich bereit

erklärte, auch griechisch, hebräisch und arabisch lesen und schreiben zu lernen, zudem das Buchbinderhandwerk erlernte) die 130 000 Bände große Bibliothek am Leben zu erhalten. Wie jedoch durch Haß, Lüge und Mißgunst Mohl den Unterbibliothekar seelisch zu zerbrechen suchte, wird noch zu zeigen sein."
Damit ist der Name des Mannes genannt, der das Leben Tafels, des bescheidenen, zurückhaltenden, pflichtbewußten Bibliothekars, für viele Jahre zu einer Hölle zu machen verstand. Robert (von) Mohl, 1824 auf Betreiben seines Vaters, eines leitenden Staatsbeamten in Stuttgart, als a. o. Professor in die juristische Fakultät zu Tübingen berufen, von 1827–1845 ordentlicher Professor für Staatswissenschaften in der staatswirtschaftlichen Fakultät ebenda, einer der führenden Vertreter der Staatswissenschaften im 19. Jahrhundert, sehr begabt, vielseitig interessiert, fleißig, ungemein ehrgeizig und selbstbewußt, immer auf seine Chancen und allenfalls noch auf die seines Clans bedacht, der, wie es scheint, typische Vertreter einer bestimmten Stuttgarter species des homo suevicus, arbeitete zielbewußt und mit Erfolg darauf hin, sich trotz Rektor und Kanzler eine gewichtige, wenn nicht führende, Position an der Universität zu verschaffen. „Ich hatte zwar", schreibt er später, „kein äußerliches amtliches Mandat, etwa als Vicekanzler, allein thatsächlich ging doch alles Wichtige nicht ohne mein Zuthun vor sich". In diesem Zusammenhang wandte er schon früh seine Aufmerksamkeit auch der Universitätsbibliothek zu, zumal das Büchersammeln zu einer ihn „beherrschenden Liebhaberei" wurde.
Im Jahre 1828 kam es zu einem ersten Zusammenstoß mit den Bibliothekaren. Er, Mohl, fühlt sich berufen, endlich die „Bibliotheks-Schweinerei in Ordnung zu bringen". Aber er dringt mit seiner „Intrigue" (so Mohl selbst) nicht durch. Die Bibliothekare werden vom Innenministerium gedeckt.
Seitdem ist jedoch Mohl Tafels erklärter Feind; er versucht, diesem zu schaden, wo er kann. Deshalb mußte, „als Mohl 1836 zum Oberbibliothekar ernannt wurde, ... dies bei Tafel die schlimmsten Befürchtungen erwecken", und es begann für Tafel eine Zeit böser Ränke und Benachteiligungen. Noch in seinen Lebenserinnerungen schreckt Mohl fünfzig Jahre später nicht vor Verleumdungen und Entstellungen zurück. Alles war, so könnte man seine Darstellung zusammenfassen, verkommen und verrottet, bis Mohl, der Retter, erschien und die Herrschaft ergriff. Insbesondere Tafel wird in gemeiner Weise schlecht gemacht. Es handelt sich dabei um die berüchtigten Sätze, die immer wieder in einschlägigen Darstellungen zitiert wurden und lange das Urteil über den Bibliothekar Tafel bestimmt oder doch beeinflußt haben: „Er (Tafel) hatte nicht den mindesten Sinn für die Bibliothek; seine Stelle betrachtete er nur als eine Veranlassung zu einem Gehalte und zu einer freien Wohnung, welche ihm Mittel gäben, möglichst ungestört an seiner Lebensaufgabe, nämlich an der Verbreitung der Lehre seines Meisters Swedenborg, zu arbeiten... Auf der Bibliothek war er, obgleich auf dem Schlosse wohnend, so wenig als möglich, und selbst dann arbeitete er, wenn es irgend anging, an seinen eigenen Dingen. Darüber kam begreiflicherweise alles, was ihm durch die Hand ging oder gehen sollte, in Verzögerung."
Der Stuttgarter Patriziersohn mißachtete wohl den einer armen schwäbischen Landpfarrerfamilie entstammenden Theologen Tafel; es ist aber offensichtlich, daß an der tiefbegründeten Abneigung des Rationalisten Mohl wesentlich beteiligt war das Swedenborgianertum Tafels, der sich auch noch öffentlich für die Übersetzung und Verbreitung der Werke Swedenborgs einsetzte.
Wie Mohl in Briefen an seinen Bruder 1828 seine Kollegen aus der evangelisch-theologischen Fakultät verächtlich als „evangelische Pfaffen" bezeichnete, wenn sie sich seinen bibliotheks-politischen Intrigen widersetzten, so rühmt er sich, „gleich Schwedenborg Händel bekommen" zu haben und freut sich ungemein: „ich will itzt Freund Schwedenborg nicht wenig stauchen; er wollte neulich lesen (Schwed. Philosophie), wurde sehr häßlich abgeführt; man ist mit ihm sehr unzufrieden als Bibliothekar; er hat keine Freude an den Büchern... thut nur so wenig er gerade muß, ist faul und verdrüslich; kurz, wenn er sich nicht beßert, so ist er die längste Zeit hier gewesen, das verspreche ich ihm."
Mohl war also wesentlich daran beteiligt, daß der Wunsch Tafels, Vorlesungen über ein Spezialfach zu halten, abgewiesen wurde. Erst seit 1848, als Tafel zum Professor der Philosophie ernannt worden war, konnte er auch als Dozent wirksam werden.
Das Jahr 1948 schien Tafel auch für die Swedenborgianer in Deutschland neue Möglichkeiten zu eröffnen. Zwar hielt sich Immanuel Tafel politisch offenbar viel stärker zurück als seine jüngeren Brüder. Der von seinen kirchlichen Gegnern als Swedenborgianer auch politisch kräftig verdächtigte Tübinger Bibliothekar und Staatsbeamte hatte, wollte er sein Lebenswerk jetzt nicht tödlich gefährden, allen Grund, seiner und seiner Glaubensgemeinschaft „loyalen Gesinnung und nie verletzten Unterthanentreue" immer wieder Ausdruck zu geben. Vormals schon (1825) schrieb er an den König: „... Ich habe mich daher auch allen revolutionären Grundsätzen durch vernunftrechtliche und religiöse Gründe stets eifrigst widersetzt, und fast jede Gelegenheit ergriffen, Andere zu pünktlichem Gehorsam gegen göttliche und bürgerliche Gesetze, namentlich auch zur Gewissenhaftigkeit in Entrichtung der Steuern und Abgaben, und dergl. zu ermahnen, und ihnen zu zeigen, daß eine Übertretung dieser Gesetze ebenso sündhaft und der Seligkeit nachtheilig ist, als Mord, Diebstahl, Lüge und dergl. ..."
Allein er sah doch, daß „die Neue Kirche... nur auf dem Boden der Religionsfreiheit recht gedeihen" kann und ergriff in der Hoffnung auf eine Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse Maßnahmen, um seine Ziele vielleicht entscheidend zu fördern; er lud „auf Grund des hergestellten Vereinsrechts und der von der deutschen Nationalversammlung und den Regierungen verheißenen Religionsfreiheit Deutsche und Schweizer zu einer Generalversammlung der neuen christlichen Kirche nach Canstatt den 1. October desselben Jahres 1848..., um zu gemeinsamen Beschlüssen für die Zwecke der Kirche sich vereinigen zu können". Etwa hundert Männer aus

Tafel (etwa 1850)

Württemberg und Bayern versammeln sich; ein Engländer kam als Gast. Verständlich, daß Tafel zum Vorstand gewählt wurde, und daß man beschloß, jedes Mitglied solle sich zu regelmäßigen jährlichen Beiträgen verpflichten, mit deren Hilfe zunächst die Tafelschen Übersetzungen der „Arcana coelestia" und der „Ehelichen Liebe" fortgeführt und das von Tafel verfaßte, für die Gewinnung weiterer Kreise gedachte erbauliche Werk „Hauptwahrheiten der Religion oder Stunden der Andacht und des Nachdenkens über die Religionswahrheiten" veröffentlicht werden sollte. Eine andere informierende grundlegende Darstellung der Lehren der Neuen Kirche auf dem Grund der Heiligen Schrift nach ihrem Wort und Geist sollte folgen. Endlich wurde noch vor Schluß der Versammlung einer Art Glaubensbekenntnis in 4 Punkten zusammengestellt, auf das jedes Mitglied sich verpflichten sollte:

1. Sie glauben, daß Jesus Christus der geoffenbarte alleinige Gott des Himmels und der Erde und in Ihm eine Dreieinigkeit sei;
2. daß wir, um selig zu werden, nothwendig Seine Gebote halten müssen, und sie mit Seinem Beistand auch halten können;
3. daß die Heilige Schrift Gottes Wort und einzige Erkenntnisquelle der christlichen Religion sei;
4. sie fühlen sich verpflichtet, die Grundsätze und die Schriften der von ihnen als wahr erkannten Religionslehre nach Kräften zu verbreiten.

Hoffnungen über Hoffnungen waren erweckt; wieviele würden sich erfüllen?

Der ersten Generalversammlung 1848 in Canstatt folgten rasch weitere ähnliche Veranstaltungen, 1849, wieder in Canstatt, 1850 und 1851 in Stuttgart. 1851 anläßlich der Weltausstellung in London ein Kirchentag der Neuen Kirche, dem Tafel als Ehrenmitglied beiwohnte. Allein es gelang nicht, in Deutschland nennenswerte neukirchliche Gemeinden zu gründen."

Dort, wo es im deutschsprachigen Raum gelang, kleine Sondergemeinschaften als „Neue Kirche" zu etablieren und zu halten, zeichnen sich diese durch Toleranz und nicht durch Prosselytenmachertum aus. So sah Kurt Hutten, Autor von „Seher, Grübler, Enthusiasten...", Kirchenrat und Kenner der Scene, in Swedenborg „keinen Sektierer" und schreibt (ebenda):... „auch die Neue Kirche darf nicht zu den Sekten gerechnet werden..." Noch später bekannte er: „In Swedenborg sehe ich einen ganz Großen in der europäischen Geistesgeschichte der letzten 300 Jahre. Ich halte es für eine Tragödie, daß er vom offiziellen Kirchentum abgewiesen wurde. Er ist bahnbrechend und ungemein befruchtend für den christlichen Glauben und gibt ihm gerade heute in der modernen Welt eine Fülle von Wegweisungen und Anregungen. Ich habe es schon des öfteren ausgesprochen, daß er kirchlich rehabilitiert und in die Reihe der Kirchenväter aufgenommen werden sollte..." (Brief an E. Saam v. 29. 9. 1975)

So war Immanuel Tafel kein Kirchengründer, kein Mann, der Gemeinschaften um sich geschart und an sich gebunden hätte. Er war ein stiller, seiner Arbeit hingegebener Gelehrter von verzehrendem Fleiß. Tafel starb 1863 unerwartet während eines Kur-Aufenthaltes in Bad Ragaz. Auf ihn, dessen Hülle nun „neben der Schellings auf einem Friedhof der freien deutschen Schweiz" ruht und dessen „Bücherschätze, welche Deutschland verschmähte, wie einst, der Sage nach, Rom's alter König Tarquinius die sibyllinischen Bücher", nun „vom Schloß zu Tübingen" „über's Meer... ziehen...", reimt sich schließlich der Vers:

„Schreib das Gesicht und male es auf eine Tafel,
daß es lesen könne, wer vorüberläuft."
(Habakuk 2,2)

Johann Gottlieb Mittnacht zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Neuen Kirche in Deutschland

aus: Monatsblätter für die Neue Kirche, 1892, Nr. 10, Oktober, Seite 151–155
(Verfasser vermutl. Friedrich Görwitz, Prediger des Schweizerischen Vereins der Neuen Kirche)

Johann Gottlieb Mittnacht wurde geboren am 11. Juni 1831 in Flacht, Württemberg, als Sohn von Jakob Mittnacht, der das Amt des Gemeindevorstehers oder Schulzen bekleidete, und Marie Magdalena Mittnacht, geb. Essig. In Flacht, wo der Vater Immanuel Tafel's (Johann Friedrich Tafel, † 1814) Pfarrer war, hatten die Lehren der Neuen Kirche frühzeitig Eingang gefunden, und auch Mittnacht war in seinen Knabenjahren schon mit denselben bekannt geworden. Er pflegte mit den „Swedenborgianern" seines Wohnorts über religiöse Gegenstände zu sprechen, und erzählte u. A., wie er gegen einen derselben eine – unrichtige – Angabe wiederholt habe, die von dem Ortspfarrer beim Konfirmandenunterricht über die Lehren der N. K. gemacht worden war, um die Schüler vor denselben zu warnen; die Antwort des in den Schriften wohl bewanderten Mannes war eine ebenso einfache als wirksame; er nahm ein Buch aus dem Schranke, schlug es auf und reichte es dem Knaben hin mit den Worten: „Da lies; das ist die Lehre der Neuen Kirche über die Sache: der Mann hat ja gelogen!" Die Angabe des Pfarrers wurde in der That durch die betreffende Stelle widerlegt, und der Vorfall machte auf den jungen Mittnacht einen tiefen und nachhaltigen Eindruck.

Mittnacht wanderte als junger Mann von ca. 18 Jahren nach den Vereinigten Staaten von Amerika aus und nahm seinen Wohnsitz in Philadelphia. Hier schloß er sich alsbald der Neuen Kirche an und wurde eines der eifrigsten und strebsamsten Mitglieder der (englischen) Gemeinde, welche damals unter der pastoralen Leitung von Rev. W. H. Benade stand.

In materieller Hinsicht brachte er es durch eisernen Fleiß, gepaart mit Umsicht und Thatkraft in verhältnismäßig kurzer Zeit zu Wohlstand und Ansehen. Er erwarb eine kleine Wollspinnerei, die unter seiner umsichtigen Leitung in wenigen Jahren zu einem ansehnlichen Etablissement heranwuchs. Obgleich er aber eifrig und thätig und umsichtig in seinem Geschäft war wie wenige, so nahm es dennoch nicht die erste Stelle bei ihm ein; diese Stelle gehörte der Kirche, für welche er um so eifriger wirkte, je mehr sein Wohlstand zunahm. Besonders lag ihm die Förderung der Kirche unter den Deutschen am Herzen. Er hielt in seinem Hause Lesestunden und gottesdienstliche Versammlungen in deutscher Sprache, an welchen sich auch Dr. F. E. Böricke, der die Tafel'schen Übersetzungen der Schriften aus Deutschland importierte, durch Vorlesen von Predigten betheiligte. Aus diesen Versammlungen entstand in der Folge eine kleine deutsche Neukirchengemeinde, an welcher Ludwig H. Tafel eine Zeit lang als Pastor wirkte. Von den beiden Freunden, Mittnacht und Böricke, wurde auch der Druckverein, der nach Immanuel Tafels Tode in der Schweiz gebildet wurde, durch ansehnliche Beiträge unterstützt.

Es konnte kaum ausbleiben, daß bei einem Manne wie Mittnacht, der immer bestrebt war, das was seinen Geist beschäftigte, thatkräftig ins Leben zu übertragen, das Verlangen rege wurde, der Kirche, die in seinem Herzen die erste Stelle einnahm, diese Stelle auch einzuräumen in seinem äußeren Wirken. Dies hat er ausgeführt im Alter von etwa 40 Jahren. Er kehrte im Jahre 1870 nach Deutschland, in die liebe Heimath, als vermöglicher Mann zurück, nicht um auszuruhen und ein behagliches Leben zu führen, sondern um zu wirken für die seinem Herzen theure Sache mit einem Eifer und einer Thatkraft, die Bewunderung erheischen.

Nachdem er zunächst auf Reisen kreuz und quer in Deutschland, Österreich und der Schweiz die Leser der Schriften Swedenborgs, deren Adressen er erlangen konnte, persönlich besucht hatte, nahm er seinen Wohnsitz in Stuttgart, und gründete hier unter Mitwirkung von Dr. Rudolph Leonhard Tafel in London, der die Redaktion übernahm, eine neukirchliche Zeitschrift, die „Wochenschrift für die Neue Kirche". Das Erscheinen dieser Zeitschrift erregte seiner Zeit Aufsehen und unter den zerstreut wohnenden Anhängern und Lesern der Lehren große Freude, wie dies die im ersten Jahrgange veröffentlichten Auszüge aus Briefen bezeugen, wenn auch die Abonnentenzahl keine bedeutende sein konnte. Auch die großen theologischen Zeitschriften der protestantischen Kirche (Norddeutsches Protestantenblatt, Neue evangelische Kirchenzeitung, u. a. m.), nahmen von dem Wiederaufleben des „Swedenborgianismus" Notiz und brachten eine Zeit lang längere Artikel darüber. Das Blatt trat ins Leben im Januar 1872.

Gleichzeitig errichtete Mittnacht in Stuttgart eine „Neukirchliche Buchhandlung". Er bezog die Bücher anfänglich von Theodor Müllensiefen in Rheinfelden, trat aber mit diesem bald in Unterhandlung wegen Ankauf seines ganzen Lagers, welches denn auch am 19. Juli 1872 in den Besitz Mittnacht's überging. Mittnacht setzte sofort die bisher ziemlich hoch gehaltenen Preise der Bücher erheblich herab, und gab überhaupt dem gesamten Büchervertrieb neuen Aufschwung. Die vergriffenen Werke ersetzte er durch neue Auflagen in schöner Ausstattung. (...)

Die „Wochenschrift" bestand drei Jahre lang. Ende 1874 trat Dr. Rudolph L. Tafel von der Redaktion zurück, und an die Stelle der Wochenschrift traten die „Neukirchenblätter" unter Mittnacht's alleiniger Redaktion; sie erschienen 9 Jahre lang (1875–1883). Die Herausgabe dieser gewissenhaft redigierten Zeitschrift, für welche der Redakteur einen großen Theil des Lesestoffs selbst zu schreiben hatte, erforderte anhaltende tüchtige Arbeit.

Im Jahre 1874, in einer am 27. September in Stuttgart gehaltenen Versammlung, bei welcher auch Dr. R. L. Tafel aus London anwesend war, brachte Mittnacht in einem grundlichen und sorgfältig

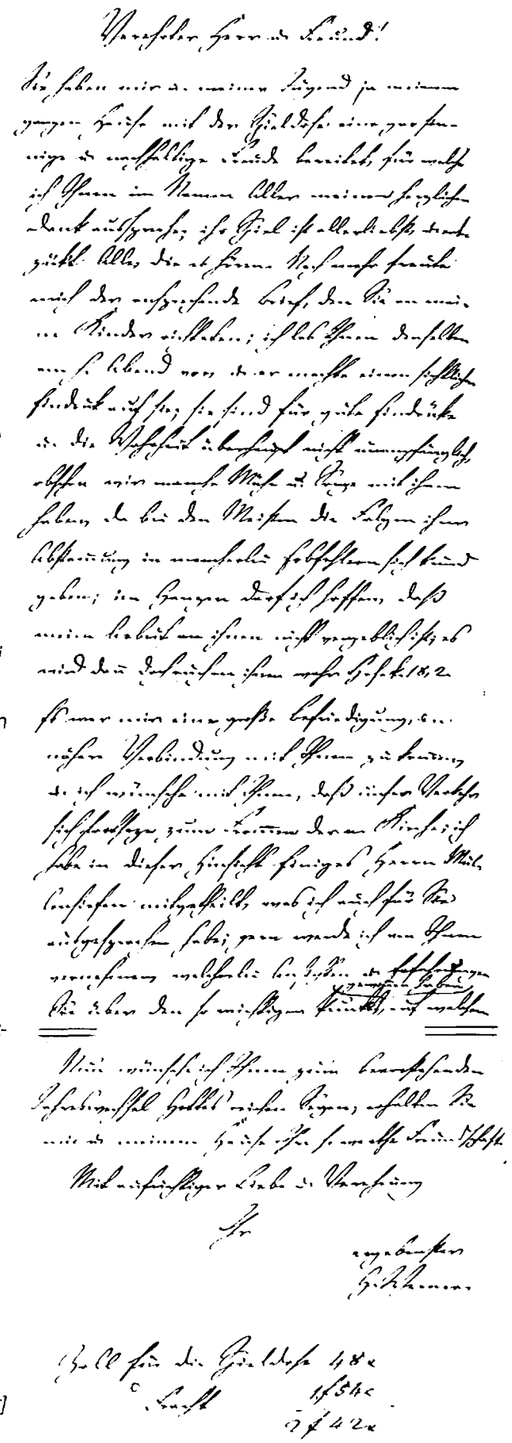
ausgearbeiteten Vortrage die Gründung der Deutschen Neukirchlichen Gesellschaft in Anregung, und es wurde eine Commission zur Ausarbeitung der Statuten ernannt. Eine Woche vorher, am 20. September 1874, war in St. Gallen nach einem von Dr. Tafel daselbst gehaltenen Gottesdienste der Schweizerische Verein der Neuen Kirche zur „Förderung allgemeiner Missionszwecke für die Neue Kirche" gegründet worden. Die Deutsche Neukirchliche Gesellschaft konstituierte sich am 31. Oktober 1875; der bejahrte Theodor Müllensiefen wurde auf Antrag Mittnacht's zum Präsidenten, Mittnacht selbst zum Vicepräsidenten gewählt; ihm fiel jedoch die eigentliche Leitung der Vereinsangelegenheiten zu, und nach Müllersiefen's Tode (1879) übernahm er die Stelle des „ersten Vorstandes" oder Präsidenten selbst.
Im nächsten Jahre brachte Mittnacht (in einer am 29. Februar 1876 in Stuttgart gehaltenen Verwaltungssitzung) die Errichtung eines Kirchenamts für Deutschland und die Schweiz in Anregung. In einer späteren, am 4. Juni in Rheinfelden im Hause Müllersiefen's gehaltenen Verwaltungssitzung, an welcher auch Salomon Baumann aus Zürich theilnahm, wurde dann eine Commission zur Ausarbeitung des Entwurfs einer Kirchenordnung bestellt. Der von Mittnacht befürwortete Plan, dem die nächste Haupversammlung ihre Zustimmung gab, ging dahin, daß eine Anzahl von geeigneten Männern zunächst für die Dauer von drei Jahren zu Kirchenvorstehern gewählt und mit den Funktionen des geistlichen Amts betraut werden sollten. Daraufhin wurden bei der Hauptversammlung am 10. September 1876 fünf Kirchenvorsteher gewählt und in das Amt eingeführt: J. G. Mittnacht, Eduard Zahn, Ernst August Fünfstück (für Stuttgart und für Mission), Adam Schiwek (für Ostpreußen), Salomon Baumann (für die Schweiz). Fünfstück, früher Pfarrer der lutherischen Kirche in Pennsylvanien, legte schon nach Verlauf von 1½ Jahren sein Amt nieder, und kehrte später nach Amerika zurück. J. G. Mittnacht und Eduard Zahn lehnten nach Ablauf ihrer dreijährigen Amtsperiode eine Wiederwahl ab. Dagegen wurde Adam Schiwek an der Hauptversammlung 1879 auf Lebenszeit als Prediger bestätigt, und das Gleiche geschah von Seiten des Schweizer Vereins in Bezug auf die Stellung Salomon Baumann's. An die Stelle Fünfstücks trat im Jahre 1879 Prediger Görwitz, der von der Generalconvention der Neuen Kirche in Amerika ordiniert worden war. Nach dem Tode Salomon Baumann's (1882) wurde derselbe als Prediger des schweizer. Neukirchenvereins gewählt; er zog in Folge dessen im Jahre 1883 nach Zürich, blieb jedoch bis zum Jahre 1885 zugleich Prediger der deutschen N. K. Gesellschaft. Es ist anzunehmen, daß Mittnacht die Creierung kirchlicher Vorsteher mit priesterlichen Funktionen als ein den Anfangszuständen entsprechendes Provisorium betrachtete. Die Einrichtung hat sich nicht bewährt, hat aber den Weg gebahnt zu der Anerkennung des geistlichen Amts der Neuen Kirche, wie dasselbe nun in der Verfassung des Schweizerischen Vereins der Neuen Kirche vorgesehen ist.
In Zürich hatte Mittnacht schon im Jahre 1875 ein Anwesen angekauft, das in Oberstraß gelegene Haus „Zum Frieden", welches damals noch inmitten eines großen zum Hause gehörigen Gartens lag. Hierher verlegte er im Jahre 1877 von Stuttgart aus seinen Wohnsitz sammt Buchhandlung, jedoch nur für zwei Jahre. In Zürich gab er zwei aus dem Englischen übersetzte Schriften heraus: „Emanuel Swedenborg, der geistige Columbus", und „Das Wesen des Geistes und der geistigen Welt". Im Jahre 1879 zog er nach Frankfurt a. M., und hier entfaltete er eine besonders rege Thätigkeit für die Herausgabe neukirchlicher Schriften. Zunächst ist zu nennen das sehr nützliche Werk „Emanuel Swedenborgs Leben und Lehre. Eine Sammlung authentischer Urkunden über Swedenborgs Persönlichkeit und ein Inbegriff seiner Theologie in wörtlichen Auszügen aus seinen Schriften". (...)
Im Jahre 1883 lehnte er die Wiederwahl als Präsident der Deutschen Neukirchlichen Gesellschaft ab, und am Ende desselben Jahres stellte er die Herausgabe der „Neukirchenblätter" nach neunjährigem Bestehen derselben ein. An ihre Stelle traten 1884 die von Prediger Görwitz in Zürich redigierten und herausgegebenen „Monatblätter für die Neue Kirche", für welche Mittnacht die Abonnentenliste der Neukirchenblätter sowie verschiedene Manuscripte freundlichst überließ.
Die nächsten Jahre verwendete Mittnacht zu großen Reisen. Er machte zunächst eine Reise nach dem Orient – Ägypten, Palästina und Kleinasien – von welcher er im Mai 1884 zurückkehrte, und trat dann im August desselben Jahres eine Reise um die Welt an; er hielt sich längere Zeit (bis Mai 1885) in den Vereinigten Staaten von Amerika auf, reiste dann von San Francisco über Honolulu nach China und Ostindien, und kehrte im Frühjahr wieder heim.
Nach seiner Heimkehr erbaute sich Mittnacht, nach selbst angefertigtem Plane, ein eigenes geräumiges Heim in Biebrich-Mosbach (am rechten Rheinufer, Mainz gegenüber). Hier zog er ein im Spätherbst 1887, und hier brachte er auch sein großes Bücherlager unter, welches bisher zum größten Theile in Leipzig gelagert war. Auf seiner Reise um die Welt, namentlich bei seinem Aufenthalt im ostindischen Archipel, wo er einen heftigen Fieberanfall zu bestehen hatte, scheint seine Gesundheit stark erschüttert worden zu sein; er war seitdem immer mehr oder weniger leidend. Sein Streben ging nun dahin, die Fortführung des Verlags neukirchlicher Schriften, wofür er selbst so viele Jahre thatkräftig gewirkt hatte, zu sichern. Auf seine Anregung wurde die Deutsche Neukirchliche Gesellschaft in den Deutschen Swedenborg-Verein umgewandelt, der sich die Herausgabe und den Vertrieb neukirchlicher Schriften zur ausschließlichen Aufgabe gestellt hat. Dieser Verein, der sich am 17. April 1891 constituierte, hat im März 1892 das Bücherlager Mittnacht's, nachdem dasselbe durch größere Verkäufe in die Schweiz und nach Amerika etwas verkleinert worden war, für seine eigene Rechnung übernommen, und wird nun mit Gottes Hülfe den Verlag der Schriften weiterführen.
Mittnacht überlebte die Abgabe des Bücherlagers nur wenige Monate. Auf sein Ende war er vorbereitet; er sah es während seiner letzten schweren Krankheit (Wassersucht, in Folge von Leberverhärtung) vor Augen. Mit Ruhe traf er selbst alle Anordnungen für das Begräbnis seiner irdischen Hülle. Er entschlief sanft am 20. August 1882, nachmittags 5 Uhr.
Mittnacht war ein Mann von bedeutender Intelligenz, verbunden mit Charakterfestigkeit und großer Willenskraft, ein Mann von aufrichtiger Wahrheitsliebe und voll ernsten Strebens. Er hat Großes geleistet für die ganze deutsche Kirche; der Dank hierfür wird in der Mit- und Nachwelt fortleben.

Brief von Gustav Werner an Johann Gottlieb Mittnacht
Reutlingen, 31. 12. [18]70

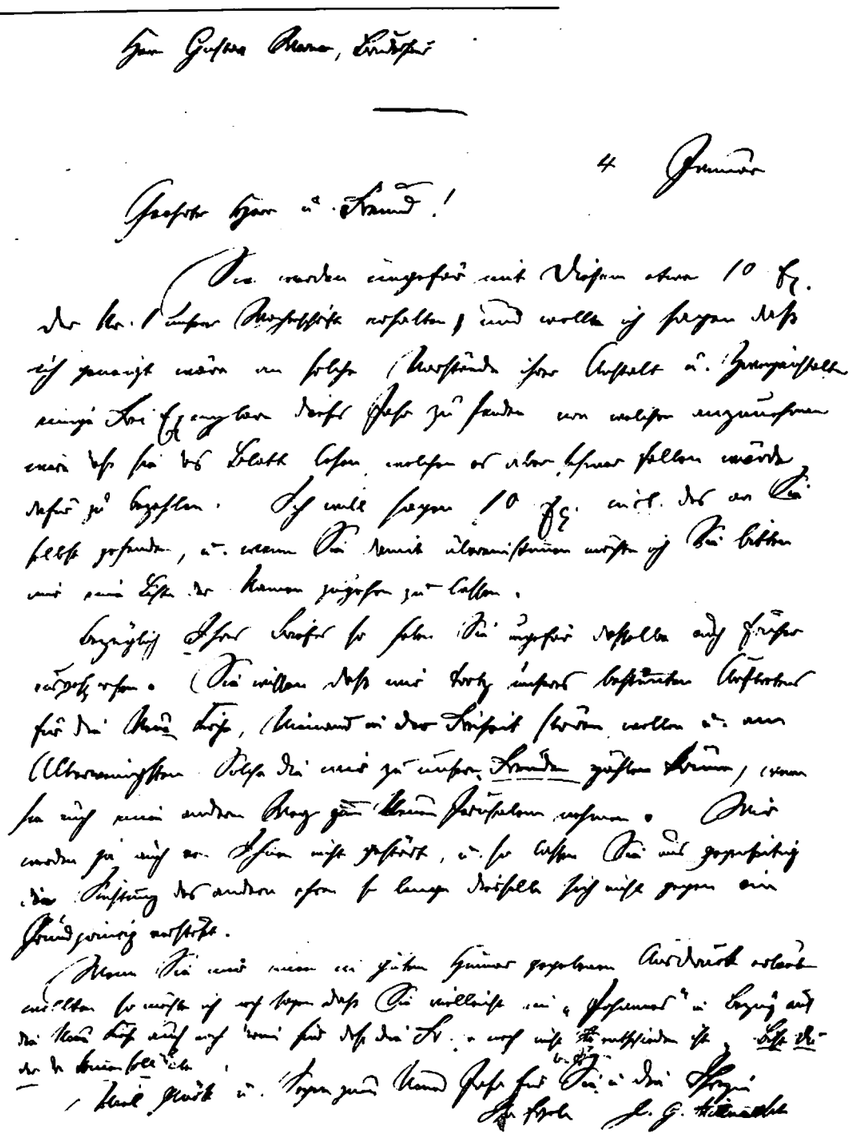
Verehrter Herr und Freund!
Sie haben mir und meiner Jugend, ja meinem ganzen Hause mit der Spieldose eine gar sonnige und nachhaltige Freude bereitet, für welche ich Ihnen im Namen Aller meinen herzlichen Dank ausspreche, ihr Spiel ist allerliebst und entzückt Alle, die es hören. Noch mehr freute mich der umfangreiche Brief, den Sie an meine Kinder richteten, ich las ihnen denselben am H. Abend vor, und er machte einen sichtbaren Eindruck auf sie, sie sind für gute Eindrücke und die Wahrheit überhaupt nicht unempfänglich, obschon wir manche Mühe und Sorge mit ihnen haben, da bei den Meisten die Folgen ihrer Abstammung in mancherlei Erbfehlern sich kund geben; im Ganzen darf ich hoffen, daß meine Arbeit an ihnen nicht vergeblich ist; es wird denn doch an ihnen wahr Hesek. 18,2.
Es war mir eine große Befriedigung, in nähere Verbindung mit Ihnen zu kommen, und ich wünsche mit Ihnen, daß unser Werk sich fortseze zum Frommen der n[euen] Kirche; ich habe in dieser Hinsicht Einiges Herrn Müllensiefen mitgetheilt, was ich auch für Sie ausgesprochen habe; gern werde ich von Ihnen vernehmen, welcherlei Ansichten und Erfahrungen Sie über den so wichtigen Punkt gewonnen haben, auf welchem Weg die n[eue] Kirche, namentlich in Deutschland einzuführen wäre, zu vernehmen. Vielleicht können wir einmal einander ein Rendezvous geben; solche wichtige Punkte müßen gründlich durchgesprochen und berathen werden.
Ihrer gütigen Erlaubniß zuvolge lege ich Ihnen noch Rechnung bei über Porti und Zoll der Spieldose; ich habe Herrn Müllensiefen um neukirchliche Schriften geschrieben, ein Christ läßt es sich damit ausgleichen.
Nun wünsche ich Ihnen zum bevorstehenden Jahreswechsel Gottes reichen Sorgen; erhalten Sie mir und meinem Hause Ihre so werthe Freundschaft.
Mit aufrichtiger Liebe und Verehrung
Ihr ergebener G. Werner

Zoll für die Spieldose	48 k [Kreuzer]	
Fracht	1 f [Gulden] 54 k [Kreuzer]	
	2 f 42 k	

Handschreiben von Gustav Werner an Mittnacht



Handschreiben von Johann Gottlieb Mittnacht an Werner



Brief von Johann Gottlieb Mittnacht an Gustav Werner

Herr Gustav Werner, Bruderhaus
4. Januar [187]4

Geehrter Herr und Freund!
Sie werden ungefähr mit diesem etwa 10. Ex. der Nr. 1 unserer Wochenschrift erhalten, und wollte ich sagen, daß ich geneigt wäre, an solche Vorstände ihrer Anstalt und Zweiganstalten einige Frei-Exemplare dieses Jahr zu senden, von welchen anzunehmen wäre, daß sie das Blatt lesen, welchen es aber schwer fallen würde, dafür zu bezahlen. Ich will sagen, 10. Ex. incl. des an Sie selbst gehenden, und wenn Sie damit übereinstimmen, möchte ich Sie bitten, mir eine Liste der Namen zugehen zu lassen.

Bezüglich Ihres Briefes, so haben Sie ungefähr dasselbe auch früher vorgeworfen. Sie wissen, daß mir trotz unseres bestimmten Auftretens für die Neue Kirche Niemand in der Freiheit stören wollen und am Allerwenigsten Solche, die wir zu unseren Freunden zählen können, wenn sie auch einen andern Weg zum Neuen Jerusalem nehmen. Wir werden ja auch von Ihnen nicht gestört, und so lassen Sie uns gegenseitig die Richtung des andern ehren, so lange dieselbe sich nicht gegen ein Grundprinzip verstößt.
Wenn Sie mir eine in gutem Humor gegebene Antwort erlauben wollten, so möchte ich noch sagen, daß Sie vielleicht ein „Johannes" in Bezug auf die Neue Kirche auch noch… sind, daß die F[rage] noch nicht von Ihnen entschieden ist „Bist du, der da kommen soll" etc.
Viel Glück und Segen zum Neuen Jahr für Sie und die Ihrigen
Ihr Ergeb. J. G. Mittnacht

Gustav Werner und Swedenborg zugleich ein Vergleich lutherischer und swedenborgischer Theologie

Paul Krauß
(eingeleitet und ergänzt von Eberhard Zwink)

(Prof. Dr. med. Paul Krauß ist Urgroßneffe von Gustav Werner, dessen Schwester Thekla mit Dr. med. Heinrich Landerer verheiratet war. Landerer erwarb 1852 das Christophsbad in Göppingen und baute es zu einer Heil- und Pflegeanstalt für Gemütskranke um, die bis heute durch Mitglieder der Familien Landerer und Krauß ärztlich geleitet und betreut wird.
Heinrich Landerer, Schwager und Freund von Gustav Werner, war, wie bisher unveröffentlichte und unbeachtete Quellen zeigen, den Ideen Swedenborgs ebenfalls zugetan – s. u.).

Vorbemerkung

Es ist allgemein bekannt und in zahlreichen Biographien von Gustav Werner (1809–1887) dargelegt, daß sein theologisches Denken in seiner ersten Lebenshälfte wesentlich von Swedenborg getragen war. Zwei Umständen ist es zu verdanken, daß bis heute das Verhältnis Werners zu Swedenborg und dessen Anhängern in den sechziger und siebziger Jahren unklar war. Zum einen erwähnt die grundlegende Biographie von Paul Wurster von 1888 nur schemenhaft, daß Werner in eine Auseinandersetzung mit Swedenborgianern hineingeraten war, zum anderen sind die meisten Dokumente des Reutlinger Bruderhauses im Zweiten Weltkrieg verbrannt, so daß die Biographen nach 1945, zum Beispiel Paul Krauß, auf Wursters z. T. unzureichende Quellenedition angewiesen waren.
Die an den Aufsatz von Paul Krauß angehängten Ergänzungen sind deshalb nicht als Kritik, sondern als Berichtigung zu verstehen.

(Krauß)… Auf den Studenten Werner hatten weder Professoren noch Dozenten noch Repetenten und Kommilitonen einen solchen Einfluß wie die beiden Swedenborg-Anhänger Johann Friedrich Immanuel Tafel und Ludwig (Wilhelm) Hofaker. Tafel war ursprünglich Theologe gewesen, seiner religiösen Überzeugung wegen in die Bibliothekarslaufbahn gegangen, wirkte an der Universität und hielt philosophische Vorlesungen; er hatte seit 1823 begonnen, die Werke Swedenborgs herauszugeben. Bei ihm hörte Werner im Wintersemester 1827/28 und Sommersemester 1828 zwei Kollegs über „Platonis Eclogae" und „Enzyklopädie der großen Klassiker". Bald muß es zu einer näheren Bekanntschaft gekommen sein. Hofaker, von Beruf Rechtsanwalt (Justizprokurator), ein zum Mystizismus neigender Mann, war unter Tafels Einfluß zum begeisterten Anhänger Swedenborgs geworden.
Der dritte im Bund war der Buchhändler Johannes Rommelsbacher, Inhaber des Verlages Zu-Guttenberg, in dem die Arbeiten Tafels und anderer Swedenborgisch gesinnter Autoren erschienen. Er blieb Werner bis zu seinem Tode treu verbunden, war später einer der bedeutendsten Anhänger, der sich in christlicher Hilfsbereitschaft von niemandem übertreffen ließ, u. a. Leiter der Stuttgarter Zweiganstalt und Geschäftsführer des „Vereins gegenseitiger Hilfeleistung".
Diese drei im gleichen Hause wohnenden Männer betrachteten es als ihre Lebensaufgabe, die Werke Swedenborgs herauszugeben und damit seiner Gedankenwelt auch in Deutschland die ihr nach ihrer Meinung zukommende Bedeutung zu verschaffen.
Werner beteiligte sich an ihren Zusammenkünften und Erbauungsstunden schon in seinen ersten Semestern, also noch während seiner Zugehörigkeit zum Tübinger Stift, und vertiefte sich unter ihrem Einfluß in Swedenborgs Werke. Zweifellos war er in einen geradezu von einem missionarischen Bewußtsein getragenen Kreis geraten. Im Frühjahr 1829 nahm er im gleichen Haus Wohnung; der Einfluß dieser insgesamt älteren Freunde wurde damit noch stärker. Was er bei Philosophen und Theologen vergeblich gesucht hatte, nämlich eine im Leben verwirklichte, in Denken und Handeln betätigte Religion, glaubte er bei Swedenborg zu finden. Er schrieb im Frühjahr 1829 seinem Vater: „Ich muß gestehen, daß ich seinen (Swedenborgs) ganz vernunftgemäßen Lehren von Gott, Liebe und Glauben und von den göttlichen Dingen nicht widerstehen konnte, da ich sie von niemand so ganz der Heiligen Schrift und vernunftgemäß aufgefaßt und dargestellt sah." Das war zwar dem recht kritischen Vater gegenüber richtig formuliert; im Grunde kamen jedoch Herz und Gemüt des gefühlvollen, nach echter religiöser Bindung hungernden Studenten bei diesen Studien und Meditationen vielmehr auf ihre Kosten als der Verstand.
Dem Vater machte diese Entwicklung größte Sorgen: „Nimmer studieren, verloren für diese Welt! Am Ende selbst ein Geisterseher, nichts als umgeben von einer kleinen Schar Schwärmer und Heuchler, verlassen von vernünftigen, rechtlichen Menschen – nutzlos für seine Bestimmung – ein elender Hinbrüter!" Er rang seinem Sohn das Versprechen ab, nicht mehr in den Werken Swedenborgs zu lesen. Aber der Funke hatte einmal gezündet. In dem Tübinger Milieu war eine Distanzierung gar nicht möglich. So mußte dieses Versprechen zu schweren Konflikten, zur Vertiefung der inneren Gärung führen. Man scheint Werner dies auch angesehen zu haben: er „kommt als Swedenborg'scher Schwärmer in die Vakanz… jedermann bedauert seine Eltern. Ich habe ihn gestern ganz schwermütig einhergehen sehen, ich hätte ihn seiner Schwester Mathilde zeigen mögen…" So charakterisierte ihn im Sommer 1829 eine Tübingerin.
Über das Folgejahr weiß man wenig. Sicher hat Werner sein Versprechen gehalten, aber er wohnte und verkehrte weiterhin bei den Freunden. Seine Lehrer wußten dies, glaubten auch, in seinen Arbeiten den Niederschlag der Swedenborgischen Studien zu finden. So wies das Konsistorium, das „Seminar-Inspektorat Tübingen" am 9. 12. 30 an, Werner und Lämmert (Konpromotionalen und späteren Verlobten einer früh verstorbenen Schwester Werner's) vor der Neigung zum Swedenborgianismus zu warnen und zu einem ernsten und gründlichen Studium der Theologie zu ermahnen.

Hofaker erreichte schließlich vom Vater die Wiedergenehmigung der Swedenborg-Lektüre; damit begann eine neue Epoche intensiver Beschäftigung mit den Werken Swedenborgs. Im Sommer 1831 kaufte sich Werner Swedenborgs Hauptwerk „Arcana coelestia" (Die himmlischen Geheimnisse) um – sage und schreibe – 100 Gulden, also um einen für Studenten kaum erschwinglichen Betrag, der wohl mühsam hatte zusammengespart werden müssen. Werner geriet offenbar zunehmend mehr unter Hofakers Einfluß, der gleich Tafel für Swedenborg publizistisch zu wirken begann und Werner dafür zu begeistern wußte. So kam es, daß er sich nach der ersten Dienstprüfung zu literarischen Arbeiten nach Straßburg beurlauben ließ, um Hofaker zu helfen.
Er fertigte dort zunächst eine Übersetzung der Psalmen für eine von der Buchhandlung Zu-Guttenberg geplante Bibelausgabe. Sie ist offenbar nicht gedruckt, vielleicht auch nicht ganz beendigt worden und verschollen. In keiner Quelle findet sich ein Hinweis auf sie. Dagegen wurde Swedenborgs „Doctrina de Domino" (Lehre vom Herrn) fertiggestellt, die „Apocalypsis explicata" (Erklärung der Offenbarung) bearbeitet und eine Schrift von Noble, einem Prediger der englischen „Neuen Kirche" „Über die vollständige Inspiration der Schrift" aus dem Englischen übersetzt. Der erste Band der „Scripta Novae Domini Ecclesiae sive Novae Hierosolymae" von Swedenborg, der die Lehren vom Herrn, von der Heiligen Schrift, vom Leben und vom Glauben enthielt, ist, von Hofaker und Werner gemeinsam herausgegeben, 1835 bei Rommelsbacher erschienen; leider enthält er keine für den Biographen Werners bedeutsame Einleitung.
Hofaker plante eine Zeitschrift „Die Frühe", an der Werner ebenfalls mitarbeiten sollte, auch mitgearbeitet hat; sie sollte enthalten: „Größere Überblicke über das gesamte Swedenborgische System, Übersetzungen noch nicht übersetzter Werke Swedenborgs, Übersetzungen aus fremdländischen Zeitschriften der Neuen Kirche, d. h. der in der anglikanischen Welt bestehenden Swedenborg-Kirche, Berichte über Entwicklung und Fortschritte der Neuen Kirche in beiden Hemisphären und in ihr erfolgte Offenbarungen sowie Berichte über Erfahrungen mit der Geisterwelt, die für uns keine erschreckbare Gespensterkammer mehr ist, sondern die anziehende Wohnstätte vorangegangener Lieben". „Zieren wird sich die Frühe mit Zeichnungen des Inneren und Äußeren von Neusalemitischen Tempeln verschiedener Länder, mit Handrissen bedeutender Gesichte für den Betreff der Neuen Kirche, mit Bildnissen merkwürdig gewordener Männer und Frauen aus ihr und auch – vielleicht wirklich etwas Neues unter der Sonne – mit einer Galerie von Originalbildern aus der Ewigkeit." Dieses Programm ist entnommen dem offenbar einzigen erschienenen bzw. erhaltenen Band dieser Zeitschrift, die den Untertitel trug: „Ein Sammelblatt der wichtigsten Schriften und Begebnisse in der Neuen Kirche des Herrn, welche in der Offenbarung benannt ist: Neues Jerusalem, hsg. von L. Hofaker 1834, Stuttgart, Verlag von J. Rommelsbacher."
Das literarisch-wissenschaftliche Interesse Werners gehört also in der Straßburger Zeit – man wird sagen können ausschließlich den Werken Swedenborgs und seiner Anhänger.
Es wirkt wie eine Fügung Gottes, daß dieser gerade durch Swedenborg bewegte Werner im Elsaß das segensreiche Wirken des Pfarrers Oberlin aus Waldersbach im Steintal kennenlernte, der ihm als Christ und Pfarrer zum Leit- und Vorbild wurde und in dessen Reden und Wirken das Erbe Swedenborgs gar nicht überhört werden kann. Darüber hinaus vermochten – wohl unter Oberlins Einfluß – die Straßburger Frommen das Gedankengut Swedenborgs mit ihrer evangelischen Gläubigkeit ohne jeden Mißton zu vereinen, eine Erfahrung, deren Bedeutung für Werners Entwicklung wohl kaum überschätzt werden kann. Zwischen 1820 und 1840 hatten zahlreiche Menschen in Deutschland, auch im Elsaß, magnetistische und okkultistische Erlebnisse; Besessenheitsfälle, Exorzismus durch Gebet, Verkehr mit Verstorbenen waren keineswegs selten. Das Milieu der Straßburger Erweckungsbewegung disponierte jedoch in besonderer Weise zu telepathischen und okkultistischen Erfahrungen.
Caspar Wegelin, ein frommer, dem verstorbenen Oberlin in Gesinnung und Haltung verbundener Mann, in dessen Haus Werner eine zweite Heimat gefunden hatte, war im Februar 1833 gestorben. Ab Sommer d. Js. fühlte sich seine Nichte Nanette mit ihm in somnambulen Zuständen verbunden. Was er nach Werners und aller Beteiligten Überzeugung durch ihren Mund aussprach, wurde ab Sommer 1833 von Werner aufgezeichnet und von Hofaker unter dem Titel „Er bei uns" (durch Annchen Lineweg von St. Gallen) im Verlag der Buchhandlung Zu-Guttenberg 1839 herausgegeben. Es ist ein für den heutigen Leser in vieler Hinsicht befremdendes, phantastisches Buch mit Berichten über Existenz und Wirken von Engeln, Geistern und Teufeln, über das Ineinanderwirken von geistiger und natürlicher Welt, über die sich bis in die kleinsten Belange des bürgerlichen Alltags erstreckende Vorsehung Gottes, die Wirkung von Gebet und Fürbitte auf Lebende und Verstorbene, und enthält Schilderungen der damaligen von einem übersteigerten Gefühl der Sündhaftigkeit und Verderbtheit beherrschten Gemütsverfassung Werners.
Dem Konsistorium war Werners Vorliebe für Swedenborg durch Urlaubsgesuch, Verlängerungsantrag, auch persönliche Unterrichtung durch den Vater wohl bekannt. Auf Verlangen der Kirchenbehörde ergänzte Werner vor seiner Anstellung im Dienste der Württ. Kirche die schriftliche Versicherung, sich „aller sektiererischen Vorträge und Neuerungen zu enthalten" durch eine Erklärung, in der er seiner Überzeugung Ausdruck gab, „daß der Name Swedenborgs nicht auf die Kanzel gebracht werden sollte".
Werner muß sich schon in der Vikarzeit in Walddorf, also zwischen 1834 und 39 von manchen Auffassungen Swedenborgs abgesetzt haben. Wurster erwähnt in seiner Biographie Briefe Tafels mit Vorwürfen über Werners Gleichgültigkeit gegen die Swedenborgische Lehre und fährt fort: „Werner muß ihm (das zeigen diese Briefe) geschrieben haben, die Liebe gehe ihm über alle einzelnen Glaubenssätze, auch die Swedenborgschen, und gerade die Liebe vermisse er bei den

Gustav Werner

Ehefrau Werners gen. „Mutter Werner"

strengen Swedenborgianern." Dieser offenbar für Werners Entwicklung aufschlußreiche Briefwechsel ist leider verloren.
Über die persönliche Beziehung Werners zu Tafel und Hofaker während der Walddorfer Zeit wissen wir nichts; zu Tafel wurde sie offensichtlich kühler; zu Hofaker dürfte sie wohl durch manche Enttäuschung Werners durch das persönliche Verhalten Hofakers weniger herzlich als früher gewesen sein.
Seine Verpflichtung gegenüber dem Konsistorium hat Werner sicher gewissenhaft eingehalten. Während der Vikarszeit ging alles gut. Auch später hätte wohl kaum jemand an den Predigten und Vorträgen des durch seine Lauterkeit, sein seelsorgerliches und caritatives Wirken allseits anerkannten und persönlich geachteten Vikars Anstoß genommen, wenn nicht die ab 1840 rasch zunehmende Reisepredigt-Tätigkeit immer größeren Umfang angenommen, neben vielem Segen auch Unruhe in die Gemeinden und damit manchen Pfarrherrn in Harnisch gebracht hätte. Gerade den orthodoxen Geistlichen unter ihnen gab die Swedenborgische Vorgeschichte Werners genug Anlaß zur Kritik. Es war sehr unglücklich, daß die beiden Bücher „Er bei uns" und die Predigtsammlung Werners „Reden aus dem Wort", in denen z. T. Merkwürdiges berichtet und manche anfechtbare Formulierung enthalten war, im Jahre 1839 kurz hintereinander erschienen. Die Kritik heftete sich nicht nur an diese beiden Bücher, an den erschienenen Band der „Frühe", einer Zeitschrift, mit der zweifelsfrei eine Sektenbildung beabsichtigt gewesen war, sondern auch an Zitate aus nachgeschriebenen Predigten und Vorträgen, an den jahrelangen Verkehr mit Tafel und Hofaker, an die Resonanz, die der Reiseprediger Werner an verschiedenen Orten gerade bei Swedenborgianern gefunden hatte, und an die angebliche Verbreitung von Swedenborg-Schriften unter seinen Anhängern.
Es nimmt nicht wunder, daß zahlreiche Gerüchte über Werners mystische Neigungen landauf, landab verbreitet waren. Schon in der Walddorfer Zeit ging die Sage, „Werner verkehre mit Geistern, esse fast nichts, gehe nachts im Mondschein spazieren". Selbst in der Presse konnte man lesen, der Swedenborgiger Werner habe sich mit D. F. Strauss, dem berühmten Verfasser des Buches „Das Leben Jesu" assoziiert, um die bisherige Kirche zu stürzen. Im Christenboten war er als Prediger der „Neuen Kirche" bezeichnet worden.
Hofaker war von Werner in seinem Hause aufgenommen worden, schied aber im Protest, nachdem ein hysterisches Mädchen, dessen somnambule Äußerungen er für Mitteilungen aus dem Jenseits gehalten hatte, mit Hilfe der Polizei gegen seinen Widerstand im Dezember 1842 hatte entfernt werden müssen. Solche Vorkommnisse waren natürlich nicht dazu angetan, das Vertrauen des Pfarrers zu Werner zu stärken. Ob und welche Beziehungen Werner in späteren Jahren zu Tafel unterhielt, ist nicht bekannt.
In den Jahren 1840 und 41 erschienen im Evang. Kirchenblatt und in dem pietistisch eingestellten Christenboten wiederholt Artikel, in denen nicht nur zur Reisetätigkeit Stellung genommen, sondern der Nachweis versucht wurde, daß Werner als Swedenborgianer zu gelten habe. Hofaker hatte seinem Freunde keinen Gefallen getan, als er ihn schon 1840 in einem Verteidigungsartikel im Evang. Kirchenblatt in seiner etwas schwülstigen Sprache als Glied der „Neuen Kirche" charakterisierte und ihn in eine Linie mit dem Pfarrer Fehleisen stellte, der seiner Swedenborgischen Überzeugung wegen sein Amt zur Verfügung gestellt hatte und nach Amerika ausgewandert war. Wie bekannt, wies Werner auf Anfrage der Kirchenbehörde die erhobenen Vorwürfe schon im

Siehe die Ergänzungen

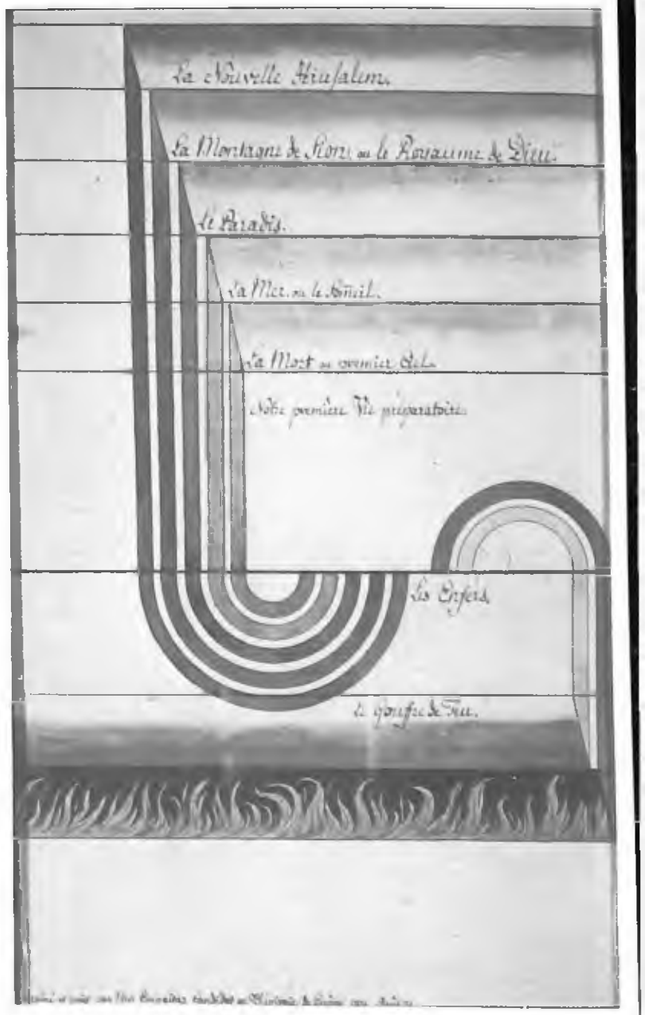
J. F. OBERLIN
Pasteur à Waldersbach au Ban-de-la-Roche

D'après le seul portrait original qui existe

April 1841 in einer würdigen Erklärung zurück. Aber an Angriffen fehlte es weiterhin nicht. 1843 erschienen zwei Broschüren über den Swedenborgianismus in Württemberg, die sich im wesentlichen mit Werner befaßten, 1846 eine weitere. Wohl die gefährlichste, weil in sachlich-ruhiger Form und frei von persönlichen Angriffen gehalten, mit Zitaten aus Werners Veröffentlichungen und Predigten belegt, stammte von F. R. Barth und trug den Titel: „Warum nimmst Du das Zeugnis Swedenborgs nicht an?"
Eine neue Welle der wieder vor allem vom Christenboten gestarteten Pressekampagne mit im Grunde denselben Vorwürfen erfolgte 1850/51. Werner hatte zweifellos durch manche Äußerung, insbesondere über den Zustand der evang. Kirche auch wohlwollende Beurteiler schockiert. Wie mögen erst auf einen orthodoxen Pfarrer Predigtstellen wie die folgenden gewirkt haben: „Daß es Werke sind, welche uns vor Gott gerecht machen, kann sich derjenige nicht verhehlen, der mit einfältigen Augen liest, was Matth. 25, 31–36, geschrieben steht" oder „Die äußerlichen Begriffe von Gott und die naturmäßige Auffassung von Seligkeit, vom Verdienst Christi, von Erlösung, Versöhnung und Rechtfertigung war der Feind, der am meisten der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gegenüberstand und sie nicht ins Leben lassen wollte..."
Infolge dieser Veröffentlichungen sah sich die Kirchenbehörde veranlaßt, von Werner ein erneutes Bekenntnis zur Augsburger Konfession zu fordern und entließ ihn, als er sich dazu außerstande erklärte, aus der Reihe der evang. Predigtamtskandidaten, womit er die Rechte eines Geistlichen verlor.

Was hatten die Theologen an Werner auszusetzen?

Sie glaubten, in seinen Vorträgen und Predigten Abweichungen von der protestantischen Lehre im Sinne Swedenborgs feststellen zu müssen, vor allem in Ausführungen über die Dreieinigkeit, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Erbsünde, die Versöhnung des Zornes Gottes durch Christi stellvertretendes Opfer, das Jüngste Gericht bzw. die Wiederkunft Christi und über die Auslegung der Heiligen Schrift.
Für die Kirche war der Dreieinige Gott von Ewigkeit her Vater, Sohn und Heiliger Geist, für Werner jedoch ein Gott in verschiedener Erscheinungsform, nämlich Gott-Vater seinem göttlichen Wesen nach, Gott-Sohn als der in Menschengestalt geoffenbarte, d. h. geschichtlich gewordene Gott, und Heiliger Geist als der auf die Menschen, vor allem die gläubigen Christen einwirkende Gott. Das war nun zweifelsfrei die Lehre Swedenborgs, mögen auch solche Gedanken im Laufe der Geschichte innerhalb der Kirche wiederholt geäußert worden sein.
Wesentlich bedeutsamer, weil den entscheidenden Punkt des Luthertums betreffend, war die Stellung Werners zur lutherischen Auffassung von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. In ihrer strengen Form entsprach sie zweifellos nicht seiner religiösen Grunderfahrung. Luther hatte die Gnade Gottes in der Sündenvergebung erlebt, nachdem er sich widerstands- und bedenkenlos, unter Verzicht auf alles eigene Bemühen, seinem Gott überlassen hatte; Werner hatte sie dagegen ganz schlicht als Umfangensein von der Vaterliebe Gottes erfahren, indem ihm trotz des Gefühls der Unwürdigkeit mit dem Bewußtsein der Gotteskindschaft ein gläubiges Gottvertrauen ins Herz gesenkt worden war. Konnte für Luther die Liebe nur aus dem Glauben erwachsen, wenn sie jeder Fragwürdigkeit enthoben sein sollte, so mußte Werner jeder Glaube fragwürdig erscheinen, der nicht in betätigter Liebe zu Gott und den Menschen seinen Niederschlag fand, mochte er in noch so schweren inneren Kämpfen errungen sein. Swedenborg hatte eine recht verwandte Erfahrung gemacht; sie ist von Benz wie folgt charakterisiert:
„Für ihn ist das fundamentale Glaubenserlebnis die Erfahrung einer erschütternden und tiefgreifenden Neuschöpfung des Menschen durch Gott, das beseligende Einströmen des göttlichen Lebens in den Menschen, das neuschaffende Eingreifen des Gottesgeistes in den gesamten Lebensbereich des Menschen, die Aktivierung aller neu geschenkten Lebenskräfte seines erleuchteten Verstandes nicht weniger als seiner neubelebten Liebe." Der Rechtfertigung aus dem Glauben kam in diesem Erleben also nicht das Gewicht zu wie in der Erfahrung der Reformatoren. Wie hatte doch Luther gewettert? „Wo wir solches bei ihnen nicht erhalten können, daß sie uns die Lehre des Glaubens unverletzt lassen, ist's vergebens, daß sie die christliche Liebe so hoch rühmen. Verflucht sei die Liebe in Abgrund der Höllen, so erhalten wird mit Schaden und Nachteilen die Lehre vom Glauben, der billig zumal alles weichen soll, es sei Liebe, Apostel, Engel vom Himmel und was es sein mag!"
Mit der Überzeugung, daß Gott die personifizierte Liebe und Gerechtigkeit ist, war auch die Anschauung vom Zorn Gottes und der Notwendigkeit seiner Versöhnung durch den Opfertod Christi, mit dem dieser als der Gerechte für die Ungerechten die Schuld der Menschheit übernahm, schwer in Einklang zu bringen. Ebenso konnte sich Werner nicht dazu verstehen, daß die Erbsünde als persönliche Schuld zu werten sei. Das göttliche Gericht in Form von Heimsuchung, Leiden und Trübsal erschien ihm weniger als Strafe für begangene Sünden, als ein der göttlichen Liebe entstammendes Mittel zur Läuterung und Reinigung; er glaubte an ein im Jenseits stattfindendes Gericht und eine Auferstehung unmittelbar nach dem Tod und nicht erst in bzw. nach einem jüngsten Gericht. Gleich Swedenborg hat Werner mehrfach seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß die Seligkeit des Menschen allein durch Christus geschenkt werde, der „gekämpft und die Hölle besiegt hat und der auch seitdem allein für den Menschen kämpft und die Hölle für ihn besiegt." Christus hat damit die Überwindung des Kreatürlich-Selbstsüchtig-Satanischen durch die Inkarnation des Göttlichen in seiner Person ermöglicht und den Menschen damit erlöst. Dies ist natürlich eine Erlösungslehre, in der von der Versöhnung Gottes und von der Entsühnung durch Christi stellvertretendes Opfer nicht mehr übrig ist. Auch Werners Anschauung, die Wiederkunft Christi sei nicht persönlich zu verstehen, sondern ein im Geist und in den Herzen der Menschen sich vollziehendes Geschehen, stimmt mit der Kirchenlehre ganz und gar nicht überein.
Besonderen Anstoß hatte erregt, daß Werner seiner Überzeugung von einem verborgenen Schriftsinn vielfach Ausdruck gegeben hat. Jedem Kritiker fiel es leicht, zahlreiche Predigtstellen anzuführen, in denen er biblischen Texten eine recht willkürliche symbolische Bedeutung gegeben und damit den Anschein erweckt hatte, als verfüge er gleich Swedenborg über ein besonderes Offenbarungswissen.
Es sprach auch für den Einfluß Swedenborgs, der die Apostelbriefe nicht als authentisch-biblische Quelle hatte gelten lassen, daß Werner kaum je über einen Text aus den Paulusbriefen predigte, und seine Darstellung der Schwächen und Unvollkommenheiten der evangelischen Kirche erinnerte nicht nur an die gleichsinnige, z. T. recht drastische Kritik Swedenborgs, sondern schien den Verdacht zu rechtfertigen, er erstrebe eine „Neue Kirche" und sei damit der Führer einer die Auflösung der Kirche erstrebenden „Christlichen Partei". Daß Werner oft in so verschiedenem Sinn gebrauchte Bezeichnungen verwandte wie „Burg Zion", „Neues Jerusalem", „Neue Kirche", mußte zu manchem Mißverständnis Anlaß geben.
In solchen Kritiken steckte jedoch nicht nur ein Körnchen Wahrheit. Grotesk war, daß mancher Kritiker sich auf die alten Pietisten-Väter Spener, Bengel, Arndt und andere bezog, offenbar ohne sich bewußt zu werden, daß diese Männer in vieler Hinsicht dasselbe Anliegen gehabt hatten wie Werner.
Manches für unsere Frage Wesentliche käme jedoch gar nicht in den Griff, wollte man sie nur von kirchlichen Lehrsätzen und kritischen Äußerungen der Theologen aus zu beantworten suchen. Mit Swedenborg wußte sich Werner vor allem durch die Verwandtschaft des religiösen Erlebens verbunden; er fand eigene Gedanken bestätigt, andere leuchteten ihm ein, weil sie seiner Denk- und Fühlweise entsprachen. Zu eigen machte er sich nur, was ihm gemäß war, aber auch von dem zunächst Übernommenen konnte er schon als Vikar nunmehr „einen Teil brauchen". Immerhin scheint er sich erst in späteren Jahren voll bewußt geworden zu sein, wie tief in seiner Jugend der Einfluß Swedenborgs gewesen war, und wie sehr dieser sich in seinen religiösen Grundanschauungen niedergeschlagen hat. Einige Beispiele für die Gemeinsamkeiten der Überzeugung der beiden Männer mögen dies verdeutlichen: Gott ist die Liebe; Er hat den Menschen als sein Ebenbild geschaffen, als ein Wesen, in und an



Darstellung Oberlins nach Phil. II, 5-11 „Je enger die Gemeinschaft mit Gott, desto tiefer der Weg der Selbsthingabe" (Aquarell)

dem sich diese Liebe verwirklichen kann. Bis zum Sündenfall war der Mensch fähig, sie voll zu erwidern; seitdem kann er dies nunmehr mit Gottes gnädiger Hilfe. Liebe heißt freiwillige Hingabe, ist also von Freiheit nicht zu trennen. Erst durch die Freiheit bekommt die Beziehung Gott-Mensch ihre Würde. Wie Gott ist auch der Mensch mit seiner Liebe identisch. Der polare Gegensatz zu Liebe und damit die Sünde schlecht hin ist die Selbstsucht. Glaube ist nicht nur Gewißheit der Vergebung, der Gotteskindschaft und des Heils, sondern Wirkkraft, die sich ihrem Wesen nach in Liebe äußern muß. Glaube und Liebe gehören daher zusammen wie das Licht und die Wärme in der Flamme, mehren und mindern sich im gleichen Verhältnis. Der Glaube des Menschen ist ein Geschenk der Liebe Gottes.

Wenn Werner das „Gott ward Fleisch" – die Grundthese seiner Theologie überhaupt – ganz konkret faßt, so hat auch dabei die Auffassung Swedenborgs von der geist-leiblichen Natur aller personenhaften Wesen, also nicht nur des Menschen, sondern Gottes, der Engel und der Teufel, und von dem Wirkzusammenhang der natürlichen, geistigen und himmlischen Welt, mit anderen Worten von dem Einfluß, den Menschen, Engel und Teufel gegenseitig auf sich ausüben, Pate gestanden.

Am offenkundigsten sind die Parallelen in der Auffassung vom Gericht, das sofort nach dem Tode erfolgt und nicht erst beim Weltende, und vom Leben nach dem Tode. Der Verstorbene behält die Eigenschaften, die er im Zeitpunkt des Todes hatte. Als unerlöster Sünder wird er zum Teufel und erleidet die Qualen der Hölle, in dem er seinen Lastern, z. B. der Völlerei, fröhnen möchte, ohne es zu können oder ihnen, z. B. seiner Neigung zu Zornausbrüchen und Gewalttätigkeit fröhnen muß zur Qual seiner selbst und der anderen Insassen der Hölle. Als Kind Gottes wird er zum Engel und damit zum Helfer der himmlischen Heerscharen.

Werner's Glaube, den inneren Schriftsinn verstehen zu können, wuchs aus dem Bewußtsein der Gotteskindschaft. Seine Schriftdeutungen erfolgten spontan und unmittelbar, intuitiv, keineswegs nach einem Schlüsselsystem, wie es sich aus der Lehre Swedenborgs von den „Entsprechungen" ergab. Werner hat sich die visionären Vorstellungen Swedenborgs vom Jenseits offenbar auch nie zu eigen gemacht.

Seine Überzeugung von der Existenz der Engel und Teufel fußte, soweit bekannt, nach der Straßburger Zeit nie mehr auf eigenen Erlebnissen oder persönlicher Verbindung mit Verstorbenen.

Auch für ihn hatte das Reich Gottes, gedacht als die Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen, als die eigentliche Kirche, schon einen Anfang genommen, aber der Gedanke Swedenborgs, daß es mit dem auf das Jahr 1757 datierten jüngsten Gericht begonnen habe, lag ihm natürlich fern.

Siehe die Ergänzungen

Werner hatte subjektiv recht, wenn er den Vorwurf des „Swedenborgianismus" stets zurückwies und wiederholt erklärte, daß er Swedenborg nur entnommen habe, was mit dem Evangelium übereinstimme. Soweit bekannt, hatte er mit Mitgliedern der von Swedenborg-Anhängern gegründete „Neuen Kirche" nie Verbindung. Er fühlte sich Zeit seines Lebens als evangelischer Christ und als Glied der evangelischen Kirche. Die Bezeichnung „Swedenborgianer" wäre zweifellos bei Oberlin eher berechtigt gewesen als bei ihm.

Für seine religiöse Entwicklung ist aber Swedenborg von entscheidender Bedeutung gewesen. Er las offenbar gerade in späteren Jahren gern in seinen Werken und hat Freunden und Verwandten die Lektüre Swedenborgs vermittelt. Am 9. 2. 79 schrieb er seiner Schwester Landerer nach Göppingen: „Ich finde immer mehr Licht und Kraft im Wort, auch in den Schriften Swedenborgs..."

In der Bibliothek des Christophsbads stehen noch heute die gesammelten Werke Swedenborgs aus dem Besitz seines Schwagers Heinrich Landerer. Auch die Büchereien seiner Neffen Landerer enthielten Schriften von oder über Swedenborg. Wie sehr Werner sich gegen Ende seines Lebens Swedenborg verbunden wußte, zeigt eine für unsere Frage besonders aufschlußreiche Stelle aus einem an Paul Wurster, den späteren Theologie-Professor in Tübingen, seinen Biographen, am 11. 3. 1883 gerichteten Brief; sie lautet: „...Du weißt, daß ich wie einst Dein theurer Vater (Jugendfreund Werner's, lange Zeit Pfarrer in Hohenstaufen), der Lehre Swedenborgs zugethan bin und die Grundlehren desselben lehrte und ins Leben einzuführen suche...Ich werde wohl annehmen dürfen, daß Du noch nicht Zeit fandest, diese Lehre genauer zu prüfen..., aber bekennen muß ich Dir, daß ich mich – gerade in meiner vieljährigen Wirksamkeit auf dem geistigen Gebiet – von der Wahrheit dieser Lehre immer mehr überzeuge und mit innerer Befriedigung wahrnehme, wie die Grundwahrheiten derselben auch von seiten denkender, ernster Christen immer mehr anerkannt und gelehrt werden...Ich möchte Dich bitten, in dieser Beziehung das erste Heft des Friedensboten zu lesen" (das eine Darstellung seiner Auseinandersetzung mit der obersten Kirchenbehörde und damit seiner religiösen Überzeugung im Jahre 1851 enthält).

Bei der Lektüre von Swedenborg-Schriften und Werner-Vorträgen ist die Ähnlichkeit oder gar Gleichheit der Formulierung mancher Gedanken immer wieder überraschend. Was endgültiger Besitz blieb, war aber – von einzelnen Ansichten abgesehen – im großen und ganzen doch das Ideengut und Anliegen der alten Pietisten-Väter, wie ich in einem früheren Aufsatz nachzuweisen versucht habe.

Ergänzungen:

In der von der Württembergischen Landesbibliothek erworbenen „Sammlung Mittnacht" befindet sich ein seither unbeachteter handschriftlicher Nachlaß, der unter anderem ein Konvolut mit Briefen zwischen Gustav Werner, einigen Hausvätern seiner Bruderhäuser sowie einer Werner-Anhängerin in Heilbronn auf der einen und Johann Gottlieb Mittnacht, Theodor Müllensiefen und Julie Conring auf der anderen Seite enthält. Mit diesem Schriftwechsel wird klar, daß Gustav Werner weiterhin mit Swedenborgianern im In- und Ausland korrespondierte und verkehrte. Allerdings verstand er unter der „Neuen Kirche" nicht das, was die dogmatischen Anhänger

Swedenborgs glaubten, nämlich daß das Neue Jerusalem gegründet, die Neue Kirche erbaut sei oder nur noch gebaut werden müsse. Man war von der folgerichtigen und raschen Entwicklung der Neuen Kirche überzeugt. So dachten die Neukirchler um Mittnacht, Müllensiefen und Tafel.

Werner hingegen war vorsichtiger. Er verstand die Swedenborgische Lehre als Aufforderung zur Tat. Die Neue Kirche hatte durch Nächstenliebe, durch soziales Engagement, bei Werner durch sozialen Wagemut und unendliches Gottvertrauen, zu wachsen. Die Liebe war für Werner dem Glauben vorgeordnet. Mittnacht wollte zuerst die Lehre, die Wahrheit verkünden, aus der sich dann die „Liebthätigkeit" ergeben sollte.

So war in dem Briefwechsel, der sofort mit Mittnachts Rückkehr aus Amerika eingesetzt, der Hauptstreitpunkt, daß Werner konstatiert hatte: In England und Amerika sei die Swedenborgische Kirche zu einer reinen Bekenntniskirche geworden. Das sei für Deutschland undenkbar. Die Neue Kirche müsse eine Lebenskirche sein und langsam, innerhalb der Konfessionen unter Einbeziehung der Geistlichen, geformt werden. Mittnacht hingegen drängte auf totale Separation und forderte Werner auf: „Lassen Sie Ihre Anstalt und Alles hinter sich!...Widmen Sie sich einem höheren, ja dem höchsten Nutzzweck und werden Sie Prediger der N. K. [Neuen Kirche]... Empfangen Sie die Weihe der Ordination..." (Brief Mittnachts an Werner vom 23. 2. 1871). In dem hier zitierten Brief zeigte sich Mittnacht verärgert über den Vorwurf, daß die von ihm wesentlich mitgeprägten Gemeinden in Amerika nur als Bekenntniskirche zu bezeichnen seien. Werner versuchte einzulenken, aber auch seinen Standpunkt zu behaupten, indem er – dem altvertrauten Brieffreund (?) Müllensiefen, Buchhändler swedenborgischer Schriften in Rheinfelden – die Antwort mitteilte. Es heißt da unter anderem:

„Daß für Anbahnung der neuen Kirche ein weiterer Schritt geschehen muß, ist mir klar, deshalb ich Ihnen auch schrieb, daß wir in gemeinsamer Berathung die Wege suchen wollen, auf welchem wir in Deutschland diesem Ziel näher kommen könnten; ich glaube jedoch, Ihrem beiderseitigen Schreiben entnehmen zu sollen, daß es sich um das Suchen der Wege nicht mehr handelt, sondern eher darum, daß ich meinen bisherigen Weg verlasse, und den in England und Amerika gewählten betrete. Ob und in [wie] weit ich das thun kann, ist ein Gegenstand meiner ernsten Berathung vor dem Herrn und mit treuen Freunden. Ich will und darf mir kein Urtheil darüber anmaßen, ob der in jenen beiden Ländern gewählte Weg der richtige sei; wenn ich mir den Ausspruch erlaubte, der unangenehm berührt zu haben scheint, daß die dortige Kirche eine Bekenntniß- und keine Lebens-Kirche sei, so ist mir dieß leid...

Ich habe schon öfters Briefe von einem eifrigen Anhänger Swedenborgs in Amerika erhalten, die mich zu diesem Urtheil veranlassen; daß die von Tafel in Würtemberg gegründete Kirche diesen Charakter hatte, ist mir durch vielfachen Verkehr mit ihren Gliedern klar geworden, und bestätigt sich auch durch die völlige Auflösung derselben, die schon während seiner Lebzeiten begann.

Diese schmerzliche Erfahrung bewog mich eben, tiefer zu graben nach Lucas 6,48 und eine dauernde Grundlage für die neue Kirche zu finden; es wurde mir klar, daß zuerst der Boden der alten Kirche vom Unkraut gereinigt und aufgepflügt werden muß, um für den Saamen der neuen Lehre empfänglich zu werden; es kostet sehr viel Arbeit, den guten Boden heraufzubringen, wirkliche Liebe zur Wahrheit, die sich in der Befolgung derselben erweißt" (Brief Werners an Müllensiefen vom 14. 3. 1871).

Es blieb nicht beim reinen Briefwechsel. Werner wurde von einer von Mittnacht gegründeten neukirchlichen Gemeinde in Wien zu einem Vortrag eingeladen, der wegen eigenwilliger Abweichungen von der orthodoxen neukirchlichen Linie Anstoß erregte. Dann besuchte Mittnacht zusammen mit Julie Conring, einer Dänin, die bis zum Tode Immanuel Tafels dessen Mitarbeiterin gewesen war und nun Mittnacht zur Hand ging, das Bruderhaus in Reutlingen, wo es zu einem etwas konfusen Disput kam, da Werner öfters weggerufen und gebraucht wurde. Eine Einigung wäre aber auch unter anderen Bedingungen nicht zustandegekommen. Mittnacht versuchte Zeitschriften und Bücher zu spenden und die Hausväter der Zweiganstalten für seine Sache zu gewinnen, wo er indessen leichtes Spiel hatte, weil einige der Väter ausgemachte Swedenborgianer waren. Dankesbriefe für erhaltene Sendungen mit teilweise glühenden Bekenntnissen zu Swedenborg liegen in dem Mittnacht-Nachlaß ebenfalls aufbewahrt, so von Schernbach, Göttelfingen, Geisingen (bei Ludwigsburg), Altensteig, Wilhelmsglück und von Werner selbst (mit mehr Zurückhaltung) aus Reutlingen.

Doch der Eklat blieb nicht aus. Werner und einige seiner Freunde begeisterten sich für den amerikanischen Erweckungsprediger Pearsall Smith, der 1875 auf seiner Deutschland- und Schweizreise riesigen Zulauf fand. Werner selbst besuchte seine Erweckungspredigten in Basel zwölfmal. Nachdem sich Werner öffentlich in der Zeitung über Pearsall Smith erklärt hatte, die Zeitung seine Meinung aber nur ungenau wiedergegeben hatte, reagierte Mittnacht ebenfalls und beleidigte Werners Umschwenken zur Heilungs- und Herzenstheologie mit flätigen Worten. (Hierbei handelt es sich um gedruckte Quellen, nämlich Mittnachts „Neukirchenblätter", die in der Werner-Forschung bislang auch keine Beachtung fanden.)

Unser nachgelassener Briefwechsel enthält noch einige Schreiben der Entrüstung, die von Heilbronn aus von einer Verehrerin Werners und Abonnentin von Mittnachts Zeitschrift an diesen gelangt sind. Mittnacht entschuldigte sich zwar förmlich für den faux pas; das Band der Einigung war aber endgültig gerissen. Werner blieb seiner eigenen (swedenborgischen) Theologie treu, die er – eine Theologie der Liebe und der Tat – die johanneische nannte.

Hinweis: Der gesamte Briefwechsel liegt dem Herausgeber übertragen vor. Ein umfangreicher Aufsatz unter dem Titel: „Gustav Werner und Johann Gottlieb Mittnacht, eine Auseinandersetzung um die von Emanuel Swedenborg gelehrte Neue Kirche" wird erscheinen in: „Blätter für württembergische Kirchengeschichte" 1988.

Jakob Böhmes mystisches Durchbruchserlebnis und Emanuel Swedenborgs bildhafte Berufungsvision – eine Gegenüberstellung

Roland Pietsch

Jede wahrhaft geistige Lehre geht letzlich auf einen Ausgangspunkt zurück, der gleichsam ihren innersten metaphysischen Kern ausmacht; in ihm ist sie schon immer ganz enthalten, bevor sie sich vielgestaltig entfaltet. Eine Gegenüberstellung der Lehren von Jakob Böhme (1575–1624) und Emanuel Swedenborg (1688–1772), die sich auf eine kurze Betrachtung ihrer unterschiedlichen Ausgangspunkte beschränken will, muß vor allem die geistige Erfahrung oder Berufung aufzuzeigen versuchen, die den Anstoß zur Ausbildung ihrer Lehren ausmachen.

Jakob Böhme

Jakob Böhmes Ausgangspunkt ist ein mystisches Durchbruchserlebnis, das ihm in den Weihnachtstagen des Jahres 1600 im knappen Zeitraum einer Viertelstunde zuteil geworden war. Böhme hat dieses Erlebnis in seinem ersten Buch „Aurora, oder Morgenröte im Aufgang" selbst geschildert. Zunächst spricht er von der großen Schwermut, die ihn angesichts des Bösen in der Welt niedergedrückt hat und schreibt dann weiter: „Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist (dann ich wenig und nichts verstund was er war) ernstlich in GOtt erhub als mit einem grossen Sturme, und mein gantz Hertz und Gemüthe, samt allen anderen Gedancken und Willen sich alles darein schlos, ohne nachlassen mit der Liebe und Barmhertzigkeit GOttes zu ringen, und nicht nachzulassen, Er segnete mich dann, das ist, Er erleuchtete mich dann mit seinem H. Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen, und meiner Traurigkeit los werden; so brach der Geist durch. Als ich aber in meinem angesetzten Eifer also hart wieder GOtt und aller Höllen Porten stürmete, als wären meiner Kräften noch mehr vorhanden, in willens das Leben daran zu setzen (welches freylich nicht mein Vermögen wäre gewesen ohne des Geistes GOttes Beystand), alsbald nach etlichen harten Stürmen ist mein Geist durch der Höllen orten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit, und allda mit Liebe umfangen worden, wie ein Bräutigam seine liebe Braut umfähet.

Was aber für ein Triumphiren im Geiste gewesen, kan ich nicht schreiben oder reden: es läst sich auch mit nichts vergleichen als nur mit deme, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Todten. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen, und an allen Creaturen, so wol an Kraut und Gras GOtt erkant, wer der sey, und wie der sey, und was sein Wille sey." (Jakob Böhme, Aurora oder Morgenröte im Aufgang, Kap. 19, 10–13)

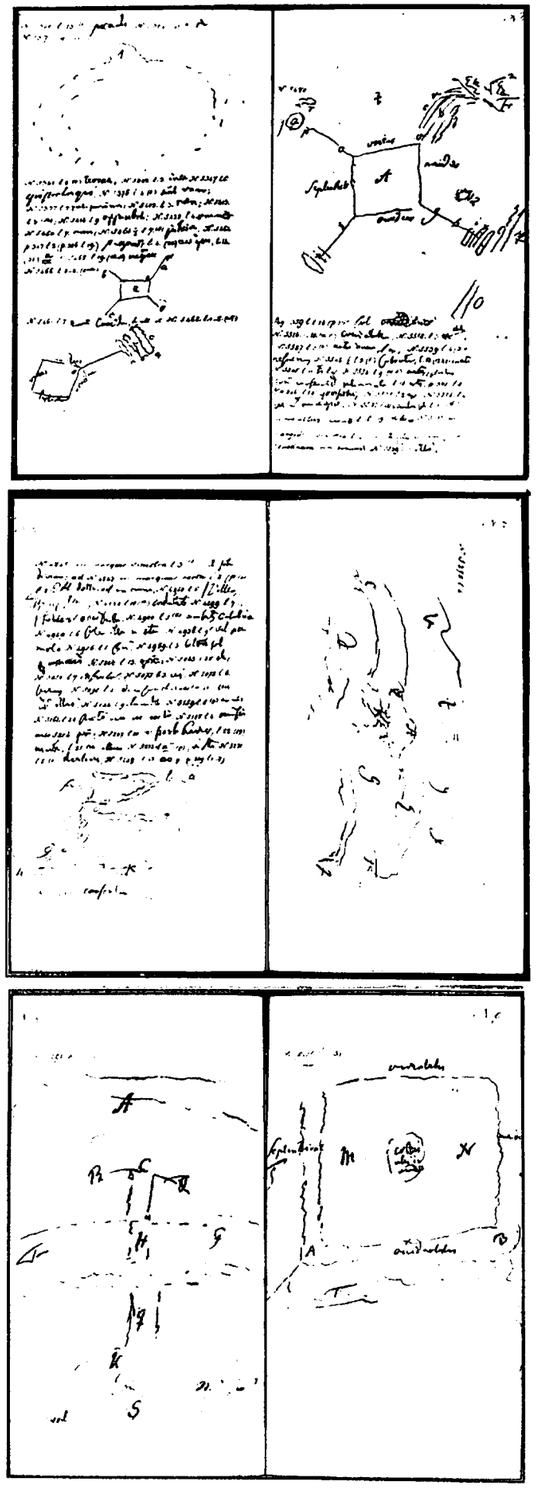
Jakob Böhme

Emanuel Swedenborg

Swedenborg hat seine Berufungsvision, die ihm im Jahre 1745 in London zuteil geworden war, selbst beschrieben, zunächst in seinem „Diarium Spirituale" (Nr. 397) und dann in seinem ersten Bibelkommentar „Adversaria" (Bd. II, Nr. 1956f). Der entscheidende Text aus dem „Diarium Spirituale" lautet: „Um Mittag beim Essen sagte zu mir ein Engel, der bei mir war, daß ich bei Tisch nicht zu sehr dem Bauch frönen sollte. Dann war es mir genau, wie wenn ein Dunst aus den Poren meines Körpers ausströmte, wie ein Wasserdampf, der deutlich sichtbar war und auf den Boden niedersank; dort erschien ein Teppich, auf dem sich der Dunst sammelte und sich in allerlei Würmer verwandelte, die sich auf dem Tische versammelten und augenblicklich mit einem Knall verbrannten. Ein feuriges Licht erschien dann an der Stelle, und ein Knistern wurde hörbar. Es war mir, als ob so alle Würmer, die aus unmäßigem Appetit erzeugt werden können, ausgestoßen und verbrannt worden seien und ich jetzt von denselben gereinigt sei. Daraus kann man ersehen, was die üppige Lebensart und dergleichen in sich schließt. April 1745." Neben dieser authentischen Schilderung aus der Feder Swedenborgs wurde im Kreis der Swedenborg-Anhänger für lange Zeit der Bericht Carl Robsahms tradiert, dem Swedenborg sein Erlebnis geschildert hatte. Wenn die Swedenborg-Forschung und auch zahlreiche Swedenborgianer diesem Bericht inzwischen distanziert gegenüberstehen, so kann indessen nicht bestritten werden, daß er die Wirkungsgeschichte und das Verständnis Swedenborgs nicht unwesentlich beeinflußt hat. In einigen Punkten weicht Robsahms Bericht deutlich vom Originaltext Swedenborgs ab. Wegen seiner wirkungsgeschichtlichen Bedeutung soll er aber im folgenden noch einmal ganz zitiert werden. Robsahm hatte Swedenborg gefragt, „wo und wie es ihm gegeben worden sei, zu sehen und zu hören, was in der Geisterwelt, im Himmel und in der Hölle vorgeht. Hierauf gab Swedenborg folgende Antwort: „Ich war zu London und speiste eben spät zu Mittag in meinem gewöhnlichen Speisequartier, in dem ich mir ein Zimmer vorbehalten hatte. Meine Gedanken waren beschäftigt mit den Gegenständen, die wir soeben besprochen haben. Ich war hungrig, und aß mit großem Appetit. Gegen das Ende der Mahlzeit bemerkte ich, daß eine Art von Nebel sich über meine Augen verbreitete, der Nebel wurde dichter und ich sah den Boden meines Zimmers mit den scheußlichsten kriechenden Thieren bedeckt, als da sind Schlangen, Kröten u. dergl. Ich war darüber erstaunt, denn ich war ganz bei Sinnen und vollem Bewußtsein. Die Finsterniß nahm nun immer mehr überhand, verschwand jedoch plötzlich, und ich sah jetzt in einer Ecke des Zimmers einen Mann sitzen, der mich, da ich ganz allein war, durch seine Worte in Schrecken setzte. Er sagte nämlich: Iß nicht so viel! Alles verdunkelte sich jetzt wieder, aber plötzlich wurde es wieder hell, und ich sah mich allein im Zimmer. Ein so unerwarteter Schrecken beschleunigte meine Heimkehr. Ich ließ gegen meinen Hauswirth nichts merken, überdachte aber, was mir begegnet war, sehr genau, und konnte es nicht als eine Wirkung des Zufalls oder irgend einer physischen Ursache ansehen. Ich gieng nach Hause; aber in der folgenden Nacht stellte sich mir derselbe Mann noch einmal dar. Ich war jetzt durchaus nicht erschrocken. Der Mann sagte: Er sei Gott, der Herr, der Welt Schöpfer und Erlöser. Und daß Er mich auserwählt habe, den Menschen den geistigen Sinn der heiligen Schrift auszulegen; und daß Er mir selbst dictiren werde, was ich schreiben solle über diesen Gegenstand. In der nämlichen Nacht wurden zu meiner Ueberzeugung die Geisterwelt, die Hölle und der Himmel mir geöffnet, wo ich mehrere Personen meiner Bekanntschaft aus allen Ständen fand. Von diesem Tag an entsagte ich aller weltlichen Gelehrsamkeit, und arbeitete nur in geistigen Dingen, gemäß dem, was der Herr mir zu schreiben befahl. Täglich öffnete mir der Herr in der Folge die Augen meines Geistes, bei völligem Wachen zu sehen, was in der andern Welt vorgieng, und ganz wach mit Engeln und Geistern zu reden." (Emanuel Swedenborg, Leben und Lehre, Frankfurt a. M. 1880, 12f)

Jakob Böhmes Bericht von seinem mystischen Durchbruchserlebnis, bei dem es sich nicht um eine Vision im strengen Sinne des Wortes handelt, sondern um eine geistige Einsicht bis in die innerste Geburt der Gottheit, d. h. bis in jenen unbedingten Grund oder Urgrund, aus dem sich die Gottheit selbst gebiert oder offenbart, ist ohne Zweifel eines der bedeutendsten Zeugnisse mystisch-metaphysischer Überlieferung in Deutschland und Europa. Mystik bedeutet in diesem Zusammenhang das unmittelbare subjektive Erleben der objektiv höchsten und letzten Wirklichkeit Gottes, die alle subjektiv menschlichen Bilder und Begrenzungen übersteigt. Metaphysik dagegen bezieht sich nicht in erster Linie auf ein solches Erlebnis, sondern betrachtet vielmehr dessen ewigen unveränderlichen Gehalt, d. h. Metaphysik ist die mehr oder weniger objektive Darstellung der innergöttlichen Wirklichkeit und ihrer vielfältigen Kundgebungen.

Im Unterschied zu Jakob Böhmes mystischem Durchbruch erhält Emanuel Swedenborgs Berufungsvision Bilder und Sinnbilder, die auf der Ebene des Glaubens eine Reinigung von allem irdischen versinnbildlichen. In diesem Sinne handelt es sich bei den Visionen Swedenborgs nicht um einen mystischen Durchbruch bis in die Unbedingtheit der höchsten göttlichen Wirklichkeit, die zur metaphysischen Gewißheit führt. Seine Ausdeutungen bewegen sich auf der Ebene des Glaubens, wobei eine subjektiv menschliche Begrenzung nicht ausgeschlossen werden kann.



Visionsskizzen
Swedenborgs

Zur Wirkungsgeschichte eines Naturphilosophen

Emanuel Swedenborgs Wirkungen in der Literatur. Eine Collage.

Roland Begenat

Zu Anfang ein Zeitgenosse: Arno Schmidt (gest. 1979), der verhinderte Polyhistor, wütender Atheist aus dem Geiste des Ressentiments, schreibt in einem wüst-amüsanten Artikel betitelt „Atheist?: Allerdings!" (in: Deschner, K. [Hrsg.] Was halten Sie vom Christentum?, München 1957, S. 71): „Was das Christentum speziell in Sachen Weltentstehung und Weltordnung zu geben hatte, sieht man aus dem streng schriftmäßigen Weltbilde Kosmas' des Indikopleustes, das bei rechtgläubigen Theologen fast ein Jahrtausend lang gegolten hat. Oder in unserer Zeit an dem 1905 mit Approbation der katholischen Kirche zu Mainz erschienenen Werk „Die Hölle" des münsterschen Theologieprofessors Dr. J. Bautz (Und die Protestanten mögen zum Vergleich ihres Jung-Stillings „Theorie der Geisterkunde" zur Hand nehmen; die Sekten Swedenborg)." Der ohne Zweifel gebildete Autor (Zusammenhang und Motiv dieses Artikels spielen hier keine Rolle) stellt Swedenborg, wenn er ihn auch negativ bestimmt, an eine historisch bedeutende Stelle. Swedenborg wird gekannt, entgegen anderer Behauptungen aus den Reihen seiner Anhänger, und weitgehend richtig eingeschätzt.
Swedenborgs vielfältigen Wirkungen nachzuspüren, übersteigt die Arbeitskraft eines Einzelnen. Eine erste Einschränkung erfolgt zugunsten der Literatur, genauer gesagt der Literaten. Um die Wirkung in literarischen Werken nachzuweisen, hätte es eigener Forschungen bedurft. Der Hinweis auf bestehende Forschungen muß hier die eigenen ersetzen. Die kurze Zeit, die zur Verfügung stand, um diesen Artikel zu entwerfen, der Ort an welchem er erscheint und nicht zuletzt der begrenzte Raum lassen nur, wie der Titel anzeigt, Zusammengesetztes zustande kommen. Daß es trotzdem auf Interesse stößt, bleibt zu hoffen.
Ein Schnipsel:
„Er und Hel schauten eine Zeit lang stumm zu, wie Sabine und Helmut die Käseplatten lehrten, Weißbrot aßen, Rotwein tranken. Als Helmut die von Entsetzen geweiteten Augen der Buchs zum dritten Mal durch Aufschauen zur Kenntnis genommen hatte, sagte er, Hels und Klaus' Zuschauen erinnere ihn an eine Szene aus dem Leben des großen schwedischen Philosophen Emanuel Swedenborg. Der habe, als er schon über fünfzig und ein berühmter Mann gewesen sei, einmal allein in seinem Zimmer in einem Londoner Hotel zu Abend gegessen. Plötzlich habe er in der Ecke seines Zimmers einen Mann wahrgenommen, der in dem Augenblick zu Swedenborg herübersagte: Iß nicht soviel. Und wie hat der Herr Philosoph reagiert, fragte Hel. Von dieser Stunde an nahm er nur noch eine Semmel in gekochter Milch zu sich. Und viel Kaffee. Den aber unmäßig süß." (Martin Walser, Ein fliehendes Pferd, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1978, S. 32 f.)
Die Berufungsvision in einem Roman! Die poetische Funktion dieser Szene hilft uns für das Verständnis Swedenborgs nicht weiter. Ein Verfasser nutzt seine Belesenheit. Eine Szene kommt ihm gelegen. Swedenborg wirkt hier nicht, aber er wird gewußt und ohne Ironie „der große schwedische Philosoph" genannt.
Viele, darunter auch namhafte, Literaturgeschichten erwähnen Swedenborg überhaupt nicht. Wenn er erwähnt wird, dann nur am Rande. Einer der Gründe mag in der Hermetik seines visionären Werkes, das in diesem Falle entscheidend für den Einfluß auf die Literatur ist, liegen.
Eine verwandte Seele des Schweden war der englische Dichter, Mystiker und Maler William Blake (1757–1827). Mit ihm beginnt die, gegen Akademismus und Rationalismus der Zeit gerichtete „keltische Renaissance". Blake gab sein Schaffen als visionär erlangte Offenbarung aus. Durch seinen Vater wurde der junge Blake auf die Schriften Swedenborgs aufmerksam gemacht. Sie wurden eine wichtige Quelle für seine weitere Arbeit. Allerdings entwickelt Blake eine durchaus eigene Mythik und Mystik, die sowohl inhaltlich als auch die ethischen Konsequenzen betreffend, von Swedenborg abwich. Blake verband Christentum (Bibel) mit germanischer Mythologie, keltischer Mythologie und Kabbalistik. Auch er einer, der wie Swedenborg, die Einheit der Vernunft und Glauben wegen die Kritik der Aufklärung bewahrt.
„...bin ich zu Swedenborg zurückgekehrt nach einem umfassenden Studium aller Religionen, und nachdem ich alle Bücher gelesen habe, die in den letzten sechzig Jahren erschienen sind. Swedenborg faßt zweifellos alle Religionen – oder eben die Eine Religion – der Menschheit zusammen.", schreibt der Schöpfer der „Comédie Humaine", Honoré de Balzac (1799–1850). Auch bei ihm ist der Einfluß Swedenborgs augenscheinlich. Die Romane „Louis Lambert" und „Séraphita" sind unter dem Einfluß der Lektüre des Schweden entstanden. „Louis Lambert", der mehrere Überarbeitungen erlebte, wird 1846 in Band 16 (Études philosophiques) der „Comédie Humaine" aufgenommen. Der Roman enthält den „Traité de la volonté" (Abhandlung über den Willen), der sich mit dem Dualismus zwischen Willen und Denken, orientiert am Mesmerismus, beschäftigt. Denken, welches sich in Ideen ausgedrückt, macht die innere Tätigkeit des Menschen aus (etre actionnel). Der Wille zieht sich auf die Außenwelt richtende Taten nach sich (etre réactionnel). Das „etre actionnel" ist dem „etre réactionnel" überlegen und vermag, durch den Willen in der Außenwelt wirksam gemacht, übernatürliche Erscheinungen zu zeigen. Die Figur Louis Lamberts verkörpert überwiegend diesen „etre réactionnel" scheitern muß. Er ließt die Werke Swedenborgs und verbleibt am Ende in einer entrückten ununterbrochenen Meditation. Ebenfalls den „Etudes philosophiques" der „Comédie humaine" zugeordnet ist der Roman

„Séraphita", in welchem das geheimnisvolle androgyne Wesen Séraphitus-Séraphita aus der Familie Swedenborgs im Mittelpunkt steht.
Balzac schreibt zu diesem Roman: „Die Vereinigung aus dem Geist der Liebe und dem Geist der Weisheit FRAU und ihr Körper MANN ist, letzter Ausdruck des menschlichen Seins, wo der Geist über die Form siegt." Die maskulin-feminine Zwitternatur Séraphitas, „eines nach den streng angewandten Gesetzen Swedenborgs geformten vollkommenen Geschöpfes" (Préface au Livre mystique), soll der poetische Ausdruck dieser „unio mystica" sein.
Balzac war der Ansicht, daß Swedenborg den großen Weltreligionen und dem Mystizismus die reale naturwissenschaftliche Grundlage gegeben habe.
Eine wesentliche, historische Rolle fällt dem schwedischen Visionär bei dem „neuenglischen Transzendentalisten" Ralph Waldo Emerson (1803–1882) zu. In dessen Geschichtsphilosophie (Geschichtsmetaphysik ist wohl angemessener, nachdem Geschichtsphilosophie, zumindest seit Hegel, anders besetzt ist) gelten die schöpferischen Menschen als Verkörperung der Weltidee, weil sie das Göttliche intuitiv einführen. Sechs Gestalten der Geschichte interpretiert er in diesem Sinne: Platon als Philosoph, Swedenborg als Mystiker, Montaigne als Skeptiker, Shakespeare als Dichter, Napoleon als Heros, Goethe als Schriftsteller. Swedenborg – ein „Representative Man"!
Über Goethe könnte viel gesagt werden, muß aber nicht. Zwei Hinweise für den Interessenten: Der Aufsatz von Ulrich Gaier in diesem Katalog und eine Studie „Swedenborg im Faust" von Max Morris (in: ders., Goethe-Studien, Erster Band, Zweite unveränderte Auflage, Berlin 1902, S. 13–41).
Im Kreise Goethes und in seiner Zeit ist eine lebhafte Rezeption Swedenborgs üblich. Goethe selbst lernt die Schriften „Himmel und Hölle" und die „Himmlischen Geheimnisse" durch Frl. v. Klettenberg, die „schöne Seele" des „Wilhelm Meister", kennen.
In seiner Straßburger Zeit trifft Goethe mit Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) zusammen, dem ehemaligen Kohlebrenner und Schneider, Medizinstudent und späterer Verfasser von „Szenen aus dem Geisterreich" und der „Theorie der Geisterkunde". Der Beiname Stilling weist auf die Stillen im Lande, die Pietisten, hin. Zwar erwähnt Jung-Stilling in seiner Autobiographie den Namen Swedenborg nicht, die Elemente der Lehren Swedenborgs sind in den beiden genannten Werken unschwer zu erkennen (s. auch Arno Schmidt Zitat am Anfang).
Johann Gottfried Herder (1744–1803) wird in Straßburg zu Goethes Lehrer, ein überlegener Geist, der nur widerstrebend anerkannt wird. Herder wächst in den eklatanten Widerspruch zwischen Pietismus und Aufklärung hinein. In seiner Jugend beschäftigt er sich ausgiebig mit den Mystikern (Tauler, Paracelsus, Johann Arndt, Jacob Boehme, Arnold, Swedenborg, Bengel). In Königsberg hat er Kontakt zu Immanuel Kant und Georg Hamann (1730–1788). Beide hatten sich mit Swedenborg beschäftigt und waren zu

Ralph Waldo Emerson

ablehnenden Urteilen gelangt. Kant in den „Träumen eines Geistersehers" (1766), die er sofort nach Erscheinen an Herder übergab. Hamann hatte sich mit „De infinitio" auseinandergesetzt und es als „ganz im wolfisch-scholastischen Geschmack geschrieben", charakterisiert. Die Differenz zwischen Herder und Swedenborg beruht einmal in einer unterschiedlichen Auffassung der Analogie als Erkenntnismittel. Der Schwede entwickelt mit der Korrespondenzlehre die Analogie zu einem rationalen Instrument der Erkenntnis von Wahrheit. Deutlich sind hier die Spuren von Descartes, Leibniz und Wolff zu erkennen. Die Denker um Hamann, Herder und Goethe lehnen diese Auffassung ab. Analogie ist für sie kein Instrument des exakten Denkens, sondern ein Mittel der Phantasie. Die Phantasie wiederum ist ein unentbehrliches Mittel zur Naturerfassung und Wahrheitserkenntnis. Herder lehnt sowohl den Materialismus als auch den Spiritualismus ab. Beide Haltungen abstrahieren seiner Ansicht nach unzulässig.
Damit ist eine weitere Differenz zwischen Herder und Swedenborg thematisiert: Die Visionen. Dazu Herder: „'Wie sprach Swedenborg also mit seinen Engeln?' Wie man mit seinen Gedanken spricht: Engel und Geister waren seine Gebilde. Nur personifizierte er wißentlich sie nicht; als Visionen waren sie vor oder in ihm; dieser Zustand war Krankheit. Eine gefährliche Krankheit, weil in sie der Übergang so leicht ist. In manchen Zuständen des Gemüths sind Menschen der Vision nahe; Neigung und Leidenschaft kann sie fördern. Wahr-

scheinlich war Swedenborg durch starke Intention der Gedanken, die auch in seinen wissenschaftlichen Werken herrschet, allmählich zu ihr gelanget, und hatte sich, da ihm dieser Umgang (ein Gedankenspiel, eine Seelen- und Gemüthsdichtung) angenehm war, darin geübt. Deshalb zog er sich in die Einsamkeit, und befand sich also in seinem Himmel; Organ und Confabulist der Engel und Geister, ihr idealaischer Mitbruder. Den Zustand, in dem er sich dabei befand, hat er selbst treu geschildert."
(J. G. Herder, Andrastea, in: B. Suphan, Herders Sämtl. Werke, Bd. 23, Berlin 1885, S. 581).
„Sehr getäuscht finden sich also alle, die in diesen Gesichtern Aufschlüße für ihre Neugierde suchen; z. B. was Sokrates, Cicero, Luther u. f. mit Swedenborg gesprochen haben mögen. Alle sprechen aus und wie Er; wie er aus seinem Inneren hinaus sie sprechen machte. Also durchaus eintönig; daher das Lesen dieser Schriften so ermüdet." (ebd. S. 582).
Herder erkennt die Visionen als Phantasmata des inneren Seins und stellt eine Selbstidentität fest, die keine Erkenntnisse für die anderen ermöglicht. Großen Eindruck dagegen machten auf Herder die naturphilosophischen Schriften Swedenborgs: „Im Jahre 1740 gab er (Swedenborg! d. V.) seine Ökonomie des Tierreichs heraus, ein Werk voller Belesenheit und eigner Gedanken. In ihm ordnet er nach Reihen und Stufen die Naturreiche zu einer Harmonie, die er constabilirt nennt, wo in jeder aus Einfachsten eine Wirkung sich durch die ganze Reihe verbreitet. Daß diese Ansichten der Natur, als Denkbilder des Verstandes, ihm zur Gewohnheit wurden, war natürlich, Reihen und Stufen der Dingen nach Übereinstimmungen, aus dem Einfachsten geordnet, sah er allenhalben in der Schöpfung; eine constabilirte Harmonie war sein Hauptgedanke." (ebd. S. 576).
Aus dieser konstabilierten Harmonie Swedenborgs und der prästabilierten Harmonie Leibniz' gewinnt Herder Erkenntnisse, die er für die Entwicklung seines „Systems" einer Dialektik nutzt. Der Herdersche Idealismus wendet sich der Geschichte zu, in Abwendung von der Mystik. 1829 erscheint der Bericht „Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen der Geisterwelt in die unsere" des schwäbischen Dichters und Arztes Justinus Kerner (1786–1862). Seine Patientin, die von Swedenborg nichts wußte, verkehrte in ähnlicher Weise wie dieser mit Geistern und deutete die Bilder dieser jenseitig geschauten Welt. Bei ihr ist allerdings ein Zusammenhang zwischen langwährenden körperlichen Leiden und den Visionen zu beachten. Kerner selbst hat sich ein Leben lang mit Geisterseherei, Mystizismus, Alchemie und dergleichen beschäftigt und geht aus diesem Grunde nicht in „schulmäßiger" Weise mit solchen Patienten um, d. h. er nimmt Anteil an ihren Bildern, deutet sie und ist weit davon entfernt, sie als Krankheit zu interpretieren. In seiner romantisch geprägten Lyrik, er gehörte dem schwäbischen Dichterkreis um Uhland, Schwab, Mayer, Köstlin, mit welchem auch Mörike und Hauff in Beziehung standen, an, kehren diese Erfahrungen immer wieder. Die „bessere" Welt, die er noch verkörperte und darstellte, war Anziehungspunkt für viele Zeitgenossen (Tieck, Armin, Lenau u. a. weilten oft in seinem Hause).
„Emanuel Swedenborg, dem Lehrer und Leiter, widmet dieses Buch der Schüler" steht auf der ersten Seite des „Blaubuches" (Untertitel: „Die Synthese meines Lebens") von August Strindberg (1849–1912). Dieses „Blaubuch" ist neben Balzacs Erzählungen „Louis Lambert" und „Séraphita" sowie Jung-Stillings „Theorie der Geisterkunde" das bekannteste Literaturdenkmal im Anschluß an Swedenborg.
„Ins ‚Blaubuch' nahm Strindberg Stoffe aller Art auf. Er ist der Dichtung und ihrer Arrangements müde. Er hat sich immer gewünscht, mehr ein Weiser als ein Dichter zu sein, und nun überläßt er sich dieser Sehnsucht. Das Buch besteht aus fingierten Gesprächen zwischen Swedenborg und ihm, aus kleinen Essays und Aphorismen, aus Personenporträts, fragmentarischen Novellen, Erinnerungen und Polemiken. Es ist ein Sammelplatz aller Gebiete, für die sich Strindberg interessiert; ein erweitertes, größeres okkultes Tagebuch könnte man es nennen. Als er im ersten Teil Korrektur las, schrieb er ins Tagebuch, er habe ein Gefühl, daß seine Mission im Leben beendet sei. ‚Ich habe alles gesagt, was ich zu sagen hatte.'" (Olof Lagercrantz, Strindberg, Frankfurt/M. 1984, S. 482 f.) Den Durchbruch zur Schau in den Himmel, der ihm durch Swedenborg ermöglicht wurde, schildert er in seinem autobiographischen Buch „Inferno. Legenden". Diese Inferno-Krise, was immer man davon halten mag, muß als Schnittpunkt seines Lebens gelten, ist entscheidend für sein Alterswerk und sein „Blaubuch".

August Strindberg

Die Krise umfaßt die Jahre 1894–97. Strindberg hatte sich von einer materialistisch-mechanistischen Naturauffassung zum Verkünder einer Allbeseelung gewandelt (s. das Werk „Sylva Sylvarum"). Kritik an Darwin, schwarze Magie und exoterische Alchemie sind seine Betätigungsfelder zu Anfang dieser Krise, während seiner Zeit in Paris. Lärmphänomene begleiten und quälen ihn während jener Zeit.
Balzacs „Séraphita" liest er zufällig und wird so mit Swedenborg bekannt. Immer mehr werden ihn dessen Werke zum Wegweiser durch die eigene Krise. Verfolgungswahn und Ermordungsängste bedrücken Strindberg. Ruhelos reist er zwischen Paris, Schweden und Österreich (dort lebt seine Schwiegermutter) hin und her. Visionen bei völligem Beibehalt des Bewußtseins, unvermutete Ortswechsel etc. werden von ihm beschrieben, und vollziehen sich in gleicher Weise, wie sie schon von Swedenborg her bekannt sind. Ein visionäres Durchbruchserlebnis vollzieht sich im Jardin du Luxembourg. Danach beginnt er ein Büßerleben in einer Hinwendung zum Katholizismus und einer vorläufigen Distanz zu Swedenborg, zu welchem er aber einige Jahre später zurückkehrt. Das „Blaubuch" enthält unter anderem ein vollständiges Lexikon der Swedenborgschen Entsprechungslehre.
In einem Roman aus dem Jahre 1910 von Friedrich Lienhard mit dem Titel „Oberlin" wird das Leben des Sozialreformers, protestantischen Pfarrers und Swedenborgianers Friedrich Oberlin (1740–1826) geschildert. „Dieses Kulturbild fußt auf genauen Studien. Unveröffentlichte Papiere aus Privatbesitz; Reste von Oberlins Bücherei, worunter ein Dutzend Swedenborg-Bände mit Strichen und Randglossen", habe er benutzt, schreibt Lienhard im Vorwort. Im Elsaß versuchte Oberlin das „Neue Jerusalem" schon auf Erden zu errichten (Einführung der Baumwollspinnerei in dieser verarmten Gegen und Einrichtung verschiedener Schulen) und gehört damit in den Kreis der von Swedenborg Inspirierten, die das Tätige des Christentums besonders betonen.
Weitgehend unerforscht ist der Einfluß Swedenborgschen Gedankenguts auf die slawische Literatur. Hingewiesen sei auf das Buch Tschichewskis „Aus zwei Welten" (Leiden 1956), in welchem ein Kapitel „Swedenborg bei den Slawen" (S. 269–290) sich dieses Themas annimmt. Der Visionär ist in der Sowjetunion eine persona non grata und aus diesem Grunde gestaltet sich eine Untersuchung des Einflusses äußerst schwierig. Sehr plausibel ist der Hinweis auf Dostojewskis „Die Brüder Karamasow". Es enthält ein Kapitel „Von der Hölle und dem höllischen Feuer", das deutlich die Kenntnis Swedenborgs verrät.
Zwei bekannte Swedenborgianer des 20. Jahrhunderts sind die Amerikanerin Helen Keller, die mit 19 Monaten Augenlicht und Gehör verlor, nach einer speziell auf diese „Unfähigkeiten" zugeschnittenen Ausbildung studierte und zum Dr. phil promovierte und ein Buch über Swedenborg (My Religion) schrieb und der amerikanische Lyriker Robert Frost (gest. 1963), dessen Werk ebenfalls auf Swedenborg hinweist (seine Mutter war Swedenborgianerin).
Das Problem Swedenborg in der Literatur ist insofern diffizil, als er mehr die Dichter- und

Helen Keller

Schriftstellerpersönlichkeiten denn ihr Werk betrifft. Oftmals sind die Werke, in welchen sich „Swedenborgianismus" zeigt, ihre schwächeren (z. B. bei Balzac). Oder die Dichtung kommt weitgehend zugunsten der neu gefundenen Glaubenseinstellung zum erliegen (z. B. bei Strindberg). Das größte Werk der Weltliteratur, für welches das nicht behauptet werden kann, ist Goethes „Faust".

Robert Frost

Solange die literaturhistorische Forschung Swedenborg weitgehend ignoriert, werden die Erkenntnisse über Swedenborgs Einfluß so ungesichert und spärlich wie dargestellt bleiben.

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

Ernst Benz

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 müßte 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 murrten 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 Staat 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 Frankreichs 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. (...)
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 übersetzte seine Schau des Himmels in die Sprache der Erweckungsbewegung in seinem Werk: 'Aussichten in die Ewigkeit' und ließ sich in seinen Ideen zur Physiognomik aufs 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. (...)
Wie sind nun die genannten drei Phasen des Einwirkens Swedenborgs auf die deutsche Geistergeschichte verlaufen?

I.

Das anschaulichste Beispiel für eine erste, unbefangene Aufnahme Swedenborgs in Deutschland ist das Werk Friedrich Christoph Oetingers, das den Titel trägt: 'Swedenborg und anderer irdische 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 ausgebiert. 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 Beweger 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 Testamentes.
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 Geschichtsepoche 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 Ausgeburt 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 Boehme 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.
Ebendarum 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 obengenannten Werkes: „Hier übergebe 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 Philosophen zu einem Verkündiger himmlischer Nachrichten zu machen. Dieser Philosoph hat seiner Imagination durch die Mathematic 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 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 aufgehellt 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 Reichtum 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 Böhmers Offenbarung zwar ungleich profunder als Swedenborg, 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

Fr. Chr. Oetinger

Franz von Baader

fähig ist, den Regen zu empfangen. Weil nun Swedenborg in den Wissenschaften der Kosmologie sehr erfahren war, Leibnitz 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. Jacob 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 einer 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. (...)

II.

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. (...)

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. (...)

Nach der Darstellung einiger dieser Offenbarungen schließt dann Kant: „Ich bin es müde, die wilden Hirngespinste des ärgsten Schwärmers unter allen zu copieren oder solche bis zu seinen Beschreibungen vom Zustande nach dem Tode fortzusetzen. Die unmittelbare Anschauungen sind mehrentheils von mir weggelassen worden, weil dergleichen wilde Hirngespinste 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. (...)

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 Wolff's hindurchgegangen ist. Man ist der supranaturalistischen Systeme und selbst der himmlischen Eingebungen und Offenbarungen müde. Anstatt das All divinatorisch in großen Linien zu ahnen, möchte man lieber weniger wissen, aber das Wenige bestimmt. (...)

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 Kantschen 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

Joh. Wolfgang von Goethe

zerstört. Der deutsche Swedenborg-Mythus ist nicht von dem Freund Swedenborgs, von Oetinger, 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 Bergwerkassessor 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-Maschinengewehrs, 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.

III.
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 Abschlachtung 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 deutsschen Schulphilosophie – oder dies wenigstens nur negativ durch deren Selbst-Abrenzung 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-Stillung 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. (...)

(Anmerkung der Redaktion: An dieser Stelle folgt ein mehr als 16 Seiten umfassender, wissenschaftlicher Vergleich der Maximen Schellingscher und Swedenborgischer Philosophie als Beispiel und Beleg der Rezeption Swedenborgs, den wir aus Platzgründen nicht aufnehmen können. Wir verweisen auf den Aufsatz von Friedemann Horn, S. 140.)

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 der 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 aus dem Gegensatz sich ausgebärenden 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 Boehme, 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 Höherensagen 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 z. B. 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."

Swedenborg und Lavaters „Physiognomische Fragmente"

Horst Bergmann

Die Grundgedanken zu Lavaters Physiognomik finden sich bei ihm nicht erst in seinen „Fragmenten", dem Versuch einer wissenschaftlichen Methodenlehre der Gestaltdeutung mit dem zweckbestimmenden Untertitel „zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe", (1. Band 1775), sondern bereits in seiner 1768 herausgebrachten Schrift „Aussichten in die Ewigkeit". Die letztere Abhandlung – in Form von Briefen – birgt sein Menschenbild als einen ersten, tastenden Entwurf. In bildkräftigen Gedanken entwickelt Lavater seine Anschauung vom Ziel des menschlichen Werdens, dem verklärten, himmlischen Menschen, in dessen seelischer und geistleiblicher Ganzheit sich die eigentliche Gottesebenbildlichkeit widerspiegelt. In dieser Betrachtung der jenseitigen menschlichen Seinsweise finden wir die ersten, gedanklichen Ansätze, die in seinen physiognomischen Schriften ausgebaut wurden.
In die Zeit dieses Ringens um Klärung der eschatologischen Begriffe fällt nun auch die intensive Beschäftigung Lavaters mit Swedenborgs Ideen und Gesichte. Die „Aussichten" enthalten bereits Swedenborgische Gedanken, wie über die Prinzipien der Organisation der himmlischen Gesellschaften, über die Ausprägung der im Irdischen angeeigneten Fähigkeiten des Menschen in den himmlischen Gefilden, oder über die Erkenntnisart und Sprache der Himmelsbewohner. Lavaters Kenntnis der Originalschriften Swedenborgs, mindestens der Oetingerschen Schrift über die Irdische und Himmlische Philosophie Swedenborgs (1765) muß vorausgesetzt werden. Lavater versuchte 1768 (erfolglos) mit Swedenborg persönlich in Kontakt zu kommen (um Auskunft über das jenseitige Schicksal seines verstorbenen Herzensfreundes Felix Heß zu erhalten). Die positive Einschätzung von Swedenborgs visionärer Begabung und seines „prophetischen Wissens" geht aus dem 2., an ihn gerichteten Brief hervor (selbst wenn man gewisse standartisierte Formen der Höflichkeit des 18. Jahrhunderts in Abzug bringt). Lavater schreibt: „Ich verehre die wundervollen Gaben, die Sie von unserem Gott empfangen haben. Ich verehre die Weisheit, die aus Ihren Schriften hervorglänzt, und kann daher nicht umhin, die Freundschaft eines so großen und vortrefflichen noch lebenden Mannes zu suchen.
Wenn es wahr ist, was man von Ihnen erzählt (Anmerkung: in Kants „Träume" wird das Ferngesicht des Stockholmer Brandes glossiert), 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 dreißig Jahre alt, Diener des Evangeliums: ich wirke und werde wirken für die Sache Christi, so lange ich lebe."
Goethe brauchte also Lavater nicht eigens auf Swedenborg hinzuweisen. Er empfahl ihm in seiner Rezension der „Aussichten" in den Frankfurter Anzeigen vom 3. November 1773: „Nun erhebe sich seine Seele..., fühle tiefer in das Geisterall... Dazu wünschen wir ihm innige Gemeinschaft mit dem gewürdigten Seher unserer Zeiten, rings um den die Freude des Himmels war, zu dem Geister durch alle Sinnen und Glieder sprachen, in dessen Busen die Engel wohnten: dessen Herrlichkeit umleuchte ihn, durchglühe ihn, daß er einmal Seligkeit fühle und ahne, was sei das Lallen der Propheten, wenn arreta rhemata den Geist füllen." Die beiden Freunde werden sich einig geworden sein, was sie von diesem nordischen Seher halten wollen.

Goethe

Swedenborgs physiognomische Ansätze

Im Werk Swedenborgs finden sich nun in der Tat eine Fülle von Gedanken zur Physiognomik, die die besondere Begabung Lavaters anregten und die sich in den wichtigsten Anschauungen seiner physiognomischen Methodenlehre widerspiegeln. Swedenborg stützt und erläutert mit physiognomischen Beispielen seine Theorie von den Korrespondenzen. Nach dieser „Lehre von den Entsprechungen" besteht eine durchgehende Vernetzung von Natur- und Geistwelt (durch alle hirarchischen Stufen der Schöpfung hindurch), und die alle Kräfte, Abläufe, Bewegungen in dieser strukturiert. Genauer: Er erläutert mit diesem Modell die „wirkenden Ursachen" (die „Zielideen" Gottes als von innen wirkende archetypische Bilder), die sich in den Zielrichtungen aller Ursachen- und Wirkungsabläufe der Schöpfung manifestieren. Die sichtbare Welt ist als ein „Äußeres" eine Entsprechung und zugleich Darstellung der inneren Welt, wobei dieser (inneren) Geisteswelt ein vorbildender Charakter zukommt. Es ist die Idee eines gleichsam kosmisch-gigantischen Netzwerks einer Schöpfungsökologie, mit denen Gott Himmel und Erde zusammenhält und sich selbst mit seiner Schöpfung verbindet.
Dieses Entsprechungsverhältnis des „Äußeren" und „Inneren" wird nun durch physiognomische Beispiele veranschaulicht. „Man denke nur über dasjenige nach, was Angehör des Gemüthes, nämlich des Denkens und des Willens ist; diese inwendigen Neigungen pflegen aus dem Angesichte so hervorzuleuchten, daß sie in dessen Mienen erscheinen. Wenn das, was Angehör des Antlitzes ist, zusammenstimmt mit dem, das Angehör des Gemüths ist, da sagt man, daß sie entsprechen und sind Entsprechungen, und die Mienen des Angesichts bilden vor und sind Vorbildungen. Gleicherweise verhält es sich mit dem, was durch die Bewegungen im Körper geschieht, wie auch mit allen Handlungen, welche von den Muskeln ausgeführt werden; daß dieses gemäß dem geschieht, was der Mensch denkt und will, ist bekannt; die Bewegungen und Handlungen selbst, welche Angehör des Körpers sind, bilden dasjenige vor, was dem Gemüth angehört..."
Swedenborg unterscheidet weiter zwischen den seelischen Neigungen (nur diese bilden sich unmittelbar ab und sind Vorbildungen) und dem, was bewußt gedacht wird (und als „Ausformung" im Antlitz manipuliert werden kann und nicht übereinstimmen muß). „...wenn das, was dem inwendigen Menschen angehört, sich abbildet im Äußeren, dann ist das, was im Äußeren erscheint, ein Vorbild des Inwendigen, und was übereinstimmt, ist Entsprechendes" (aus Himml. Geheimnisse 2988–89).

Die Prämissen

So wird die Physiognomik als Anschauungsbeispiel immer wieder herangezogen, ja, diese Entsprechungen stehen im Mittelpunkt, weil Swedenborg Ziel und Aufgabe des Menschen vom Genesis-Begriff der Gottesebenbildlichkeit ableitet. Dem folgt wiederum Lavater; so setzt er gleich auf das Titelblatt seines ersten Bandes der „Fragmente" den Satz: „Gott schuf den Menschen sich zum Bilde!" Von diesem Grundmuster der Ebenbildlichkeit, der Beziehung des Personalen zum Transpersonalen, leitet sich sowohl die Swedenborgische als auch die Lavatersche Ethik ab. Beide formulieren die Aufgabe des Menschen, der Ebenbildlichkeit durch Selbsterkenntnis und tätige Liebe immer mehr zu entsprechen und so dem Heilsplan Gottes, werkzeuglich dienend, einen „Verwirklichungsleib" zu bieten.
Das Entscheidende liegt darin, daß sich der (bewußte) Mensch aus der gottgegebenen Freiheit heraus willentlich als Glied in die Kette des göttlichen Wollens einreiht und darin, daß er erkennt, daß er trotz der entscheidenden Rolle seines Bewußtseins und Ichs immer im göttlichen Wollen eingebettet bleibt. So kann er den wirkenden Faktoren des Transpersonalen das Gewicht und die Bedeutung wiedergeben, ohne die eine Wiederherstellung des „gefallenen" Menschen unmöglich ist. Swedenborg und Lavater verdeutlichen übereinstimmend, daß die innere Gestalt, das wirkende Gottesbild im Menschen als Ausdruck einer ihm halbbewußten Gesetzlichkeit, durch Abfall und Sünde überwuchert und verzerrt, ihr durchtönender Glanz verdunkelt wurde, und das wiederum zeugte eine Lockerung der Entsprechung zwischen dem inneren und äußeren Menschen.
Die Übereinstimmung von innen und außen, die Identität von Geistperson und Leiblichkeit ist für Swedenborg und Lavater das metaphysische Urbild, das Beginn und Ziel der menschlichen Entwicklung in der Geschichte kennzeichnet: das vorgegebene Urbild zu Beginn des Prozesses der Verselbstung und damit der Entfernung vom Göttlichen ist zugleich das Zielbild für den Weg des Menschen, zu seiner eigentlichen Bestimmung zurückzufinden. Deshalb beginnt die Physiognomik Swedenborgs mit dem „unbewußt-ganzen" Urmenschen, (für Swedenborg auch eine Metapher für den Archetypus, der in uns „zum Heil hin" wirkt) und endet mit dem erlösten Menschen – in Swedenborgs und Lavaters Bildern: den seeligen Geistern und Engeln. Swedenborg: „Ein solches Angesicht (der vollkommenen Entsprechung) hatten die Uralten, welche zur himmlischen Kirche (dem Urzustand der Gottbeziehung des Menschengeschlechts) gehörten, und ein solches Angesicht haben alle Engel".
Diese Engel sind für Swedenborg wie Lavater verstorbene „gute" Menschen: geistleibliche, personenhafte Wesen, weil jedes Geistige sein Sein, Leben und Wirken nur auf der Grundlage einer Leiblichkeit hat – ein abstrakt Geistiges wird ausgeschlossen! Lavater: „Wer das Reich Christi ganz physisch macht, ist fryelich ein Tor – aber ists der nicht minder, ders ganz geistig macht?"
Konsequenterweise sind Teufel und ihre physiognomische Sprache ebenfalls an das Geist-Leibhaftige gebunden. Swedenborg: „...der Ausdruck ihres Angesichtes (steht) im Widerspruch gegen das Innwendigere, und dies geht zuweilen so weit, daß Feindseligkeiten, Gehässigkeiten, Rachegefühle und Mordgier inwendig sind und doch das Angesicht so gestellt ist, daß Liebe gegen den Andern hervorleuchtet." Die Vorstellung von der Eigenart der himmlischen/höllischen Leiblichkeit der verstorbenen Menschen und ihrer „natürlichen" Kennzeichnung durch die Sprache ihres Angesichtes hat auch den Umstand zur Folge, daß sich im Jenseitigen „Gleiches zu Gleichem" gesellt. Lavater: „Es würde dem Lasterhaften schlechterdings unmöglich seyn, die Naheit eines nur mittelmäßigen Guten auszuhalten; und den mittelmäßigen Guten würde nicht nur der strömende Glanz, sondern auch die moralische Vollkommenheit des Heiligen auf eine ganz natürliche Weise weit von sich entfernen. Johannes würde sich ganz natürlich dem Elias, Timotheus dem Paulus und Judas dem Satan zugesellen."

Physiognomische Fragmente,
zur Beförderung
der Menschenkenntniß und Menschenliebe,
von
Johann Caspar Lavater.

Gott schuf den Menschen sich zum Bilde!

Erster Versuch.
Mit vielen Kupfern.

Leipzig und Winterthur, 1775.
Bey Weidmanns Erben und Reich, und Heinrich Steiner und Compagnie.

Lavaters Physiognomik

Neigungen als Grundrichtungen der Gesinnung und Gedanken als Erkenntnisse und Gemütsbewegungen drücken sich also in diesem Zustand der totalen Entsprechung im Angesicht vollständig aus. Das gesamte Wesen des Verstorbenen bildet sich vollkommen in einem Äußeren ab. „Was du innig liebst, in das wirst du ver-

Lavater mit Tochter

Neuntes Fragment.

Von der Harmonie der moralischen und körperlichen Schönheit.

Es fragt sich: „Ist eine sichtbare, erweisliche Harmonie und Zusammenstimmung der moralischen und körperlichen Schönheit? Eine Harmonie zwischen moralischer und körperlicher Häßlichkeit? und eine wesentliche Disharmonie zwischen moralischer Schönheit und körperlicher Häßlichkeit; zwischen moralischer Häßlichkeit und körperlicher Schönheit?"

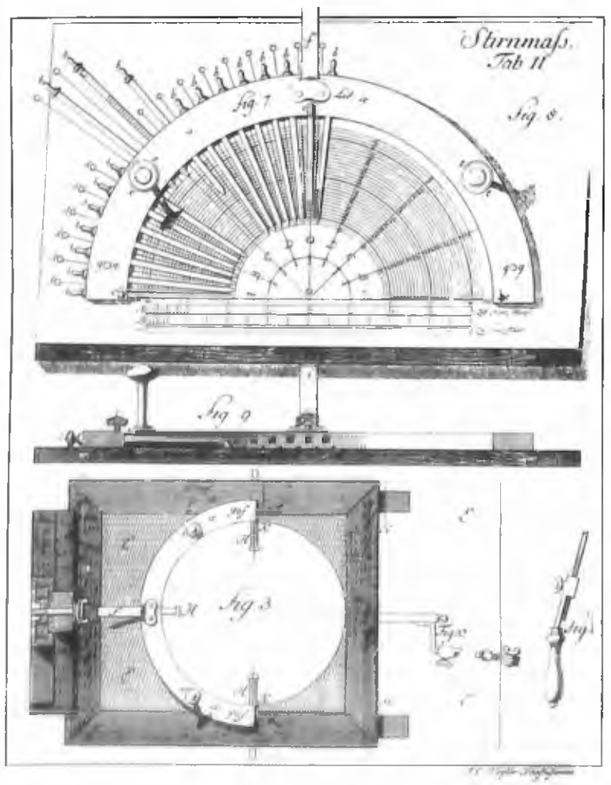
Von Millionen Stimmen der Natur wird diese Frage laut bejahet; wie kann' ich sie verneinen? — —

Es wird auf Beweise ankommen. Möchte der Leser mit der Geduld sie hören und prüfen — mit welcher ich sie vorlegen will. Es wird eine Zeit kommen, hoffe ich, fast möcht' ich sagen, ich verheiß es, eine bessere Zeit, wo mich jedes Kind auslachen wird, daß ich dieses noch erst bewiesen habe — vielleicht auch das Zeitalter auslachen — oder edler beweinen wird, wo es Menschen gab, denen man dieses noch beweisen mußte!

Höre die Stimme der Wahrheit, wer will, ich kann nur etwas von dem nachsammeln, was ich aus ihrem Munde vernehme.

Wahrheit ist Wahrheit, werde sie angenommen oder nicht! Mein Ausspruch macht nicht wahr, was wahr ist; aber weil's wahr ist, will ich reden!

Voraus gesetzt! — daß wir das Werk einer höchsten Weisheit — seyn — fällt's nicht sogleich auf, daß es unendlich schicklicher ist — daß zwischen physischer und moralischer Schönheit Harmonie sey — als daß keine sey? daß es schicklicher sey — der Urheber aller moralischen Vollkommenheit drücke sein höchstes Wohlgefallen daran — durch eine natürliche Uebereinstimmung der physischen mit der moralischen aus? Man setze doch nur das Gegentheil — wer wird an eine unendliche Weisheit und Güte glauben — und den Gedanken ertragen können. — „Nicht etwa nur zufälliger Weise, nur unter gewissen Umständen geschiehet



wandelt" (Silesius). Lavater: „Nicht nur die Summe aller moralischen Gesinnungen der Menschen wird sich… darstellen, sondern sogar einzelne Handlungen, Gedanken und Begierden des vorigen Lebens auf Erden. Wie das feinsichtige und geübte Auge des Mahlers oder Kenners jeden Pinselzug eines Gemählde besonders siehet oder sehen kann,… so der Menschenkenner itzt schon beynahe jeden Zug der Tugend und des Lasters im menschlichen Angesicht. An einem jeden Gemählde, Kunstwerk, Naturwerk kann ein feines Kennerauge jedes einzelne, das zur Summe des ganzen Effekts beyträgt, erkennen. Nichts einzelnes ist umsonst da. So ist alle Summe der Tatkraft, alle Assemblage, alle Gesammtheit eines izigen und künftigen Menschen nichts als eine Menge besonderer, und besonders erkennbarer Einzelheiten. Jeder Gedanke, jede Begierde wirkt nicht nur überhaupt, sondern auf Einzelne, bestimmte Organe und Punkte der gröberen und feineren Menschheit, wirkt auf eine ganz bestimmte und bestimmbare Weise, so daß ich mir die Möglichkeit von der vollkommensten und unmittelbarsten Anschaubarkeit aller vorhergegangenen Gemüthsregungen, Gedanken, Begierden sehr leicht gedenken kann – und muß!" Das sind die ausgeformtesten Gedanken zu Swedenborgs Entsprechungslehre. Im Diesseitigen ist zwar das Angesicht des Menschen noch ein trüber (und betrügender) Spiegel und die Physiognomie als Ursprache und Natursprache der Menschheit ist hier abgeschwächt und unvollkommen. Aber Lavater ist überzeugt, daß einer, „der diese Natursprache itzo schon mit dem gehörigen Fleiße studiren würde, alles, was immer die Menschen in bekannten Sprachen reden könnten, nicht so gut verstehen, nicht so vielbedeutend, so wahrhaft, so untrieglich finden würde, wie das, was ihm die Gesichts- und Gliederbildung eines Menschen sagen könnten; und ein solcher würde in einem Lande oder einer Gesellschaft, wo eine ihm ganz unbekannte Sprache geredet würde, unendlich mehr verstehen, als der, dem diese Sprache aufs vollkommenste bekannt, die Sprache der Physiognomie aber unbekannt wäre. Alles, nicht nur die beredsamen Augen, nicht nur die geist- und herzvollen Lippen – jede Hand, jeder Finger, jeder Muskel ist itzo schon eine allbedeutsame Sprache für die Augen, die das Vorurtheil oder die Dummheit nicht umwölkt hat, die Natur zu sehen, die nichts als Ausdruck, nichts als Physiognomie, als sichtbare Darstellung des Unsichtbaren, nichts als Offenbarung und Wahrheitssprache ist…"

In seinen „Fragmenten" geht Lavater dann bis ins Einzelnste: „Jede Modification meines Körpers hat eine gewisse Beziehung auf die Seele. Eine andere Hand als ich habe, würde schon eine ganz andere Proportion aller Theile meines Körpers fordern, folglich einen ganz anders modificirten Körper; das heißt, meine Seele würde die Welt durch ein ganz anderes Perspectiv, folglich unter einem andern Winkel ansehen müssen; und dann wäre ich ein ganz anderer Mensch. Da ich also eine solche Hand habe und keine andere, giebt zugleich zu erkennen, daß ich eine so und so bestimmte Seele habe, und dies geht bis auf jeden Muskel, ja jede Faser fort"… „Hieraus ergiebt sich nach meinem Bedünken unwidersprechlich, daß alles große und kleine an dem menschlichen Körper bedeutend sey; daß die Natur eine zehntausenfache Sprache habe, in welcher sie auf einmal mit uns redet; daß sie an sich selbst sehr verständlich, sehr unzweydeutig rede; daß es nicht an ihr, sondern an uns fehle, wenn sie nicht verstanden oder unrecht verstanden wird; daß folglich die Physiognomik nicht eine eingebildete, sondern eine würkliche Wissenschaft sey". „Alle Züge, Umrisse, alle passive und active Bewegungen, alle Lagen und Stellungen des menschlichen Körpers; alles, wodurch der leidende oder handelnde Mensch unmittelbar bemerkt werden kann, wodurch er seine Person zeigt – ist der Gegenstand der Physiognomik." „Im engeren Verstand ist Physiognomie die Gesichtbildung und Physiognomik Kenntniß der Gesichtszüge und ihrer Bedeutung. (…)

Im weitesten Verstand ist mir menschliche Physiognomie das Äußere, die Oberfläche des Menschen in Ruhe und Bewegung, seys nun im Urbild oder einem Nachbilde."

Nur er (der Physiognomist) versteht die schönste, beredeste, richtigste, unwillkürlichste und bedeutungsvolleste aller Sprachen, die (…) „Natursprache der Weisheit und Tugend".

„… Allenthalben, wo andere Nichts sehen, oder Langeweile haben oder nur Unvollkommenheiten sehen, sieht das Schönheit suchende Auge Schönheit, Ordnung, Spuren des Ebenbildes der Gottheit und schöpft Freude, die unerschöpflich ist; allenthalben findet es seinen Gott, allenthalben den Einzigen, allenthalben denselben, der es bestellt und erleuchtet, allenthalben unter allen Ruinen der Menschheit noch Fleisch und Gebein von seinen Gebeinen"… „Du wirst (aber auch) Laster auf der Stirne lesen, wo Tugend geschrieben steht, und dem andern die Fehler andichten, deren dein eigen Herz dich anschuldiget! Wer eine Ähnlichkeit mit deinem Feinde hat, der wird alle die Fehler und Laster an sich haben müssen, die deine gekränkte Eigenliebe dem Feinde selbst aufbürdet! die schönen Züge wirst du übersehen; die schlechten verstärken und allenthalben Carrikatur und Unregelmäßigkeit wahrnehmen."

(Womit bereits C. G. Jungs „Schattenprojektion" erkannt worden sind.)

Wie sehr sich Lavater selbst reflektiert und die Grenzen und die mißbräuchliche Nutzung seiner Wissenschaft erkennt, geht aus folgenden Sätzen hervor: „Der Mensch ist nicht Richter der Menschen! O wie weis das der Physiognomist, der Mensch ist!…"

„Diese schwerste, diese nöthigste, diese wichtigste aller Kenntnisse – sich selbst durchzuschauen und zu beobachten, zu ertappen – sollte der Physiognomist auf die vollkommenste Weise besitzen, wies nur möglich ist. Nur nach dem Maaße als er sich kennt, wird er andere zu kennen fähig seyn…

O – wie merk ichs mir an, wie ahnd ich's mir in meinem Gesichte, wie muß ich die Augen nieder-

links oben
Text aus den
„Phys. Fragmenten"
1 Versuch

links unten:
Lavaters
Stirnmeßgerät

Vignetten und Text
aus den
„Phys. Fragmenten"

Erste Zugabe.

Man verweile einige Augenblicke bey der Vignette, die dieser Zugabe vorgesetzt ist, sie wird Mitzeugniß der Wahrheit der Physiognomie und zugleich Bestätigung der bisher behaupteten Harmonie seyn.

Fürs erste: Wer siehet nicht, wer kennt nicht die Verschiedenheit dieser fünf Gesichter? Welches Kind wird nicht wenigstens alsdenn die Wahrheit der Physiognomie empfinden, wenn man ihm den Character derselben nennt? Man mache den Versuch mit einem Kinde, das nur fähig ist, die Bedeutung der Worte zu fassen; man geb ihm folgende fünf Namen in die Hand, und heiß es zu jedem Gesichte denjenigen legen, der ihm zukommt. — Man sage ihm; „Unter diesen fünfen ist ein leichtsinniger **süßer Geck**! Ein **stolzer Windbeutel**! Ein **Trunkener**! Ein **Geizhals**! Ein **geiler Bock**! — Es wird schwerlich irren, und diese Namen unrecht vertheilen. —

Aber zweytens: — Macht nicht gerade das Unehrwürdige, Häßliche dieser Character — diese Gesichter häßlich? Ist es nicht jedes in dem Grade, in welchem seine Lasterhaftigkeit vorausgesetzt wird? — Wie viel angenehmer würde jedes dieser Gesichter aussehen, wenn die Seele frey von Leidenschaft wäre! — Wenn der erste seinen Mund schlösse, und seinem Blicke mehr Aufmerksamkeit gäbe? Der zweyte den Kopf nicht so hoch trüge, und der Un-

schlagen und das Angesicht wegwenden – wie Menschenaug und Spiegel fliehen, wenn ich eine unedle Regung in mir wahrnehme! wie fürcht ich mich vor meinem eignen prüfenden Blicke, oder dem beobachtenden Blicke anderer, wenn ich mein Herz über einem unredlichen Kunstgriffe gegen sich selber oder andere ertappe. – – O! Leser, wenn du nicht oft über dir selber erröthest – wenn dich, und wärest du auch der Beste aller Menschen, denn auch der Beste aller Menschen ist Mensch! – wenn dich diese Schaam nicht sehr oft durchwandelt; wenn du nicht dir und deinem Freunde gestehen kannst, daß du die Wurzel aller Laster in deinem Herzen fühlest; wenn du dich nicht tausendmal in der Einsamkeit, wo niemand als Gott dich sahe, niemand als dein Herz mit dir sprach, vor dir selber tief geschämt hast, wenn du nicht Stärke genug hast, dem Gange deiner Leidenschaften bis auf den ersten Fußtritt nachzuspüren, und den ersten Stoß zu deinen guten und schlimmen Handlungen zu erforschen – und dir zu gestehen, Gott und einem Freunde! zu gestehen; – wenn du nicht ein guter edler Mensch bist – so wirst du kein guter, würdiger Menschenbeobachter, Menschenkenner, Physiognomist werden."

„Ich verspreche nicht (denn solches zu versprechen wäre Thorheit und Unsinn) das tausendbuchstäbige Alphabeth zur Entzifferung der unwillkürlichen Natursprache im Antlitz, und dem ganzen Äußerlichen des Menschen, oder auch nur der Schönheiten und Vollkommenheiten des menschlichen Gesichtes zu liefern; aber doch einige Buchstaben dieses göttlichen Alphabeths so leserlich vorzuzeichnen, daß jedes gesunde Auge dieselbe wird finden und erkennen können, wo sie ihm wieder vorkommen."

Und seinen Kritikern ruft er zu: „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? Nur in ihm soll keine natürliche Verbindung und Übereinstimmung des Äußeren und Inneren seyn? Welch abgeschmackte Philosophie!"

Textstücke des XII. Fragments

Zwölftes Fragment.

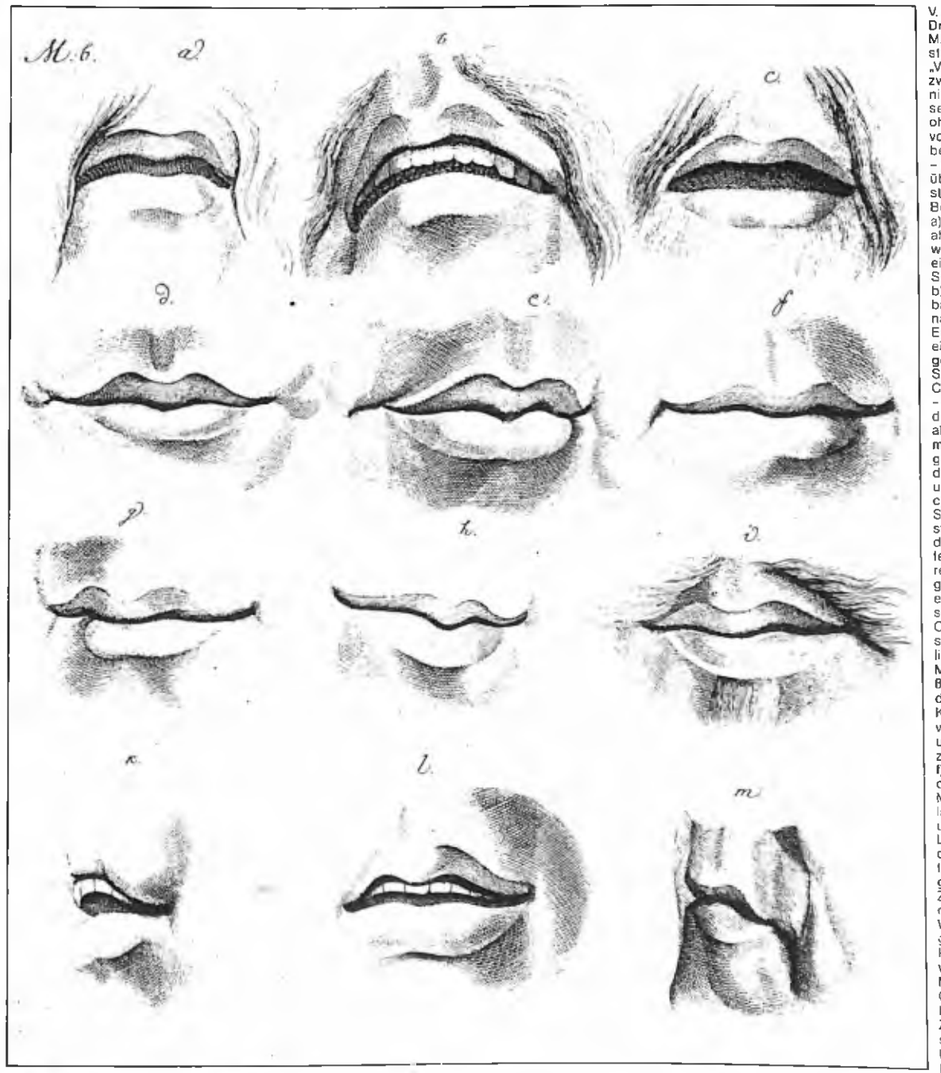
Jesuiten.

Vielleicht ist unter allen religiosen Physiognomien keine leichter — erkennbar, als die jesuitische. Jesuiten-Augen sind zum Sprichwort geworden. Und in der That — ich getraute mir fast Umrisse jesuitischer Augen angeben zu können; und nicht nur der Augen, sondern auch beynahe der Form des Kopfes. Ein Jesuit möchte beynahe, in welchem Kleid er wollte, erscheinen; er hätte das Ordenszeichen im Blicke für den gemeinen, in dem Umrisse seines Kopfes für den geübten Physiognomen. Zu diesem Umrisse gehören denn vornehmlich drey Stücke — die Stirne, die Nase, und das Kinn. Beynah immer starkgewölbte, vielfassende, selten scharfe, feste, gedrängte Stirnen. Beynah immer große, meist gebogne, und vornen scharfknorpelige Nasen. Beynah immer große, nicht fette, aber rund vorstehende Kinne. Immer fast etwas zusinkende Augen; bestimmt gezeichnete Lippen. Merkwürdig, daß unter allen so gelehrten Jesuiten — so wenig Beyspiele sind, vielleicht nicht Ein entscheidendes ist — von einem wahrhaft philosophischen Kopfe. Mathematiker, Physiker, Politiker, Redner, Poeten — wie viel hatten sie! wie wenige philosophische Köpfe! Und das ist auch leicht zu begreifen. Die Art von Biegsamkeit, die Einschmeichlungskunst, die künstliche Beredsamkeit, die Uebungen im Schweigen und Verstellen — die ihnen so geläufig seyn mußten — wie konnten die sogar nicht neben freyer, kühner, allprüfender Philosophie bestehen! — Also, wo das eine mußte gesetzt werden — ward das andere eben dadurch schlechterdings aufgehoben. Sehr wenige Jesuiten wird man finden von außerordentlicher Kühnheit. Eben die Bildung zur Feinheit kann nicht mit der Bildung zur persönlichen Kühnheit bestehen. Wenigstens wird gewiß nicht die Kühnheit, sondern die Feinheit immer die Oberhand behalten. Der religiose Enthusiasmus, Enthusiasmus sag' ich, nicht die so oft damit verwechselte Affektation des Enthusiasmus — haftet selten, ich dürfte sagen, niemals in starkgeknochten Körpern. Die Kühnheit der Jesuiten, ich weiß es, war unbegränzt. Aber ihre Kühnheit war Geheimniß; gründete sich auf Verborgenheit; war Lichtscheu. Und lichtscheue Kühnheit ist so wenig wahre Kühnheit, als lichtscheue Tugend, Tugend ist.

Ignatius Loyola.

Erst Kriegsmann, dann Ordensstifter. Eins der merkwürdigsten Phänomenen, Klippe und Charybdis unserer philosophischen Historiker.

Von dem Kriegerischen ist noch Ausdruck genug übrig in diesem Gesichte — wo? In der Feste des Ganzen, dann im Munde und Kinne — aber der Umriß der Stirne ist nicht des kühnen vordringenden Kriegers. Ueberschwenglich aber ist der frömmelnde, Planmachende Jesuitismus über dieß Gesicht ausgegossen — Nur der Mund, wie er hier, ich vermuthe fehlerhaft, erscheint, hat in der Unterlippe viel Schwaches. Aber Stirn und Nase — besonders das Auge, dieß zusinkende Auge, dieser durchblickende Blick zeigen den Mann von Kraft, stille zu dulden, und stille zu würken, und weit und tief zu würken durch Stille. Die Stirn hat geraumen Sitz für tausend sich kreuzende, verworfne, und wiederergriffne Anschläge. Der Mann kann nicht müßig seyn. Er muß würken — und herrschen. Die Nase scheint alles von ferne zu riechen, was für ihn und wider ihn ist. Doch oben her, in diesem Bilde wenigstens, fehlt ihr viel von Größe.



V. Abschnitt
Drittes Fragment
M. b. Zwölf Mundstücke
„Von allen diesen zwölf Mundstücken nicht Eins, wie's seyn sollte; und ohn' alle Nuancen von Muskeln und bedeutenden Falten – und dennoch alle überhaupt wenigstens – nicht ohne Bedeutung.
a) Voll Schmerzen ahnender, beynah weibischer Furcht einer sanften, edeln Seele.
b) Schmachten des bangen Schmerzes nach Trost und Erquickung – von einem nicht gemeinen Menschen Sollt's von einem Christus seyn, elend – vornehmlich weil die Oberlippe ohn' alle Schweifung, wie mit der Scheere geschnitten – und die Unterlippe platt und unbestimmt ist.
c) Kalter, staunender Schmerz eines kalten stillen Dulders.
d) Ein guter, dienstfertiger, Fähigkeitreicher, kalttreuer, gerader Mund.
e) Unverzeihlich schief gezeichnet die Oberlippe – Sonst scheint's, aus der linken Hälfte der Mittellinie zu schließen, von einem helldenkenden, offnen Kopfe, einem Manne von Beobachtung und Geschmacke zu seyn.
f) Ich irre mich sehr, oder dieß ist ein Mund voll ruhig lächelnden Witzes, und sanft gesalzener Laune. Ohne Bosheit, ohne stolze Verachtung – aber auch gewiß ohne feine Zärtlichkeit und durchdringende Wärme.
g) Ein gescheuter, kluger Mund eines wohlansteligen Mannes von Geschmack.
h) Obwohl durch die Zeichnung etwas schief, und die Unterlippe zu zirkelbogig – dennoch, nach der bloßen Mittellinie zu urtheilen, eines guten, treuen, gelaßnen, weisen Menschen."

Dritte Tafel
mit Pferdeköpfen
„1) Ein träger Wallach und geduldig. Wie breit! nichts gerade, nichts gebogen!
2) Verdrießlicher, unangenehmer Wallach.
3) Munterer, angenehmer Hengst. Hier abermal der schöne Bogen des Nasenbeins.
4) Geduldiger Wallach.
5) Kapriziöser Hengst, einen fremden Menschen vor sich sehend. Wie viel weniger kräftig als 3!
6) Verdrießlicher, unangenehmer Wallach. Man vergleiche immer nur vornehmlich die Augen, die Nasenlöcher, und vor allen Dingen das Profil des Nasenbeins."

Johann Wolfgang von Goethes Brief an Friedrich August Wolf

(Wir geben den Brief gekürzt wieder.)

Warum kann ich nicht sogleich, verehrter Ferund, da ich Ihren lieben Brief erhalte, mich wie jene Schwedenborgischen Geister, die sich manchmal die Erlaubnis ausbaten, in die Sinneswerkzeuge ihres Meisters hineinzusteigen und durch deren Vermittelung die Welt zu sehen, auf kurze Zeit in Ihr Wesen versenken und demselben die beruhigenden Ansichten und Gefühle mitteilen, die mir die Betrachtung Ihrer Natur einflößt. Wie glücklich sind Sie in diesem Augenblick vor Tausenden, da Sie so viel Reichtum in und bei sich selbst finden, nicht nur des Geistes und des Gemüts, sondern auch der großen Vorarbeiten zu so mancherlei Dingen, die Ihnen doch auch ganz eigen angehören. Wäre ich also auf jene magische Weise in Ihr Ich eingedrungen, so würde ich es bewegen, seine Reichtümer zu überschlagen, seine Kraft gewahr zu werden und zu irgend einem literarischen Unternehmen, wäre es auch nur für die erste Zeit, sogleich zu greifen... Die schriftliche Mitteilung hat das große Verdienst, daß sie weiter und länger wirkt als die mündliche, und dass der Leser schon mehr Schwierigkeiten findet, das Geschriebene nach seinem Modul umzubilden als der Zuhörer das Gesagte.

Da Ihnen nun jetzt, mein Wertester, die eine Art der Mitteilung, vielleicht nur auf kurze Zeit, versagt ist, warum wollen Sie nicht sogleich die andre ergreifen, zu der Sie ein ebenso großes Talent und einen beinahe reichern Stoff haben. Es ist wahr, und ich sehe es wohl ein, daß Sie in Ihrer Weise zu leben und zu wirken eine Veränderung machen müßten; allein was hat sich nicht alles verändert, und glücklich der, der, indem die Welt sich umdreht, sich auch um seine Angel drehen kann. Neue Betrachtungen treten ein, wir leben unter neuen Bedingungen, und also ist es auch wohl natürlich, daß wir uns wenigstens einigermaßen neu bedingen lassen. Sie sind bisher nur gewöhnt, Werke herauszugeben und die strengsten Forderungen an dasjenige zu machen, was Sie dem Druck überliefern. Fassen Sie nun den Entschluß, Schriften zu schreiben, und diese werden immer noch werkhafter sein als manche andere. Nehmen Sie, damit es Ihnen an Reiz nicht fehle, mehrere Arbeiten auf einmal vor, und lassen Sie anfangen zu drucken, ehe Sie sich noch recht entschlossen haben. Die Welt und Nachweit kann sich alsdann Glück wünschen, daß aus dem Unheil ein solches Wohl entstanden ist. Denn es hat mich doch mehr als einmal verdrossen, wenn so köstliche Worte an den Wänden des Hörsaals verhalten...

Soviel über die wichtige Frage, vielleicht schon zu viel. Ich spreche freilich nur nach meiner Denkweise, die ich Ihnen wohl überliefern, aber nicht mitteilen kann. Indessen handle ich selbst nach dieser Lehre... Tausend Lebewohl, mit lebhaftem Wunsch eines baldigen Wiedersehens und längeren Zusammenseins, als leider das letzte antediluvianische war. *Goethe*

Goethes Gartenhaus in Weimar

Swedenborgs Gartenhaus in Stockholm

„Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen" – Swedenborg im magischen Diskurs von Goethes „Faust"

Ulrich Gaier

Goethe kannte Swedenborgs Lehre spätestens seit 1772; seine Kenntnis wurde ihm durch Friedrich Christoph Oetingers zusammenfassende Übersetzung der „Arcana coelestia" und seine Übertragung des Erdkörper-Werks vermittelt[1]), die beide in der Bibliothek des Vaters standen; eine direkte Lektüre etwa der umfangreichen „Arcana coelestia" ist nicht nachzuweisen. Goethe hat sich dagegen ein Exemplar von Oetingers Zusammenfassung noch 1776 beschafft, das noch heute in seiner Bibliothek steht. Alle im „Faust" als Swedenborg-Anspielungen identifizierten Stellen lassen sich auf dieses Buch und das Erdkörper-Werk zurückführen.

Die Faust-Kommentatoren Gustav von Loepper, Erich Schmidt und Max Morris haben wohl als erste die Anspielungen auf Swedenborgsche Anschauungen im „Faust" erkannt[2]); genaue Kenner und Anhänger Swedenborgs sind ihnen gefolgt: Ad. L. Goerwitz, G. C. L. Schuchard und Gerhard Gollwitzer.[3]) Agnes Bartscherer und in jüngerer Zeit wieder Ernst Grumach lehnten jedoch die Annahme eines Einflusses von Swedenborg ganz ab.[4]) Neben Befürwortern und Gegnern nehmen einige Faust-Forscher die Einwirkung Swedenborgscher Vorstellungen auf den „Faust" neben anderen Quellen für Aussagen über die Geisterwelt an.

Methodisches Vorurteil der bisherigen Forschung etwa in der Frage der Geistervorstellungen war es meist, daß für alle einzelnen Bilder eine einzige Quelle aufgefunden werden sollte. Dahinter stand oft genug das Bedürfnis, Goethe als unter dem „Einfluß" eines bestimmten Denkers, Mystikers oder Visionärs stehend zu zeigen, und ihn damit als Kronzeugen für die Wahrheit einer Überzeugung oder Glaubenshaltung des Forschers zu gewinnen. Nur so läßt sich im Falle Swedenborgs erklären, warum die einen mit Gewalt alle in Frage kommenden Vorstellungen auf ihn zurückführen wollen und die anderen ebenso mit Gewalt etwa Paracelsus oder eine andere Quelle als einzig gültige herausstellen. Dabei hat Goethe doch oft genug auf die Breite seiner Lektüre und Kenntnis in Magie, Mystik, Hermetik, Kabbala hingewiesen; es hätte also eher naheliegen müssen, bei ihm einen Synkretismus, ein Zusammenfließen von Vorstellungen verschiedener Herkunft zu erwarten. Doch auch diese methodische Erwartung stimmt offenbar mit Goethes Verfahren nicht überein: die Metaphern von Quelle und Zusammenfließen nehmen den Dichter nur als passiven Empfänger von Bild-, Gedanken- oder Glaubensvorstellungen. Nun hatte aber schon Herder in der dritten Sammlung seiner Fragmente „über die

neuere deutsche Literatur" (1767) ein viel und insbesondere von Goethe beachtetes Kapitel „über den neuern Gebrauch der Mythologie" geschrieben, in dem er wo nicht neue Mythen, so doch die dem Leser deutliche Modernisierung der alten, also eine „Arbeit am Mythos" gefordert hatte[5]), die gerade die bloße Übernahme als uninteressant, die Eintragung der Signatur und Problematik der Moderne in das Überlieferte jedoch als empfehlenswert erscheinen ließ. Als „Hausgerät" sollten die Vorstellungen benutzt werden[6]); der Dichter war einerseits befreit von ihnen, andererseits aber auch zu ihrem freien Gebrauch gefordert.

Titel wie „Die neue Melusine", „Der neue Paris" zeigen, daß Goethe so verfahren ist, daß er überlieferte Vorstellungen und Geschichten benutzt hat, um beim Leser sowohl die Erinnerung an die alte Geschichte und das Bewußtsein der poetischen Veränderung unter den Gesichtspunkten, Bedürfnissen und Problemen der Gegenwart zu erwecken. So hat er in den Faust-Stoff die Gretchenhandlung eingebaut, so hat er magische Vorstellungen aus verschiedenen Epochen oder die christlich-katholische Bilderwelt verwendet. Aus der letzten Lebensphase, in der für die Szene „Bergschluchten" im 5. Akt des „Faust II" auch eine Anzahl eindeutig von Swedenborg stammender Konzepte verwendet werden[7]), stammt auch die Verwendung christlicher Motive, und Goethes Äußerung zu Eckermann vom 6. Juni 1831 benennt präzis deren Benutzung als rein poetische Instrumente:

„... übrigens werden Sie zugeben, daß der Schluß, wo es mit der geretteten Seele nach oben geht, sehr schwer zu machen war, und daß ich bei so übersinnlichen, kaum zu ahnenden Dingen mich sehr leicht im Vagen hätte verlieren können, wenn ich nicht meinen poetischen Intentionen durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Figuren und Vorstellungen eine wohltätig beschränkende Form und Festigkeit gegeben hätte[8])."

Welche Vorstellungen sich Goethe auch privat zu eigen machte, so müssen im poetischen Text insbesondere konkurrierende Bildersprachen (hier: Swedenborgsche und mariologische) methodisch als gleichberechtigt und zwar im Sinne der poetischen Verwendung, des instrumentellen Gebrauchs als „Hausgerät", möglicherweise der modernisierenden Transformation betrachtet werden.

Das gilt nun nicht erst für das Ende des Faust II, sondern bereits für den Urfaust, der ja im engsten Kontakt mit Herder durchdacht und geschrieben wurde, wenngleich Goethe sein entstehendes Werk vor dem kritischen Freunde verbarg. Swedenborg-Reminiszenzen im Urfaust stehen zweifellos neben Vorstellungen und Berichten zu übersinnlichen Erfahrungen aus anderen Schriftstellern; weder lassen sich Begriffe wie die „Sphäre" des Erdgeists und der „Dunstkreis" Margaretes als Swedenborg-Zitate leugnen, noch auf der andern Seite die Anlehnung der Makrokosmos-Vorstellung von den auf der Jakobsleiter auf und ab steigenden Himmelskräften an die seit Graffunder bekannte und immer wieder zitierte Stelle aus F. M. van Helmonts „Paradoxal-Diskurse". Daß die deutlich an Swedenborg erinnernde Vorstellung des Aufgehens der Seelenkraft (UF v. 71)[9]) oder die Frage, wie Geister miteinander reden (UF v. 72)[10]), unmittelbar neben der Zeichenmagie stehen, die Faust dann nicht nur meditativ, sondern durch geheimnisvolles Aussprechen des Zeichens zur Geisterbeschwörung benutzt, das ist das Problem, das es zu lösen gilt. Die Vorstellung einer Geisterbeschwörung durch Zeichen findet sich nicht bei Swedenborg, ja widerspricht ihm geradezu[11]), und umgekehrt ist die für Swedenborg kennzeichnende ständige Reflexion auf den eigenen Seelen- und Bewußtseinszustand, das Horchen auf die Vorgänge im eigenen Innern der Zeichenmagie entgegengesetzt, derer Faust mittels des Buchs „von Nostradamus eigner Hand" sich bedient – es ist mir aus diesem Grund übrigens unverständlich, wie die Swedenborg-Verfechter diesen „Nostradamus" als Pseudonym für Swedenborg haben auffassen können. Sicherlich gibt es bei ihm einige bildliche Darstellungen z. B. über den Aufbau des Himmels[12]), aber das sind keine magischen Zeichen, wie etwa Rembrandt seinem Magier eines vor den Augen erstrahlen läßt[13]); es sind informative Zeichnungen, die weder die imaginative Steigerung noch die Geisterbeschwörung zulassen.

Wenn man also bereit ist, die Verschiedenartigkeit und oft Widersprüchlichkeit der im Faust-Text verwendeten Vorstellungen über die Welt des Übersinnlichen sich einzugestehen, dann erhebt sich die Frage, ob diese Widersprüche Goethe nicht bewußt und gleichgültig waren, oder ob er sie mit poetischem Zweck bewußt eingesetzt hat. Die lectio difficilior zu versuchen, steht dem Literaturwissenschaftler an: meine These ist, daß Goethe schon im Urfaust Widersprüche zwischen älterer und neuerer „Magie" benutzt hat, um Faust zu charakterisieren und das Scheitern seiner magischen Experimente mit Makrokosmos und Erdgeist zu begründen.

Die magia naturalis des 16. Jahrhunderts im „Faust"

Mit dem Satz „Drum hab ich mich der Magie ergeben" (UF v. 24) und der Verwendung deutlicher Swedenborg-Anspielungen (UF v. 71f., 90f.) wird der schwedische Seher in den Diskurszusammenhang einbezogen, der im „Faust" unter „Magie" verstanden wird. Was schon im Urfaust, was vor allem im Faust I und II mit diesem Begriff belegt wird, können wir hier nicht ausbreiten – angesichts des Satzes „könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen" (F v. 11405), der gleichsam die resignierte Antwort auf den Fehler des Anfangs gibt, müssen ja alle Unternehmungen Fausts als magische oder zumindest von der Magie nicht freie Experimente verstanden werden. Hier ist nur zu klären, welche Magie Goethe schon im Urfaust, also zur Zeit der ersten „Welle" der Swedenborg-Zitierungen[14]), überhaupt meinte. Da Faust schon in der ersten Monologszene zwischen dem in Knittelversen sprechenden Gelehrten des 16. Jahrhunderts und dem Ossianischen Mond- und Höhlenschwärmer (UF v. 39–44) des 18. Jahrhunderts schwankt und im Gespräch mit Wagner vom Dienst am Wort im Renaissance-Humanismus bis zur Geschichtsphilosophie, Anthropologie und Subjektphilosophie des 18. Jahrhunderts die Paradigmata der Gelehrsamkeit durcheilt, kann man als Arbeitshypothese ansetzen, daß es Goethe um die Beziehung dieser beiden Epochen zueinander ging. Das müßte sich auf die Magie so abbilden, daß Magievorstellungen aus dem Beginn der Neuzeit mit späteren Magievorstellungen, insbesondere solchen aus dem 18. Jahrhundert, in Beziehung gesetzt werden. Schon ein Blick in die Kommentare zeigt zwei Gruppen von magischen und hermetischen Schriftstellern, die von Goethe im ersten Monolog z. T. wörtlich zitiert werden: Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Faust als historische Figur, der geheimnisvolle Nostradamus stehen für das 16. Jahrhundert, F. M. van Helmont, Swedenborg, Oetinger, Hamann und vielleicht Herder stehen für das Ende des 17. und das 18. Jahrhundert.[15])

Die Gruppierung gibt die Richtungen der Magie in diesen Epochen wieder, die einander trotz vieler Gemeinsamkeiten in wesentlichen Punkten entgegengesetzt sind. Vor allem bei der zweiten Gruppe wird man sich auch, von dem gängigen Magiebegriff ausgehend, zunächst mit Goethes Zuordnung nicht einverstanden erklären können. Deshalb ist eine kurze Klärung angebracht, was von den genannten Autoren im 16. Jahrhundert und was z. B. von Hamann oder Oetinger, den Mentoren Goethes, im 18. Jahrhundert unter Magie verstanden wurde und Goethe veranlassen konnte, Swedenborg in ihrem Umkreis zu sehen. Die magia naturalis galt im 15. und 16. Jahrhundert keineswegs als Hexerei und Scharlatanerie oder Umgang mit dem Bösen. Von denen, die sich ihr widmeten, wurde sie vielmehr als Universal- und Grundlagenwissenschaft verstanden und betrieben, deren Anspruch es war, eine wahre und wirksame, durch ehrwürdige Traditionen gesicherte, vor allem aber an der Praxis sich erprobende Alternative zu allen bestehenden Schulwissenschaften einschließlich der Theologie zu entwickeln. Feinde machte sie sich aus den Kirchen, denen sie die Benutzung magischer Prozesse im Gebet, in den Sakramenten, der Eucharistie, der Priesterweihe nachwies und denen sie deshalb im religiösen Bezug den Alleinvertretungsanspruch streitig machte. Der zweite große Feind waren die Universitätswissenschaften, deren reine Buchgelehrsamkeit Magier wie Paracelsus verhöhnten und durch experimentelle Methoden, durch Naturbeobachtung aufgrund der Signaturenlehre von den Korrespondenzen der äußeren Beschaffenheiten der Dinge mit ihren inneren Kräften zu ersetzen suchten. Die magia naturalis ist zweifellos eine der starken Wurzeln der modernen Naturwissenschaft: sie ist auch die Mutter der Technik, die die Natur mit den in ihr selbst liegenden Kräften und nach ihren eigenen Gesetzen verändert. „Naturala parendo vincitur", die Natur wird besiegt, indem man ihr gehorcht, sagte Francis Bacon, der erste große Methodiker der modernen Naturwissenschaft, der der Magie ausdrücklich eine hohe Bedeutung zumaß.

Was in der experimentellen Naturwissenschaft sukzessive abgebaut und ersetzt wurde, war das Gebäude von Erklärungshypothesen, das die Magier des 15. und 16. Jahrhunderts aus der Spätantike und über arabische und jüdische Vermittler

aus Goethes „Faust"
Württ. Staatstheater
Stuttgart

übernommen hatten. Die magia naturalis, wie sie z B. die neuplatonischen Philosophen Marsilio Ficino und Pico della Mirandola aus diesen Ursprüngen wieder belebten, beruht auf der Grundannahme, daß in der kosmischen Urmaterie, die erst noch in die vier Elemente ausgeformt wird, ein Geist herrscht, der die Ordnungs- und Gestaltideen der Gottheit durch Bildung und Umbildung, Belebung und Tötung, Wachstum, Zerfall und Zerstörung verwirklicht. Dieser Geist, pneuma, spiritus mundi, wird gedacht als Energie, als Äther, Lebensluft, Lebenskraft, als eines und als vieles, das durch einander entgegengesetzte Kräfte und Wirkungen überhaupt Bewegung und Veränderung im Kosmos erzeugen kann. Dem neuplatonischen Weltbild entsprechend verwirklicht sich diese Kraft in verschiedenen Stufen von der reinen Idealität in der Umgebung der Gottheit bis herunter in die materiellen Erscheinungsformen der hiesigen Welt. Wichtigste Zwischeninstanz sind die sieben Planeten, in deren verschiedene Charaktere und Wirkungsarten sich die idealen Götterkräfte einkörpern und die durch ihre Konstellationen die gesetzmäßigen Veränderungen auf der Erde bestimmen. Durch sie wirken die als solche unvorstellbaren göttlichen Energien („Intelligenzen") als Himmelskräfte auf die Ordnung des Makrokosmos und des Mikrokosmos ein. Alle diese Kraftinstanzen, die in einer vielstufigen Hierarchie zwischen Materie und Gottheit gedacht sind, können auch als personifizierte Geister vorgestellt werden; die Engel gehören z B. zu einer über den Planeten und ihren Geistern gedachten hierarchischen Ordnung. Durch den Fall der vornehmsten Engel ist in dieser guten Ordnung das Böse entstanden und bildet ganz analog eine Gegen-Hierarchie von bösen Kräften, Geistern und Dämonen. Je nachdem, mit welcher Seite sich die Magie einläßt, wird sie als weiße oder als schwarze Magie bezeichnet. Goethes Faust bedient sich zunächst der weißen Magie; sein Blutpakt mit dem Teufel ist schwarzmagisch. Das Volksbuch von 1587, Marlowes „Doctor Faustus" und die vielen Puppenspiele und Weiterverarbeitungen gehören zur Warnliteratur vor dem tödlichen Risiko der schwarzen Kunst; erst Goethes „Faust" (abgesehen von Lessings Faust-Plan) macht durch die Kombination von Wette und einem daran gebundenen Pakt einen entscheidend neuen Gebrauch von diesem traditionellen Motiv.
Innerhalb der Magie hat man spirituelle und dämonische Magie unterschieden.[16]) Bei der spirituellen Magie setzt sich der Magier selbst mit den kosmischen Kräften in Verbindung, steigert sich durch konzentrierte Imagination zum Übermenschen und erlangt Erkenntnisse und Fähigkeiten, mit denen er Wunderbares bei Menschen und Dingen bewirken kann. Bei der Dämonenmagie macht er sich Geister höheren oder niederen Ranges dienstbar, erhält von ihnen geheimes Wissen und bewirkt durch sie Wunder.
Fausts erstes magisches Experiment ist eines der spirituellen Magie. Er hat vor sich ein magisches Zeichen des Makrokosmos, das ihm aber nicht zur Beschwörung eines Geistes oder zur Einwirkung auf eine Sache dient, sondern als Meditationshilfe, mittels derer er seine Imagination sammeln, steigern und sich in den kosmischen Energiestrom einschwingen kann. Ich will nun zunächst zeigen, daß Faust angesichts dieses Zeichens eine der vier Formen der Begeisterung (furor) erfährt, die Agrippa von Nettesheim in seinem Werk „De occulta philosophia" von 1531 beschreibt; die Analyse soll erstens verdeutlichen, daß und wie Goethe den magischen Diskurs des 16. Jahrhunderts verwendet, und zweitens auf diesem Hintergrund Art und Ausmaß des Faustschen Scheiterns vor diesem Zeichen beschreiben.

Ha welche Wonne fließt in diesem Blick
Auf einmal mir durch alle meine Sinnen.
Ich fühle iunges heilges Lebensglück,
Fühl neue Glut durch Nerv und Adern rinnen.
(UF v. 77–80)

Die drei untersten Grade von Agrippas „musischer Begeisterung" verleihen sinnliche Befriedigung und Belebung.[17])

War es ein Gott der diese Zeichen schrieb?
Die all das innre Toben stillen (v. 81 f.)

„Der vierte Grad bezieht sich auf die Sphäre der Sonne und gebraucht Worte, Gesänge und harmonische Töne, wodurch jeder störende Mißklang aus der Seele entfernt und das Gemüth erhoben wird."[18])

Das arme Herz mit Freude füllen
Und mit geheimnisvollen Trieb
Die Kräfte der Natur enthüllen (v. 83–85)

„Der fünfte Grad gehört dem Mars zu und bedient sich heftiger Erregungen der Einbildungskraft und starker Gemüthsbewegungen."

Bin ich ein Gott? mir wird so licht! (v. 86)

„Der sechste Grad entspricht dem Jupiter und hat es mit Überlegung, Berathschlagung und moralischer Reinigung zu tun... überdieß hat dieser Grad die Bewunderung und Verehrung unter sich, wovon bisweilen die Phantasie und Vernunft so gefesselt werden, daß sie plötzlich alle ihre Thätigkeit einstellen, worauf der alsdann freie und allein der Gottheit oder einem Dämon hingegebene Verstand höhere und göttliche Einflüsse empfängt und zwar auf das bezüglich, worüber er vorher berathschlagt hatte."

Ich schau in diesen reinen Zügen
Die würkende Natur vor meiner Seele liegen.
(v. 87 f.)

„Der siebente Grad bezieht sich auf den Saturn und bedient sich der geheimeren Kenntnisse und der ruhigen Betrachtung des Geistes. Unter Betrachtung verstehe ich hier den mit Bewunderung auf die Schauspiele der Weisheit gerichteten freien Blick des Verstandes."
Agrippas Terminus „Schauspiel" bringt Faust ja nach der von der Begeisterung und vom Makrokosmos-Zusammenhang überhaupt wegführenden Reminiszenz an die Worte des „Weisen" und

der angestrengten Beschauung des Zeichens, die aber zu keinem Gesamtbild führt:

Welch Schauspiel! aber ach ein Schauspiel nur
Wo fass ich dich unendliche Natur! (v. 101 f.)

Hier versucht er vergeblich, nach seiner Abschweifung, an den siebten Grad der Begeisterung wieder anzuknüpfen. Und in der Tat folgen bei Agrippa noch zwei Grade. Durch den achten wäre es Faust mittels astrologischer Magie möglich geworden, die Konstellationen der Gestirn- und Himmelskräfte nicht nur zu erkennen, sondern mit ihrer Hilfe Wirkungen zu erzielen; durch den neunten Grad hätte er die himmlischen Intelligenzen, die lebensspendenden Himmelskräfte „anlocken" und „festhalten" können, also die Brüste der unendlichen Natur gefaßt und aus den Quellen alles Lebens getrunken.
Goethe hat also erstens magische Vorstellungen des 16. Jahrhunderts zur Strukturierung der magischen Experimente Fausts verwendet[19]); er hat zweitens auf diesem Hintergrund genau markiert, daß Faust an einem Punkt vor dem vorgesehenen Ende des Experiments abschweift, nachher nicht wieder hineinfindet und den Mangel dessen beklagt, was er durch konsequente Durchführung des Experiments hätte erreichen sollen.
Faust ist offensichtlich ein schlechter Magier, ein Zauberlehrling, wenn er auch die andern Wissenschaften „durchaus studirt" hat. Auch das Experiment mit dem Erdgeistzeichen, in dem Faust die drei andern von Agrippa beschriebenen Begeisterungen durcheilt, scheitert zunächst als spirituell magisches Experiment, in dem der Magier nur sich selbst zum Übermenschen steigern, sich mit kosmischen Energien aufladen sollte: Faust will den Erdgeist sehen, will ein „Schauspiel", das er doch vorher als Bild vor seiner Seele verschmäht hatte. Deshalb springt er aus der spirituellen Magie in die Dämonenmagie hinüber, benutzt das Zeichen nicht mehr als Meditationshilfe für seine eigene Steigerung, sondern als Instrument, um Wirkungen nach außen zu erzielen. Dabei erweist sich dann, daß er gar nicht wußte, wen er zitieren wird[20]), daß er das Verhältnis zwischen sich und dem Geist falsch eingeschätzt – er erträgt weder seinen Anblick noch begreift er ihn – denn er hat ja mit einer von Agrippa her gesehen lebensgefährlichen Leichtfertigkeit auf die psychische, geistige und geistliche Vorbereitung seiner Magie verzichtet: statt innerlich ausgeglichen und gesund[21]) ist Faust „unruhig" (UF vor 1) und krank (v. 44, 59 f.); statt der genauen Vorbereitung auf Rang, Charakter, Zuständigkeit des zu beschwörenden Geistes hält er dergleichen „trocknes Sinnen" für überflüssig (v. 73 f.) und will sofort Geisterkontakt; statt sich auf Agrippas Führerinnen „Liebe, Hoffnung und Glaube" zu verlassen[22]), kann er sich diesen paulinischen Tugenden immer nur nähern, und immer wieder fehlt ihm der Glaube.[23]) Dies sind Gründe für das Scheitern von Fausts Versuchen aus dem Kontext des älteren Diskurses der Magie.

Magie des 18. Jahrhunderts im „Faust"

Nun ist zu klären, welche Bedeutung die auffällige Zitierung Swedenborgscher Vorstellungen inmitten dieses Kontextes hat. Der Begriff der Magie bindet sich im 18. Jahrhundert nicht so sehr an Alchimisten und Geheimbündler, deren es in dieser aufgeklärten Epoche wohl mehr als sonst gab, sondern an ernsthafte tiefdenkende Menschen wie etwa Johann Georg Hamann, den „Magus des Nordens", oder an Novalis mit seinen Vorstellungen von Magie und magischem Idealismus. In seiner „Aesthetica in nuce" (1762) beklagt Hamann, daß durch die aufklärerische Schulwissenschaft mit ihren Abstraktionen, ihrem einseitigen Intellektualismus die Sprache der Natur ausgestorben und nicht mehr vernehmbar sei, die dem Menschen durch seinen Leib, die Sinne und die Leidenschaften gegeben ist, und die er wieder zu verstehen und zu sprechen lernen soll. Nicht bloß als analysierende und technische Intelligenz soll der Mensch der Natur gegenübertreten, sondern als ganzer und vollständiger, der mit Leib, Herz und Geist die ursprüngliche gottebenbildliche Menschheit des Adam vor dem Fall wieder in sich erwecken soll. Die „ausgestorbene Sprache der Natur" soll „durch die Wiederherstellung ihrer Magie" wieder erweckt werden, und hier zitiert er Francis Bacons Magiedefinition: „Die Magie beschäftigte sich hauptsächlich damit, Übereinstimmungen in Grundriß und Bau zwischen der Welt der Natur und der des Menschen wahrzunehmen. Auch sind diese keine Ähnlichkeiten (wie es vielleicht den weniger einsichtsvollen Menschen scheinen könnte), sondern deutlich dieselben Fußtapfen der Natur oder Zeichen, verschiedenem Stoff und Grund eingedrückt.[24]) Dieser Auffassung der Magie als einer scientia consensuum rerum universalium, einer universalen Lehre von den Entsprechungen[25]) zufolge kann nach Hamann der Mensch durch Studium seiner selbst und seiner Verhältnisse, durch die Erkenntnis seines Wesens und seiner Gefährdung, anhand von Lehrbeispielen der Menschheit wie Adam oder Jesus Christus, die Natur und ihre Gesetze als Sprache Gottes verstehen, umgekehrt durch Studium der Natur den Menschen ebenso als Sprache Gottes verstehen und „reden", tätig, „poetisch" gebrauchen lernen.
Spirituelle Magie erscheint in weiterentwickelter Form, wo der Mensch sich ein Idealbild seiner selbst vorsetzt und, ihm unablässig nachstrebend, sich selbst steigert und immer mehr diesem Bild anzunähern sucht: das ist bei Hamann der urmenschliche Adam, bei Herder, dem Freund und Schüler Hamanns, ist es der „humane" Mensch im reinen Ausgleich seiner rationalen, imaginativen und sinnlichen Fähigkeiten, seines Denkens und Handelns unter den Bedingungen der Zeit. „Sich an sich selbst zum Gotte schaffen"[26]) nannte das der frühe Herder, „wundertätiges Denken", mit dem sich der Mensch „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit verschaffen" kann[27]), Novalis: Eine solche Selbstmagie bedingt, daß man beständig auf das angestrebte Bild von sich selbst konzentriert ist, dauernd sich überprüft, den jeweiligen Stand mit dem Ziel vergleicht

aus Goethes „Faust"
Württ. Staatstheater
Stuttgart

und kontinuierlich auf sich selbst reflektiert. Der spirituelle Magier des 16. Jahrhunderts war dagegen auf etwas außerhalb seines Ich konzentriert, etwa den Makrokosmos, dessen Kräfte und Ordnungen er in sich hineinziehen sollte. Der Magier des 16. Jahrhunderts will sich in etwas anderes, der des 18. Jahrhunderts in ein Ideal seiner selbst verwandeln, der ältere vergißt sich im Sinne der platonischen mania selbst, der jüngere strebt in einem immer durchdringenderen Selbstbewußtsein bei sich zu sein. Beide sind spirituelle Magier, des einen Richtung ist das Außersichsein, des anderen der geheimnisvolle Weg nach innen.
Betrachten wir noch einmal die Sätze, die Faust nach dem Erblicken des Makrokosmos-Zeichens spricht; an ihnen hatten wir vorhin die über den Menschen stufenweise hinausführende Begeisterung des älteren Magiers beobachtet. Im Licht der neueren spirituellen Magie erkennen wir nun, daß Faust da unablässig auf sich reflektiert, seinen leiblichen, seelischen und geistigen Zustand kommentiert – ja, wir können die Grade seiner Begeisterung nur deshalb an ihm ablesen, weil er sich minutiös darüber Rechenschaft gibt. Der alte Magier wäre stumm, außer sich, konzentriert auf die aufleuchtenden Erkenntnisse und die sich in ihm sammelnden Energien. Die neuere Reflexionsmagie, der Faust sich also gleichzeitig hingibt, zehrt aber von der imaginativen und konzentrativen Energie, die er dem Makrokosmoszeichen zuwenden kann: Faust wird abgelenkt auf den Gedanken an den Spruch des „Weisen", den er jetzt plötzlich versteht, der aber nichts mit der magischen Befassung mit dem Zeichen zu tun hat, sondern aus der Reflexion über die Wirkung solcher Befassung heraus verstanden wird.[28]) Die Reflexion als wesentliche Methode der neueren spirituellen Magie stört also die Begeistungsmethode der älteren, wie auch umgekehrt die ältere enthusiastische Magie durch ihre Zeichenbindung und Richtung nach außen die Reflexionsmagie auf ihrem Weg zum „innern Selbst" (F v. 1771) bremst, den Faust erst in einer späteren Phase bewußt antritt, um ihn erneut durch eine zeichenhafte Festlegung (in Wette und Pakt) zu behindern.
Swedenborg war nun für Goethe, den Beobachter der Magietradition, offenbar der Repräsentant der neueren Dämonenmagie; Neuerungen waren vor allem die Einbeziehung der Geister in den menschlichen Zusammenhang durch die Lehre, Geister seien Menschen nach ihrem Tode, durch die Vorstellung von den Geistergesellschaften und Großmenschen sowie die Theorie von den Wirkungskreisen.[29]) Die Wirkungskreise, Sphären, Einflußbereiche individualisieren die alten Himmelskräfte-Vorstellungen und moralisieren sie zugleich, sofern sie gewissermaßen Kraftfelder bestimmter Neigungen, Intentionen und Gedanken der Geister sind, die, der vorsokratischen Vorstellung der Gesellung des Gleichartigen nach, sich zu himmlischen oder höllischen Gesellschaften zusammentun und Ungleichartiges abstoßen. Die Vorstellung der Gesellschaft oder des Makroanthropos, der viele individuelle Geister enthält, ist an sich eine alte Kosmos- oder Gesellschaftsvorstellung (man denke an Hobbes „Leviathan"), ist aber durch die Idee der gemeinsamen Gefühle

und Neigungen innerhalb dieser Gesellschaft ebenfalls moralisiert und ersetzt so die starren objektiven Dämonenhierarchien früherer Epochen. Diese im Vergleich zu den älteren Vorstellungen deutliche Verinnerlichung der Geisterlehre schließt es auch radikal aus, daß ein Geist durch ein magisches Wort zitiert wird, als quasi-räumliche Erscheinung sichtbar wird und mit akustisch hörbarer Stimme spricht. Dies geschieht bei Fausts Erdgeist-Beschwörung; Goethe legt ganz offensichtlich Wert darauf, daß der nicht magisch experimentierende Zuschauer ihn zu sehen und zu hören bekommt (während der Zuschauer beim Makrokosmoszeichen nichts sieht) und von Faust auch noch über die Substanz des Gesehenen unterrichtet wird („Flammenbildung", UF v. 147, vgl. vor 130). In dieser Hinsicht handelt es sich um eine alte Geistervorstellung, die nach alter Methode beschworen wird und quasi-objektiv erscheint und hörbar wird. Die Geister Swedenborgs erscheinen dagegen als innere Gesichte und erzeugen innere Hör-, Fühl-, Geschmacks- und Geruchtsempfindungen; ihre Sprache „dringt weder durchs Ohr noch vermittelst der Luft, sondern durch einen inneren Weg in eben die Werkzeuge des Haupts oder des Gehirns".[30]) Andererseits ist z. B. die Rede des Erdgeistes von seiner „Sphäre", vom Andringen Fausts an ihn, vom „Hauch" der ihn „umwittert" zweifellos aus der Vorstellung Swedenborgs vom Wirkungskreis der Geister entnommen[31]). Der Erdgeist ist damit durch zwei entgegengesetzte Richtungen der Dämonenmagie bestimmt; das äußere Sichtbarwerden erzeugt ein Problem der Unverträglichkeit für die äußeren Sinne, das Faust von dem geistigen Verkehr mit dem Dämon in Sinne Swedenborgs ablenkt; umgekehrt ist das für die alte Dämonenmagie notwendige Beschwören, objektive Erscheinen und namentlich-vertragliche Beherrschtwerden des Geistes durch Fausts moderne Sensibilität und Reflexivität blockiert, mit der er beim Erscheinen des Geistes zunächst wieder über seinen Zustand reflektiert und Rechenschaft ablegt, statt auf des Geistes Frage „Wer ruft mir!" sogleich und nicht erst 18 Zeilen später zu antworten.
Wir erkennen dieselbe Technik bei der spirituellen Magie und der Dämonenmagie: Vorstellungen aus dem 16. und aus dem 18. Jahrhundert werden so ineinanderprojiziert, daß ihre Tendenzen einander stören und den Erfolg der magischen Experimente vereiteln. Man kann dies auf drei verschiedene Weisen lesen: Betrachtet man Faust als historische Gestalt des 16. Jahrhunderts wie etwa Goethes „Götz von Berlichingen", dann ist dieser Mensch durch seine geniale Progressivität geschlagen und ausgezeichnet, die ihn spätere Entwicklungen antizipieren und das Gegenwärtige in Voreiligkeit überspringen läßt, so daß nichts zum Erfolg kommt. Sieht man Faust als Zeitgenossen Goethes, so wird er umgekehrt durch seinen Traditionalismus, durch sein Festhalten an einer alten Schwarte aus dem noch so verhaßten „Bücherhauff" (UF v. 49) in seiner Modernität behindert. Drittens kann man ihn als Repräsentanten des neuzeitlichen Bewußtseins überhaupt sehen, das Goethe durch seine Progressivität und seine Retardation, durch seine Arroganz und Verzagt-

aus Goethes „Faust"
Württ. Staatstheater
Stuttgart

heit[32]) als unglückliches Bewußtsein charakterisiert. Die Regiebemerkung „Faust unruhig" – „auf seinem Sessel am Pulten" (UF vor v. 1) gibt diese Doppelrichtung genau an, in der sich Faust nach allen Seiten behindert.
Der Diskurshorizont der Magie ist einer der Bereiche, in dem sich diese dreifache Lesbarkeit (mit der Goethe seinem Rezipienten „faustische" Spaltungen zufügt) abbildet. Swedenborg markiert in diesem Diskurshorizont und poetischen Verfahren der Geschichtsdichtung eine bestimmte Stelle; Anspielungen auf ihn können deshalb wie auch die Zitate aus Agrippa nicht als Beweise für Überzeugungen Goethes dienen. Die Stelle, die die Swedenborg-Zitate im Urfaust einnehmen, ist im System der magischen Diskurspaare dadurch gekennzeichnet, daß eine unbezweifelte übersinnliche Erfahrung in der zeitgenössischen Gegenwart durch die Traditionalität der Zeichen und Formulierungen behindert und gestört wird.
Auch Swedenborg hat die Problematik der Formulierbarkeit seiner Erfahrungen mehrfach reflektiert. Schon das Wort Gottes könne nicht „anders reden, als der Mensch es faßt, nemlich nach dem Schein und Betrug der Sinne"; erst beim Aufstieg in die Himmelsgesellschaften und ihr Verständnis „geht der buchstäbliche Sinn, wie er aufsteigt, verloren, und wird zuerst geistlich, hernach himmlisch und dann göttlich."[33]) Die Sprache der Engel wird als eine Form der himmlischen Wärme gefühlt, der Mensch besitzt sie zwar unbewußt ebenfalls, aber sie hat mit seiner Wortsprache nichts zu tun: eine „Übersetzung" ist demnach nicht möglich. Auch die Geister, wenn sie zum Menschen reden, benutzen Gedanken und Wortkonzepte des Menschen – „in Wirklichkeit redeten nicht sie, sondern ich".[34]) Hier wird verständlich, was Goethe in seiner Rezension zu einem Werk Lavaters 1772 über Swedenborg schrieb: daß nämlich mit ihm „Geister durch alle Sinnen und Glieder sprachen", daß aber seine Sprache „das Lallen der Propheten, wenn „arreta rhemata" den Geist füllen", gewesen sei – unaussprechliche und unaussprechbare Wörter also, für die jedes menschensprachliche Wort, jedes Zeichen, jede bildliche Vorstellung ein unzulängliches und unzulässiges „Lallen der Propheten" ist.[36]) Das oben zitierte Wort Swedenborgs vom Reden der Schrift nach dem „Schein und Betrug der Sinne" bezieht sich auf das Prophetenwort vom entbrennenden Zorn Gottes, das mit der Liebes-Vorstellung Swedenborgs nicht zu vereinbaren ist. Wenn Goethe Swedenborgs Anschauungen im magischen Diskurs des Urfaust also an eine Stelle setzt, wo das Scheitern von Fausts Magie auf ein Scheitern wegen der Unzulänglichkeit der Veraltung, der Retardation des Zeichens gegenüber der Modernität der geistigen Erfahrung zurückgeführt wird, dann stimmt das mit Oetingers kritischer Bemerkung überein: „Ich habe noch keinen gelesen, der ohne eigene Mischung geweissagt. Inzwischen muß man keine Weissagung um der eignen eingemischten Schlüsse willen, oder auch, wenn sie ihre Gabe, wie Jak. Böhm und Swedenborg, zu weit extendiren, verachten, sondern prüfen, und das Gute behalten."[37]) Der beglückenden Seligkeit, der Freude des Himmels, die der Seher erfährt, hängt die negative Magie des menschlichen Worts an, wenn er die Freude mitteilen will. „Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen", das bedeutet hier wie am Ende von Faust II den Wunsch, die menschlichen Bedingungen überhaupt überspringen zu wollen.
Swedenborg nimmt also schon im Urfaust eine wichtige Stelle in den Konzepten tragischen Scheiterns an den Grenzen des Menschseins überhaupt ein: es ist die Grenze der Sagbarkeit innerer Erfahrungen, das Nachhinken der dem Menschen in Sprache und Vorstellung verfügbaren Zeichen hinter den neuen heiligen Ereignissen in Geist und Gefühl. So verwendet denn Goethe auch die aus Swedenborgs Naturwissenschaft übertragene Vorstellung des Wirkungskreises, der Sphäre für die unerklärlichen Einwirkungen von Menschen und Geistern aufeinander: Faust hat an der Sphäre des Erdgeistes gesogen und ihn zum Kommen geneigt gemacht, aber dessen Hauch läßt ihn in allen Lebenstiefen zittern; in Margaretes Zimmer mit ihrem „Dunstkreis", dem Zauberduft, in dem der Geist der Fülle und Ordnung ihn umsäuselt, wird Faust so verwandelt, daß er sich nicht mehr kennt; die schwüle und dumpfige Atmosphäre, die Mephistopheles und Faust hinterlassen haben, erweckt dagegen Margaretes schlummernde Triebe nach sozialem Aufstieg und nach geschlechtlicher Lust – sie erschauert beim Auskleiden wie später bei Fausts Berührung und Liebesgeständnis (UF v. 609, 1036 f.).
Im Faust II sind es keineswegs nur die immer wieder angeführten massierten Swedenborg-Vorstellungen in der „Grablegung" und den „Bergschluchten", wo der Mariologie gewissermaßen zum Ausgleich und zur Relativierung die Anschauungen des schwedischen Sehers entgegengesetzt werden – es geht eben nicht nur um das Hinangezogenwerden durch das Weibliche, sondern auch um die Nachfolge, das Lehren der Knaben, die höhere und reinere Tätigkeit.
Was im Faust II aber durchgängig auf Swedenborgs Vorstellungen verweist, ist der Gedanke des Großmenschen: Faust versammelt in sich die Identitäten der berühmtesten antiken Heroen, um Helena begegnen zu können, Helena selber ist „Gestalt der Gestalten" (F v. 8907) und versammelt in sich die großen Bilder der geliebten Frau von der großen Mutter des vorderen Orients über die antike Heroine, die angebetete Frau in Arabien, dem Mittelalter, dem Petrarkismus bis in die Neuzeit hinein. Großmenschen sind aber vor allem die „drei Gewaltigen", die Mephistopheles zunächst für den Zweck des Krieges mobilisiert, dann aber weiterhin als fürchterliche Knechte bei „Krieg, Handel und Piraterie" Faust dienen. Über diesen Gewaltigen, die auch ihre biblische Herkunft haben, die aber Faust gleich als Menge des aufgeregten Bergvolks sieht und deren zusammengefaßtes Großmenschentum Mephistopheles exakt beschreibt:

Kriegsunrat hab ich längst verspürt,
Den Kriegsrat gleich voraus formiert
Aus Urgebirgs Urmenschenkraft;
Wohl dem, der sie zusammenrafft. (F v. 10315–18)

Raufebold, Habebald und Haltefest heißen diese

„allegorischen Lumpe", es sind Großmenschen aus den urtümlichen Aggressions-, Eroberungs- und Besitzinstinkten des Menschen, die Faust benutzt, um seinen „Weltbesitz" (v. 11242) aufzubauen, wobei ihm „kolonisieren" gleichviel bedeutet wie die tödliche Beseitigung von Philemon und Baucis (v. 11274). Diesen höllischen Großmenschen steht dann der himmlische der „Bergschluchten" gegenüber, der sich in einer alle individuell Beteiligten mit mächtigem Schwung erfassenden Spiraltendenz nach oben (wiederum ein Gedanke des Naturphilosophen Swedenborg) prozeßhaft bildet und Fausts Unsterbliches in sich aufnimmt.
Es sind dies Vorstellungen, in denen Goethe sich der festumrissenden christlichen und biblischen Gestalten wie zugleich der Himmels- und Höllenbilder Swedenborgs bedient. Jede dieser Bildwelten, für sich genommen, ist ein magischer Versuch, Unsägliches vorstellbar und sagbar zu machen; ihre Konfrontation bringt im Ernstfall tragisches Scheitern, Verwirrung mit sich wie bei Faust vor dem Erdgeist oder bei Faust und Helena. Indem aber Goethe den Diskurs der Magien poetisch inszeniert, Agrippa gegen Swedenborg, Swedenborg gegen die christlich-katholischen Vorstellungen ausspielt, verliert jede dieser Magien ihre potentiell den Geist gefangennehmende, scheinbar die „arreta rhemata" sagbar machende Gefährlichkeit und wird zur „wohltätig beschränkenden Form und Festigkeit" für die poetischen Intentionen: nur im poetischen Prozeß, wenn der Leser ihn mitvollzieht, kann er selbst, anders als der tragisch scheiternde Faust, Magie von seinem Pfad entfernen.

aus Goethes „Faust" (Schauspielhaus Stuttgart)

Anmerkungen

[1]) Friedrich Christoph Oetinger: Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie zur Prüfung des Besten ans Licht gestellt (1765, erschienen 1766), hrsg. von Karl Chr. E Ehmann (Stuttgart 1858), neu hrsg. v. E. Beyreuther. – Stuttgart 1977. – Emanuel Swedenborg: Von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern. – [2] Anspach 1772. Über Oetingers Rolle als Swedenborg-Vermittler vgl. Ernst Benz: Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs. – Frankfurt 1947; Goethes Beziehung zu Swedenborg ist darin nicht erwähnt. Zu Oetinger als Vermittler von Swedenborgs Lehre an Goethe vgl. meinen Aufsatz „Nachwirkungen Oetingers in Goethes „Faust", in: Pietismus und Neuzeit 10, 1984, S. 90–123, bes. 101–107; auch die erste Kenntnis Swedenborgs wurde mit hoher Wahrscheinlichkeit durch Oetingers Werk vermittelt, ebd. S. 100.

[2]) Goethe's Werke, Teile 12.13 (Faust), hrsg. v. Gustav von Loeper. – Berlin 1870. – Goethes Sämtliche Werke, Jubiläums-Ausgabe, Bd. 13. 14., hrsg. v. Erich Schmidt. – Stuttgart, Berlin 1903 und 1906. – Max Morris: Swedenborg im Faust. Euphorion 6 (1899), S. 491–510. – Der junge Goethe. Neue Ausg. in sechs Bänden v. Max Morris. – Leipzig 1909–1912.

[3]) Ad. L. Goerwitz: Goethe und Swedenborg. Die neue Kirche 1949, S. 3–16, wieder (gekürzt) in Wille und Wahrheit 19, 1983, S. 26–34. – G. C. L. Schuchard: Fausts Himmelfahrt. Zur Nachwirkung der Ideen Swedenborgs in Goethes „Faust". Offene Tore 1963, Heft 6, S. 177–190. – Gerhard Gollwitzer: Die Geisterwelt ist nicht verschlossen. Swedenborgs Schau in Goethes Faust. – Zürich o. J. (1968).

[4]) Agnes Bartscherer: Zur Kenntnis des jungen Goethe. Drei Abhandlungen. – Dortmund 1912. – Ernst Grumach: Prolog und Epilog im Faust-Plan von 1797. Goethe NF 14/15 (1952/53), S. 63–107. – Die Dissertation von Michael Heinrichs: Emanuel Swedenborg in Deutschland. Eine kritische Darstellung der Rezeption des schwedischen Visionärs im 18. und 19. Jahrhundert. – Frankfurt, Bern, Cirencester 1979 kommt zu dem Schluß, daß Goethe Swedenborg „gekannt" habe (S. 205), das aber im „Faust" keine eindeutig Swedenborgschen Vorstellungen auszumachen seien. Heinrichs beachtet jedoch nicht die neuerliche Anschaffung von Oetingers Swedenborg-Buch 1776, die Übernahme des Wortes „Dunstkreis" aus diesem Werk in den Urfaust und erkennt die Bedeutung der offensichtlich Swedenborgschen Vorstellungen der „Wirkungskreise" und Großmenschen im Urfaust und Faust II nicht.

[5]) Johann Gottfried Herder: Frühe Schriften 1764–1772, hrsg. v. Ulrich Gaier. – Frankfurt 1985, S. 432–455. Es ist bedauerlich, daß Hans Blumenberg: Arbeit am Mythos. – Frankfurt 1979 diesem für das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts so bedeutsamen Aufsatz Herders keine Beachtung schenkt.

[6]) Ebd. S. 450.

[7]) Die Stellen finden sich zusammengetragen bei Max Morris (Anm. 2), S. 508f. Er verweist seinerseits auf Gustav von Loepers Kommentar zur Faust-Ausgabe Berlin 1870.

[8]) Zitiert z. B. in Goethes Werke. Hamburger Ausgabe, hrsg. v. Erich Trunz – Bd. 3,[3] Hamburg 1957, S. 456; danach wird der Text des fertigen „Faust" zitiert (Sigle F).

[9]) Der Urfaust wird zitiert nach der neu durchgesehenen Ausgabe des Reclam Verlags, Stuttgart 1987 (Sigle UF).

[10]) Bartscherer (vgl. Anm.) meint: „Von einem „loqui cum spiritibus" hat er [Swedenborg] auf jeden Fall 1769 bei Paracelsus gelesen" (S. 18). Das besagt gar nichts; man können überall, wo von Geisterverkehr die Rede war, vom Sprechen mit ihnen lesen. Swedenborg aber geht es, soweit ich sehe, als ersten um die Frage, wie Geister untereinander und dann mit Menschen reden. Dieses sprachtheoretische Problem interessiert auch Faust (Urfaust v. 72).

[11]) In „Himmel und Hölle" findet sich ein Kapitel über Himmlische Schriften (Nr. 258–264), die Swedenborg gezeigt worden seien, „den Menschen aber doch unverständlich, weil sie in der Sprache der Engel geschrieben sind, einer Sprache, die nichts mit den menschlichen Sprachen gemein hat" Emanuel Swedenborg: Himmel und Hölle nach Gehörtem und Gesehenem. Aus dem Lateinischen von Dr. Friedemann Horn. – Zürich 1977, S. 165). Er selbst durfte den gesehenen Blättern „nicht mehr als einen oder zwei Gedanken entnehmen, weil es der göttlichen Ordnung widerspräche, durch Schriften aus dem Himmel unterrichtet zu werden. Dies soll vielmehr durch das göttliche Wort geschehen, das allein den Verkehr und Verbindung des Himmels mit der Welt, also des Herrn mit dem Menschen bewerkstelligt" (ebd. S. 163). Ein Zeichen mit Erkenntniswirkungen wie das Makrokosmoszeichen oder ein zur Geisterbeschwörung aussprechbares Zeichen wie das des Erdgeistes widerspricht also Swedenborgs Lehre.

[12]) Vgl. etwa das Bild bei Ernst Benz: Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher. – München 1848, S. 400.

[13]) Auf dem berühmten Stich, den man als Faust-Darstellung genommen hat. Goethe hat einen (seitenverkehrten und abgewandelten) Ausschnitt aus dem Stich für den Druck des Faust-Fragments 1790 benutzt.

[14]) Morris (Anm. 2) stellt richtig fest: „In der nachfrankfurtischen Faustdichtung ist von Swedenborg wenig mehr wahrzunehmen" (S. 502). Erst der Faust II brachte wieder intensive Swedenborg-Zitierungen.

[15]) Die Quellen sind in meinem demnächst erscheinenden Kommentar zum Urfaust verzeichnet.

[16]) Daniel P. Walker: Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. – London 1958.

[17]) Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: De occulta philosophia, Buch III, Kap. 46. Zitierte Übersetzung: Heinrich Cornelius Agrippa's von Nettesheim magische Werke. – NDr. Meisenheim o. J., Bd. III. Die drei ersten Grade sind dem Mond, dem Merkur und der Venus zugeordnet; Agrippa verweist hier auf die genauere Beschreibung ihrer Wirkungen in Kap. 38. Der Mond vermittelt danach z. B. „friedliche Harmonie, Fruchtbarkeit, die Kraft der Erzeugung und Vermehrung, Wachsthum und Abnahme...); der Merkur u. a. „große Beweglichkeit der Sinne"; die Venus „glühende Liebe, freudige Hoffnung, Sehnsucht, Ordnung, Begierde, Schönheit, Liewürdigkeit und den Trieb nach Vermehrung und Fortpflanzung seiner selbst". (S. 214f.)

[18]) Dieses und die folgenden Zitate aus Agrippa auf S. 280f. der Übersetzung (Buch III, Kap. 46).

[19]) Die genaue Entsprechung der furor-Grade Agrippas zu den Erfahrungsstufen Fausts, die sich übrigens beim Erdgeistzeichen wiederholt, kann auch als Beleg dafür dienen, daß Goethe Agrippas „Occulta philosophia" gelesen und benutzt hat, obwohl ein eindeutiger Lektürenachweis aus Goethes Notizen nur für „De incertitudine et vanitate scientiarum et artium et de excellentia verbi Dei" zu führen ist. Rolf Christian Zimmermann hat jedoch in seiner Interpretation von „Wandrers Sturmlied" die Verwendung gerade von Agrippas furores-Lehre überzeugend dargetan (Das Weltbild des jungen Goethe. – 2. Bd. München 1979, S. 92–106).

[20]) Die aus Paracelsus und Agrippa sich ergebenden Erkenntnisse über die „Identität" des Erdgeistes im magischen Diskurs und die Folgerungen für die Figur des Mephistpheles in meinem Urfaust-Kommentar dargelegt.

[21]) Agrippa III, Kap. 39 (Bd. III, S. 219–22).

[22]) Ebd. Kap. 5 (S. 31).

[23]) Vgl. die Näherungsversuche F v. 765–84, 1178–1217, 2687–90 u. ö.

[24]) Johann Georg Hamann: Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce. Mit einem Kommentar hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen. – Stuttgart 1968, S. 129 (die Übersetzung des lateinischen Bacon-Zitats nach Jørgensen).

[25]) Aus Bacons „De dignitate et augmentis scientiarum" ebd. zitiert. Ernst Benz: Emanuel Swedenborg, Naturforscher und Seher. – München 1948, hat auf die neuplatonische Tradition von Swedenborgs Korrespondenzenlehre hingewiesen (S. 388), ohne allerdings den Zusammenhang mit der Magie zu erkennen.

[26]) Johann Gottfried Herder: Frühe Schriften 1764–1772, hrsg. v. Ulrich Gaier. – Frankfurt 1985, S. 34 u. ö.

[27]) Novalis Werke, hrsg. u. komm. v. Schulz – [2] München 1981, S. 496 und 466.

[28]) Daß der Weise mit Swedenborg gleichzusetzen sei, wie Morris, Schmidt und Gollwitzer meinen, ist wegen der Empfehlung des Badens der „irdischen Brust" nicht auszunehmen. Der Körper, „das Materielle ist dem Geiste nur beigefügt, ja, beinahe wie beigebunden, um dem Geist des Menschen die Möglichkeit zu geben, sein irdisches Leben zu führen" (Gollwitzer, vgl. Anm. 3, S. 17). Die Erschließung der Geisterwelt von der „irdischen" Sinnlichkeit her, wie die musische Begeisterung sie in ihren Stufen ihm zur Erfahrung gebracht hat (vgl. Anm. 17), ist für Faust die Bestätigung einer Heiligung des Leiblichen, wie Hamann, Herder, Oetinger sie in entschiedener Abweichung von Swedenborg propagiert hatten; Herder hatte in seiner „Ältesten Urkunde" auch „jenen Naturweisen" aufs neue verstanden, der die Schöpfungsgeschichte im Bild der Morgenröte dargestellt und, in Herders Interpretation, diese göttliche Unterweisung in der unmittelbar leiblichen Erfahrung jeder Morgenfrühe wiederholt sah (Herder, Sämtliche Werke hrsg. v. Suphan, Bd. 6, S. 258 u. ö., schon zitiert von E. Schmidt).

[29]) Darstellungen fand Goethe sowohl in Oetingers Swedenborg-Buch wie in „Himmel und Hölle".

[30]) Oetinger, Swedenborg (vgl. Anm. 1), S. 25, vgl. „Himmel und Hölle" (Anm. 11), S. 149–155.

[31]) Das „Saugen" an der Sphäre ist m. W. bei Swedenborg nicht belegt – Morris hätte den Beleg von der „suctio" der Geister am Haupt des Menschen (AC 5180) besser nicht gebracht –; mir scheint Goethe hier eher die Magnet-Vorstellung des Paracelsus für das Herbeiziehen der Geister einzuführen, und der passiven Beziehung Swedenborgs zu den Geistern die alte Aktivität des Magiers in einem einzigen Satz entgegen zu stellen.

[32]) Begriffe Goethes aus einer Analyse des 15./16. Jahrhunderts als Beginn der Neuzeit, Hamburger Ausgabe 14, S. 80.

[33]) Oetinger, Swedenborg (vgl. Anm. 1), S. 21.

[34]) Himmel und Hölle (Anm. 11), S. 151–155.

[35]) Rezention Goethes zu Lavaters „Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann" in den „Frankfurter Gelehrten Anzeigen" („Der junge Goethe", hrsg. v. Hanna Fischer-Lamberg. – Bd. 3, Berlin 1966, S. 88–91). Bruno Wachsmuth: Goethe und die Magie. Goethe NF 8 (1942), S. 98–115, 215–231; 217 mit Anm. 1 macht überzeugend deutlich, daß Swedenborg der „Seher unserer Zeiten" ist, mit dem Goethe seinem Freund Lavater „innige Gemeinschaft" wünscht.

[36]) Mit dem Problem der Glossolalie hat Goethe sich eigens befaßt: „Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen..." (1773) „Der junge Goethe", hrsg. H. Fischer-Lamberg. – Bd. 3, Berlin 1966, S. 117–124. Dort heißt es: „Mehr als Pantomimi doch unartikulirt muß die Sprache gewesen seyn. ... Der wie ihr mit der Geissterspracke redet, redet nicht den Menschen, sondern Gott; denn ihn vernimmt niemand; er redet im Geist Geheimnisse. So ich mit der tiefen Sprache bete, betet mein Geist, mein Sinn bringt niemandem Furcht. Dieses Reden ist nur ein auffallendes, Aufmerksamkeit erregendes Zeichen für Ungläubige, keine Unterweisung für sie" (ebd. S. 123f.).

[37]) Oetinger, Swedenborg (Anm. 1), S. 1176. vgl. schon S. 17 u. ö.

Schelling und Swedenborg

„Ein Ringen um die letzten Dinge"

Friedemann Horn

Schelling war, wie Robert Schneider in seiner schönen Arbeit „Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen" vom Jahre 1938 nachgewiesen hat, ein dankbarer Schüler vor allem Friedrich Christoph Oetingers.
Es ist sehr wahrscheinlich, daß Schelling durch Oetingers Schriften – möglicherweise durch Vermittlung Pfr. Pregizers, dem feurigsten Apologeten Oetingers in der damaligen Zeit – zuerst auf Swedenborg gestoßen ist. Aber es läßt sich auch jede andere Vermittlung denken, etwa die durch Goethe. Schließlich gehörte ja Schelling zu den führenden Geistern eines Kreises, der sich schon deshalb nicht durch die offizielle Ächtung Swedenborgs davon abhalten ließ, dessen visionäre Schriften zu studieren, weil er empfindlich auf die teilweise verheerenden Auswüchse der Aufklärung reagierte. Schelling galt als der philosophische Kopf der Romantik. Die Konzession an den Zeitgeist bestand bei ihm und anderen darin, daß sie Swedenborg zwar lasen, aber nicht zitierten oder nannten. Deshalb ist es gar nicht einfach, Swedenborgs Einfluß auf die deutsche Klassik und Romantik, so sehr er oft mit Händen zu greifen ist, wirklich stichhaltig nachzuweisen.

Schellings frühe Eschatologie

Fragen wir uns zuerst, in welchem Zusammenhang Swedenborgs Schau der Letzten Dinge – also Tod und Auferstehung, Himmel und Hölle, Jüngstes Gericht usw. – für Schelling interessant wurde. Bei einem Manne wie Schelling ist es selbstverständlich, daß er sich schon früh Gedanken über dergleichen machte. Aber in seinen Frühschriften sind diese Gedanken – ich bin versucht zu schreiben: natürlicherweise – noch sehr blaß, sehr abstrakt und gewissermaßen ohne Leben. Sie liegen vorwiegend auf der Liste der dualistischen Unsterblichkeitslehre griechischen Ursprungs. Erst ein wenig später, in der 1804 im Alter von 29 Jahren verfaßten Schrift „Philosophie und Religion" werden seine Anschauungen etwas farbiger, so daß sich ein kurzer Blick darauf lohnt:
Ähnlich Plotin unterscheidet Schelling 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 Liebesseele mittelbar auch auf den Körper bezieht. Im Unterschied zu diesem Äußeren nennt Schelling das eigentliche Innere des Menschen „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. Die Folgerung Schellings daraus lautet: „Daß nun dieser (Begriff, diese Idee der Seele oder des Menschen) ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz". Das heißt etwa soviel wie: selbstverständlich ist die Idee der Seele als etwas, das in Gott ist, damit zugleich auch ewig. So scheint die Unsterblichkeit wirklich dauerhaft im Ewigen verankert und unantastbar. Die Wirklichkeit sieht leider etwas anders aus. Man muß sich nur einmal klar machen, was für Implikationen mit einer solchen Definition der Unsterblichkeit oder der Ewigkeit der Seele gegeben sind. Das tut Schelling schon im nächstfolgenden Satz; er sagt: „Das zeitliche Dasein ändert an diesem Urbilde (also der Idee der Seele) nichts, und wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche (der Mensch als leibhaftes Individuum) existiert – so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören, real zu sein."
Das bedeutet nichts anderes, als daß das unsterbliche Urbild, die Idee der Seele, und die irdische Persönlichkeit, die an den Leib, an das Äußere gebunden ist, im Grunde nichts miteinander zu schaffen haben. Das Urbild ist zwar ewig – Schelling sagt ausdrücklich „ewig", er sagt nicht „unsterblich" –, das Individuum aber, das an das Äußere gebunden ist, überdauert den Tod nicht. Schelling schreibt: „... da diese (Fortdauer des Individuums) nicht ohne 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". Und weiter lesen wir in diesem Zusammenhang bei Schelling, es sei „klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen".
Soweit über den Stand des eschatologischen Denkens beim Schelling des Jahres 1804! Wir werden gleich sehen, daß gerade an diesem zuletzt genannten, scheinbar stärksten Argument gegen eine individuelle Fortdauer nach dem Tode wenige Jahre später die Wende einsetzt, aus der Schelling als einer der lebhaftesten und eindringlichsten Befürworter eines individuellen Fortlebens nach dem Tode hervorgeht.
Doch schon jetzt, schon 1804, hält es Schelling in dem seinem eigenen Hirn entsprungenen Gedankengebäude selbst nicht aus. Er hat den Mut zur Inkonsequenz, in der praktischen Anwendung, d. h. in der Ausschmückung seiner Gedanken diesen selbst zu widersprechen. Das sieht dann etwa folgendermaßen aus:
Schelling erklärt, jenes „Ewige der Seele, das überhaupt kein Verhältnis zur Zeit" habe, verfüge dennoch bei Gott über die Freiheit, endlich oder ewig zu sein, anders ausgedrückt: dieses Ewige der Seele sei frei, „sich selbst in der Selbstheit ergreifend", das Unendliche in sich der Endlichkeit unterzuordnen und damit vom Urbild abzufallen. Die unmittelbare Folge dieses „platonischen Sündenfalls", wie er es selber nennt, sei es, daß die positiv gemeinte Möglichkeit der Seele, endlich zu sein, zum Zwange wird, die Seele nun mit dem Endlichen, mit dem Leiblichen zur Strafe verwickelt wird und nun nicht mehr „Absolutes und Ewiges, sondern nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann".
Die Verwicklung der Seele mit dem Leib heißt nach Schelling recht „eigentlich Individualität". Zur in die Endlichkeit verwickelten Seele hat das Absolute nun „nur noch ein indirektes und irrationales Verhältnis". Mit dieser Wendung der Dinge beginnt nun für den Menschen die Notwendigkeit, „durch die Sittlichkeit, in der (die gefallene Seele)... die ursprüngliche Harmonie ausdrückt", zur Wiedervereinigung mit dem Absoluten zu streben. Wahre Sittlichkeit ist die Befreiung der Seele von der durch ihren Abfall selbst gesetzten Negation in ihr. Dies aber ist ihre Reinigung von der Schuld, und das Ergebnis einer solchen Reinigung ist die Befreiung von der „fortwährenden Gefangenschaft der Seele" in ihrem Leibe.
Die Erfahrung, so meint Schelling nun, zeige, daß die Menschen in ihrem Leben sehr verschiedene Stufen der Reinigung erreichen. So gilt 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 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 erfahrungsgemäß viele Zwischenstufen. Und so kommt es, daß der Zustand der Seelen trotz der dies eigentlich gar nicht erlaubenden Prämisse nach dem Tode doch sehr unterschiedlich ist.
Mit anderen Worten: Schelling erkennt praktisch an, was er theoretisch verneint.
In einer noch im selben Jahr 1804 erschienenen Schrift, dem „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" setzt Schelling den beanstandeten Begriff der individuellen Fortdauer vollends wieder in sein Recht ein, indem er erklärt, 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 gehe notwendigerweise zugrunde. Schelling gelangt also auf einigen Umwegen schließlich doch zu einer gewissen Anerkennung der Fortdauer des individuums, d. h. er verneint nur noch die Unsterblichkeit des Sterblichen an der Persönlichkeit.
Wir sehen: es sind sich entfaltende Gedanken eines sich der verschiedenen Aspekte nach und nach bewußt werdenden Menschen.
Eine wesentliche Beschleunigung der Entwicklung läßt sich in den Jahren 1806 und 1807 beobachten. Seine Lektüre der verschiedensten theosophisch-mystischen Schriften, vorab Oetingers, Jakob Böhmes und Emanuel Swedenborgs, wirkt sich nun zunehmend auf sein Denken aus. Mehr und mehr faßt Schelling die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit ins Auge, daß die unseren Sinnen wahrnehmbare Welt keineswegs das ganze Universum darstellt; er fragt sich sogar, ob die natürliche Welt überhaupt eine selbständige Welt ist, wie man so allgemein und so unreflektiert annimmt.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Von der Philosophie der Natur zur Philosophie der Geisterwelt

Mit anderen Worten: Schelling beginnt, über die Möglichkeit einer geistigen Welt und ihren Zusammenhang mit der natürlichen zu philosophieren. Von den Kritikern Schellings im 19. Jahrhundert, bis in unsere Zeit hinein, wird das sehr häufig als ein „Irrweg" bezeichnet, „den Schelling nicht immer zu vermeiden gewußt" habe. Wer dies so sieht, der hat Schelling meines Erachtens überhaupt nicht begriffen. Es handelte sich bei Schelling ja doch um ein wirkliches Ringen mit diesen Dingen und kann daher unmöglich als eine gelegentliche Abirrung von der „wahren Philosophie" bezeichnet werden.
In einer nicht zur Ausführung gelangten Abhandlung unter dem Titel „Darstellung des Übergangs von der Philosophie der Natur zur Philosophie der Geisterwelt", sehr wahrscheinlich in den Jahren 1806 oder 1807 verfaßt, schreibt Schelling:
„... gleich anfangs war die Natur nur als die eine Seite des Alls 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 Centrum philosophischer Wissenschaft gesetzt..." Man sieht, es geht jetzt um die in Schellings Augen unerläßliche Einbeziehung der ganzen Wirklichkeit ins philosophische Denken.
Nun ist aber ein Teil – vielleicht sogar der bedeutendste Teil – dieser Wirklichkeit, die Geisterwelt, wie sie Schelling nennt, unseren Sinnen und deren Instrumenten verborgen. Der Normalmensch hat nicht mehr als höchstens eine schwache Ahnung davon, daß es „mehr Dinge

gibt zwischen Himmel und Erde, als unsere Schulweisheit sich träumen läßt". Auf bloße Ahnungen aber kann sich natürlich keine Philosophie stützen. So ist es denn verständlich, daß für Schelling in diesem Zusammenhang der Seher, der Offenbarer wichtig wird, der anders als der Normalmensch in den unseren Sinnen verborgenen Bereich hineinzu„schauen" vermag.

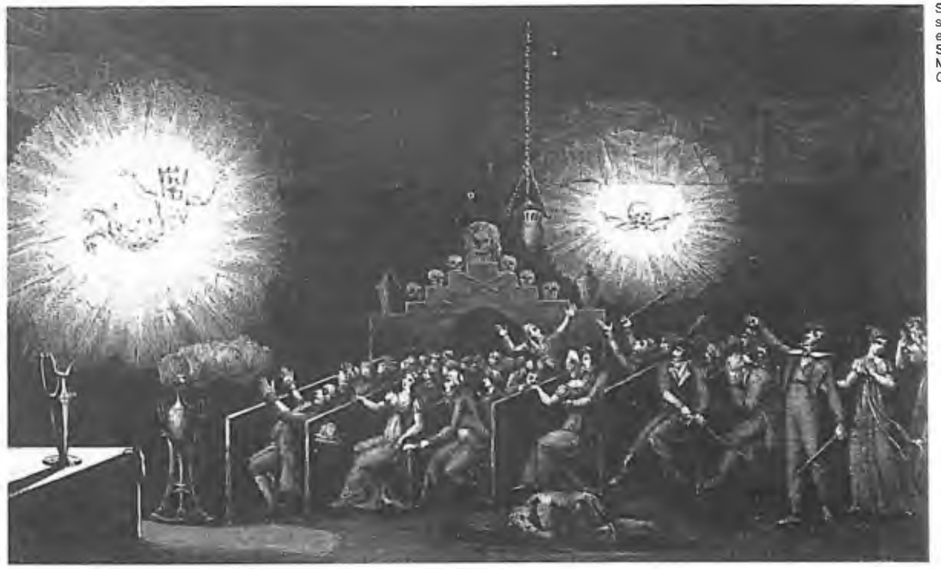
Erkenntnistheoretischer Exkurs

Im Unterschied zu Immanuel Kant hatte Friedrich Christoph Oetinger keinerlei Mühe, die Möglichkeit einer Schau in die andere Welt seitens noch in ihrem Leibe lebender Menschen einzuräumen. Und so auch Schelling als sein Schüler. Hierzu ein kleiner Exkurs in das Gebiet der Erkenntnistheorie, soweit sie sich einfach formulieren läßt und zum besseren Verständnis unseres Themas wichtig erscheint: In seinen bereits erwähnten „Träumen eines Geistersehers" leugnet Kant nicht, wie heute fast allgemein vorausgesetzt wird, das Bestehen einer Geisterwelt – ganz im Gegenteil, er setzt sie geradezu voraus. Er ist sich klar darüber, daß ohne eine Geisterwelt keine Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode bestünde, die er doch innig nährte. In eben diesen „Träumen" findet sich der Satz, von den heutigen Nachbetern eines mißverstandenen „Alleszermalmers" geflissentlich übersehen und kaum je zitiert:
„Es hat wohl noch niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte."
Und so erstaunt es denn auch nur diejenigen, die Kant mißverstehen, um ihn umso besser für ihre Zwecke ausbeuten zu können, wenn wir in den „Träumen" sogar einen Abriß seiner eigenen Vorstellungen von der geistigen Welt finden. Daß dieser Kantsche Entwurf einer Geisterwelt Swedenborgs Schau fast wie ein Ei dem anderen gleicht, gibt Kant erstaunlicherweise selbst zu, und doch wehrt er sich leidenschaftlich dagegen, seine „philosophische Hirngeburt", wie er es nennt, mit Swedenborgs „verzweifelt mißgeschaffenen und albernen Zeugnis" zu vergleichen. Man beachte die Ausdrücke „philosophische Hirngeburt" und „Zeugnis". Kant denkt sich die Geisterwelt so, wie er sie schildert, Swedenborg schaut sie. Denker und Zeuge stehen einander gegenüber.
Um es nochmals zu sagen: Kant leugnete zu jener Zeit lediglich die Voraussetzung der Swedenborgschen Schau. Mit anderen Worten: Kant wollte Swedenborgs Behauptung nicht anerkennen, daß er die vorgetragenen Gedanken nicht selber, sondern seiner Schau verdanke. Kant sagt, solange der Mensch in seinem physischen Leibe lebe, könne er keinen Blick in die andere Welt tun. Kant behauptete das mit der ganzen Leidenschaft des Dogmatikers. Halten wir eine Äußerung Swedenborgs dagegen, die sich ganz am Anfang der „Himmlischen Geheimnisse in Gottes Wort" findet, deren Lektüre Kant zu seiner heftigen Kritik an Swedenborg veranlaßt hatte. Diese Äußerung nimmt wiederum Kants Einwand fast wörtlich vorweg. Swedenborg schreibt (Nr. 68):

„Ich bin mir klar darüber, daß viele einwenden werden, niemand könne mit Geistern und Engeln reden, so lange er in seinem Körper lebt, während andere es für Einbildung halten oder meinen werden, ich hätte diese Dinge berichtet, um Glauben zu erhaschen, und anderes mehr. Aber dergleichen kümmert mich nicht, denn ich habe gesehen, gehört und gefühlt."
Was nun die Sache selbst angeht, nämlich ob man schon als irdischer Mensch hinter den Vorhang blicken kann, der die beiden Welten voneinander trennt, so gibt es dafür keine zwingenden Beweise. Trotz ausgedehnter parapsychologischer Forschungsarbeit in den 100 Jahren bleibt die Frage weiterhin offen. Und vielleicht soll das sogar so sein, damit niemand zum Glauben an ein Leben nach dem Tode, an ein Gericht, an Himmel und Hölle gezwungen werde. Vielleicht sollen wir lernen, „umsonst" das Gute zu tun, wie es die jüdische Überlieferung so schön sagt – in völliger Übereinstimmung übrigens mit Immanuel Kant und – erstaunlicherweise – auch mit Swedenborg. Daß man das Gute um des Guten willen tun und das Wahre um des Wahren willen glauben solle, ist Kants Maxime. Wer Swedenborgs Werke, namentlich die von Kant in den „Träumen" so verächtlich behandelten „Himmlischen Geheimnisse vom Worte Gottes" auch nur bruchstückhaft kennt, weiß, daß diese Maxime sich wortwörtlich in immer neuen Abwandlungen darin findet.

Der Philosoph und der Seher

Für Schelling besteht, wie bereits gesagt, kein eigentliches erkenntnistheoretisches Hindernis. Für ihn ist der Seher Instrument des Zugangs zur Geisterwelt. In dem Dialog „Clara oder der Zusammenhang zwischen der natürlichen und der Geisterwelt" läßt er eine der dort auftretenden Personen sagen – und das ist zweifellos seine eigene Meinung: „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." Wo der Seher nicht greifbar ist, um befragt zu werden, weil vielleicht, wie Schelling das bei Swedenborg empfand, seine Schriften nicht auf alle Punkte der philosophischen Fragestellung antworten, da kann auch das Medium Zugang zur Geisterwelt sein. Von daher versteht man das Interesse, mit dem unser Philosoph die spiritistischen Experimente Franz von Baaders und anderer Münchner Freunde in den Jahren 1806 und 1807, aber auch noch später, verfolgte. Aber damals kamen die Experimentatoren nicht allzu weit. Überall stießen sie auf das 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?"
Immerhin bestärkten ihn die Versuche in der Ansicht, daß jene andere und womöglich wichti-



Séances, zeitgenössische Darstellung einer spiritistischen Sitzung mit Manifestation von Geistwesen

gere Seite des großen Ganzen des Universums tatsächlich besteht und – das sei noch besonders betont – daß sie in einem bestimmten Sinne keineswegs nur „ontisch", sondern gegenständlich ist. Oetinger, Böhme, vor allem aber Swedenborg, der „gewürdigte Seher unserer Zeiten", wie Goethe ihn pries, hatten ihm den Begriff der „Geistleiblichkeit" vermittelt, wie er schon bei Paulus, 1. Korinther 15, anklingt. Dieser geistleiblichen Welt korrespondieren im Menschen die geistigen Sinne, also die geistigen Augen, Ohren, Nasen, der geistige Geschmack und der geistige Tastsinn. Swedenborg, so sagten wir schon, kümmerten die Einwände nicht, wonach man, solange man im irdischen Körper lebe, nichts von einer geistigen Welt wahrnehmen könne, denn, sagt er, „ich habe gesehen, gehört und gefühlt!" Was läßt sich dagegen sagen?
Man beobachtet nun in den Jahren 1806–1809 bei Schelling, wie seine Gedanken rastlos um die Möglichkeit einer wahren Ganzheitsphilosophie kreisen, die diesen Namen wirklich verdient, weil sie die ganze Wirklichkeit einbezieht, eben nicht nur die irdische und innerpsychologische, sondern auch die dem Durchschnittsmenschen transzendente Welt. Ein wichtiges Glied dieser seiner Ganzheitsphilosophie, auf die wir leider nicht zu genau eingehen können, ist die von Schelling später immer mehr ausgebaute Lehre von den drei „Potenzen", der materiellen, der idealen und der der Identität, oder auch der leiblichen, der geistigen und der seelischen. Schelling erkennt, daß diese drei Potenzen nicht zu trennen sind, ohne daß alles zusammenfiele. Er nennt sie daher eine Art "Umlauf", bei dem die dritte oder seelische Potenz die Funktion des „Bandes" zwischen dem Leiblichen und dem Geistigen ausübt. Wir kommen darauf unten noch einmal zurück.

Carolines Tod und seine Wirkungen

Einstweilen bleibt aber all dies im Grunde noch Theorie, gedankliche Spekulation. Eine entscheidende Wende zur lebendigen, den ganzen Menschen erfassenden, leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Fragen rund um den Tod und die Auferstehung tritt erst im Jahre 1809 ein. Auf einer Reise ins heimatliche Maulbronn wird Caroline, die seit 1803 in dritter Ehe mit ihm verheiratet war, durch die Ruhr dahingerafft. Schelling wird durch den Tod der geliebten Frau im Innersten getroffen, zumal Carolines Tochter aus der ersten Ehe, Auguste Böhmer, neun Jahre zuvor an derselben Krankheit gestorben war, nachdem Schelling, der damals mit dem 15jährigen Mädchen verlobt war, vergeblich seine medizinischen Künste an ihr versucht und dafür zu seinem wilden Schmerz noch die Vorwürfe seiner wissenschaftlichen Gegner geerntet hatte. Damals, also 1800, geriet Schelling in einen so bedenklichen Zustand, daß Augustes Mutter Caroline sich in einem Brief um Rat an Goethe wandte, der daraufhin den 25jährigen Jenaer Philosophieprofessor über Neujahr 1801 zu sich nach Weimar einlud. Dort scheint er ihm dann auf seine Weise erfolgreich zugeredet zu haben. Wir wissen aber sonst nichts über diese möglicherweise entscheidenden Tage. Schellings Schmerz löste sich schließlich vollends auf in der zur gleichen Zeit beginnenden, stets wachsenden Liebe zur Mutter des Mädchens, die sich schließlich 1803 von August Wilhelm Schlegel scheiden ließ und den 12 Jahre Jüngeren heiratete. Nun raffte also dieselbe grausame Krankheit auch sie dahin. Schelling litt unsagbar. Aber anders als beim Tode Augustes lagen nun die Mittel des Trostes für ihn in Reichweite.
Die jahrelange Beschäftigung mit den Todesproblemen und ihrer Lösung durch einen theosophisch überhöhten christlichen Glauben trug nun Früchte. Im Sinne Montaignes hatte er den Tod nicht aus seinem Bewußtsein verdrängt, sondern sich mit ihm vertraut gemacht.

Trost bei Swedenborg

Insbesondere bewährten sich nun die Aussagen des nordischen Sehers. Die übliche, auch der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit zugrundeliegende dualistische Auffassung vom Verhältnis zwischen Leib und Seele, der wir ihn selbst bis etwa 1804 anhangen sahen, wirft er als mit Swedenborgs lebendigen Anschauungen unvereinbar über Bord. Gleich einer der ersten Briefe nach Carolines Tod zeigt den Swedenborgschen Einfluß deutlich. Schelling schreibt an Louise Gotter, die Freundin Goethes:

„Ihr ist jetzt wohl, der größte Teil ihres Herzens war schon längst jenseits dieses Lebens. Mein ewiger Dank folgt der herrlichen Frau in das frühe Grab. Gott hatte sie mir gegeben, der Tod kann sie mir nicht rauben. Sie wird wieder mein werden, oder vielmehr sie ist auch mein in dieser kurzen Trennung."

Sie mögen fragen, was daran typisch Swedenborgschen Geistes ist? Nun, die Vorstellung, daß die Ehegatten in der anderen Welt einander wieder als Ehegatten angehören werden, ist keineswegs allgemein christlich, sondern gehört zu dem, was wir Swedenborg verdanken. Schelling hat diese Vorstellung an einer ganzen Reihe von Stellen in verschiedenen Werken ausgeführt, hat sich also nicht auf diese zarte Andeutung beschränkt. Wir können darauf hier nicht näher eingehen. Sicher aber ist, daß Schelling fest geglaubt hat, daß er seine Frau als seine Frau in der Geisterwelt einst wiedersehen und wieder vereint mit ihr sein werde. Bis heute überwiegt die altkirchlich-Augustinische Auffassung, wonach die Auferstandenen geschlechtslos seien und alle einander wesentlich gleich. Auf frommen Bildchen sieht man auch heute gelegentlich noch die Auferstandenen, den Engeln gleich, wie aus der Maschine gestanzt, einer genau gleich wie der andere. Denn Gottes Gerechtigkeit verbietet es einem ja doch, irgendwelche grundlegenden Unterschiede zwischen den Seligen anzunehmen ... Dies ist ja auch eine der Grundlagen der Wiederverkörperungstheorie und zugleich ihrer Popularität gegenüber anderen Auffassungen. Schellings frühere Meinung, daß alles Persönliche, Individuelle dem Äußeren angehöre und zugleich mit dem Körper vergehe, spiegelte diesen damals orthodoxen kirchlichen Dualismus deutlich genug.

Wenige Anschauungen Swedenborgs – und bei ihm ist ja das Wort „Anschauung" ganz wörtlich zu nehmen – haben einen so nachhaltigen Eindruck auf den Kreis der Romatiker gemacht, wie die über die Ehen im Himmel, so hat Ernst Benz in seiner großen Swedenborg-Monographie festgestellt. Kein Wunder also, daß Schelling sich jetzt in seiner Not an diese Vorstellung klammert. Sein Briefwechsel nach dem Tode der Gattin zeigt, daß nicht einmal in dieser Situation sein Glaube von seiten der orthodoxen Christen unangefochten blieb. Er muß sich etwa gegen den Schwager zur Wehr setzen, der offenbar überhaupt das Fortleben unmittelbar nach dem Tod in Frage gestellt hatte. Ihm schreibt er:

„Ach, es gibt doch keinen anderen Trost, als den, von dem Sie so zweifelhaft reden." Und Schelling fährt fort – ungemein bezeichnend für ihn und die Festigkeit seiner Position: „Aus Weichherzigkeit würde ich diesen Trost nicht ergreifen, wenn nicht Verstand und Überlegung, die in diesem dunkeln Ganzen sonst nirgends einen Ausweg sieht, mich längst auf diesen Standpunkt gestellt hätten."

„Längst" also haben ihn Verstand und Überlegung auf diesen Standpunkt gestellt – eine Anspielung auf die jahrelange Beschäftigung mit den Letzten Dingen, die, wie wir sahen, durchaus berechtigt ist. Aber noch eine Bemerkung Schellings in diesem Brief verdient unsere Aufmerksamkeit, nämlich die, daß Verstand und Überlegung ohne den Trost eines Fortlebens jenseits des Grabes „sonst nirgends einen Ausweg in diesem dunklen Ganzen sieht". Im alttestamentlichen Judentum hat es lange gedauert, bis die Erkenntnis durchdrang, daß der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes nicht aufrecht zu erhalten ist, wenn das Leben zwischen Geburt und Tod alles ist. Spät erst, und wohl unter babylonischer und hellenistischer Beeinflussung entsand, und das auch nur bei einem Teil der nachexilischen Juden, der Glaube an eine Auferstehung.

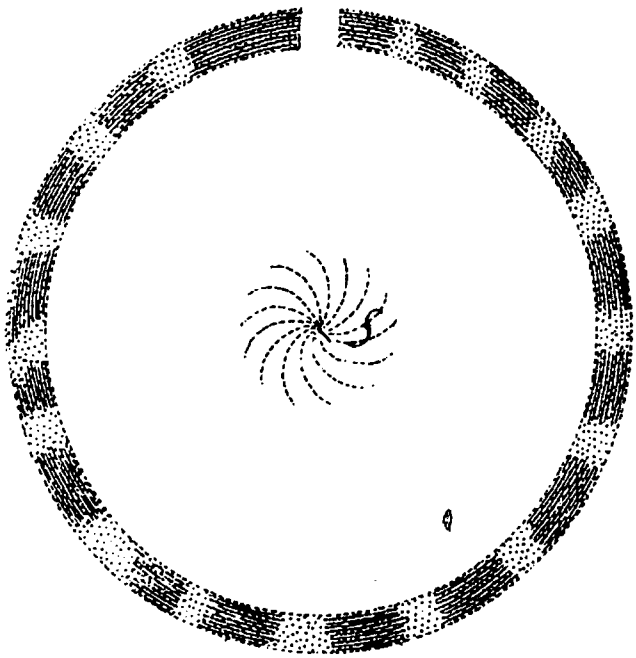
Ist es nicht auch bezeichnend, daß Jesu bekanntes Gleichnis vom Fortleben des armen Lazarus und des reichen Prassers unmittelbar nach dem Tode, als noch die Brüder des Prassers auf Erden lebten, um den Gedanken der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes kreist? Der arme Lazarus wird nun „getröstet", der reiche Prasser muß die Folgen seiner im irdischen Leben ungestraft gebliebenen Hartherzigkeit erfahren.

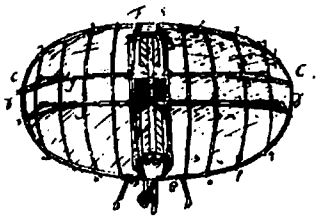
Die heutige westliche Christenheit, die über dem Eifer, sich nach jahrhundertelanger Gleichgültigkeit endlich für weltweite Gerechtigkeit einzusetzen, geneigt ist, die Letzten Dinge als bloße „Ablenkung" von den Pflichten in der Welt aufzugeben, täte in Wirklichkeit gut daran, die Hoffnung auf Gottes ausgleichende Gerechtigkeit in einem nachtodlichen Dasein wieder ernster zu nehmen. Denn was sie auch tun mag, um ein Reich des ewigen Friedens auf Erden zu gründen, es wird Menschenwerk, es wird Stückwerk bleiben – Stückwerk, das nur durch Gottes Ergänzung zu einem Ganzen werden kann.

Schelling war sich dessen voll und ganz bewußt. Im Jahre 1812 wirft er Friedrich Heinrich Jacobi in einer Streitschrift vor:

„... mit deutlichen Worten leugnen Sie den Gedanken der Geisterwelt, diesen liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit welchem der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin..."

Bald nach Carolines Tod, d. h. sobald er sich vom ärgsten Schmerz erholt hatte, hielt Schelling in Stuttgart vor einem erlesenen Kreis von Zuhörern Vorlesungen, in denen er die verschiedensten Themen behandelte, aber, wie er selbst sagt, „durch eigenes Gefühl getrieben, so gern verweilte bei dem Gedanken von der Geisterwelt und dem jenseitigen Zustande". Unter dem Titel „Stuttgarter Privatvorlesungen" wurden sie nach Schellings Tod aus dem Nachlaß herausgegeben. Zur selben Zeit, also Anfang bis Mitte 1810, entstand auch, wie ich in meiner Arbeit über „Schelling und Swedenborg" mit zahlreichen Gründen nachweisen konnte, der ebenfalls aus dem Nach-





Emanuel Swedenborg

Naturforscher und Kundiger der Überwelt

1688–1772

Württembergische Landesbibliothek Stuttgart

29. Januar bis 25. März 1988