Alfons Rosenberg

Die Seelen Reise

Wiedergeburt

Seelen-wanderung

oder Aufstieg durch die Sphären

Alfons Rosenberg

DIE SEELENREISE

Das Werk von Alfons Rosenberg »Die Seelenreise« bietet einen hochinteressanten Durchblick durch die Geschichte der Auffassungen über die Zustände und Läuterungen der Seele nach dem Tode. Mit sicherem Takt und großer Exaktheit werden die christlichen Vorstellungen von den außerchristlichen Wiederverkörperungslehren des Ostens, der antiken, der mittelalterlichen Welt samt ihren neuzeitlichen Ausläufern abgehoben. Zugleich tritt jedoch hervor, wieviele dem außerchristlichen Bereich entstammende Motive in den Jenseits-Visionen der christlichen Seher und Dichter aufgenommen worden sind und als Ausdrucksmittel für den Glauben des Christen dienen. In der Darbietung der von der christlichen Antike über Dante, Swedenborg, Anna Katharina Emmerich bis zu Goethe reichenden Schauungen der jenseitigen Seelenzustände beruht der Hauptwert des Werkes. Es nimmt ein Anliegen auf, welchem das große, leider längst vergriffene Buch des Paderborner Bischofs Wilhelm Schneider »Das andere Leben« gedient hat. In mannigfachen und doch einheitlichen Bildern und Gestalten wird von katholischen und evangelischen Visionären die Läuterung der abgeschiedenen Seele, das heißt das Purgatorium geschildert. So wird das unsagbare Geheimnis vergegenwärtigt, daß seine Fülle und Kraft hervortritt. Mit Recht betont der Verfasser, daß derartige Visionen mit der Offenbarung selbst nicht identisch sind, daß wir aber ihrer Bilder bedürfen, um uns von der jenseitigen Welt eine konkrete und lebendige Vorstellung zu bilden. Das Werk bedeutet ein Geschenk für alle, welche von der Frage nach dem Schicksal des Menschen jenseits des Todes bewegt werden. Es regt zugleich zu weiteren Fragen an. Der Verfasser würde sich von neuem den Dank der Leser erwerben, wenn er eine Analyse des Vorgangs der Vision sowie eine theologische Erkenntnislehre in Hinsicht dieses Vorgangs gäbe.

Prof. Dr. Michael Schmaus, München

Umschlagbild: Darstellung eines Seelenaufstiegs von Hieronymus Bosch

DIE SEELENREISE

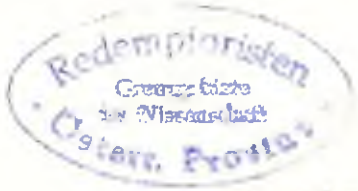
ALFONS ROSENBERG

DIE SEELENREISE

WIEDERGEBURT, SEELENWANDERUNG ODER AUFSTIEG DURCH DIE SPHÄREN

VERLAG OTTO WALTER AG OLTEN
UND FREIBURG IM BREISGAU

PNFL 67



1958. 1920
(L 2015)

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

COPYRIGHT 1952 BY OTTO WALTER LTD. OLTEN

MIT DRUCKERLAUBNIS DES ORDINARIATES BASEL VOM 10. APRIL 1952. SATZ, DRUCK UND AUSSTATTUNG BESORGTE DER VERLAG OTTO WALTER AG

PRINTED IN SWITZERLAND

INHALT

Vorwort von Prof. Gebhard Frei 9

Einleitung 13

ERSTER TEIL

DIE REINKARNATION ODER DIE LEHREN VON DER WIEDERGEBURT DER SEELE

Die Lehren von der Präexistenz der Seele 27

Die geschichtliche Entwicklung des Reinkarnationsgedankens 35

Der Reinkarnationsgedanke in den Lehren der Kabbala 61

Der Reinkarnationsgedanke in den Lehren der »Theosophie« und der Anthroposophie 70

Evangelium und Wiedergeburt 83

ZWEITER TEIL

DIE SEELENREISE ODER DER AUFSTIEGSWEG DER SEELE

Voraussetzungen 97

Vorchristliche Überlieferungen 106

Christliche Überlieferungen 130
Dantes Seelenreise 142
Emanuel Swedenborgs Gesichte vom Jenseits . . . 152
Die Uranographie des Thomas Bromley und des
Pfarrers J. Fr. Oberlin 171
Anna Katharina Emmerichs Jenseits-Visionen . . . 195
Goethes letztes Wort 211
Nachwort 219
Anmerkungen 221

VORWORT

IMMER WIEDER HÖREN WIR, AUS KREISEN DER *Laien und der Geistlichen, den Ruf nach einer möglichst* zeitgemäßen *christlichen Unterweisung und nach einer Verteidigung der christlichen Botschaft, die die Fragen des heutigen Menschen berücksichtigt. Dieser Ruf erwächst aus der Einsicht, daß wir in einer unerhörten geistigen Umbruchszeit stehen und wir die Aufgabe haben, das christliche Erbe Europas ungeschmälert, aber der heutigen Zeit angepaßt, in die Zukunft hineinzutragen. Auf allen Gebieten, der Politik, der Wirtschaft, des Verkehrs, der Wissenschaften, aber auch der Philosophie und der Religion, zeigt es sich, daß die Erde ein Ganzes geworden ist, daß der Osten durch tausend Kanäle zum Westen herüberfließt, wie auch umgekehrt. In den religiösen Grundgedanken Indiens und Chinas suchen schon ungezählte Menschen ihr Heil und sprechen von Karma und Reinkarnation, sei es, daß sie diese Vorstellungen aus der östlichen oder aus der westlichen Tradition übernommen haben. So steht die christliche Verkündigung vor neuen Aufgaben. Alfons Rosenberg unternimmt es in der vorliegenden Schrift, zunächst die Grundgedanken der Reinkarnationslehre darzustellen, die verschiedenen Variationen zu beleuchten, in denen sie auftritt, um dann aber zu erklären, warum er, auf dem Boden*

des Alten und Neuen Testamentes und der Kirche stehend, zu dieser Lehre nicht ja sagen kann. Damit greift das Buch mitten hinein in das heute so aktuelle Gespräch.

In der Lehre von der Wiedergeburt und Seelenwanderung ist aber ein ernstes Anliegen ausgesprochen, eine Ahnung vom großen Reifungsprozeß, zu dem jede geistige Seele berufen ist. Nichts Unreines und Unreifes kann in die letzte Vollendung bei Gott eingehen. So kennt die Kirche die Lehre vom Läuterungsort und Läuterungsweg, dem Purgatorium. Über das nähere Wie aber sagt der Glaube nichts. Es gibt aber eine alte Tradition, die von den Ägyptern bis zu den heutigen Sehern reicht und im wesentlichen die gleichen Aussagen über die Reise der Seele nach ihrem Tode bis zur letzten Stufe der Gottvereinigung macht. So unternimmt es der zweite Teil des Buches, dieser Überlieferung nachzugehen, von Plato zu Dante, Swedenborg, Bromley und Goethe. Die Frage, ob nach dem Tode des Körpers die geistige Seele weiterlebt und welches ihr ferneres Schicksal sein möge, gehört zu den Urfragen der Menschheit.

Vielen genügt der schlichte Glaube an das Zeugnis der Schrift nicht mehr, vielen hat der Materialismus und heute der Existentialismus die Überzeugung vom Leben nach dem Tode genommen. Manchen,

die sich gläubig nennen, sind die Vorstellungen vom Jenseits doch fast nur leere Worte. Andrerseits hat der millionenfache Tod der letzten Weltkriege und das Erfahren der scheinbaren Sinnlosigkeit alles irdischen Tuns doch vielen Menschen die Frage nach einem Jenseits brennend werden lassen. Die Ungezählten, die praktisch und theoretisch sich mit Parapsychologie, Spiritismus u. ä. abgeben, sind ein Symptom, wie existentiell das Problem ist. Wenn deswegen an Hand großer Visionäre und Dichter gezeigt wird, daß sie bezüglich des menschlichen Schicksals nach dem Tode im wesentlichen übereinstimmen, diese Übereinstimmung zugleich eine Bestätigung und Veranschaulichung dessen ist, was die Kirche mit der Tatsache des Läuterungsweges meint, so ist auch damit ein wichtiges Anliegen der heutigen Menschen getroffen.

Es darf bemerkt werden, daß die Parapsychologie auch ihrerseits die Resultate, zu denen Rosenberg von seinem Standpunkt aus kommt, nur bestätigen kann. Da gerade auch evangelische Christen, wie Swedenborg, Bromley, Pfarrer Oberlin, Jung-Stilling, Kerner u. a., aus ihren Erfahrungen heraus zur Annahme einer »Seelenreise«, eines läuternden Aufstieges der Seele nach dem Tode, kamen, ist das Buch auch ein Dienst im ernsten, edlen ökumenischen Gespräch, eine Brückenbauarbeit zwischen den Kon-

fessionen. Vor allem aber ist es Dienst an der Rettung des christlichen Erbes aus einer brodelnden Gegenwart in eine noch dunkle Zukunft hinein.

GEBHARD FREI

I

DIE VIELFÄLTIGEN ANSCHAUUNGEN DER Menschheit vom nachtodlichen Geschick der Seele haben sich im Laufe der allgemeinen religiösen Entwicklung in zwei mächtige Ideengruppen auskristallisiert. Die eine vorchristliche, auch heute noch in Süd- und Ostasien verbreitete, wird umschrieben durch den Begriff der Metempsychose, der im allgemeinen als Seelenwanderung, jedoch genauer als »Umseelung« übersetzt wird. Ihr liegt die Vorstellung von einem Leben zugrunde, das sich durch verschiedene Leibesformen hindurch erstreckt. Nach indischer, vorbuddhistischer Anschauung verleiblicht sich bei der Umseelung das Ich selber erneut, nach buddhistischer Lehre jedoch ist es einzig das Karma, die Summe aller Triebe, Gedanken und Taten eines Lebens, das zum Antrieb einer neuen Leibesexistenz wird. Als das »Instrument« der Metempsychose wird die Reinkarnation angesehen, die Wiedergeburt einer Seele durch den Mutterschoß, die sich je nach Notwendigkeit des öftern wiederholt.

Dieser wohldurchdachten Anschauung steht der Glaube aller Christen entgegen, der besagt, daß der Mensch in *einem* Leben alle Entscheidungen, die sein nachtodliches Geschick bewirken, vollziehe,

und daß dies eine Leben seinen Schlußpunkt, seine Auflösung und Vollendung durchaus nicht schon mit dem Tode erreiche, sondern erst durch jenen gottgewirkten Akt der »Auferstehung von den Toten«, wodurch der durch den Tod leiblos gewordenen Seele der ihr zugehörige Leib im Verklärungsstande zurückerstattet werde. Zwischen Tod und Auferstehung jedoch, so künden christliche Lehrer und Weise, befindet sich die abgeschiedene Seele auf einer Wanderschaft zum Zwecke ihrer Reinigung und Vervollkommnung, auf einem Weg des Aufstieges von den noch leibnahen Bezirken der nachtodlichen Welt zu den erstrebten geistigen und gottnahen. Damit wird jener Prozeß der »Seelenreise« umschrieben, die vom christlichen Altertum bis auf unsre Zeit durch vielfache Zeugnisse bekundet ist.

Mit wissenschaftlichen Gründen lassen sich freilich weder die Metempsychose noch die Auferstehung erweisen. Die Überzeugung von der Wirklichkeit der Seelenwanderung beruht auf südasiatischen Traditionen – einzig innerhalb derselben, niemals an sich, lassen sich Begründungen für dieselbe finden, wobei freilich zu bedenken ist, daß die Idee der Seelenwanderung sich nicht vom Mutterboden des asiatischen Weltbildes ablösen läßt als eine isolierbare und in andre Kulturen beliebig einpflanz-

bare These. Denn die Seelenwanderungslehre stellt gewissermaßen den Extrakt des indischen Lebensgefüges dar und eine zentrale Anschauung der aus diesem entspringenden Gläubigkeit. Jedoch auch die Auferstehung als eine Offenbarungstatsache läßt sich nicht rational beweisen. Der Glaube an diese gründet sich einzig auf dem apostolischen Zeugnis von der Auferstehung des Gottmenschen Jesus Christus in der Osternacht, ein Ereignis, das dem Christen das kostbare Unterpfand seiner eigenen dereinstigen Auferstehung bedeutet. Darum kann gesagt werden: die Annahme einer Seelenwanderung und eines Ichlebens in vielen Leibern hat ein kompliziertes philosophisch-mythologisches System zur Voraussetzung. Der Glaube an die einzigartige Bedeutung des einen dem Menschen verliehenen Lebens und an die Wirklichkeit der Auferstehung ist hingegen weder an die Regeln des Denkens noch an die Naturgesetzlichkeit gebunden, sondern ist allein auf das Ereignis einer Gottestat gegründet.

II

Durch die Ausdehnung des römischen Reiches nach Ost und West haben sich in der Entstehungszeit des Christentums die beiden Glaubensweisen, die asiatische, beziehungsweise griechische, Seelen-

wanderungslehre und der christliche Auferstehungsglaube für kurze Zeit berührt. Darum war es einmal, in der Geburtszeit der Kirche, als die »Frohe Botschaft« scheidend und klärend in das Dickicht unzähliger spätantiker Glaubensweisen einbrach, um einen Pfad des Heils zu bahnen, für diese notwendig, sich mit der östlichen Lehre und ihren mittelmeerischen Ausläufern auseinanderzusetzen. Doch wenn auch die Kirche in mancher alten Weisheit des Heidentums von Gott im Laufe der Zeiten ausgestreute Samenkörner des Logos spermatikos erkannte und diese als die »verlorene Drachme« und das »verlaufene Schaf« in ihre Obhut nahm, so kann doch festgestellt werden, daß die Lehre von der Seelenwanderung und der Reinkarnation sich nicht darunter befand. Darum entspricht es durchaus nicht der geschichtlichen Richtigkeit, wenn ein moderner »theosophischer« Schriftsteller behauptet, die Lehre von der Reinkarnation wäre allen großen Religionen eigentümlich, ausgenommen dem »modernen« Christentum [im angeblichen Gegensatz zum alten]: »Ich sage ‚modernes' Christentum, da es erwiesen erscheint, daß zu den Zeiten des Christus und auch in den ersten Jahrhunderten des christlichen Zeitalters die Lehre von der Reinkarnation allgemein anerkannt und verbreitet war, nicht nur bei den

Hebräern, Buddhisten und Indern, sondern auch unter den Christen.«[1] Gewiß, im Altertum war vor allem in Südasien die Reinkarnationslehre verbreitet, und von dort aus ist sie in gewisse religiöse Konventikel wie auch in die Systeme griechischer Philosophen des Mittelmeergebietes eingedrungen. Jedoch das ältere Judentum – im Gegensatz zum mittelalterlichen –, vor allem aber die junge Kirche in Ost und West hat sich von dem Einfluß dieser außerchristlichen Lehre stets ferngehalten, und ihr Anspruch wurde als nicht mit der Offenbarung vereinbar abgewiesen. Darum hat die Reinkarnationslehre im christlichen Glaubensbereich nie Wurzel fassen können.

Seit etwa der Jahrhundertwende versuchte nun die Reinkarnationslehre zum zweiten Male in den Bezirk des christlichen Glaubens einzudringen. Die Vertreter und Missionare dieser Lehre sind in den Kreisen der von Helene Blavatsky[2] um 1875 begründeten Theosophischen Gesellschaft und in der Anthroposophie Rudolf Steiners zu suchen, die, aus einer Unzahl alter, vor allem asiatischer Traditionen gespeist, einen neuen Gnostizismus zu begründen trachteten. In diesen Kreisen wird der Gedanke der Seelenwanderung, das will besagen, der Notwendigkeit des wiederholten Erdenlebens der gleichen Seele in verschiedenen Körpern zum Zwecke

ihrer Reinigung oder als Strafe für Vergehen in vorhergehenden Verkörperungen, als einzige Möglichkeit betrachtet, das Schicksal des Menschen in der irdischen wie in der künftigen Welt sinnvoll zu verstehen. Ja, es wird der lehrenden Kirche, die in jenen Kreisen als unerleuchtete Verwalterin eines alten, aber nicht mehr verstandenen Erbes betrachtet wird, nahegelegt, diese Lehre in den Schatz ihrer Wahrheiten aufzunehmen, da die »Geistesforscher« sie als gültig erkannt hätten.[3] Jedoch übersehen die Theosophen wie die Anthroposophen, daß die Reinkarnationslehre niemals eine genuin abendländische und noch weniger je eine christliche Glaubensweise gewesen ist. Denn wir besitzen aus der Zeit der Kirchenväter nur ablehnende, aus dem Mittelalter keine Zeugnisse eines sogearteten christlichen Glaubens; die spärlichen Zeugnisse aus dem germanischen Heidentum, auf die sich Emil Bock, der Vertreter eines anthroposophischen Christentums, beruft[4], sind zudem so vieldeutig, daß sie nicht als Beweisstücke eines germanischen Glaubens an die Seelenwanderung dienen können.

Erst in der Epoche des Barocks taucht in den Systemen einzelner Denker die Wiedergeburtslehre auf, wohl angeregt durch den engeren Kontakt mit Indien, den das beginnende Kolonialzeitalter er-

möglichte. So lehrt z.B. der entschiedenste Vertreter derselben, der Paracelsist Merkurius van Helmholt [1618–1699], freilich als ein Einzelgänger, daß jede Seele in bestimmten Zwischenräumen, nämlich nach 333 ½ Jahren, sich wiederverkörpere, und zwar zwölfmal hintereinander, so daß der »Gesamtlebenslauf« einer Seele 4010 Jahre betragen würde. Jedoch muß selbst ein so überzeugter Anhänger des Reinkarnationsglaubens, wie es Emil Bock ist, zugeben, daß gerade die entschiedensten Geister, die seit der Barockzeit eine innere Reform des Christentums, vor allem in seiner evangelischen Ausprägung, herbeigeführt haben, durchaus keine Vertreter der Lehre von der Wiedergeburt der Seele in Leibesgestalt gewesen sind. »Wir haben – äußert sich Bock – von Paracelsus über Jakob Böhme bis zu Friedrich Oetinger hin eine deutsche [genauer umschrieben: christliche] Theosophie ohne die Lehre von der Wiederverkörperung.«[5] Im selben Sinne wie seine genannten Vorgänger gläubig, lehnt auch der große Erwekkungsprediger an der Wende des 18. Jahrhunderts, Jung-Stilling, die Lehre von der Wiederverkörperung ab, obwohl er sich als Protestant zu der Existenz des Purgatoriums bekennt – ebenso Herder, der sich mit ihr beschäftigt, während Johann Caspar Lavater [1741–1801], der Zürcher Feuerkopf, we-

nigstens in seinen letzten Lebensjahren, unter dem Einfluß seiner um den Prinzen Karl von Hessen gescharten Kopenhagener Freunde, dem Gedanken der »Rotation«, d. h. dem Glauben an das Gesetz des wiederholten Erdenlebens, verfiel. Freilich war diese seine Überzeugung, die sich mit dem Glauben verband, einen an ihn gerichteten Brief des Apostels Johannes empfangen zu haben, derart primitiv, wie übrigens auch die Anschauung des Kopenhagener Kreises, daß er über ein Mitglied desselben in einem Briefe schreiben konnte: »Die Devonshire kann nicht Magdalena sein, weil die Bernsdorf schon behauptet, es zu sein.« Wie handgreiflich in jenen Kreisen die Wiedergeburtslehre gehandhabt wurde, zeigen einige Sätze aus dem zeitgenössischen »Tagebuch einer Zürcherin«[6]: »Die Kopenhagener Freunde Lavaters glauben an eine Seelenwanderung. Sie glauben, verschiedene Apostel Jesu lebten wieder auf Erden, ohne sich des ehemaligen Lebens als Apostel wieder bewußt zu sein. Der Prinz Karl von Hessen war der Apostel Petrus, der dänische Staatsminister Andreas von Bernsdorf war der Apostel Thomas. Lavater war einst König Josia von Juda, dann Joseph von Arimathia, dann der Reformator Ulrich Zwingli.« Begreiflich ist freilich, daß ein Teil der Denker und Dichter der Aufklärung, die dem christlichen Glau-

ben entfremdet waren, sich mehr oder minder zum Gedanken der Seelenwanderung bekannten, so z. B. Lessing, der Genfer Naturphilosoph Charles Bonnet[7] und später der Dichter, Arzt und Okkultist Justinus Kerner in Weinsberg, der durch seine Forschungen über »Die Seherin von Prevorst« zu europäischer Berühmtheit gelangte. In seiner Jugend war ihm die Seelenwanderungslehre einleuchtend geworden. Er bezeugt dies in seinem »Bilderbuch aus meiner Knabenzeit«, wo er den Vorgang und das Problem seiner Konfirmation beschreibt: »Ich war [damals] noch gar kein Christ. Dennoch war ich nicht ohne Glauben. Ich glaubte an keine Vernichtung nach dem Tode, sondern an eine pythagoräische Seelenwanderung, die sich mir auch auf die Tiere, da ich sie so sehr liebte, erstreckte.« Jedoch ist Kerner durch die Erlebnisse mit der Seherin von Prevorst, durch die zahlreichen Erscheinungen von Verstorbenen und deren auf der Jenseitsreise sich befindenden Seelen, die ihr zuteil wurden, zur christlichen Anschauung vom nachtodlichen Geschick der Seele bekehrt worden.

Die Vorstellung von der Seelenwanderung ist ein alter Bestandteil der religiösen Menschheitsüberlieferung, der freilich in den verschiedenen Epochen der Menschheit ungemein vielfältig ausgebil-

det wurde. Es gibt darum keine einheitliche Reinkarnationslehre, sondern eine Fülle verschiedenartiger Systeme. In China und im älteren Judentum war sie ursprünglich unbekannt, ebenso in Ägypten, in Babylon und im älteren Griechentum. In der reichen Ausfaltung dieser Idee sind zwei Grundformen zu unterscheiden: die asiatische Ausprägung lehrt ein wiederholtes Erdenleben der Seele als Prüfungs-, Reinigungs- und Reifungszustand, wobei meist der Mann zur Strafe als Weib, das Weib im Höhersteigen als Mann geboren werden kann. Je nach dem System – auch Indien kennt verschiedene – vollzieht sich der Gesamtprozeß der Reifung in zehn bis Zehntausenden von Geburten. Von der indischen unterscheidet sich die abendländisch-griechische Form der Wiedergeburtslehre des Pythagoras und seiner Nachfolger, die einerseits einen Fall der Seele bis ins Tier- und Mineralreich hinab kennt, andererseits aber in der Metempsychose einen Formwandel alles Lebendigen, auch der Seele, durch alle Bereiche der Natur annimmt.

Von dieser eigentlich asiatischen, vorschristlich-griechischen Lehre der Seelenwanderung durch Reinkarnation unterscheidet sich grundlegend eine abendländisch-christliche Lehre vom nachtodlichen Weg der Seele, die im Schrifttum der Väter oftmals als »Seelenreise« bezeichnet wird. Diese ist

nicht als eine Wiedergeburt in vielen Leibern zu verstehen, sondern als Wanderung der Seele, nach ihrem Abscheiden vom Leibe, durch die geistigen Bereiche des Jenseits und des Himmels, durch die Sphären und Bleibstätten der Verstorbenen, als »der seelische Aufstieg des christlichen Gnostikers, die in Kraft der Taufe sich langsam vollziehende Vergöttlichung«[8]. Doch ob nun Seelenwanderung im heidnischen Sinne von Leib zu Leib, oder im Sinne christlicher Überlieferung von Himmelsort zu Himmelsort in steter Annäherung an Christus, so meinen doch beide Auffassungen eine Weise der Entschlackung, Reifung und Vollendung der Seele auf dem Wege zu ihrem eigentlichen, gottgesetzten Ziele. Im Indischen wird dies Ziel freilich formuliert als ein Zurückfallen der Seele, ein »Wassertropfen«, in das Meer der Gottheit, um sich in diesem aufzulösen, im Buddhismus als das Eingehen in ein Nirwana jenseits aller Gegensätze, im Sinne der christlichen Offenbarung jedoch als ein Erlangen der ewigen Seligkeit und der visio beatifica – jener Vergöttlichung der Seele, von der die Väter so freudenvoll sprechen: »Christus ist Mensch geworden, auf daß der Mensch vergöttlicht werde.« Freilich, im Gegensatz zur indischen »Auflösung der Seele in Gott«, bleibt in der »Vergöttlichung der Seele« der Abstand der, wenn auch se-

ligen, Kreatur zu Gott unübersteigbar. Denn »die Liebe höret nimmer auf«, auch in Ewigkeit nicht – doch Liebe setzt bei aller Verbundenheit Abstand voraus – von Mensch zu Mensch, aber auch von Mensch zu Gott. Das Personsein Gottes begründet die unauflösliche Personalität des Menschen. Diese läßt ihn auch in der Ewigkeit im Liebesstande verharren – das heißt, falls er das Ziel seiner Berufung erreicht, in einer Liebesspannung zu Gott hin, im anbetenden Schauen jenes Gottes, der da ist die Liebe, die bewegt die Sonne und die Sterne, und die einzig und allein die Freiheit und Eigenständigkeit des Menschen begründet.

ERSTER TEIL

DIE REINKARNATION ODER DIE LEHREN VON DER WIEDERGEBURT DER SEELE

DIE LEHREN VON DER PRÄEXISTENZ DER SEELE

FÜR ALLE LEHREN VON DER WIEDERVERkörperung der Seele ist die Präexistenz derselben eine notwendige Voraussetzung. Denn wenn angenommen wird, daß die Seele nach ihrem Leibestod sich neu verleiblichen wird, so muß sie auch schon vor ihrem jetzigen Leibeszustand in einem Leibe und an andern Orten gelebt haben. Darum sprechen alle Reinkarnationslehren von einem Vorleben der Seele – sei es nun im weiteren Sinne in der Reihe ihrer früheren Verkörperungen oder im engeren Sinne von jener uranfänglichen himmlischen Existenzweise vor dem »Abstieg in die Körperwelt«. In den verschiedenen Kulturkreisen bestehen in bezug auf dieses Vorleben bzw. den Anfang der Seele ganz verschiedene Anschauungen. So entstammt im Bereich des Totemismus, z. B. bei den Australnegern, das vom Manne leiblich empfangene Kind seiner eigentlichen, gewissermaßen seelischen Herkunft nach dem Kraftbereich eines bestimmten Totemtieres, z. B. dem Känguruh, dem Fuchs usw. Schon auf dieser frühen Stufe tritt die tiefsinnige Anschauung hervor, daß der Mensch durch eine doppelte »Ahnenreihe« bedingt sei, daß er nicht nur von seinen Eltern, sondern zugleich auch von geistigen Mächten archetypischer Natur

abstamme. In andern primitiven Kulturen sind die Seelen ursprünglich beheimatet im Bereich des »großen Ahnen«, dem kraftgeladenen »Urbild« [Archetypus] des Stammes. Im Ahnen sind einst alle diesem in der Geschlechterfolge entsprungenen Seelen vereint gewesen, darum werden, ähnlich wie im Alten Bund, die Abgeschiedenen wieder zu »ihren Ahnen [Vätern] versammelt«[9]. Nach der Anschauung des brahmanischen Indiens entstammen die Seelen der Ureinheit Brahmas, aus der sie durch eine geistige Begierde »herausgefallen« sind. Je nach dem Grade dieses Abfalles stürzten die Seelen, ursprünglich Kräfte der intellegiblen Welt, in die verschiedenen Stufen der Schöpfungstiefe. Der Prüfungsstand der Reinkarnation soll die abgefallenen Seelen wieder instandsetzen, fähig und würdig zu werden zu einer Wiedervereinigung mit Brahma. Das persische Avesta lehrt aus einer ähnlichen Anschauung, daß die geistigen Urbilder der Seele, die »fravaschi«, schon vor dem Erdendasein in der geistigen Welt lebten, und daß durch diese Herkunft die Seelen unsterblich seien. Das Herabsteigen der Seelen wird als ein vorübergehender Zustand bezeichnet, dem je nach Umständen ein Wiederaufstieg folgen kann.

Auch Pythagoras [6. Jahrhundert v. Chr.] und seine Schüler nehmen eine individuelle Vorexistenz al-

ler Seelen an. Da ihre Herabkunft in das Leibesleben als durch ein Verschulden verursacht angesehen wurde, betrachteten die Pythagoräer die Einkörperung der Seele als Strafe. Daraus ergab sich, im Gegensatz zum altgriechischen und homerischen Leib-Seeleverhältnis, die Anschauung vom Leib als Grab und Kerker der Seele. So lehrte der Pythagoräer Empedokles eine von Ewigkeit her bestehende himmlische Präexistenz der Seele, die zur Sühne für eine präexistentielle Verschuldung zur Erde hinabgesandt wurde, um ihre Schuld im Menschenreich, unter Umständen auch im Tier-, Pflanzen- oder Mineralreich zu sühnen. Nach pythagoräischer Anschauung kann ein solcher Ausschluß aus der himmlischen Heimat bis zu zehntausend Jahren andauern, je nach der Intensität des Strebens der Menschen, mit dem sie sich wieder zu ihrem Ursprunge zu erheben suchen.

Eine andere Anschauung vertritt nach antiker Überlieferung der »dunkle« Philosoph Heraklit. Nach seiner Lehre sind die Seelen ideenhaft präexistent im Weltenfeuer, das für ihn Bild und Kraft der Weltseele ist. Jedoch ihr Herabsteigen aus dem Mutterschoß der Weltseele geschieht nicht durch ein Verschulden, sondern durch das kosmische Weltgesetz des Kreislaufes, in dem alle Wesen sich bewegen. Für Heraklit ist die leibliche und geistige

Welt in einem ständigen Fließen begriffen, das auch Wandel und Geschick der Seele umfaßt. Denn die Seelen – so meint er – durchwandern mit Lust den Weg von Oben nach Unten, sie treten in die Leiber ein, weil sie der Veränderung bedürfen und weil das Verharren im gleichen Zustande sie ermüden würde.

Platon lehrt sodann in seinem Phaidros die reale und bewußte Präexistenz der Seelen in einem Himmel, worin die Seelen umherschweben oder ihren Sitz auf Sternen haben. In diesem Zustande vermögen sie die an einem überhimmlischen Ort befindlichen Ideen – die Geistmächte der Schöpfung – schauend zu erkennen. Diese präexistenten Urseelen sind ihrer inneren Struktur nach dreifach gegliedert: nach den Kräften des Vernünftigen, des Muthaften und des Triebhaften. Erhält jedoch die letztere das Übergewicht, dann wird die Seele in die sublunare Welt hinabgerissen, wo sie je nach ihrer Art in eine der neun von Platon aufgestellten Klassen eingekörpert wird. Unsterblich ist aber – gemäß dem Phaidon – nur der vernünftige Seelenteil, der, wie Platon im Timaios berichtet, vom Weltschöpfer aus dem Stoffe der Weltseele geschaffen wurde. Die Verbindung der präexistenten Seele mit dem Leibe geschieht nach platonischer Anschauung ohne deren Verschulden durch ein all-

gemeines Weltgesetz, dem alle Seelen mit dem Ziele ihrer Entwicklung und Läuterung unterworfen sind. Auch andere griechische Philosophen, so Parmenides, Empedotymus von Syrakus, Hypasis von Metapont und der Astronom Hipparch lehrten, daß die Seelen ihrem Stoffe und Wesen nach himmlischen Ursprungs seien. Und wie Platon[10] sie auf Fixsternen beheimatet wußte, so nahmen andere die Milchstraße als ihren himmlischen Herkunftsort an. Alexander Polyhistor lehrte nach pythagoräischen Quellen, daß die Seele ein Teilchen des Äthers darstelle[11]; für die Stoiker war die Seele aus dem Stoff der feurig-pneumatischen Sterne gebildet – gleichsam ein Tropfen Sternenessenz. Dieser für die Stoa zentrale Gedanke von der Sternen- und Himmelsverwandtschaft der Seele erklingt sodann eineinhalb Jahrtausende später wieder in Dantes Göttlicher Komödie: im Paradiso 4, 52ff. nimmt Dante den Ball auf, den ihm Platon im Timaios [42 b] über die Jahrtausende hin zuwirft.

Das Alte und das Neue Testament kennen keine Präexistenz der Seele, in dem etwa in der Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. kodifizierten Talmud wird dieser Gedanke andeutungsweise vertreten. Manche Rabbiner schließen nämlich aus den beiden verschiedenen Berichten von der Erschaffung des Menschen [Gen. 1, 27–30, und 2, 5–7]

im Alten Testament, daß Gott die Seele vor dem Leibe erschaffe und sie dann an einem bestimmten Zeitpunkt mit diesem vereine. Sie lehren weiterhin, daß die präexistenten, d. h. die lange vor dem Leibe geschaffenen Seelen sich in einem »guph« genannten Behältnis des Himmelsbezirkes Araboth, einem der »sieben Himmel«, befinden und von dort aus – je nach den Bedürfnissen des göttlichen Weltplanes – im Zeugungsakte zur Verleiblichung in die untere Welt gesandt werden. Auch der Sohar [um 1260 in Spanien entstanden], das Hauptwerk der mittelalterlichen jüdischen Mystik und Esoterik – genannt die Kabbala – lehrt eine Präexistenz der Seelen, die nach seiner Anschauung ursprünglich alle mann-weiblich geschaffen sind, ähnlich der Anschauung Platos in seinem »Gastmahl«. Erst im Abstieg, auf dem Wege zur Verleiblichung, trennen sich die eng verbundenen Teile, um sich je in einem männlichen und in einem weiblichen Leibe zu verkörpern. Infolgedessen würden je ein männlicher und ein weiblicher Mensch, die ursprünglich aus einer Seele stammen, getrieben, sich durch die Anziehungskraft der Liebe wieder zu vereinigen. Im ehelichen Bund würden sie dann »ein Leib und eine Seele«; das besagt wiederum: alle Ehen würden im Himmel geschlossen; die irdische Liebe der

Geschlechter wäre somit in der himmlischen Verbindung der zwei-einigen Seele vorgegeben[12]. Die spätere palästinensische Kabbala des Isaak Lurja [1534–72] entfaltet eine weitere Lehre in bezug auf die Präexistenz: alle Seelen stammen vom Urmenschen Adam ab, d. h. sie bildeten einst Teile seines Gesamtwesens. Einzelne Gattungen von Seelen entsprechen darum seinen verschiedenen Organen und Gliedmaßen, so daß man von »Gehirn-, Augen-, Ohren-, Hand-, Fuß- usw. Seelen« sprechen könne – d. h. von Seelen, deren Prägung und Charakter in Analogie stehen zu der Eigenart der Organe des Urmenschen. Hier treten die Elemente einer geistreichen theosophisch-psychologischen Typologie des Menschen hervor. Daß der Mensch ist, wie er ist, daß er geprägt ist nach der Weise eines bestimmten Typus', wird aus dem präexistenten Ursprungsort des Menschen hergeleitet.

Auch innerhalb der christlichen Theologie sind Präexistenzlehren aufgetaucht – so bei Origenes und einem Teil der östlichen Väter. Jedoch wurden sie vom kirchlichen Lehramt stets abgelehnt. Gebh. Frei umschreibt die Stellungnahme der Kirche zu diesem Gedanken: »Ganz klar und eindeutig, als definierte Glaubenslehre, ist der sog. »strenge« Präexistenzialismus, wie ihn z. B. Origenes lehrte, abgelehnt, die Auffassung also, daß die Seelen in-

folge eines vor ihrer Einkörperung begangenen Sündenfalles zur Strafe inkarniert würden. Dies ist auf der Synode von Konstantinopel [543], die vom Papst Vigilius bestätigt wurde, klar gesagt [Denz. 203] und nicht weniger deutlich gegen die Priszillianer auf dem Konzil von Braga [561] entschieden worden. Auch der gemäßigte Präexistenzialismus, der annimmt, daß die Seelen wohl vor ihren Körpern existierten, aber nicht infolge von Sünde, sondern um der Prüfung und Erfahrung willen inkorporiert würden, ist gegen das katholische Glaubensbewußtsein. In besonderer Weise widerspricht dem katholischen Glauben die Auffassung, daß die menschliche Seele Christi vor ihrer Vereinigung mit dem göttlichen Logos schon existiert hätte, daß also Christus der reinkarnierte Buddha oder Zarathustra oder sonst ein großer reinkarnierter Eingeweihter wäre. Schon die Synode von Konstantinopel [543] hat im 2. Kanon diese Lehre ausdrücklich als falsch erklärt...[13]

JEDE Seelenwanderungslehre hat notgedrungen die Anschauung zur Voraussetzung, daß die Seele des Menschen vor aller Zeit, in der zeitlosen Zeit oder in der Ewigkeit, als Schöpfung eines Gottes oder eines Demiurgen oder aus einem Gottwesen emaniert, ursprünglich in einem gottnahen Seinszustande an einem Himmelsorte gelebt habe. Eine jüdisch-talmudische Überlieferung besagt, diesen Gedanken differenzierend, daß alle Seelen einst in Adam gefaßt gewesen waren, Adams Seele aber von Gott gebildet sei. Dieser Anschauung nach waren alle Seelen in Adam präexistent. Außerdem ist allen Seelenwanderungslehren die Überzeugung eigen, daß die Seele ursprünglich rein und vollkommen geschaffen, dann aber, aus welchem Grunde auch immer, gefallen sei und darum durch ein wiederholtes Erdenleben geläutert werden müsse. Sie ist innerhalb dieser Anschauung als gottgeschaffen ihrem Wesen nach unwandelbar, jedoch ihrem Willen nach, d. h. aber in bezug auf ihr Geschick und ihren Stand im Weltganzen, wandelbar. Nur der Buddhismus macht hier eine Ausnahme, weil er die Existenz einer Seele gänzlich leugnet. Gemäß den meisten Seelenwanderungslehren eignet der Seele Todlosigkeit, im Gegensatz zum Lei-

be, der der Verwesung unterworfen ist; sie überdauert darum diesen allein sterblichen und verleiblicht sich nach dessen Tode so oft, bis sie endlich Befreiung aus der sublunaren Welt erlangt hat, oder bis sie endgültig durch ihr dauerndes Ungenügen einem dunkeln Unterweltszustande verfällt. Manche dieser Lehren sind gegründet auf der Annahme einer sogenannten Apokatastasis, einem Formenwandel der gesamten Schöpfung und einer Rückkehr derselben in den Urstand, woran die Seele als ein geschaffenes Wesen entscheidenden Anteil hat. Da aber die Seele im Gegensatz zur sonstigen sublunaren Schöpfung von geistiger und vernünftiger Wesenheit ist, wird sie für all ihre Gedanken, Taten und Strebungen verantwortlich – sie gestaltet durch ihr inneres und äußeres Tun ihr Geschick, ihr Wachsen und Vollendetwerden. Doch wirken ihre Aktionen nicht nur als »Äußerungen«, d. h. auf die Gestaltung der Umwelt, sondern auch auf das »Innere«, auf ihre eigene geistige Prägung. So vergleicht der verstorbene indische Heilige Sundar Singh die Wirkung des menschlichen Tuns in bezug auf die Seele mit der Schrift eines Durchschreibebuches. Die Schrift des oberen Blattes, die Werke, drückt sich vermittelst eines Kohlepapiers – dem moralischen Weltgesetz – auf das untere Blatt durch, prägt das im Sichtbaren

Aufgeschriebene dem unsichtbaren Blatte, dem innern Menschen ein. Solchermaßen wird die Seele mit der »Schrift der Werke« beschrieben, wodurch ihr künftiges Geschick gewissermaßen vorgeprägt und bestimmt wird. Die Summe dieser »Einschreibungen«, Einprägungen, d. h. der Wirkungen der Taten und Strebungen des Menschen, bildet, mit einem indischen Ausdruck benannt, das *Karma* der Seele – in dem das Kausalgesetz von Ursache und Wirkungen bestimmend ist. Die Summe unserer Gedanken, Worte und Taten, unser Karma, bestimmt demnach – so wird gelehrt – die Art der Wiederverkörperung, und sie weist, in steter Veränderung, abnehmend oder zunehmend, je nach Wille und Entscheidung, von Leben zu Leben, der Seele ihren Platz im Gefüge der sinnlichen Welt, im Ablauf der Zeiten und auf der Stufenleiter des geistigen Reiches an. Nach den Reinkarnationslehren kehrt die Seele in einer Leibesgestalt und einer Zeitsituation wieder, die dem Insgesamt ihres Karmas entspricht. Damit, so verkünden diese Lehren, werde dem Gesetz der ausgleichenden Gerechtigkeit – dem einzigen, das eigentlich innerhalb dieser Anschauung gilt – je und je Genüge getan, und nur so könnte die scheinbare, freilich oft bedrückende Ungerechtigkeit des Lebens aufgelöst und in Gerechtigkeit verwandelt werden. Denn in

dieser Schau der Zusammenhänge bringt jedes unschuldig erlittene Leid, jedes Opfer Frucht im nächsten Leibesleben der Seele, und ebenso wird alle bisher nicht getilgte Schuld in jenem künftigen gesühnt. Auf diese Weise löst die Reinkarnationslehre rein logisch und verstandesmäßig – dies ist als bedeutsam festzuhalten – die Schwierigkeiten des Schicksalverständnisses: das Neugeborene, das scheinbar schuldlos leidet, büßt Sünden eines vorhergegangenen Lebens, und ebenso ist »Glück« und Begabung auf Arbeit oder entsprechendes Streben eines Vorlebens zurückzuführen. Auf diese Weise wird inmitten des scheinbaren Triumphes des Bösen und des oft unverständlichen Unterganges des Guten das Weltgesetz der ausgleichenden Gerechtigkeit sichtbar, das jeden Zufall, jede Willkür ausschließt.

Es mag darum in der Zeit der Wahrheitsdämmerung, d. h. in der Zeit vor dem Erscheinen Christi auf Erden und vor der Verkündigung der frohen Botschaft, der Reinkarnationsgedanke ein Selbstschutz eines Teiles der Menschheit vor einer drohenden Verzweiflung über die scheinbare Willkür, die Sinnlosigkeit und die scheinbare Ungerechtigkeit des Weltenlaufes bedeutet haben. In der Frühe der Menschheit fühlte sich diese der Willkür der Götter ausgeliefert. Im Reinkarnationsglauben wurden diese an ein sittliches Weltgesetz gebunden; aus dem Chaos eines undurchschaubaren Weltlaufes trat für jene Menschen, die an die Reinkarnation glaubten, eine sittliche Weltordnung hervor, deren Erkenntnis die Gläubigen zu einer persönlichen Verantwortung verpflichtete und die zudem den Beginn einer Sinndeutung des Leidens darstellte.

Freilich führte dieser Glaube bald unvermeidlich in die Nähe der Selbsterlösung, da durch Tugendhaftigkeit und Selbstzucht der Mensch im Bereich dieser Lehren bis zum Range der Götter aufzusteigen wähnte, um sich auf diese Weise den leidvollen Wiederholungen der Einkörperungen zu entziehen. Andererseits ist der Reinkarnationsgedanke einzig dem Prinzip einer mehr mechanischen als göttlichen Gerechtigkeit verpflichtet, deren Gesetzlichkeit sich fast berechenbar in jedem Menschenleben auswirken muß. Damit schließt er jedoch das Wirken der Gnade aus – sofern man nicht, wie manche jener Lehren versucht haben, es als Gnade bezeichnen will, daß es einem unvollkommenen und schuldigen Menschen vergönnt ist, sich nochmals zu verleiblichen, um seine Lebensschuld durch eine Buße abzutragen.

Aber gerade durch diese einseitige Betonung der Gerechtigkeit ist dem Reinkarnationsglauben etwas

Gnadenloses eigen: er kennt einzig ein unbarmherziges Abgelten jeder Schwäche im Kreislauf der Äonen ohne das liebende Erbarmen einer anteilnehmenden Gottheit. Man spürt dieser Gerechtigkeit an, daß sie einer Weltschau vor dem Erscheinen des Gnadenvermittlers und Versöhners Jesus Christus entstammt. Das Damoklesschwert der unendlich wiederholten Erdenleben schwebt über den Gläubigen dieser Idee, die Angst, durch ein Versagen in niedere oder schmerzvollere Daseinsformen zurückzusinken – wenn auch nicht zu leugnen ist, daß in dieser Angst ein Ansporn zum Streben nach wahrer Sittlichkeit und Vollkommenheit enthalten sein kann. Wie anders, wie befreiend klingt das Wort Jesu in diese Angstatmosphäre: »In der Welt habt ihr Angst, aber siehe, ich habe die Welt überwunden!« Das will besagen: Christus hat die Weltmächte, wie auch die von ihnen verursachten Vorstellungen, zu der der Reinkarnationsgedanke zu zählen ist, überwunden. Es ist kennzeichnend, daß dieses gesetzesstrenge System von keinem erbarmungsvollen Abkürzen des harten Weges weiß, von keiner Teilnahme der Liebe von Oben an dem Strauchelnden, jener Liebe, die gekommen ist, das Verlorene zu suchen, das Kind wieder in die Arme des Vaters zu schließen, das entlaufene Schaf auf die Schulter des Hirten zu legen. Weil der Reinkarnationsglaube also eine endgültige, von Gott selbst herkommende Vergebung und Entsühnung nicht kennt, bzw. ablehnt, ist es begreiflich, daß der Dogmatiker Michael Schmaus zu dem Schluß kommt: »Alle Seelenwanderungslehren berauben den Menschen einer ernst zu nehmenden Zukunft und daher einer letzten Hoffnung. Sie entwerten dadurch auch seine Gegenwart. Ihr gemeinsamer Grundfehler liegt darin, daß sie die Personhaftigkeit des Menschen einebnen in das All-Leben der Natur.«[14]

Der Reinkarnationsglaube hat sein Zentrum in Indien; seine Spuren in den übrigen Kulturen lassen sich meist auf eine Berührung mit der indischen Welt zurückführen. So ist der Reinkarnationsglaube erst durch den Buddhismus nach China und Japan, aber auch ins Mittelmeergebiet, nach Ägypten und Griechenland, gelangt. Auch in Indien selbst ist er nicht »uralt« – die frühe indische Religiosität kennt ihn nicht –; er ist nach langen Kämpfen und Widersprüchen erst im siebten Jahrhundert v. Chr. in den Upanischaden literarisch formuliert worden[15]. Der Hinduismus sieht die Welt von Brahma, als höchstem Prinzip, abwärts in eine Hierarchie von Wesen und Daseinsformen gegliedert. Seelen, die noch nicht zur Vollkommenheit gelangt sind, werden innerhalb dieser Hier-

archie je nach dem Grade ihres geistigen und sittlichen Standes in einem höheren oder niederen Organismus wiedergeboren. So kann ein Mensch durch ein hohes Streben den Leib eines Gottes erlangen, während die Triebhaften, Grausamen und Gottesleugner in Niederklassigen, Kranken und Krüppeln zu neuem Dasein erwachen. Doch auch diesen bleibt nach einer angemessenen Zeit der Buße der Weg des Aufstieges offen. Es ist einleuchtend, daß bei so vielen Möglichkeiten zu »Unglücksfällen« der Reinkarnation es vor allem in Süd- und Mittelasien eine zentrale Sorge sein muß, Mittel zu finden, um wiederholte Erdenleben zu vermeiden. Die Seelsorge und Traditionen der von Indien beeinflußten Kulturen suchen hier eine Hilfeleistung zu bieten. So ist z. B. das »Tibetanische Totenbuch«[10], das den Sterbenden zu ihrer Jenseitsorientierung von Priestern vorgelesen wird, eine Anleitung zur Vermeidung neuer Inkarnationen und eine Beschreibung des Weges, den die entkörperte Seele auf ihrer Jenseitsreise vor ihrer möglichen Wiederverkörperung durchmißt, wie auch aller Gefahren und der Versuchungen, die sie zum leidvollen Eingehen in einen Schoß der Geburt verleiten könnten.

Eigenartig konstelliert sich das Problem der Seelenwanderung im Buddhismus, da dieser die Existenz der Seele überhaupt leugnet; die Seele bedeutet innerhalb dieser Religionsphilosophie nur ein Bündel von Nervenreizen und von Trieben ohne Einheit, ohne die Kraft des Überdauerns. Was sich wiederverkörpert, ist im buddhistischen Seelenwanderungsglauben weder die Seele, noch der Charakter, noch das Bewußtsein, sondern der Lebenswunsch und die Auswirkungen des Karma. Das selbstbejahende Begehren und der Wille rufen die neue Körperlichkeit hervor. Denn was Buddha für die Weltschöpfung aussagt, gilt auch von der Seele: »Wodurch entsteht Leben? – Durch Durst nach Leben.« Nur Erlöschen des Durstes nach Leben kann eine neue, vom Buddhisten immer als leidvoll empfundene Wiederkehr, sei es auf höherer oder niederer Stufe, verhindern. Im System des älteren Buddhismus kann die Wiedergeburt in fünffacher Weise geschehen: im Abgrund eines höllenartigen Daseins, durch den tierischen Schoß, im Gespensterreich, im Menschen- und schließlich im Götterdasein. Aber auch die höchste Form der Wiedergeburt steht noch unendlich weit unter dem völligen Erlöschen, dem ersehnten Eingehen in das Nirwana. Zudem herrscht im älteren Buddhismus die Überzeugung, daß sich die Inkarnierten der höheren Stufen an all ihre Vorleben erinnern können. Hingegen nimmt der

spätere Buddhismus an, daß weder das Gedächtnis noch die niederen Seelenkräfte an der Reinkarnation teilnehmen und somit eine Rückerinnerung unmöglich sei. Denn nicht das Karma, sondern die Folgen desselben, die dadurch ausgelösten ätherischen Schwingungen, sind nach buddhistischer Lehre die eigentlichen Urheber der Wiederverleiblichung der Seele.

Auch von den spätantiken Ägyptern wird eine Wiedergeburtslehre berichtet. Ihr Vermittler ist der griechische Historiker Herodot, der im 123. Kapitel des zweiten Buches seines Geschichtswerkes erzählt:

»Die Ägypter sind aber auch die ersten, welche folgende Lehre ausgesprochen haben: daß des Menschen Seele unsterblich sei und, wenn der Leib zugrunde gehe, in ein jeweils entstehendes anderes Lebewesen eingehe; wenn sie aber durch allerlei Land-Wasser-Lufttiere gewandert sei, gehe sie wiederum in einen entstehenden Menschenleib ein. Dieser Umlauf aber geschehe ihr in dreitausend Jahren ... Diese Lehre haben sich auch einige Griechen angeeignet, die einen früher, die andern später, als ob sie ihr geistiges Eigentum sei. Ich kenne ihre Namen wohl, schreibe sie aber nicht her.«

Dieser Bericht Herodots ist darum so erstaunlich, weil er allen sonstigen Überlieferungen Ägyptens

widerspricht. Denn die bekannte, sorgfältige Einbalsamierung der Toten zeigt an, welch eine grundlegende Bedeutung die Ägypter dem einmaligen Leibe der Seele zusprachen: sie waren der Überzeugung, daß dieser in der Auferstehung mit der

Die Seele als Vogel, das Zeichen des Lebens in den Krallen haltend, besucht die Mumie ihres Leibes. Aegyptisch, Totenbuch des Ani, 1500 v. Chr., Brit. Mus.

bereits ins Jenseits gewanderten Seele wieder vereinigt werde. Die altägyptischen Urkunden lehren darum nirgends eine Reinkarnation; sie kennen zwar ein Fortleben der Seele nach dem Tode, und zwar in Vogelgestalt derselben, in welcher diese den einbalsamierten Leib besucht. Zwischen dem Übergang von diesem zu jenem Leben ereignet sich nach ägyptischer Lehre das Totengericht in

der Thron- und Gerichtshalle des Osiris durch die zweiundvierzig Totenrichter, in dem die Seele und das Karma derselben auf der Totenwage gewogen wird [ein solches bei Lebzeiten als Verhängnis erfolgtes Totengericht im babylonischen Kulturkreis bei Daniel 5, 24–31]. Das weitere Fortleben nach diesem Gerichtsakt bis zur dereinstigen Vereinigung mit dem Leibe wird als ein unpersönliches gedacht – die fortlebende Seele nimmt teil am Wesen des Ra oder des Osiris –, ja, sie wird geradezu als Osiris bezeichnet. Denn durch die Anteilnahme des ägyptischen Erlösergottes Osiris am Geschick der Seele nimmt auch sie gewissermaßen an seinem Wesen teil. Was demnach Herodot berichtet, ist nicht altägyptische Lehre, sondern ein Ausfluß des synkretistischen ägyptischen Griechentums; denn um die Zeit des Wirkens Herodots [gest. 425] waren die alten Mittelmeerkulturen bereits von abgesunkener kleinasiatischer und indischer Gnosis überflutet. Seit etwa zwei Jahrhunderten befindet sich auch das Abendland in einer ähnlichen Situation; es ist bedroht von einer immer noch anschwellenden Überflutung durch indische Weisheit, durch eine systematisierte heidnische Gnosis. Herodot gab demnach nicht die Lehre der ägyptischen Überlieferung wieder, sondern diejenige einer ägyptischen »Theosophie und Anthroposophie«.

Wenn nun Herodot in diesem Abschnitt seines Geschichtswerkes andeutet, daß auch einige Griechen sich den Gedanken der Seelenwanderung angeeignet hätten, so weist er damit zweifellos hin auf die Lehren des Pythagoras und des Empedokles. Denn der Religionsphilosoph und Lebensreformator Pythagoras aus Samos [gest. 497], der in dem damals großgriechischen Unteritalien und Sizilien einen religiös-politischen Geheimbund schuf, war es, der die Seelenwanderungslehre in den griechischen Kulturkreis einführte – freilich nicht in der allgemein bekannten »demokratischen« Form, sondern unter aristokratischen Aspekten. »Alle Dinge im Himmel wie auf Erden wollte er wissen – hat man von Pythagoras gesagt –, alles Zukünftige und Vergangene, jedem Menschen seine Vorexistenz sagen, über alle Strafen und Belohnungen im Jenseits Auskunft geben zu können.«[17]

Mit ihren aristokratischen Aspekten steht die pythagoräische Seelenwanderungslehre im Gegensatz zu der älteren indischen. Diese lehrt, daß alle Seelen in ihrem Ursprung gleichartig geschaffen worden seien. Die Unterschiede in Wesen und Wert der Seelen werden einzig aus ihren Wanderungsschicksalen hergeleitet. Wie die christliche Anschauung weiß auch die indische von der ursprünglichen Gleichheit der Seelen vor Gott. Goethe hin-

gegen vertritt die aristokratische Seelenlehre des Pythagoras. Er spricht sich darüber am 1. September 1829 zu Eckermann folgendermaßen aus: »Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf die gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein.«

Auf einer solch aristokratischen Denkweise beruht der Seelenwanderungsmythos des Pythagoras: Die Menschen sind nicht von einerlei Herkunft, sondern haben von Ewigkeit her grundlegend verschiedene Abstammungslinien. Diese Anschauung hat zum Beispiel ihren Niederschlag gefunden in einer Frage des pythagoräischen Katechismus: »Wer ist Pythagoras? – Der hyperboräische Apoll«; dieses Mythologem wird noch verdeutlicht durch ein Wort, das Aristoteles der Geheimlehre der Pythagoräer entnommen haben will: »Vernunftbegabte Wesen sind dreierlei: Gott, Mensch und Wesen von der Art des Pythagoras.« Hieraus ergibt sich die Doktrin der Pythagoräer, daß die Menschen in zwei Arten zu unterscheiden seien: gewöhnliche Sterbliche und eine Art Göttermenschen, nämlich Pythagoras und die ihm Gleichgearteten. Diesem Gedanken zufolge wäre auch im Geschick der Seele ein Zwiefaches zu unterscheiden: Götter-

wanderung im Menschenleibe und allgemeine Seelenwanderung. Auf letztere bezieht sich ein von Aristoteles überliefertes Wort, das besagt, daß »nach den Mythen der Pythagoräer eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eintrete«, wobei gemäß dieser »Mythen« Einkörperungen bis ins Tierreich hinab stattfinden können. Hingegen verleiblichen sich in den Weisen und Heroen Götterwesen, die so durch das Menschenreich wandern, ein Gedanke, den in unserer Gegenwart Thornton Wilder seiner Dichtung »Die Cabala« zugrundegelegt hat. Empedokles, einer der Führer des pythagoräischen Geheimbundes, deutet sodann an, warum überhaupt eine Wanderung der Seelen und der Götterwesen stattfindet: infolge einer präexistentiellen Verschuldung, durch die alle gleichzeitig gefallenen Seelen in Menschen-, Tier- und Pflanzenkörper gelangen, innerhalb dieser Bereiche gestuft je nach Art und Abart. Jedoch auch die Daimonen, d. h. die gefallenen göttlichen Wesen, müssen in die Gestalten der Menschen-, Tier- und Pflanzenbereiche eingehen. Doch werden sie »unter den Tieren die bergbewohnenden, auf dem Erdboden schlafenden Löwen, Lorbeer aber unter den schönbelaubten Bäumen« [18], so bezeugt Empedokles seinen »aristokratischen« Seelenwanderungsglauben in einem Bruchstück seines Gedich-

tes von den Sühnungen. Dies will besagen: die Daimonen hüllen sich bei ihrer Einverleibung im Tierreich in den edlen Löwenleib, im Pflanzenreich in den Apollon geweihten Lorbeer.

Von dort her aufsteigend zum Menschenreich in der Kette der Wiedergeburten »werden sie zuletzt zu Sehern, Sängern, Ärzten und Fürsten unter den irdischen Menschen, woraus sie emporwachsen als Götter, an Ehren reichste«[19]. Gemäß der pythagoräischen Doktrin, die sich in diesem Fragment enthüllt, sind also die Seher, Dichter, Ärzte und Fürsten von anderem Ursprung als die übrigen Sterblichen; sie sind Daimonen in Menschengestalt, und darum ist auch ihr Endgeschick ein grundsätzlich anderes. Denn die »gewöhnlichen« Menschen vermögen – falls sie nicht durch ihr Versagen auf Erden zu einem ewigen, qualvollen Schattendasein im Tartaros hinabsinken – im Laufe von zehntausend Jahren Seelenwanderungszeit zu ihrem himmlischen Ursprung aufzusteigen. Jedoch die in Löwe und Lorbeer, in Seher, Dichter, Ärzte und Fürsten eingekörperten Daimonen kehren nach allen Umschwüngen und Reinigungen wieder in ihr uranfängliches Götterdasein zurück und werden dann »den anderen Unsterblichen Herd- und Tischgenossen, menschlicher Leiden bar und ledig und unverwüstlich«[20]. Als zum Kreise sol-

cher Götterwesen gehörig betrachtete Empedokles sich selbst, den Pythagoras und die ihm Artgleichen. Demnach ist anzunehmen, daß die Pythagoräer eine zwiefache Wanderung unterscheiden:

SIRENE *als Menschenvogel trägt die Seele eines Verstorbenen - sein Eidolon - aus dem Dunkel des Hades in das Lichtreich des Elysiums. Tonfigur aus Italien, 6. Jahrh. v. Chr.*

Götterwanderung und Seelenwanderung; nur der letzte Gedanke hat eine beschränkte Gemeinsamkeit mit dem Indischen, während der erste eine eigentümlich griechisch-abendländische Anschau-

ung darstellt. Und da das griechische Wort für Seelenwanderung Metempsychose [Umseelung] eigentlich nicht als Wiedergeburt einer Seele, sondern eher als Wiedergeburt in einer Seele zu deuten ist – im Gegensatz zu dem griechischen Wort Palingenesie, das Wieder-Geborenwerden, wiederholte Geburt bedeutet –, so darf vielleicht hier eine Lehre vermutet werden, die besagt, daß die Seele des Daimon nicht »wandert«, sondern einer bestimmten Seele einwohnt, sich also nicht nur verleibt, sondern auch verseelt.[21]

Erst durch Platon wird der Mythos der Seelenwanderung ins allgemein Menschliche geweitet, wird der Glaube an die Gleichheit aller Seelen, dem Ursprunge nach, verkündet. Freilich gestaltet Platon seine Lehre keineswegs zu einem System, vielmehr teilt er seine Erkenntnisse des öfteren durch Mythen mit, die innerhalb seines Werkes ein corpus mythicum bilden. Im Phaidros bekennt sich Platon, ähnlich wie die Ägypter, mit deren Lehren er wohlvertraut war, zu einem Totengericht über die abgeschiedene Seele, insbesondere nach ihrer ersten Inkarnation. Durch dieses werden jene Seelen, die ihre Lebensaufgabe versäumt haben, auf tausend Jahre an unterirdische Straforte verbannt, jene aber, die sie zu erfüllen vermochten, für dieselbe Zeit an einen himmlischen Ort versetzt. Nach

Ablauf dieser Frist ist beiden Arten vergönnt, ein neues Leben nach ihrem Wunsche zu wählen; auf diese Weise ist es möglich, daß die eine Seele in einen männlichen, eine andere in einen weiblichen oder gar in einen Tierleib gelangt. In einem Nachklingen der aristokratischen Seelenwanderungslehre der Pythagoräer vertritt Platon die Anschauung, daß Seelen, die sich ihrer Neigung nach und wohl auch entsprechend ihrer Lebensführung während dreitausend Jahren nur in Philosophenleibern verkörpert haben, nach ihrem letzten Tode für immer in die seligen Gefilde versetzt werden, während die übrigen Seelen für dies allgemeine Endziel der Wanderung zehntausend Jahre benötigen – eine Zahlenangabe, die durch Empedokles als pythagoräisch bezeugt ist.

Die klassische Anschauung Platons über das Geschick der Seele jedoch findet sich im Phaidon [81d]. Hier werden zwei Weisen des Fortlebens unterschieden. Denn jene Seele, »die schon im Leben freiwillig nichts mit dem Leibe [d. h. mit dem nur Triebmäßigen] zu schaffen haben wollte, sondern in sich gesammelt blieb und immer dies im Sinne hatte..., geht zu dem ihr ähnlichen Gestaltlosen, Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, wo sie glückselig, frei von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wildem Begehren und allen andern

menschlichen Übeln, für alle Folgezeit wahrhaft mit Gott lebt«. Jene Seele jedoch, die befleckt und unrein vom Leibe scheidet, die das Vernünftige haßte, wird mit Furcht vor der Geisterwelt erfüllt und dadurch in die materielle zurückgezogen, so daß sie sich bei Leichensteinen und Gräbern umhertreibt als schattenhafte Seelenerscheinung, als Spuk und Gespenst. Diese Anschauung wird bestätigt durch die Überlieferung vieler Völker, wie auch durch die Erfahrungen des modernen Okkultismus, die besagen, daß die Larven jener Seelen, die ihre Lebensaufgabe nicht zu bewältigen vermochten, länger oder kürzer gespensterhaft an den Ort ihres Grabes gebannt bleiben.[22] Wenn aber der Zwang zur Wiederverkörperung diese dem Unten verhafteten Seelen zu neuer Geburt treibt, dann gehen – nach Platon – die der Völlerei oder Trunkenheit Ergebenen in Leiber von Eseln oder ähnlichen Tieren ein, die einst Ungerechten in solche von Wölfen und Geiern, und jene, die vordem nicht aus Einsicht handelten, sondern nur aus bürgerlicher Konvention tugendhaft waren, verkörpern sich in Leibern einer zahmen und geselligen Tiergattung oder sie werden als Spießbürger wiedergeboren.

In der weiteren Entfaltung seiner Seelenwanderungslehre fördert Platon in seinem Timaios [41 D

bis 42 D] neue Aspekte derselben zutage. Ursprünglich sind, seiner Darlegung nach, alle Seelen bei ihrer ersten Geburt gleicherweise eingekörpert worden, auf daß keine von ihnen benachteiligt werde. Nach dem Gesetz der Notwendigkeit in Körper verpflanzt, ist jedoch unter diesen Seelen eine Anzahl, die sich nicht von den Bildern und Kräften der Sinnlichkeit umstricken ließ, und die darum nach dem Ende ihrer ersten Verkörperung wieder zu ihrer Ursprungssphäre, dem Stern, von dem sie ausging, zurückkehren konnte. Denn die Sterne, als geistig-sinnliche Orte, insbesondere die Fixsterne, werden als die Heimat der Seelen betrachtet; es gibt nach Platon ebensoviele Seelen, als es Sterne gibt. Jene aber, denen diese schnelle Rückkehr nicht gelang, bedürfen je nach dem Grad ihrer Verhaftetheit an die sinnliche Welt mehrmaliger Verkörperungen. Sie können freilich im Laufe ihrer Seelenwanderungen, wenn sie dem Sog der unteren Welt keinen Widerstand entgegensetzten, bis in das Tierreich hinabsinken. Ursprünglich waren alle Seelen in Männerleiber eingekörpert. Aber eine »Männerseele«, die ihrer Berufung nicht Genüge getan hat, gerät in Gefahr, bei ihrer nächsten Wiederverkörperung in den Leib eines Weibes einzugehen, von wo aus sie im nächsten Leben wieder zu einer männlichen Existenz aufsteigen kann oder

je nach ihrer Lebensführung von einem Tierleib angezogen werden wird. Aus diesem Grund – meint Platon – sind alle jetzigen Weiberseelen zuvor Männerseelen und die Tierseelen einst Menschenseelen gewesen, weshalb jeder Tierseele, als aus dem Menschenreiche stammend, Vernunftkraft eignet, wenn auch der Ausdruck derselben durch die unzulänglichen Tierorgane gehemmt ist. Man wird bemerken, daß in bezug auf die Verkörperung in Männer- oder Frauenleiber Platons Anschauung einen Wandel erfahren hat. Anscheinend ist das Urteilen des späten Platon seit seinen Darlegungen im Phaidros pessimistischer geworden. Denn dort unterstand die Einkörperung in einen männlichen oder weiblichen Leib nach der Wahl der Seelen. Im Timaios hingegen bezeichnen die drei Stufen [männlich, weiblich, tierisch] Wertstufen des innern Lebens, die sich in leiblichen Formen des Daseins manifestieren und in welche die Seele nach ihrer »Wertigkeit« zwangsläufig eingeordnet wird. Des weiteren wird im Timaios kein Tartaros als Ort und Zustand einer ewigen Verdammnis mehr erwähnt. Denn in diesem Traktat entwirft Plato die Schau des gesamten Weltprozesses. Als dessen Ziel bezeichnet er die Wiederherstellung des ursprünglichen, präexistenten Reiches der Geister in einer allgemeinen Weltharmonie, und er ist der Auf-

fassung, daß der makrokosmische Prozeß eines allgemeinen Formenwandels, der schließlich diese Weltharmonie herbeiführen wird, sich in der großen Läuterungswanderung der Seelen mikrokosmisch abbilde. Damit wird der letzte Sinn der platonischen Seelenwanderung deutlich: es handelt sich um eine Apokatastasis, um die Wiederherstellung der Welt ohne jeden Rückstand und ohne Hölle und Verdammnis – eine Lehre, die in frühchristlicher Zeit von dem Kirchenvater Origenes, freilich ohne die Billigung der Kirche, in anderer Form vertreten wurde.

Auch Plotin, der spätgriechische Philosoph und Mystiker, verkündet eine Lehre von der Seelenwanderung; sie vollzieht sich in seinem System im Bereich einer sechsstufigen Hierarchie. Wie für Platon ist auch für ihn der Sinn dieses Geschehens die Befreiung der Seele aus der Verstrickung der Sinnenwelt und der Triebbetörung, mit dem Ziele der seligen Schau der göttlichen Vernunft. Doch nur jenen Seelen, die in ihrem Leben nach sittlicher Reinheit gestrebt und die Erkenntnis durch intuitives Schauen erlangt haben, ist der unmittelbare Aufstieg in die Sphäre der göttlichen Vernunft gestattet. Hingegen gelangen jene Seelen, die sich im Leben zwar vom Sinnlichen abzulösen strebten, aber nur ihr Verstandesdenken ausbil-

deten, in die Götterregion; dies ist die zweite Stufe, innerhalb deren sie um so höher zu steigen vermögen, je reiner sie im Leibe gelebt hatten. Von hier aus ist unter Umständen ein Aufstieg zur ersten Stufe, als Eingehen in den Bereich der Urseele, möglich.

Die Künstler, die auf edle Weise der Sinnenwelt zugewandten Seelen, gelangen, gemäß Plotins Lehre, nach ihrem Abscheiden in die dritte Stufe, das ist die Sphäre der Daimonen – jener Mischwesen aus Mensch und Gott, wie sie von Platon erdacht bzw. geschaut wurden. Hingegen ist den Mittelmäßigen, den nur aus Unentschiedenheit Guten, die vierte Seelenklasse vorbehalten. Von dort aus gelangen sie wieder in Menschenleiber, die freilich jeweils dem Zustand des vorhergegangenen Erdenlebens entsprechen. In der fünften Klasse kehren jene im Abgrund der Materie Versunkenen in edlen oder unedlen Tierleibern wieder, je nach der Artung der Seele. In der sechsten Klasse endlich sinken die Seelen der im Vorleben geistig und sittlich Stumpfsinnigen ins Pflanzenreich hinab, als dessen Lebenskraft sie wirken.

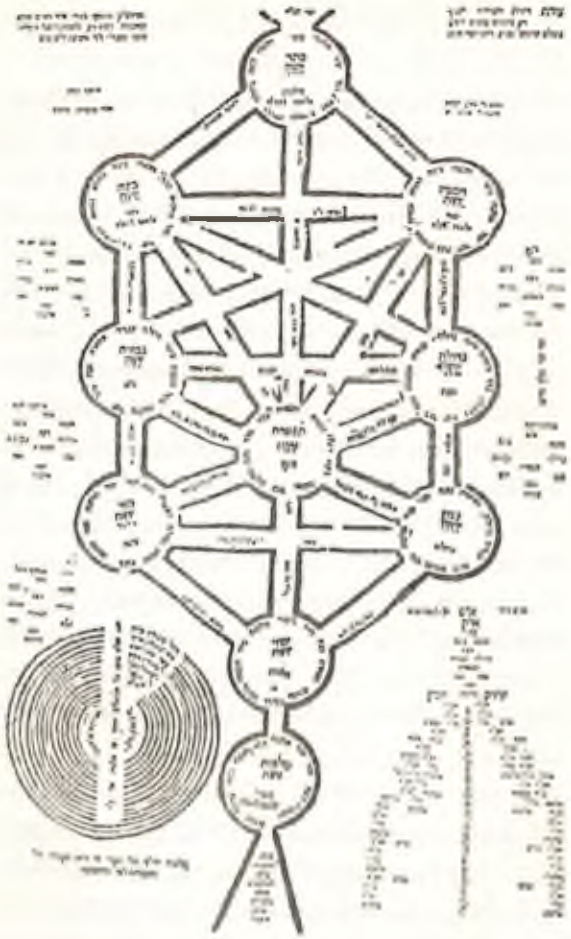
Eine dem indischen Bodhisatwa-Gedanken ähnliche Vorstellung findet sich bei dem neu-platonischen Philosophen und Mystiker Jamblichus. Er ist überzeugt, daß gewisse reine oder zur Reinheit ge-

läuterte Seelen, die bereits nicht mehr dem Zwang der Wiedergeburt unterworfen sind, aus Liebe zur Menschheit, um dieser in dem Streben nach Vollkommenheit beizustehen, sich nochmals verkörpern. Dies erscheint Jamblichus darum als möglich, weil die Seelenwanderung nicht nur auf einem notwendigen Gesetz des Weltprozesses, sondern auch auf einem freien Willensentschluß der präexistenten oder bereits geläuterten Seele beruhe. Bei solchem freiwilligen oder notwendigen Herabsteigen der Seele vereinigt sich ihr fluidaler, ätherischer Leib – der Äther gilt im Altertum und bei den Kirchenvätern als geistiger Weltstoff, als Quintessenz – mit dem irdischen, so daß sich auf jeder Station der Seelenwanderung zwei »Leiber« vereinen: der Fleischesleib einerseits und andererseits die Seele, die, da sie über einen eigenen Leib, den Ätherleib, verfügt, auch ohne den irdischen zu existieren vermag. Das Wissen um die verschiedenen Leiber des Menschen klingt auch beim Apostel Paulus an, wenn er von den eine Einheit bildenden drei »Leibern« spricht: von dem pneumatischen, dem psychischen und vom Fleischesleib.[23] Auch der in der Frühzeit der Kirche mächtig anschwellende, in die verschiedensten Sekten zerfallende Gnostizismus lehrte in seinen Systemen das Gesetz der Seelenwanderung. Ein Basilides ver-

trat sie in der alten Form einer Reise der Seele durch Tier- und Menschenleiber, ebenso Karpokrates und seine Sekte, der mit seiner streng durchgeführten Seelenwanderungslehre den Reinkarnationsglauben der späthellenischen Theologie in die gnostischen Systeme einführt unter der Annahme, daß die Seelen »bei ihren Wanderungen durch die Körper jegliches Leben und jegliches Handeln durchmachen«. Karl Joel deutet die Seelenwanderungslehre geradezu als eine notwendige Grundlage der griechischen Naturphilosophie. »Die Seelenwanderungslehre der alten Naturphilosophen hängt aufs engste zusammen mit ihrer grundlegenden Leugnung alles Entstehens und Vergehens; mit diesem Grunddogma lehren sie das ewige Leben. Die Seelen verschwinden nur, um in anderer Gestalt wiedergeboren zu werden; Wiedergeburt, Palingenesie ist, wie Rohde zeigt, der älteste und häufigste Name für Seelenwanderung.«[24] Darum wird es von den Gnostikern als notwendiges Schicksal des Menschen betrachtet, im Kreislauf der Geburten aller Möglichkeiten des Kosmos inne zu werden, nicht nur zur eignen Erlösung, sondern um durch die Kenntnis der kosmischen Gesetze mit an der Wandlung und der Vollendung des Weltplanes zu arbeiten.

GANZ im Gegensatz zu diesen Doktrinen der griechischen Naturphilosophie stehen das Weltbild und die Lehre des Alten Testamentes: es weiß von keiner Seelenwanderung. In vielen Varianten ist die Grundanschauung des Alten Testamentes bezeugt: Von Erde bist du und zu Erde sollst du wieder werden. Wohin der Leib nach dem Tode gelangt, wird deutlich gesagt, jedoch um so verhüllter wird vom nachtodlichen Geschick der Seele gesprochen. Von einem eigentlichen Himmel der Seligen ist keine Rede; vielmehr gelangt die Seele nach dem Tode in den Bereich der Väter – der Mensch wird »zu seinen Vätern versammelt«, wie Genesis und Königsbücher bezeugen.

Auch ist der Gedanke der Auferstehung dem Alten Testamente bis zur Zeit der Makkabäer unvertraut: Die Seele führt in der Scheol, dem Hades, ein Schattendasein, worin sie Gott nicht mehr zu preisen vermag. Eine Ahnung von einem glückseligen Jenseitszustand taucht im jüdischen Bewußtsein erst zwei Jahrhunderte vor dem Erscheinen Christi auf, wenn die Scheol geteilt erscheint in einen Ort der Qual und in einen Ort der Glückseligkeit, jenen »Schoß Abrahams«, der sodann auch in einem Gleichnis Jesu zum Sinnbild des



SEPHIROTHBAUM *[Weltenbaum], als geistige Struktur der Schöpfung, zugleich auch das dreiteilige Seelenreich von Nephesch, Ruach, Neschama [anima vitae, psyche, pneuma]*

ewigen Friedens wird. Erst die Pharisäer des spätantiken Judentums bekennen sich zum Glauben an jene Auferstehung, die durch Jesus Christus als triumphale Wirklichkeit offenbar werden sollte. Auch das spätantike Kommentarwerk zum Alten Testament, der Talmud, lehrt den Auferstehungsglauben, freilich auch die Präexistenz der Seele. Der Seelenwanderungsglaube ist ihm jedoch fremd, wahrscheinlich darum, weil er sich nicht mit dem Auferstehungsglauben vereinen läßt. Darum berichtet der Historiker Josephus, der um die Zeit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. lebte, in seinen »Jüdischen Altertümern« [18, 2] nur ganz allgemein davon, daß die Seelenwanderung als notwendig erachtet worden sei, um die scheinbaren Ungerechtigkeiten des Weltlaufs auszugleichen. Er schreibt aber diese Lehre nicht den Pharisäern zu.

Anders verhält es sich mit der Seelenwanderungslehre innerhalb des großen Bereiches der mittelalterlichen jüdischen Mystik, der sog. Kabbala, deren Traditionen auf die Gestalt des bedeutenden jüdischen Theosophen Simon ben Jochai [um 150 n.

darstellend, das die Seele nach kabbalistischer Lehre beim Abstieg, wie beim Wiederaufstieg durchwandert. Aus Mordechai b. Jakob, Paamon we-Rimmon, Amsterdam 1708.

Chr.] zurückgeführt werden. Ihr Hauptwerk »Das Buch des Glanzes« – Sepher ha Sohar – in Gestalt eines Pentateuch-Kommentars wurde um 1260 in Spanien ausgebildet.[25] Die Kabbala ist eine Form der jüdischen Theosophie, eine Lehre von den Abgründen der göttlichen Weisheit, die sich im Worte der Schrift birgt, ein großangelegter Versuch, über den bloßen Literalsinn der Bibeltexte hinaus die Hintergründe der göttlichen Offenbarung aufzuschließen. Die Kabbala und ihr Hauptwerk, der Sohar, ist zwar zutiefst im Alten Testament gegründet; aber im Laufe der Jahrtausende ist sie, ohne diese ihre Verwurzelung aufzugeben, zu einem Sammelbecken vorderasiatischer und mittelmeerischer theosophischer Traditionen geworden; persische und gnostische, platonische, islamische und christliche Einflüsse sind in ihren Werken mit dem biblischen Monotheismus zu einem bedeutsamen synkretischen Weltbilde vereint. Schon darum findet sich innerhalb ihres Lehrgebäudes, wohl durch pythagoräische und neuplatonische Einflüsse angeregt, eine reichausgestaltete, allerdings auch widerspruchsvolle Seelenwanderungslehre. Ihre endgültige Gestalt erhielt die kabbalistische Lehre von der Wanderung der Seelen freilich erst verhältnismäßig spät, nämlich in der lurjanischen Kabbala der Renaissance-Epoche und in volkstümlicher

Weise sogar erst im 18. Jahrhundert in der mystischen Volksbewegung des Chassidismus Osteuropas.

In der Zeit vor der Entstehung des Sohar – da die Kabbala nur in kleinen verborgenen Konventikeln überliefert wurde – hatte man die Seelenwanderungslehre als so geheim erachtet, daß man sie nur in Andeutungen zu erörtern wagte. Freilich kannte die ältere Kabbala die Seelenwanderung noch nicht als allgemeines, notwendiges Lebensgesetz und als ein geschlossenes System; Höllenstrafen und Reinigung durch Seelenwanderung stehen noch unverbunden nebeneinander. Erst in dem um 1200 in der Provence entstandenen Buche Bahir und im Sohar wird der systematische Versuch unternommen, das Rätsel des Bösen in der Welt durch das Gesetz der Seelenwanderung zu erklären. Diese ist jedoch auch im Sohar noch beschränkt; er kennt, entgegen den Lehren des Pythagoras und des Platon, keine Möglichkeit des Herabsinkens der Seele bis ins Tierreich. Erst im 14. Jahrhundert beginnt eine Ausweitung in Richtung auf die antike Formulierung, die seit etwa 1450 allgemein anerkannte Lehre der Kabbalisten wird. Die umfassende Weise, wie innerhalb des Bereiches der Kabbala die Seelenwanderung als allgemeines Gesetz gelehrt wurde, stellt sich im radikalen Panpsychismus des Jo-

seph ben Schalom Aschkenasi dar. Er ist der Auffassung, daß »alle Dinge, von der Sephira Chochma an [der ersten aus Gott emanierten Weltpotenz] bis zum letzten Stein auf Erden, einem Verwandlungsprozeß innerhalb der Hyle, der alle Weltperioden hindurch andauert, nach festen Gesetzen der Kausalität unterworfen seien. Diese Lehre von einem allgemeinen Formwandel [der Schöpfung] geht weit über Seelenwanderung im gewöhnlichen Sinne hinaus, wandelt sich doch hier auch die Seele selbst mit. Dadurch wird die Hölle in dieser Konzeption im Grunde völlig überflüssig.« [26] Mit dieser Auffassung nähert sich die Kabbala den Gedankengängen Heraklits, der in seinem »Alles fließt« eine Lehre vom Kreislauf als einer Allverwandlung andeutet.

In der Sicht der alten Kabbala [vor dem Entstehen der Sohar] war die Wiederverkörperung der Seele auf drei Male beschränkt. War innerhalb dieser Spanne »Purgatorium« eine Reinigung nicht erfolgt, so sank gemäß dieser Lehre die Seele in ein dauerndes Höllendasein hinab. Auch wurde der Charakter der Seelenwanderung verschiedenartig aufgefaßt: einesteils als Strafe und Pein, aber auch als ein besonderer Gnadenerweis Gottes für die zwischen Gut und Böse schwankende Seele; als Möglichkeit der Reinigung und Bewährung. Wie

die indischen und spätgriechischen Lehren kennt auch die Kabbala eine Art Boddhisatwa-Existenz: die Frommen, d. h. die Weisen und Gerechten, können in freiem Willensentschluß als Helfer bedrängter Zeiten und Menschen wiedergeboren werden.

Im System des Chajim Vital [Hauptwerk: Ez Chajim], des Schülers und Geisteserben des großen palästinensischen Kabbalisten Isaak Lurja, wird die Seelenwanderung als Folge des Sündenfalles bezeichnet; denn ursprünglich waren – gemäß dieser Lehre – alle Seelen in Adam zu einer zusammengefaßt. Von den in Adam, dem Urmenschen, vereinigten Seelen haben nur die höchsten dem Sündenfalle widerstrebt. Weil nicht der Verunreinigung und der Korruption verfallen, sind sie auch der Seelenwanderung nicht unterworfen, während der größte Teil der Menschheit von den am tiefsten gesunkenen Adamseelen beseelt wird. In einem vielschichtigen Prozeß müssen nun diese durch den Prozeß der Seelenwanderung ihre ursprüngliche Reinheit zu erlangen trachten, um die zerbrochene geistige Urgestalt des Menschen wieder herzustellen. Jedoch vollzieht sich dieser unsagbar lange und die Erlösung hinausschiebende Prozeß nicht nur auf mechanische Weise. Denn durch »Seelenverwandtschaft« können die Pilgernden einander beistehen,

und zudem kann der Läuterungsprozeß – nach Isaak Lurja – durch gewisse Riten, Bußübungen und Meditationen wesentlich verkürzt werden. Gelingt aber der Aufstieg aus eigener Kraft oder durch Freundeshilfe nicht, so kann ein Rückfall bis in das Mineralreich erfolgen, und die Existenz der unbelehrbar Gottlosen kann schließlich für immer dem Bereich der Hölle überantwortet werden. Die kabbalistischen Esoteriker sind überzeugt, daß der Seelenwanderungsprozeß seine Spuren am Leibe der ihm unterworfenen Menschen sichtbar mache; insbesondere werden innerhalb der kabbalistischen Psychologie die Linien der Stirne als dessen Stigmen gedeutet. Ebenso glaubt man in der alle Menschen umgebenden Aura die geheimen Spuren der Wanderungswege der Seelen finden zu können.

In einer volkstümlichen Weise vertritt auch die Spätform der Kabbala, die mystische Volksbewegung des Chassidismus, die Lehre von der Seelenwanderung. Die Kompliziertheit ihrer Theorien deutet ein Ausspruch des Enkels des Stifters desselben, des Rabbi Nachman, an: »Gott tut nicht zweimal das gleiche Ding. Und wenn eine Seele wiederkehrt, wird ein anderer Geist ihr Genosse.«[27] Das will besagen: Geist und Seele, in jeder Gnosis ihrem Wesen nach unterschieden, kehren in jeder erneuten Reinkarnation in veränderter Paarung

wieder: in keiner Verkörperung hat die Seele den gleichen »Geist« zum Gefährten.

Eine nur im Umkreis der Kabbala und erst seit dem 16. Jahrhundert bekannte Abart der Seelenwanderungslehre wird als »Ibbur«, Seelenschwängerung oder Überseelung bezeichnet; dies bedeutet: die Imprägnierung einer noch pilgernden Seele durch den »Seelenfunken«, entweder durch eine eingekörperte oder durch eine im ewigen Reich aus Endziel der Wanderung gelangte Seele, als Hilfe in einer Situation der Bedrängnis oder zur Gestaltung eines dem Reiche Gottes dienenden Werkes. Durch die Aussendung eines solchen Seelenfunkens, zur Stärkung oder Erleuchtung eines Lebenden, kann das Karma des Betroffenen »verbessert« oder doch eine Verschlechterung desselben verhindert werden. In dieser Seelenschwängerung ist somit die Hilfe angedeutet, die sich Menschen gegenseitig zu erweisen vermögen. Freilich können – dieser Lehre nach – nur kraftvolle und reine Seelen, solche von Heiligen oder Weisen, durch Ibbur zu helfenden Engeln der suchenden und leidenden Seelen werden, während die Seelenfunken dämonischer Menschen den Empfängern zum Unheil gereichen, sie in ihrer Wanderung zu hemmen und sie auf eine tiefere Stufe hinabzuziehen vermögen.[28]

DER REINKARNATIONSGEDANKE IN DEN LEHREN DER »THEOSOPHIE« UND DER ANTHROPOSOPHIE

EINE Renaissance des Reinkarnationsgedankens erfolgte im Abendland, merkwürdig gepaart mit dem Fortschrittsgedanken, erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die »Theosophische Gesellschaft«, die im Jahre 1875 durch die Russin Helene Blavatsky und den Amerikaner Olcott begründet wurde, und die sich schnell über die angelsächsischen Länder und dann auch über Mitteleuropa ausbreitete. Ihre bewußt heidnische Lehre, die »Theosophie«, zur Unterscheidung von der legitimen christlichen Theosophie des Mittelalters wohl besser »Pseudotheosophie« genannt, stellt eine schillernde, wenn auch zuweilen packende Mischung dar aus alten indischen Überlieferungen mit fragwürdigen medialen Eingebungen der »Meister vom Himaleya«, in welches »Abwasser aller religiösen Überlieferungen« zudem noch raffiniert gefälschte und erfundene Texte eingeschmuggelt wurden. Als Nachfolgerin der Blavasky gelang es der hochbegabten Anni Besant, durch eine erfolgreiche Reorganisation und durch Einbeziehung der von den Gründern verpönten christlichen Erkenntnisse und der Gestalt Christi[29], eine zweite Blüte dieser eigentümlichen synkretistischen und bewußt

»dogmenlosen« religiösen Bewegung herbeizuführen. Sogar die Gründung einer liberal-katholischen »Kirche« mit einem »Bischof« an der Spitze, eine Vorläuferin der späteren anthroposophischen »Christengemeinschaft«, wurde unternommen.

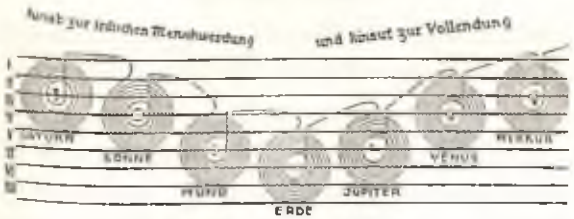
Rudolf Steiner, während einiger Jahre der Generalsekretär des deutschen Zweiges der »Theosophischen Gesellschaft«, schuf sodann, auf ihren Lehren aufbauend und sie unter weiterer Einbeziehung der Gestalt Christi umformend, seine »Anthroposophische Gesellschaft«. Freilich muß betont werden, daß der »anthroposophische Christus« mit dem Christusbild der Evangelien, d. h. dem der christlichen Kirche, kaum noch etwas gemeinsam hat. Steiner, der die Überlieferungen der Gnosis mit modernem naturwissenschaftlichem Denken, wie auch mit den Doktrinen des Okkultismus und den Anschauungen des deutschen Idealismus verband, sieht in Christus das höchste Geistwesen der »Sonnenwelt«, das zur Erlösung »der aus dem göttlichen Urgrund in das Menschentum herabentwickelten Geistwesen« herabkam. Zweifellos stellt Steiner diesen seinen Christus auf eine großartige Weise in den Mittelpunkt der Welt und des Weltgeschehens, ja unsres ganzen Sonnensystems. Aber auch dieser Erlöser ist den verschiedenen Stadien des Reinkarnationsprozesses unter-

worfen. Unter der Voraussetzung der von Steiner erfundenen zwei Jesusknaben, von denen der eine im zwölften Jahre stirbt, ziehen in beide, und besonders in den Überlebenden, Seelen oder Seelenteile des Ur-Zarathustra, des Hermes, des Ur-Buddhas ein, um schließlich das Gefäß für den Niederstieg des Christus-Logos anläßlich der Jordantaufe zu bilden. Was für die Menschwerdung des »höchsten Sonnenwesens« gilt, an dem sich freilich ein Ausnahmeprozeß ereignete, gilt freilich erst recht für die gewöhnlichen Sterblichen: wer den »Christusimpuls in sich aufgenommen hat, steigt in immer neuen Geburten schließlich zur Vollendung empor«. Die Anhänger Rudolf Steiners legen jedoch großen Wert auf die Feststellung, daß dieser den Gedanken des wiederholten Erdenlebens, der Reinkarnation, keineswegs über die Lehren der »Theosophie« aus indischem Gedankengut geschöpft habe. Vielmehr wird der Anspruch erhoben, daß seine Einsichten einzig »aus exakter übersinnlicher Forschung« stammten. Da aber Steiner mit den indischen Lehren wohlvertraut war, wie nicht minder mit den entsprechenden der »Theosophie«, kann vielleicht von einer schöpferischen Variation, nicht aber von einer wirklichen Neuschöpfung gesprochen werden. Dies ist nicht unwichtig zu bedenken; denn der Reinkarnations-

gedanke nimmt einen überaus bedeutsamen Platz in Steiners System ein. Gesteht doch der Leiter der anthroposophischen »Christengemeinschaft«, Emil Bock, zu, daß »die Darstellung von Reinkarnation und Karma, von Wiederverkörperung und Schicksalsverknüpfung, in der Verkündigung Rudolf Steiners das ist, was das Rückgrat im menschlichen Organismus«[30].

Dasselbe gilt auch für die ältere »Theosophie«, zu deren wichtigsten »Dogmen« das Gesetz von der Reinkarnation gehört. Freilich steht die theosophische Lehre im Gegensatz zu der im Spätgriechentum ausgebildeten; denn diese letztere, die Palingenesie, wurde als ein Wandern der Seele durch Menschen-, Tier- und Pflanzengestalt verstanden. Die Theosophie hingegen läßt auf Grund des Evolutionsgesetzes die Menschenseele die Stufen des Naturreiches durchschreiten unter der Annahme, daß, wenn die Menschenstufe erreicht sei, es keine strafweise Rückkehr in untere Bereiche mehr geben könne. Gemäß dieser Lehre lebt die Seele nach dem Tode des Leibes eine kurze Zeit in der Astralwelt und nach der Auflösung des Astralkörpers einige Jahrhunderte in der niedrigen Mentalwelt, auch der niedere Himmel oder Devachan genannt, wo die Seele eine zeitweilige Glückseligkeit genießt. Dort legt sie unter Umständen auch noch

ihren Mentalkörper ab und befindet sich dann nur noch in ihrem Kausalkörper. Ist aber ihre Entwicklung zur Vollkommenheit noch nicht beendet, so fühlt die Seele einen Drang zur Wiederverkörperung; sie nimmt der Reihe nach wieder die Mental-, Kausal- und den physischen Körper an und wird darnach in der irdischen Welt wiedergeboren. Der Zweck jeder Wiederverkörperung ist die Läuterung der Seele durch die jeweiligen Erfahrungen ihrer Erdenleben. Hierzu bedarf es bis zur völligen Reifung der Seele nach theosophischer Ansicht für die verschiedenen Menschenarten je nach ihrem inneren Stande mehr oder minder vieler Verkörperungen. Diese Verschiedenheit der Bedingungen wird auf den sog. »Altersunterschied« der Seelen zurückgeführt; denn es werden alte und junge Seelen je nach dem Stand der Reinkarnation unterschieden, die in fünf Klassen eingeteilt werden. Da ist 1. der Unentwickelte, 2. der Durchschnittsmensch, 3. der Gebildete, 4. der »auf dem Pfad« Befindliche, 5. der Adept. Letzterer steht bereits jenseits der Notwendigkeit einer Wiederverkörperung, vollzieht sie aber, wie dies der Buddhismus und Jamblichus schon lehrten, freiwillig, indem er Zeit und Ort seiner Geburt zu wählen vermag, um dann als »Meister der Weisheit« und als ein Menschheitsführer im Leibe zu erscheinen. Ähn-



Pilgerfahrt der Geistwesen durch die 7 Weltkörper und die 7 Weltperioden, hinab zur irdischen Menschwerdung und hinauf zur Vollendung, nach der Lehre Rudolf Steiners [aus A. Jeremias, Außerbiblische Erlösungserwartung, Berlin 1927].

liches gilt, wenn auch eingeschränkter, für die »auf dem Pfad« Befindlichen, während die drei übrigen Klassen dem strengen Gesetz der Reinkarnation unterworfen sind. Die Lehren, die die Theosophie über den Prozeß derselben aufstellt, sind ungemein verwickelt und vielschichtig. Folgendes Bruchstück über die Voraussetzung zur Wiedergeburt aus dem Werke »Grundlagen der Theosophie« von C. Jinarayadasa, des heutigen Leiters der »Theosophischen Gesellschaft«, mag eine Ahnung der komplizierten »Technik« der theosophischen Wiedergeburt vermitteln:

»Die Seele des Menschen ist ein individuelles und dauerndes Bewußtsein, das in einer Form oder in einem Körper aus unsichtbarer Materie lebt. Dieser Seelenkörper besteht aus dem Stoff der höheren Gedankenwelt und wird in den Studien der heuti-

gen Theosophie der Kausalkörper genannt. Er hat eine menschliche Gestalt, ohne die Geschlechtsmerkmale des Mannes und des Weibes, welche mehr den Engeln der Überlieferung gleicht. Er ist umgeben von einer Eiform leuchtender Materie ... die die dauernde Wohnung der Seele darstellt: den Kausalkörper; und in diesem Kausalkörper lebt die Seele unsterblich und ewig. Für sie gibt es weder Geburt, Kindheit, Alter, Tod, sie ist eine unsterbliche Seele, deren Macht im Lieben, Denken, Handeln im Laufe der Zeitalter wächst. Sie lebt einzig, um in irgendeinem Lebensgebiet, durch die Erfahrungen, die sie sammeln wird, geübt zu werden, um im Mithelfen am Entwicklungsplane ihres göttlichen Vaters ihre höchste Glückseligkeit zu finden.

Das Wachstum der Seele beginnt mit Lebensversuchen in Reichen, die niedriger sind als jenes, in dem ihre wahre Heimat ist. Darum verkörpert sie sich immer wieder, das heißt:

1. Sie sammelt Stoff der niederen Gedankenwelt und bildet einen Gedankenkörper zum Denken, das heißt um die äußere Welt der Erscheinungen in Ausdrücke konkreter Gedanken und Gesetze zu übersetzen;

2. sie sammelt astralen Stoff und bildet daraus einen Astralkörper zum Fühlen, das heißt um

durch ihn die Erscheinungswelt in Ausdrücke persönlicher Wünsche und Empfindungen zu übersetzen;

3. sie wird mit einem passenden physischen Körper versehen, womit sie handeln kann, und, ihn gebrauchend, übersetzt sie die Welt in Ausdrücke physischer Eigenschaften – schwer oder leicht, heiß oder kalt, beweglich oder unbeweglich und so fort. Der Vorgang des Aufnehmens dieser drei Körper durch die Seele ist Wiederverkörperung.«

Voraussetzung der Wiedergeburtslehre der Anthroposophie ist, ähnlich jener der Theosophie, eine Trichotomie, Dreigliederung, der gesamtmenschlichen Existenz, wie auch wiederum der einzelnen Teile derselben. Der Mensch besteht hienach als dreigliedriger Organismus aus Leib, Seele und Geist, der Leib wiederum aus dem physischen Leib, dem Äther- und dem Astralleib. Die Seele ist gefügt aus der Empfindungs-, Verstandes- und Bewußtseinsseele – der Geist aus Geistselbst, dem Lebensgeist und dem Geistmenschen. In einer weiteren Zusammenfassung ergibt sich sodann eine Siebengliedrigkeit des ganzen Menschen in folgender Art: 1. der physische Körper, 2. der Äther- oder Lebensleib, 3. der empfindende Seelenleib, 4. die Verstandesseele, 5. die geisterfüllte Bewußtseinsseele, 6. der Lebensgeist, 7. der Geistesmensch.[31] Diese

Teile stehen in ihrer Entwicklung wiederum in Beziehung mit den von Steiner postulierten sieben Weltzeitaltern, die den Entwicklungsprozeß der ganzen Schöpfung und der in ihr wirkenden Geister darstellen. Der Prozeß der Reinkarnation ist gewissermaßen der Motor, der das Menschendasein durch diese Welten und Zeiten hindurchbewegt. Denn »dreierlei bedingt den Lebenslauf eines Menschen innerhalb von Geburt und Tod. Und dreifach ist er dadurch abhängig von Faktoren, die jenseits von Geburt und Tod liegen. Der Leib unterliegt dem Gesetz der Vererbung; die Seele unterliegt dem selbstgeschaffenen Schicksal. Man nennt dieses ... sein Karma. Und der Geist steht unter dem Gesetze der Wiederverkörperung, der wiederholten Erdenleben. Man kann demnach das Verhältnis von Geist, Seele und Körper auch so ausdrücken: Unvergänglich ist der Geist; Geburt und Tod waltet nach den Gesetzen der physischen Welt in der Körperlichkeit; das Seelenleben, das dem Schicksal unterliegt, vermittelt den Zusammenhang von beiden während eines irdischen Lebenslaufes.« [32]

Um seine höchste Entwicklungsstufe zu erreichen, bedarf der Mensch nach Steiner wiederholter Erdenleben. Denn nur dem Leibe nach stammt der Mensch von seinen Eltern ab, während der Geist

gewissermaßen sein eigener Nachkomme ist; sein Geschick gestaltet sich auf Grund des Karmagesetzes, auf Grund der Früchte, die er aus den vergangenen Leben als seine erworbene Mitgift positiver oder negativer Art mitbringt. Wenn der irdische Leib in den Mutterschoß der Erde zurücksinkt, erhebt sich die Seele in die »Seelenwelt«, wo sie, da sie ihre Aufgabe, Leib und Geist zu verbinden, erfüllt hat, sich auflöst. Die Seele, der psychische Leib, ist demnach, nicht wie der Geist, unsterblich. Der Geist jedoch geht in das »Geisterland« ein, wo er an dessen erneuernden Kräften teilhat; dort verweilt er so lange, bis er den Durst nach Wiederverkörperung verspürt. Gemäß der Schau Steiners reinkarniert sich der Geist des Menschen innerhalb von 2100 Jahren nur zwei Male, und zwar einmal in männlicher, das andere Mal in weiblicher Gestalt, so daß der Mensch dadurch befähigt wird, die Erfahrung aller Gegensätze zu erwerben, um mit deren Hilfe die höchste geistige Entwicklungsstufe, die jedoch keineswegs identisch ist mit der Seligkeit des gotterfüllten Lebens, zu erlangen. Man müßte darum in Steiners System nicht von einer Seelenwanderung sprechen, sondern vielmehr von einer Geisteswanderung, da die Seele gemäß seiner Lehre sterblich ist und nur der Geist an der Unsterblichkeit teilhat.

Dem Steinerschen Reinkarnationsglauben haftet eine nicht zu übersehende Eigentümlichkeit an: er ist logisch folgerichtig entwickelt. Ja, er ist der Logik, und darum keineswegs dem Mysterium, derart verpflichtet, daß Steiner selbst sagen kann: »Ein Denken ... kann durch die bloße Logik zu der Vorstellung von den wiederholten Erdenleben und dem Gesetze des Schicksals kommen.« [32] Man spürt deutlich, daß hier ein rein menschliches Denken, schöpfungsinmanent, vom Wesen des Geistes und der Seele spricht – so als ob uns noch keine Erleuchtung durch das göttliche Wort, das allein die Grenzen der bloßen Logik, des kreisläufigen und darum gebundenen menschlichen Denkens sprengt, geschenkt worden sei. Es ist zweifellos ein Verdienst Steiners, daß er so eindringlich auf die Bedeutung des Kosmischen hingewiesen hat, daß er dazu anleitete, auch im Kosmischen ein Geistiges am Werke zu sehen, was zwar für das mittelalterliche Christentum eine Grundüberzeugung bedeutete, aber in der Gegenwart durch den bedrohlichen Auseinanderfall von göttlicher Offenbarung und menschlicher Wissenschaft verloren gegangen ist. Andererseits aber werden durch Steiner die eigentlich geistigen Phänomene fast ausschließlich an das Kosmische gebunden und das Naturgesetzliche als Gestaltungsprinzip der geistigen Welt betrachtet.[33]

Damit hängt die Überschätzung des Entwicklungsgedankens zusammen, der mit äußerster Folgerichtigkeit alle Bereiche der Steinerschen Schöpfungsbetrachtung bestimmt. Zweifellos ist sowohl im Mikro- wie im Makrokosmos alles auf Entfaltung, Entwicklung, auf Ausreifung und Enthüllung – auf Metamorphose – angelegt. Die Natur macht keine Sprünge, wenn auch innerhalb ihrer Prozesse plötzliche akausale Umschläge, d. h. Mutationen möglich sind. Zweifellos hat der Entwicklungsgedanke auch für den geistigen Bereich eine Bedeutung. Da aber der Reinkarnationsglaube im allgemeinen, und im besonderen jener Steiners, neben dem Prinzip der Gerechtigkeit einzig auf dem Entwicklungsgesetz der Naturbereiche, auf dem Evolutionismus, beruht, so haftet ihm ein eigentümlicher und ungeistiger Naturalismus an, worüber der Steinersche Zentralbegriff »Geistesforschung« nicht hinwegtäuschen kann. Als eine nach Sinnerfüllung suchende Erklärung des Menschengeschicks, als ein Erweis von der Gerechtigkeit des Weltenlenkers und ein Versuch, die Unsterblichkeit des Personkerns aufzuzeigen, mag der Reinkarnationsglaube bis zum Erscheinen Christi seine Bedeutung gehabt haben, gleichsam als eine silhouettenhafte Vorahnung des durch die Offenbarung enthüllten wahren Geschickes der Seele.

Freilich ist zu sagen, daß die großen Mysterienkulte der Antike, der griechische von Eleusis, der ägyptische Isis- und der römische Mythraskult u. a. m., seiner nicht bedurft haben, um die Menschen zur wahren Sittlichkeit und zur »Vergöttlichung« über die Todesschwelle hinaus anzuleiten. Jedoch auch seit der Verkündigung der Frohbotschaft ist das Gesetz der Entwicklung im physischen, seelischen und geistigen Bereich zwar nicht aufgehoben, aber doch durchkreuzt durch die anteilnehmende Gnade einerseits und andererseits durch das Bewußtsein von der Entscheidungssituation, in die der Mensch nun unabdinglich gestellt ist. Denn seit Christi Erscheinen bestimmt der Mensch in seinem Leben durch den Akt seiner Entscheidung, in der Richtung auf Gott zu oder in der entgegengesetzten, nicht nur die Gestaltung seines nächsten Lebens, eines der vielen im Sinne der Reinkarnationslehre, sondern er bestimmt vielmehr für immer dadurch sein Geschick in der Sphäre des ewigen Lebens. Erst diese Entscheidung macht ihn zu einem Gotteskind, zu einem Tempel des heiligen Geistes, oder aber zu einem Gefäß des unheiligen Geistes, zu einem Sohn des Abgrundes.

DIE Glaubenslehre der Kirche hat in all ihren Epochen den Reinkarnationsgedanken abgelehnt. Auch jene große kosmologische Schau des Origenes, gemäß der in einer riesigen Weltperiode die Schöpfung zu einer Wiederherstellung ihres Urstandes, zur Apokatastasis, gelangt, um dann von neuem zu fallen und den Kreislauf zum Ziele der Wiederherstellung zu beginnen, wurde aus dem Lehrgut der Kirche mit allem Nachdruck ausgeschieden. Nicht anders erging es den Sonderlehren einiger Kreise und Persönlichkeiten, so den Priscillianern im Spanien des 6. Jahrhunderts, den manichäischen Katharern des 12. Jahrhunderts in Südfrankreich und andern Gruppen. Denn weder im Alten noch im Neuen Testament ergeben sich – wenn man den Text nicht gewaltsam, ohne Blick für die Zusammenhänge, interpretieren will – Anhaltspunkte für eine biblische Lehre von der Reinkarnation; sie steht so völlig außerhalb der Wahrheitverkündigung Christi, daß dieser sie nicht einmal polemisch erwähnt. Der Begriff der »Wiedergeburt« hat freilich eine zentrale Bedeutung in der Verkündigung des Neuen Testamentes. Denn die Taufe heißt dort das »Bad der Wiedergeburt« [Titus 3, 5]. Von dieser aber sagt der Herr selbst: »Wenn

jemand nicht von neuem geboren wird, der kann das Reich Gottes nicht sehen« [Joh. 3, 3]. Diese »Neu-Geburt« von »oben« aus Geist und Wasser [Joh. 3, 5] in der Taufe – immer wird davon nur in der Einzahl gesprochen, es gibt im Sinne des Evangeliums keine mehrfachen »Wiedergeburten« – erschließt dem »Wiedergeborenen« das Reich Gottes und das ewige Leben. Ja noch mehr, die Wiedergeborenen im Stande des äonischen Lebens werden an Christi Richteramte teilnehmen [Matth. 19, 28]. Darum ist der evangelische Prozeß der »Wiedergeburt« aus der Taufe, die vom Apostel Paulus als ein mysterienhaftes geistiges Sterben und Auferstehen mit Christus verstanden wird, der schärfste Gegensatz zur heidnischen und gnostischen Wiederkehr der Seele im Rad der Geburten.

Im Versuch, im Neuen Testament Belege für den Wiederverkörperungsgedanken zu finden, wird besonders von seiten der Anthroposophen oftmals die Gestalt Johannes des Täufers [Joh. 11. 9. 14. 17. 11. 12] als Beweis in Anspruch genommen. Denn Johannes wird, in einer zwar symbolischen Weise, im Text der Evangelien als jener Prophet Elias bezeichnet, von dem am Ende des letzten Propheten-Buches des Alten Testaments [Maleachi 4. 5, 6] geweissagt wird, daß er vor dem Anbrechen des »Tages des Herrn«, d. h. dem Weltgericht, wiederkommen werde, um die Herzen der Menschen einander zuzuwenden. In der altjüdischen Tradition galt der Prophet Elias, der todlos, lebendigen Leibes in den Himmel entrückt wurde, als der Bote und Vorläufer des Messias, dessen Nähe und Wiederkunft er anzeigt. Da Elias nie gestorben ist – in Apokalypse 11, 7 wird sein Tod »nachgeholt« –, kann er auch nicht wiedergeboren werden. Gerade darum kann in den Evangelien Johannes der Täufer keineswegs als der reinkarnierte Elias betrachtet werden; denn Elias ist auf dem Berge Tabor in seiner eigenen Gestalt erschienen. Er war der wirkliche Elias, der da ist ein Messiaskünder dem Amte, nicht dem Leibe oder der Seele nach. In der späteren jüdischen Tradition gilt Elias zudem gewissermaßen als der »Hermes« des Gottesreiches, nämlich als der Gottesbote, der unablässig und in stets sich wandelnder Gestalt vom Himmel zur Erde steigt, um den Willen Gottes den Gotteskindern nahezubringen, und der andererseits die Bitten und Nöte der Menschen ins himmlische Heiligtum hinaufträgt. Die Gestalt des Elias ist darum als Beweis für den Reinkarnationsgedanken im Neuen Testament das denkbar ungünstigste Objekt.[31]

Das, was das Karmagesetz meint, ist freilich ein Aspekt, der auch im christlichen Glauben mitent-

halten ist. So erkennt der Apostel Paulus das Richtige des Karmagedankens an, wenn er sagt: »Was ein Mensch säet, wird er ernten« [Gal. 6, 7]. Auch der Apostel Johannes verkündet in seiner Apokalypse als Lebensgesetz, daß die Werke des Menschen, d. h. der sittliche Gehalt seiner Taten und Gedanken, ihm ins Jenseits »nachfolgen« und das jenseitige Geschick seiner Seele bestimmen. Es ist offensichtlich, nach dem Texte der Evangelien, wie nach der entfalteten Lehre der Kirche, daß Lohn und Strafe, Vergeltung und Sühne einen zentralen Gedanken der christlichen Verkündigung darstellen, wenn auch die Erlösung allein durch Gnade, durch die Verdienste Jesu Christi erfolgt. Der Mensch bestimmt sein ewiges Geschick gemäß seiner Entscheidung für oder gegen Gott, gemäß seinem Glauben und seinen Taten [siehe Matth. 19, 27]. Das damit postulierte Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit, die freilich durch die erbarmende göttliche Liebeskraft durchkreuzt wird, findet seinen Ausdruck im Gericht – im persönlichen nach dem Tode des Menschen, im allgemeinen am Tage der Wiederkunft Christi. Darum sieht man auf zahllosen Bildern und oft an der zentralen Stelle, am Tympanon des Mitteleingangs der gotischen Kathedralen, als Repräsentant des Gerichtes wie der Gnade, den Erzengel Michael als Seelen-

wäger dargestellt, wie er im Begriffe ist, ein nacktes Menschlein, das da sinnbildet die vom Leibe getrennte Seele, auf einer Waage zu wägen, während ein kleiner Teufel versucht, die andere Waagschale mit dem Gewicht der Sünden dieses Menschen zu beschweren. Dieser ist ein Repräsentant Satans, des ewigen Anklägers des strauchelnden und sich nach Erlösung sehnenden Menschen, der darauf dringt, daß das Karma des Menschen »gerecht«, mit gnadenloser, liebloser, objektiver Pünktlichkeit gewogen und daß ihm nicht Vergebung, d. h. Auflösung des Karmas zuteil werde. Vielleicht wäre eine Überzahl von Menschen durch diese »tödliche Gerechtigkeit« Satans – des Verklägers seiner Brüder – auch wirklich für immer verloren, wenn die »Frohe Botschaft«, die wahrhaft überfrohe, nur von der ausgleichenden Gerechtigkeit und nicht auch von der ausgleichenden Liebe Gottes zu künden wüßte. Gott, der Richter, wendet sich dem Sünder um Christi willen zu, er erbarmt sich seiner, indem er sich mit ihm, dem Entzweiten, versöhnt, die Last seines Karmas barmherzig mildert und ihn nach einer Periode der Sühne und Reinigung zur Freiheit der Kinder Gottes führt. Vielleicht enthält die Szene mit der Ehebrecherin im Johannesevangelium [7, 1–11] einen Hinweis auf eine christliche Überwindung des Karmagedan-

kens durch »gnadenhafte Aufhebung des Karmas«. Die Pharisäer, die sich bemühen, Jesus des moralischen und gesetzlichen Laxismus zu überführen, bringen eine Ehebrecherin zu ihm und ersuchen ihn, sein Urteil über dieselbe zu sprechen. Aber Jesus antwortet ihnen nicht, bückt sich und schreibt mit dem Finger in den Sand, und nachdem er dann die Pharisäer machtvoll und schlicht an ihre eigenen Sünden gemahnt, setzt er seine »Sandschrift« fort. Als aber die Pharisäer, seine Versucher, beschämt fortgegangen sind und Jesus mit dem sündigen Weibe allein geblieben ist, erklärt der zum Richter Angerufene, aus freilich göttlicher Vollmacht, daß er sie nicht verurteile, d. h. daß er ihre Schuld nicht dem Gerichte unterstelle. Mit diesem Gnadenakt ist das Karma dieses Weibes aufgehoben – was die Buße nicht ausschließt –, einzig unter der Mahnung, fortan nicht mehr zu sündigen. Doch was schreibt Jesus hier in den Sand? Die Schrift schweigt darüber. Jedoch war es im Altertum üblich, daß die Mathematiker ihre Rechnungen und Probleme anstatt auf Papier oder Pergament in den Sand zeichneten. Wir dürfen, besonders in dem von hieratischer und symbolischer Sinndeutung erfüllten Evangelium des Johannes, darum auch in dieser Szene keine bloße Spielerei – einen Verlegenheitsakt – des Herrn erwarten;

vielmehr könnte man vermuten, daß es die »Lebensrechnung« dieser schuldigen Frau ist, deren »Daten und Gewichte« der Herr in einem göttlichen Durchschauen [»denn er wußte, was im Menschen war«] in den Sand schrieb, um sie in göttlicher Vollmacht mit den Worten auszulöschen: »auch ich verurteile dich nicht«. So werden wir in dieser Szene Zeuge, wie Jesus, der Sünderheiland, der gekommen ist, zu suchen, was verloren war, eine Schuld aufhebt und ein »Karma« gnadenhaft zunichte macht.[35]

Rudolf Steiner, der Begründer der Anthroposophie, spürt recht deutlich die folgenschwere Aussage, die in dieser evangelischen Szene enthalten ist. Da sie den Wiedergeburtsgedanken, wie er ihn vertritt, im Grunde zunichte macht, sucht er diesen dadurch zu retten, daß er erklärt, Christus habe zwar das Weltenkarma, die Schuld der Welt auf sich genommen und aufgehoben, als Lamm, das »der Welt Sünde trägt«, nicht aber das individuelle Karma des Menschen, das – nach Steiner – einzig durch die Kette der Wiedergeburten abgetragen werden kann. Jedoch diese Anschauung Steiners reißt das christliche Erlösungsmysterium in Stücke, schmälert den liebenden Erlösungswillen Gottes und liefert den Menschen der Unerbittlichkeit einer rein heidnischen Gerechtigkeit aus. Mit Recht

äußert darum der katholische Theologe Gebh. Frei: »Wenn man die Sünde in ihrer Beziehung zum unendlichen Gott völlig ernst nimmt, so genügen auch noch so viele Reinkarnationen nicht, die Sünde nach dem Maß der strengsten Gerechtigkeit zu sühnen. Nur Gott selbst kann die Schuld vergeben. Gerade in dieser Rücksicht wird dem Prinzip der absoluten Gerechtigkeit nicht durch die Wiederverkörperungsidee, sondern nur im christlichen Denken Genüge getan.«[36] Aber darüber hinaus zerstört, nach der Ansicht des Dogmatikers Michael Schmaus, »die Lehre von der Seelenwanderung und von der ewigen Wiederkehr die Natureinheit von Leib und Seele und damit die Personalität des Menschen. Sie verharmlost den Tod und auch das ihm vorausgehende Leben. Sie entkleidet das Leben seines Ernstes und seiner Verantwortung... Soweit die Lehre von der Seelenwanderung das jeweils nachfolgende Leben für eine Buße des vorausgehenden erklärt, spricht gegen sie, daß ein Leben nur dann als Buße gelebt werden kann, wenn der Mensch sich dessen bewußt ist, daß er und was er zu büßen hat. Nur das im Bewußtsein der Schuld und in der Bereitschaft zur Buße gelebte Leben hat wirklichen Sühnewert.«[37] Doch gerade diesem für eine wirksame Buße notwendigen Bewußtsein der einstigen Schuld steht eine

Doktrin der meisten Lehren von der Wiederverkörperung entgegen: daß nämlich die Seele beim Austritt aus der Zwischenwelt des Zeitraumes zwischen Tod und Neugeburt den Trank des Vergessens zu trinken bekomme, der die Erinnerung an frühere Leibesleben zum Erlöschen bringe. Die Seele kann gerade nach dieser Lehre ihre neue Wiederverkörperung nicht als bewußte Buße durchleben, da sie – trotz Steiners aus dem Indischen modifiziert übernommener Akhaschachronik, dem Welten- und Zeitengedächtnis – von ihrer Schuld keine Kenntnis hat. In bezug auf dieses »Vergessen« berichtet Platon in seinem »Staat« [621a], daß den zum Eingehen in neue Körper bestimmten Seelen auf dem Gefilde der Lethe der Trank des Vergessens gereicht werde. Ebenso trinken in der Äneis des Vergil [4, 704–751] die zur Wiedergeburt drängenden Seelen vor ihrer Verleiblichung Vergessen aus den Fluten der Lethe. Auch die Chinesen kennen eine solche Überlieferung, wie dies z. B. in einem von Richard Wilhelm vermittelten Märchen deutlich wird[38]. Dieser in Asien wie im Abendlande in den Wiedergeburtslehren bekannte »Trunk des Vergessens« ist freilich ein wichtiges Element der Reinkarnationssysteme: es soll begreiflich machen, warum sich die Menschen – wenige »bevorzugte« Geister aus-

genommen – an ihre früheren Lebensläufe nicht erinnern können. Als einer dieser Bevorzugten erscheint Pythagoras, von dem Empedokles, sich selber als von gleicher Geistesart bezeichnend, meinte, daß »wenn er sich im Geiste reckte«, er fähig gewesen sei, seine Vorleben durch zehn oder zwanzig Verkörperungen hindurch zu verfolgen[39]. Die Inder hingegen vertraten die Anschauung, daß die Erinnerung an alle vergangenen Verkörperungen sich erst am Ziel der Seelenwanderung, in einer Rückschau von Oben, wieder einstellen würde. In theosophischen und anthroposophischen Kreisen wird freilich gerne mit Erinnerungen an frühere Lebensläufe gespielt. Aber noch niemals hat sich – unter Beweis gestellt – ein solcher wirklich und real rekonstruieren lassen. Der unerklärliche Rest, der sich freilich zuweilen durch die Meditation der Lebenswurzel und durch »Erinnerungen« an ältere Kulturschichten ergibt, läßt sich jedoch durch andre Seinsgesetze als durch die Reinkarnationshypothese erklären, so z. B. durch die zyklische Wiederkehr von Seelenformen [nicht von individuellen Seelenteilen] wie dies Edgar Dacqué dargelegt hat.[40]

Faßt man nun die Anschauungen des Evangeliums hinsichtlich des Wiedergeburtsgedankens – das Fehlen einer Reinkarnationslehre wie auch jene

christliche Deutung der »Wiedergeburt« als Werden der neuen Kreatur aus dem Bad der Taufe – zusammen und zieht zudem noch die mythischen Elemente der heidnischen Reinkarnationslehre in Betracht, so wird es begreiflich, daß Gebhard Frei, der sich in einer einfühlenden Weise mit dem Reinkarnationsgedanken auseinandergesetzt hat, zu folgender Formulierung kommen mußte:

»Ein Leben, so wird zur Begründung der Reinkarnationslehre gesagt, genüge nicht, um den Menschen intellektuell, künstlerisch, vor allem sittlich zu der ihm überhaupt möglichen Höhe zu bringen. Es muß also noch viele Wiederverkörperungen geben, um dies Ziel zu erreichen. Gewiß, das Ziel besteht. Wäre mit dem Tode alles aus, dann wäre die menschliche Existenz etwas Sinnloses. Aber es gibt ja auch nach den Anhängern der Reinkarnationslehre ein Leben jenseits des Grabes. Sicher kann nichts Ungeläutertes und Unvollendetes in den Himmel eingehen. Aber einerseits kann eine allmächtige Schöpferkraft, die die geistige Seele geschaffen hat, auch tief in die geistige Seele hineingreifen und im Hinblick auf Christi Sühnetat einen Menschen in kurzer Zeit aus Gnade reifen lassen, wenn er einmal den grobphysischen Körper abgestreift hat. Darum kennt gerade der katholische Glaube die Lehre vom Fegfeuer, das ja nicht nur

ein Strafort, sondern Läuterungsweg ist, Ort des geistigen Reifens. Die Visionen heiliger oder auch nur hellsichtiger Menschen lassen uns manchmal erstaunen, wie lange sie Menschen auf diesem Reinigungsweg in geistiger Schau erblicken. Vom Glauben aus ist uns über die Dauer und die genaue Art dieses jenseitigen Weges nichts gesagt. Alles, was durch Reinkarnation erklärt werden soll, kann auch durch diesen jenseitigen Weg des Reifens erklärt werden, sogar das Wiedergutmachen hienieden, indem die Verstorbenen nicht nur durch körperliches Wiederkommen, sondern auch durch geistigen Einfluß aus dem Jenseits angerichteten Schaden auf der physischen oder geistigen Ebene wieder ausgleichen können.« [41]

ZWEITER TEIL

DIE SEELENREISE ODER DER AUFSTIEGSWEG DER SEELE

DIE HEIDNISCHE UND DIE GNOSTISCHE REinkarnationslehre im Altertum wie in der Neuzeit lehren eine Wanderung der Seele im Rad der Geburten, und das will besagen: von Leib zu Leib. Aber es scheint, daß auch eine christliche Anschauung von der Möglichkeit einer »Seelenwanderung« vorhanden ist. Sie betrifft freilich im Gegensatz zur heidnischen jenen Zustand der Seele zwischen Tod und Vollendung von unbestimmbar langer Dauer, der von der katholischen Glaubenslehre als Purgatorium, volkstümlich »Fegefeuer« genannt, umschrieben wird. Denn wie Himmel und Hölle in geographischen Sinnbildern als »Oben« und als »Unten« verdeutlicht werden, obwohl sie eigentlich Zustände, Befindlichkeiten der Seele, bezogen auf ihre Nähe oder Ferne zu Gott, darstellen, so ist auch das Purgatorium als eine Abfolge von Seelenzuständen zu deuten. Im Gegensatz zu Himmel und Hölle, die endgültige Zustände der Seligkeit oder der Verdammnis umschreiben, weist freilich das Purgatorium nur einen transitorischen Charakter auf – es ist ein Durchgangszustand. Nach der Erklärung des Konzils von Trient [Denzinger 983] »umfaßt das Dogma vom Fegefeuer [Purgatorium] zwei Punkte: erstens die Tatsache der Läuterung nach dem Tode, zweitens die Möglichkeit, den Ver-

storbenen durch Gebet und Opfer zu Hilfe zu kommen. Mehr ist durch das kirchliche Lehramt nicht definiert.«[1] »Über die Art und Weise der Läuterung, über ihre Dauer, über ihre Gebundenheit an den Raum, sagt uns die Offenbarung nichts.«[2] Jedoch vermittelt uns das Zusammenwirken von Schrift und Überlieferung, von kirchlicher Lehre und Privatoffenbarung begnadeter oder heiliger Christen die Einsicht, daß der Zustand des Purgatoriums mit all seinen Leiden in einem Aufschub oder einer nur allmählichen Verwirklichung der ersehnten Gottesschau besteht. Um die Reife hiefür zu erlangen, wird die Seele infolge ihrer Sehnsucht oder mittels hiefür bestellter göttlicher Boten[3] nach dem Tode ihres Leibes und nach ihrer Zulassung zu den himmlischen Gefilden, d.h. zu den vielfach gestuften Jenseitsbereichen, durch ein persönliches Gericht durch die verschiedenen Bereiche oder »Zustände« des Purgatoriums hindurchgeleitet.

Ihr Leiden in diesen Sphären mag darin bestehen, daß ihr nun die Augen geöffnet werden über ihren wirklichen Zustand, der ihr vielleicht auf Erden infolge ihrer Sinnenverstricktheit noch verborgen war, und zugleich über ihren Abstand zu Gott, der Fülle des Lebens. In den Zuständen und Orten des Purgatoriums erleidet darum die Seele alle not-

wendigen Verwandlungen zum Zwecke der Reinigung und der Entschlackung. Diese Wandlung, die zugleich eine Wanderung durch die verschiedensten Seelenzustände wie durch die Bezirke der Zwischenwelt bedeutet – als ein stufenweiser Aufstieg zur Schau Gottes –, wird von alters her in der Ausdrucksweise der Kirchenväter, aber auch von spätern Denkern und Sehern als »Seelenreise« bezeichnet. Versucht man die Reinkarnation als eine gewissermaßen horizontale Seelenreise im Rad der Geburten zu umschreiben, dann ergibt sich die Möglichkeit, den Aufstieg der Seele durch die Reinigungsorte als eine vertikale Weise derselben aufzufassen, wobei freilich festgehalten werden muß, daß die »Seelenreise« etwas qualitativ vollkommen anderes als die »Seelenwanderung« darstellt. Denn wenn auch die Stationen solcher »Seelenreise« wechselnde Seelen- und Reifezustände sind, so liegt es im Wesen der anschauenden Erkenntniskraft, dem ursprünglichen Bilddenken des Menschen, solch unsichtbare, transzendente Prozesse in der Analogie zur sinnlichen Welt zu fassen. Aus einer solchen Erfahrungsweise sprechen die Seher, Dichter und Denker, die, vom zeitbedingten Kolorit abgesehen, in überraschender Einmütigkeit durch die Jahrtausende hindurch Zeugnisse und Berichte vom Jenseitsweg der Seele überlie-

ferten, von den Zuständlichkeiten der wandernden Seele als von Orten, Sphären, Schichten, Himmeln des Jenseits. Ja, sie entwerfen zuweilen als Summe ihrer Gesichte und Erkenntnisse von dem Lande, in dem sich solche »Seelenwanderung« vollzieht, eine symbolisch-reale Jenseitsgeographie, eine himmlische Raumkunde – eine Uranographie. Denn es ist nicht so, als ob mit dem Tode des Leibes für die Seele alle Räumlichkeit zunichte werde; selbst im letzten Kapitel der Apokalypse des hl. Johannes, in der Vision des himmlischen Jerusalem, ist noch Raum – ewiger Geist-Raum – geschildert, wie immer man sich einen solch himmlischen Raum im Gegensatz zum irdischen vorstellen mag. Darum kann mit guten Gründen der Dogmatiker M. Schmaus die Ansicht vertreten, »daß die im Läuterungsprozeß lebenden Menschen an den Raum gebunden sind. Sie sind zwar nicht mehr wie im irdischen Dasein den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen. Dennoch leben sie nicht ohne Beziehung zu Raum und Zeit, wenn auch das Entscheidende hierbei nicht der Ort, sondern der Vorgang der Läuterung ist.«[4] Die Raumbilder der christlichen Seher und Theosophen vom Aufstieg und Weg der wandernden Seele sind darum nicht Zugeständnisse an die sinnliche Beschränktheit menschlicher Erkenntnis, sondern

Ausdruck echter Erfahrungen von der, freilich geistigen, Raumhaftigkeit des jenseitigen Reiches.

Jedoch erhebt sich hier die Frage, ob den Bildern, unter denen die Jenseitsseher ihre Gesichte empfingen, auch tatsächlich Realitäten der geistigen Welt entsprechen, oder ob es sich hierbei nur um die willkürliche Übertragung sinnlicher Erfahrungen und Bilder oder innerseelischer Prozesse auf eine scheinbar unsinnliche Geistwelt handelt. Wer freilich diese unsere dingliche Welt für eine in sich geschlossene und nur materielle hält, wird einer Abwertung der visionären Bilder zustimmen. Wer aber von dem Hereinragen der geistigen Welt in die Dingwelt weiß, ja noch mehr, wer überzeugt ist von der Geistdurchwirktheit aller Gestalten und Prozesse der sichtbaren und sinnlichen Schöpfung, der kann sich der Einsicht in die Möglichkeit, geistige Zustände in sinnlichen Bildern angemessen auszudrücken, nicht verschließen. Denn der Mensch ist infolge seiner Herkunft aus Lehm und Gottgeist von Urstand an Bürger zweier Welten; er vermag es darum, das Geistige in sinnlichen Bildern, das Sinnliche in seiner geistigen Bedeutung zu erfassen. Alle Zustände und Qualitäten des Irdischen, Hitze, Kälte, Licht, Dunkelheit, Wachsen und Dorren, Farbe, Ton, Geruch, das Glasartige, Metallische, das Elementare von

Wasser, Erde, Luft und Feuer, sind nicht nur Erscheinungsweisen des Stoffes, sondern auch des Seelischen und des Geistigen.[5] Darum kann mit einer umfassenden, gewissermaßen »katholischen Sprache«, nämlich jener der Symbole, das Wesen dreier Bereiche mit *einem* Mittel, nämlich mittels der anschaubaren Gestalten der Schöpfung zum Ausdruck gebracht werden. Ist doch die gesamte Schöpfung sowohl als sachlich-nützlich, d. h. als kausal bedingt, zu betrachten, wie auch als Ausdruck jenes Geistes, der sie geschaffen und der sich in ihr abbilden wollte; das will besagen: die Schöpfung ist Symbol des Geistes und der Geist wird sinnenhaft in der Schöpfung.

Ähnlich denkt Origenes in seinem Hoheliedkommentar: »Diese sichtbare Welt enthält einen Unterricht über die unsichtbare Welt, und der irdische Bestand faßt in sich gewisse Gleichnisse der himmlichen Dinge, damit wir von den Dingen, die unten sind, Schlüsse zu ziehen vermögen auf jene, die im Himmel sind... Und vielleicht hat Gott, wie er den Menschen ‚nach seinem Bild und Gleichnis' schuf, so auch den übrigen Geschöpfen die Ähnlichkeit mit himmlischen Urbildern gewährt... und so kann man auch von allen andern Dingen annehmen, seien es Samen, seien es Wurzeln oder Tiere, daß sie zwar auf der einen Seite

den Menschen einen leiblichen Nutzen und Dienst gewähren, andererseits aber Gestalt und Bild des Unsichtbaren enthalten, aus denen die Seele angeleitet werden kann, auch die himmlischen und unsichtbaren Dinge zu schauen.«[6] Die himmlischen und unsichtbaren Dinge sind demnach in den sinnlichen Erscheinungen symbolhaft und nach der Weise der Analogie wahrzunehmen, wie umgekehrt die Bilder der Erscheinungen der unteren Welt die Kräfte, Verhältnisse und Vorgänge der oberen genauestens zu umschreiben vermögen. Freilich dadurch, daß das individuelle Ich der Träger solcher Schauungen ist, mischen sich in diese auch die persönlichen Züge des Sehers ein. Doch geschieht dies meist nur in Randbezirken; und diese subjektiven Trübungen vermögen keineswegs den objektiven Kern solcher Schauungen zu verändern – daher auch die relative Gleichartigkeit aller Jenseitsgesichte.

Wie sich jedoch solch ein geistiges Schauen, solch ein visionäres Wandern vollzieht, davon erfahren wir etwas Wesentliches aus einem Brief der hl. Hildegard von Bingen, dieser großen Visionärin, den sie an Guibert von Gemblours geschrieben: »Das was ich sehe, vermag ich nicht vollkommen zu erkennen, solange ich im Körperlichen wirke und die *Seele nicht sieht*... Meine Seele steigt bei diesen

Visionen, je nachdem es Gottes Wille ist, in die Höhe des Firmamentes und durchdringt die verschiedenen Klimate und erweitert sich nach mancherlei Völkern hin, selbst wenn dieselben an fernen Orten und Gegenden sind. Weil ich nun das auf diese Weise in meiner Seele sehe, so habe ich auch eine Anschauung vom Wechsel der Wolken und anderer natürlicher Dinge. Das nehme ich aber weder mit dem äußerlichen Auge noch mit dem Ohre wahr, auch nicht mit dem Denken meines Verstandes, noch mittels meiner vereinigten fünf Sinne, sondern einzig und allein in meiner Seele bei offenstehenden äußeren Augen, auch ohne in Ekstase zu geraten; denn ich schaue es wachend Tag und Nacht.« [7] Es ist demnach ein »neuer Sinn«, ein Augenöffnen der Seele, der als Voraussetzung solcher Jenseitswanderung notwendig ist und der erst erweckt werden muß durch einen gnadenhaften Eingriff, der freilich fast immer an eine natürliche Fähigkeit der Seele anknüpft, beziehungsweise diese in den Kontakt mit den übernatürlichen Bezirken und Kräften bringt. Gott erwartet zwar von uns, daß wir als Kinder seiner Liebe, dem durch die Propheten verkündeten und in Jesus Christus Fleisch gewordenen Worte vertrauen und gehorchen. Aber es scheint nicht minder sein Wille zu sein, erwählten Menschen für

die Wirklichkeit seiner Gegenwart und seines Reiches die Augen zu öffnen, so daß sie Zeugnisse für die uns angetragene Wahrheit zu erwerben vermögen. Freilich steht das auf diese Weise von den Sehern Geschaute und hier in Auszügen Dargebotene keineswegs, wie allein das Dogma, unter dem Anspruch der heilswichtigen Glaubensverkündigung, es ist vielmehr den Kriterien menschlicher Glaubwürdigkeit ausgesetzt. Andererseits stehen diese heute teilweise wenig bekannten christlichen Traditionen nicht in einem Gegensatz zu den Aussagen der Heiligen Schrift, und dies auch dann nicht, wenn die Schrift über diese Seite der Wirklichkeit nur in Andeutungen spricht, weil sie sie entweder voraussetzt oder ihre Erfahrung der menschlichen Forschung überläßt.

MIT DEM Begriff der Seelenreise umschrieb man im Altertum den Aufstieg der Seele, ihren »Himmelsflug« nach dem Tode in die Jenseitswelten, der, meist beginnend mit dem notvollen Totengericht, die Seele in einer mit Prüfungen verbundenen Wanderung durch die Sphären führt, um durch eine allmähliche Reinigung die Befähigung zu einem seligen Dasein zu erlangen. Daß das Jenseitsgeschick der Seele als ein »Himmelsflug« gedeutet wurde, erweisen alte Berichte. So spricht z. B. Ramses II. in bezug auf seine Vorfahren, die den Tempel von Abydos erbauten, als von jenen »Herren, die zum Himmel geflogen waren«, womit er ihr Jenseitsgeschick umschreibt. Der Tod als Himmelsflug der Seele eignet aber als symbolische Realität nicht nur dem Pharao, sondern allen Menschen. Es ist uraltes Menschheitserbe, die Seele im Symbol des Vogels zu schauen. Damit ist ausgesagt, daß die Seele, das volatile Prinzip im Menschen, ähnlich den vogelartigen Engeln der christlichen Ikonographie, dem Luftbereiche angehöre und daß infolge dieser ihrer hauchartigen, vogelartigen, pneumatischen Natur sie grundsätzlich zum »Aufschwung« der Himmelsreise befähigt sei. In der Antike, besonders aber im Bereich der christlichen Symbolik erscheint die Seele

in Vogelgestalt. Homer spricht von den »zwitschernden Seelen«, der hl. Benedikt sieht z. B. die Seele seiner Schwester Scholastika als Vogel zum Himmel schweben, und die Seelen der Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula fliegen nach deren Enthauptung als Tauben aus den Leibern empor. Damit vermag man eine sonst nicht beschreibbare Realität symbolisch zu fassen: nach dem Tode schwebt die Seele – vogelartig – auf welchem Weg auch immer – zur Jenseitswelt empor.

Jedoch wurde noch ein zweites Phänomen, in Analogie zum Himmelsfluge der Seele nach dem Tode, als Seelenreise bezeichnet: wenn es nämlich einem lebenden Menschen vergönnt war, durch die Eröffnung des »geistigen Auges« die Seele vom Leibe zu lösen, so daß sie befähigt wurde, in jene oberen Bereiche aufzuschweben, die zu durchwandern oder in denen dauernd zu wohnen dem Menschen eigentlich erst nach seinem leiblichen Tode verstattet ist. Auch diese zweite Erfahrung der Seelen- und Himmelsreise reicht bis in die ältesten Zeiten der Menschheit zurück. Es war, wenn wir den Berichten Glauben schenken wollen, schon heidnischen Sehern gewährt, die Bereiche und Orte der Unterwelt, die unteren Schichten des »Himmels« oder die Reinigungsorte und die hierarchisch gestuften Sphären in ekstatischer Schau zu »durch-

wandern«. Diese Fähigkeit bildet auch heute noch einen Bestandteil des Schamanentums der nordostasiatischen mongolischen Völker, die freilich den Zustand der »Himmelsreise« künstlich, willensmäßig herbeiführen. Es ist aber diese Ekstase, sei sie nun unbeabsichtigt oder bewußt herbeigeführt, keinesfalls als ein »normaler« Vorgang zu betrachten. Darum bedurfte es zu allen Zeiten erleuchteter oder medial begabter Menschen, die gewissermaßen durch ein seelisches »Vorwegnehmen des Prozesses des Sterbens« als Boten zwischen der oberen und der unteren Welt zu wirken berufen waren.

Es ist freilich erstaunlich zu beobachten, welch große Übereinstimmung den Berichten solcher Entrückungen im Geiste über die Jahrtausende hinweg, bei allen durch Person und Zeit bedingten Unterschieden, eigen ist. Man könnte bei der Vergleichung solcher Überlieferungen geradezu von einem consensus humanus hinsichtlich des Baues und der Daseinsvollzüge der Jenseitswelten sprechen.

Nächst den Berichten jüdischer Seher, niedergelegt in »Apokalypsen« und »Himmelfahrten«, waren es die Gesichte und Überlieferungen griechischer und römischer Seher vom Aufstieg der Seele, die auf das spätere christliche Wissen um diese Mög-

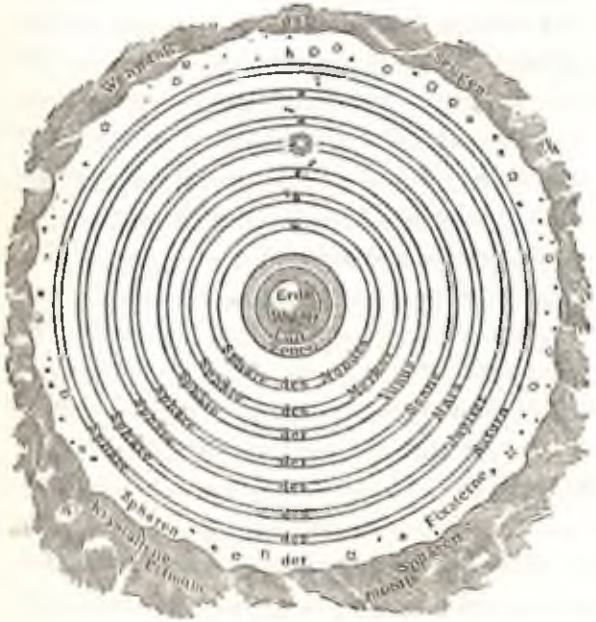
lichkeiten und Bereiche gewirkt haben. Zu den wichtigsten unter diesen ist der Bericht des Pamphyliers Er, des Armenios Sohn, zu zählen, mit dem Platon seinen »Staat« beschließt. »Eines wehrhaften Mannes Geschick« nennt Platon das, was er von ihm berichtet: »Dieser Er war im Krieg gefallen, und als man nach zehn Tagen die schon verwesten Leichen vom Platze räumte, wurde er noch unversehrt hinweggetragen. Man brachte ihn nach Haus, um ihn am zwölften Tage zu bestatten. Schon lag er auf dem Scheiterhaufen, als er zu neuem Leben kam. Und so erzählt er, was er in dieser Zeit gesehen: Seine Seele, dem Leib entflogen, zog mit vielen andern von dannen. Bald kamen sie an einen wundersamen Ort, wo zwei Schlünde, sich benachbart, in der Erde klafften ... Zwischen ihnen saßen Richter, die erst ihre Sprüche fällten und sodann befahlen, daß die Gerechten auf dem Pfad zur Rechten nach oben durch den Himmel gingen ... Jedoch die Ungerechten mußten den Weg betreten, der zur Linken nach unten führte.«

Der entrückte Er berichtet nun von Lohn und Strafe aller irdischen Taten und Untaten, von den Orten der Seligen und Unseligen, von den acht tönenden farbigen Sphärenringen, die an der »Spindel der Notwendigkeit« aufgehängt waren, an die sich Dante 1500 Jahre später erinnern wird. Tausend

Jahre währt der Aufenthalt in diesen Jenseitsbereichen; dann aber hat jede Seele – meint Er – nach freigewähltem Lose die Möglichkeit, wiedergeboren zu werden. jedoch erst nachdem alle aus den Gewässern des Flusses Sorgenlos auf dem Gefilde der Vergessenheit trinken mußten, um, ins Leben zurückgekehrt, der jenseitigen Wirklichkeit nicht mehr gedenken zu können. Jedoch dem Er wurde, da er als Lebender im Jenseits weilte, gestattet, diesen Trunk zu unterlassen. »Und so – spricht Platon am Ende des Berichtes weiter – wurde denn der Mythos gerettet und fiel nicht der Vernichtung anheim; auch uns kann er retten, wenn wir nach ihm handeln; dann werden wir den Lethestrom sicher durchschreiten, ohne unsre Seele zu besudeln.« Platon ist der Überzeugung, daß dieser Bericht einer Jenseitsreise, den er einen Mythos, d. h. eine übergeschichtliche Wahrheitsmitteilung nennt, ihm und allen kundgemacht wurde, damit sie angeleitet werden, sich auf dem Wege zur Höhe zu halten und um Gerechtigkeit mit Vernunft gepaart zu üben.

Eine andere griechische Überlieferung berichtet, daß Empedotimos von Syrakus in einer ekstatischen Vision am Himmel die Tore und die drei Wege zu den Göttern wie auch das Seelenreich in der Milchstraße erblickte. Es ist auffallend, daß

viele heidnische und später auch christliche Seher von dieser als einem Wohnort der Geister und Seelen sprechen, zuletzt noch im 19. Jahrhundert die



WELTBILD-SCHEMA *der Antike [Ptolomeus, Somnium Scipionis] und des Mittelalters [Thomas v. Aquin, Dante]: Der sinnlich-geistige Sphärenkosmos als Aufstiegsweg der Seele.*

Seherin Anna Katharina Emmerich. Wie Platon die Vision des Er seinem »Staat«, so hat der römische Stoiker Cicero den »Traum des Scipio« dem

6. Buch seiner »Republik« eingefügt. Diese späterhin von Macrobius kommentierte »Seelenreise«, in der die Orte des Jenseitsreiches, wie die künftige Belohnung der Guten und der Gerechten geschildert werden, hat sodann ganz wesentlich auf die Bildung der Jenseitsvorstellungen des Mittelalters und im besonderen Dantes eingewirkt. In einer Traumvision wird der jüngere Scipio von dem ihm erscheinenden älteren durch das Weltall geführt, dessen neun Kreise er zu schauen gewürdigt wird. Der oberste, äußerste Himmelskreis wird vom Firmament gebildet, das die übrigen umspannt und zusammenhält: den des Saturn, des Jupiter, des Mars, der Sonne, der Venus, des Merkur und des Mondes. In all diesen Sphären weilen Selige und Unsterbliche. Eine Sphärenmusik, in harmonisch gestuften Tönen den jeweiligen Planetenumschwüngen entsprechend, erfüllt das All. Doch nur wer seinen Blick und seinen Wunsch auf die Verwirklichung des Edlen und auf die Pflichterfüllung im Dienste der Allgemeinheit richtet, kann Einwohner dieser Himmelswelt werden. Dante, der späterhin an diese Schau anknüpft, hat die Gesetze und Bedingungen des Seelenaufstieges in diese Sphärenwelt differenziert dargelegt.

Erkennt Cicero durch Scipio, daß die Seelen »scintilla stellaris essentiae«, ein Tropfen Sternenessenz,

seien, so leuchten diese, nach Heraklit, der als Wesen der Sterne eine feurig-pneumatische Kraft erkennt, in dem gleichen pneumatischen Feuer. Diesen Anschauungen folgend lehrte sodann Origenes, daß die Seelen, einst im feurig-pneumatischen Bereiche lebend, durch einen vorweltlichen Sündenfall aus dem Bereiche der Pneumata gestürzt seien und dadurch ihre »Wärme« verloren hätten. Seitdem grenzen sie »erkaltet« an den Eisabgrund des Bösen, in weiterem Falle zu Eis erstarrend, aber aufsteigend, d. h. sich Gott zuwendend, sich zur ursprünglichen Feuersglut erwärmend.[8] Aus der gleichen Schau zeigen Dante, wie später in seinen Höllenbildern Hieronymus Bosch, die Hölle als Eisregion. In diesem Zusammenhang wäre demnach der »Aufstieg der Seele«, die Seelenreise im Leibesleben, als eine gnadenhafte Vorwegnahme künftiger »Ein- und Hellsichtigkeit« der Seele infolge deren »Erwärmung« durch das Pneuma zu verstehen.

Zu den berühmtesten vorchristlichen Schilderungen von Jenseitsreisen gehört jene, die uns Plutarch in seinem Werke »De sera numinis vindicta« im Kapitel 22 überliefert hat. Dort vermittelt er einen Bericht des Thespesios von Soli, den dieser dem Protegenes und andern erstattet hat über Erscheinungen, die ihm während eines dreitägigen,

durch einen Sturz von einer Anhöhe verursachten Scheintodes zu Gesicht gekommen waren. Thespesios erzählt, daß nach seinem Sturze seine »natürliche Seele« den Leib in einiger Verwirrung verlassen, dann aber sich aufgerichtet habe, und daß »plötzlich sein ganzes Ich zu atmen geschienen« und nach allen Seiten sich umgesehen habe, »als hätte sich die Seele wie ein einziges Auge aufgetan«. Auf diese Weise sah er die ungemein großen Gestirne in ungeheurer Entfernung voneinander, begabt mit wunderbarem Glanz und Getön, während seine Seele »sanft und leicht wie in einer Windstille, von einem Lichtstern getragen, in alle Richtungen dahinglitt«. Auch erblickte er Seelen der eben Verschiedenen, die aus dem Erdkreis aufstiegen; jede bildete eine flammenartige Blase, aus der, wenn sie zerriß, die Seele ruhig hervorging, in schöner menschlicher Gestalt. Zwei oder drei erkannte er als seine Verwandten, doch hörten sie ihn nicht, weil sie nicht bei sich waren. Die Seele eines Verwandten erklärte ihm, er, Thespesios, sei noch nicht gestorben, sondern nach einem besondern Ratschluß der Götter mit seinem *verständigen Geist* hierher gekommen, die *andere* Seele habe er »wie einen Anker« im Körper zurückgelassen. Thespesios bemerkte, daß einige der Seelen in einem reinen Lichte schienen; andere trugen

Flecken wie Schuppen an sich, und wieder andere waren völlig mit solchen bedeckt. Darauf führten ihn einzelne Seelen durch alle Gegenden der jenseitigen Welt, erklärten ihm die geheimnisvollen Fügungen und Leitungen der göttlichen Gerechtigkeit, warum manche schon in diesem Leben gestraft werden und andere nicht, und zeigten ihm alle Arten von Strafen, die im Jenseits den Gottlosen zuteil werden... Doch plötzlich, wie von einem Sturmwind fortgerissen, sank er in seinen Körper zurück. Er war zu sich gekommen, gerade als man ihn begraben wollte, da man ihn für tot gehalten hatte.

Es ist für die tiefe Wirkung der von Thespesios geschauten Gesichte kennzeichnend, daß dieser, der vordem ein ausschweifendes und niederträchtiges Leben geführt hatte, durch diese Seelenreise eine Bekehrung erfuhr und sich darnach zu einer tugendhaften Lebensweise entschloß. Eine solche Lebenswende wird nicht durch Wahngebilde herbeigeführt – sondern nur dann, wenn ein Mensch in die ihm sonst verborgene Tiefe seiner Seele und in die Tiefe der Welt: in die geistigen Orte der Schöpfung, durch Öffnung des Herzensauges [Eph. 1. 18] eingetreten ist.

Dieser altberühmte Bericht enthält nun eine Reihe von typischen Zügen und Ereignissen, die im Er-

fahrungsbereich der Seelenreise zu allen Zeiten auftreten und die wesentliche Schlüsse über deren Prozeß wie über die Verhaltensweise der Seele zulassen. Wenn Thespesios erzählt, daß nach seinem Sturz und der damit verbundenen Ohnmacht seine Seele – wir dürfen auf Grund des Berichtes hinzusetzen: seine Vernunftsseele, während die Triebseele [anima vitae] »als Anker« im Körper verblieb – in Verwirrung diesen verlassen, und daß darnach sein ganzes Ich zu atmen geschienen und nach allen Seiten sich umgesehen habe, als hätte sich die Seele wie ein einziges Auge aufgetan, so finden sich zu diesen Vorgängen genaue Entsprechungen innerhalb der neuzeitlichen parapsychologischen Forschung. Dies betrifft in diesem Zusammenhange besonders jene vielfach und gut bezeugten Zustände, in denen ein Austritt des sog. fluidalen Seelenleibes aus dem fleischlichen Leibe stattgefunden hat, wenn durch Erschöpfung, Schlaf, Hypnose, Narkose, Koma u. dgl. sich die Verbindung der beiden »Leiber« gelockert hat.

Um Mißverständnissen vorzubeugen seien hier einige kurze Überlegungen über den Leibbegriff eingeschaltet. Es mag auffallen, daß hier gemäß der Überlieferung, welche die spekulative Philosophie wie die praktische Erfahrung umfaßt, von mehreren Leibern des Menschen die Rede ist.

Unter Leib versteht man in der Alltagssprache gemeinhin dies, was im Nachfolgenden Fleischesleib oder Körper, tastbare Materie, genannt ist – jene Leiblichkeit aus Fleisch und Blut, die nach dem Apostel Paulus das Himmelreich nicht ererben kann. Jedoch kann durchaus von einem Seelenleib gesprochen werden, denn Leib bedeutet nicht Körperlichkeit, sondern die Einheit und Gestalthaftigkeit lebendiger Substanz. Der »seelische Leib« entbehrt der Grobstofflichkeit, er ist »fluidaler« Natur, flüchtig, beweglich und nicht an die bekannten physikalischen Gesetze gebunden, durchaus wahrnehmbar, wenn auch nicht mit den groben Sinnen. Er ist noch nicht identisch mit der geistigen Seelenspitze, daher eignet ihm eine Art Feinstofflichkeit. Denn alte und neue Erkenntnisse [heute aus dem Gebiet der Parapsychologie und der Tiefenpsychologie] legen dem Forschenden nahe, zwischen dem grobphysischen Körper und der geistigen Seelenspitze eine Schicht des Feinstofflichen anzunehmen. Hierbei ist vom scholastischen Standpunkt aus zu sagen, »daß die Grundthesen der scholastischen Psychologie durch die neueren Erkenntnisse in keiner Weise verändert, nur mit neuen lebendigeren Inhalten gefüllt werden. Die geistige Seele ist und bleibt die Substanzialform des Menschen, das Prinzip des vegetati-

ven, sensitiven und geistigen Lebens.«[9] Es gibt demnach eine Grenzsituation von Körper und Seele, den gewissermaßen »mittleren Leib« fluidaler, geistiger Natur, individuell, person- und gestalthaft und trotzdem, eben im Verlauf des Himmelsaufstiegs der Seele, noch wandelbar. Die Ägypter nannten diesen Seelenleib Ka, in der griechischen Antike wie im Mittelalter wurde er als das Eidolon bezeichnet. Die Überlieferung beschreibt ihn, da die Seele Formalprinzip des Körpers ist, als menschengestaltig. Im engeren Sinne mag dieser noch nicht als Geistleib bezeichnet werden, da diese Umschreibung vielleicht erst dem unwandelbaren Verklärungsleibe zukommt.

Emil Mattiesen, der in seinem Standardwerk »Das persönliche Überleben des Todes«, Berlin 1936, im 6. Abschnitt des 2. Bandes ein umfassendes Erfahrungsmaterial zum Problem des Seelenleibes und seiner relativen Unabhängigkeit vom Körper zusammengetragen hat, umschreibt dieses als »Austritt des Ich mit Wahrnehmung des eigenen Leibes« und als »ein Erfahren, das wir als vorwegnehmendes Erleben eines Zustandes der Verstorbenen auffassen müssen, wobei sich dieser Zustand als bewußtes, ja selbstbewußtes Ich-Leben erweist«.[10] In Ausnahmezuständen – denn auch Mattiesen bezeichnet solche als abnorm, wenn auch

nicht als unnatürlich – scheint es möglich zu sein, daß der Prozeß des Todes erlebnismäßig vorweggenommen wird, d. h. daß das bewußte Ich den Körper, wenigstens für kurze Zeit, verläßt, um

Der menschengestaltige Seelenleib — das EIDOLON *— verläßt im Tode, von einem Engel abgeholt, den Körper. [Aus einem Frühdruck der Lutherbibel.]*

unabhängig weiterzuleben, ein Vorgang, den Mattiesen als »Hinausversetzung oder Exkursion des Ich« umschreibt. Diese Berichte weisen darauf hin, daß der fluidale Leib, von Mattiesen auch das Ich oder der Seelenleib genannt, einer eigenen vom Körper unabhängigen Existenz fähig ist. Der christliche Glaube rechnet für die Zeit nach dem Tode mit einem solchen Zustand als Tatsache: der gei-

stige Seelenleib, d. h. das vom Dasein im Leibe geprägte Ich, trennt sich vom Fleischesleib und ist sodann im Stande des Purgatoriums noch zu einer weiteren Entwicklung befähigt; denn Läuterung ist immer eine Wandlung des zu Läuternden.

Aus der Fülle des von Mattiesen gesammelten Materials lassen sich folgende, wahrscheinlich allgemeingültige, Grundsätze entwickeln.[11] Bei der Trennung des Ichs [des fluidalen Leibes] vom Fleischleibe bleibt in ersterem das volle Ichzentrum erhalten, d. h. die Einheit und Ganzheit der Person, sowie die Fähigkeit des Willens und der Erinnerung, die das Ich mit seiner Leibesvergangenheit verbindet. Ebenso ist dieses im passiven Besitz aller Sinneskräfte, d. h. der »Geist« kann hören, sehen, schmecken, fühlen. Das durch meist unwillkürliche Trennung aus dem Körper hinausversetzte Ich sieht in der Mehrzahl dieser Berichte diesen wie einen kalten Leichnam unter sich liegen, sich selber aber entweder als leuchtende Wolke oder in einer dem Körper gleichenden feinstofflichen Gestalt über diesem schweben. Die objektive Wahrnehmungsfähigkeit derselben ist nicht vermindert, sondern eher erhöht. Ein ungewöhnliches Glücksgefühl durchströmt den losgelösten Geistleib; er empfindet sich meist als jünger, kräftiger und gesünder gegenüber dem, den Berichten nach, zuwei-

len erkrankten Fleischesleib. Ebenso wird aus solchen meist bis auf Kleinigkeiten übereinstimmenden Berichten deutlich, daß der Körper nicht nur als ein von der Seele gebildetes und ihr entsprechendes Gefäß, sondern auch als ein Gefängnis erlebt wird. Denn von dem Fleisches-Leibe getrennt erlangt der fluidale erst jetzt die ungehemmte Entfaltung seiner sinnlichen und geistigen Fähigkeiten, und zwar so intensiv, daß meist keine Sehnsucht nach einer Rückkehr in den ersteren besteht. Der fluidale Leib vermag sich im Raume ungehemmt zu bewegen, er vermag zu sehen, zu tasten, sich zu orientieren – durch geschlossene Fenster und Türen oder eine Treppe hinab zu gehen, auf der Straße zu spazieren, unter voller erinnerungsfähiger Wahrnehmung der dort gesehenen Vorgänge, während der stoffliche Leib in einem todesähnlichen Zustand, d. h. bewußtlos verharrt. Jedoch vermag anscheinend die herausgetretene Seele keine Veränderungen im Bereich der Dinglichkeit vorzunehmen; sie kann z. B. keine Türklinke drükken und keinen Schalter drehen, weil die Materie ihr keinen Widerstand zu bieten vermag. Aus diesen und anderen Erfahrungsweisen liegt es nahe, den fluidalen oder Seelenleib, der meist als »leuchtend, durchsichtig und leicht« beschrieben wird[12], als ähnlich anzusehen jenem, der als personale

Ich-Einheit den sterblichen Leib überlebt, der befähigt und berufen ist, den Aufstieg durch die himmlischen Reiche zu unternehmen – zu jener Seelenreise, die gewissen begnadeten Menschen auch schon im »Leibe des Todes« verstattet ist, wobei der äußere Anlaß im Altertum wie in der Neuzeit Krankheit, Verwundung, Ohnmacht oder Schockwirkung bilden kann.

Dieser durch den Ich-Austritt, die Exkursion, beobachtete fluidale Leib hat anscheinend, auch bei vorübergehender Trennung, in seiner Beschaffenheit Ähnlichkeit mit dem verklärten Leibe: so die agilitas, die ideale Bewegungsfreiheit, und die subtilitas, die Geistdurchwirktheit aller Organe und Sinne, sowie die Freiheit von Leiden. Doch diese vorübergehende Freiheit der Bewegung und der Unabhängigkeit vom Grobstofflichen endet wieder, wenn die Lebensimpulse des irdischen Leibes den fluidalen Leib in diesen zurückziehen. Viele jener Menschen, die eine Ich-Exkursion erfahren, berichten nämlich, daß trotz aller Trennung der Leiber zwischen beiden ein leuchtendes Band als Verbindung geblieben wäre – ein »astrales« Band oder Kabel, gewissermaßen eine seelische Nabelschnur, ein ätherischer Lichtfaden, wie dies verschiedentlich bezeichnet wird.[13] Bei Thespesios wird durch den Ausdruck »die andere Seele, die er wie

einen Anker im Körper zurückgelassen habe«, auf dies verbindende Element zwischen dem geistigen und dem fleischlichen Leibe hingewiesen.

Solange dieses Band besteht, bleibt eine Rückkehr in den Körper möglich, und es steht zu vermuten, daß erst beim endgültigen Leibestode, wenn dieses Band zwischen Körper und Seele zerreißt, wie dies Hellsichtige oftmals sahen, eine Wiederbeseelung des Leibes natürlicherweise ausgeschlossen ist. Wenn nun Thespesios beschreibt, daß er am Ende seiner visionären Wanderung, in der sich, wie wir vermuten dürfen, der ätherische Seelenleib durch eine materielle Schockwirkung vom Körper losgelöst hatte, so daß er zur »Seelenreise« befähigt war, sich förmlich in den stofflichen Leib zurückgerissen fühlte, so stimmt auch dies genauestens mit den okkulten Exkursionsberichten überein. Denn stets erzählen die Betroffenen, daß sie sich unversehens und auch gegen ihren Willen, gleichsam wie durch das heftige Zerren an einem Bande, in ihren irdischen Leib zurückgerissen fühlten, und zwar so drastisch, daß die Rückkehr mit einer eigentümlichen Erschütterung, ja oft einem Geräusch, einem Schnappen, einem knisternden Ton, einem scharfen Ticken und hernach meist mit schweren Kopfschmerzen verbunden war. Diese leiblich-seelische Erschütterung, die eine Umstimmung der ganzen

Existenz einleitet, scheint an der Bekehrung des Thespesios mitbeteiligt zu sein. Danach freilich schwindet die helle Bewußtheit des Geistleibes, die durch die Bewußtlosigkeit des irdischen bedingt war: der Leib wieder mit seiner Seele vereint, erwacht zu begrenzter Bewußtheit.

Wenn aber Thespesios berichtet, »daß plötzlich sein ganzes Ich zu atmen geschienen und nach allen Seiten sich umgesehen habe, als hätte sich die Seele wie ein einziges Auge aufgetan, daß sie sanft und leicht von einem Lichtstern getragen dahingeglitten sei«, so wird an diesem Phänomen eine Eigentümlichkeit der Seele offenbar, die zwar zu ihrer Norm gehört, aber erst in abnormalen Zuständen völlig hervortritt: daß nämlich die Seele, im Gegensatz zum Leib, ihrem Wesen nach nicht der Raum-Zeit-Kausalität unterworfen ist. Dafür ist das bekannte Phänomen der Hellsichtigkeit und der Telepathie, hinter dem sich die Fähigkeit der Seele zur relativen Allsichtigkeit[14] verbirgt, ein Zeugnis.

Der Seele Denken ist ein Schauen. Die Fähigkeit, in Entsprechung zur Wirklichkeit bildhaft zu sehen, ist in sie von Ursprung her versenkt: die Ideen sind jeder Seele eingeprägt als Archetypen – als lebendige Urbilder –, deren sie sich im Laufe des Lebens erkennend oder anschauend »erinnert«.

Denn die Idee ist nichts Abstraktes oder Begriffliches, sondern »man weiß, daß Idea und Eidos den Stamm des griechischen Verbums ‚idein' id [oder ‚vid'], der ‚sehen, betrachten, wahrnehmen und zusehen' bedeutet, in sich bergen... Idea wäre sonach etwas ‚Gesehenes', ‚Erschautes', ein ‚Bild' von ‚einem, der schaut'.«[15] Ja, Gott selber wird bei den Neuplatonikern und bei Nikolaus von Cues als der Schauende und der im Anschauen Gestaltende umschrieben. Wenn sich also des Thespesios Geistseele wie »ein einziges Auge auftut«, so wird sie gewissermaßen ganz und gar Auge und gelangt erst in diesem Zustande in den Besitz der Fülle ihres auf Welt-Schauen angelegten Wesens, das sich im letzten Ziele, im »Gott-Schauen« vollendet. Indem des Thespesios Seele zum »Auge« wird, nähert er sich der Sphäre des »Alles-Sehenden«, der da ist Gott. Sie erhebt sich zu jener Allsichtigkeit, die der diesseitige Mensch hier in Ausnahmezuständen, in zunehmender Fülle aber je nach dem Grad seiner Reinigung dann in seinem Jenseitsleben erlangt, wenn der Mensch die Wirklichkeit und Wahrheit nicht mehr bloß schattenhaft wie in einem dunklen Spiegel, sondern von Angesicht zu Angesicht wahrnimmt.

Die Voraussetzung hiefür bildet die Erkenntnis, daß die Seele des Menschen, als ein geistiges We-

sen, im Gegensatz zum Bewußtsein, wenigstens grundsätzlich, nicht an das Raum-Zeitkontinuum gebunden ist. Ist doch die Seele keineswegs identisch mit dem Bewußtsein, vielmehr stellt dieses nur einen Ausschnitt aus dem Bereich der Gesamtpsyche dar, eine Anschauung, für deren Realität sich in unserer Gegenwart vor allem die Tiefenpsychologie C. G. Jungs eingesetzt hat. Je mehr es darum der Seele gelingt, die sie abgrenzende Bewußtseinssphäre und die damit verbundene kausale Leibgebundenheit zu überwinden, sei es durch Innenschau und Meditation, sei es durch künstliche Trance[16], durch gnadenhafte Entrückungszustände oder durch Krankheit und Schockwirkung, desto hellsichtiger, d. h. »augenhafter« wird ihr geistiges und sachliches Wahrnehmungsvermögen werden: Raum und Zeit bilden dann weder für ihre Wahrnehmung, noch für ihre Erkenntnis, noch für ihr Wirken eine Schranke.[10] Die Seele betritt dann »jenseits von des Bewußtseins Schranken« [Johannes vom Kreuz] die unermeßlichen Räume des Gesamtlebens oder der geistigen Welt; sie vermag in den Abgrund des Unbewußten mit seiner gärenden Chaosfülle oder in den lichten Stufenbau des Überbewußten einzutreten, d. h. sie ist zur Seelenreise befähigt. Denn nur durch solche – experimentell erwiesene – relative Unabhängigkeit der Seele von der Raum-Zeit-Gesetzlichkeit finden Hellsichtigkeit in bezug auf die Vergangenheit und die Zukunft oder in bezug auf die obere Welt, und ebenso das Phänomen der Telepathie, die durchaus zur vollen »Reichweite des menschlichen Geistes« gehört[17], eine organische und natürliche Erklärung. Selbstverständlich können sich auch übernatürliche Einwirkungen dieser Vorgegebenheit der Seele bedienen, wodurch aber nicht der Erkenntnis widersprochen wird, daß diese eben zur »Natur der Seele« gehören. Die Erfahrung lehrt, daß die Seele in Zeiten großer Erregung oder in durch Schockwirkung hervorgerufenen abnormen Zuständen Besitz ergreift von dem gesamten ihr zustehenden Wirkraum, über den sie im allgemeinen nur potentiell, aber nicht aktuell verfügt. Wegen der Geistigkeit der Seele ist er mit dem Allraum der Schöpfung identisch, obwohl die Seele durch ihre Personalität in Entsprechung zu einem bestimmten und umschränkten Körper angelegt und individuell gestaltet ist. C. G. Jung hat sich eingehend mit diesem erregenden Phänomen der relativen Unabhängigkeit der Seele vom Raum-Zeit-Kontinuum, das er mit dem Begriff der Synchronizität zu fassen sucht, beschäftigt[18], wobei er aus seinen psychologischen Erfahrungen den Schluß zu ziehen ge-

zwungen war, daß die Seele nur im Bereiche des Bewußtseins mit dem Leibe und mit der Raum-Zeitbedingtheit desselben sich in Übereinstimmung befindet. Jedoch »gegebenenfalls könnte sie die Schranke der Raum-Zeitlichkeit auch durchbrechen, und zwar notwendigerweise vermöge einer ihr wesentlichen Eigenschaft relativer Raum-Zeitlosigkeit«[19], wobei dann ihr überräumlicher und darum allsichtiger, intensiv beweglicher, fluidaler Charakter in Erscheinung zu treten vermag.

In Kenntnis dieser Erfahrungen muß darum gesagt werden, daß der durch Plutarch übermittelte Bericht des Thespesios keineswegs, wie es moderne Kritiker zuweilen auffassen, eine »dichterische« Einkleidung moralischer Gesetze, sondern, durch die Erfahrungen der Tiefenpsychologie und der modernen Parapsychologie gestützt, als echtes Zeugnis einer körperfreien, raumüberwindenden Seelen- oder Himmelsreise betrachtet werden muß. Es kann dabei offen bleiben, ob die geschilderten »Räume« bildhaft-symbolischer Ausdruck für entsprechende Jenseitszustände der Seele sind, oder ob es sich unabhängig von der Seele um geistige Räume handelt. Räumlichkeit ist freilich nach der Aussage der Apokalypse des Johannes, Kap. 21 und 22, auch ein Kennzeichen der verklärten Schöpfung. Darauf gestützt hat der schwäbische Theosoph Fr. Chr.

Oetinger [1702–1782] erklärt, das Ende der Wege Gottes sei nicht Geistigkeit, sondern Geistleiblichkeit, und dies will eben besagen: Geisträumlichkeit. »Leibhaft sein«, meint Oetinger, »ist eine Realität oder Vollkommenheit, wenn sie nämlich von denen der irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung ... Der alte Mensch hat den neuen in sich, und es geschieht durch göttliche Anstalt, daß aus dem Natürlichen das Geistliche als aus einer Mutter herauskommt ... Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes ... es gibt eine immaterielle Körperlichkeit«. [C. A. Auberlen, Die Theosophie E. C. Oetingers, Tüb. 1847, S. 150, 153.]

Zusammenfassend: Die Seelenreise hat zur Voraussetzung die Geistigkeit, Beweglichkeit und relative Allsichtigkeit der Seele, d. h. ihre relative Unabhängigkeit vom Raum-Zeit-Kontinuum, die zutage tritt durch Krankheit, Schockwirkung, seelische Erregung oder durch transzendente Einwirkung hervorgerufene Minderung des Tagesbewußtseins. In solchen transnormalen, aber natürlichen Zuständen besteht die Möglichkeit, daß die Seele erleidend, erkennend oder handelnd in geistige Räume eindringt, die ihr sonst verschlossen sind, oder die sich ihr sonst erst nach dem Tode eröffnen.

ES IST gewiß nicht zufällig, daß die Lehren und Überlieferungen der Stoiker so Wesentliches beitrugen zur christlichen Anschauung vom Aufstieg der Seelen in die obere Welt. War es doch der Einfluß jener Denker, der die alte griechische auf Mythos und Kult gegründete Götterhierarchie langsam von innen her auflöste und umwandelte. Nicht mehr die Götter standen nun im Mittelpunkt der neuen Lehren, sondern vielmehr das Geschick der Seele in dieser und jener Welt. Die Stoiker waren mehr anthropozentrisch als theozentrisch gesinnt. Darum unternahmen sie es, die alten Mysterienkulte umzudeuten zu Einweihungen in den künftigen Aufstiegsweg der Seele und als Anleitung zur Rückkehr der Seele in ihre himmlische Heimat, deren Beginn ihnen als das übersinnliche »augenlose Schauen« der altüberlieferten Mysterien erschien. In diesem Zusammenhange entfalteten sie eine mystische Lehre vom Aufstieg der Seele durch die sieben [Götter-] Himmel in die Ogdoas der Ruhe und des Friedens. Diese Lehre hat so tiefe Wirkungen auf die Nachwelt hinterlassen, daß sie von den Gnostikern der frühchristlichen Zeit, die im Sinne des spätantiken Synkretismus Heidnisches mit Christlichem zu verbinden suchten, zu einer sakramen-

talen Praxis ausgebildet wurde, welche die Öffnung der von den sieben Archonten gehüteten Himmelstore bewirken sollte. Zugleich sollte dadurch eine Überwindung dieser Archonten, die, nach dem Glauben der Spätantike, als Planetenherrscher der ungeleiteten Seele den ersehnten Aufstieg in die Ogdoas des Friedens verwehrten, erreicht werden. Es ist auffallend, daß in den meisten Berichten von der Ordnung der Jenseitswelten, seien sie nun in der Vision geschaut oder durch Spekulation gestaltet, die Siebenzahl der Sphären eine geheimnisvolle Rolle spielt. Die ganze Antike war tief von der geistigen Bedeutung der Siebenzahl überzeugt; wir finden sie bei den Babyloniern, deren siebenstufige Tempeltürme die hierarchische Ordnung des Weltalls symbolisierten, wie im Bereich der Stoiker und Gnostiker. Vor allem wird durch das Alte Testament die Siebenzahl als eine heilige, weltgestaltende Zahl gekennzeichnet, z. B. im siebenarmigen Leuchter des Stiftzeltes, der Symbolgestalt der lichten Weltkräfte, in den Sieben-Tage-Perioden der Schöpfung wie in den sieben Tagen der Woche, in den sieben ägyptischen Plagen, in der siebentägigen Passahfeier wie in zahllosen andern Bezügen. Auch die Struktur des Neuen Testamentes ist weithin durch den Siebenerrhythmus bestimmt. Da ist, um nur einige Beispiele aus

zahlreichen zu nennen, die Rede von den sieben bösen Geistern [Luk. 11, 26], wie auch von sieben heiligen, die vor dem göttlichen Throne leuchten [Apok. 4, 5], von den sieben Posaunen und Zornschalen in der Apokalypse des Johannes, die völlig nach dem Siebenerrhythmus gegliedert ist. Gemäß dieser vieltausendjährigen einheitlichen Überlieferung von der Bedeutung der Siebenheit scheint diese geradezu die Struktur der Welt sichtbar zu machen. Jedoch findet die »Bewegung« der Sieben einen Ort der Ruhe: sie vollendet sich in der Achtheit, der Ogdoas, die gewissermaßen im Zusammenhang der symbolischen Betrachtung die Vollendung, die Synthese der Siebenheit bildet; in ihr erfüllt sich die Seelenreise durch die sieben Sphären: so ist die Achtheit zum Symbol der Seelenreise geworden.

Denn »im uralten pythagoräischen Denken ist ... die Zahl Acht das Sinnbild des Vollendeten, Ruhigen. Acht ist die Zahl des Kubus ... Acht die Zahl der Sphären, die sich um die Erde bewegen. Das alles war auch dem antiken Christen geläufig. Und nun findet er, von den Grundüberzeugungen seines Glaubens kommend, allüberall das mystische Symbol der Achtzahl und gibt ihm einen christlichen Sinn. Am achten Tag ist der Herr erstanden; an einem Ostertag, dem liturgischen Achttag, hat

der Christ die Taufe empfangen ... acht Menschen fuhren in der Arche über das Wasser, und dies rettende Holz ist das Sinnbild des Kreuzes.« [20] In gleicher Sinndeutung wird das damit überquerte Wasser zum Sinnbild der Taufe. »Die Ogdoas bedeutet darum die Durchquerung der Welt im Aufstieg zur ewigen, ja die Wiedergeburt im ewigen Leben im Gegensatz zur irdischen Geburt.« Die Achtzahl umschreibt damit die Bewegung der Seelenreise, sie ist »das Symbol für die Neugeburt aus der Taufe und zugleich für das ewige Leben, das im Wasser mystisch beginnt und in der Seligkeit, der ewigen Ruhe, der Gottesschau, sich vollendet. Zwischen Taufe und Gottesschau aber liegt der seelische Aufstieg des christlichen Gnostikers, die in Kraft der Taufe sich langsam vollziehende Vergöttlichung« [21], jenes Mysterium, das auch in der Anschauung des Klemens von Alexandrien durch die Achtzahl umschrieben und abgebildet wird [22].

Bevor jedoch die Zeugnisse christlicher Jenseitsvisionäre zur Darstellung gelangen, ist noch eines jüdischen Vorläufers derselben zu gedenken, eines anonymen Sehers, der sich hinter der Gestalt und der Autorität des Patriarchen Henoch [1. Mose, 5. 22–24] verbarg – jenes Henoch, der wegen seines »Wandelns mit Gott« von diesem, ähnlich dem Propheten Elias, lebendigen Leibes zum Himmel

entrückt worden war, und der seitdem als eines der großen Urbilder des Himmelswanderers gilt. Der Verfasser des nach Henoch benannten sog. »Henochbuches« wird etwa am Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. in Galiläa gelebt haben. Die auch literarisch großartige Verarbeitung seiner Visionen scheint als Buch der Prophetie und des Trostes in den Händen jener Stillen im Lande Galiläa, die auf das Kommen des Messias hofften, gewesen zu sein. Es ist auch anzunehmen, daß Jesus von dem Inhalt dieser Schrift Kenntnis gehabt habe, denn er gebraucht – freilich in einem neuen und erhöhten Sinne – verschiedene Bilderreden des Henochbuches für seine Verkündigung. Der sich »Henoch« nennende Seher schildert seine Reise durch die Sphären und Kraftbereiche des Kosmos, wie auch durch alle Himmel, unter Führung eines Engels; denn Henochs »Augen waren von Gott geöffnet worden« [erstes Henochbuch 1, 2]; darum vermochte er zuletzt sogar »die Erscheinung des Heiligen im Himmel«, d. h. Gott selber, zu schauen. Auch sieht er die Planeten und ihre Sphären, ihre Verbundenheit mit den Engeln, deren Macht und Fall, das Schicksal und die Bleibstätten der Gerechten und der Gottlosen, wie auch das Ende des großen Weltenschauspiels im Jüngsten Gericht. Es ist überraschend, welch große Ähn-

lichkeit zwischen den Schilderungen des Henochbuches und jenen der sechzehn Jahrhunderte spätern Seelenreise der »Göttlichen Komödie« Dantes besteht, obwohl Dante jenes nicht gekannt haben kann, weil es erst im 19. Jahrhundert wiederentdeckt worden ist. Diese ungewußte Übereinstimmung erscheint als ein deutliches Zeugnis von der Gabe der erleuchteten Seele, das Künftige und Obere als ein Gegenwärtiges gestalthaft und relativ objektiv zu schauen.

An den Beginn der christlichen Überlieferung von der Seelenreise ist wohl als erster der kurze und geheimnisvolle Bericht des Apostels Paulus zu setzen, der von einem »Menschen in Christus« berichtet, womit er sich selber bezeichnet, der »ob im Leibe weiß ich nicht, ob außer dem Leibe weiß ich nicht, Gott weiß es« [2. Kor. 12, 2–4] in den dritten Himmel – d. h. oberhalb des Paradieses – entrückt worden ist und dort unaussprechliche Worte hörte, die ein Mensch nicht sagen darf.[23] Bis in den dritten Himmel riß ihn das Pneuma hinauf, an die Grenze der Geheimnisse Gottes, und wir dürfen hinzufügen, durch ähnliche Berichte und vor allem durch den freilich späteren Dionysius belehrt, der unter dem Beinamen Areopagyta und als Pauli angeblicher Schüler in die Tradition eingegangen ist: durch alle Hierarchien,

Himmelsorte und Stufen der oberen Welt. Dieser gewaltige, wenn auch nur angedeutete mystische Aufschwung des Apostels ist in den nachfolgenden Jahrhunderten für viele Seher zur Legitimierung und Bestätigung ihres eignen Himmelsfluges geworden. Auch der größte christliche Seher und Dichter des Mittelalters, Dante, hat sich für das Wagnis seiner Seelenreise durch die Dreiheit der Jenseitswelten auf das Vorbild des Apostels berufen.[23]

Eine Fülle von Berichten ist aus dem antiken Christentum wie aus dem mittelalterlichen durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte bis hin zu dem vorerst letzten der Seherin Anna Katharina Emmerich überliefert. Freilich ist vor allem bei den frühen Berichten nicht immer schlüssig zu unterscheiden, ob es sich dabei um religiöse Dichtung, die sich in das Gewand der Vision gehüllt hat, oder ob es sich um originale Visionsreihen handelt. Jedoch ist zu vermuten, daß auch solche dichterischen Niederschriften, die in der Form von Visionen erscheinen, ihren Anstoß durch visionäre Erlebnisse erhalten haben. Wenigstens ist dies bei dem bedeutungsvollsten Beispiel einer solchen Dichtung, der »Göttlichen Komödie« Dantes, bekannt, da ihr nebst vielen fremden Visionen[24] eine eigne Visionenreihe aus der Osterwoche des Jahres 1300 zugrundeliegt.

Aus der christlichen Spätantike ist an Niederschriften von Seelenreisen zu nennen das noch griechisch geschriebene »Testament Abrahams« aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., das berichtet, wie Abraham vor seinem Tode durch den Erzengel Michael durch die Himmelsorte geführt wurde. Aus etwa derselben Zeit stammt die sogenannte »Apokalypse des Apostels Petrus« oder im 4. Jahrhundert die im Mittelalter vielgelesene »Vision des Apostels Paulus«, die bereits dem hl. Augustinus bekannt war. Auch in dieser ist es der Erzengel Michael, der den Apostel durch die Himmels- und Höllenorte geleitet. Aus der irischen und angelsächsischen Frühzeit sind uns die Jenseitsschilderungen des hl. Fursa, eines irischen Visionärs, bekannt, ebenso die Vision des Laisréns, des Abtes von Leighlin [gest. 638], und die Vision Drycthelms aus dem Jahre 696, die uns der hl. Beda in der »Historia Ecclesiastica« V, 12 überliefert. Die Vision des Barontus – abgedruckt in den Acta Sanctorum, Boll. 25, Mart. III, S. 569 bis 574 – stammt sodann aus der merowingischen Zeit. Barontus, ein neubekehrter Christ aus der Gegend von Tours [um 700], wird für vierundzwanzig Stunden in die Ekstase entrückt. Von Dämonen verfolgt, erlangt er die Hilfe Raphaels, der seine Seele vom Leibe trennt, die dann in Vogelgestalt zu den Jenseitsorten entschwebt. Dort emp-

fängt sie einen neuen Leib, der dem verlassenen ähnlich ist. Heito, der Abt des Klosters Reichenau, überliefert uns die Vision des Wettinius [um 824], während die sogenannte Vision Adamnans, des angeblichen Nachfolgers des hl. Kolumbans, der um 703 starb, literarisch erst im 11. Jahrhundert aufgezeichnet wurde. Adamnan gibt vor allem eine ganz eigenartige Schilderung eines Aufstieges durch die sieben Himmel, deren Tore jeweils von einem Wächter behütet werden, zum Throne Gottes. Eine Sammlung von Jenseitsvisionen aus dem 11. Jahrhundert ist sodann durch das Liber Visionum des bayrischen Mönches Othlo überliefert. Als die umfangreichste und wohl auch verbreitetste Jenseitsreise gilt jedoch die Vision des irischen Edelmannes Tundalo [oder Tnudali]; denn diese Vision ist eine der merkwürdigsten und einflußreichsten des Mittelalters. Tundalo ist sie etwa zwischen 1148 und 1160 während dreier Tage widerfahren, in denen er einem Toten gleich dalag. Zweifellos hat sie weitgehend auf die Vorstellungen Dantes, aber auch auf den tiefsinnigsten Höllenschilderer der christlichen Kunst, auf Hieronymus Bosch, gewirkt. Von besonderem Interesse ist jedoch die Visionenreihe des Mönches Alberich von Montecassino, die dieser als zehnjähriger Knabe während eines neuntägigen ekstatischen Schlafes empfangen hatte.

Später, nachdem er in den Mönchstand getreten war, wurden diese um 1127 von einem Mönche Guido aufgezeichnet. Von einer weißen Taube [seiner eignen Seele?] abgeholt und von dem Apostel Petrus nebst zwei Engeln geführt, durchwandert Alberich alle Straf- und Reinigungsorte. Über die aus vielen Visionen bekannte »Probebrücke«, die nur geläuterte Seelen zu überschreiten vermögen, erreicht Alberich die Himmelsorte, die bekannte Siebenzahl der Himmel, und schließlich das himmlische Jerusalem. Diese Visionen sind insofern für das abendländische Bild vom Jenseits bedeutsam geworden, weil sie durch Dante, der sie kannte, in der »Göttlichen Komödie« ihre Verklärung gefunden haben.

Als eine der bedeutsamsten Jenseitskundigen nach Dante ist die hl. Franziska Romana zu nennen. Im Jahre 1384 in Rom geboren, trat sie nach dem Tode ihres Mannes in die Genossenschaft der Oblatinen des hl. Benedikt ein, die sie früher gegründet hat. Sie, die die Gnade genoß, ihren Schutzengel immerfort zu sehen, berichtet unter anderm, der Erzengel Raphael habe sie an den Rand der Hölle geführt und ihr dabei erklärt, daß Gott ihr für diese Schau einen neuen Sinn gegeben habe, um das Unsichtbare sehen und um das Unbegreifliche begreifen zu können. Mit diesem vermochte sie so-

dann die drei Ränge der Hölle [entsprechend den drei Himmeln des Apostels Paulus] zu sehen, in deren unterstem, drittem, im ewigen Feuer, Luzifer seinen Sitz hat. Die zweite, die Goldhölle, steht, ihrem Berichte nach, unter der Herrschaft Mammons, während die erste, die Hölle der Abgötterei und der Magie, der Herrschaft Beelzebubs unterstellt ist. Auch das Fegfeuer sieht die Scherin in drei Abteilungen geteilt. In diesen schaut sie, unberührt von den Flammen, zur Rechten jeder abgeschiedenen Seele den Schutzengel, zur Linken den Dämon-Versucher stehen. Ebenso schaut sie den Himmel dreifach gestuft in den unteren Sternen-, den mittleren Kristall- und den oberen Feuerhimmel, in denen die Scharen der Heiligen, je nach ihrem innern Rang unter die Chöre der Engel verteilt, ein seliges Leben führen.

Im Mittelalter gehörten zu den berühmten und glaubwürdigen Seherinnen die hl. Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Birgitta von Schweden, Katharina von Genua, Angela von Foligno, im 17. Jahrhundert Madame de Guyon und der Braunschweiger Seher Hans Engelbrecht. Diese Auswahl visionär begnadeter Persönlichkeiten erschöpft aber keineswegs den großen Kreis der christlichen Visionäre und Jenseitsseher; sie stellen nur Beispiele dar und einen Hinweis auf die

durch Jahrhunderte hindurch nie abreißende Kette von Erfahrungen, welche die Wirklichkeit und Gestalthaftigkeit der Jenseitswelt bezeugen.

DIE geistige, religiöse, psychologische und künstlerische Synthese des Großteils aller Menschheitserfahrungen von der Seelenreise ist wohl in dem Riesenbau der »Göttlichen Komödie« Dantes zur Darstellung gelangt. Zweifellos sind griechische [Platons Timaios], römische [Somnium Scipionis], arabische [Himmelfahrt Muhammeds] wie auch zeitgenössische [der »Tesoretto« des Bruno Latini] Überlieferungen nebst vielen hier ungenannten in dies umfassende Werk, das einen Schlüssel der Jenseitskunde darstellt, eingegangen. Jedoch darf trotz dieser Fülle der verarbeiteten Traditionen nicht übersehen werden, daß Dante auch zu eigenen Schauungen berufen war: Vielleicht ist Dantes Seele durch den unstillbaren Schmerz über seine Verbannung aus der Vaterstadt Florenz und durch die nie heilende Wunde seiner Liebe zu der früh verstorbenen Jugendgeliebten Beatrice zum Spiegel einer größeren Welt zubereitet worden. Er selbst datiert die Visionenreihe, die der späteren Gestaltung der »Göttlichen Komödie« zugrunde liegt, auf die Osterwoche des Jubeljahres 1300. Somit erscheint Dantes Werk innerhalb der abendländischen Kultur als ein Zeugnis für die doppelte Wurzel, aus der anscheinend die Jenseitsgesichte erwachsen: einerseits knüpfen sie durchwegs an die

Überlieferung an, während sie andererseits zugleich aus der Tiefe der durch ein Charisma zum Sehen befähigten Seele stammen. Dies scheint ein Widerspruch zu sein, vor allem, wenn man einem so tiefreichenden seelischen Phänomen mit abstrakter Logik beikommen will. In der seelischen Wirklichkeit handelt es sich aber hierbei um einen »Zusammenfall der Gegensätze«, der im schöpferischen Prozeß der Seele durchaus möglich ist. Nur so wird die Aussage des kongenialen Übersetzers der »Göttlichen Komödie«, des Romanisten K. Voßlers begreiflich, daß nämlich »die göttliche Komödie das typische, ja sogar das berühmteste Beispiel des mystischen Aufstiegs der Seele zu ihrem Schöpfer in vollständigster Weise« darstelle, gleichsam als »den Aufstieg der Seele von der Erde zum Himmel oder die stufenweise Vereinigung des Menschen mit Gott«.

Vorab ist das Paradiso der »Göttlichen Komödie« eine echte und umfassende Seelenreise durch den Kosmos und seine Sphären, ein Aufstieg durch die Paradiesesorte des Himmels. Denn Dante schaut Welt und Überwelt als ein kunstvolles Ganzes ineinandergewirkt, über dem im Empyreum, dem Feuerhimmel, dem Raume der Transzendenz Gottes, unbewegt, aber alles bewegend, der Weltenschöpfer thront, sich offenbarend im Geheimnis

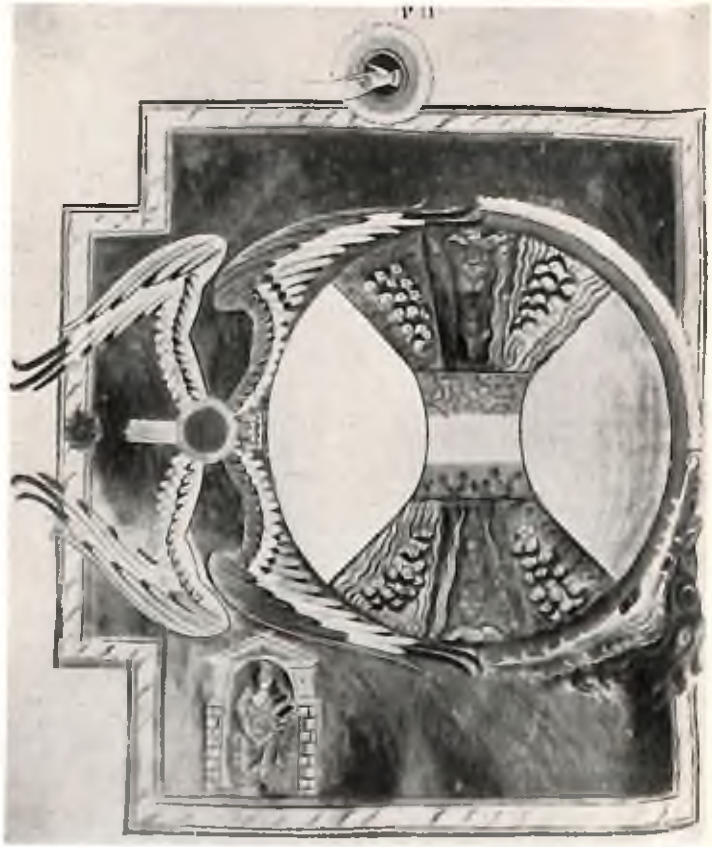
der Dreieinigkeit. In neun Stationen oder Sphären vollendet Dante den Aufstieg seiner Seelenreise, bis ihn ein Blitz aus der zehnten Sphäre, dem innersten Bezirk der Gottheit, alle noch mögliche Anschauung vernichtend, einschmilzt in die Einheit der welthewegenden Liebe.[25]

Die Stufung des zugleich physikalisch und geistig gedachten Kosmos in Jenseitsbereiche geschieht unter den Symbolen der sieben Planeten, deren jeder einer ganzen im Gleichnis von Kristallschalen gefaßten Himmelssphäre Charakter und Wirkmöglichkeit aufprägt. Ist doch die Welt im symbolischen Weltbild der Antike und des Mittelalters in Sphären gegliedert, die wie Kristallschalen ineinandergefügt sind. Diese sieben Planeten- oder Sternsphären, die vom Fixsternhimmel der Tierkreissternbilder, vom Kristallhimmel des Primum Mobile und schließlich von dem alle Sphären umfassenden Feuerhimmel [Empyreum] überwölbt werden, stellen die Bleibstätten der Seligen dar.

TAFEL I

Christus und die Ehebrecherin, aus dem HITDA-EVANGELIAR, *11. Jahrh. Christus schreibt in die Erde: terra terram accusat – die Erde klagt die Erde an, ein im Evangelium nicht verzeichnetes apokryphes Wort des Herrn. Siehe Anmerkung 1. Teil, Nr. 35.*

TAFEL I



TAFEL II

Sie sind die himmlischen Wohnstätten jener vollendeten und gereinigten Seelen, die nach mühseliger Wanderung durch den Läuterungsberg des Purgatoriums an dem Ort ihrer himmlischen Bestimmung angelangt sind – an einem Ort des Friedens und der Gottesschau, gemäß ihrer geistigen Fassungskraft. Dante erfährt dort, daß die Seelen jeweils an jenem Jenseitsorte, dessen Charakter sich für ihn in der Planetensymbolik ausdrückt, zur Ruhe kommen, unter dessen Wesenseinwirkung sie im irdischen Leben gestanden haben. Zudem gibt der Seher zu verstehen, daß er vertraut ist mit jener Lehre Platons im Timaios [42 b], die

---

TAFEL II

HILDEGARD VON BINGEN, *Die Jenseitsorte im Sphärenkosmos. [Cod. 1942, Bl. 86 v. Bibliotheca governativa, Lucca]. Die Erde als runde Scheibe, quadratisch und in drei Zonen geteilt. In der Mitte der bewohnbare Teil. Das östliche helle Kreissegment ist der Trostort der Seligen [refrigerium], im schwacherhellten Westen der Bußort der leichten Sünden. Die beiden Straforte im Norden und Süden [oben und unten]: Bußorte der schweren Sünden; dreigeteilt nach den Sünden an Leben und Eigentum, des Ehebruches und der Unmäßigkeit aller Art. Am Rand des Kreises im Nordwesten, außen, eine dunkle Wolke in Rachenform: Der Höllenschlund. An der Ostseite ein weißer Fels und ein Stadttor — die unerschütterliche Gottheit, das Tor ihres Willens.*

besagt, daß, wer die ihm zugemessene Zeit gut gelebt habe, wieder nach dem Wohnsitz des ihm verwandten Sternes heimkehre, um dort ein glückseliges Leben zu führen. Im vierten Gesang des Paradiso umkreist Dante diesen Gedanken:

> Daß heim zu ihrem Stern die Seele kehrt,
> So sagt er, wähnend, daß aus diesen Ringen
> Sie kommt, wenn sie Natur dem Leib beschert.
> Doch mag auch anders als die Worte klingen
> Die Meinung sein, und dann verdient er nicht,
> Daß ihr verlacht die Lehre, die sie bringen.

Zwar lehnt Dante in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre die Meinung ab, daß die Seele vorgeburtlich schon auf einem Sternenort gelebt habe. Aber abgesehen davon ist es ihm eine innere Erfahrung, daß »heim zu ihrem Stern die Seele kehrt«, d. h. zu jenem Urbild, zum Ort jener Geistkraft, unter deren Prägung und Leitung sie im Leben gestanden. So sieht Dante im Verlauf seiner Seelenreise im Mond den Paradiesesort der Schwankenden, im Merkur den der Strebenden, in der Venus den der großen Liebenden, in der Sonne jenen der heiligen Könige, in der Marssphäre haben die Glaubensstreiter ihre Heimat gefunden, im Jupiter die gerechten und milden Gesetzgeber und im Saturn die heiligen Einsiedler – überall wohnen die dem jeweiligen Bereich zugeordne-

ten Seelen in Glückseligkeit. Er spricht mit ihnen und läßt sich über ihr Schicksal und dessen Auflösung belehren und schwebt sodann von einem Stern, von einem Seelenzustand, von einer archetypischen Welt, zur andern. Und indem er so in seinem Aufstiege durch den Himmelsraum schwebt, durchmißt er zugleich den gesamten Seelenraum, entfaltet er in der Geographie des Himmels zugleich eine solche der Seele. Jedoch vermag Dante, der als ein Lebender in die Bleibstätten der Seligen eingedrungen ist, diese Jenseitswelten und ihre Stufungen nicht jeweils unmittelbar zu schauen; sein geistiges Auge ist durch das triebverstrickte Leibesleben noch zu sehr an die irdische Eingrenzung gewöhnt; es ist geistig noch blind und muß erst zum geistigen Schauen erweckt werden. Dies geschieht durch Beatrice, seine Führerin durch das Paradiso – die Gestalt der verklärten und erleuchteten Geistseele. Denn Beatrice, Einwohnerin des Himmels, vermag in sein ihr vertrautes Licht zu schauen, Dante aber empfängt das sich von Stufe zu Stufe mehrende im Spiegel von Beatrices Augen. So wird im Sichversenken in ihre Augen der Jenseitspilger im Nu von Planet zu Planet getragen, bis im Angesicht der Himmelsrose seine Führerin durch den heiligen Minnesänger Marias, Bernhard von Clairvaux, abgelöst wird, der ihm nach dem

herrlichsten Preisgesang auf die Gottesmutter die letzten Himmelsgeheimnisse zu deuten versucht. Bevor Dante das Paradies bis hin zum Angesicht und zum Quell aller Liebe durchquerte, pilgerte er weitaus mühseliger durch die Hölle und ihre Ränge, wie auch durch sieben bzw. neun Stufen des Purgatoriums – durch jene als Zuständlichkeiten verdichtete Verfehlungen der Seele, die sich im Jenseitsbereich räumlich objektiviert haben. Doch während Hölle und Himmel unwandelbare Verhältnisse darstellen, umfaßt das Purgatorium veränderliche Situationen, Reinigungs- und Läuterungszustände der Seele, die ihr, von Grad zu Grad fortschreitend, einen Aufstieg zu bleibender Seligkeit vermitteln. Dante wird dort genötigt, sich vom Pförtner-Engel des Purgatoriums sieben P [das bedeutet: peccata = Sünde] auf die Stirne ritzen zu lassen. In jedem der sieben Kreise, in denen je eine Hauptsünde gebüßt wird, wird Dante sodann jeweils ein P zum Zeichen der Entsühnung vom Fittich eines Engels ausgelöscht, was darauf hindeutet, daß es auch den Büßern nach ihrer Reinigung in ähnlicher Weise ergehen wird. Von ihnen gilt darum, was am Ende seiner Wanderung durch das Purgatorium Dante von sich selber sagt:

Der heiligen Flut entsteig ich, ganz erneut,
Dem jungen Baume gleich, der, recht im Kerne

Verjüngt, sich neuen, jungen Laubes freut:
Rein und bereit zum Aufflug in die Sterne.

In die Sterne, das will sagen: zu den Orten der seligen Gottesschau nach dem Ende aller Leiden und Prozessen des Reinigungsweges.

Der hilfreiche, den Geist reinigende, das innere Auge der Gläubigen öffnende Einfluß, der von Dantes Komödie, der Schilderung seiner Reise durch die Jenseitswelten, auf das christliche Abendland ausging, ist in seiner Wirkung in keiner Weise auch nur annähernd abzuschätzen. Ist in seinem Werke eine Unzahl von Überlieferungen von Jenseitsreisen zusammengeflossen, so ist ihre Kunde wiederum, gesammelt und im Wort des Dichters zugleich überboten, durch die lichte Kraft seines Geistes neuerdings zur Erleuchtung der pilgernden Seelen ausgestrahlt. Dante war seiner Bildung und Tätigkeit nach Philosoph, Theologe und Politiker; aber vor allem, darin alle seine Gaben zusammenfassend, war er Dichter, eine Berufung, die – wenn auch im gebotenen Abstand – jener zum Propheten unmittelbar nachfolgt. Der Prophet und der Dichter erfinden nichts, ihnen wird vielmehr, wenn auch auf verschiedenen Stufen charismatischer Wirkung, die Tiefe und der Bau der geistigen Welt, der Hintergrund, die Zukunft der Dinge und die Einsicht in den lenkenden gött-

lichen Willen eröffnet. Der Dichter ist nicht der Erfinder reizvoller poetischer Motive, mit denen er hypothetisch die noch dunkeln Teile unsrer innern und äußern Weltkenntnis bevölkert, sondern ein Wahr-Sager, einer, der göttliche Geheimnisse transparent zu machen weiß. Die »Göttliche Komödie« beruht darum auf Gesichten, ähnlich »wie die berufsmäßigen Propheten sie sehen, die nicht bloße Fiktionen, sondern herzblutgenährte geistige Tatsachen darstellen«[26]. »Das visionäre, lyrisch-prophetische Element in Dantes Gedicht« zeigt an, daß er uns nicht seine Meinungen und Empfindungen mitzuteilen wünscht, sondern Wirklichkeiten, jenseits von Zufälligkeit und Willkür. Gewiß haftet jeder großen Dichtung bei aller Universalität eine gewisse Zeitgebundenheit an. So ist Dantes Gedicht in diesem Sinne »katholisch, italienisch und steht im Mittelalter zwischen Gotik und Renaissance«. Aber mit diesen seinen Mitteln, in die sich noch die Tendenzen seines Charakters mischen, umschreibt er, mit Hilfe von Symbolen und dramatischen Bildern, Wirklichkeiten der Seele und ihres Wirkens im Rahmen der göttlichen Gesetze. Der Glaube freilich übermittelt uns nur geringe Aussagen über die Jenseitswelt und über das Geschick der Seele in derselben zufolge ihrer Taten und Unterlassungen; er spricht von den drei Tei-

len jener Welt: von Himmel, Hölle und den Reinigungsorten des Purgatoriums; er kündet von Lohn und Strafe, von Verdammung und Seligkeit, von der Möglichkeit der Reinigung gottliebender, aber befleckter Seelen. Seine durch die Offenbarung vermittelten Aussagen sind gleichsam mächtige Monolithe und Brückenpfeiler, versenkt in den Sumpf der menschlichen Unwissenheit und Blindheit, über die der Dichter durch sein Werk eine Brücke vom Diesseits ins Jenseits schlägt. Der Glaube trägt das Werk des berufenen Dichters; dieses aber verbindet und verlebendigt die großen Grundaussagen des Glaubens. Trotz seiner relativen Zeitgebundenheit und der Subjektivität ist der Dichter, vom Glauben erleuchtet und in Kraft der ihm eingeprägten Ideen und Urbilder, befähigt, vom übersinnlichen Lande der Jenseitsorte sinnlich-sinnhafte Aussage zu machen. Die eigentümliche Übereinstimmung der verschiedenen dichterischen und visionären Aussagen über die Orte und das Leben im Jenseits, bei allen Unterschieden, die sich durch die Zeit, den oft noch unerhellten Glauben und den Grad der Erleuchtung einstellten, ist bereits ein Hinweis auf den Wahrheitsgehalt solcher Gesichte.

MAN muß den schwedischen Naturforscher und Seher Emanuel Swedenborg [1688–1772] geradezu einen Fürsten unter den Jenseitskundigen der nachreformatorischen Zeit nennen. Denn durch die ungeheure Menge seiner Gesichte, wie durch die Tiefe und Originalität derselben ragt er weit über alle andern durch Visionen ausgezeichneten Persönlichkeiten der letzten vierhundert Jahre hervor. Vielleicht kann man nur noch Anna Katharina Emmerich in dieser Hinsicht mit Swedenborg vergleichen, wobei freilich diese Seherin durch die Stigmata Christi, die sie zu erleiden gewürdigt wurde, in dem Betrachter noch eine weit tiefere Art der Ehrfurcht erweckt. Denn so wie die kindhaft reine Frömmigkeit Anna Katharinas sich getreuest den kirchlichen Traditionen anzuschmiegen wußte, ist Swedenborg eher durch seine ungemein intellektuelle Gabe geprägt. Sein scharfer Intellekt fließt, wie man beobachten kann, sehr deutlich und zuweilen auch störend in den Bereich seiner Visionen ein. Swedenborg entstammte einem lutherisch geprägten Christentum, und die Auseinandersetzung mit dem Luthertum, sein leidenschaftlicher Kampf gegen die öde Orthodoxie jener Zeit setzt sich auch noch in seinen Jenseitsgesich-

ten fort. Denn dieser große Schwede war nicht ein Dichter wie Dante, sondern vor allem ein scharfsinniger Denker und einer der bedeutendsten Naturforscher seiner Zeit. Am meisten fesselten ihn die Mathematik und die Mechanik, die er ins Werk setzte in der Konstruktion eines Unterseebootes, einer Dampfmaschine und eines Flugzeuges.

In der ersten Hälfte seines Lebens erregte er innerhalb der europäischen Gelehrtenwelt weithin Aufsehen durch seine kühne mechanistische Welterklärung. Im ersten Band seiner »Opera Philosophica et Mineralia«, den er »Principia rerum naturalium« nennt [1734], erklärt der Sechsundvierzigjährige die Entstehung des Universums mit Hilfe einer mechanistischen Theorie. Aber andererseits unternimmt er, ähnlich wie Newton, mit Hilfe der neuen Naturerkenntnisse die religiösen Wahrheiten zu stützen anstatt zu stürzen – ein Vorhaben, dem sich mit den Mitteln seiner Zeit auch Dante verpflichtet fühlte. Die Schriften aus der Mitte seines Lebens sind freilich noch aus der Voraussetzung geschaffen, daß das Geistige eine höhere Potenz des Materiellen und der Gedanke eine verfeinerte Form der Bewegung sei. Damals glaubte er noch, daß auch für die Seele die Gesetze der Mechanik gälten; er nannte die Seele eine Machina animata und die subtilste Substanz im Körper.

»Die Seele als etwas Unbegreifliches, Heimliches, unsern Sinnen weit Entferntes hinzustellen, ist der nächste Weg zum Atheismus und Naturalismus«, schreibt er in seiner Abhandlung »De mecanismo animae et corporis«. Doch wenn er auch später diese zeitbedingte Anschauung nie ganz verleugnete und sie sogar in seinen Gesichten andeutungsweise wiederzufinden ist, so trat doch eine entscheidende Wendung in seiner Erkenntnis ein, die bereits, ohne daß er es ahnte, zu seinem späteren Sehertum überleitete. Dies geschah in seinem 1741 geschriebenen, aber erst 1784 in London gedruckten Werke: »Clavis hieroglyphica arcanorum naturalium et spiritualium per viam Repraesentationum et Correspondentarium«. Damals ist das uralte, auch das mittelalterliche christliche Weltbild konstellierende Prinzip der Entsprechung, der Korrespondenz in sein Leben getreten. »Unter Entsprechungen versteht Swedenborg die Übereinstimmung, die zwischen natürlichen, geistigen und göttlichen Dingen herrscht, und besonders die Übereinstimmung zwischen den Bezeichnungen für diese Dinge. Sie stehen zueinander im Verhältnis von Urbild, Abbild und Schattenbild.« [Martin Lamm.] Mit diesem Gesetz ist aber für Swedenborg auch der Bezug zur Jenseitswelt gegeben, die in einer Entsprechung zur irdischen

steht und auch durch diese wahrnehmbar und mitteilbar ist.

Aber auf der Höhe seines Ruhmes als europäischer Gelehrter, als königlicher Bergwerksassessor und als bester Kenner der praktischen Bergwerkskunde, wie vor ihm sein Geistverwandter Paracelsus, nach ihm Novalis und Franz von Baader, in hoher Gunst bei seinem Könige Karl XII., als Förderer der Salzsiedereien und vieler anderer Fabrikationen in seinem Lande, als Sachverständiger für Kanalbauten und Eisenwerke, bricht die visionäre Kraft in diesem genialen Manne auf und führt ihn, fast gegen seinen Willen, fort aus der praktischen Tätigkeit zur Schau der Jenseitswelten. Freilich handelt es sich dabei nicht um billige okkulte Phänomene; vielmehr gerät Swedenborg zuerst in eine tiefreichende religiöse Krise – am 6. April 1744 wird ihm eine Christusvision zuteil, die eine entscheidende Wende seines Lebens und seine völlige Bekehrung herbeiführt. Von jetzt an will er anstatt nach Wissenserkenntnis nach Heilserkenntnis streben. Während ihm bisher Gott als der unpersönliche Grund der Natur erschien, enthüllt er sich ihm nun personhaft im Bilde des Sohnes, als Christus der Herr. Diese Christusvision, als Beginn eines neuen Lebens und einer neuen Erkenntnis, ist 1745 gefolgt von einer Berufungsvision, die in

ihm den Wunsch erweckt, »ein Werkzeug zu werden, den Drachen zu töten, wenn schon nicht mit meiner Macht, dann in der Macht Gottes allein«. Der »Drache« jedoch ist für ihn einerseits die gottlose Aufklärung – der er bisher nicht fernstand – und andrerseits die abstrakt und steril gewordene christliche Orthodoxie. Er entsagt von nun an allen weltlichen Ehren, die ihm überreich zugefallen waren, und widmet sich in London, fern der Heimat, die ihn nun schnell verlästert – auch hier gleicht sein Geschick dem Dantes –, der Erforschung der jenseitigen Welt, die ihm durch eine nie abreißende Kette von Visionen aufgeschlossen wird. Jedoch kommt es Swedenborg nicht allein auf Visionen an. Als »spezifisch christlicher Visionär, auf Grund eines christlichen Buß- und Bekehrungserlebnisses, das entscheidend bestimmt ist durch eine Christusvision«, dringt er auf die praktische Verwirklichung der christlichen Liebe und erweist sich auch darin als christlicher Prophet, daß seine Verkündigung weniger dem Heil des Einzelnen als der Kirche gilt.[27]

Swedenborg sieht die Jenseitswelt in Analogie zum Diesseits gestaltet, wie es ihm die Lehre von der Entsprechung des Unteren und Oberen nahelegte; oder vielmehr: das Diesseits ist ihm ein Abbild des Jenseits, so daß wir das letzte zutreffend mit irdi-

schen Bildern und Begriffen beschreiben können. Wie für die lange Reihe der Jenseitsseher von Platon bis Dante ist auch für Swedenborg der »Himmel« in eine Vielzahl von Himmeln gestuft: in Bereiche des seelischen Aufstiegs, die zugleich Orte und Zustände der Seele auf dem Wege der Annäherung an Gott darstellen. Ähnlich wie Platon, Cicero und Dante schaute er solche Geistorte in Planetenbezirken. Diese Anschauung von der Bewohnung der Planeten unseres Sonnensystems und der Fixsternwelten durch personhafte Geistwesen teilte Swedenborg freilich mit manchen führenden Astronomen und Naturforschern, die ihm vorangingen und folgten, so z.B. mit Kepler und mit seinem Zeitgenossen Kant. Swedenborg hat die Schlüsse aus seinen Visionen in einem Werk »Von den Erdkörpern in unserm Sonnensystem, die Planeten genannt werden, und einigen Erdkörpern am Fixsternhimmel sowie deren Bewohnern, Geistern und Engeln, nach Gesehenem und Gehörtem«, London 1758, niedergelegt. Kant hingegen veröffentlichte seine Spekulationen über die Gestirne als Wohnsitze verklärter Geister verschieden hoher Artung, je nach der Qualität des von ihnen bewohnten Planeten, noch vor Swedenborg im dritten Teil seiner »Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels etc.« im Jahre 1755.

Anders als für Dante, der die geistigen Planetenorte als Endziele der Seele sah, sind diese für Swedenborg Stätten einer weiteren Individuation des Menschen, die ihn weit über irdische Möglichkeiten hinausführt. Denn ähnlich wie im Tierreich die einzelnen Funktionen des animalischen Lebens eine oft einseitige Spezialisierung erfahren, so bilden sich bei den Planetenbewohnern die Fähigkeiten und Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis, der Liebe und des Gemeinschaftslebens in verschiedener Weise aus – ein Gedanke, zu dem sich auch Kant bekannt hat. So entdeckt Swedenborg auf seiner visionären Himmelsreise, daß die Merkurgeister sich vorzüglich auf das sachliche Wissen konzentrieren. Hingegen kümmern sie sich nicht um das Irdische und Leibliche, sondern nur um die Einrichtungen, Gesetze und Regierungen der Völkerschaften auf ihrem Planeten. Auch wird Swedenborg eröffnet, daß jene Geister gewissermaßen das Weltgedächtnis des Weltganzen, d. h. des »großen Menschen« darstellen. Die Jupiter-Geister sind von besonders rechtschaffener, milder Art, die sie dazu treibt, allen Wesen Freude und Friede einzuflößen. Weisheit, nicht Wissenschaft ist es, was sie anstreben. Auch ist ihre Sprache weniger durch Worte als durch ihr Mienenspiel bestimmt. Swedenborg hört und sieht sodann, daß die Geister des

Mars das Mittelglied zwischen dem Verstandes- und Willensvermögen im »großen Menschen«, das ist die sinnliche und geistige Weltschöpfung, darstellen. Und da ihr Gesicht in Übereinstimmung mit ihrem Denken steht, vermögen sie vor niemandem zu heucheln. Die Saturngeister erscheinen Swedenborg als besonders demütig; und weil sie sich für klein halten, deshalb erscheinen sie sich auch klein im andern Leben. Trotzdem ist ihre Tätigkeit bedeutungsvoll: Sie wirken als Mittler zwischen dem natürlichen und dem geistigen Menschen. Der Venusbereich beherbergt zwei Arten Geister von entgegengesetzter Gemütsart: milde und menschenfreundliche, aber auch wilde und beinahe tierische. »Man muß aber wissen, daß sie so den Zuständen ihres Lebens gemäß erscheinen, denn der Lebenszustand bestimmt alle Erscheinungen des Raumes und der Entfernung daselbst.« »Den Geistern und Engeln ist wohlbekannt, daß auch auf dem Monde Bewohner sind.« Swedenborg erlebt es, daß sich jene Mondgeister durch ihre donnerartige Stimme manifestieren, obwohl sie klein wie Knaben erscheinen. Durch das Donnern erschrecken diese Wesen, die sich paarweise Swedenborg nahen, »die Geister, die ihnen Böses zufügen wollen, und manche schlügen sie in die Flucht«.

Die jenseitige Welt erscheint jedoch für Swedenborg weniger als ein Bereich des Vollzuges von Lohn und Strafe im Sinne der Wirkung göttlicher Gerechtigkeit, sondern vielmehr, aber ohne jenes auszuschließen, als Stätte der Weiterbildung des Menschen; darum findet er in der jenseitigen Welt unzählige Schulen und Universitäten, in denen die Menschen über das wahre Wesen Gottes, des Geistes und der Schöpfung belehrt werden. Denn die Entwicklung des Menschen ist mit diesem irdischen Leben nicht abgeschlossen, sondern geht im jenseitigen weiter. Das Entwicklungsgesetz, das ihm als Naturforscher aus der Gesetzlichkeit der physischen Welt vertraut war, findet er auch in der geistigen Welt wieder. Denn diese ist für ihn von höchster und stets veränderlicher Lebendigkeit, mit allen Qualitäten der Sinne und der Leiblichkeit ausgestattet und darum »kein Ort gesichts- und geschichtsloser, leibloser und unpersönlicher Existenzen, sondern Schauplatz einer immer höheren Entfaltung tätiger Geistpersönlichkeiten«. In der Anschauung Swedenborgs bestimmt das

TAFEL III

BEATRICE *führt* DANTE *in die 10 Himmelsphären ein [2. Ges. des Paradiso]. Zeichnung von Botticelli, Berlin. Kupferstichkabinett.*

TAFEL III

TAFEL IV

Leibprinzip nicht nur die irdischen Zuständlichkeiten – auch die jenseitige Welt ist eine leibhafte und vielgestaltige. Ja, Swedenborg fühlt sich genötigt klarzulegen, daß das Leibliche Gott nicht fremd sei und daß es sein göttliches Wesen nicht beeinträchtige; die Geistnatur Gottes ist für ihn keine abstrakte, sondern eine leibhafte, weil eine personhafte. Ist jedoch der Weltschöpfer als ein persönlicher Gott von selbst leibhaftem Wesen, so gestaltet das Prinzip der Leibhaftigkeit erst recht die geistige Schöpfung. Denn »das erschaffene Weltall ist das Abbild des Gottmenschen. Doch ist das erschaffene Weltall nicht Gott, sondern von Gott, und weil es von Gott ist, so ist in ihm sein Bild wie das Bild eines Menschen im Spiegel, in

---

TAFEL IV

WILLIAM BLAKE *[1757—1827]. Maler-Mystiker und Schüler Swedenborgs. Allegorische Komposition. Der Abstieg Gottes auf »der Treppe der Heilsgeschichte«. Zugleich das Bild des Aufstieges des Menschen durch die göttlichen Sphären, die durch Gestalten der Heilsgeschichte symbolisch gekennzeichnet sind. Ganz oben Gott Vater, darunter Kain und Abel, Henoch, Noah, Melchisedek, David und Salomo u. a., in der Mitte der verklärte Christus mit Moses und Elias. Unter diesen der Tisch des heiligen Mahles, davor der Mensch, begleitet von zwei Engeln, von denen der eine ihn im Unten zu halten strebt, der andere ihn nach oben geleiten möchte. [Tate Gallery, London]*

dem zwar der Mensch erscheint, obgleich in ihm nichts vom Menschen ist.« Wenn aber solchermaßen der Mensch und das Universum Bild Gottes ist, dann muß zwischen allen Teilen des Menschen und des Universums eine Entsprechung bestehen. »Alles und jedes, das in dem geschaffenen Weltall Dasein hat, steht in einem solchen Entsprechungsverhältnis mit allem und jedem im Menschen, daß man sagen kann, auch der Mensch sei eine Welt« – was letzthin aussagt, daß der Mensch im Organismus seiner geist-leiblichen Persönlichkeit alle Reiche des Universums zusammenfaßt. Da aber nach Swedenborg der »universelle Endzweck aller Teile der Schöpfung ist, daß eine ewige Verbindung des Schöpfers mit dem erschaffenen Weltall bestehe«, so ist der Mensch, in dessen Organismus alles zusammengefaßt ist, berufen zum Mittler solcher Verbindung, weil »die Brauchbarkeit all dessen, was erschaffen wurde, stufenweise aufsteigt vom Untersten zum Menschen und durch den Menschen zu Gott dem Schöpfer, von dem es erschaffen worden. Aus dem Gesagten kann man sehen, daß der Endzweck der Schöpfung darin besteht, daß alles zum Schöpfer zurückkehre und daß eine Verbindung sei.«

Aus diesem Grunde bedeuten die Entwicklung und der Aufstieg des Menschen in die Bereiche der Jen-

seitswelten zugleich auch den Aufstieg der untern Natur, mit der der Mensch elementar verbunden ist. Die Reifung des Menschen in dieser oder jener Welt ist darum eng mit dem Erlösungsprozeß des »großen Menschen«, der da ist die ganze Schöpfung in ihrer leiblichen und geistigen Natur, verknüpft. Entwicklung und Erlösung schließen sich darum in Swedenborgs Schau nicht aus, sondern bedingen einander. Jedoch sind auch der Entwicklung im Jenseits gewisse Grenzen gesetzt. Im Tode wird zwar der »innere Mensch« frei und kann sich dann uneingeengt durch die Physis als das kundtun, was er eigentlich ist, und zwar gemäß dem Wesen und der Kraft seiner Liebe, die ihn geprägt hat. Von allen »Masken« des äußern Menschen befreit, entwickelt sich der Mensch, der sich zum Aufstieg der Seele oder, wie Swedenborg sagt, seines Geistes anschickt, in der Grundrichtung der Liebe, die ihn im Körperleben beherrscht hat, so daß sich die künftige Entwicklung nach dem Maße der Übereinstimmung vollzieht, die vor dem Tode zwischen dem äußeren, sinnlichen und seinem inneren, geistigen Menschen bestand. Das will besagen, daß die Ausrichtung, die Prägung und die Spannweite des persönlichen Lebens auf Erden auch nach dem Tode für den weiteren Auf- oder Abstieg der Seele bestimmend bleibt. Es wird dem-

nach schon hier auf Erden die Richtung der Entwicklung der künftigen Einwohner des Geisterreiches vorgebildet.

Swedenborg ist in manchen seiner Schauungen, oder vielmehr in der Systematisierung derselben, bis an die Grenze des Glaubwürdigen oder des mit dem Glauben Vereinbaren gegangen. Jedoch gehört es zweifellos zum Tiefsten und Wahrsten, was ihm aufgegangen ist, daß nämlich jeder Mensch identisch ist mit seiner Liebe. Durch die Art und den Gegenstand seiner Liebe bestimmt jeder die Konstitution seines innern Menschen wie auch dessen Erkenntnis: Was einer liebt, das ist er. Die andere Grenze der Entwicklung wird nach Swedenborg durch das »innere Gedächtnis« bewirkt. Nach dem Tode fallen alle Hüllen; »dann liegt offen zutage, wie der Mensch in sich in der Welt beschaffen war«. Jede Verstellung hört auf; nun erscheint der Mensch nach der Weise seines »innern Gedächtnisses«, in dem sich alles abgeprägt hat, was er von der Kindheit bis zum Tode jemals aufgenommen hat. »Nach dem Tode hat der Mensch zwar auch sein ganzes äußeres oder körperliches Gedächtnis. Aber es kann nicht mehr zunehmen, und wenn dies nicht mehr der Fall ist, können neue Übereinstimmungen und Entsprechungen [zwischen dem innern und äußern Gedächtnis] nicht

mehr gebildet werden. Daraus erhellt, was das Wort bedeutet: ‚Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen.‘ Nicht daß der Gute nicht mehr vervollkommnet werden könnte; er wird in hohem Maße vervollkommnet, bis zur Weisheit der Engel – aber gemäß der Übereinstimmung und Entsprechung, die zwischen seinem Innern und Äußern war, während er in der Welt lebte.« Darum tritt der innere Mensch, wenn er der raumzeitlichen Seinsweise enthoben ist, nach der Art und Prägung des innern unauslöschlichen Gedächtnisses hervor.

Swedenborg beginnt die Beschreibung der Veränderung, die der Mensch im Tode erfährt, mit der Beobachtung, die sich im Bereich der modernen parapsychologischen Forschung oftmals bestätigt hat [auch Thespesios weist darauf hin], daß nämlich die Menschen zunächst nicht wissen, daß sie gestorben sind. Denn die Kontinuität ihres eigentlichen Daseins erfährt ja keine Unterbrechung, so daß sie sich vorerst über die eingetretene Veränderung desselben nicht Rechenschaft geben können. Und da sie mit der unteilbaren und unsterblichen Ganzheit ihrer Persönlichkeit in das geistige Leben eintreten, bemerken sie erst allmählich, daß sie in der Geisterwelt weilen. In seinen »Himmlischen Geheimnissen« berichtet Swedenborg von Verstorbenen, mit denen er visionär im Rapport

stand, daß sie das himmlische Licht zuerst für das irdische hielten. Erst als sie in den ersten Grad des Himmels erhoben wurden, erkannten sie ihren Irrtum. Einige von ihnen hatten geglaubt, daß die Menschen nach dem Tode wie Gespenster würden, und in dieser Meinung wurden sie bestärkt durch Geistererscheinungen, von denen sie gehört hatten.

In einer dreifachen Stufung unterscheidet Swedenborg den Prozeß der Veränderungen nach dem Tode: Unmittelbar nach diesem ist der Mensch noch unfähig, die grundsätzliche Veränderung, die mit ihm vorgegangen ist, zu begreifen. Diese Stufe »gleicht dem Zustand des Menschen in der Welt, weil er darin in gleicher Weise in seinem Äußeren ist. Er hat auch die gleiche Gesichtsbildung, die gleiche Rede- und Denkweise... Daher kommt, daß er alsdann nicht mehr weiß, als daß er noch in der Welt sei, wenigstens insofern er nicht auf das achtet, was ihm auffällt und was ihm die Engel sagen, als er auferweckt wurde, daß er nämlich jetzt ein Geist sei. So setzt sich das eine Leben in das andre fort, und der Tod ist bloß der Übergang.« Darnach aber wird der Mensch »in sein Inneres oder in den Zustand seines Inwendigen versetzt« und erhält dadurch eine Leiblichkeit, die völlig vom Wesen dieses Innern durchdrungen ist. Und

wenn nun ein jeder offenbar geworden ist, erfolgt eine weitere Stufe der Entwicklung seiner Persönlichkeit: »Jeder kommt« – sagt Swedenborg – »zu der Gesellschaft, in der sein Geist in der Welt schon gewesen war, denn jeder Mensch ist seinem Geiste nach mit irgendeiner Gesellschaft, entweder einer höllischen oder einer himmlischen, verbunden, der Böse mit einer höllischen, der Gute mit einer himmlischen. Zu dieser wird der Geist allmählich hingeführt und tritt zuletzt in sie ein. Der böse Geist kehrt sich, wenn er im Zustand seines Inwendigen ist, stufenweise seiner Gesellschaft zu und stellt sich zuletzt gerade vor sie hin, noch ehe dieser Zustand zu seinem Ende gelangt ist; ist aber dieser Zustand ganz erreicht, so stürzt der böse Geist sich selbst in die Hölle, wo seinesgleichen sind.« Es ist dies der Akt der großen Scheidung der Geister; denn solange diese noch in ihrem Auswendigen sind, sind die Guten und Bösen vermischt in der Welt beieinander. Werden sie aber in ihr Inwendiges versetzt, so tritt die antreibende Liebe ihres Wesens auch als äußerlicher Zug hervor, und dann trennen sich, nicht durch ein äußeres, sondern ein »inneres« Gericht, gemäß der »Richtung« des Innern, die im Leben entwickelt wurde, die Guten von den Bösen und eilen der Gesellschaft ihrer Geistesverwandten zu. Darum,

sagt Swedenborg, gibt es im Himmel keine Heuchelei.

Dieser ganze Prozeß kann in seiner Summe durchaus als eine Art persönliches Gericht nach dem Tode bezeichnet werden. Das Bild des Gerichtes ist freilich verschwunden, der Mensch tritt nicht mehr vor den Richterstuhl Gottes, sondern er erblickt im Lichte Gottes unverhüllt sein bisheriges Leben. Das Gericht ist bei Swedenborg ganz in den Menschen hineinverlegt. Aber trotzdem bleibt auch für ihn Gott letzte richterliche Instanz; denn das Gute und Böse des Menschen bilden für Swedenborg nicht autonome moralische Kategorien, sondern sie werden einzig und allein von der bestehenden oder mangelnden Bezogenheit des ganzen Seins des Menschen auf Gott konstelliert. Erst jetzt nach diesem »Gerichte« in einem dritten Zustand nach dem Tode, dem der »Weiterbildung«, treten eindeutig jene hervor, deren Liebe auf Gott gerichtet war. Sie werden durch »Unterweisung zum Himmel zubereitet und auf den Weg gebracht, der aufwärts zum Himmel führt, und dort Hüter-Engeln übergeben und hernach von andern Engeln aufgenommen und in Gesellschaften hingeführt und in diesen in viele Seligkeiten. Hierauf wird jeder vom Herrn in seine eigne Gesellschaft gebracht.« Auf diese Weise wird »jener

Erdenrest, zu tragen peinlich«, immer mehr »abgeödet und ausgerodet«, bis die Liebe ihr ganzes Wesen für ewig durchdringt. Dann aber ordnen sich die erlösten und geläuterten Geister-Persönlichkeiten tätig in den Leib des »großen Menschen« ein; denn auch in den höchsten Geisterbezirken herrscht Tätigkeit, während in der Hölle die wider Gott gerichteten Persönlichkeiten, da auch sie der Tätigkeit nicht entsagen können, sich in ewiger Selbstbestrafung zu zerstören suchen.

Dieser Anschauung vom Menschen und seinen Zuständen in Himmel und Hölle wohnt eine ungewöhnliche Einheitlichkeit inne; sind doch beide Zustände begriffen als Prozeß der Vollendung der menschlichen Entwicklung. Die Persönlichkeitsentwicklung des Menschen erleidet in dieser Sicht weder durch den Tod noch durch irgendeinen Zustand des Jenseits eine Unterbrechung, sondern alles, was geschieht, steht in einem kontinuierlichen Zusammenhang. Das eine Leben – hier und dort – wird auf diese Weise nicht zerrissen in eine »irdisch-leibhafte und in eine geistig-leiblose Welt«, vielmehr wird durch diese Anschauung von der Geistleibigkeit des innern Menschen die Einheit der Persönlichkeit in jeder Sphäre des Seins gewahrt. Der Mensch ist einer in einem Leben, aber in vielen Zuständlichkeiten, die er durch sei-

ne Entscheidung und die Art seiner Liebe selber bewirkt. Die Geisterwelt – Himmel und Hölle – ist für Swedenborg darum nicht ein bloßes Anhängsel des irdischen Lebens und auch kein Gespensterreich, sondern sie gehört zum Menschen wie sein Leib und sein wandlungsfähiger Geist. Swedenborg, der in hohem Alter in London gestorben ist, ist eine ungewöhnliche Wirkung auf die besten Geister des Abendlandes beschieden gewesen. Der große englische Malermystiker William Blake wurde durch Swedenborgs Visionen erweckt und zu eigner Schauung befähigt; Balzac hat in seinem Geiste das »Buch der Mystik« geschaffen; F. C. Oetinger, der große schwäbische Theosoph des 18. Jahrhunderts, ist in der Auseinandersetzung mit Swedenborgs Werk gereift, und schließlich sind des Sehers Schauungen in das Testament Goethes, in den Schluß des zweiten Teiles von Faust derart bestimmend eingegangen, daß sie geradezu den Schlüssel zu dieser Szene bilden.

DIE URANOGRAPHIE DES THOMAS BROMLEY UND DES PFARRERS J. FR. OBERLIN

ES IST eine Eigentümlichkeit christlicher Mystiker und Seher, die Gesichte, die ihnen durch die Eröffnung des geistigen Auges zuteil geworden sind, genau zu datieren. Denn der christliche Mystiker ist – wider den äußeren Anschein – durchaus nicht leib- und geschichtsflüchtig. In einer bestimmten Stunde offenbart sich ihm Gott, bzw. wird er berufen, in die oberen Welten aufzusteigen; an einem bestimmten Tage und Orte, am Feste eines Heiligen oder in einer denkwürdigen geschichtlichen Situation wird ihm die Binde von den Augen genommen. So bezeugen in der Heiligen Schrift die großen Seher Ezechiel und Daniel und späterhin der Apostel Johannes in der Apokalypse Ort, Stunde und Geschichtssituation, in denen ihnen Visionen zuteil wurden. Denn jede echte Vision, jede aus Gnaden gewährte Schau, ereignet sich zwischen Zeit und Ewigkeit – aber nicht so, als ob die Zeit dabei nur ein Hinderliches, Unnötiges sei; sie ist vielmehr mitbedingend und miteingeschlossen – sie ist durchwirkt vom Ewigen. Denn obwohl in all den uns überkommenen Visionen vom Seelenaufstieg der Seher es ist, der in die obere Welt einzudringen und sich in ihr zu bewegen scheint, so

mag es in Wirklichkeit die Ewigkeit sein, die in die Geschichtszeit und in den Seelenraum des Menschen einbricht, um dort von dem Dauernden und Künftigen Bild und Zeugnis zu erwecken. Aus der tiefen Überzeugung von der Realität ihrer Gesichte haben darum Dante die Urvisionen der Göttlichen Komödie auf die Osterwoche des Jahres 1300, Swedenborg seine Initialvision auf den 6. April 1744, Pascal sein Gotterlebnis auf den 23. November 1654, von halb elf Uhr bis halb ein Uhr nachts datiert, und aus derselben Gesinnung setzt der englische Seher Thomas Bromley für sein Gesicht der Jenseitswelt als Datum den 8. Januar 1684 ein. Bromley [1629–1691] gehörte dem Kreis der englischen Böhmeschüler an, dessen bedeutendste Mitglieder John Portadge, Jane Leade und der wegen seiner orientalischen Studien »Rabbi« genannte Francis Lee gewesen sind. Die Visionen dieses Mystikerkreises haben auf die Nachwelt bis tief ins 19. Jahrhundert hinein eine außerordentliche Wirkung ausgeübt und haben viele Gläubige in der Überzeugung von einer realen Jenseitswelt, von deren Ordnung und vom Leben der Seele in derselben gestärkt. Vor allem hatten diese Visionen eine tiefreichende Wirkung auf den Pfarrer Oberlin und auf die Gestaltung seiner einstmals berühmten Jenseitskarte, die der Jenseitskunde [auch

Uranographie genannt] durch die Autorität seiner Person und seines Wirkens eine erneute Verbreitung sicherte.

Bromley sah auf seiner Seelenreise die Bleibstätten der Seele nach dem Tode des Leibes: die Straforte, die Mittelwelt des Purgatoriums und schließlich die Stufen des Paradieses. Die erste Bleibstätte jener Seelen, die von der Gewalt des Todes nicht in die Bezirke des andern und ewigen Todes hinabgerissen werden, vergleicht Bromley mit Ägypten, wo die Kinder Israels vor ihrem Auszuge in das Land der Verheißung weilten. Er nennt diese Bleibstätte Atmosphäre und bezeichnet sie als einen Ort der Trübsal und der Bedrängnis. Durch diese Sphäre werden die Seelen, die kraft ihrer einstigen Entscheidung und Bewährung im Leben dem Reiche Christi angehören, wie durch ein unergründliches und gefährliches Meer zum Paradies geführt. Während ihres Überganges entdecken die Seelen, wie die Feinde der Menschenseele sie, ohne sie erreichen zu können, verfolgen. Andere Seelen jedoch müssen auf dieser Jenseitsstufe dauernd verweilen. Die zweite Bleibstätte nennt Bromley den Äther und vergleicht sie der Wüste, die Israel auf seinem Wege ins Gelobte Land durchzog. Auch diese ist noch eine Region von Mühen und Versuchungen, besonders für jene »unvollkommen Wiedergebo-

renen« [in den Kreisen der pietistischen Mystiker war »Wiedergeburt«, d. h. die völlige Bekehrung des Herzens, die erste Bedingung für die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes], die nach ihrem Tode nur bis in die Ätherregion gelangen. Doch jene, denen es gegeben ist, sie zu durchschreiten, werden durch einen Fluß geführt, wodurch sie in die dritte Bleibstätte oberhalb und jenseits des Äthers eintreten können. Diese wird dem Lande Kanaan verglichen und gleicht einer von Flüssen durchzogenen lieblichen Landschaft. Hier werden jene vorbereitet, die zum Eintreten in das Paradies, den inneren Hauptteil der dritten Bleibstätte, bestimmt sind.

Der Eingang zu diesem gleicht einem schmalen Wege auf einem Hochgrat, zu dessen Rechten ein mächtiges Feuer, zur Linken aber ein abgründiges Wasser als Gefahr droht – jene Elemente der Prüfung, die auch das zu höherer Einweihung entschlossene Liebespaar der »Zauberflöte« Mozarts durchschreiten muß. Der Eingang zum Paradies erscheint sodann – griechischen Propyläen, Torburgen gleich – als machtvolles Gebäude, das die pilgernde Seele durch eine kleine Türe gebeugt und klein wie ein Kind durchschreitet. Darnach befindet sich diese in der ersten Region des Paradieses. Dort herrscht ein unbewegtes Stillesein, aus

dessen Schweigen, durch das Nahesein Gottes, Kräfte hervorwirken. Die ständige Bewegtheit der Natur hat sich hier in ruhenden Glanz gewandelt, und Bäume, Blumen, Gräser leuchten wie von innen verklärt. In dieser stillen und geläuterten Landschaft erheben sich die Wohnungen der Seligen, gleich Dörfern zu Gruppen zusammengefaßt. In der zweiten Region des Paradieses leuchtet nicht mehr das Licht der Sonne, sondern Christus ist bereits die Quelle alles Lichtes geworden. Das Gewand der hier wohnenden seligen Geister ist reines Licht, ihr Angesicht strahlt in der Schönheit der Engel. Aber auch hier gibt es noch eine Art Wechsel des Lichts in Entsprechung zum irdischen Tag und Nacht. Auch ist in dieser Region noch ein Rest des Unterschiedes der Geschlechter zu finden; doch wird die Liebe dieser Geister zueinander bereits durch die Liebe zu Christus überstrahlt. In der dritten Region des Paradieses weilen jene strebenden Seelen, welche hienieden nach dem Maß ihrer Kräfte ein Erkennen des Wahren und Göttlichen gesucht haben. Es ist dies ein Paradies der Freundschaft, jener himmlischen, ursprünglichen, von der alle Freundschaft auf Erden nur ein ahnungsvoller Nachklang ist. Die vierte Region des Paradieses ist eine Stätte letzter Sammlung und reiner Verehrung dessen, der nun bald

von Angesicht zu Angesicht geschaut werden soll. Hier weilten bis zur Ankunft Christi Henoch wie auch Elias, und hier befindet sich auch jener Ort der Glückseligkeit, den die Schrift »Schoß Abrahams« nennt.

Die Grenze zwischen diesem vielstufigen Paradiese und dem Berg Zion, einem höheren Ort der Jenseitswelt, ist nach Bromleys Vision »der Leib der sieben Eigenschaften oder der Anfänge alles geschöpflichen Werdens«. Hier war und ist die Urstätte und die Heimat der Engel, der Ort jener Urbilder, die Platon Ideen nannte. Alles was in der Schöpfung an Schönem und Gestalthaftem schaubar ist, ist hier durch sein Urbild vertreten. An diesem Ort des Schöpferischen herrscht aber keine Stille, sondern ein ständiges Bewegen und Sich-Gestalten lebendiger Kräfte, deren Brausen in reinen Harmonien ertönt und deren Elemente Licht und Farbe bilden. Hingegen ist der höher gelegene Teil des Berges Zion, dessen Grenze sich seinen Einwohnern des öftern als feurige Mauer zeigt [eine Parallele zum Empyreum Dantes und zum mittelalterlichen Jenseitsbild], der Ort eines beständigen Sabbaths; hier gibt es keinen Wechsel des Lichtes mehr, und hier schauen die Seligen Gott von Angesicht zu Angesicht. Jedoch die höchste aller Bleibstätten ist für Bromley das himmlische Jerusalem [es entspricht der Himmelsrose Dantes], der Himmel aller Himmel, wohin die Geister der Heiligen sich in seligem Entzücken erheben, da er das Geheimnis des dreieinigen Gottes birgt. Freilich sein letztes Geheimnis wird sich auch den Heiligen und Engeln erst am Tage der Wiederkunft des Herrn enthüllen.

Offensichtlich benützt Bromley die Urgeschichte des jüdischen Volkes von der Gefangenschaft in Ägypten bis zur Landnahme in Palästina als »Modell« für die Typisierung und Darstellung der von ihm geschauten Jenseitswelten. Man darf dies aber nicht als bloße Konstruktion betrachten; denn dies ist dieselbe Weise der Allegorese, mit deren Hilfe die Väter, vor allem Origenes und die Alexandriner, aber auch Augustinus oder z. B. im Mittelalter Honorius von Autun, die Tiefenschichten der Worte der Heiligen Schrift auszuloten versuchten. Die Allegorese – durch die Aufklärung und durch den Historizismus, vor allem die protestantische Bibelkritik und -forschung als willkürliche Interpretation der Schrift in Verruf geraten – ist jedoch in Wirklichkeit, wie dies der Patristiker Hugo Rahner[28], aber auch das Werk Paul Claudels bezeugt, ein Schlüssel zur Schrift wie zu den geistigen Wirklichkeiten, der aus der Kraft des intuitiven Denkens gebildet ist. Schon die antiken

Rabbiner des Talmud waren sich darüber klar, daß auch in den historischen Ereignissen der Schrift Hinweise auf typologische Zustände überhistorischer Art enthalten seien und daß sich in dem untern und vergänglichen historischen Geschehen unvergängliche Gestalten, Kräfte und Zustände abbilden, eine Anschauung, die dann in der jüdischen Kabbala des Mittelalters vollends zur Entfaltung gekommen ist.[29] Die Geschicke des jüdischen Volkes sind für den ersten Blick gewiß historische; da es sich aber nicht um ein beliebiges Volk handelt, sondern um jenes, an dem der Heilswille Gottes exemplarisch deutlich wurde, so sind ohne Gefahr und Willkür aus dem Geschehen Schlüsse auf den dieses bewirkenden göttlichen Willen und auf die oberen Welten, in denen dieser antizipiert wird, möglich. Alle Berichte von zeitlichem Geschehen in der Heiligen Schrift enthalten zugleich mit dem zeitlichen ein überzeitliches Element. Hinter dieser Betrachtungsweise der Texte der Heiligen Schrift, der Allegorese, steht ein grundsätzlich an keine Zeit gebundenes großartiges Weltbild, welches mit der Denkweise der Analogie, der Entsprechung [wie im Himmel so auf Erden] Sinn und Zusammenhang der Schöpfung zu erspüren sucht, während das einseitig »moderne« Denken, wenn auch nicht mehr jenes der

wissenschaftlichen Vorhut, sich nur auf die Anwendung des Kausalgesetzes gründet.

Ist es aber möglich, historische Ereignisse im Sinne der Analogie als Ausdruck geistiger Verhältnisse zu betrachten, wie dies allgemeine Übung in der christlichen Antike und im Mittelalter war [auch die Symbolik der Kathedralen beruht hierauf[30]], dann ist diese Betrachtungsweise noch gerechtfertigter, wenn es sich um biblische Berichte handelt, in denen der Analogiecharakter eines Ereignisses oder einer Gestalt im Texte ausdrücklich hervorgehoben wird. Dies ist z. B. der Fall in dem Bericht vom Auftrag, den Gott an Moses auf dem Offenbarungsberge zur Errichtung des Stiftszeltes, eines ungemein reich und vielfältig ausgestatteten Heiligtums, gibt. Die detaillierte Beschreibung dieses heiligen Kunstwerkes füllt im 2. Buche Mose das 25., 26. und 27. Kapitel; in bezug auf dieses sagt Gott zu Mose: »Genau nach dem Urbild [Modell] der Wohnung und nach dem Urbild aller ihrer Geräte, die ich dir [hier oben] zeigen werde, sollt ihr es [das Stiftszelt] machen« [2. Mose 25, 9]. Das Heiligtum, erst das Stiftszelt, später der Tempel zu Jerusalem, ist demnach im Gehorsam gegen Gott, als Abbild himmlischer Wohnungen, der Wohnung Gottes selber und im weiteren als Abbild der Stätte der himmlischen Liturgie errichtet. Da der

Tempel in Analogie zu den oberen Welten erdacht und erbaut wurde, läßt er und all seine Teile Schlüsse auf die entsprechenden Orte und Gestaltungen des Jenseits zu. Ja, dieser Bericht ist gewissermaßen der Kerntext, der zu einer Erforschung aller andern Texte der Schrift unter dem Gesichtspunkt der Analogie und mit Hilfe der Allegorese auffordert und berechtigt.

Wenn nun der in seiner Zeit berühmte elsässische Pfarrer Joh. Friedrich Oberlin [1741–1826], tief beeindruckt von den Jenseitsvisionen Swedenborgs und des englischen Mystikerkreises, Bromley, Portadge, Jane Leade u. a., zur Typologisierung seiner eigenen Schauungen den Tempel zu Jerusalem und seine Teile heranzieht, so befindet er sich im Zentrum des biblischen Analogiedenkens und einer von der Schrift über den, notwendigerweise zuerst zu beachtenden, Literalsinn hinaus selbst entwikkelten Allegorese, die sodann im Neuen Testament vom Apostel Paulus und vom Verfasser des Hebräerbriefes meisterhaft und voll ausgebildet gehandhabt wird. Friedrich Oberlin, der mit seinen Zeitgenossen Lavater, Jung-Stilling, J. J. Gaßner, Bischof Sailer, Pestalozzi und Nikolaus Wolf von Rippertschwand in die Reihe der damaligen großen Charismatiker und Lebensreformer aus dem Geiste Christi gehört, war nicht nur Pfarrer

und Theologe, sondern durch Wissensdurst, wie durch die Not seiner ihm anvertrauten bettelarmen Pfarrei im Steintal bei Straßburg getrieben, auch Landwirt, Geologe und Volkswirt und darüber hinaus vor allem noch ein genialer Pädagoge, dem wir für die Kleinkinderschulung wie für die Erwachsenenbildung Grundlegendes verdanken.[31] Er war gewiß einer der tüchtigsten Menschen seiner Zeit, dem es durch eine lebenslange ungewöhnliche Bemühung gelang, aus dem kleinen verhungerten und ungebildeten Haufen seiner Steintäler wohlhabende, glückliche, sittlich hochstehende Gemeinden zu bilden, die tief im christlichen Glauben verankert waren. Der französische Staat drückte ihm schließlich seine Dankbarkeit durch die Verleihung des Kreuzes der Ehrenlegion aus.

Aber nicht genug dieser erfinderischen Tüchtigkeit und praktischen Diesseitigkeit; darüber hinaus, so sagt einer seiner ältesten Biographen, »erkenne man in dem ehrwürdigen Oberlin einen Mann, welcher gewohnt war, bei allen Dingen das Ende zu bedenken, und welcher deshalb mitten unter dem lauten Getümmel der alltäglichen Gegenwart sein Ohr für die leisen Stimmen einer unsichtbaren Welt des Künftigen und Jenseitigen offenhielt«. Oberlin besaß nämlich die Gabe des Schau-

ens, und im Laufe von Jahren enthüllte sich ihm der stufenförmige Bau der Jenseitswelt, wie auch deren geistige Bedeutung für das Schicksal der pilgernden Seele. Er betrachtete jedoch sein Wissen nicht als eine nur für wenige Eingeweihte bestimmte Esoterik; er unternahm es, seine Jenseitskunde, die auf Traditionen wie auf eignen Gesichten beruhte, in seinen Predigten den Gläubigen mitzuteilen, um sie auf diese Weise zu Mitwissern seiner Erfahrungen, zu Bürgern des Jenseits schon hier auf Erden zu machen. Zum Zwecke der näheren Unterweisung auf diesem Gebiete schuf er seine Jenseitskarte, die ähnlich einer farbigen Landkarte in Länder und Reiche geteilt, in seiner Stube hing. Und so wie er seine Bauern im Feldbau, in der Natur der Pflanzen, in der Physik und der Astronomie, in Gottes täglicher und ewiger Erbarmung unterwies, so lehrte er sie auch, sich auf dieser Karte auszukennen. War ein Mitbürger des Dorfes gestorben, so rief Oberlin nach dem Begräbnis seine Bauern im Studierzimmer zusammen, deutete auf die Karte und fragte, wo sich dieser, dessen Leben allen bekannt war, nun im Jenseits befinden möchte. Als ob es sich um Dinge der irdischen Geographie handelte, versuchten dann die Bauern über den Jenseitsort des Verstorbenen gemäß der Art seines Lebens Auskunft zu

geben. Denn sie wußten: Der Mensch ist »eine Leiter, gestellt auf die Erde und ihr Haupt an den Himmel rührend, und alle seine Gebärden und Geschäfte und Reden ziehen Spuren in der oberen Welt.« [32]
Wie bei den meisten Darstellungen der Jenseitsgeographie umfaßt auch Oberlins Karte sieben Bleibstätten der Verstorbenen, die wiederum jeweils in sieben Stufen oder Grade unterteilt sind. Alle sind durch biblische Bilder, Gleichnisse und Textstellen legitimiert. Der oberste Jenseitsort wird von ihm das Neue Jerusalem genannt nach Off. 21, 2. 10–27; Jes. 24, 23; 60, 1–22. Gal. 4, 26. Dieses himmlische Jerusalem wird am Ende, nach »allen Revolutionen der Welt« offenbar werden. Ihm entspricht auf Erden das Innerste des Tempels, die Bundeslade als der Thron Gottes. Der zweitoberste Jenseitsort wird der Berg Zion genannt oder das Reich Gottes und steht in Entsprechung zum Allerheiligsten des Tempels. Oberlin nennt dies auch den vierten Himmel oder die Krone des Lebens nach Off. 2, 10; 14, 1–5; Jes. 2, 2–3; 24, 23. Hier ist die Wohnung derer, die zum Maße der vollkommenen geistlichen Mannesgröße Christi herangereift sind, die Erstgeborenen, die vollendeten Heiligen nach Eph. 4, 13.
Der dritte Ort von oben gezählt, der von unten her gesehen der dritte Himmel der Seligen ist, heißt

nach Oberlin auch das Paradies oder das Leben [Matth. 7, 14; Joh. 5, 24; Off. 2, 7; Luk. 23, 43]. Im Tempel zu Jerusalem entsprach ihm das Heilige, zu dem nur den Priestern der Zugang gestattet war. Das Paradies ist die Wohnung jener Seelen, die reinen Herzens sind. Hier sind die zehn Jungfrauen zu Hause, die zwar nicht Bräute, aber doch zur Hochzeit des Lammes geladen sind [Matth. 25].

Der vierte Ort von oben her gezählt oder der zweite Himmel ist das Meer nach Off. 20, 13, Joh. 11, 11, auch Schlaf genannt, 1. Kor. 11, 30, entsprechend dem ehernen Meer, worin sich die Priester wuschen, ehe sie ins Heilige eingingen. Hier befindet sich die Wohnung der unvollkommen wiedergeborenen Seelen, in denen zwar die Wiedergeburt und der Kampf gegen die Sünde ihren Anfang genommen, aber noch nicht zur Vollendung gediehen ist. Je nach dem Fortschritt in diesem Kampfe bewohnen jene Seelen die sieben Stufen dieses Bereiches.

Die fünfte Wohnung oder den ersten Himmel, entsprechend dem Vorhofe des Tempels, nennt Oberlin den Tod [Röm. 8, 13; Off. 20, 13, 14; 1, 18; Jes. 25, 8; Hos. 8, 14]. Hier ist der Aufenthalt jener Geister, die wohl Gott fürchteten, aber doch als natürliche Menschen nach ihrem Willen lebten in Sünde und Sinnlichkeit ohne den Wunsch, durch Herzensbekehrung wiedergeboren zu werden.

Der sechste Ort, entsprechend dem Tale Kidron, das unten am Tempel lag [2. Chron. 29, 16; 30, 14], bedeutet auf der Karte Oberlins die Hölle [Off. 20, 14; 1, 18; Hos. 13, 14]. Ihre sieben Stufen der Qual und Angst sind die Wohnungen der Menschen, die in Haß, Ungerechtigkeit, Geiz, Ausschweifung usw. gelebt hatten.

Der siebte, unterste furchtbare aber erst künftige Bereich entspricht dem Tale Hinnom oder der Gehenna [Neh. 11, 30; 2. Kön. 23, 10], genannt der Feuersee. In diesen werden nach dem Jüngsten Gerichte alle diejenigen geworfen, deren Name nicht im Lebensbuche gefunden wurde, oder diejenigen, die sich bis dahin nicht wollten reinigen lassen. Aber auch die drei andern Jenseitsstufen, das Meer, der Tod, die Hölle, werden dann abgeschafft [dies ist die Meinung Oberlins] und ihre Regenten in den Feuerpfuhl geworfen.

Es mag auffallen, daß in der Jenseitsschau Bromleys und Oberlins das Mittelreich, das sind die Reinigungsorte, eine so bedeutsame Rolle spielen, obwohl die protestantische Lehre im Gegensatz zur katholischen die Existenz derselben ablehnt. Zwei Gründe mögen dafür bestimmend gewesen sein: Der erste Grund ist darin zu suchen, daß die beiden Seher der mächtigen und vielschichtigen, höchstes mystisches Streben wie handfeste ethische Praxis

umfassenden, protestantischen Reformbewegung des Pietismus angehören, die, von Ph. J. Spener begründet, mit den beiden Blumhardt ihren Höhepunkt und Ausklang gefunden hat.[33] Der Pietismus ist noch weniger als der lutherische Protestantismus auf Dogmen begründet; neben der Autorität der Schrift wird in den Kreisen des Pietismus höchster Wert auf die Bekehrung des Herzens gelegt, auf die Umkehr des ganzen Wesens, nachdem die Sündhaftigkeit der eignen Existenz erkannt ist, und darnach auf echte und eigne Erfahrungen in der Begegnung mit Gott und der göttlichen Welt. Albert Ritschl, der nicht immer tendenzlose Historiker des Pietismus[33], hat freilich nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß manche Elemente, vor allem mystische, aus der katholischen Geisteswelt in den Pietismus eingegangen sind. Doch nicht nur auf diese ist die Bezeugung eines Mittelreiches in den Schauungen pietistischer Seher zurückzuführen, sondern auch darauf – dies ist der zweite Grund –, daß, wenn der christliche Mensch sich der göttlichen Einstrahlung preisgibt, oder wenn ihm das innere Auge zur Jenseitsschau geöffnet ist, wenn er also in den Stand eigner Erfahrungen tritt, wozu ihn die Geistigkeit der Seele grundsätzlich befähigt, er die Existenz eines Mittelreiches – eines Läuterungsweges der Seele auf der Jenseitspilger-

schaft – wahrnimmt. Hiefür sind die Schauungen zahlloser Christen, seien es nun Glieder der katholischen Kirche oder protestantischer Gemeinden und Gemeinschaften, ein fast einhelliges Zeugnis. Die katholische Kirche hat in ihrer Lehre die Realität des Mittelreiches, des Purgatoriums, klar und unerschütterlich verkündet, und da dem die protestantische Lehre nicht beizustimmen vermochte, so ist gewissermaßen die Aufgabe der Verkündigung dieser metaphysischen Wirklichkeit auf die gottbegnadeten Einzelnen dieser Kreise übergegangen.

Kennzeichnend für die Dynamik der meisten Jenseitsgesichte, auch für diejenigen Bromleys und Oberlins, ist die Möglichkeit des Schreitens von Sphäre zu Sphäre als einer Reinigung und Entwicklung der Seelen auf dem Hingang zu Christus. Ausgenommen werden freilich diejenigen, deren Karma nach der negativen Seite hin so belastet ist, daß es sie – im Bild der von Michael als Vicarius Christi gehaltenen Waage des Gerichtes – in den Abgrund der geistigen Welt, in höllenartige Zustände der Seele hinabzieht. Daß diese dunkle Tiefe von vielen Sehern als Eisregion erfahren wird, hängt wohl mit dem Entwicklungsgedanken zusammen. Nach den Gesichten der großen Visionäre ist es der Seele Lust und Seligkeit auf dem Jenseits-

pilgerweg, zu wachsen [Pater Seraphicus im Faust, II. Teil, 5. Akt: »Wachset immer unvermerkt«], sich zu entfalten, ihre Knospen aufzuschließen im Lichte Christi, das die »Atmosphäre« im oberen Reiche bildet. Mögen hiezu auch Leiden notwendig sein – sie gleichen dem Frühlingssturme, der mithilft, die harte Knospenhülle der Blüten zu sprengen – so sind es vor allem Leiden, die durch die völlige Selbsterkenntnis der Seele in bezug auf ihre Verfehlungen im Leben und ihres Abstandes zu Gott bedingt sind. Durch sie wächst, streckt und entfaltet sich die Seele allmählich auf den Stufen des Mittelreiches zur »vollen Mannesgröße Christi«. Dies Wachstümliche aber ist der Seele in der Unterwelt des Geisterreiches verwehrt; sie bleibt im Stande ihres Ungenügens, ihres Mangels, sie vermag sich nicht zu verändern, und ihr Leiden ist es, wahrnehmen zu müssen, daß sich ihr Abstand zu Gott nicht mehr verringert. Denn ist der »Stoff« der Seele einmal bis zu einem gewissen Grade verdorben, dadurch nämlich, daß sie der Liebe von Oben verwehrt hat, an ihrer Wandlung und Ausrichtung auf Erden teilzunehmen, so hört allmählich ihr Wachstum auf. Dann verdorrt die Seele, das Lebensbäumchen; sie behält zwar ihre Struktur, aber in einem erstarrten, wandellosen Zustande, welcher der Vereisung der lebendigen

Natur entspricht, in dem sie zwar konserviert wird, in dem aber das erste und allgemeinste Kennzeichen des Lebens, die Bewegung [nach Thomas von Aquin], unterbunden ist.

Die Seelen in den oberen, lichten Bereichen der geistigen Welt, die von vielen Sehern sinngemäß unter den Bildern von Frühlingslandschaften geschaut werden, vermögen von Sphäre zu Sphäre zu wandern. Jedoch kann es sein, daß die Intensität ihrer Entscheidung auf Erden, die Weise, wie sie zur Ausbildung ihres geistigen Leibes, des inneren Menschen nach Swedenborg und Oberlin, beigetragen haben, sie schließlich an einen bestimmten Ort im Gefüge der Jenseitswelt bindet; auf ihm müssen, ja wollen sie dauernd verweilen. Jedoch ist auch ein solcher Ort eine Stätte der Seligkeit, der Gnade und der – relativen – Anschauung Gottes, den vielleicht nur die Heiligen und Märtyrer, die mit Christus herrschen, d. h. die die Welt liebend leiten und richten, in letzter Klarheit anzuschauen vermögen. Die Sichtigkeit der Seele im Jenseits hängt von ihrer Ausbildung zu dieser Sicht ab, die sie im Leben durch rechten Glauben, durch Werke, Lebensführung, durch tätige Liebe und durch geistliches Tun angestrebt hat.[34]

Freilich bleiben nach wie vor für einen »modernen« Menschen, dem das leibliche Leben geistlos

und das geistige leiblos erscheint, der Unterweisung nach, die er empfangen, solch konkrete Jenseitsschilderungen, wie wir sie Bromley, Oberlin und A. K. Emmerich verdanken – Jenseitsorte, die Landschaften und Gebäuden gleichen – völlig unglaubwürdig. Er wird sich die Frage zu eigen machen, mit der Emil Mattiesen die letzten Seiten seines umfassenden dreibändigen Standardwerkes über das Fortleben nach dem Tode und die spiritistischen Phänomene, die sich hierauf beziehen, »Das persönliche Überleben des Todes«, einleitet: »Woher vor allem diese ständig bis ins kleinste gehende Ausführlichkeit in der Beschreibung des angeblich Gesehenen und Gehörten, während es doch leicht wäre, durch ein mehr oder minder andeutendes Berichten die Aussichten des Zweifels zu vermindern?«

Mattiesen fährt daraufhin fort: »Lassen wir indes diese Schwierigkeit beiseite, so fragt sich nun doch, welche Folgerungen wir aus dem Vorliegen solcher fantastischer Jenseitsberichte ziehen müssen. Sollen wir, weil sie doch im engsten Zusammenhang mit den ‚allenfalls glaublichen' auftreten, nunmehr auch diese als rein subjektiv beiseite werfen? Dies wird sehr erschwert durch die Verknüpfung der letzteren mit den sonstigen Aussagen stark identifizierter Verstorbener. Das Fortleben

ist nun einmal [durch das ungeheure Dokumentenmaterial seines Werkes] erwiesen; irgendwie muß es gestaltet sein, und da die glaubhaftesten Zeugen es immer in der gleichen Weise schildern, so gewinnt ein Grundstock an Beschreibungen unleugbar starkes Vertrauen.

Mag man sich also nur schwer entschließen, die Schilderungen der fraglichen Art völlig beiseite zu wischen und für rein ‚literarische' Erzeugnisse der Medien selbst zu erklären, was bleibt uns dann? Sollen wir uns einen entschlossenen Stoß geben und auch sie noch ‚schlucken'? Die Kühnsten werden erwidern: warum nicht? Eine Welt, in welcher frühere Erdenbewohner fortleben, liegt doch schon so weit ab von allem bisher Denkgewohnten, daß wir auf mancherlei darin gefaßt sein müssen, was dieser Denkgewöhnung im äußersten Grade fantastisch erscheinen kann. Was berechtigt uns Menschen eines gottlosen Maschinenzeitalters, zu bestimmen, wie weit das Jenseits sich irdischen Denkneigungen anzuähneln habe, oder in welcher Richtung es sich von ihnen entfernen dürfe? Ist erst ein Schicksal der Seele bis in unvorstellbare Fernen der Erdenfremdheit in Sicht, wieviel mag dann von jener ‚Phantastik' wieder denkbar erscheinen, die in religiösen Offenbarungen und Visionen zu Hause ist!

Dabei gilt aber schließlich, daß selbst die Denkbeschwer, die viele Schilderungen uns bereiten, sich vermindert, wenn wir überlegen, daß zugestandenermaßen solche Schilderungen sich nur auf gewisse Stufen des jenseitigen Lebens beziehen – die Stufen, die der Verstorbene zunächst nach seinem Hingang betritt, die er aber schließlich mit andern vertauschen wird, denen Erdenähnlichkeit in ständig abnehmendem Maße anhaftet, über die uns freilich eben darum faßbare Auskunft nicht mehr zuteil wird. Denn mit großer Einstimmigkeit wird uns versichert, daß die Welt der Geister aus ‚Schichten', ‚Sphären', ‚Ebenen' besteht und daß nur in deren ‚niedersten' oder ‚erdnächsten' vieles sich findet, was auf Erden ‚in dichter Materie auch bestanden hat'.

Aber im Zusammenhang damit wird uns versichert, daß diese Sphären rein geistig aufzufassen seien: sie sind ‚geistig und nicht stofflich', so daß die Frage auftaucht, ob nicht die ihnen zugeschriebene räumliche Lagerung nur ‚Erscheinung' oder Anpassung an unser Vorstellen sei. Gerade die selber höheren Sphären entstammenden Schilderer sagen z. B. ‚jene seien' nicht so sehr etwas, was auf Erden Örtlichkeiten entsprechen würde, sondern vielmehr Zuständlichkeiten [estates, states of the interior; Swedenborg, Himmel und Hölle, Par. 42]

von Leben und Kraft, entsprechend der Entwicklung des Einzelnen. ‚Man kann nicht sagen, daß es Örtlichkeiten in der Ewigkeit gebe. Gleichwohl scheint der sich fortentwickelnden Seele das Bewußtsein in einer Gegend oder an einem Orte zu sein.' Zumal ‚in den höheren Sphären entrinnen wir aller Form und Erscheinung'.

Denkt man sich willig in das Wesentliche dieser Angaben hinein, so wird man schwerlich noch Anstoß daran nehmen, daß die Zählung der Ebenen bei den einzelnen Gewährsmännern eine verschiedene ist. [Sieben scheint die Mindestzahl zu sein, doch wird auch eine zehnte und fünfzehnte erwähnt.] Denn ausdrücklich wird uns gesagt, daß es sich hier nicht um ‚starre Abgrenzungen' handle, sondern ‚daß alle diese Stufen des Daseins sich verschlingen und durchdringen', also ineinander übergehen. ‚In jeder Sphäre findet man, daß andre Sphären sie berühren... Die Harmonie der Sphären ist eine und in sich verbunden. Die höheren schließen in sich alle niederen ein, und wer in einer von jenen sich bewegt, ist in allen niederen gegenwärtig.' Wer also, sagen wir, bis zur siebten vorgeschritten ist, ist in alle unter ihm liegenden eingeweiht, durch die er hindurchgegangen ist. Gleichwie also andre zu ihm niedersteigen, so kann auch er zu andern hinabgehen, sofern er sich den

Bedingungen der Sphäre anpaßt, in die er sich begibt.

Allen umfassenden Angaben gemeinsam ist aber jedenfalls, daß in den ‚höchsten', als wesens- und zustandsmäßig entlegensten Sphären jede Erdenähnlichkeit [und folglich auch Beschreibbarkeit] aufhöre, ja räumliches, formhaftes und zeitliches Erleben der Geister überhaupt, nachdem inzwischen auch die menschenähnliche Körperlichkeit längst andern Formen Platz gemacht habe, in denen sich der Geist, das gesamte Erleben des Ich, weit ‚unmittelbarer ausdrückt', als ehedem in irdischer Leiblichkeit.« [35]

ETWA im gleichen Zeitraume, in dem Oberlin und Goethe wirkten, lebte und litt die bedeutsamste Seherin des 19. Jahrhunderts, Anna Katharina Emmerich, Nonne im Kloster der Augustinerinnen zu Dülmen in Westfalen. Im Jahre 1774 geboren, starb sie 1824, zwei Jahre vor Oberlin und acht vor dem Hinscheiden Goethes. Am Ende des Jahres 1812 empfing sie die Stigmata, die Abbilder der Leidensmale Christi; seitdem war ihr Leben ein getreues Mitleben und -leiden mit dem Herrn. Aber über dieses aus einer glühenden Christusliebe geborene Leiden hinaus war sie mit der Gabe des geistigen Schauens begnadet worden; sie vermochte in der Ekstase Jesus auf seinen Wegen im Lande Palästina und in den umliegenden Ländern zu folgen. Ihre oft von Schmerzen begleiteten Visionen befähigten sie, erstaunlich detailreiche, durch Prüfung meist als richtig befundene Schilderungen des Lebens und Leidens Jesu, von Land und Leuten, Pflanzen und Tieren und von den historischen Umständen seiner Lebenszeit mitzuteilen. Freilich wären diese ihre Gesichte nicht auf die Nachwelt gelangt, wenn nicht seit 1818 der Dichter Clemens Brentano, durch Bischof Sailer, dessen Schüler Diepenbrock und den Grafen von Stolberg

zu Anna Katharina geführt, während vier Jahren an ihrem Bette ihre im ekstatischen Zustande mitgeteilten Schilderungen in seinen Tagebüchern aufgezeichnet hätte.[36] Viele dieser Gesichte beziehen sich freilich nicht nur auf das Leben und Leiden Christi, sondern reichen zurück bis zum Paradieseszustand; sie umfassen die Geschehnisse der ganzen Heilsgeschichte, die Schicksale der Heiligen und der Ketzer, sie nehmen zur Zeitgeschichte Stellung und beschäftigen sich in einer leidenschaftlichen Anteilnahme mit den Schicksalen der Kirche. Das ganze Leben des Menschen wird unter dem Gesichtspunkte seines Heiles in diesen Visionen abgewandelt, und darum nimmt auch das Geschick der Seele nach dem Tode des Leibes einen bedeutungsvollen Platz in Anna Katharinas Visionen ein. Dennoch fand die Seherin kein Genüge an dem ihr verliehenen Charisma der raum- und zeitdurchdringenden Schau. Über diese ihre Gabe hinaus drängte es sie, für die Vollendung des mystischen Christusleibes der Kirche zu wirken durch das beständige Fürbittegebet und durch Sühneleiden, die sie für die schwachen oder leidenden Glieder der Kirche auf sich nahm.

Die von Clemens Brentano besorgten Niederschriften der Visionen Anna Katharinas gehörten einst im 19. Jahrhundert zu den mit am höchsten ge-

schätzten Erbauungs- und Meditationsbüchern. Und dies mit Recht; denn werden sie, nach kirchlicher Lehre, auch nicht zum eigentlichen Glaubensgut gerechnet, so eignet ihnen doch, als der Kategorie der »Privatoffenbarungen« zugehörig, eine ungemeine Bedeutung für die Entfaltung und »Fleischwerdung« des Glaubens. Für Anna Katharina selber waren ihre Gesichte »Dienst an der Kirche«. Daß dem so sei, wurde ihr mitgeteilt, als sie einmal, durch die Größe ihrer Leiden entmutigt, den Herrn bat, die Gesichte von ihr zu nehmen, da sie so vieles sehen müsse, was sie doch nicht verstehe. Sie erhielt zur Antwort:

> »Ich gebe dir diese Gesichte nicht für dich, sondern sie sind dir geschenkt, damit du sie auffassen lassest; du mußt sie mitteilen. Es ist jetzt nicht die Zeit, äußere Wunder zu wirken. Ich gebe dir diese Gesichte und habe es jederzeit so getan, um zu zeigen, daß Ich bei meiner Kirche bin bis zum Ende der Tage. Die Gesichte allein aber machen niemand selig; du hast Liebe und Geduld und alle Tugenden zu üben.«[37]

Hieraus wird deutlich, daß diese Visionen nicht als eine Art isolierte »Gnosis« zu betrachten sind; vielmehr erscheint ihr Empfangen und Weitergeben durch die Seherin als ein Dienst an der Kirche – im Sinne eines Zeugnisses von der Gegenwärtig-

keit und Verbundenheit Christi mit seiner Kirche. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch ihre Berichte über die Seelenreise durch die Reinigungsorte zu betrachten. Sie verfolgt, meist von einem »Führer«, d.h. von einem ihr zugeteilten Engel, begleitet, die Schicksale der Seelen in den Jenseitsbereichen, das will sagen ihre Annäherung oder Entfernung vom Pilgerziele, das da ist Christus oder der Thron des Lammes. Was sie auf diese Weise über die Jenseitsbereiche erfährt, faßt sie nicht in doktrinäre Thesen oder in ein geschlossenes System, vielmehr stellen diese ihre Erfahrungen gewissermaßen eine lebendig-praktische Ergänzung zur verkündeten Lehre dar, sozusagen ihr Fleisch und ihr Blut. In dieser Hinsicht ist zudem die Seherin nur eine der vielen Zeugen für den allgemeinen, ungeheuer intensiven »Umgang mit den Verstorbenen«, der sich im Bereich des katholischen Lebens ständig abspielt.[38] Sind doch auf diesem Gebiete die konkreten Erfahrungen, d.h. die »Erscheinungen« und sinnenhaft erlebten Anrufe von »Seelen in Not« aus dem Jenseits wahrhaft zahllos, wie nicht minder die Erfahrungen, daß das Gebet und das für die Toten dargebrachte heilige Opfer solche Phänomene wirklich zur Ruhe brachte und noch bringt. Aus dieser allgemein katholischen, wie aus ihrer persönlichen Erfahrung, empfindet dar-

um die Seherin inniges Mitleid mit den »armen Seelen«, wie die Seelen in den Reinigungsorten genannt werden. So bricht sie einmal in die Klage aus:

> »Es ist traurig, wie jetzt so wenig den Armen Seelen geholfen wird. Und ihr Elend ist doch so groß, sie selber können sich gar nicht helfen. Wenn aber jemand für sie betet, etwas für sie leidet, ein Almosen für sie spendet, das kommt ihnen augenblicklich zugute. Sie sind dann so froh, so selig wie ein Verschmachtender, dem ein frischer Trunk gereicht wird.«[39]

Ein andermal sieht sie – am 2. November 1821 – ganz dunkle, trübe, verlassene Seelen sich wie Hungernde zu einem Altare drängen, sprechend: »Wir sind so lange nicht gespeist worden.« Die Seherin ist der Überzeugung, daß diesen wahrhaft »armen« Seelen durch Fahrlässigkeit der Trost der Seelenmessen versagt worden war, und daß sie darum schwach und »hungrig«, d.h. den Folgen und der Abbüßung ihres Karmas ganz hilflos ausgesetzt waren. Demnach erfuhr Anna Katharina als Wirklichkeit der oberen Welt, was die lehrende Kirche auf der Zweiten Kirchenversammlung zu Lyon 1274 als ihren Glauben an einen Läuterungsprozeß nach dem Tode ausgesprochen hat: »Die Seelen derjenigen, welche in wahrer Bußgesinnung im Stande der Liebe verschieden sind, bevor sie

durch würdige Früchte der Buße für ihre Fehler und Unterlassungen genug getan haben, werden durch Läuterungsstrafen nach ihrem Tode gereinigt... Zur Erleichterung dieser Strafen sind die Fürbitten der überlebenden Gläubigen dienlich, nämlich das eucharistische Opfer, die Gebete, die Almosen und andere Werke der Frömmigkeit.«[40]
Am 2. November 1821 ist es der Seherin gewährt zu schauen, daß die Straforte der Seelen sich nicht nur an einer Stelle befinden.

»Ich finde sie sehr verschieden und muß von einem Orte zum andern reisen. Der Weg geht dann oft so, daß man Meere, Eisgebirge, Schnee, Wolken unter sich sieht... Die Orte der Seelen finde ich verschieden nach ihren Zuständen, doch geben sie immer den Eindruck, als seien sie rund und wie Kugeln. Ich kann sie mit nichts anderem vergleichen als mit den Orten, welche ich Gärten nenne, da ich in ihnen bestimmte Gnaden und Wirkungen wie Früchte verwahrt sehe. So sind auch die verschiedenen Seelenorte wie Gärten, Behälter, Welten von verschiedenen Arten von Ungnade, Mangel, Entbehrung... An vielen Orten sind die Seelen sehr dicht beisammen, und da ist große Angst. Einige Orte sind tiefer und dunkler, andere höher und heller. Die Räume, worin sie abgeschlossen und getrennt

sind, sind auch von verschiedener Gestalt. Die auf der Erde vereint sind, sind nur dann [in den Reinigungsorten] beisammen, wenn sie Reinigung desselben Grades bedürfen. An manchen Orten ist das Licht gefärbt, z. B. feurig, trüb, rot... Es ist nicht zu sagen, welche Freude, welcher Trost es den Zurückbleibenden ist, wenn Seelen [aus diesen Zuständen] erlöst werden. Es sind auch Seelenorte, wo sie arbeiten in Buße, wie ich einst die Sturmlaufenden und Schanzenden gesehen, und die Inseln, wo Frauen waren und Früchte bauten, die auf Kähnen fortfuhren. Das sind solche, welche für andere, geringere etwas wirken können; sie sind in einem besseren Grade. Es mag dieses bildlich sein; aber es ist doch wirklich... Ich sah Seelen, wenn einige frei wurden, aus niederen Graden in bessere Zustände eintreten. Manche können wandeln und haben Verkehr des Trostes. Große Gnaden sind, erscheinen zu können, um zu flehen um Hilfe und Fürbitte.«[41]

Daß Menschen geisterhaft den Ihren erscheinen, ist also nach Anna Katharina eine Gnade, denn dadurch, daß sie sich den Ihren bemerkbar machen können und so deren Gebetshilfe erlangen, wird ihre Läuterungszeit abgekürzt. Freilich sieht sie andererseits am Schutzengelfest 1820:

»daß es Seelen gibt, welche nicht im Fegfeuer, noch in der Hölle, noch im Himmel sind, sondern auf der Erde ängstlich und sorgend wandeln müssen und nach etwas streben, das sie zu leisten verpflichtet sind. Sie wohnen an wüsten Orten, in Gräbern, an verfallenen Orten und Stellen ihrer Untat. Es sind Gespenster.«[42]

Die Seherin spricht sich nicht darüber aus, ob diese Seelen für immer zu einem Gespensterdasein verdammt sind. Platon scheint dieses anzunehmen; jedoch würde dies nicht der christlichen Gesinnung Anna Katharinas entsprechen, die von der das Karma durchkreuzenden Gnade Gottes und von der Wirkmacht des Gebetes weiß. Wie Friederike Hauffe, »die Seherin von Prevost«, über die 1830 der Dichter und Arzt Justinus Kerner sein berühmtes, gleichnamiges Buch veröffentlichte, ist sie auf Grund ihrer Gesichte der Überzeugung, daß auch solchen dunklen und gefesselten Seelen eine Aufhellung und Befreiung durch geistliche Unterweisung und Gebet zugewendet werden kann.

Dante und Swedenborg hatten, auf freilich verschiedene Weise, in den Planeten Jenseitsorte geschaut: Dante Stätten endgültiger, wenn auch hierarchisch gestufter Seligkeit, Swedenborg hingegen sowohl Bezirke des Purgatoriums wie auch geistig-physikalische Organe des »Groß-Menschen«. Auch

A. K. Emmerich sieht die Planeten in den Bereich der Pilgerreise der Seelen einbezogen. So schaut sie am Schutzengelfest 1820:

»Ich habe schon als Kind und im reiferen Alter oft gesehen, daß drei ganze Engelchöre, welche höher waren als die Erzengel, fielen, daß aber nicht alle zur Hölle stürzten, sondern daß ein Teil, der eine Art Reue hatte, außer der Hölle blieb. Dies sind die Geister auf den Planeten, welche auf die Erde kommen, die Menschen zu verführen ... Am jüngsten Tage müssen sie zum Gericht und zur Verdammnis ... Unter den Geistern in den Planeten ist eine große Ordnung. Sie sind auch gefallene Geister, aber noch keine Teufel. Sie sind sehr verschieden, sie steigen auf und nieder nach der Erde ... Die Geister leben in gewissen Ordnungen und Gemeinschaften. Ich sehe auf ihren Planeten Gestalten wie Gewächse und Bäume darin; doch ist alles leicht und wie Schwamm ... Die Geister genießen Früchte, die sich auf ihr Wesen beziehen. Manche bringen auch Gutes hervor, sofern der Mensch ihre Triebe zum Guten benützt ... Doch nicht alle Himmelskörper sind bewohnt, manche sind nur Gärten, Gefäße für bestimmte Wirkungen und Früchte. Viele Himmelskörper sind noch unbevölkerte, schöne Orte, welche eine künftige Be-

völkerung hoffen lassen. – Ich sehe auch Orte, wo Seelen wohnen, welche keine Christen sind und doch gut gelebt haben. Sie leben trüb dahin und haben ein Gefühl, es müsse noch anders werden. Sie sind ohne Freude und ohne Leid und genießen auch gewisse Früchte. Ähnlich ergeht es den Juden, denen eigene Reinigungsorte zugewiesen sind... Die Seelen, welche ich immer in den Schatten [der Mondlandschaft] sich verbergen sehe, scheinen leid- und freudelos, als an einem Strafort hier bis zum Gericht... Die Kometen sind voll Gift – es wohnen Zorngeister darin... Die Milchstraße ist wie viele kleine Wässer, wie Kristall. Es ist, als baden gute Geister darin, als tauchen sie auf und nieder, gießen allerlei Tau und Segen, wie eine Taufe, aus. – Die Sonne geht eine eirunde Bahn. Sie ist ein von heiligen Geistern belebter, wohltätiger Körper.[43] – Ich sehe immer in einem gewissen Kreise um die Erde neun Körper oder Räume, Sphären wie entfernte Sterne, und sehe diese von Geistern verschiedener Natur bewohnt.«[44]

Am 28. Oktober 1821 teilt Anna Katharina ihr Gesicht über »die Landschaft des Überganges« dem »Pilger« Clemens Brentano mit. Damit meint sie jenen Bereich, der sich ihrer Angabe nach zwischen dem Bezirk der Lebenden und dem Fegfeuer hin-

zieht, und den anscheinend die eben abgeschiedenen Seelen am Beginn ihres Läuterungsweges mühselig und gefahrvoll durchwandern müssen. Vielleicht deutet ein Gebet der Totenliturgie auf diesen Bereich hin, auf einen Seelenzustand unmittelbar nach dem Tode, der dem inneren Auge sinnenhaft-räumlich als eine wässerig-sumpfige Gegend erscheinen mag: »Herr Jesus Christus, König der Glorie, errette die Seelen aller abgestorbenen Gläubigen von den Peinen der Unterwelt und vor dem *tiefen Wasser;* errette sie vor dem Maul des Löwen, daß nicht der Tartarus sie verschlinge, daß sie nicht fallen ins Finstere, sondern der heilige Bannerträger Michael sie hineinführe in das Licht...«[45] Es ist eine in der christlichen Tradition oft und gut bezeugte Erfahrung, daß der erste Gang im Todesland der Überquerung eines dunklen gefährlichen Wassers gleiche. Darum wird im Texte der Totenliturgie der hl. Michael als Führer der gefährdeten Seele durch das Wasserbereich der Unterwelt angerufen, so wie in ähnlicher Situation auch der hl. Christophorus, den der vom Tode Bedrohte bittet, ihn heil durch das dunkle Wasser zu tragen. Auch scheint das Unterweltgewässer am Rande der Totenwelt ein Element des gemeinschaftlichen Überlieferungsschatzes der Menschheit zu bilden – wie alle Völker kannten z. B. auch die Griechen

einen Unterweltgrenzfluß: den Acheron oder den Styx.[46]

Aus einer ähnlichen Erfahrung, wie sie ihren Niederschlag in dem uralten Opferungsgebet der Totenliturgie gefunden hat, berichtet nun die Seherin über die »Geographie« des Purgatoriums:

»Ich kann mir nicht denken, in welcher Gegend das Fegfeuer eigentlich ist. Meistens gehe ich [in der nächtlichen Vision, in der sie freilich alle Mühseligkeiten des Geschauten körperlich erleidet] gegen Mitternacht, aber ich verliere dann den natürlichen Grund und muß durch einen dunklen Übergang und muß viele Schwierigkeiten, Hindernisse, Peinen überwinden, wie sie von Wasser, Schnee, Dornen, Morast u. dgl. kommen ... Und dann ist es oft wieder, als steige ich auf dunklen, grundlosen Wegen nieder unter die Erde und komme dann in Räume von verschiedener Düsterkeit, Nebel, Kälte, Unheimlichkeit aller Art und da aus einem Raume in den andern zu Seelen, die höher oder tiefer, mehr oder weniger zugänglich sind.«[47]

Am 27. September 1820 berichtet die Seherin über ihre Schau des Fegefeuers, d. h. des Insgesamts der Reinigungsorte:

»Ich habe heute nacht viel für die Armen Seelen gebetet und viele wunderbare Strafzustände von

ihnen gesehen und die ganze unbegreifliche Barmherzigkeit Gottes.«[48]

»In dem Fegefeuer wirken Geister aus den Planeten, welche den Leidenden ihre Sünden vorwerfen. Die Armen Seelen sind unterrichtet von dem, was im Himmel und auf Erden in bezug auf das Heil geschieht, sie werden von Engeln unterrichtet. Auch kommen Seelen aus Abrahams Schoß zu ihnen. Wirken können diese Seelen nicht. Im Fegfeuer ist keine Natur, kein Baum, keine Frucht. Alles ist farblos, heller und dunkler nach dem Grad der Reinigungen. Die Aufenthaltsorte sind auch in einer Art Ordnung und nicht wie in Abrahams Schoß, wo sie wie in einer Natur, in einer Gegend sind. Eine Seele in Abrahams Schoß hat schon die trüben Farben ihrer künftigen Glorie, welche bei dem Eingange in die Seligkeit in reinen Glanz treten.«[49]

Am 2. November 1819 sieht die Seherin aus einem düsteren Seelenbehälter eine große Zahl dort gereinigter Seelen »in bloß grauer seelischer Gestalt«, d. h. noch ohne das leuchtende Gewand der Glorie, emporschweben. Diese erhielten während des kurzen Überganges nach einem höheren Ort die Kleider und Insignien ihres Standes, den sie auf Erden bekleidet hatten. »Der Ort aber, in welchem sie sich sammelten, war ein großer Raum über dem

Fegfeuer, welcher von einem Zaune von Dornen umgeben war. Hier sah ich nun viele Ärzte erlöst, sie wurden durch eine Art Prozession ihrer Standesgenossen empfangen und emporgeführt.« Denn wie Swedenborg ist auch Anna Katharina der Überzeugung, daß in der Jenseitswelt sich die Fortgeschrittenen der noch in der Reinigung Befindlichen liebevoll und hilfreich annehmen. »Jeder Stand wird von Seelen seinesgleichen nach verschiedenen Richtungen emporgeführt, und in diesem Emporführen verlieren sie wieder ihre irdischen Kennzeichen und erhalten ihr lichtes, seliges Gewand.« Ähnlich wie Swedenborg erschaut auch die Seherin, daß die Seelen auf dem Pilgerweg des Jenseits und vollends in den oberen Bezirken der Seligkeit mit in ihrem Wesen Gleichgearteten sich zu Gemeinschaften zusammenfinden. So sieht die Begnadete am Allerseelenfest 1819:

»die Stände, die auf Erden keine geistliche Weihe hatten, nach ihrem inneren geistlichen Streben geordnet. Sie waren in einer wunderbaren Ordnung in die Gärten und Wohnungen verteilt. Die Gärten waren unaussprechlich leuchtend und lieblich... Diejenigen, die durch Ähnlichkeit des heiligenden Strebens in Genossenschaft waren, hatten als übernatürliches Ordenskleid

eine gleichförmige Glorie; sonst waren sie durch einzelne Siegeszeichen verschieden.«

Und schließlich erreicht die Seherin auf ihrem wunderbaren Fluge durch die obere Welt wie Dante ein Paradiso, d. h. einen Raum

»wie eine unendliche Kuppel voll von Thronen, Gärten, Palästen, Bogen, Blumenkränzen, Bäumen, und alles war mit Bahnen und Wegen, die wie Gold und Edelsteine schimmerten, verbunden. Oben in der Mitte war unendlicher Glanz, der Sitz der Gottheit.«

Hier schaut die Seherin einen Augenblick in die Mitte des göttlichen Geheimnisses, ähnlich wie Dante dieses in der Himmelsrose zu schauen gewürdigt ward. Freilich stehen A. K. Emmerich, die als begnadete Seherin immer das schlichte, fromme Mädchen geblieben ist, für die Schilderung ihrer Schau nicht die herzbewegenden Worte des Dichters zur Verfügung. In der Nähe des Gottesthrones erblickt die Seherin die Heiligen nach ihren geistlichen Verbindungen geschart.

»Alle Ordensgeistlichen standen nach ihren Orden zusammen und waren in diesen wieder nach ihren persönlichen Kämpfen geordnet, erhöht oder tiefer gestellt. Auch die Zusammen-Gemarterten standen zusammen, nach dem Grade ihres Sieges gewürdigt.«[50]

Es wäre durchaus möglich, aus Anna Katharinas Visionen eine umfangreiche Topographie der Jenseitsbereiche und der Schicksale der pilgernden und verklärten Seele in denselben zusammenzufügen, ein Handbuch der Jenseitskunde in Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben, mit den in der Liturgie sich findenden Hinweisen, mit den legendären Überlieferungen und mit den Erfahrungen der visionären Jenseitspilger vieler Zeiten. Daß dies noch nicht geschehen ist, mag daran liegen, daß es Anna Katharina nie nur auf ein neugieriges oder sehnsüchtiges Schauen ankam, sondern daß mit ihren Schauungen ein Anliegen christlicher Caritas verbunden war: sie wollte nämlich die mühselig pilgernden Seelen auf ihrer Jenseitsreise begleiten und ihnen zur Erreichung ihres Zieles behilflich sein. Ihre Visionen waren nur die unbeabsichtigten Begleiterscheinungen dieses ihr aufgetragenen Dienstes.

DICHTER, Mystiker und Philosophen waren es in buntem Reigen, die uns über die Zeiten hinweg die Kunde von der Himmelsreise, der Reise der Seele durch die Ewigkeit, sei es im Leibe oder außer dem Leibe, überliefert haben. Platon war der größte unter diesen im Altertum, Dante der umfassendste und tiefste im Mittelalter, während mit Goethe das Erbe beider, um das Wissen Swedenborgs vermehrt, in unsere Gegenwart hineinragt. Trotzdem Goethe keineswegs als Christ angesprochen werden kann, hat er sich zum Träger und Fortbildner wichtiger Einsichten Dantes gemacht. Es ist darum nicht zufällig und keineswegs nur auf literarische Motive zurückzuführen, daß der Prolog des Faust – dem Buche Hiob nachgebildet – im Himmel beginnt, so daß das nachfolgende Geschehen, das Drama selber, als eine Folge himmlischer Ereignisse und Voraussetzungen erscheint. Ebenso mündet am Ende des zweiten Teiles des Faust das ganze Geschehen, der Erdenlauf des Menschen, wiederum in den Himmel ein. Es ist schon oft festgestellt worden, daß die letzte Szene des zweiten Teils sich nicht organisch an den zuvor geschilderten Ablauf von Faustens Leben fügt. Dies mag richtig sein – es klafft ein Abgrund zwischen Faustens Taten und Untaten auf Erden und den Szenen

der Verklärung im Himmel. Aber über diesen Abgrund mußte sich Goethe erst selber hinwegschwingen, als er sich dem Bereich der letzten Dinge näherte. Er, der nie Christ sein wollte, sah sich, als der wahrhaftige Mensch, der er gewesen ist, gezwungen, den Himmel im Lichte Christi zu betrachten und zu gestalten. Denn wenn auch in der letzten Fassung, die uns vorliegt, innerhalb jener Szene die Gestalt Christi nicht im Raume des Himmels erscheint, so war sie doch in den Entwürfen hierfür enthalten. Aber es war wohl ein gutes Gefühl dafür, was ihm als Aussage zustand, das den Dichter nötigte, die urbildliche Gestalt des Herrn durch die abbildliche der Gottesmutter zu ersetzen, womit Goethe, wie es auch der Wortlaut ergibt, bekennt, daß er sein ganzes Leben, ihm gelegen oder ungelegen, im Dienste »der Herrlichen im Sternenkranze, der Himmelskönigin, der Jungfrau, rein im schönsten Sinn, der Mutter, aller Ehren würdig« gestanden habe. Was jedoch der Dichter während eines langen, reichen Lebens in tausend Bilder kunstvoll verhüllt, das verkündet er nun freimütig am Ende seines Erdenweges. Freilich umgibt er noch einmal seine Konfession mit einer Hülle, indem er die letzte Szene seines Faustdramas, Faustens Erlösung und Himmelflug, unter Siegel legt, die erst nach dem Tode Goethes er-

öffnet werden durften. So wurde Goethes letztes Wort erst nach seinem Abscheiden wirksam.

Die letzte Szene der Dichtung schildert Fausts Seelenreise. In einem Zeitalter, da eine Fülle kostbarster Traditionen durch den »Aufstand der Massen« zu versinken droht, übermittelt uns Goethe nochmals die Kunde vom Aufstieg, den Stationen und der Verklärung der Seelen. Doch dies Unsägliche zu künden übersteigt Goethes eigne Mittel und Vorstellungen. Und so sieht er sich genötigt, die Hilfe der großen abendländischen und christlichen Überlieferung zur Vollendung seiner Schau anzurufen. Denn allein diese vermag jenen nur noch in Analogien faßbaren Prozeß des Transitus der Seele zur Anschauung zu bringen.

Freilich, im Gegensatz zu Dantes Seelenreise, die dieser, noch im Leibe weilend als Himmelsflug visionär vollzog, ereignet sich Faustens Himmelsaufstieg am Schluß des zweiten Teiles erst nach dessen Tode. Der Ort desselben ist, ähnlich wie in dem Purgatorium der »Göttlichen Komödie«, ein bewaldeter Berg, dessen Stufen und Ränge durch verschiedene Grade von Seligen gekennzeichnet sind: durch den in seligem Entzücken auf und ab schweifenden Pater Ecstaticus[51], den Pater Profundus, welcher der Tiefe des Gottesabgrundes einwohnt, den Pater Seraphicus, der an den gro-

ßen Liebenden, den hl. Franz erinnert, und zuhöchst, ähnlich dem großen Minnesänger Mariens im Paradiso, der Doctor Marianus, d. h. den um das Mariengeheimnis Wissenden. In der mittleren Region behütet und unterrichtet der Pater Seraphicus früh verstorbene Knaben, die noch unerschlossenen Geistes, unvollendet, wenn auch schuldlos, aus dem Leben schieden und in denen die Organe zur Wahrnehmung des oberen Reiches, weil auf Erden noch nicht entwickelt, erst nachwachsen müssen. Dies geschieht, indem dieser Liebende die Knaben in sich hineinnimmt und sie durch seine erleuchteten Augen, die »Gegend«, die Topographie der Jenseitswelten beschauen läßt.[52] Noch sind sie Wachsende im Reiche Gottes, aber bereits wird ihnen geholfen, zu »höherem Kreise« hinanzusteigen, sie vertreten den Typus jener Jenseitspilger, die im »Wachsen« begriffen sind. Aber auch die Stufen der Reinigung, durch die drei Sünderinnen: die große Sünderin aus Lukas 7, 36, das samaritanische Weib aus Johannes 4 und die Maria Aegyptica aus den Acta Sanctorum, vertreten, zeigen sich als Ränge, Sphären, Bleibstätten des himmlischen Berges. Zu ihnen gesellt sich, in Entsprechung zum Doctor Marianus, eine Sünderin, sonst Gretchen genannt. Anders als in der »Göttlichen Komödie« ist die höchste Seele dieses

Himmelskreises nicht eine Idealgestalt wie Beatrice, sondern eine Sünderin, die durch alles Glück und Leid des Menschen, aber auch durch alle Läuterungswege Gottes hindurchgepilgert ist. Nun ist sie leuchtend und gottselig geworden, und sie, die Verführte auf Erden, ist nun erkoren, die Führerin des schuldigen Mannes zur Glückseligkeit zu werden.

Denn nun ist von Engeln Faustens Unsterbliches, sein Geistleib, in die Himmelskreise hereingetragen worden. In diesem Übergang von der Zeit zur Ewigkeit ist der Erdenmensch gleichsam zum Kinde geworden – ohnmächtig, sich aus eigenem zu bewegen, so daß er von den dienenden Engeln »getragen« werden muß. Gewiß empfinden die vollendeteren Engel das noch gemischte, unentschlackte Wesen Faustens als peinlich; sie spüren noch einen unreinlichen Rest von Verwesung an dieser Neugeburt im Himmelreich. Auch die Knaben, »die sich erlaben am neuen Lenz und Schmuck der oberen Welt«, empfangen die junge, verkindlichte Seele Faustens als noch dem »Puppenstand« angehörig. Gleicht sie doch dem in seinem Kokon verpuppten Schmetterling, wobei die Erinnerung an die Doppelbedeutung des griechischen Wortes Psyche aufklingt, das Seele und Schmetterling zugleich bedeutet. Diese Seele befindet sich also bei

ihrem Eintritt in die Jenseitswelt noch im Puppenstand, und es sind die frohen, dienstfertigen, unschuldigen Knaben, die sie »entpuppen«, die das dunkle Gespinst des Erdenrestes und aller Schuld von ihm ablösen, »damit er schön und groß von heiligem Leben« werde. Doch danach – man muß sich eine unzählbare Zeit hier gerafft denken – langt der Heranwachsende, der durch die Liebe, die von Oben teilgenommen, Verwandelte, in der Gegend des Doctor Marianus an, noch immer kaum fähig, das Licht dieses seligen Lebens wahrzunehmen. Nun erblickt ihn das verklärte Gretchen, und sie nimmt wahr, wie »aus ätherischem Gewande« – also auch noch der Ätherleib sinkt dahin – »hervortritt erste Jugendkraft«. Der alte Mann, Kind geworden im Puppenstand, wächst nun zum Idealalter des Jenseits, zum Jüngling heran. »Vergönnet mir, ihn zu belehren, noch blendet ihn der neue Tag«[53], bittet das entsühnte Gretchen die »Jungfrau, rein im schönsten Sinn«. Diese jedoch rät der Liebenden, sich zu höheren Sphären zu erheben, um dadurch die verjüngte und schon teilweise geläuterte Seele dorthin nachzuziehen. Denn die Mater Gloriosa bezeichnet noch nicht den höchsten Ort der Himmelskreise – sie ist selber nicht Ziel, sondern nur Mittlerin zu diesem – sie weist über sich hinaus zu höheren Sphären – und wir dürfen

vermuten: sie weist die Jenseitspilger hin zu Christus, zum Retterblick, zu dem nun auch der Doctor Marianus anbetend den seinen erhebt. Jetzt erst erfüllt sich die mühselige und schuldbeladene Erdenfahrt, jetzt enthüllt sie sich als ein Gleichnis der Himmelspilgerschaft – jetzt wird alles, was bisher im Tale der Tränen nur Ahnung war, Ereignis werden. Zwischen Erdenleben und Seligkeit der Ewigkeit aber steht als Mittlerin, die den Hinansteigenden hilfreich beisteht, sie geradezu hinanzieht – die Jungfrau-Mutter-Königin[54] des Himmels und der Engel – Maria die Gottesgebärerin. Damit entschwinden die Himmelsbilder unseren Augen, früher als das Dantes schließt sich das geistige Auge Goethes. Dantes innerer Spiegel erblindete erst vor dem letzten Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit; Goethe, gleichsam ein Spätgeborener, endet in der Kraft seines Schauens – und das ist nichts Geringes – bei Maria, dem Sinnbild der erlösten und verklärten Schöpfung.[55]

GLEICHSAM IN EINER PILGERREISE WURden in diesen Blättern die Bereiche einer heute wenig bekannten Jenseitskunde durchwandert. Für den einen Teil der Leser mag diese Geahntes und Gewußtes bestätigen – die Vertreter einer rationalistischen Lebensdeutung werden freilich die hiebei zutage getretenen Erfahrungen ganzer Kulturkreise oder einzelner erleuchteter Menschen, als dem Tagesbewußtsein zuwiderlaufend, ablehnen. Wer aber mit dem Berichterstatter der Überzeugung ist, daß nicht nur ganze Erdteile, so z. B. Atlantis im Atlantischen Ozean, in die Tiefe des Wasserabgrundes, sondern auch ganze »Kontinente« des Erfahrungswissens vom Schicksal der Seele ins Vergessen gesunken sind, den mögen vielleicht die hier vorgelegten Bruchstücke dazu anregen, sich um die Wiedergewinnung des Ganzen dieses Wissens zu bemühen.

Bei der Betrachtung der hier vorgelegten Berichte wird es sich freilich als notwendig erweisen, eine heilsame Nüchternheit walten zu lassen. Denn je tiefer man in die Grenzbezirke der Seele, d. h. in ihr Inneres und Oberes, eindringt, desto schmäler wird der Weg, und desto mehr ist, das Vertrauen vorausgesetzt, Klarheit vonnöten. Darum sollten diese Überlieferungen ihrem Wesen und nicht dem

Buchstaben nach verstanden werden. Sie stellen nicht eine eigenständige Gnosis dar, sondern wollen anleiten zur Meditation über das Geschick der Seele und über die Tiefenschichten der Offenbarung. Diese Berichte sind dem Geiste und nicht dem Fleische nach zu verstehen. Was jemand aber im Geiste aufnimmt, wird durch den Geist erschlossen werden. Auf diese hier wünschenswerte Art des Verständnisses weisen die folgenden Worte des Philipp Matthäus Hahn [1739–90], eines geistlich sehr erfahrenen evangelischen Christen hin. »Ich lerne Fleisch und Geist mehr unterscheiden. Ich sehe, daß ein Gläubiger, solange er noch im Fleische ist, die mehrere Zeit in der Phantasie und im Äußern steht, als im Geist. Man ist nur im Geist, wann Gott die innere Türe oder das Auge des innern Menschen, einem auf eine Zeitlang unter dem Gebet oder Gespräch oder Betrachtung des Wortes oder unmittelbaren Blicken unter der Arbeit öffnet. Da ist man im Himmel, und der Himmel ist also wie bei Johannes ein beständiger Zustand im Geist. Da sind dann die gesehenen und gehörten Dinge keine bloßen Gedanken und Phantasien, sondern geistlich-leibliche unverwesliche Wesen.« [50]

EINLEITUNG UND ERSTER TEIL

1 Otto Penzig, Die Theosophie und die Theosophische Gesellschaft, Düsseldorf.

2 Die »Theosophie« ist der Versuch eines esoterischen Kreises, in Parallele zum spätantiken Synkretismus, dieser eigentümlichen Religionsmischung, an der schließlich alle antiken Religionen zugrunde gingen, einen modernen religiösen Synkretismus zu schaffen. *Helene Blavatsky*, eine der abenteuerlichsten Gestalten, Hellseherin, Spiritistenmedium, versuchte mit ihren Freunden in Kenntnis der indischen Weisheit eine »neue Theosophie« aufzubauen, eine religiöse Esoterik ohne Dogmen. Ihre Hauptwerke, »Die Geheimlehre» und die »Entschleierte Isis«, schrieb sie unter medialem Diktat sog. Meister vom Himalaya, wobei es ihr nicht darauf ankam, heilige Schriften, die es niemals gegeben, zu erfinden. Ihre Anhängerschaft war um die Jahrhundertwende, dem Höhepunkt dieser antichristlichen Bewegung, bedeutend, sie ist aber ganz wesentlich geschwunden.

Rudolf Steiner, ehemals Generalsekretär des deutschen Zweiges der Theosophischen Gesellschaft, hat sich 1913 von ihr abgesondert; seine Anthroposophische Gesellschaft hat ihren Mittelpunkt im Goetheanum in Dornach gefunden. Die anthroposophische Geisteswissenschaft hat viele Elemente in sich aufgenommen. Sie ist gespeist aus indischem Geistesgut, viel verdankt sie der mittelalterlichen jüdischen Kabbala, Häckels Lehren sind miteingeflossen, und vor allem ist der Überbau dem goethischen Weltbild

entnommen, das in Deutschland bisher niemand ernst genommen hatte. So hat Steiner, dessen pädagogische Sicht wohl das Bedeutsamste innerhalb seiner vielschichtigen Lehre ist, sich nichts Geringeres zum Ziel gesetzt, als das gesamte geistige und wirtschaftliche Leben umzugestalten. Sein Christusbild jedoch unterscheidet sich wesentlich vom christlichen; es ist in der Richtung der spätantiken Gnosis entwickelt und bedeutet darum einen Rückfall in eine unter großen Kämpfen überwundene Entwicklung. Seine künstlerischen Bestrebungen haben mit Kunst überhaupt nichts zu tun. Sie sind auf eine unglückliche Weise an den Jugendstil und an die unerfreulichen Seiten des deutschen Expressionismus angelehnt.

Christliche Theosophie ist ursprünglich eine Weise, im Wort der Schrift nach den Tiefen der Gottheit zu forschen, in der Überzeugung, daß Gott gewillt ist, durch seine Offenbarung dem auf ihn horchenden Menschen gnosis und sophia theou mitzuteilen. Als Theosophen sind zu bezeichnen z. B. Origenes, die alexandrinischen Väter, Honorius von Autun, Hildegard von Bingen, in gewisser Hinsicht Dante, Pico della Mirandola, Franz von Baader, Wl. Solowjev und viele andre. Christliche Theosophie ist kein Gegensatz, sondern eine Ergänzung zur Theologie. In ihrer Art verfügen alle Religionen über eine Theosophie; es gibt eine islamische und eine jüdische. Darum ist die Usurpation des Begriffes Theosophie durch Helene Blavatsky und ihre Gesellschaft ohne jede Legitimität. Leider hat die Verfälschung dieses Begriffes zu einer begreiflichen Abwertung dieses Wortes und der damit umschriebenen Disziplin geführt.

3 Bernhard Martin, der Verfasser des Werkes »Von der Anthroposophie zum Katholizismus«, der diesen Weg selber zurückgelegt hat, versucht als katholischer Christ einen Kompromiß zwischen der Wiedergeburtslehre und der christlichen Lehre von der Erlösung anzubahnen, so in seinem Aufsatz in der protestantischen Zeitschrift »Die neue Schau«, Jan. 1950, »Reinkarnation oder nicht?«. Er meint dort, daß es wirklich eine Reinkarnation gebe, daß sie eine Folge des Sündenfalls sei, und daß Christus ihr grundsätzlich ein Ende bereitet habe. Jedoch seien die Menschen außerhalb des Heilsbereiches Christi und die Namenschristen ihr noch immer unterworfen, und nur die strikten Jünger Christi seien von ihr befreit. Das ist aber vom christlichen Standort nicht annehmbar, schon darum, weil dies in Martins Formulierung zu einer Relativierung der Heilsbotschaft führen muß.

4 Emil Bock, Wiederholte Erdenleben, Stuttgart 1941.

5 Dgl. S. 18.

6 Teilweise abgedruckt bei O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus.

7 Siehe R. Unger, Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18. Jahrh. Deutsche Vierteljahrschr. für Lit.-Wiss. Bd. 2, Heft 2, S. 257 ff.

8 Hugo Rahner SJ., Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, S. 110.

9 Vgl. auch 2. Chr. 27, 9; 32, 33; 34, 28.

10 Die Fixsternwelt galt in der Antike, so z. B. im somnium Scipionis des Cicero als der unterste Saum der »göttlichen Welt«.

11 Der Äther galt in der Antike, aber auch bei den

frühen Vätern als der feinstoffliche Weltbildestoff, als das Medium zwischen dem Grobstofflichen und dem eigentlich Geistigen. Insofern wurde in der Antike wie auch in der okkulten Erfahrung, der Seele ein Ätherleib zugeschrieben. Über den Äther bei den Vätern bereitet Prof. Kirschbaum S.J. ein umfassendes Werk vor. In der modernen Atomphysik ist man wieder zur Annahme des weltraumfüllenden Äthers zurückgekehrt.

12 Sepher-ha-Sohar, I. fol. 55b, III. fol. 44b, III. fol. 296a, I. fol. 119a, a. a. O.

13 Schweizer Rundschau, Jgg. 47 [1947/48], S. 177/78.

14 Michael Schmaus, Von den letzten Dingen, Münster 1948, S. 409.

15 Siehe auch den Artikel Wiederverkörperung von Walter Brugger S.J. in Stimmen der Zeit, Juli 1948, S. 252–64: »In Indien ist die Wiederverkörperungslehre den ältesten Schriften des Veda unbekannt; der Gedanke der Seelenwanderung tritt zuerst in den Upanischaden auf und wird seitdem beherrschend für das indische Geistesleben. Er ist sozusagen die selbstverständliche Voraussetzung für alles Philosophieren und für alle indischen oder von Indien ausgehenden Religionsformen, für den Buddhismus und Jainismus nicht weniger als für den Brahmanismus und Hinduismus.«

»Die Religionen Indiens nahmen erst im Laufe der Zeit die Lehre der Seelenwanderung an. Die Arier Indiens glaubten an das Paradesa, eine Welt, in der sie das menschliche Leben in vollkommnerer Weise fortsetzen sollten. ‚Man sieht im Ramayana, schreibt Chevrier, daß sie glaubten, nach dem Tode könne

der Sudra oder der Mensch gemeinen Standes etwas Großes und Edles werden.‘« H. de Geymüller, Swedenborg und die übersinnliche Welt, Stuttgart 1936, S. 270.

16 C. G. Jung-Evans, Das tibetanische Totenbuch, Zürich 1935.

17 K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916, S. 253.

18 Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Fragm. 127.

19 Fragm. 146.

20 Fragm. 147.

21 Zum Pythagorasproblem und zur Palingenesie siehe: K. Kerenyi, Pythagoras und Orpheus, Amsterdam 1940.

22 So z. B. 1. Kor. 15, 40: »Es gibt himmlische Leiber und irdische Leiber, aber anders ist die Erscheinung der himmlischen als der irdischen.« Vers 44, 45: »Gesät wird ein psychischer Leib, auferweckt ein pneumatischer Leib. Wenn es einen psychischen Leib gibt, so gibt es auch einen pneumatischen Leib.« 1. Tess. 5, 23: »Unversehrt bleibe euch Geist, Seele und Leib.« Hiezu bemerkt Otto Karrer auf S. 591 seiner Übersetzung des Neuen Testaments [München 1950]: »Die antike Dreiteilung des Menschen klingt hier an, aber mit anderem Geistbegriff: der ‚Geist‘ ist bei Paulus das höhere religiös-sittliche Bewußtsein, darin der Heilige Geist das Heilige vermittelt – etwa der Seelenfunken der Mystiker.« Der Geist im paulinischen Sinne wäre demnach der »Geistort« im Menschen, die Seelenspitze, als Wohnung des Heiligen Geistes.

23 Es ist anzunehmen, daß es sich bei einem Teil der

Phänomene des Spuks und der Gespenster nicht um direkte Manifestationen der Seelen Verstorbener handelt, sondern vielmehr um ihre »Larven«, d. h. um fluidale Nachwirkungen der irdischen Taten und Emotionen einer Seele, während sich diese selber jedoch bereits auf dem Läuterungsweg der Jenseitsorte befindet. Diese Anschauung vertritt auch der auf diesem Gebiete erfahrene Dichter Werner Bergengruen in seinem Gedicht »Die toten Soldaten« [»Die heile Welt«, Zürich 1950]:

»Was da spukt im alten Kampfgefilde,
Nachgebärden sind's und Nachgebilde,
Nachschwall, Nebel, Hauch und Scheingestalten,
Angemaßte und auf Borg erhalten.
Schatten nicht einmal! Ihr seid die matten
Spiegelungen längst zergangner Schatten...«

E. Mattiesen spricht in seinem »Persönlichen Überleben des Todes« [Berlin 1939, S. 373] von sieben Jahren als gewöhnliche Grenze des Spuks, erwähnt aber auch dort einen Fall, der sich 22 Jahre nach dem Tode ereignete.

24 K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik, Prog. d. Univers. Basel 1903, S. 90ff.

25 Der Sohar gilt, neben dem Alten Testament und dem Talmud, als die dritte heilige Schrift des orthodoxen Judentums. Er enthält in Form eines Penteteuchkommentars die jüdische Esoterik.

26 Zum ganzen der Kabbala siehe den Artikel: Kabbala, von Gerhard Scholem in der Enzyklopädia Judaica; ebenso: G. Scholem, Das Buch Bahir, Berlin 1933; Ernst Müller, Der Sohar, Wien 1932.

27 Martin Buber, Geschichten des Rabbi Nachman, Frankfurt 1906, S. 55.

28 Chaijim Bloch, Lebenserinnerungen des Kabbalisten Chaijim Vital, Wien 1927.

29 Mit »Christus« meint freilich die »Theosophie« nicht den Jesus von Nazareth der Evangelien, sondern einen gewissen Jesus, der 100 Jahre v. Chr. gelebt haben und der in unsern Tagen als neue Inkarnation [Krishnamurti] wiedergekehrt sein soll.

30 Emil Bock, Wiederholte Erdenleben, S. 153.

31 Rudolf Steiner, Theosophie, Dornach 1945, S. 42.

32 Dgl. S. 73/74.

33 Nach katholischer Anschauung gehört der Geist bzw. das Geistige zur Natur, wenn man unter Natur die Schöpfung versteht. Wegen der hierarchischen Ordnung dieser Schöpfung geht es nicht an, daß man die Naturgesetze der sinnlichen Welt auf die geistige überträgt.

34 Siehe hiezu Walter Brugger S. J., Wiederverkörperung, Stimmen der Zeit, Juli 1948, S. 261 f.

35 Auf der Miniatur eines Evangeliars aus dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts [heute Darmstadt, Landesbibl. Cod. 1640, fol. 171], Christus und die Ehebrecherin nach Joh. 8, 5 darstellend, läßt der Maler Christus folgende Worte in den Sand schreiben: »TERRA TERRAM ACCUSAT«, die Erde klagt die Erde an. Anna Maria Cetto, die diese Miniatur in dem Büchlein »Mittelalterliche Miniaturen«, Bern 1950, mit einem kunstgeschichtlichen Kommentar begleitet, ist der Meinung, daß dieser Satz durch eine apokryphe Schrift Verbreitung gefunden habe, und sie weist darauf hin, daß dieser »Schrift-Satz« Christi auch auf

dem Bild der Ehebrecherin im Codex Egiberti [fol. 46 v] festzustellen sei. Es scheint demnach dies Christus zugeschriebene Wort »Die Erde klagt die Erde an« einer verbreiteten theologischen Exegese des Mittelalters zu entsprechen. Die Erde ist jedoch die Mutter des Menschen [Von Erde bist du und zu Erde sollst du wieder werden!], sie ist seine mater und seine Materie. So scheint dies dunkle Wort auszusagen, daß nicht nur Gott, sondern auch die Erde ihr Geschöpf – in der Gestalt der Frau wird zudem die Erde symbolisiert – anklagt. Von beiden Anklagen befreit hier Christus den sündigen Menschen.

36 Schweizer Rundschau, Jgg. 47 [1947/48], S. 172.

37 Michael Schmaus, Von den letzten Dingen, Münster 1948, S. 408/09.

38 Richard Wilhelm, Chinesische Märchen, Jena, S. 122, Nr. 43.

39 Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Fragm. 129.

40 »Was merkwürdig erscheint, ist die bei gewissen Personen angeblich geweckte Erinnerung an Lebensläufe, die nicht die ihrigen sind und die sich offenbar vor ihrer Geburt abgewickelt haben. De Rochas zitiert den Fall einer Frau J., bei der wir einer Folge von elf Lebensläufen gegenüberstehen. Die etwas mageren Aufschlüsse geschichtlicher und ganz allgemeiner Art, die der lange Rücklauf des Gedächtnisses dieser Person bietet, sind nun zwar ungefähr richtig, aber damit sind wir noch himmelweit entfernt von einem Schluß auf die Echtheit der berichteten Lebensläufe. L. Chevreuil, ein überzeugter Spiritist, sagt uns selbst in seinem Buche ‚Man stirbt nicht', daß die früheren Lebensläufe fast nicht nachzuprüfen

seien, da die Aussagen teilweise Falsches, teilweise Wahres enthalten. Auf solche Tatsachen schrumpfen die ‚wissenschaftlichen Beweise' des Überlebens und der Wiederverkörperung zusammen. Frau Anni Besant, die berühmte Prophetin der heutigen ‚Theosophie', hat selbst anerkannt, es sei unmöglich, die Wiederverkörperung zu beweisen.« H. de Geymüller, Swedenborg und die übersinnliche Welt, Stuttgart 1936, S. 271.

»Wir haben kosmische Wesensäußerungen, die in gewissen Zyklen ablaufen, und diese Zyklen sind zugleich Ausdruck für seelisch lebendige Inhalte der Zeitläufe... Und da kann es nicht anders sein, als daß bestimmte Zeitsignaturen der Seele, bestimmte Seelenkomplexe wiederholt auftauchen, wenn gewiß auch nicht identisch, denn nirgends ist die Natur Kopie; wohl aber daß gewisse Grundhaltungen... in den großen Zeiträumen... ähnlich wiederkehren.« Edgar Dacqué, Das verlorene Paradies, München 1958, S. 96 u. a. a. O.

41 Schweizer Rundschau, Jgg. 47 [1947/48], S. 173.

ZWEITER TEIL:
DIE SEELENREISE

1 Michael Schmaus, Von den letzten Dingen, S. 460.

2 Dgl. S. 472.

3 Johannes Chrysostomus, De Lazaro concio, II, 2 [Migne PG 48, 984]: »Es geschah aber, daß er [Lazarus] starb und von den Engeln hinweggetragen wurde. Aber nicht nur die Seelen der Gerechten al-

lein, sondern auch die in Bosheit lebten, werden dorthin hinweggeführt. Diese führten sie als Gefangene hinweg, jenen als Sieger.«

4 Dgl. S. 473.

5 A. Rosenberg, Vom Wesen des Symbols, in »Psychologie und Seelsorge«, Stuttgart 1952.

6 Hohelied-Kommentar III, GCS VIII, S. 208.

7 Leben und Schriften der hl. Hildegard von Bingen, übers. von L. Clarus, Bd. 1, Regensburg 1854.

8 Hugo Rahner, Das Menschenbild des Origenes, Eranosjahrbuch 1947, Zürich, S. 206.

9 Siehe E. Spieß, Rätsel der Seele, Olten 1946; Schweizer Rundschau, Jgg. 48 [1948/49], S. 91, Gebh. Frei, Magie und Psychologie; Alois Mager, Mystik als Lehre und Leben, Innsbruck 1934, wo der Verfasser davon spricht [S. 307], daß die Geistseele sich soweit vom Leibe [Körper] lösen könne, daß sie über ihre gewöhnliche Funktion, den Leib zu beleben und aus den Sinndingen die Gedankeninhalte herauszuschälen, hinauszugehen fähig ist, um zu jener geistigen Tätigkeit zu gelangen, die eigentlich nur der leibgetrennten Seele eignet.

10 Emil Mattiesen, Das persönliche Überleben des Todes, Berlin 1936, Bd. 2, S. 297.

11 Dgl. S. 296–393.

12 Dgl. S. 326.

13 Dgl. S. 381.

14 Der Begriff der »Allsichtigkeit« ist fürs erste potenziell zu verstehen und bedeutet nicht gleichzeitige Allwissenheit von allem. Gemeint ist, daß die Seele in diesem Seinstande »prinzipiell« alles im geschöpflichen Raume sehen könnte, faktisch aber nur das

schaut, was ihr gezeigt wird und wozu sie ihrem innersten Verlangen nach strebt.

15 Eranosjahrbuch 12, Zürich 1945, S. 97/8; dgl. Anmerkung S. 98: »Der, der anschaut und im Schauen gestaltet, ist bei den Neuplatonikern ‚Gott'; der Teil der menschlichen Seele, der ‚anschaut', ist der unsterbliche. Dieser Gedanke findet sich bei Plotinos, Augustinus, Pseudo dionysios Areopagita und Nikolaus von Cues; man beachte aus des letzteren Traktat ‚De quaerendo Deum' die neuplatonisches und christliches Gedankengut kühn verwertende Stelle: ‚Das Wort Theos [Gott] leitet sich ab von theoro oder theo, d. h. ich schaue an oder ich laufe. Der Suchende muß also mittels des Sehens laufen, daß er zum Alles-Sehenden herankomme.'« [Schriften des Nikolaus von Cues, Heft 5, Leipzig 1940, S. 54.]

16 So wird – nach Martin Gusinde – der Mensch unter der Einwirkung der Peyote- und Maskalindroge in neue, bis dahin unbekannte Raum- und Zeitverhältnisse versetzt [Der Peyote-Kult, St. Gabrieler Studien Bd. VIII, Wien-Mödling, S. 419].
Schon Franzisco Hernandez, der Leibarzt Philipps II., beobachtete, daß der Genuß der Peyote-Droge die Gabe des Vorhersehens erweckt [Gusinde, S. 425]. Damit wird auf künstliche Weise die Bindung der Seele an das Bewußtsein und an die Raum-Zeitgrenze überwunden und dem Menschen, ob es nun zu seinem Wohle ist oder nicht, neue Räume jenseits der gewohnten sinnlichen Wahrnehmung erschlossen.

17 J. B. Rhine, Die Reichweite des menschlichen Geistes, Zürich 1948, worin durch Universitätsexperimente erwiesen wird, daß der Wirkraum der Seele

keineswegs auf den ihr zugehörigen Leib beschränkt ist.

18 C. G. Jung, Der Geist der Psychologie, Eranosjahrbuch 1946, Zürich, S. 484ff.

19 C. G. Jung, Wirklichkeit der Seele, Zürich 1954, S. 226f.; dgl. Psychologie und Alchemie, Zürich 1944, S. 193.

20 Hugo Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung, Zürich 1945, S. 107.

21 dgl., S. 110.

22 Clemens von Alexandrien, Stromata, VI, 13, 107.

23 Otto Karrer erläutert diese Stelle in seiner Übersetzung des Neuen Testaments folgendermaßen: »Beim ‚dritten Himmel' ist das jüdische Jenseitsbild vorausgesetzt, wonach über dem Sternenhimmel der zweite Himmel ist [das Paradies nach Vers 4, der ‚Schoß Abrahams' nach Lukas 16, 22], in welchem die Seligen wohnen. Bis ‚in' das Paradies oder bis ‚an' den dritten Himmel wurde Paulus entrückt. Dabei ‚sah' er Gott nicht [vgl. Joh. 1, 18], denn Gott ist im ‚unnahbaren Licht' [1. Tim. 6, 16], ‚hörte' aber Unaussprechliches.

24 August Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante, Zürich 1945, Bd. 1, S. 406ff.

25 Siehe A. Rosenberg, Zeichen am Himmel, Zürich 1949, S. 64–73.

26 August Rüegg, Bd. 2, S. 50.

27 Zitierungen nach Ernst Benz, Swedenborg, München 1948, S. 571/72, besonders 4. Teil, Die Lehre, S. 387 bis 485. Martin Lamm, Swedenborg, eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher, Leipzig 1922; H. de Geymüller, Swedenborg und die

übersinnliche Welt, Stuttgart 1936; Swedenborgs Entsprechungs- und Korrespondenzlehre in seiner »Lehre von der Heiligen Schrift«, Amsterdam 1763, und in seiner »Wahren christlichen Religion«, Amsterdam 1771; von den Planetengeistern in »Die Erdkörper in unserm Sonnensystem« [London 1758, Neudruck Lorch 1947]; vom nachtodlichen Leben in »Himmel und Hölle«, London 1758, Übersetzung von J. F. J. Tafel, Neudruck Zürich 1924.

28 Zum Problem der Allegorese als Mittel der Glaubensverkündigung, wie auch als Methode der Schriftdeutung, siehe: Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945; Urs von Balthasar, Geist und Feuer, Salzburg 1938.

29 E. Müller, Der Sohar, Wien 1932, und G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1945.

30 H. Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950; J. K. Huysmans, Geheimnisse der Gotik, München 1918.

31 Siehe A. Rosenberg: J. Fr. Oberlin, in »Eckhart«, April-Juni 1952.

32 Martin Buber, Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott, Hellerau 1927, S. 26.

33 Albert Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bonn 1880/86, 3 Bde.; Mystik und Pietismus von K. Reinhardt, München 1925 [Der kath. Gedanke].

34 Die wohl bedeutsamste Schilderung einer Seelenreise in unsern Tagen ist in dem Buch von Marcelle de Jouvenel, Au Diapason du Ciel, Paris 1948 [in deutscher Übersetzung im Otto Walter Verlag, Olten] enthalten. Der katholische Philosoph und Dichter Gabriel Marcel schrieb hiezu eine bemerkenswerte

Einleitung. Die Verfasserin verlor durch den Tod ihren fünfzehnjährigen Sohn, der sich dann zu ihrer Überraschung und Freude mit Hilfe der medialen Schreibtechnik manifestierte und sie auf diese Weise teilnehmen ließ an seiner Entwicklung im Jenseits. Die sehr persönlichen Bekenntnisse des im Jenseits pilgernden Knaben, wie auch seine Schilderung der Verhältnisse in demselben, stimmen weitgehend mit den Berichten der klassischen Jenseitsseher überein.

35 E. Mattiesen, Das persönliche Überleben des Todes, Berlin 1939, III. Bd., S. 369–372.

36 Bis heute ist erst ein Teil dieser Visionen veröffentlicht worden in Büchern wie »Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi ...«, zu dem Brentano noch selber ein Vorwort schrieb [1833], von K. E. Schmöger bearbeitet und in vielen Auflagen verbreitet [1. Aufl. 1881], ferner in »Das Leben der gottseligen A. K. Emmerich« von Pater K. E. Schmöger und andern. In folgendem ist hauptsächlich zitiert »Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerich« von Pater K. E. Schmöger, aus der Versammlung des allerheiligsten Erlösers, Freiburg i. Br., Verlag Herder, 2. Auflage. Die Ausgabe ist im 2. Bande approbiert durch den Bischof von Limburg mit den Worten: »Auf Ansuchen des Herrn P. K. E. Schmöger erteilen Wir auch dem 2. Bande der 2. Auflage des von ihm verfaßten Werkes ‚Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerich«, da derselbe nichts enthält, was gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre verstößt, hiermit gerne die Bischöfliche Approbation und geben zugleich Unserem aufrichtigen Wunsche Ausdruck, daß das Werk ... von recht vielen

Christen mit frommem Sinne zu ihrer Erbauung gelesen werden möge.

Limburg, den 23. August 1873. Peter Joseph.«

Das »Bittere Leiden ... etc.« ist im Verlag Räber, Luzern, mit einem Vorwort von Otto Karrer neu erschienen. Andere Teile der Visionen hat Kaplan Fahsel mit Kommentaren neu herausgegeben.

37 Schmöger, S. 47/48.

38 Siehe Grabinski, Leben die Toten?, Verlag Walter, Olten 1950.

39 Schmöger, S. 369.

40 Denzinger, 464; Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 843.

41 Schmöger, S. 424/25.

42 Schmöger, S. 379.

43 Schmöger, S. 380–382.

44 Schmöger, S. 377. Siehe auch: »Reisen in den Mond, in mehrere Sterne und in die Sonne, Geschichte einer Somnambulen, Weilheim an der Teck im Königreich Württemberg in den Jahren 1832 und 1833; Ein Buch, in welchem Alle über das Jenseits wichtige Aufschlüsse finden werden, Augsburg 1834«. Das im magnetischen Schlaf seherisch gewordene Mädchen vollzieht in verschiedenen Etappen eine Himmelsreise, in der sie wahrscheinlich – so meint auch der Referent über das Buch in den »Blättern von Prevorst«, 1835, S. 122ff. – nicht die sichtbare Welt der von ihr »bereisten« Planeten gesehen hat, sondern vielmehr in dem diese Weltkörper begleitenden geistigen Raum geweilt hat. Sie selbst sagt [S. 164]: »Auch auf unsrer Welt ist ein Geisterreich«, »und spricht dabei von den herumwandernden Schatten

von Übeltätern; also war sie auch im Mond, in der Venus, im Jupiter, in der Sonne, nicht auf deren sichtbaren Globen, sondern in deren Geisterreich« [Bl. v. Pr., 1855, S. 131].

45 Das lateinisch-deutsche Volksmeßbuch von Urban Bomm [Benziger-Verlag, Einsiedeln] gibt zu diesem Gebete folgende Erklärung: »Dieser Opferungsgesang stellt die Seelen der Abgeschiedenen dar, als seien sie auf einem gefahrvollen, weiten Wege, der aus dem irdischen Dasein hinüberführt in das ewige. Feinde und Verfolger umdrängen sie von allen Seiten: der Teufel mit seinem Anhange will sie hinabstürzen in den aufgesperrten Höllenrachen«, der nach Hugo Rahner SJ., Antenna Crucis, II. Das Meer der Welt [Zeitschrift für katholische Theologie, 66. Bd., 213. Heft 1942], bei den Vätern im Symbol des finstern, bittern Meeres erscheint. »Das Meer als Sitz der Dämonen. Der Abyssus ist das Weltmeer«, S. 105. »Der Teufel wird in den Abyssus gestürzt, in das Meer, als den ihm angemessenen Ort der Strafe«, S. 106.

46 Siehe: Das Jenseits im Mythos der Hellenen von L. Rademacher, Bonn 1903.

47 Schmöger, S. 423.

48 Schmöger, S. 390.

49 Schmöger, S. 401.

50 Schmöger, S. 374.

51 Pater Ecstaticus, der in Entzückung Befindliche, sich in Gottessehnsucht Verzehrende. Er hat darin die körperliche Schwere überwunden und schwebt darum. Die Bezeichnung ecstaticus wird angewandt auf den hl. Antonius, Johann Ruysbroek und auf den hl. Filippo Neri.

52 Die seligen Knaben – die grundlegende Vorstellung hiezu stammt aus Swedenborgs Arcana coelestia – wie auch der tiefsinnige Gedanke, daß die Geister, hier die noch unreifen, des Sehens unfähigen Knaben, in den Pater hineinsteigen. Goethe war längst mit diesem Gedanken vertraut, schreibt er doch am 28. November 1806 an F. A. Wolf: »Warum kann ich nicht sogleich mich wie jene Swedenborgischen Geister, die sich manchmal die Erlaubnis ausbaten, in die Sinneswerkzeuge ihres Meisters hineinzusteigen und durch deren Vermittlung die Welt zu sehen, auf kurze Zeit in ihr Wesen versenken.«

53 Wie Dante von dem Licht des Paradieses, wird auch der dieses Lichts ungewohnte Faust von diesem geblendet.

54 Dante, Paradiso 32, 47: Vergine, madre... regina.

55 Die mater gloriosa, das ewig Weibliche, darf wohl als eine Symbolgestalt der Sophia verstanden werden – der höchsten gotterschaffenen, ja gottgeliebten Weisheit. Darauf weist eine Mitteilung Riemers über Goethe vom 24. November 1809 hin: »Merkwürdige Reflexion Goethes über sich selbst, daß er das Ideelle unter weiblicher Form oder unter der Form des Weibes konzipiert.« Goethe verbindet damit eine Erfahrung, die ihm aus den Tiefen der Seele zugekommen ist, mit der Symbolik der Tradition. Denn von jeher, und dies ganz besonders im Bereich des Christlichen, ist die Weisheit als Gottesbraut, als Gehilfin des göttlichen Werkmeisters, in weiblicher Gestalt dargestellt worden, besonders nachdrücklich seit dem späten Mittelalter in den Sophia-Ikonen der orthodoxen Kirche.

56 Phil. Matth. Hahn, Nach seinem Leben und Wirken von E. Ph. Paulus, Stuttgart 1858, S. 186.
Pfarrer Ph. M. Hahn war im 18. Jahrhundert einer der großen schwäbischen Theosophen, Erfinder der Rechenmaschine, Begründer der feinmechanischen Industrie in Schwaben und Konstrukteur berühmter »Weltuhren«.

Angelika Probst / Eckart Peterich

KLEINE CHRONIK DES VOLKES ISRAEL

Illustrierte Ganzleinen-Ausgabe
247 Seiten. 4 Karten

»Die Bibel« – hat Goethe einmal gesagt – »ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt.« Vielen Menschen unserer Tage jedoch ist die Bibel und damit die Geschichte des Volkes Israel fremd geworden. Da will dieses Büchlein Brücke sein und Pfad zu der so großartigen und ergreifenden Geschichte des israelitischen Volkes. Es bietet eine schlichte Nacherzählung – eine kleine Chronik – der ganzen biblischen Geschichte in chronologischer und gut gegliederter Reihenfolge, so daß jeder sie leicht und gerne lesen mag. Den Beginn macht der Schöpfungsbericht und die biblische Darstellung der menschlichen Urzeit. Es folgt die aus der Umwelt der alten Hochkulturen erweisbare Geschichte Israels, die so erhaben und erschütternd klingt wie irgend ein Heldenlied eines großen Volkes: eine abenteuerliche Liebesgeschichte eines Volkes mit Gott, voll herrlicher Verheißungen, großherzigen Versprechungen, himmelstürmendem Glauben, schändlichen Treulosigkeiten – voll Heldensinn, Schuld, Reue und Sühne. Das Buch schließt mit der Epoche vor der Ankunft Christi. Ein ausführliches, das Ganze überschauendes Nachwort führt den Leser hinein in den tiefen Sinn und die religionsgeschichtliche Bedeutung der Chronik Israels. Bilddokumente, Karten und ein eingehendes Register bereichern das Buch und geben ihm, abgesehen von der Erzählung, den Wert eines kleinen Nachschlagewerkes.

In allen Buchhandlungen

VERLAG OTTO WALTER AG OLTEN
UND FREIBURG IM BREISGAU

Hans Eibl

AUGUSTINUS

Vom Götterreich zum Gottesstaat. 280 Seiten
Illustrierte Ganzleinen-Ausgabe

Das Buch ist wie ein dreiteiliges Gemälde, das in breiten Strichen die Geistesgeschichte des ersten christlichen Jahrtausends darstellt. In der Mitte steht Augustinus, links und rechts von ihm die Jahrhunderte vor und nach ihm. Der bleibende Beitrag der einzelnen großen Geister wird kurz und verständlich hervorgehoben und in oft sehr glücklicher Weise in die Sprache der heutigen Problematik übersetzt. So findet der gebildete Leser an dem Buch einen guten Führer durch die geistige Entwicklung dieser Jahrhunderte. – *A. Brunner S.J., in »Stimmen der Zeit«, Freiburg i. Br.*

Leo Kobilinski-Ellis

PUSCHKIN

Der religiöse Genius Rußlands. 227 Seiten
Illustrierte Ganzleinen-Ausgabe

Den religiösen Genius Rußlands hat man Puschkin genannt. Aus diesem Blickwinkel versucht ihn auch Leo Kobilinski-Ellis in seinem Buch zu beleuchten. Er schuf eine religiös-psychologische Monographie, die den größten russischen Nationaldichter in seiner Sehnsucht nach religiöser Wahrheit zeigt. – *»Berliner Anzeiger«, Berlin.*

Nikolaus Sementovsky-Kurilo

SAVONAROLA

Revolutionär, Ketzer oder Prophet? 210 Seiten
Illustrierte Ganzleinen-Ausgabe

Der Verfasser sucht das Bild des vielumstrittenen Dominikaners zu klären. Er sieht in ihm eine Gestalt, die den heutigen Menschen Halt und Trost geben kann. Nach ihm ist der große Bußprediger von Florenz ein wahrhaft durchleuchteter Charakter, fern dem modernen Heidentum seiner Zeit und den Abfallsbewegungen vom wahren Glauben. Kleine Menschen aus seiner Umgebung und in der Leitung der Kirche wurden ihm zum Verhängnis, so daß er auf dem Scheiterhaufen enden mußte. Das Buch stützt sich auf eine genaue Erforschung der geschichtlichen Dokumente und wägt sein Urteil ruhig und vorsichtig ab. – *»Kath. Beobachter«, Köln.*

In allen Buchhandlungen

VERLAG OTTO WALTER AG OLTEN UND
FREIBURG IM BREISGAU