



Vertrauen

von Jürgen Kramke

Einst sagte Thomas zu Jesus: »Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst; wie können wir den Weg wissen?« Da sprach Jesus zu ihm: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich. Hättet ihr mich erkannt, würdet ihr auch meinen Vater kennen; von jetzt an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen.« Da sagte Philippus zu ihm: »Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns.« Jesus sprach zu

ihm: »So lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich sah, hat den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: Zeig uns den Vater!? Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, rede ich nicht aus mir; der Vater, der in mir wohnt, er selbst ist am Werke. Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist! Wenn nicht, dann glaubt eben um der Werke willen!« (Joh 14,5-12)

Wenn ich diese Worte auf mich wirken lasse, dann wird

mir wieder einmal bewusst, mit welcher unendlichen Liebe und Geduld der Herr mit seinen Menschenkindern umgeht. Da wandelt Er mit seinen Jüngern fast drei Jahre lang durch die Lande, vollbringt in ihrer Gegenwart die größten Wunder, spricht Worte der tiefsten Weisheit und erweist ihnen in jedem Augenblick ihres Seins grenzenlose Liebe, und dennoch waren sie so sehr in ihrem Buchstaben glauben gefangen, dass sie nicht wirklich erkennen konnten, wer Jesus Christus war und natürlich noch immer ist.

Sicherlich war es für die meist aus einfachen Verhältnissen stammenden Jünger nicht so einfach, ihre eingefahrenen, in der jüdischen Tradition verhafteten Denk- und Glaubensstrukturen zu verlassen. Der Gedanke, dass der große unendliche Gott, dessen Namen sich kein echter Jude auszusprechen traute, auf dieser Erde das Kleid der Materie angezogen hat, war den meisten von ihnen trotz der intensiven Beziehung zu Jesus irgendwie suspekt.

Obwohl ihnen der Herr, wie wir aus den Neuoffenbarungs-

schriften wissen, gelegentlich die Bedeutung der Entsprechungswissenschaft erläutert hat, konnten sie sich nicht wirklich von ihren sinnlichen Denkstrukturen lösen. Und so ist es nicht weiter verwunderlich, dass sie bisweilen Verständnisschwierigkeiten hatten, wenn Jesus von Seinem Vater im Himmel sprach. Die Folge davon war, dass der Herr den Jüngern bis zum Ende seiner fleischlichen Laufbahn immer wieder aufs Neue erklären musste, wer Er denn so eigentlich sei.

Natürlich ist es für die meisten von uns, die wir durch die Gnade des Herrn das Neuoffenbarungswerk kennenlernen durften, überhaupt kein Problem, in Jesus Christus den fleischgewordenen Gott der Juden – Jehova – anzuerkennen. Wir glauben fest daran, dass unser Jesus im Vater und der Vater in Jesus ist. Und sicherlich sind wir auch alle davon überzeugt, dass Jesus Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, durch dessen Nachfolge wir sicher in das große Vaterhaus gelangen werden.

Dank unserer Schriften haben wir eine recht deutliche

Vorstellung von dem, wer unser Jesus ist, welche göttlichen Eigenschaften Er hat, und der eine oder andere von uns wird sicherlich eine ungefähre Vorstellung davon haben, wie unser Jesus aussieht. Wir fühlen uns vom Herrn geliebt und getragen und bisweilen meinen wir, in besonderen Augenblicken schon das Morgenrot der göttlichen Gnadensonne am Horizont unseres Lebens schimmern zu sehen. Ich meine damit diese seltenen Momente in unserem Leben, in denen wir verspüren dürfen, wie die göttliche Liebe unser Herz so sehr berührt, dass wir für eine kurze Zeit das Gefühl haben, mit unserem geliebten Jesus zu einer Einheit zu verschmelzen. Jeder, der dies schon einmal erleben durfte, weiß, wie intensiv und unvergleichlich dieses Gefühl ist.

Von daher ist es nur allzu verständlich, dass wir dieses beglückende Gefühl immer wieder haben wollen. Doch leider entspricht es meiner und sicherlich auch Ihrer Lebenserfahrung, dass die Momente der innigen Gottesnähe meist viel zu kurz und viel zu selten sind. Die Welt

mit all ihren mehr oder weniger wichtigen Dingen reißt uns viel zu schnell aus der emotionalen Verbindung mit dem Herrn heraus und führt uns nicht selten in das Tal der inneren Finsternis.

Aus allen Himmelsrichtungen stürmt die Dunkelheit der weltlichen Scheinbarkeiten auf uns ein, und ohne dass wir es wollen, verfinstert der Job, die Hausarbeit oder nur das Lesen einer Tageszeitung unser Verhältnis zum Herrn. Gerade in der heutigen Zeit führt die ständige Reizüberflutung aus der Sinnenwelt nicht selten dazu, dass in unseren Herzen der Herr durch den Unrat der Welt so sehr zurückgedrängt wird, dass Er sich diskret zurückziehen muss.

Die Folge davon ist meist die, dass sich in unserem Inneren das Gefühl einer gewissen Leere einstellt und wir uns irgendwie von Jesus verlassen fühlen. Wenn wir über diesen nicht sehr erfreulichen Zustand nachdenken, dann wird unser Verstand sehr bald erkennen, dass dieses Gefühl der Verlassenheit eine Erscheinlichkeit unseres im Sinnlichen verhafteten Willens ist. Denn der Herr kann uns

ja gar nicht verlassen, würde Er dies wirklich können, dann müsste Er aufhören, an uns zu denken, und dies hätte zur Folge, dass wir augenblicklich aufhören würden, zu existieren. Und da der Herr in seinem göttlichen Selbstbewusstsein niemals einen von Ihm gedachten Gedanken vergessen kann, so kann Er uns auch nicht wirklich verlassen.

Mit anderen Worten, es erscheint uns nur so, als ob sich der Herr zurückgezogen hat. In Wahrheit ist es der Mensch, der sein Herz von den Wolken der Welt so verdunkeln lässt, so dass das Liebelicht des Herrn nicht mehr bis zum Herzensgrund durchdringen kann.

Die göttliche Gnadensonne der ewigen Gottheit leuchtet immer und belebt zu jeder Zeit mit ihrem Weisheitslicht und ihrer Liebewärme die gesamte Schöpfung. Sie belebt als geistige Sonne alle Geschöpfe in der geistigen Welt, und sie belebt in transformierter Form als natürliche Sonne alle Lebewesen in der natürlichen Welt. Und so bezieht auch der natürliche Mensch dieser Erde seine Lebensenergie von der Sonne, die wir am Him-

mel sehen können, während der geistige Mensch seine Lebensenergie von der geistigen Sonne erhält.

Beide Sonnen haben eines gemeinsam, wenn ihre belebenden und wärmenden Strahlen auf fruchtbaren Boden fallen, dann dauert es meist nicht lange, bis die eingelegten Samen zu keimen beginnen und als Sprösslinge durch die Erdkrume stoßend dem Licht entgegen wachsen. Ist hingegen der Himmel von schweren dunklen Wolken verhangen, so dass kein Lichtstrahl bis zum Boden gelangt, dann hat der Samen kaum eine Chance aufzugehen.

Mit unserem Seelengrund verhält es sich in der Entsprechung nicht anders als mit einer Ackerscholle. Wenn die finsternen Wolken einer im Falschen begründeten Lebensführung verhindern, dass das wärmende Liebelicht unseres himmlischen Vaters bis zum Grund der Seele gelangt, dann ist es sicherlich leicht nachzuempfinden, dass in dieser Seelenscholle kein göttlicher Liebessamen keimen kann. Die Folge davon ist, dass sich der

Mensch innerlich öde, leer und unzufrieden fühlt.

Sicherlich hat jeder von uns dieses Gefühl der durch äußere oder innere Umstände hervorgegerufenen Gottesferne schon einmal durchlebt. Meist haben wir erst einige Zeit, nachdem wir das Tal der inneren Finsternis durchschritten hatten, erkennen dürfen, dass dieser Zustand eine liebevolle Zulassung unsers himmlischen Vaters war, um uns auf die Wolkendecke unseres auf Falschem begründeten Glaubens aufmerksam zu machen.

Ohne diese in der Regel als unangenehm empfundenen Zulassungen des himmlischen Vaters würde wahrscheinlich die Finsternis in den Seelen der Menschen niemals lichter werden, und die Menschheit wäre wahrscheinlich schon längst im Morast der Welt erstickt.

Doch zu unser aller Glück hat es dem himmlischen Vater in seiner barmherzigen Güte gefallen, allen Menschen auf dieser Erde einen Weg aus der Finsternis des Herzen zu bahnen. Ein Weg, der in Anbetracht der äußeren Zustände auf unserer Erde sicherlich ohne Übertreibung als

schmal und dornig bezeichnet werden darf, denn er fordert von demjenigen, der ihn bis zum Ziel – dem Reich Gottes – gehen will, einiges ab.

Ich gehe einmal davon aus, dass ich an dieser Stelle nicht weiter auf die vielen Fallgruben und Dornenhecken einzugehen brauche, mit denen der Erdenwanderer auf dem immer schmäler werdenden Pfad zum ewigen Lebensglück konfrontiert wird. Von den Stolpersteinen der Ungeduld, des Hochmuts und der vielen anderen aus der Weltliebe entspringenden Untugenden wird der eine oder andere Leser sicherlich schon einmal etwas gehört haben.

Aber wie ich eben schon ausgeführt habe, hat es der barmherzigen Liebe des himmlischen Vaters gefallen, für uns einen Weg durch den alles verschlingenden Sumpf der Welt zu bahnen. Und dieser Weg ist, wie man bei Johannes 14,6 nachlesen kann, Jesus Christus, denn dort steht geschrieben: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.«

Jesus hat uns ganz praktisch vorgelebt, wie man in einer Welt, deren geistiges Glaubensgebäude sich auf Falschem begründet, himmlische Wahrheiten leben kann, ohne sich dabei zu verbiegen oder aus opportunistischen Gründen heraus irgendwelchen Weltmeinungen zu folgen. Er hat uns durch sein irdisches Leben bewiesen, dass es möglich ist, in einer Welt, wo der Mammon und die Gleichgültigkeit regieren, Geduld, Demut und wahre Liebe zu leben. Und Ihm verdanken wir es, dass in der Heiligen Schrift eine Unzahl von Weisheitsperlen verstreut liegen, die von uns nur gefunden und aus der Schale des äußeren Buchstabens gelöst werden müssen, damit sie uns als mächtige Wegweiser auf dem Pfad zum wahren Lebensziel dienen können.

Doch leider schafft es der Mensch meist nicht ohne fremde Hilfe, die in den heiligen Schriften verstreuten, praktischen und theoretischen Ratschläge unseres Herrn so in sein Leben zu integrieren, dass er sicher aus dem Tal der Finsternis in die Höhen des verheißenen Gottesreiches gelangen kann.

Und weil der Herr um dieses Problem weiß, lässt Er uns durch Matthäus zurufen: »Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken.«

Ich denke, man kann es sich gar nicht oft genug ins Bewusstsein rufen, dass Jesus Christus in seiner barmherzigen Liebe jeden einzelnen Menschen auf seinem Lebensweg begleiten möchte. Er ruft uns, wie der Hirte ein verirrtes Schaf ruft, das den sicheren Schoß der Herde verlassen hat und nun einsam umherirrt. Es liegt nur an uns, ob wir seinen Ruf hören und ihm folgen wollen, oder ob wir uns lieber in den für unser Seelenheil gefährlichen Schluchten der Welt tummeln möchten.

Ja, lieber Leser, der Herr ruft geduldig wie ein guter Hirte so lange nach uns, bis wir bereit sind, freiwillig die breite Prachtstraße der Welt zu verlassen, um den steinigten Pfad zu betreten, der uns zurück zum Vaterherzen führt. Dieses zarte Rufen kann der Mensch allerdings nur dann hören, wenn er es irgendwie schafft, dem Lärm der Welt zu entrinnen, denn solange die

sinnlichen Ablenkungen dominieren, ist es nicht möglich, dass das Ohr der Seele den Ruf des Herrn vernimmt.

Das hört sich jetzt vielleicht schwieriger an, als es in Wirklichkeit ist. Denn wir brauchen eigentlich nur mit offenen Augen und einem offenen Herzen durch die Welt zu gehen, und mit ein wenig Geduld werden wir bald den leisen Ruf des Vaters verspüren.

Da sind die kleinen Sperlinge, die mitten im Trubel der Großstadt mit viel Fleiß das Material zusammen tragen, um auf einem düsteren Hinterhof in einer Mauernische ihr Nest zu bauen. Sie säen nicht und sie ernten nicht, und dennoch sorgt der himmlische Vater dafür, dass sie alles finden, um ihre Nachkommen großzuziehen. Und wenn sie dann tschilpend ein paar Brotkrümel vom Balkontisch stibitzen, dann ist es so, als wollten sie uns zurufen: »Mensch, was sorgst du dich um dein Fortkommen in der Welt, siehe der himmlischen Vater schaut nicht darauf, was du hast oder wer du bist, für Ihn zählt nur, ob dein Herz in Liebe zum Herrn entbrannt ist«

Oder schauen wir einmal hinaus in den wunderschönen Garten, dort wo nach einem für meinen Geschmack viel zu langen Winter diese herrlichen Blumen blühen und sich ihres Lebens erfreuen, so als ob es diesen Winter niemals gegeben hätte. Bei rechter Betrachtung leben sie es vor, dass auch der Mensch nur dann zum wahren Leben aufblühen kann, wenn er sich von dem Ballast seines Seelenwinters löst und ohne Vorbehalte sein Herz für das wärmende Liebelicht des Herrn öffnet.

Überall in der Natur, aber auch im alltäglichen Leben schenkt uns der Herr kleine Entsprechungswinke, die uns darauf aufmerksam machen sollen, dass nur derjenige den schmalen Lebenspfad zum Vaterherzen erfolgreich beschreiten kann, der freiwillig dem Bösen der Welt flieht und sich stattdessen in die göttliche Liebesordnung des Herrn einfügt.

Wer dies für sich erkannt hat und in kindlicher Liebe zum himmlischen Vater den für die Welt unbequemen Weg der Selbstverleugnung geht, der wird bald erleben, wie in sei-

ner Seele die dichten Wolken des sinnlichen Buchstabenglaubens vom Sturm der göttlichen Gnade weggefegt werden und sein einst öder Seelengrund zu einem blühenden Garten Eden umgewandelt wird. Die Blumen der göttlichen Einsichten strecken ihre Blätter und Blüten der alles belebenden geistigen Sonne entgegen, und ein in der lauen Frühlingsluft liegender Duft lässt beseligende Gefühle aufkommen.

Die Herrlichkeit Gottes durchströmt das ganze Sein und es ist, als ob durch den Lobgesang der Vögel hindurch der leise Liebesruf des himmlischen Vaters zu vernehmen ist. Wer diesem Ruf folgt, wird erleben, wie es ist, wenn Jesus Christus zum Wegbegleiter auf dem dornigen Pfad durch Raum und Zeit in die unbekanntten Höhen der geistigen Welt wird. Mit Ihm an der Seite wird es möglich sein, die Schöpfungsregionen zu betreten, in denen Liebe und Weisheit zu einer Einheit verschmelzen und die himmlische Liebe Gottes der Maßstab aller Dinge ist. Dort wird der Mensch in tiefster Zerknirschung seines

Herzens erkennen, dass er alles Gute und Wahre, was ihm in seinem ganzen Leben begegnet ist, ausschließlich vom himmlischen Vater erhalten hat.

Ich denke, dass der Psalmist David dies auch so empfunden hat, als er im 23. Psalm niederschrieb: »Der HERR ist mein Hirte; mir wird nichts mangeln. Er weidet mich auf grüner Aue und führet mich zum frischen Wasser. Er erquicket meine Seele; er führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen. Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück; denn du bist bei mir, dein Stecken und dein Stab trösteten mich. Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde. Du salbest mein Haupt mit Öl und schenkest mir voll ein. Gutes und Barmherzigkeit werden mir folgen mein Leben lang, und ich werde bleiben im Hause des HERRN immerdar.«



Ist der Monotheismus intolerant?

von *Heinrich Beck*

Das erste und grundlegende der 10 Gebote, die Moses auf dem Sinai empfing, lautet: »Du sollst keine fremden Götter neben mir haben!« Der Eine Gott duldet keine anderen neben sich; er ist, wie er von sich sagt, ein »eifersüchtiger Gott«.

Die Menschen erfahren sich selbst als total abhängig von Gott als ihrem Daseinsgrund und »personalen Mittelpunkt«. Geht so die »Intoleranz Gottes« auf die Menschen über, denen er sich in besonderer Weise zuwendet? Die Rückbindung an den Einen in bedingungsloser Hingabe schließt dann wohl die Anerkennung auch Anderer als »Götter«, als absolute Wertträger aus. Diese, wie es scheinen könnte, im Wesen von »mono-theistischer Religiosität« liegende Intoleranz zeigte sich in der Geschichte ebenso an den beiden weiteren aus dem Judentum hervorgegangenen Religionen, dem Christentum und dem Islam. Sie birgt stets auch ein »Potential für die Anwendung von Gewalt«, wenn – wie es vielfach verstanden wurde – den Menschen das Recht zu anderen Wertorientierungen abgesprochen wird. Ist eine solche praktische Konsequenz aber legitim aus dem Begriff des »Monotheismus« abzuleiten oder nicht eher ein Ausdruck der Angst und des Selbstbehauptungswillens von Gläubigen, die sich in ihrer sozialen oder politischen Identität bedroht fühlen?

Es ist nämlich die Frage zu stellen, aus welchem Grund wohl Gott die Ausschließlichkeit der Hingabe an ihn beansprucht. Ist es eigene Unvollkommenheit und Bedürftigkeit, so dass der Mensch ihm etwas zu geben hätte, das er nicht schon von sich aus besitzt? Würde ein solches Motiv nicht der anzunehmenden absoluten und unbegrenzten Seinsfülle Gottes widersprechen? Und würde so nicht der Mensch von Gott lediglich eigensüchtig »benutzt«, um sich selbst als »absoluter Herr« zu erfahren und zu bestätigen – womit der Mensch nicht um seiner selbst willen geliebt und in eigenes Sein freigegeben wäre? Und wäre letztlich der Mensch nicht überfordert, wenn

sein »Daseinszweck« darin läge, ebenbürtiger Partner des »Unendlichen« zu sein?

Für die Auseinandersetzung mit diesen Fragen erscheint richtungweisend, dass Gott sich als der Ewige, über alle Zeitlichkeit und Unvollkommenheit Erhabene, als der unbedingt und unbegrenzt Seiende und (jedenfalls nach christlichem Verständnis) als der bedingungslos Liebende bekundet, aus dessen unerschöpflicher Macht, Weisheit und Güte alle Wesen ihr Dasein empfangen – was auch in philosophischen Zugängen zum letzten Ursprung des Seins in den verschiedenen Kulturtraditionen immer wieder reflektiert wurde.

So bietet sich als Lösungsperspektive der Vergleich des aus Gott empfangenen Seins mit dem Licht an, das durch ein Prisma geht und in vielen Farben sichtbar wird: Die verschiedenen in ihrem Lichtcharakter jeweils begrenzten Farben sind ihrem ganzen Lichtgehalt nach schon in dem einströmenden reinen weißen Licht vorausenthalten – nicht als ein Gemisch, denn die vielen Farben entstehen je erst durch die Lichtbrechung im Prisma, sondern als einfache Fülle. So ähnlich, lässt sich vorstellen, ist der Seinsgehalt der vielen begrenzten Seienden, die dem göttlichen Sein entströmen, in diesem in unbegrenzter Fülle und als einfache Einheit. Gott als »das reine Sein in Person« beinhaltet bereits die Seinsfülle der vielen begrenzten Seienden und braucht sie nicht, um sich zu vervollkommen und zu ergänzen; so ist deren Schöpfung als absolut freie Tat zu betrachten.

Dies würde für die Frage der Toleranz oder Intoleranz des »Einen Gottes« gegenüber »anderen Göttern« bedeuten: Die vielen verschiedenen »Götter«, wie die bei den alten Römern verehrte Venus als Symbol der Schönheit, Harmonie und Liebe, oder Mars als Personifizierung von männlicher Kraft und Dynamik, oder auch Jupiter als höchste Fülle der Gerechtigkeit, Pluto als Verkörperung unermesslicher Macht usw. beschreiben jeweils begrenzte Teilaspekte einer absoluten Vollkommenheit des Seins, die den einen und unbegrenzten Schöpfergott von verschiedenen Seiten »anziehen« oder »abbilden«. (Dabei ist freilich eine teilweise Verfehlung und »Verzerrung« der zugrundeliegenden »urbildlichen Wahrheit« nicht auszu-

schließen.) In gewissem Sinne also gibt es die »Götter«, nämlich die in ihnen dargestellten »absoluten Wertgehalte«; sie dürfen nur nicht verselbständigt und aus ihrer ursprünglichen Sinnordnung gerissen werden – sonst werden sie leicht zu »Götzen«.

Das »erste Gebot«: »Du sollst keine fremden Götter neben mir haben!« verbietet also lediglich die »Vergötzung von Teilaspekten des Guten«, die ungeordnete Anhänglichkeit an sie. Alles Gute ist vielmehr in dem einen Gott, der »alle Wahrheiten der Götter« unendlich übersteigt, vorausgehalten und – in der rechten Seins- und Liebesordnung – allein von ihm her zu erwarten. Dieser Gott ist gegen andere Götter intolerant: nicht um seines-, sondern um des Menschen willen.

Allerdings ist unsere Erkenntnis und Aussage des unbegrenzten Gottes immer nur begrenzt und entfernt annäherungsweise möglich – weshalb eine Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Sichtweisen im Interesse einer möglichen gegenseitigen Ergänzung (und vielleicht auch notwendigen »Korrektur«) stets sinnvoll und geboten erscheint.



Sanctorum communio

Ein ekklesiologischer Entwurf im Geiste Swedenborgs

von *Thomas Noack*

1. Thema Kirche

»Gemeinschaft der Heiligen« ist ein Kerngedanke der Ekklesio-
logie der Reformation und Emanuel Swedenborgs. Deswegen
wollen wir unter dieser Überschrift unsere Kirchenlehre im Geiste
des schwedischen Theologen entwickeln. Dieser schätzte das Aposto-
lische Glaubensbekenntnis sehr. Daher glaubte er an die »sanctam
ecclesiam catholicam«. Je nach Konfession sind unterschiedliche
Übersetzungen im Gebrauch. Römisch-katholische Christen beken-
nen »die heilige katholische Kirche«, lutherische »die heilige christ-
liche Kirche« und reformierte »die heilige allgemeine christliche
Kirche«. Unmittelbar auf »sanctam ecclesiam catholicam« folgt »sanc-
torum communionem«. Das ist eine nachträgliche Einfügung in den
Text, die sich zuerst um 400 bei Bischof Niketas von Remesiana in
Serbien nachweisen lässt. Diese Formel hatte von Anfang an einen
doppelten Sinn. Einerseits bezeichnete sie die Kirche als »Gemein-
schaft der Heiligen«. Andererseits gab es schon früh und besonders
im ostkirchlichen Sprachgebrauch eine Deutung des Genitivs als
»Gemeinschaft am Heiligen«. Dabei war vor allem an die Teilhabe an
der Eucharistie gedacht. Dieser Gedanke trat jedoch im lateinischen
Mittelalter, in der Reformation und daher auch bei Swedenborg hin-
ter der personalen Deutung zurück.¹

Bei Swedenborg entdecken wir zahlreiche Bausteine zu einer
Lehre von der Kirche, aber noch keine umfassende Gesamtdarstel-
lung. In der wahren christlichen Religion, dem Hauptwerk, das im

1 Siehe Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 3, Göttingen 1993, Seite 117f. Sigel: STh.

Titel immerhin ankündigt, die *gesamte* Theologie der neuen Kirche zu enthalten², finden wir kein Kapitel über die Kirche. Nur die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl werden behandelt. In dem kleinen Werk über das neue Jerusalem hingegen ist ein Kapitelchen über die Kirche vorhanden. Daher können wir sagen: Die Lehre von der Kirche ist bei Swedenborg zumindest ein Thema, wenngleich ihre systematische Ausarbeitung noch in den Anfängen steckt.

Dieser Befund entspricht dem Stand der theologischen Reflexion im 18. Jahrhundert. Denn als Swedenborg einige Gedanken über die Kirche niederschrieb, hatte die Betrachtung dieses Gegenstandes noch keine lange Geschichte. Zwar gab es schon in den Werken der Kirchenväter vielerlei Einzelaussagen über die Kirche, aber »erst im 15. Jahrhundert, also im Zeitalter des Konziliarismus und nach den Erfahrungen des abendländischen Schismas mit der Gefangenschaft der Päpste in Avignon, entstanden selbständige Traktate über den Kirchenbegriff.« (STh 3,34). Daher waren die reformatorischen Ansätze zur Ekklesiologie im 16. Jahrhundert noch sehr jung. Sie gaben den Anstoß dafür, »daß auch in der katholischen Kontroverstheologie der Kirchenbegriff zum Thema der Auseinandersetzung wurde.« (STh 3,34). Doch erst seit dem 19. Jahrhundert gibt es auf katholischer Seite Lehrdokumente, »die über einzelne Aspekte hinaus ein Gesamtbild von Kirche entwerfen«³. Und in unserer Zeit kann das Thema Kirche sogar als das zentrale, theologische angesehen werden, jedenfalls insofern das allseitige, ökumenische Bedürfnis zum intensiven Nachdenken über das Wesen und die Gestalt der Kirche anregt. Der evangelische Dogmengeschichtler Bernhard Lohse meinte: »Kein Zweifel ... besteht, daß die Einheit der Kirche heute in ähnlicher Weise das zentrale Thema der Kirchen- und Dogmengeschichte ist, wie es in vergangenen Epochen die Trinitätslehre, die Christologie oder die Sünden- und Gnadenlehre oder auch

2 Der vollständige Titel der WCR lautet: »Vera christiana religio continens universam theologiam novae ecclesiae ...«

3 Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik: Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 2003, Seite 572.

die Frage der Rechtfertigung des Menschen war.«⁴ Unser ekklesiologischer Entwurf aus einer swedenborgschen Perspektive knüpft wie sich zeigen wird an reformatorische Grundsatzentscheidungen an und steht somit dem Kirchenverständnis der Reformation näher als dem des Katholizismus.

2. Die »basileia tou theou« des irdischen Jesus

Das Zentrum der Verkündigung Jesu war die »basileia tou theou«⁵, die Königsherrschaft oder das Königreich Gottes (»basileia« bedeutet beides). Die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft knüpfte an vorhandene Vorstellungen und Erwartungen an, sprengte aber gleichzeitig ihren allzu beschränkten Rahmen. Spätestens seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. ist Jahwe in Israel als König Israels und der himmlischen Mächte angerufen worden (Jes 6,5). Davon zeugt auch der Ruf »Jahwe malak« (»Jahwe ist König geworden« oder »Jahwe (und kein anderer) ist König«) der Jahwe-König-Hymnen⁶. Vom 6. Jahrhundert v. Chr. an wird angesichts der von Israel erlittenen geschichtlichen Katastrophen und der sich darin scheinbar dokumentierenden Schwäche seines Gottes der Anbruch der uneingeschränkten Gottesherrschaft mehr und mehr zum Ausdruck israelitischer Zukunftserwartung (Jes 52,7-9). Im Judentum der Zeit Jesu war die Hoffnung auf die Herrschaft Jahwes im Tempelkult und in der synagogalen Liturgie allgegenwärtig.⁷ Jesus kleidete also seine Botschaft, indem er die »basileia tou theou« verkündigte, in eine seit Jahrhunderten geprägte Sprache ein. Gleichzeitig stieß

4 Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 1986, Seite 238.

5 »Will man das Zentrum der Verkündigung Jesu mit einem einzigen Ausdruck beschreiben, muß man von Gottes Herrschaft (basileia tou theou) reden.« (Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, 1997, Seite 67). »Basileia tou theou« und »ton ouranon« (pl. der Himmel) sind im wesentlichen gleichwertig, weil die Juden für »theos« neben anderen Umschreibungen auch »ouranos« brauchten.

6 Das sind die Psalmen 47, 93, 96, 97, 98, 99.

7 Zum Gesagten siehe Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, 1997, Seite 68-70.

er aber auch die Überwindung allzu engsinniger, mit ihr verbundener Konnotationen an; zu nennen sind die veräußerlichte Thoraoberservanz und die politischen Erlösungsphantasien⁸.

Das Besondere der Verkündigung Jesu war das, was er schon in seiner Antrittspredigt in der Synagoge von Nazareth zum Ausdruck brachte: »Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren.« (Lk 4,21). In Jesus von Nazareth wurde die Zukunft oder die eschatologische Erwartung Gegenwart. Auf zwei Basileiaworte sei in diesem Zusammenhang besonders hingewiesen. Jesus sagte: »Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja (dadurch) die Herrschaft Gottes (schon) zu euch hingelangt.« (Lk 11,20). Dass also in Jesus jemand in der Welt oder in der Finsternis da war, der die bösen Geister beherrschen und austreiben konnte, genau das war das für jedermann erkennbare Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft. Jesu Werk machte aus der erwarteten Zukunft aktuelle Gegenwart. Ebenfalls im Lukasevangelium ist die Antwort Jesu auf die Frage überliefert: »Wann kommt die Herrschaft (oder das Reich) Gottes?« »Die Herrschaft Gottes kommt nicht mit Beobachtung (in äußerlich sichtbarer Weise). Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist sie! oder: Dort ist sie! Denn siehe, die Herrschaft Gottes ist (schon) mitten unter euch.« (Lk 17,20f.). Die Exegese hält die Übersetzung »mitten unter uns« für die richtige, und sie passt ja auch gut zu Lk 4,21 und 11,20. Wiederum wird gesagt, »daß die Gottesherrschaft bereits in Jesus selbst und dem, was sich um ihn herum begibt, gegenwärtig wird«⁹. Jesus spiritualisierte die Erwartung der Gottesherrschaft. Er erlöste sein Volk nicht von der verhassten Fremdbe-

8 Eine schöne Illustration finden wir bei Jakob Lorber: »Die gute Maria und Meine ganze irdische Verwandtschaft stellte sich unter dem Messias auch noch gleichfort einen Besieger der Römer und anderer Feinde des gelobten Landes vor; ja, die Besten hatten von dem verheißenen Messias nahe dieselbe Vorstellung, wie in dieser Zeit viele aus der Zahl sonst ehrenhafter Menschen sich eine ganz verkehrte Vorstellung vom Tausendjährigen Reiche machen. Aber es war noch nicht an der Zeit, ihnen eine andere Vorstellung zu geben.« (GEJ 1,10,3)

9 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, 1997, Seite 71.

herrschaft durch die Römer, dafür erlöste er die an ihn Glaubenden aber von den Dämonen in ihnen.

Swedenborg setzte Jesu Gottesreich mit der Kirche gleich, und Lukas 17,21 (»entos hymon estin«) deutete er in dem Sinne, dass dieses Reich im Menschen ist: »Unter »Reich Gottes« versteht man im allgemeinen Sinne den gesamten Himmel, im weniger allgemeinen die wahre Kirche des Herrn und im besonderen jeden, der einen wahren Glauben hat bzw. durch ein Leben des Glaubens wiedergeboren ist. Deswegen heißt er auch »Himmel«, weil in ihm der Himmel ist, sodann »Reich Gottes«, weil in ihm das Reich Gottes ist. Das lehrt der Herr selbst bei Lukas 17,20f.« (HG 29).¹⁰ Swedenborg zitiert anschließend die Stelle und übersetzt den uns interessierenden Teil so: »regnum Dei intra vos est«. Das muss nach den vorangegangenen Ausführungen mit Luther wie folgt übersetzt werden: »Das Reich Gottes ist inwendig in euch«. Diese Lesart begegnet uns auch in den Offenbarungen durch Jakob Lorber (siehe GEJ 8,18,4; 9,67,20). Für sie kann man das Argument anführen, dass die »basileia tou theou«, wenn sie nicht »unter Beobachtung (auf äußerlich sichtbare Weise)« kommt, auch keine äußerlich sichtbare, sondern nur eine innerlich erfahrbare Wirklichkeit sein kann, die allerdings im irdischen Jesus schon einmal mitten unter uns war, ihre vollkommene Verwirklichung aber gleichwohl erst in der neuen Schöpfung finden wird.

Swedenborg identifiziert also Reich Gottes und Kirche (siehe oben HG 29, WCR 572). Doch angesichts des von ihm ebenfalls geäußerten Urteils, dass die ursprüngliche, christliche oder apostolische Kirche vollständig untergegangen ist (WCR 378), kann die Gleichsetzung jedenfalls nicht die Kirchen betreffen, die Geschichte gemacht haben. Die Identitätsaussage ist vielmehr idealtypischer Natur, das heißt sie ist auf das Wesen der Kirche zu beziehen. Bezogen auf die Wirklichkeit der Kirchen kann sie hingegen nur die Bestimmung sein, die den Kirchen zugrunde liegt, aber immer wieder auch zur Wahrnehmung der Differenz zwischen der Gottesherrschaft

10 Ebenso WCR 572: »Unter dem Reich Gottes ist sowohl der Himmel als auch die Kirche zu verstehen, da das Reich Gottes auf Erden die Kirche ist.«

und dem Ort ihrer angeblichen Verwirklichung Anlass gibt.¹¹ Die Bestimmung der Kirche ist es, der Ort der Herrschaft Gottes zu sein.

3. Kyrios und Pneuma:

Das unsichtbare Göttliche der Kirche

3.1. Der Kyrios und die Kirche

Der Kyrios ist das Gegenüber der Kirche. Unser Wort »Kirche« kommt von dem griechischen »kyriake« her, was »dem Herrn zugehörig« bedeutet. In Verbindung mit »ekklesia« ergibt sich daraus »die dem Herrn zugehörige Gemeinde«, in Verbindung mit »oikia« erhält man »Haus des Herrn«. Schon diese Herkunft des Wortes »Kirche« weist darauf hin, dass sie ihr Wesen und ihre Bestimmung ganz und gar vom Herrn her empfängt. Beziehungen machen die Beteiligten überhaupt erst zu dem, was sie im Beziehungsgefüge sind. So wird in der Ehe der Mann durch die Frau zum Ehemann und die Frau durch den Mann zur Ehefrau. Und durch Kinder wird der Mann zum Vater und die Frau zur Mutter. In gleicher Weise ist die Kirche nicht aus sich heraus Kirche, sondern nur durch ihre Beziehung zum Kyrios. Die umgekehrte Lesung dieses Verhältnisses ist natürlich auch richtig: Kyrios oder Herr wird Gott durch die Kirche, insofern sie der Bereich in der Menschenwelt ist, der sich seiner Herrschaft freiwillig übergeben hat. Doch diese Lesung will ich nicht weiter entfalten. Im vorliegenden Zusammenhang ist nur wichtig, dass die Kirche das, was sie ist, nämlich »die dem Herrn zugehörige Gemeinde«, ausschließlich dadurch ist, dass der Kyrios ihr Gegenüber ist.

Das ergibt sich auch aus der Art und Weise, wie das Neue Testament den hellenistischen Begriff »ekklesia« übernommen hat. Er bedeutet einfach nur »Volksversammlung«. Doch diese Bedeutung ist den Schreibern der neutestamentlichen Schriften zu wenig qualifiziert. Deswegen nehmen sie oft eine genauere Bestimmung vor,

11 Auch nach W. Pannenberg »ist das Reich Gottes mit der Kirche nicht einfach identisch« (Sth 3,42). Für ihn ist sie aber das »Zeichen des Gottesreiches« (Sth 3,45).

indem sie den Genitiv »tou theou« (des Gottes) anfügen, so dass klar wird, um was für eine Versammlung es sich handelt. Es handelt sich um »die Gemeinde des (einen) Gottes« (Apg 20,28; 1Kor 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2Kor 1,1; Gal 1,13; 1Thess 2,14; 1Tim 3,5). Es handelt sich um die Sammelbewegung (Mt 12,30), die der eine Gott bewirkt, indem Jesus im Glauben als der Kyrios anerkannt wird.

Swedenborg spricht vom Kyrios als dem Gegenüber der Kirche, durch das sie überhaupt erst »kyriake« wird, in Formulierungen wie »die Kirche des Herrn« (HG 637) oder »die Ehe des Herrn und der Kirche« (WCR 248). Außerdem lesen wir bei ihm: »Der Herr allein ist das Alles der Kirche.« (HG 768). »Das Göttliche des Herrn ist es, was beim Menschen die Kirche ausmacht, denn nichts gilt als »Kirche«, als nur das, was Eigentum des Herrn (proprium Domini) ist.« (HG 2966).

In einer anderen, ergänzenden Betrachtungsweise ist der Kyrios selbst die Kirche. So sehr er einesteils ihr Gegenüber ist, so sehr ist er andernteils selbst die Kirche. Denn in Jesus Christus konnte Gott mächtig werden, weil Jesus seinen menschlichen Willen ganz und gar zu einem Gefäß des göttlichen Willens gemacht hatte (Joh 4,34; 5,30; 6,38). Durch diese Öffnung nach oben hin wurde er der Ort der Einwohnung Gottes in der Menschenwelt. Im Neuen Testament wird daher der Begriff »Tempel« auf ihn bzw. seine Leiblichkeit bezogen (Joh 2,21; Offb 21,22). Nach dem Kolosserbrief »wohnt« in Christus »die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2,9). Swedenborg zufolge bezeichnet »Tempel« »im höchsten Sinn das Göttlichmenschliche des Herrn« (OE 220), weswegen »der Herr sich selbst den Tempel nannte, der zu Jerusalem war (Joh 2,19.21)« (HH 187).

3.2. Gutes und Wahres: Das Kirchliche im Menschen

Das vom Herrn ausgehende Kirchenbildende im Menschen ist das Gute und Wahre: »Zweierlei macht die Kirche und daher den Himmel beim Menschen aus: das Wahre des Glaubens und das Gute des Lebens.« (EL 72). »Die Ehe des Guten und Wahren ist die Kirche und der Himmel beim Menschen« (NJ 24). »Was den Himmel beim Men-

schen bildet, bildet auch die Kirche; denn wie Liebe und Glaube den Himmel bilden, so bilden sie auch die Kirche.« (NJ 241). Das Gute und das Wahre sind nach Swedenborg »die Universalien der Schöpfung (universalia creationis)« (EL 84), auf die sich »alles im Universum, was der göttlichen Ordnung gemäß ist«, bezieht und zurückführen lässt (NJ 11). Wir werden später sehen, dass Swedenborg diese eher philosophische Sichtweise¹² mit der kirchlichen verbindet, wonach der heilige Geist das Kirchenbildende im Menschen ist. Doch zunächst halten wir fest, dass es das Gute und Wahre ist.

Obwohl also das Gute und Wahre die Kirche im Menschen bildet, kann in einer anderen Betrachtung das Wahre mehr mit der Kirche und das Gute mehr mit der Religion in Verbindung gebracht werden. Denn die Identität einer kirchlichen Gemeinschaft wird durch die Theologie und das Bekenntnis bestimmt, weswegen wir sie Glaubensgemeinschaft oder Konfession nennen. Religion hingegen ist eine Sache des Lebens und besteht im Tun des Guten (vgl. LL 1). Swedenborg beschreibt das Verhältnis von Kirche und Religion so: »Das Wahre der Kirche und das Gute der Religion, sagte ich, weil man Kirche und Religion unterscheiden muss. Die Kirche heißt Kirche wegen der Lehre (oder Theologie), und die Religion heißt Religion wegen des Lebens nach der Lehre. Jeder Teil der Lehre heißt Wahres, und auch ihr Gutes (die Ethik) ist (eigentlich nur) Wahres, weil sie es ja bloß lehrt. Aber jeder Teil des Lebens nach dem, was die Lehre lehrt, heißt Gutes, auch ist das Tun des Wahren der Lehre Gutes. So also muss man Kirche und Religion unterscheiden. Gleichwohl kann, wo zwar eine Lehre aber kein Leben vorhanden ist, weder von Kirche noch von Religion gesprochen werden, denn die Lehre betrachtet das Lebens als mit sich eins, ganz so wie das Wahre und das Gute, der

12 Bei Platon, beispielsweise im Philebos oder im Phaidron, finden wir die Trias des Wahren, Schönen und Guten. Swedenborg reduziert sie auf das Gute und Wahre. Jedoch kann das Schöne durchaus wieder einbezogen werden, denn »die Schönheit ist die Gestalt des Wahren aus dem Guten (pulchritudo est forma veri ex bono)« (HG 10540). Das Wahre und das Gute streben nach einer gefäßhaften Darstellung im Äußeren. Die Wohlgeformtheit (Schönheit) ist das Kennzeichen der vollkommenen Verwirklichung des Guten und Wahren.

Glaube und die Nächstenliebe, die Weisheit und die Liebe, der Verstand und der Wille. Wo daher eine Lehre aber kein dementsprechendes Leben vorhanden ist, da ist auch keine Kirche vorhanden.« (EO 923).

3.3. Das Pneuma und die Kirche

3.3.1. Die Identität von Kyrios und Pneuma

Das Kirchliche im Menschen ist der Kyrios. Die Wirksamkeit des erhöhten Herrn in der nachösterlichen Gemeinde wird im Neuen Testament »heiliger Geist« genannt. Aus der Notwendigkeit, anlässlich des Heilsgeschehens die Begriffe Vater, Sohn und heiliger Geist exponiert zu gebrauchen, ist bekanntlich die Trinitätslehre entstanden, die zu der Vorstellung dreier göttlicher Personen im Sinne dreier Individuen geführt und damit den Glauben an die eine und einzige göttliche Person des Kyrios verdunkelt hat.¹³ Vor diesem Hinter-

13 Swedenborgs Ablehnung der klassischen Trinitätslehre ist keine Ablehnung der göttlichen Trinität (siehe WCR 164), sondern nur der Vorstellung von drei göttlichen Personen. Zur Diskussion steht nicht die Trinität, die zum Geoffenbarten gehört, sondern der Personbegriff, und zwar auch nur in seiner Anwendung auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Swedenborg verwendet den Personbegriff nach wie vor, jedoch nur noch zur Aussage der Einheit Gottes: »Gott ist dem Wesen (essentia) und der Person (persona) nach Einer.« (WCR 2). Swedenborg lehnt demnach die Dreiheit der Personen ab, aber entfaltet stattdessen die Dreiheit der Person, das heißt der einen göttlichen Person des Kyrios. In ihm sind drei Wesensschichten (»essentialia«, WCR 166) zu unterscheiden. Die Vorstellung von drei göttlichen Personen weicht also der Vorstellung von drei göttlichen Wesensschichten in der einen göttlichen Person des Kyrios. Zur Definition von Person schreibt Swedenborg: »Person beinhaltet einen Unterschied und eine Verschiedenheit von einer anderen (Person) (persona involvit aliquid distinctum et differens ab altera).« (De Athanasii Symbolo 168). Das liegt auf der Linie der klassischen Definition von Boethius: »Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur (persona est naturae rationalis individua substantia).« (Liber contra Eutychem et Nestorium, cap. 3,74). Thomas von Aquin erklärt: »Jedes Individuum von vernünftiger Natur heißt Person (Omne individuum rationalis naturae dicitur persona)« (Summa theologiae I, 29, 3 ad 2). Da Swedenborg statt von »persona« von »essentiale« und die nicaenische Theologie jedenfalls nicht von »prosopon« (Person) sondern von »hypostasis« (Hypostase) spricht, könnte man erwägen Hypostase als Übersetzung von »essentiale« zu wählen. WCR 166 würde dann so lauten: »Diese drei, Vater, Sohn und heiliger Geist sind die drei Hypostasen des einen Gottes, die ebenso eine Einheit bilden wie Seele, Leib und Wirksamkeit beim Menschen.« Damit ist freilich der Unterschied des neukirchlichen zum nicae-

grund muss gezeigt werden, dass der heilige Geist keine weitere Person neben dem Kyrios ist, sondern die »divina operatio« (göttliche Wirksamkeit) der einen göttlichen Person des Kyrios (WCR 138).

Der Kyrios ist in der Kraft des heiligen Geistes erfahrbar. Paulus schrieb: »Der Kyrios ist der Geist« (2. Kor 3,17). Nach Ingo Hermanns Analyse ist damit gemeint: »Christus wird erfahrbar als Pneuma.«¹⁴ »das euch bekannte lebendigmachende Pneuma ist in Wirklichkeit Christus der Herr. Denn er ist es, den wir erfahren, wenn wir das Pneuma in uns wirkend finden.«¹⁵ Hermann veranschaulicht das mit einem Bild: »Wie ich die Sonne in ihren Strahlen erfahre, so erfahre ich den Kyrios als das Pneuma. Das Pneuma ist das unaufhörliche Ausstrahlen des Erhöhten. Dieses Strahlen trifft auf den Menschen auf. Der nimmt die Strahlungsmacht – das Pneuma – wahr und weiß: das ist der Herr; wie er die Strahlungswärme der Sonnenstrahlen wahrnimmt und weiß: das ist die Sonne.«¹⁶ 2. Kor 3,17 ist die Spitzenaussage. Parallelen sind in Röm 1,1-5; 1. Kor 15,45; 1. Kor 6,17 und Röm 8,9-11 zu finden. Und über alle diese Aussagen hinaus ist am Ende sogar das gesamte theologische Denken des Paulus von dem Bewusstsein der Identität von Kyrios und Pneuma durchdrungen. Hermann kommt daher zu einem in unserem Zusammenhang interessanten Schluss: »Weil der »eigentliche«, theologisch prägnante Sprachgebrauch des Paulus im Pneuma eine Gott und Christus eigene Potenz sieht, verbietet sich für eine Paulusinterpretation jede Hypostasierung des Pneuma in Richtung auf eine selbständige 3. trinitarische Person«¹⁷. Das Matthäusevangelium schließt mit den

nischen Glauben noch nicht gänzlich aufgehoben, denn Swedenborg vertritt eine ökonomische Trinitätslehre (WCR 170).

14 Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961, 49.

15 I. Hermann, a.a.O., 49.

16 I. Hermann, a.a.O., 50.

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

Worten: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.« (Mt 28,20). Der heilige Geist wird hier nicht genannt (wohl aber in Mt 28,19). Stattdessen wird den Jüngern das Mitsein des Auf-erstandenen zugesagt. Unter einem systematischen Gesichtspunkt kann man diese Beobachtung von Paulus her verstehen: Im Wehen des heiligen Geistes ist eben niemand anders als der Kyrios selbst wirksam. Im Johannesevangelium wird die Situation des Abschieds am ausführlichsten bedacht. Es geht um die Frage: »Wie ist der Abwesende anwesend?«¹⁸ Im Kontext der Abschiedsreden verheißt Jesus den Seinen »einen anderen Beistand«; der wird »bei euch« sein »in Ewigkeit (gr. Aion)« (Joh 14,16). Die Nähe zur matthäischen Zusage ist unübersehbar. In beiden Fällen ist vom Mitsein (»bei euch«) und einer zeitlichen Erstreckung unter Verwendung des Wortes »Aion« die Rede. Im Matthäusevangelium ist diese Zusage aber mit Jesus verbunden. Im Johannesevangelium ist sie dagegen mit dem anderen Beistand verbunden. Doch der wird sogleich mit Jesus identifiziert. Jesus sagt nämlich: »Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen; ich komme zu euch.« (Joh 14,18; siehe auch 14,19). Wir kommen also wieder zu demselben Ergebnis: Der heilige Geist ist die Anwesenheit des Kyrios.¹⁹ Die Andersartigkeit des nachösterlichen Beistandes erklärt sich aus der Verherrlichung (vgl. Joh 7,39 mit 16,7). Vor seiner Verherrlichung war Jesus als das fleischgewordene Wort gewissermaßen der Leib der Wahrheit (Joh 14,6); nach seiner Verherrlichung ist er hingegen als »Geist der Wahrheit« (Joh 14,17; 15,26; 16,13) und insofern als ein anderer Beistand anwesend. Denn der Auferstandene darf nicht als eine wunderbar wiederbelebte Leiche angesehen werden. Der durch das Konzept der Verherrlichung gegebene Anschluss an die alttestamentliche Kabodvorstellung deutet in eine ganz andere

18 Jean Zumstein, *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 116.

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

Richtung. Der Verherrlichte ist der in die Herrlichkeit Jahwes Aufgenommene: der Kyrios. Als solcher kann er den Seinen nach Ostern wahrlich ein anderer Beistand sein als vor seiner Verherrlichung. Der heilige Geist ist also die Sphäre der Wirksamkeit des Kyrios.²⁰

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

3.3.2. Die pneumatologische Grundlage der Kirche

Die Lehre von der Kirche und die vom heiligen Geist sind seit jeher eng miteinander verknüpft. Nach der lukanischen Pfingstgeschichte

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

(Apg 2,1ff.) begründet der heilige Geist die Gemeinschaft der Gläubenden, »denn diese Erzählung veranschaulicht jedenfalls, daß der Geist allen Jüngern gemeinsam gegeben wurde und damit die Kirche ihren Anfang genommen hat.« (STh 3,25). »In den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen wurde seit dem 2. Jahrhundert die Kirche in enger Verbindung mit dem heiligen Geist genannt, sozusagen als ›Ort seines Wirkens‹.« (STh 3,33). Vor diesem Hintergrund ist es verwunderlich, dass Swedenborg den heiligen Geist nicht im Zusammenhang seiner Lehre von der Kirche nennt. Das Erscheinungsbild beherrschend ist vielmehr die Aussage, dass das Gute und Wahre das Kirchenbildende im Menschen ist (siehe oben EL 72, NJ 24, 241). Doch genau hinter dieser Beschreibung verbirgt sich der heilige Geist, denn Swedenborg schreibt: »Die göttliche Liebe und Weisheit, die aus dem Herrn als Sonne hervorgehen und im Himmel Wärme und Licht spenden, sind das hervorgehende Göttliche; dies ist der heilige Geist.« (GLW 146)²¹. Auch nach Swedenborg wird die Kirche demnach durch das Pneuma konstituiert. Dieses Wehen des heiligen Geistes ist die »divina operatio« (die göttliche Wirksamkeit, WCR 138ff.), die auf das Engste mit dem Kyrios verbunden ist (WCR 139). Die Identifikation des heiligen Geistes mit der Wirksamkeit des erhöhten Herrn ist wohl auch der Grund dafür, dass die Kirche bei Swedenborg vordergründig betrachtet christologisch begründet ist. Aber das schließt eben nicht aus, sondern vielmehr ein, dass die »divina operatio« des Kyrios, also sein Geist, das nachösterlich Kirchenbildende in der Menschenwelt ist. Das belegt auch die folgende Aufschlüsselung der Wirksamkeit (operatio) des Geistes: »Die göttliche Kraft (virtus) und Wirksamkeit (operatio), die unter dem heiligen Geist verstanden wird, ist im allgemeinen die Umbildung und Wiedergeburt, und diesen gemäß die Erneuerung, Belebung, Heiligung und Rechtfertigung, und diesen gemäß die Reinigung

21 Beachtenswert ist auch die folgende Verbindung des einfließenden Lebens mit dem heiligen Geist: »Das Leben, das einfließt, ist Leben, das vom Herrn ausgeht, das auch Geist Gottes heißt, im Wort der heilige Geist, von dem gesagt wird, dass er erleuchtet und lebendig macht, ja dass er im Menschen wirkt.« (EO 875).

vom Bösen und die Vergebung der Sünden, und zuletzt die Seligmachung.« (WCR 142).

Auch in der Neuoffenbarung durch Jakob Lorber ist der Anfang der Kirche im Menschen der heilige Geist: »Auf der Erde gibt es nur eine wahre Kirche, und diese ist die Liebe zu Mir in Meinem Sohne, welche aber ist der heilige Geist in euch und gibt sich euch kund durch Mein lebendiges Wort, und dieses Wort ist der Sohn, und der Sohn ist Meine Liebe und ist in Mir und Ich durchdringe Ihn ganz, und Wir sind eins, und so bin Ich in euch, und eure Seele, deren Herz Meine Wohnstätte ist, ist die alleinige wahre Kirche auf der Erde. In ihr allein ist ewiges Leben, und sie ist die alleinseligmachende.« (HGt 1,4,9). Die Liebe zwischen Sohn und Vater überträgt sich in die Seele als heiliger Geist. Er ist in der Seele gewissermaßen die ecclesia in principio, das heißt die erste und grundlegende Äußerung der Kirche oder des Kirchlichen in der Seele.

4. Wort und Sakrament:

Das sichtbare Göttliche der Kirche

4.1. Anknüpfung an die Reformation

In der Augsburgischen Konfession von 1530 lesen wir: »Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen (congregatio sanctorum), bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden (in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta).« (CA VII). Wort und Sakrament gelten von daher in der evangelisch-lutherischen Kirche als »notae ecclesiae«, das heißt als Kennzeichen der Kirche.²² Auch Swedenborg als Mitglied der lutherischen Reichskirche Schwedens stand in dieser Tradition. Wort und Sakrament sind für ihn die sichtbaren Quellen des spirituellen Lebens. Er schrieb: »Die Kirche, sagt man (dicitur), ist da, wo der Herr anerkannt wird

22 In der reformierten Tradition gilt vielerorts die Kirchengemeinschaft neben Wort und Sakrament als dritte »nota ecclesiae«.

und wo das Wort ist« (NJ 242). Daraus geht hervor, dass das Wort ein Kennzeichen der Kirche ist. Nimmt man noch die ausführlichen Würdigungen von Taufe und Abendmahl in der »Wahre[n] Christlichen Religion« hinzu, dann ist man bei den beiden »notae ecclesiae« von CA VII.

4.2. Das Wort Gottes

Die Würdigung des Wortes als A und O des geistlichen Lebens weist Swedenborg als einen Sohn der Reformation aus, deren geschichtliche Bedeutung er in der Wiederentdeckung des Wortes sah: »Als das Wort von den Papisten fast vollständig verworfen worden war, kam es daher infolge einer Fügung der göttlichen Vorsehung des Herrn zur Reformation, die das Wort gleichsam aus dem Versteck hervorzog und wieder dem Gebrauch übergab.« (WCR 270; siehe auch *Invitatio* 24). Die Heraushebung des Wortes verbindet Swedenborg mit Luther, was die beiden Reformatoren jedoch trennt ist ihre Einstellung zur geistigen Schriftdeutung. Luther verwarf sie »in geradezu tragischer Verkennung der wahren Zusammenhänge«²³, er sagte: »Weil ich jung war, da war ich gelehrt. (...) Da ging ich mit Allegorie, Tropologie und Analogie um und machte lauter Kunst. (...) Ich weiß, daß das ein lauter Dreck ist, den ich nun habe fahren lassen. (...) Der Literalsinn, der tut's. Da ist Leben, Trost, Kraft, Lehr und Kunst inne. Das andere ist Narrenwerk, wiewohl es hoch gleißt.«²⁴ Allein der Buchstabensinn zählt, alles andere ist nach Luther »lauter Dreck« und »Narrenwerk«. Demgegenüber hat die katholische Kirche jedenfalls im Grundsatz nie die Existenz eines geistlichen Sinnes geleugnet (DH 3792, 3828)²⁵. Henri de Lubac (1896 – 1991) und im Anschluss an ihm Rudolf Voderholzer (geb. 1959) haben sehr auf-

23 Rudolf Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn*, 1998, Seite 45.

24 WA TR 5,45,10 Nr. 5285. Zitiert nach: Rudolf Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn*, 1998, Seite 82.

25 Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 38. Auflage 1999, Sigel: DH.

schlussreiche Studien zum Verständnis der alten, schon im Christusereignis wurzelnden geistigen Schriftauslegung vorgelegt.

Das Wort der heiligen Schriften des alten und des neuen Bundes ist die sichtbare Gegenwart des unsichtbaren Kyrios. Das ist johanneische Theologie: Der Kyrios ist das Wort, und das Wort ist der Kyrios (Joh 1,1.14). Deswegen konnte in der Menschheitsgeschichte ein äußeres Wort auf Schriftrollen und Codices entstehen, durch das der Kyrios in der physischen Welt anwesend ist. Das ist ein Mysterium, besonders im Horizont der ausschließlich historischen Bibelwissenschaft. Gleichwohl bezeugt Swedenborg: »Der Herr in der Kirche ist das Wort« (OE 790). »Wenn daher das Wort geöffnet wird, erscheint der Herr« (OE 612). Nicht ohne Grund entfaltet Swedenborg in der wahren christlichen Religion seine Theologie des Wortes unmittelbar im Anschluss an die Gotteslehre. Denn das Wort ist der für die Kirche auf Erden sichtbare Kyrios.

Mehr noch: Das Wort vergegenwärtigt den Kyrios nicht nur, es dient auch der Vereinigung mit ihm. Die heilige Schrift ist das für uns als äußerliche Menschen greifbare Mittel, das uns mit den himmlischen Hierarchien und ihrem König verbindet. Lebendige, spirituelle Erfahrungen führten Swedenborg zu der Erkenntnis, »dass das Wort hinsichtlich des Sinnes seiner schriftlichen Erscheinungsform (quoad Sensum literae ejus) das göttliche Mittel der Verbindung (medium conjunctionis)²⁶ mit dem Kyrios und der Eingliederung in die Gesellschaften der Engel des Himmels ist (conso- ciationis cum Angelis Caeli)« (WCR 235). Das äußere Wort ist dem äußeren Menschen als *die* fundamentale Heilsgabe schlechthin in seine Hände gegeben worden, über die er Tag und Nacht (in allen Zuständen seines Lebens) nachsinnen soll, um am Ende eine Frucht zu bringen, die bleibt (Psalm 1; Joh 15,16). Als »medium conjunctionis« verbindet das sichtbare Wort die pilgernde Kirche mit dem unsichtbaren Kyrios und seinen Engeln.

26 Zum Wort als »medium conjunctionis« äußert sich Swedenborg ausführlich in HH 303-310.

Aufgrund des Gesagten können wir die Formulierung wagen: Das Wort ist das Sakrament der Gegenwart des Kyrios. Denn konstitutiv für den Begriff des Sakraments ist erstens der Ursprung bei Jesus Christus und zweitens seine »Funktion als zeichenhafter Ausdruck des Christusmysteriums, das Jesus Christus und seine Kirche vereint« (STh 3,402). Beide Kriterien treffen auf die heilige Schrift zu. Sie entspringt wie ein Strom lebendigen Wassers dem göttlichen Logos und dient als zeichenhafter Ausdruck seiner Gegenwart der Vereinigung mit ihm.

Das Wort steht in einer inneren Verbindung mit dem heiligen Geist. Darauf deutet schon die Tatsache, dass unter dem heiligen Geist eigentlich »das göttliche Wahre« zu verstehen ist (WCR 139). Das äußere Wort der Bibel ist ein Bedeutungsfeld, innerhalb dessen Göttliches gesucht und gefunden werden kann. Das Göttliche des Wortes ist das innere Sinnverständnis, das in der Korrespondenz (im wechselseitigen Gespräch) zwischen dem heiligen Geist im Menschen und dem äußeren Schriftwort vor ihm empfangen werden kann. Der »sensus internus« ist das Bewusstsein des göttlichen Wahren, das im Spannungsfeld zwischen dem inneren Pol der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem äußeren Pol der Erforschung der heiligen Schrift entsteht. Dieses innere Sinnerwachen ist die kirchenbildende Wirkung, die vom heiligen Geist hervorgebracht wird.

Vor diesem Hintergrund kann man mit Luther sagen, dass die Kirche »creatura verbi« (WA 6,560) ist. Das ist auch ein zentraler Gedanke Swedenborgs, denn er schreibt: »Die Kirche ist aus dem Wort abgeleitet (ecclesia est ex Verbo)« (LH 15). »Die Kirche entsteht durch das Wort, und ihre Beschaffenheit beim Menschen richtet sich nach seinem Verständnis des Wortes.« (WCR 243ff.). Aus dem Wort als der Quelle der Kirche entwickelt sich als nächste Stufe die Lehre. Man muss zwischen Wort und Lehre unterscheiden. Denn das Wort ist noch keine systematische Darstellung der kirchlichen Lehre, aber es ist der Grund, aus dem jede Generation immer wieder neu, ihren Fähigkeiten gemäß die Lehre entwickeln muss: »Die Lehre aus dem Wort konstituiert die Kirche (doctrina ex Verbo facit ecclesiam)« (OE

786).²⁷ Der »fons vitae« (Lebensquell) aller Spiritualität aber ist das Wort, dort begegnet die Braut ihrem Bräutigam.

4.3. Die Sakramente: Taufe und Abendmahl

4.3.1. Zu den Sakramenten im allgemeinen

Im Neuen Testament kommt der Begriff »Geheimnis« (to mysterion) mehrfach und zwar sowohl im Singular als auch im Plural vor. Christus ist »das Geheimnis Gottes« (Kol 2,2; vgl. auch Eph 3,4). »In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen.« (Kol 2,3). Seit der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert werden auch die Taufe und das Abendmahl als Mysterien oder Sakramente bezeichnet (STh 3,381). Augustin führte die wirkungsgeschichtlich wichtige Deutung der Sakramente als Zeichen ein: »sacramentum, id est sacrum signum (Sakrament, das heißt heiliges Zeichen)«²⁸ Seine berühmte Sakramentsdefinition lautet: »Das Wort tritt zum Element hinzu, und das Sakrament entsteht; so ist es gleichsam ein sichtbares Wort (Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum)«.²⁹ Swedenborg hat diese Definition zur Kenntnis genommen: »Die scharfsinnigsten Denker der Kirche haben deshalb gelehrt, es werde erst dadurch zum Sakrament, daß das Wort zu den Elementen hinzutritt (dum accedit Verbum ad Elementum fiat Sacramentum)« (WCR 699)³⁰. Doch obgleich er den augustinischen Ansatz für scharfsinnig hält, distanziert er sich von ihm, indem er bemängelt, dass »dieser Ursprung der Heiligkeit des Abendmahls« »keinem Verständnis zugänglich« ist und auch nicht »in den Elementen oder Symbolen (in elementis

27 Dass die Lehre die Kirche ist, ist ein Gedanke, der auch bei Jakob Lorber hervortritt: »Ich habe euch aber auch schon sattsam gezeigt, welchen Verlauf in den künftigen Zeiten diese Meine Lehre, die da ist eine wahrhaft von Mir Selbst neu gegründete Kirche, unter den Menschen nehmen wird.« (GEJ 9,39,8).

28 De civ. Dei X,5, zit. nach STh 3,382.

29 Tract. in Joh. 80,3; zit. nach Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1, 1995, Seite 240.

30 Siehe auch EO Lehren der protestantischen Kirche und Religion im Auszug VII: »nam cum accedit Verbum ad elementum, fit Sacramentum«.

seu symbolis ejus)« erscheint, sondern nur »ins Gedächtnis« aufgenommen wird (WCR 699). Swedenborg eigener Ansatz arbeitet mit dem Konzept der Entsprechungen: »Daher kommt es, dass die zwei Sakramente Entsprechungen des Geistigen mit dem Natürlichen sind, woher auch ihre Kraft und Macht kommt.« (Invitatio 45)³¹. Zum Verständnis der Sakramente gehört die Vorstellung von zwei Ebenen. Im Vordergrund stehen Elemente und Handlungen, die der sichtbaren Welt angehören und dem äußeren Menschen zugänglich sind; zugleich aber verweist das Sichtbare auf das Unsichtbare und Eigentliche. Diese beiden Ebenen, die sichtbare und die unsichtbare, gehören zum Wesen der Sakramente. Pannenberg schreibt: »Im heutigen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort ›Sakrament‹ zusammenfassend eine Reihe von gottesdienstliche Handlungen, und zwar genauer symbolische oder ›realsymbolische‹ Handlungen, oder auch – wie im Fall der Ehe – den durch eine solche Handlung geheiligten Lebensvollzug.« (STh 3,369)³².

31 Siehe auch Invitatio 59: »(Es soll gezeigt werden), dass den Entsprechungen eine sehr große Kraft innewohnt, weil in ihnen Himmel und Erde (mundus) oder Geistiges und Natürliches eins sind, und dass daher das Wort in reinen Entsprechungen geschrieben ist. Deswegen geschieht durch das Wort die Verbindung des Menschen mit dem Himmel und auf diese Weise mit dem Herrn, und so ist er im Ersten und zugleich im Letzten. Daher sind auch die Sakramente durch die Entsprechungen eingesetzt worden, denn dadurch wohnt ihnen göttliche Macht inne.« Der lateinische Grundtext lautet: »Quod maxima vis insit correspondentiis (ostendatur); quia in illis caelum et mundus, seu spirituale et naturale, una sunt; et quod ideo Verbum per meras correspondentias conscriptum sit; quare [per] illud est conjunctio hominis cum caelo, ita cum Domino; estque sic Dominus in primis et simul in ultimis. Ideo Sacramenta per correspondentias instituta sunt, quibus ideo Divina potentia inest.«

32 Realsymbol (Karl Rahner): Die katholische Theologie unterscheidet zwischen Vertretungssymbol und Realsymbol. Ein Vertretungssymbol vertritt etwas Abwesendes; es weist auf etwas hin, das unabhängig von ihm existiert (Beispiel: Baustellen Schild). In einem Realsymbol hingegen realisiert sich das, was symbolisiert wird; es läßt das, was es bezeichnet, zugleich anwesend sein. Ein Beispiel für ein Realsymbol ist der menschliche Leib. Der Mensch ist nicht sein Körper, aber dieser ist das ihn verwirklichende und vergegenwärtigende Zeichen seiner selbst; sein Geist findet Ausdruck und realisiert sich in der Leiblichkeit, durch die er überhaupt erst zu sich selbst finden kann. Rahners Realsymbol kann mit Swedenborgs »repraesentatio« verglichen werden.

Konstitutiv für das Sakrament ist die Einsetzung durch Jesus Christus. Der theologischen Tradition zufolge unterscheidet die göttliche Einsetzung die sogenannten Sakramente von sonstigen kirchlichen Handlungen (STh 3,306). Swedenborg geht mit den Reformatoren noch davon aus, dass Taufe und Abendmahl durch Jesus Christus eingesetzt worden sind³³: »Daß die Taufe befohlen wurde (mandatus sit), sieht man deutlich an der Taufe des Johannes im Jordan, zu der sich nach Matthäus 3,5f. und Markus 1,4f. ganz Judäa und Jerusalem einfand, ebenso auch daran, daß nach Matthäus 3,13-17 der Herr, unser Heiland, selbst von Johannes getauft wurde, und überdies daran, daß er nach Matthäus 28,19 den Jüngern befahl, alle Völker zu taufen. Wer sieht nicht, daß es mit dieser Einsetzung (in illa Institutione) etwas Göttliches auf sich hat, ...« (WCR 668). Interessanterweise argumentiert Swedenborg nicht vorrangig mit dem sogenannten Taufbefehl. Die göttliche Einsetzung des Abendmahls spricht Swedenborg in HG 10519, OE 376, EO 219 und NJ 210 an. »Das heilige Abendmahl wurde vom Herrn eingesetzt (a Domino instituta est), damit durch dasselbe eine Verbindung (conjunctio) der Kirche mit dem Himmel und so mit dem Herrn bestehe. Darum ist es das Heiligste des Gottesdienstes.« (NJ 210).

Die katholische Kirche kennt sieben Sakramente: die Taufe, die Firmung, die Eucharistie, die Buße, die Krankensalbung, das Weisesakrament und die Ehe. »Die Siebenzahl der Sakramente setzte sich erst im 12. Jahrhundert als theologische Lehrmeinung durch und wurde 1274 auf dem Konzil zu Lyon offizielle Lehre der Kirche.« (STh 3,370). Die Reformation reduzierte diese Zahl jedoch auf zwei, nämlich Taufe und Abendmahl, weil die geforderte Einsetzung durch Jesus Christus nur für diese beiden Handlungen »unzweifelhaft biblisch begründet zu sein schien« (STh 3,307). »Im Hinblick auf Beichte und Absolution, deren Einsetzung durch Christus Luther

33 W. Pannenberg: »In der gegenwärtigen theologischen Diskussionslage stößt die strenge reformatorische Fassung des Sakramentsbegriffs mit ihrer Forderung des Nachweises einer Einsetzung durch Jesus selbst sogar im Fall der Taufe und des Herrenmahls auf Schwierigkeiten.« (STh 3,373).

wegen Mt 18,15ff. für gesichert hielt (WA 6,546), erschien wegen des fehlenden Zeichens die Zählung als Sakrament als zweifelhaft (572).« (STh 3,372). Swedenborg schloss sich der Reformation an und anerkennt auch nur »zwei Sakramente« (WCR 667), die Taufe und das Abendmahl, zu denen er sich in NJ 202ff. und WCR 667ff. ausführlich äußert.

Zwei Sakramente fassen das ganze Wesen des christlichen Lebens zusammen. Denn Jesus Christus war das Ende der Vorbildungen³⁴ oder vorbildenden Religionen mit ihren Tempeln, Altären, Opfern, Riten usw. Nach Paulus war Christus »das telos des Gesetzes« (Röm 10,4), wobei »telos« sowohl Ende als auch Ziel bedeutet. Die Repräsentationen oder Vergegenwärtigungen des noch nicht anwesenden Gottes verloren naturgemäß ihre Bedeutung als der in allen kultischen Handlungen nur vorläufig Dargestellte selbst leibhaftig in Erscheinung trat. Dennoch gab der Kyrios dem in seiner Person eröffneten inneren Gottesdienst auch eine, allerdings auf wenige Elemente beschränkte äußere Form, die das Mysterium der Wiedergeburt symbolisch darstellen sollen. Im Mittelpunkt des äußeren Gottesdienstes der christlichen Kirche stehen daher das Wort und die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls. Das Ende der Vorbildungen durch Jesus Christus und die gleichzeitige Zusammenfassung und Reduktion des Kultes auf die beiden Sakramenten beschreibt Swedenborg folgendermaßen: »Bekanntlich hat der Herr die inneren Mysterien (interna) seines Reiches und der Kirche aufgeschlossen. Sie waren freilich schon den alten Weisen (antiquis) bekannt ... Das alles wußten (also schon) die Menschen der alten Kirche, aber sie wurden durch äußere Dinge (externa), die kultische Vergegenwärtigungen (repraesentativa) waren, zu diesen inneren Mysterien geführt (ducebantur ... ad illa). Weil aber dieses Wissen bei den Juden ganz und gar verlorengegangen war, deswe-

34 Swedenborgs Wort ist »repraesentativum«. Im Hinblick auf die folgenden Ausführungen zu den Sakramenten sei angemerkt, dass »repraesentativum« sowohl in die gedankliche Nähe von Zeichen (»signum repraesentativum externum«, WCR 140) als auch von Symbol (»in repraesentativo et symbolico«, HG 3478) rücken kann.

gen hat der Herr es wieder gelehrt, zugleich aber die kultischen Formen (repraesentativa) abgeschafft, weil der größte Teil von ihnen auf ihn bezogen war und das Bild (imago) nun einmal verschwindet, sobald das Abbild (des unsichtbaren Gottes) (effigies) selbst erscheint. So hat er eine neue Kirche gegründet, die nicht mehr wie die frühere durch Darstellungen des Mysteriums (repraesentativa) zum Inneren geführt wird, sondern ohne sie die Geheimnisse des Gottesreiches (illa) weiß. Anstelle der alten Kultformen hat er nur einige äußere gottesdienstliche Handlungen (externa) angeordnet, nämlich die Taufe und das Abendmahl; die Taufe, damit man durch sie an die Wiedergeburt erinnert werden soll, und das Abendmahl, damit man dadurch an den Herrn erinnert werden soll, und zwar an seine Liebe zum menschlichen Geschlecht und an die erwiderte Liebe des Menschen zu ihm.« (HG 4904). »Ebenso wie viele andere Dinge wurden diese Waschungen den Kindern Israels darum aufgelegt und befohlen, weil die bei ihnen gegründete Kirche eine vorbildende Kirche war. Diese aber war von der Art, daß sie die christliche Kirche der Zukunft wie im Bilde darstellte. Als der Herr in die Welt kam, schaffte er deshalb diese samt und sonders äußerlichen Vorbildungen ab und gründete eine Kirche, bei der alles innerlich war. So hob der Herr die Abbilder (figuras) auf und enthüllte die Urbilder (effigies) selbst, so wie jemand einen Vorhang wegzieht oder die Tür öffnet und dadurch das Inwendige nicht nur sichtbar, sondern auch zugänglich macht. Von all jenen Vorbildungen behielt der Herr nur zwei bei, die alles zur inneren Kirche Gehörige wie in einer Zusammenfassung (in uno complexu) enthalten sollten, nämlich die Taufe anstelle der Waschungen und das Heilige Abendmahl anstelle des Lammes, das zwar jeden Tag, mit vollständigem Ritus aber nur am Passahfest geopfert wurde.« (WCR 670). Die Sakramente sind ein Entgegenkommen Gottes an den auf Äußerliches fixierten Menschen. Der Übergang von der Kultkirche zur Geistkirche war nicht mit einem Mal vollziehbar. Deswegen konnte der Kult der vorbildenden Religion nicht gänzlich aufgegeben werden. Er konnte aber auf zwei alles zusammenfassende Handlungen reduziert wer-

den. Der gemeinsame Ort dieser beiden sakramentalen Vollzüge ist der Gottesdienst, den Swedenborg »cultus« nennt. Im Hinblick auf das Abendmahl schreibt er: »Dieses äußere Symbol (externum hoc symbolicum) ist angeordnet worden, weil sich der größte Teil des menschlichen Geschlechts im äußeren Gottesdienst befindet und deswegen ohne etwas Äußeres kaum etwas Heiliges bei diesen Menschen wäre. Wenn sie nun also in der Liebe zum Herrn und in der tätigen Liebe gegenüber ihren Nächsten leben, dann haben sie Inneres bei sich ohne allerdings zu wissen, dass es genau das Innere des Gottesdienstes ist, um das es eigentlich geht (ipsissimum internum cultus). So werden sie in ihrem äußeren Gottesdienst in dem Guten bestärkt, das durch das Brot bezeichnet wird.« (HG 2165).

4.3.2. Taufe und Abendmahl als Initiationsriten

Taufe und Abendmahl können als Initiationsriten verstanden werden, das heißt als Riten, durch die jemand in eine Gemeinschaft eingeführt wird (initiare = Zugang gewähren, einweihen). Der initiatische Charakter der Taufe ist in der christlichen Welt bekannt, denn überall wird sie als grundlegender Akt für den Eintritt in die Kirche anerkannt, und auch nach Swedenborg symbolisiert sie »die Einführung (initiationem) in die Kirche« (HG 4255). Auch die Eucharistie ist eine Initiation; nach katholischer Darstellung ist sie nach Taufe und Firmung der dritte und letzte Schritt der Eingliederung in Christus und seine Kirche. Swedenborg sieht in ihr jedoch »die Einführung (introductio) in den Himmek« (WCR 721)³⁵. Während also die Taufe die grundlegende »Einführung (introductio) in die Kirche« (WCR 721) darstellt und auch vollzieht und dem Getauften dadurch ein spirituelles Zuhause gibt, ist die Mahlgemeinschaft mit dem Kyrios die Einweihung in die inneren Mysterien der Gemeinschaft mit ihm. Das Abendmahl ist also die Vertiefung der Taufe, beide Sakramente aber

35 Zum Abendmahl als Einführung in den Himmel siehe auch GS 2,7f. Nach der Speisung am Tisch des Herrn heißt es: »Nun ist die große Installation geschehen.« (GS 2,8,31).

sind Initiationsriten oder »zwei Pforten zum ewigen Leben (duae Portae ad vitam aeternam)« (WCR 721).

4.3.3. Die Taufe

Nach Thomas von Aquin bewirken die Sakramente des neuen Bundes das, was sie darstellen (efficiunt quod figurant: 62,1 ad 1; siehe STh 3,384 und 386). Das (ver)führt jedoch zu der Ansicht, dass die Taufe als solche bereits »das Ereignis der Wiedergeburt« (STh 3,266) sei. Pannenberg schreibt: »In der Taufe ereignet sich die Wiedergeburt des Menschen durch den Heiligen Geist.« (STh 3,264). Jeder Getaufte wäre demnach ein Wiedergeborener. Nun ist es zwar aufgrund von Joh 3,5 richtig, die Taufe mit der Wiedergeburt in Verbindung zu bringen, aber diese sakramentale Handlung sollte nicht als Vollzug, sondern nur als »Symbol der Wiedergeburt« (HG 9032) angesehen werden.³⁶ Das Symbol als solches bewirkt die Wiedergeburt noch nicht. Nur ein ihm entsprechendes Leben führt zu diesem Ziel. Swedenborg schreibt: »Die Taufe ist das Symbol der Wiedergeburt (symbolum regenerationis) des Menschen vom Herrn durch Wahres und Gutes des Glaubens. Durch die Taufe geschieht die Wiedergeburt nicht, sondern (nur) durch das durch die Taufe bezeichnete Leben, in das die Christen, die das Glaubenswahre in Gestalt des Wortes haben, anschließend eintreten.« (HG 2702).

Swedenborg charakterisiert die Taufe häufig als »signum et memoriale«, das heißt als ein Zeichen der beständigen Erinnerung an etwas, nämlich an die Bestimmung des Geborenen zur Wiedergeburt: »Niemand kommt durch die Taufe (als solche) in den Himmel oder zum Glauben. Denn die Taufe dient nur als Zeichen der beständigen Erinnerung (signum et memoriale) daran, dass der Mensch wiedergeboren werden soll ...« (HH 329). Von »signum« und »memoriale« ist im Zusammenhang der Taufe auch in NJ 206, OE 356, EO

36 Statt von einem Symbol der Wiedergeburt könnten wir auch von einer Vorbildung derselben sprechen: »Die Taufe bildete die Wiedergeburt des Menschen vor (representabat), durch die der natürliche Mensch in die Kirche eingeführt (introducitur) und ein geistiger wird.« (OE 569).

776 und WCR 676 die Rede. Nach EO 776 ist die Taufe ein »Zeichen für den Himmel (signum pro caelo)« und ein »Erinnerungsmal für den Menschen (memoriale pro homine)«. »Memoriale« hebt einen Aspekt hervor, der schon im Zeichen selbst vorhanden ist, das heißt »signum« meint Gedenkzeichen. Diese Bedeutung von »signum« wird in HG 8066 sichtbar: »Das ist aus der Bedeutung von Zeichen ersichtlich, insofern es eine beständige Erinnerung (perpetua recordatio) ist, denn was als Zeichen und als Erinnerungsmal (memoriali) dient, das ist der beständigen Rückerinnerung (perpetuam reminiscenciam) wegen da.« Durch die Taufe ist dem Geborenen eine Bestimmung für seinen Lebensweg mitgegeben worden, und zwar die, noch einmal, dann aber geistig geborenen zu werden. Denn die erste Geburt endet im physischen Tod, sie kann aber durch die zweite Geburt veredelt werden, so dass sie schließlich im Himmel endet.

Die Taufe ist als Waschung eine rituelle Reinigung: »Unter jener Waschung (lavationem), die als Taufe bezeichnet wird, ist eine geistige Waschung zu verstehen, nämlich die Reinigung (purificatio) vom Bösen und Falschen, somit die Wiedergeburt.« (WCR 670). Als »Reinigung (purificatio)« versteht Swedenborg die Taufe auch in OE 724 und WCR 144, nach WCR 510 ist »die geistige Waschung« der Taufe »eine Abspülung der Sünden (ablutio a peccatis)«. ³⁷ Die Reinigung ist der negative Aspekt der Taufe, dieser Sicht zufolge nimmt sie etwas weg, und zwar die Sünden. Den positiven oder gebenden Aspekt der Taufe behandelt Swedenborg in seiner Lehre vom dreifachen Nutzen derselben (WCR 677ff.): »Der erste Nutzen der Taufe ist die Einführung in die christliche Kirche, damit zugleich aber auch die Einreihung unter die Christen in der geistigen Welt.« (WCR 677). »Der zweite Nutzen der Taufe besteht darin, dass der Christ den Herrn Jesus Christus, den Erlöser und Heiland, erkennt und anerkennt und ihm nachfolgt.« (WCR 681). ³⁸ »Der dritte als Endzweck

37 Vgl. auch Jakob Lorber: »Meine Kirche auf Erden ist ein Reinigungsbad« (HGt 1,2,5).

38 Zum zweiten Nutzen der Taufe passt die urchristliche Taufpraxis gut: »In den Anfängen der christlichen Taufpraxis dürfte dem Gebrauch der trinitarischen Taufformel die Taufe auf den Namen Jesu vorausgegangen sein (Röm 6,3; Gal 3,27; vgl. 1.Kor

beabsichtigte Nutzen der Taufe besteht darin, dass der Mensch wiedergeboren wird.« (WCR 684).

Swedenborg übernimmt die erst seit Ende des zweiten Jahrhunderts nachweisbare kirchliche Praxis der Säuglingstaufe³⁹: »Weil die Taufe (nur) zum Zeichen und zum Gedenken (in signum et in memoriale) daran dient, deswegen kann der Mensch (schon) als Kind getauft werden, und wenn nicht als Kind, dann eben als Erwachsener.« (NJ 206, vgl. auch WCR 682). Weil Swedenborg die Taufe nur als ein Zeichen der lebenslangen Erinnerung an die Bestimmung aller Geborenen, noch einmal geboren zu werden, versteht, deswegen kann er die Praxis der Kindertaufe übernehmen. Der Glaube kann den Säuglingen oder kleinen Kindern selbstverständlich noch nicht durch den Taufakt übertragen werden: »Eine Täuschung ist es, dass der Glaube durch die Taufe sogar den Kindern gegeben wird (quod fides per baptismum etiam sit infantibus), wo doch der Glaube durch die Erkenntnisse des Wahren und Guten und ein ihnen gemäßes Leben erworben werden muss.« (OE 781). Deswegen wird man die Kindertaufe ablehnen müssen, wenn »man die Taufe nur als Ausdruck und öffentliche Bekundung der Hinwendung eines Menschen zum Glauben versteht« (STh 3,290). In den Anfängen der christlichen Kirche schloss die Taufe die Hinwendung zum Glauben ab: »Das Verhältnis von Taufe und Glaube stellte sich in der Missionspraxis und Theologie der alten Kirche zunächst so dar, daß der Glaube vorangeht und die Taufe folgt. Das zeigt schon die Geschichte von der Taufe des äthiopischen Kämmerers durch Philippus (Apg 8,37), und das dürfte auch der ursprüngliche Sinn ihrer Bezeichnung als sacramentum fidei bei Tertullian sein: Von seiten des Täuflings war die Taufe Zeug-

1,13-15). Besonders die Apostelgeschichte bezeugt diese Form der Taufe (Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,3-5).« (STh 3,268f.). Auch das Kreuzeszeichen erinnert an den zweiten Nutzen: »... in der Taufe empfängt das Kind an Stirn und Brust das Zeichen des Kreuzes, d. h. das Zeichen der Einweihung (signum inaugurationis) in die Anerkennung und Verehrung des Herrn.« (WCR 682).

39 »Die Säuglingstaufe wurde zwar im dritten Jahrhundert von Cyprian und Origenes schon als alter apostolischer Brauch bezeichnet, ist aber vor Hippolyt von Rom – also vor Ende des zweiten Jahrhunderts – nicht sicher bezeugt.« (STh 3,287f.).

nis und Bekenntnis seines Glaubens. Das setzte die Unterrichtung über den Inhalt des Glaubens voraus, wie sie im altkirchlichen Katechumenat stattfand.« (STh 3,287). Sein Verständnis der Taufe als »signum et memoriale« ermöglicht es Swedenborg, die Säuglingstaufe zu übernehmen. Niemand wächst in einem ideologischen Vakuum auf. Durch die Taufe ihrer Kinder können christliche Eltern zum Ausdruck bringen, dass sie ihre Kinder im Wasser und im Geiste der christlichen Wahrheit aufwachsen lassen wollen.

4.3.4. Das Abendmahl

Das Abendmahl ist das Sakrament der Vereinigung. Es vereinigt vertikal mit Jesus Christus und horizontal untereinander. Dazu schreibt Pannenberg: »Dabei ist grundlegend, daß die Christen durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die ein jeder für sich in Gestalt von Brot und Wein empfängt, zur Gemeinschaft untereinander verbunden werden in der Einheit des Leibes Christi« (STh 3,324). Gegen seine Bedeutung als Sakrament der Vereinigung auch untereinander ist das Abendmahl zum Zeichen des gespaltenen Zustandes der Kirche geworden. Auf dem Weg zur Überwindung dieses Zustandes muss sich die Einsicht durchsetzen: »Es ist nicht Mahl der Kirche, sondern das Mahl des Herrn seiner Kirche.« (STh 3,362). Swedenborg deutet das Abendmahl ebenfalls als Vereinigung, hebt aber nur den vertikalen Aspekt hervor: »Daraus geht hervor, dass der Mensch, wenn er das Brot nimmt, das der Leib ist, mit dem Herrn durch das Gute der Liebe zu ihm und von ihm verbunden wird (conjungatur); und wenn er den Wein nimmt, der das Blut ist, dann wird er mit dem Herrn durch das Gute des Glaubens an ihn und von ihm verbunden (conjungatur). Man muss aber wissen, dass die Verbindung (conjunctio) mit dem Herrn durch das Sakrament des Abendmahls nur bei denen geschieht, die im Guten der Liebe und des Glaubens an den Herrn und von dem Herrn sind. Das heilige Abendmahl ist das Siegel dieser Verbindung (sigillum illius conjunctionis).« (HG 10522). Dieselbe Formulierung gebraucht Swedenborg in NJ 213; nur der letzte

Satz ist dort ein anderer, er lautet: »Bei diesen erfolgt durch das heilige Abendmahl die Verbindung (conjunctio), bei den anderen hingegen findet (nur) eine Gegenwart (praesentia) statt, nicht die Verbindung (conjunctio).« Swedenborg will hier also deutlicher als in HG 10522 zum Ausdruck bringen, dass die Wirkung des Abendmahls vom Zustand dessen abhängt, der das Brot und den Wein empfängt. Das Abendmahl ist also nicht automatisch das Siegel der Verbindung (HG 10522), sondern bewirkt je nach dem inneren Zustand entweder die Vereinigung mit dem Herrn oder nur dessen Gegenwart.⁴⁰

»Die Reformatoren haben die im katholischen Eucharistieverständnis enthaltene Komponente einer Darbringung an Gott entschieden abgelehnt ... Sie verstehen das Abendmahl ausschließlich als Handeln Gottes an der Gemeinde ... Die Ablehnung des Meßopfergedankens ist die dogmatisch gewichtigste Differenz des reformatorischen Abendmahlsverständnisses gegenüber dem der katholischen Tradition.«⁴¹ Auch Swedenborg hat den katholischen Messopfergedanken abgelehnt. Das bedeutet freilich nicht, dass man den Opfergedanken vom Abendmahl vollkommen fernhalten muss. Im Gegenteil, dieses Sakrament ist an die Stelle des vorbildenden Opferkults getreten: »Als daher die Opfer (sacrificia) abgeschafft wurden, und an ihre Stelle für den äußeren Gottesdienst etwas anderes trat, wurde verordnet, daß Brot und Wein gebraucht werden sollten.« (HG 2165). Das heilige Abendmahl trat »an die Stelle der Altäre oder der Brandopfer und Schlachtopfer« (HG 2811). Es »trat an die Stelle der Opfer und der Gastmähler aus dem Geheiligten« (HG 4211).⁴² Nach

40 Zur Verbindung mit dem Herrn durch das Abendmahl siehe auch HG 4211: Das heilige Abendmahl »ist das Äußere der Kirche, welches das Innere in sich schließt, und durch das Innere den Menschen, der in der Liebe und Liebtätigkeit ist, mit dem Himmel verbindet (conjungit), und durch den Himmel mit dem Herrn«. Und NJ 220: »Daher fließt das Heilige aus dem Himmel in die Menschen der Kirche ein, wenn sie heilig zum Sakrament des Abendmahls gehen (siehe HG 6789). Daher kommt die Verbindung (conjunctio) des Herrn (siehe HG 1519, 3464, 3735, 5915, 10521, 10522).«

41 Wilfried Joest, Dogmatik, Band 2, 1996, Seite 577.

42 »Zudem umfaßt das Heilige Abendmahl und schließt in sich den ganzen Gottesdienst, der in der Israelitischen Kirche eingesetzt war. Die Brandopfer und ande-

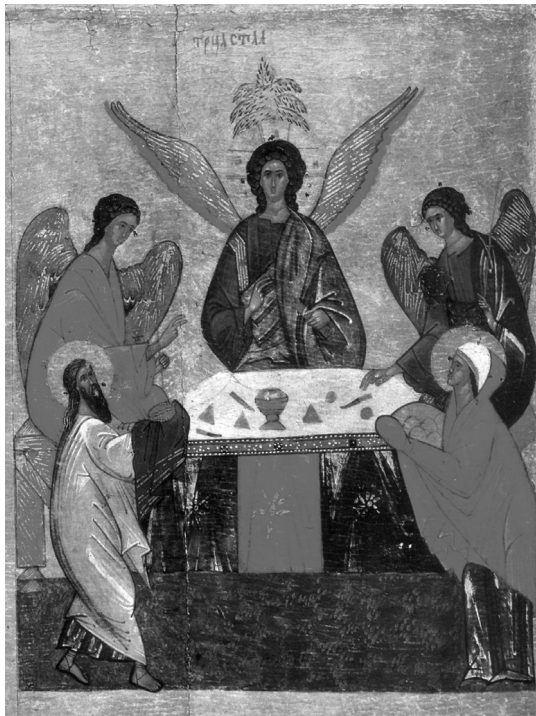
der Theologie des Hebräerbriefes ist Jesus Christus gewissermaßen das eschatologische Opfer, das die Opfer des alten Bundes nur wie ein Schatten darstellen konnten. Mit dem In-Erscheinung-Treten des eschatologischen Opfers war der vorbildende Opferkult notwendigerweise überwunden und das neue Symbol der Gemeinschaft mit Gott wurde das Abendmahl. Interessanterweise kann Swedenborg den Kreuzestod trotz seiner kritischen Bemerkungen zur herkömmlichen *theologia crucis* mit der Kategorie des Opfers erfassen: Der Herr »brachte sich als Opfer (*sacrificium*) für die Sünden der ganzen Welt dar.« (WCR 727). Die vollständige Hingabe oder Selbstaufopferung des Herrn am Kreuz begründete die vollständige Selbstmitteilung des Herrn im Abendmahl, der sich seiner Gemeinde in diesem Sakrament rückhaltlos mit Fleisch und Blut gibt.

Die katholische Kirche hat die Eucharistie untrennbar streng mit dem Weihesakrament verbunden. Das 4. Laterankonzil von 1215 wertete die Bedeutung des Priesters auf, indem es erklärte, dass nur er kraft seiner Weihewürde imstande sei, Opfer und Wandlung zu vollziehen. In den Beschlüssen des Konzils heißt es: »Und dieses Sakrament [das Abendmahl] kann freilich nur ein Priester vollziehen, der gültig geweiht wurde entsprechend den Schlüsseln der Kirche, die Jesus Christus selbst den Aposteln und ihren Nachfolgern gewährte.« (DH 802). Das gilt übrigens nicht für die Taufe (siehe Fortgang von DH 802). Auch Papst Johannes Paul II. insistierte auf den Zusammenhang von Weihesakrament und Eucharistie (DH 4720-4723). Diese Auffassung entmündigt nicht nur das Volk Gottes innerhalb der katholischen Kirche, sondern verhindert auch die gemeinsame Feier des Abendmahls innerhalb des vielgliedrigen Leibes Christi, so dass das kräftigste Zeichen der Einheit, nämlich die Versammlung aller Christen am Tisch des Herrn, nicht aufgerichtet werden kann. Aus swedenborgscher Perspektive ist die exklusive Bindung der Eucharistie an das geweihte Priestertum ein wesent-

ren Opfer, aus denen der Gottesdienst dieser Kirche hauptsächlich bestand, wurden nämlich mit einem Wort »Brot« genannt. Darum ist auch das Heilige Abendmahl ihre Erfüllung (*complementum*).« (NJ 214).

liches Instrument zur Herstellung und Aufrechterhaltung des Abhängigkeitsverhältnisses der Gläubigen von der katholischen Kirche bzw. ihrer »heiligen« Herrschaft (Hierarchie). Für die neue Kirche besteht kein Grund diese strenge Bindung zu übernehmen. Denn Jesus Christus hat das Abendmahl in die Hände seiner Jünger gelegt (vgl. »jedemal wenn ihr ...«, 1Kor 11,25f.). In den Jüngern sieht die neue Kirche nicht die ersten Bischöfe, sondern die Gemeinde. Daher dürfen die Gemeinden der neuen Kirche, immer wenn sie sich im Namen Christi versammeln, auch das Herrenmahl feiern, auch wenn kein ordiniertes Priestertum anwesend ist. »Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.« (Mt 18,20). Da ist also der »mitten unter ihnen«, der im eigentlichen Sinne Brot und Wein austeilt.

Der abschließende zweite Teil wird in OT 3 / 2007 veröffentlicht.



Drei Arten der Heilung

von *Eugene Taylor*

Das Bild der Krankheit, das die verschiedenen hinduistischen und buddhistischen Denkrichtungen entwerfen, unterscheidet sich grundlegend von unseren abendländischen Vorstellungen über Gesundheit und Krankheit. In diesen fernöstlichen Theorien wird weder die Auffassung vertreten, dass wir beim Tode in ein ewiges Leben übergangen, noch dass wir am Jüngsten Tag vor den göttlichen Richter geführt würden. Eher herrscht die Anschauung, dass wir nach einer gewissen Zeit, je nach Art der Schule, auf kurz oder lang in einer anderen Gestalt wiedergeboren würden. Dieses kommende Leben entspräche dann in Gedanken, Worten und Taten unserem vorigem Leben. Unsere neue Gestalt sei um so niedriger, so wir in unserem vorherigen Leben viel Falsches getan hätten oder um so höher, so wir einen gewissen Grad der Erleuchtung erlangt hätten. Krankheit und Leid erreichten uns als Ausdruck dessen, was wir in unserem jetzigen oder einem vorherigen Leben gedacht oder getan hätten.

Diese Idee ist für jemanden aus dem westlichen Kulturkreis nur schwer nachzuvollziehen. Kritiker haben diesem Konzept vorgeworfen, dass es keine Lösung darstelle, dem Opfer zu sagen, warum wir jemanden liebten, warum wir litten oder stürben. Schließlich würde sich in unserer technologisch rasch voranschreitenden Gesellschaft allein schon aufgrund des genetischen Codes, der krankmachenden Umgebungen und des Mikrobenbefalls die Möglichkeit ergeben, kommende Verläufe voraussagen. Es sei daher unmöglich, den Einzelnen für jede Krankheit, die ihn befallen würde, verantwortlich zu machen.

Ich behaupte allerdings, dass dies Thema komplexer, feiner und geheimnisvoller ist, als dass wir ihm allein durch die oberflächliche und reduzierende Erklärung, dass die Individuen für ihre Krank-

heit verantwortlich seien, beikämen. Ich gründe meine Ansicht auf meine Erfahrung als Facharzt in einem Ärzteteam der Indo-China-Flüchtlingsabteilung am Brighton Marine Hospital. Diese Einrichtung war für die 18.000 Kambodschaner in der Gegend von Boston ins Leben gerufen worden, von denen viele Opfer des Völkermords der Roten Khmer geworden waren.

Viele Kambodschaner, die diese Klinik aufsuchten, litten an Depressionen, post-traumatischem Stress und anderen seelischen Erkrankungen, die das Ergebnis der ständigen Folter war, die sie erlitten hatten. Wenn ein Seelenarzt versuchte den Grund der Depression bei den Flüchtlingen herauszufinden konnte er nicht wie üblich fragen: »Fühlen Sie sich immer traurig?«, da die Kambodschaner mit dieser Frage nichts anfangen konnten. Sie geht völlig an ihrer Welt-sicht vorbei. Wenn sie gefragt wurden, wie sie zu ihren Folterern ständen, so haben viele geantwortet, dass sie keinen Groll hegten oder keine Vergeltung wollten. Eher fühlten sie Mitleid mit ihren Peinigern, da die Folterer nun die Konsequenzen ihrer Verbrechen zu tragen hätten. Wenn die Opfer gefragt wurden, warum sie meinten, dass sie ihre Foltern erlitten hätten, sagten sie, dass sie die Schuld nicht bei ihren Folterern suchten, sondern dass sie glaubten, dass es sich um eine ungesühnte Schuld aus einem vorherigen Leben handeln müsse, für die sie nun Buße zu tun hätten. Diese Antworten verwirrten die Seelenärzte. Sie waren völlig unvorbereitet nach all dem Leid, das den Patienten zugestoßen war, nun eine solche Erklärung zu hören.

Der springende Punkt hier ist, dass es aus Sicht des Unwissenden die Einstellung zu unserem Leid sein dürfte, das uns erlaube dies zu ertragen. Demnach habe unser Bewusstseinszustand sowohl etwas damit zu tun, warum wir litten als auch damit, warum wir Genesung erführen. Es scheint logisch anzunehmen, dass jede Krankheit oder jedes Trauma durch eine emotionale Antwort begleitet ist. Diese Antwort ermögliche uns, obschon wir selbst nicht die völlige Kontrolle über das besäßen, was uns zustoße, so doch immerhin ein gewisses Maß der Kontrolle über unsere Emotionen.

Die buddhistische Sicht jedoch, die sich hier bei den Kambodschanern zeigt, drückt weitaus mehr aus als eine bloße Einstellungsänderung. Gemäß dieser Sichtweise wird vielmehr die Auffassung vertreten, dass das gesamte Universum anders strukturiert ist, als wir Abendländer uns dies vorstellten. Demnach ständen alle vernünftigen Erklärungen, die wir in unserem gegenwärtigen Bewusstseinszustand vornehmen würden, im Verhältnis zu unserem Bewusstseinszustand selbst und seien nur aus unserem jetzigen Zustand heraus zu verstehen. Obwohl wir uns in unseren Ansichten den Auffassungen anderer Kulturen überlegen fühlen, interpretiert unsere Wissenschaft ihre Erkenntnisse allein aufgrund des westlichen Standpunkts. Nehmen wir nun eine alternative Sichtweise zur Hand, so greift die abendländische Sicht nur in bestimmten Bereichen, erweist sich aber keinesfalls für alle Sektoren der menschlichen Erfahrung als relevant.

Aus buddhistischer Sicht zum Beispiel werden sowohl die Ursache als auch die Heilung einer Krankheit rein psychologisch gedacht. Dies erklärt sich aus der Rolle, die das Bewusstsein bei der buddhistischen Konstruktion von Wirklichkeit spielt. Was immer auch die großen Kräfte des Universums seien, so müssten sie doch in Übereinstimmung mit der Seele des Einzelnen geschaffen sein, um sich dort entweder wohl- oder übelwollend auszuwirken. Der swedenborgianische Geistliche Warren Felt Evans war Pionier der US-amerikanischen Neu-Geist-Bewegung des 19. Jahrhunderts. Diese Stellung erwarb er sich durch seine Auffassung, dass Gesundheit und Krankheit sich allein auf den eigenen inneren und spirituellen Bewusstseinszustand bezögen. Evans glaubte, dass es sich bei der Gesundheit um den Normalfall handle und dass die Krankheit dadurch entstünde, dass sich ein Mensch der natürlichen Heilkräfte von Körper und Geist beraube. Krankheit ließe sich oft anhand der Beziehung des Einzelnen zum Göttlichen herleiten. Gleichzeitig sei der Beginn von Leiden und Krankheit häufig mit dem Verlangen nach Rückkehr zum richtigen Denken und Streben begleitet. So verspreche der oder die Erkrankte häufig, das Leben in andere Bahnen len-

ken zu wollen, so er oder sie nur wieder gesund würde. Tatsächlich schließt die schlimmste Krankheitsphase beim Einzelnen häufig den grundlegenden Drang nach Leben oder Tod mit ein. Die Annalen der Medizin sind voll von Fallgeschichten, in denen Menschen eigentlich sterben sollten, jedoch dann weiterlebten, da sie die Hoffnung auf und den Willen zum Leben besaßen. Dann wiederum gibt es die, welche eigentlich weiterleben sollten und dann doch verstarben, da ihr Wille oder Geist gebrochen war, sie aufgehört hatten zu kämpfen und sie schließlich verstarben, als es niemand mehr erwartete. Der Lebenswille einer kranken Person ist für den Genesungsverlauf also sicher zentral. Wie es aber möglich ist, dass ein Mensch die Hoffnung auf Genesung beibehält, bleibt ein großes Geheimnis.

Währendessen hält die westliche Medizin, die sich von allen spirituellen Traditionen gelöst hat, daran fest, dass sich die Krankheiten aufgrund genetischer Veranlagung, zufälliger Vergiftung oder gefährlicher Umweltbedingungen entwickeln würden. Diese Faktoren würden sich uns dann als Chance oder Schicksal darstellen. Im allgemeinen wird, mit Ausnahme der Wahl eines gewissen Lebensstils, die Krankheit nicht mit dem Bewusstsein gleichgesetzt. Es wird für gewöhnlich angenommen, dass der Geisteszustand eines Menschen nicht in direkter Verbindung zu seiner körperlichen Erkrankung stehe. Die Krankheit wird nicht als Sühne betrachtet, die jemand aufgrund gewisser Taten abzuleisten hätte. Auch der Patient selbst sucht im allgemeinen den Grund seiner Erkrankung nicht zuerst bei sich.

Im Christentum zielt die biblische Idee, dass uns die Krankheit als Bestrafung unserer Sünden ereile auf ein Jahrhunderte altes theologisches Problem. Es geht um die Frage, wie ein gütiger Gott solch eine Verwüstung hinterlassen kann und wie er Leid selbst bei denen verursache, die ihn anbeten. Meiner Meinung nach leitet Swedenborg diese theologische Frage auf profunde Weise auf eine psychologische Ebene über. Swedenborg behauptet, dass sowohl das Gute wie auch das Böse bestehen würden. Gott sei die Quelle alles

Guten, während die Menschheit die Quelle allen Übels sei, das aus Missbrauch der Fähigkeiten Vernunft und Freiheit stamme.¹

Wir sind frei. Anders ausgedrückt: Wir können die Krankheit gemäß jeder Weise betrachten, wie wir es wünschen. Folgerichtig würden wir auf unseren verschiedenen Bewusstseinsstufen auch annehmen, dass es verschiedene Arten des Leids gäbe. Ein Ergebnis, das wir daraus ziehen können ist, dass es verschiedene Formen der Heilung gibt: körperlich, psychologisch und spirituell.

Die körperliche Heilung

Wir gehen davon aus, dass die körperliche Heilung die Linderung der körperlichen Leiden mit einschließt. Weiter denken wir, körperliche Heilung sei z.B. das Auskurieren von Wunden. Diese Wunden können belanglos oder ernst sein wie z.B. ein Pistoleneinschuss. Wir können den Begriff der körperlichen Heilung auch ausdehnen, indem wir darunter die körperlichen Strapazen verstehen, denen wir uns freiwillig unterziehen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Dies ist zum Beispiel dann der Fall, wenn jemand eine Zahnspange tragen muss, um seine Zähne zu begradigen, oder bei einer Gehirnoperation, bei welcher der Schmerz, der entsteht, wenn direkte Eingriffe am Gehirn vorgenommen werden, für gewöhnlich durch Medikamente abgemildert wird. Da das Gehirngewebe über keine Schmerzrezeptoren verfügt, ist es in diesem Fall Teil der Diagnose, eine solche Behandlung zu empfehlen, um größeres Leid zu verhindern, zum Beispiel den Tod infolge einer Krebserkrankung.

Der Glaube, dass die körperliche Heilung mit direkten Eingriffen am Körper einhergehe, steht für ein bestimmte Sichtweise auf die

1 Anm. des Übersetzers: Es sollte daran erinnert werden, dass diese Auffassung innerhalb der Bewegung der humanistischen und transpersonalen Psychologie selbst nicht umstritten ist. Für den Psychotherapeuten Erich Fromm zum Beispiel, der heute wegen seiner humanistischen Psychoanalyse zumeist der humanistischen Psychologie zugerechnet wird, ist dies einer der Hauptkritikpunkte am Ansatz von William James und C.G. Jung. Fromm vertritt stattdessen die These, dass die Bündelung alles Schlechtem auf den Menschen den Menschen unfrei und zu einer autoritären Persönlichkeit werden lasse.

Wirklichkeit. Es ist aber natürlich auch das bekannteste Symbol für unsere abendländische Medizin schlechthin. In Übereinstimmung mit dieser materialistischen Weltansicht werden alle Krankheiten, seien sie körperlicher oder geistiger Natur, ihrer Ursache nach als biologische oder chemische Prozesse erfahren. Ohne die Gesamtheit der Krankheitsursachen erfassen zu wollen, die körperlicher, geistiger oder spiritueller Natur sein könnten, wird jede Krankheit allein auf die biologischen und chemischen Verläufe reduziert. So hilft, ganz gleich was die tatsächliche Ursache einer Krankheit ist, immer ein Aspirin. Wenn die Erkrankung schlimmer ist tritt an dessen Stelle dann irgendein Medikamentencocktail mit hohem Morphinanteil. Zur Behandlung eines Gehirntumors werden Medikamente, Operationen, und Bestrahlung angewandt; bei Manisch-Depressiven wird eine Lithium-Behandlung empfohlen, und um Panik-Attacken beizukommen verwenden die Ärzte Inderal. Als eine Erklärung für den Alkoholismus wird die genetische Veranlagung angeführt. Und inzwischen sprechen wir sogar schon davon, dass es ein Gen gebe, das unsere Veranlagung für Depression, Schizophrenie und Krebs vorherbestimmt.

Gestützt wird diese rein physikalische Betrachtungsweise des Heilungsverlaufs durch die ärztliche Ausbildung und die Erfahrungen, welche die Ärzte selbst mit einer solchen Behandlungsweise gemacht haben. In unserem Kulturkreis wird dieses Heilungsverständnis nun schon seit gut 100 Jahren praktiziert. Diese Denkungsart beginnt für gewöhnlich schon mit der Ausbildung an einem College, setzt sich dann beim Besuch einer Medizinischen Hochschule fort und findet ihre endgültige Bestätigung im üblichen Krankenhauspraktikum. Von einem Arzt wird erwartet, dass er Logik und Mathematik beherrscht. Ferner sollte er, bevor er sich entschließt eine Medizinische Hochschule zu besuchen, seine Fähigkeiten in den Fächern Chemie, Biologie und Physik schulen. Nachdem der angehende Mediziner mit den Grundpfeilern der allgemeinen Medizin der Anatomie, Physiologie, Arzneimittelkunde, Pathologie und Diagnose vertraut gemacht worden ist, konzentriert sich der werdende

Mediziner auf ein Spezialgebiet. Einige Bereiche werden hierbei als wissenschaftlicher, will meinen als gefährlicher und prestigeträchtiger betrachtet als andere.

Die beiden großen Richtungen innerhalb der Medizin sind die wissenschaftliche Forschung und die ärztliche Praxis. Die Grundlagenforschung betreibt Untersuchungen, um greifbare und replizierbare Belege zu erbringen, die dann direkt für die Heilung von Patienten nutzbar gemacht werden können. Liegt ein solcher Beweis vor, besteht in wissenschaftlichen und medizinischen Kreisen die übereinstimmende Meinung, dass sich dies auch in einer bestimmten Behandlungsform niederschlagen sollte. Diese Kreise billigen nur dasjenige, was zuvor an Patienten während ärztlicher Untersuchungen, des Aufenthalts an einer Klinik oder in der ärztlichen Praxis erprobt worden ist.

Die Folge ist, dass ein Arzt unseres Kulturkreises speziell in den Werten des rationalen Denkens und einer Sinnesbetrachtung geschult wird. Das geschieht mittels einer intuitiven oder gefühlsbetonten Herangehensweise. Was die zuletzt genannte Möglichkeit der Krankheitsbetrachtung betrifft, so besteht sie zwar, wird aber im allgemeinen heruntergespielt. Es kann auch sein, dass sie lediglich als Nebenprodukt einer guten wissenschaftlichen Betrachtungsweise verstanden wird. Die rational-empirische Herangehensweise verbindet sich mit dem anerkannten wissenschaftlichen Beweis, der zunächst unter strikter Aufsicht, dann weiter unter Beachtung der nachhaltigen Heilung des Patienten und zuletzt unter dem erforderlichen Grad medizinischer Sachkenntnis erbracht wird.

In diesem Umfeld wird der Arzt als der entscheidende Vermittler betrachtet, der die Heilung des Patienten bewirkt. Heilung und Krankheit werden hier gemäß den Begrifflichkeiten wie Manipulation der Organe, Gewebe, Zellen, chemische Molekülbildung, elektrische, oder operative Mittel verstanden. Die Einwirkungen des Arztes vollziehen sich hier aktiv, während der Patient ersucht wird eine passive Rolle einzunehmen, indem er sich den diagnostischen Verläufen unterordnet und sich in die vorgenommene Behandlungs-

weise fügt. Auf diese Weise ist es dem Arzt möglich immer eine wissenschaftliche Begründung der Krankheitsursache zu geben. Ferner ist es ihm immer möglich anzunehmen, dass sich die heilende Wirkung durch die wissenschaftliche Behandlungsmethode eingestellt habe. Die operative Anästhesie, die keimfreie Umgebung im Krankenhaus, die Theorie, dass sich Krankheiten durch Keime verbreiten würden und die »magic-bullet« (Zauberkegel) Theorie, sie alle sind das Produkt wissenschaftlichen Denkens und bestimmen den Rahmen der physischen Heilung.

Die psychologische Heilung

Unter einer psychologischen Heilung verstehen wir alles, was die Genesung von Beschwerden angeht, die durch Ängste und Konflikte hervorgerufen werden. Sie ist die Behandlung von Ideen mittels Ideen. Ein Beispiel hierfür ist eine psychotherapeutische Behandlung, welche die Ursachen einer emotionalen Unruhe klären soll, die über einen langen Zeitraum hinweg das chemische Gleichgewicht im Körper verändern können. Es ist möglich, dass diese Ängste ausreichen, um Geschwüre, Bluthochdruck oder noch schlimmere Erkrankungen hervorzurufen. Die Angst ist ein psychologischer Zustand, der großes Leid mit sich bringen kann. Angst kann zu starken Hassgefühlen führen, besonders wenn sie über einen langen Zeitraum hin anhält. Psychologische Traumata gehen oft mit großen körperlichen Verletzungen einher; doch bleiben die Nachwirkungen wie Depression, Kummer, Verlust des Selbstwertgefühls oder sich wiederholende Ängste häufig unbehandelt.

Die wichtigste Quelle des psychischen Leids ist der innerseelische Konflikt. Dieser ereignet sich dann, wenn ein langanhaltender Widerspruch zwischen zwei Ideen auftaucht, die denselben Bewusstseinszustand betreffen. Es kann sich auch um einen Konflikt zwischen Verstand und Gefühl handeln oder zwischen Geist und Körper. Beides kann den gleichen Persönlichkeitsbereich betreffen. Innerseelische Konflikte können auch entstehen, wenn es zu einer Lebens-

krise kommt. Dies kann durch den bevorstehenden Tod eines geliebten Menschen passieren. Es geschieht des öfteren auch dort, wo ein sich sorgender Mensch dazu aufgerufen wird, sich im Zustand der Abnormalität normal zu verhalten. Hier können gefühls- und verstandesmäßige Ängste die Folge sein. Wenn sich diese Ängste hinfort festsetzen, zeigen sie sich als körperliche Symptome.

Im Bereich der Psychologie und Psychiatrie wird die Umwandlung psychischer Ideen in körperliche Symptome mit der These der Psychogenese begründet. Psychogenese meint: Im Ursprung psychischer Natur. Diese Theorie verweist darauf, wie sich unsere Wahrnehmungen unter Stress, Trauma und Leid ändern, besonders wie sich unsere Wahrnehmungen nach einem langen Zeitraum in körperliche Symptome einer allgemeinen Erkrankung oder den Wiederholungszwang des Neurotikers verwandeln können.

Vor hundert Jahren wurde die psychogenetische Hypothese dadurch erklärt, dass sich Teile unserer Persönlichkeit vom Wachzustand gelöst hätten. Die Erfahrungen, die wir nicht auf gewöhnliche Weise in unsere Weltsicht einbauen könnten, hätten sich von dem größeren Bild, das wir von unserer Wirklichkeit entwürfen, getrennt und glitten nun ins Unterbewusste hinab, wo sie dann gemäß ihren eigenen Gesetzen wirkten. Ein sexuelles Trauma, zum Beispiel, konnte sich an irgend einer Gegend des Unbewussten zeigen und in dieser Lage dem Wachbewusstsein einen Teil seiner Energie nehmen. Währenddessen könnte die verloren geglaubte Erinnerung beständig weiter ähnliche Erfahrungen, wenngleich von geringerer Intensität, ans Unbewusste weiterleiten, so dass sich schließlich eine Fülle an Erfahrungen um diese Grunderfahrung sammeln würde. Die Summe all dessen wurde als unbewusster Komplex bezeichnet.

Es wurde angenommen, dass sich die Komplexe dem Wachbewusstsein auf viele verschiedene Weisen zeigen würden. Sie könnten in Form eines kleinen Symptoms auftauchen, wie in z.B. Gestalt eines unkontrollierten Gesichtszugs kurz vor einer wichtigen Entscheidung oder in Form einer Kehlkopfentzündung, wenn eine wich-

tige Rede bevorstehe; oder sie könnten sich auf längere Zeit zeigen, was in Fällen der multiplen Persönlichkeit der Fall wäre. Hier bricht ein Komplex explosionsartig aus und erfasst das gesamte Bewusstsein. Er zeigt sich dann in sich völlig schlüssig und als eigenständige Ausprägung der Identität.

Es wurde angenommen, dass die psychologischen Symptome der Neurose ihren Ursprung in Ideen hätten. Diese Gedanken über die Hauptsymptome der Neurose entstanden in Unkenntnis ihres biologischen Ursprungs. Über die letzten 100 Jahre hinweg wurde die Hypothese von der Psychogenese ebenso auch bei körperlichen Erkrankungen angewandt. In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden Magengeschwüre, Bluthochdruck und Rückgratverspannungen in der Hauptsache als psychosomatische Krankheiten betrachtet. Inzwischen hat sich der Fokus, nach psychologischen Einflüssen bei körperlichen Erkrankungen suchen zu wollen, verlagert. Diese Einflüsse werden heutzutage besonders bei Herzinfällen und Krebserkrankungen vermutet.

Erst kürzlich konnte ich eine Darlegung dieser psychologischen Wirkungen bei einer Konferenz über Verhaltenstherapie am Bostoner Universitätskrankenhaus miterleben. Die Darstellung geschah anhand von Fallbeispielen. In einem dieser Fälle wurde von einer Krankenschwester um die 25 Jahre erzählt, die an Herpes simplex litt. Der Herpesvirus ist nur sehr schwer auszumerzen, da sich seine Symptome besonders unter Stresssituationen ausbreiten. Die Frau fuhr jeden Morgen Hunderte von Kilometern, nur um ihre Mutter zu besuchen, mit der sie obendrein noch eine Fülle ungelöster zwischenmenschlicher Probleme hatte. Ihre Haut war glatt und rein, als sie die Klinik verließ. In den eineinhalb Stunden aber, die sie brauchte um zu ihrer Mutter nach Haus zu fahren, feierten die Herpeswunden auf ihrer Haut fröhliche Urstände. Das ganze Wochenende litt sie unter diesem unschönen und peinlichen Zustand. Mit einem nun völlig verunstalteten Gesicht setzte sie sich nach dem Wochenende in ihren Wagen und fuhr zu ihrem Wohnort zurück. Kurz nachdem sie losgefahren war, besserte sich der Herpesausschlag,

und sie traf in ihrer Wohnung mit glattem und reinem Gesicht ein. Erst als die Frau aufhörte, ihre Mutter monatlich zu besuchen, verschwand auch ihr Herpesausschlag.

Die spirituelle Heilung

Obschon wir annehmen, dass die körperliche Heilung des Einsatzes praktischer Methoden bedarf, obschon wir weiter davon ausgehen, dass die psychologische Heilung ein klares Bewusstsein erfordere, um psychologischen Problemen beizukommen, die sich aufgrund psychologischer Ursachen ergeben hätten, erscheint uns die spirituelle Heilung demgegenüber doch als etwas gänzlich anderes. Sowohl ihrer Geisteshaltung als auch ihrem Erfahrungsbereich nach wirkt sie auf uns wie das glatte Gegenteil der praktischen und psychologischen Heilkunst. Tatsächlich sind die Annahmen bezüglich des Wirklichkeitsverständnisses so gänzlich verschieden, dass derjenige, der eine spirituelle Heilung praktiziert, auf den ersten Blick rein gar nichts mit den anderen beiden Heilungsarten gemein zu haben scheint. Dies kommt daher, dass die praktische und psychologische Heilkunst auf der Annahme beruhen, dass das Leid das Ergebnis natürlicher Ursachen oder traumatischer Erfahrungen ist. Sie geht davon aus, dass sobald nur alle Ursachen über die Entstehung bekannt wären, eine angemessene Behandlungsmethode entwickelt werden könne, die zur Linderung dieser Ursachen beitrüge.

Der philosophische Streit zwischen praktischen Ärzten und Psychologen ist der Grund, warum es heute möglich geworden ist glaubhaft zu versichern, dass Ideen und Gefühle praktische Konsequenzen nach sich ziehen können. Ein Materialist mag vielleicht annehmen, dass ein vager Ausdruck wie »Verstand« in Wirklichkeit für nichts anderes als für die Reaktion einer Chemikalie mit einer anderen stehe. Wenn das Bewusstsein greifbar sein soll, so müsse es, diesem Denken gemäß, zwangsläufig von den biologischen Funktionen des körperlichen Organismus abhängen. Im besten Fall ist, aufgrund dieser Sichtweise, das Bewusstsein letztlich nichts ande-

res als ein Nebenprodukt der Physiologie. Auf der anderen Seite behauptet der Idealist, dass die ursächliche Wirkung auf die Kraft des Bewusstseins zurückzuführen sei. Er urteilt anhand der Mittel des Bewusstseins in Form von Entscheidungen, Impulsen, Gefühlen und Handlungen, die auf den Bereich des Körpers Einfluss nehmen könnten. In beiden Fällen aber wird das Leiden aufgrund der Beherrschung der materiellen oder seelischen Umstände entschieden. Das Leiden, so wird angenommen, beruhe auf einer verständlichen Ursache oder wenigstens einem verständlichen Wirken.

Bei der spirituellen Heilung hingegen ist die Quelle allen Verständnisses unbekannt, unergründlich und unvorstellbar. Wir sind unfähig, dasjenige, was uns übersteigt zu beherrschen, außer wir nehmen an, dass es in unserem Innersten ist. Körperliche und psychologische Heilung beruhen auf der Annahme, dass die natürliche Welt allem übergeordnet ist und, dass es sich beim Menschen um ein Objekt der Natur handelt, das studiert werden könne. Auf der anderen Seite werden die spirituellen Konzepte so betrachtet, als seien sie bloß Einbildungen unseres Geistes, die wir als reine Gedankenspiele entwickelt hätten. Tatsächlich jedoch geht die spirituelle Heilung vom genauen Gegenteil aus. Demnach ist die Erscheinung der natürlichen Welt nicht vom Geist abgelöst, sondern die Erscheinungen der natürlichen Welt sind reiner Geist, der sich in natürliche Formen kleidet.

Bei der spirituellen Heilung ist das Geistige die erste und einzige Wirklichkeit; das natürliche Reich ist eine Illusion oder bestenfalls ein inkonsequenter Denkschritt. Eine Heilung findet dieser Auffassung gemäß erst dann statt, wenn wir uns völlig in das ungeschaffene Meer der ganzen Gottheit zu werfen beginnen. Dies geschehe wenn wir uns unserer Illusionen entledigten und in den unserer Erfahrung möglichen weiteren Bereich des Höchsten und Besten kämen. Die Natur dieses spirituellen Bereichs sei makellos, ekstatisch, rein, allliebend und erleuchtend. Wenn wir in die Gegenwart des göttlich Höchsten kämen, würden wir geheilt. Setzten wir uns diesem Licht aus, das in allem und in jedem sei, so falle alle geis-

tige und körperliche Schwäche fort. Dies geschehe, wenn wir begreifen würden, wer wir in Wahrheit seien und was die wesentliche und wahre Natur der Wirklichkeit sei – Liebe, Segen, Licht und Himmel.

Wir sollten versuchen diesen Zustand zu unserem eigenen zu machen. Wir brauchten irgendeinen Leiter oder Verbündeten, der uns den Weg zeige und uns solange unsere Ängste nehme, bis uns endlich, vor der inneren Vision die Schuppen von den Augen fielen. Heilung in diesem Sinne bedeutet, Geistiges zulassen zu können. Heilung meint hier einem kranken Menschen den Weg zu weisen und seine falschen Vorstellungen über die Natur der letzten Dinge zu wandeln. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist es uns möglich zu erkennen, wie beliebig die Heilungserfolge eines klassischen praktischen Arztes sind. Der praktische Arzt sagt: »Meine Behandlung hat zur Genesung des Patienten geführt.« Was der Arzt aber tatsächlich tat war, den kranken Menschen Hoffnung zu geben. Der Arzt half dem Kranken durch seine Empathie sich vom Leiden zu befreien. Die Erfahrung der Menschlichkeit bedeutet immer den Weg zum inneren Licht. Die Heilung des Patienten vollzieht sich durch ein Mysterium, die Manipulationen des Arztes haben damit herzlich wenig zu tun. Es ist die Erfahrung der unio mystica, die es dem Kranken erlaubt die Grenzen der natürlichen Welt zu überschreiten und sich den Zugang zu höheren spirituellen Bereichen zu eröffnen.

Jede Form der Heilung ist spirituell

Wenn wir hier eine Weile innehalten, wird uns mittels des phänomenologischen Standpunkts einer Psychologie der inneren Erfahrung bewusst, dass alle Formen der Heilung ihrem Wesen nach spirituell sind. Jede einfache Art der Heilung, ob wir über Gruppenhilfe und Jodine, Psychotherapie oder die heilenden Quellen von Lourdes sprechen, muss Teil eines größeren Geheimnisses von Wirklichkeit sein. Dies gilt auch für jede andere Form von Heilung. Es ist notwendig die inneren Pforten der Wahrnehmung zu öffnen, um zu bemerken,

dass das Geistige alle Aspekte des materiellen Lebens beeinflusst. Wie ich Swedenborgs Psychologie in den »Himmlischen Geheimnissen« interpretiere, wie sie sich in Zwischenkapiteln bei ihm findet, gibt es die völlige Trennung zwischen Natürlichem und Geistigem nur im Zustand mangelnder Erleuchtung. Die Umwelt im normalen Wachzustand vermittelt uns den Eindruck, dass es keinen höheren Zustand als die klare Vernunft gebe. Demnach könne es für alles nur natürliche Lösungen geben. Wenn aber die Pforten der inneren Wahrnehmung geöffnet seien, erscheine uns jedes natürliche Geschehen als Darstellung eines bestimmten Aspekts des Inneren. Die Natur wirkt nicht länger als vom Göttlichen losgelöst. Nun ist es uns möglich zu erkennen, dass wir vom Göttlichen umflossen sind und dass der Rest der Gesellschaft nur zu verstockt ist, diese Tatsache zu akzeptieren. Wir erleben jeden Moment als einen weiteren spirituellen Raum. Dies jedoch erkennen nur diejenigen, die selber Bewohner dieser geistigen Welt sind, die anderen bewegen sich allein in der »natürlichen Welt«. Während wir, gemäß unseren Wahrnehmungen, um all das wissen, gehen wir weiter unserer Arbeit im weltlichen Treiben nach. Doch sind wir uns beständig bewusst, dass wir nichts Geringeres als Engel sind. Auch wissen wir, dass jeder Mensch um uns herum in Wirklichkeit ein Funke des göttlichen Lichts ist.



Das Lexikon der Spiritualität

von Gerhard Wehr

Vorbemerkung der Schriftleitung: 2006 ist im Anaconda Verlag »Das Lexikon der Spiritualität« von Gerhard Wehr erschienen. Der bekannte und auf vielen Gebieten kundige Autor legt hier ein handliches Lexikon vor, das unter jedem Stichwort die Summe seiner jahrzehntelangen Forschungen erkennen lässt. Erfreulicherweise hat Gerhard Wehr auch jenen Mann nicht vergessen, der im 18. Jahrhundert ein wichtiger Knotenpunkt esoterischer Traditionen war und bis heute ein wichtiger Impulsgeber geblieben ist. Die Rede ist von Emanuel Swedenborg. Nachstehend drucken wir den Artikel über ihn ab.

Swedenborg, Emanuel (Stockholm 1688 – London 1772). Der »nordische Geisterseher«, Sohn eines Bischofs der lutherischen Staatskirche Schwedens, begann mit den Niederschriften der ihm eröffneten Geistesschau, nachdem er sich als Naturwissenschaftler bereits einen Namen gemacht hatte, also über ein nicht geringes Maß an Selbstkritik verfügte. Dies belegt auch die Tatsache, daß er geachtetes Mitglied internationaler wissenschaftlicher Institutionen war. Die entscheidende Vision, die für ihn zu einem Berufungserlebnis seiner Seherschaft wurde, empfing der Siebenundfünfzigjährige 1745 in London. Das Erlebnis schließt einen von ihm selbst berichteten Werdeprozeß ab, eingeleitet durch eine Art Reinigung, wie sie aus der Mystik in vergleichbarer Weise bekannt ist. Die Begebenheit empfand er so einschneidend, daß er sein bisheriges Tun als Gelehrter spontan abbrach, um für den Rest seines Lebens für die Einsprachen und visionären Wahrnehmungen uneingeschränkt offen sein zu können. Von da an war seine Aufmerksamkeit auf die geistige Welt gerichtet. Er gewann Durchblicke durch den Kosmos, nicht am wenigsten durch die biblischen Berichte. Ähnlich wie nach ihm Jakob Lorber, und dennoch deutlich von ihm unterschieden, leistete

Swedenborg einen eigenständigen Beitrag zur Neuoffenbarung, so groß die Klärungsbedürftigkeit seiner Aussagen von Fall zu Fall ist.

Wenn in seinen Texten von einer »neuen Kirche« gesprochen wird und nach seinem Tod eine bis heute existierende »Neue Kirche« als international agierende (kleine) kirchliche Gemeinschaft entstand, so hatte Swedenborg eine Bekenntnisbildung analog zu den Kirchen offenbar gar nicht im Sinn, sondern eher ein spirituelles Erwachen der Christenheit, ein neues religiöses Bewußtsein und damit die Grundlegung für ein neues, spirituelles Zeitalter. In diesem Sinn lassen sich auch seine zahlreichen Schriften lesen, die in vielen Editionen und Übersetzungen (aus dem Lateinischen, das Swedenborg schrieb) greifbar sind.

Im deutschen Sprachraum war es Friedrich Christoph Oetinger, der trotz heftiger Widerstände seiner württembergischen Kirchenleitung für Swedenborg eintrat und auch kritisch zu ihm Stellung bezog. Er hat ihn erstmals in Deutschland bekannt gemacht. Es war der zeitgenössische Philosoph Immanuel Kant, der mit seinen Rückfragen ebenso wenig zurückhielt, der ihm aber das Zeugnis ausstellte: »Swedenborg ist ein vernünftiger, gefälliger und offener Mann.« Und Görres merkt an: »Swedenborg war kein phantastischer Mensch, noch weniger hat er je im Leben Zeichen von Verücktheit blicken lassen ...« Hoch schätzte ihn Goethe ein, indem er ihn genannt und ungenannt rühmte. Zu nennen wären in ähnlichem Sinn die Romantiker, in England William Blake, der sich zumindest zeitweilig zu Swedenborg bekannte.

Sitz der mitteleuropäischen Sektion der Neuen Kirche ist Zürich, wo auch ein Zeitungsverlag für die Pflege des Schrifttums sorgt und der die Zeitschrift »Offene Tore« herausgibt.

Werke: Religiöse Grundlagen des neuen Zeitalters. Das Neue Jerusalem und seine himmlische Lehre. Zürich 1993; 2000. – Lit.: F. Chr. Oetinger: Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie (1858). Stuttgart 1977; E. Benz: Swedenborg. Naturforscher und Seher. München 1948; G. Gollwitzer: Die durchsichtige Welt. Ein Swedenborg-Brevier. Zürich 1962; 2000.

Die »Himmlischen Geheimnisse im Worte Gottes« von Emanuel Swedenborg als Bilderschau in zehn Bänden von Saskia Keune

Ich habe mir vorgenommen, das Hauptwerk Emanuel Swedenborgs für die heutige Zeit auf wesentliche Aussagen komprimiert und durch Bilder unterstützt aufzubereiten. In Wort und Bild wird so der Zusammenhang zwischen innerer und äußerer Welt dargestellt. Eindringliche, symbolträchtige Bilder in kraftvollen Farben sollen den Entsprechungssinn der biblischen Texte und der Swedenborgschen Auslegungen unterstreichen. Es ist vorgesehen, Swedenborgs Gesamtwerk der »Himmlischen Geheimnisse im Worte Gottes«, das mehrere tausend Seiten umfasst, in insgesamt zehn Bänden von jeweils ca. 80 Bild- und Textseiten zu erstellen. Die Arbeit soll 2010 abgeschlossen sein.

Die ersten beiden Bände liegen vor:

1. *Die Genesis als Bild der Wiedergeburt – die ersten sechs Schöpfungstage* (erscheint vermutlich 2007 im Buchhandel).
2. *Die zweite Schöpfungsgeschichte als Bild der Wiedergeburt* (als Farbkopie für Euro 25,- erhältlich).
Bestelladresse: Peter Keune, Am Weißen Steg 1, 14165 Berlin,
030-8011684, peter.keune@web.de.

Was sind Entsprechungen und Vorbildungen in der Schau Swedenborgs?

Das Verhältnis der Entsprechungen besteht zwischen den Dingen der geistigen und denen der natürlichen Welt. Danach gliedert sich die Realität in zwei verschiedene, miteinander korrespondierende Bereiche: Stoff und Geist. Vorbildungen und Entsprechungen sind so gesehen nicht bloße Allegorien oder Symbole, sie stellen vielmehr eine grundlegende Gesetzmäßigkeit der Schöpfung dar. Daher haben

sie ihren Niederschlag auch in der Offenbarung des göttlichen Wortes gefunden, ebenso wie in den Mythen, Schriften und religiösen Bräuchen der Völker des Altertums. Die Auslegung Swedenborgs geht somit von der Annahme aus, dass der Wortlaut der Bibel in wesentlichen Teilen Vorbildungen (*Repräsentationen*) und Entsprechungen (*Korrespondenzen*) geistiger und himmlischer Wahrheiten enthält.

Swedenborgs Berufung

Swedenborg lebte von 1688 bis 1772 und war Sohn eines Bischofs. Er folgte seinem Vater aber nicht in das kirchliche Amt, sondern wurde zu einem herausragenden Wissenschaftler und Universalgelehrten seiner Zeit, der schon in jungen Jahren – und dann auch bis ins hohe Alter – ein geschätzter Berater der schwedischen Könige war, dazu lebenslang Mitglied des Reichstags und ein Verantwortlicher für das wichtige Bergwerksressort. Er erkannte jedoch, dass die wissenschaftliche Methode nicht die ganze Realität erschließt. Ein zunehmendes Interesse an der Seele des Menschen erfüllte ihn und er begann in dieser Richtung zu forschen, konnte aber das geistige Prinzip im materiellen Körper nicht lokalisieren. 1744 erfuhr er eine Christusvision. Deren Folge bestand darin, dass er sein ganzes bisheriges Leben aufgab und seine überragenden Fähigkeiten in den Dienst der geistigen Sache stellte. In dieser Zeit wurden ihm vom Herrn die geistigen Sinne aufgeschlossen, so dass er während nahezu drei Jahrzehnten bei vollem Bewusstsein in die übersinnliche Welt eintreten konnte. So war es ihm möglich, die Zusammenhänge nicht allein zwischen den beiden Schöpfungsebenen, sondern auch zwischen dem inneren und äußeren Sinn der Heiligen Schrift deutlich wahrzunehmen und zu beschreiben. Dass er dabei systematisch vorging und alle biblischen Vorbildungen und Entsprechungen letztlich auf ein einfaches Koordinatensystem bezog, dessen Achsen durch die Begriffspaare gut-böse, wahr-falsch gekennzeichnet sind, ermöglicht es uns heute, die uns historisch oft fernliegenden Texte der Bibel als Niederschlag unserer eigenen inneren Erfahrungen zu verstehen. In den vorliegenden Bildbänden habe ich gerade diesen Aspekt besonders hervorgehoben.

Und es war Abend, und es war Morgen, der fünfte Tag.

Der fünfte Zustand ist,
dass der Mensch aus dem Glauben spricht,
und sich aus ihm im Wahren und Guten bestärkt;
was er alsdann hervorbringt, ist beseelt
und wird Fische des Meeres
und Vögel der Himmel genannt.

